

T.C.
FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MOLLA HÜSREV'İN "DÜRERÜ'L-HÜKKÂM"
ADLI ESERİNDE ŞAFİİ MEZHEBİNE
İSNAT EDİLEN GÖRÜŞLERİN
TAHKİK VE TAHLİLİ
(İBADETLER BÖLÜMÜ)

ALİ RIZA AKGÜN

120111004

TEZ DANIŞMANI

Yrd. Doç. Dr. AHMET EFE

İSTANBUL 2014

T.C.
FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MOLLA HÜSREV'İN "DÜRERÜ'L-HÜKKÂM"
ADLI ESERİNDE ŞAFİÎ MEZHEBİNE
İSNAT EDİLEN GÖRÜŞLERİN
TAHKİK VE TAHLİLİ
(İBADETLER BÖLÜMÜ)

ALİ RIZA AKGÜN

120111004

Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Enstitü Bilim Dalı :

Bu tez 18/06/2014 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

Yrd. Doç. Dr. Ahmet EFE Prof. Dr. İsmail YİĞİT Prof. Dr. Celal YENİÇERİ

Jüri Başkanı

Jüri Üyesi

Jüri Üyesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel usullere uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, bu çalışmanın herhangi bir kısmının bu üniversitede veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Ali Rıza Akgün

ÖZ

Bu çalışmada Molla Hüsrev'in "Dürerü'l-hükkâm" adlı eserinin "ibadetler bölümünde" Şafî mezhebine isnat ettiği 47 görüş ele alınmış, bu isnatlarda herhangi bir hatanın olup olmadığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Şafî mezhebi kaynaklarında yaptığımız araştırmaya göre Molla Hüsrev'in bu isnatların 37'sinde tam, geriye kalan 10 isnatta ise genel anlamda isabet ettiği tespit edilmiştir. Şöyle ki, 10 isnadın 4'ünde Şafî mezhebinde var olduğu halde mezhepte tercih edilmeyen görüşler isnat edilirken, geriye kalan 6 isnatta ise mezhebin görüşlerinin Molla Hüsrev'in ifadesinden daha ayrıntılı olduğu anlaşılmaktadır. Ele alınan bu asıl konuya zihinsel hazırlık olmak üzere iki bölüm açılmıştır. Birinci bölümde; Molla Hüsrev'in yaşadığı dönem, ilmî ortam, hayatı, ilmî şahsiyeti ve eserleri; ikinci bölümde; Şafî mezhebinin doğuşu, gelişimi, istikrara kavuşması, öne çıkan âlimleri ve önemli kaynakları tanıtılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Molla Hüsrev, Dürerü'l-hükkâm, Şafî mezhebi, tercih edilen ve edilmeyen görüşler.

ABSTRACT

In this study, the researcher studied 47 opinions attributed to the Shafii School in Molla Husrav's "Duraru'l-hukkam" book in order to determine the extent of accuracy of these attributions. As a result of the researcher's study, 37 opinions out of 47 that are attributed by Molla Husrav to Shafii School are completely accurate while the rest are also accurate but in a more general sense. Four opinions out of 10 were found to belong to Shafii School but are non-preferred by the Madhab and 6 opinions are more detailed in explanation compared to Molla Husrav's explanations. In order to further contribute to the academic discussion of the subject, the researcher also included two relevant chapters in the thesis. First chapter deals with the age of the Molla Husrav, his scientific environment, life, scholarly character and books. The second chapter describes the emergence of the Shafii School, its development, prominent scholars in the madhab and its main sources.

Key Words: Molla Husrav, Duraru'l-hukkam, Shafii school, preferred and non-preferred opinions.

ÖNSÖZ

Rahman ve Rahim olan Allah'ın (c.c.) adıyla...

Hamd âlemlerin *Rab*'bi olan ve kullarına Din'de *tefekkuh* etmeyi emreden *Allah'a* (c.c.), salât ve selam Din'de *fakih* olanları öven *Hz. Muhammed'e* (s.a.), onun *âl* ve *ashabına* olsun.

Allah'ın insanlık için son din olarak seçtiği, insanlığın hem dünya hem de âhiret saadetini hedefleyen İslam, içerisinde bu saadete ulaştıracak "*muhteşem bir hukuk düzeni*" barındırmaktadır. Bu hukuk düzeninin ana ilkelerini tesis eden *Resulullah*'ın âhirete irtihalinden sonra *fakihler* bu sistemi anlama, kendi zamanları için yorumlama ve uygulama yolunda büyük gayret sarf etmiştir. Bu gayretlerin bir sonucu olarak "*fıkıh ve usul-u fıkıh*" gibi iki büyük ilim dalı doğmuştur. "*Nasların sınırlı, olaylar ve sorunların sınırsız*" olduğu gerçeğinden hareketle, karşılaşılan yeni sorunlara ve sorulara cevap ararken *Kur'an ve Sünnet*'in yorumlanmasında ve yapılan içtihatlardaki farklılık sonucu "*fikhî mezhepler*" ortaya çıkmıştır.

Yazı kültürünün Müslümanlar arasında yayılmasıyla hicrî ikinci yüzyıldan itibaren mezhepler kendi birikimlerini yazıya dökmeye başlamışlardır. Mezheplerin müessisleri sayılan imamların icthatları başta olmak üzere, mezhebe katkı sağlayan fakihlerin görüş ve fetvaları tedvin edilerek sonraki nesillere zengin bir fikhî servet kazandırılmıştır. Fıkıh ilmi alanında kitap telif eden âlimler eserlerini daha çok bağlı oldukları mezhebin görüşleri doğrultusunda yazmakla beraber, bazıları eserlerinde diğer mezheplerin görüşlerine de yer vermiştir. Günümüzde "*el-fikhu'l-mukâren*", geçmişte ise "*ilmu'l-hilaf*" adıyla meşhur, mezhepler arası fikhî mukayeseyi konu edinen ilme dair müstakil eser yazan âlimler de olmuştur.

Bu çalışmamıza temel teşkil eden *Molla Hüsrev*'in "*Dürerü'l-hükkâm*" adlı eseri Hanefî mezhebi doğrultusunda yazılmış bir eserdir. Ancak *Molla Hüsrev* konuları Hanefî mezhebi doğrultusunda açıklarken zaman zaman diğer mezheplerin, özellikle de "*Şafî mezhebinin görüşlerine*" yer vermiş ve atıflarda bulunmuştur. "*Bir mezhebin âlimi kendi mezhebini anlatmaya yönelik telif ettiği eserinde diğer mezheplerin görüşlerini naklederken bazen yanlış, bazen de o mezhebin râcih değil*

de mercuh (zayıf) görüşünü nakleder" iddiasından hareketle, bu çalışmamızda *Dürer*'de Şafî mezhebine atfedilen görüşlerin naklinde her hangi bir "*hatanın olup olmadığını (tahkik)*", ya da Şafî mezhebinde "*racih görüş varken mercuh görüşün nakledilip-edilmediğini (tahlil)*" ortaya koymaya çalıştık.

Bu konuyu gerek Hanefî gerekse Şafî mezhebinin yaygın olduğu Osmanlıda şeyhülislamlığa kadar yükselmiş büyük İslam hukukçusu *Molla Hüsrev*'in *Dürerü'l-hükkâm* adlı kitabı üzerinden çalışmayı uygun bulduk. Çünkü *Dürer* coğrafyamızda ciddi itibar görmüş, medreselerde ders kitabı olarak okutulmuş ve hukuk alanında başvuru kaynağı olarak kullanılmıştır. Ancak bir yüksek lisans çalışması için *Dürer*'in geniş sayılabilecek hacminden dolayı araştırma alanımızı *Dürer*'in "*ibadetler bölümüyle*" sınırlandırdık.

Tezimiz; giriş, üç bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmında, öncelikle fıkıh kelimesinin lugat ve kavramsal anlamlarına dair bilgi verdik. Daha sonra bu çalışmayı tercih etmemizin nedenini anlattık ve *Dürer*'in ibadetler bölümünde Şafî mezhebine atfedilen görüşlerin "*tahkik*" ve "*tahlili*"nden neyi kastettiğimizi beyan ettik. Girişin son bölümünde ise, yaptığımız çalışmada takip ettiğimiz ilmî yöntemi anlatmaya çalıştık.

Birinci bölümünde; *Molla Hüsrev*'in hayatı, ilmî kişiliği, eserleri ve özellikle tezimize konu olan *Dürerü'l-hükkâm* hakkında bilgi verdik. İkinci bölümde; Şafî mezhebinin oluşum gelişim ve istikrar sürecini anlattık. Tarihi seyri içerisinde İmam Şafî başta olmak üzere mezhepteki önemli fakihler ve müteber eserleri tanıtmaya çalıştık. Üçüncü bölümünde; *Molla Hüsrev*'in *Dürerü'l-hükkâm* adlı eserinin "*ibadetler bölümünde Şafî mezhebine isnat ettiği 47 görüşün tahkik ve tahlilini*" yapıp isnatlarında isabet ettiği ve edemediği yerleri beyan etmeye çalıştık. Sonuç kısmında ise, araştırmamızda ulaştığımız sonuçları belirttik.

Konunun tespitinde ve tezin hazırlanmasında vaktini, yardım ve önerilerini esirgemeyen kıymetli hocam ve tez danışmanım Yrd. Doç. Dr. Ahmet EFE'ye, gerek ders, gerekse tez döneminde tavsiyeleriyle bizlere yardımcı olan hocalarım Prof. Dr. Ahmet Turan ARSLAN, Prof. Dr. İsmail YİĞİT ve Prof. Dr. Celal YENİÇERİ'ye

ayrı ayrı teşekkür ederim. Ayrıca tezin yazılmasında teknik desteklerini esirgemeyen Ertan YILDIRIM kardeşime de şükranlarımı sunarım.

İÇİNDEKİLER

Öz	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	xvi

GİRİŞ

1. Çalışmanın Konusu ve Gayesi	1
2. Çalışmanın Yöntemi	2

BİRİNCİ BÖLÜM

MOLLA HÜSREV'İN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ, ESERLERİ VE DÜRERÜ'L HÜKKÂM

1. YAŞADIĞI DÖNEM	5
1.1. Siyasî Ortam	5
1.2. İlmî Ortam	6
1.3. İlmiye Teşkilatı	7
1.3.1. Eğitim-Öğretim Kurumu	8
a. Medreseler	8
b. Camiler	9
c. Tekke, Dergâh ve Zaviyeler	9
1.3.2. Yargı Kurumu	10
a. Kadılık	10
b. Kazaskerlik	10
1.3.3. Şeyhülislamlık ve Müftülük	10

2. HAYATI VE EĞİTİMİ	12
2.1. Nesebi, Eğitimi ve Kişiliği.....	13
2.2. Hocaları.....	13
2.2.1. Burhâneddîn el-Herevî.....	13
2.2.2. Yusuf Bâlî.....	14
2.2.3. Molla Yegân.....	14
2.3. Talebeleri.....	14
2.3.1. Muhyiddîn Mehmed İbn Mağnisa.....	15
2.3.2. Fenârî Hasan Çelebi.....	15
2.3.3. Hasan b. Abdusselam es-Samsûnî.....	16
2.3.4. Yusuf b. Cüneyd et-Tokâdî.....	16
2.3.5. Kemâleddîn İsmail el-Karamânî.....	16
2.3.6. Zenbilli Ali Cemâlî Efendi.....	16
3. ALDIĞI GÖREVLER	18
3.1. Müderrislik.....	18
3.1.1. Yeşil Medrese.....	18
3.1.2. Şâh Melek Medresesi.....	19
3.1.3. Halebiyye Medresesi.....	19
3.1.4. Ayasofya Medresesi.....	19
3.1.5. Hüsrev Medresesi.....	19
3.2. Kadılık.....	19
3.2.1. Edirne Kadılığı.....	20
3.2.2. İstanbul, Eyüp, Galata ve Üsküdar Kadılığı.....	20
3.3. Kazaskerlik.....	20
3.4. Müftülük.....	21
3.5. Hükümdar Hocalığı.....	21
3.6. Şeyhülislamlık.....	21
4. VEFATI	22
5. İLMÎ ŞAHSİYETİ	22

6. ESERLERİ	25
6.1. Mir'âtü'l-Usul fi Şerhi Mirkâti'l-Vusûl.....	25
6.2. Hâşiye ale't-Telvîh.....	26
6.3. Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyid ale'l-Muhtasar.....	26
6.4. Hâşiye ale'l-Mutavvel.....	27
6.5. Şerh'u Usuli'l-Pezdevî.....	27
6.6. Tercemet'u Esâsi'l-İktibâs.....	28
6.7. Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'l-'Adûdiyye.....	28
6.8. Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl ve Esrâri't-Te'vîl.....	28
6.9. Hâşiye alâ Tefsîri'l-Keşşâf.....	28
6.10. Nakdu'l-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr.....	29
6.11. Risâle fi'l-velâ.....	29
6.12. Vasiyetnâme.....	29
7. DÜRERÜ'L HÜKKÂM	30

İKİNCİ BÖLÜM

ŞAFİÎ MEZHEBİNİN OLUŞUMU, GELİŞİMİ VE İSTİKRARA KAVUŞMASI

1. ŞAFİÎ MEZHEBİNİN OLUŞUM SÜRECİ	34
1.1. İmam Şafî'nin Nesebi ve Doğumu	35
1.2. İlmî Hayata Başlaması	36
1.3. İmam Mâlik'le Beraberliği	37
1.4. Yemen'e Gidişi	38
1.5. Bağdat'a Götürülüşü ve İmam Muhammed'le Beraberliği	38
1.6. Mekke'ye Dönüşü ve Mezheb-i Kadîm'in Ortaya Çıkışı	39
1.7. İkinci Defa Bağdat'a Gidişi ve Mezheb-i Kadîm'ini Yayıması	39
1.8. Kavî-i Kadîm Dönemi Talebeleri.....	40
1.9. Mısır'a Yerleşmesi ve Mezheb-i Cedîd'ini Oluşturması	40

1.10. Hastalığı ve Vefatı.....	41
1.11. Eserleri	42
1.12. İmam Şafî'nin Günümüze Ulaşan Eserleri	43
a. İhtilaf'u Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leyla	43
b. İhtilaf'u Ali ve Abdullah İbn Mes'ud	43
c. İhtilaf'u Mâlik ve's-Şafî	43
d. er-Reddu alâ Muhammed .b Hasan eş-Şeybânî	43
e. Siyeru'l-Evzâî.....	44
f. er-Risâle	44
g. İbtalu'l-İstihsan	44
h. Cimâ'u'l-'İlm.....	45
i. Beyan'u Ferâizillah.....	45
k. Sıfât'u Nehyi'n-Nebî	45
1. 13. İmam Şafî'nin el-Ümm Kitabı.....	45

2. MEZHEBİN GELİŞİMİ VE YAYILIŞI..... 47

2.1.İmam Şafî'nin Mısır'da Öne Çıkan Öğrencileri ve Mezheb-i Cedid'in Gelişmesine Katkıları	47
a. Buveyfî	47
b. Rebî' el-Murâdî	48
c. Müzenî ve Muhatasar Adlı Eseri	49
2. 2. İkinci Kuşağın Mezhebin Yayılmasına Katkıları.....	50
2.2.1. Ebû'l Kâsım el-Enmâtî.....	51
2.2.2. Ebû'l Abbas Ahmed Süreyc el-Bağdâdî	51
2.2.3. Ebû Muhammed el-Mervezî.....	51
2.2.4. Yakup b. İshak en-Nîsâbûrî.....	52
2.2.5. Ebû Zur'a ed-Dimaşkî	52
2.2.6. Ebû Bekir el-Kaffalu'l-Kebîr eş-Şâşî.....	52
2.2.7. Bu Dönemin Genel bir Değerlendirmesi.....	53
2.3. Mezhebin Horasan ve Irak Kolları.....	53
2.4. Irak Kolunun Önde Gelen Âlimleri.....	54
2.4.1. Ebû Hamid el-İsferayinî	54

2.4.2. Ebû Tayyib et-Taberî.....	54
2.4.3. Ebû'l-Hasan el-Mâverdî.....	54
2.4.4. Ebû İshak eş-Şîrâzî.....	55
2.5. Horasan Kolunun Önde Gelen Âlimleri.....	55
2.5.1. Ebû Bekir el-Mervezi el-Kaffalu's-Sağîr.....	56
2.5.2. Ebû Muhammed el-Cüveynî (İmamu'l-Haremeyn'in Babası).....	56
2.5.3. Ebû Ali el-Merverrûzî.....	56
2.5.4. İmamu'l-Haremeyn el-Cüveynî.....	57
2.5.5. Hüccetü'l-İslam el-Gazâlî.....	57
2.6. Bu Dönemin Özellikleri.....	58

3. MEZHEBİN İSTİKRARA KAVUŞMASI VE

TENKİH DÖNEMİ.....	60
3.1. Raffî'nin Mezhebi Tenkih ve Tehzib Etme Çabası.....	61
3.2. Nevevî'nin Tenkih ve Tehzib Çalışmasını Zirveye Ulaştırması.....	62

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MOLLA HÜSREV'İN "DÜRERÜ'L-HÜKKÂM" ADLI ESERİNDE ŞAFİİ MEZHEBİNE İSNAT EDİLEN GÖRÜŞLERİN TAHKİK VE TAHLİLİ (İBADETLER BÖLÜMÜ)

1. TAHARET.....	65
1.1. Abdest.....	66
1.1.1. Abdestte Hafif Sakal, Bıyık ve Kaşları Yıkamak.....	67
1.1.2. Abdeste Ağza ve Burna Verilen Suyun Yenilenmesi.....	68
1.1.3. Uykunun Abdeste Etkisi.....	69
1.1.4. Erkeklik Organına Dokunmanın Abdeste Etkisi.....	70
1.1.5. Erkeğin Kadına Dokunmasının Abdeste Etkisi.....	71
1.2. Gusül.....	72

1.2.1. Şehvetsiz Gelen Meniden Dolayı Gusül	73
1.2.2. Cünübün Mescide Girmesi.....	75
1.2.3. Güneşte Isıtılmış Su ile Abdest ve Gusül.....	76
1.3. Teyemmüm	77
1.3.1. Vakit Girmeden Önce Teyemmüm Yapmak.....	77
1.3.2. Bir Teyemmümle Birden Fazla Farz Kılmak.....	78
1.3.3. Suyun Gusül Yapma ve Abdest Almaya Yetmeme Durumu	79
1.3.4. Suyu Kullanmanın Hastaya Zarar Vermesi Durumunda Teyemmüm	81
1.4. Mestler Üzerine Mesh Etmek	82
1.4.1. Mestlerin Tam Bir Taharet Üzere Giyilmesi.....	83
1.4.2. Mestler Üzerine Giyilen Şeyler Üzerine Mesh etmek.....	84
1.5. Kadınlara Mahsus Haller	85
1.5.1. Hayızın En Kısa ve En Uzun Süresi.....	86
1.5.2. İkiz Doğumlarda Nifas (Lohusalık) Başlangıcı.....	87
1.5.3. Özürlünün Abdesti	88
2. NAMAZ	90
2.1. Namazla İlgili Genel Hükümler.	90
2.1.1. Cemaatle Namaz Kılmanın Kişinin Müslümanlığına Delalet Edip-Etmemesi.....	91
2.1.2. Mazeret Sebebiyle Namazların Cem'i	92
2.1.3. Kadınlar Temizlendiklerinde Eda İle Yükümlü Oldukları Namazlar	93
2.1.4. Vakitli Namazlarda Vücubiyet Vakti	94
2.2. Namazın Kılınışıyla İlgili Hükümler	95
2.2.1. İftitah Tekbiri	95
2.2.2. Namazda Elleri Bağlama Şekli	96
2.2.3. Fatihayı Okumanın Hükümü.....	98
2.2.4. Secdeden Kıyama Kalkış Şekli	98
2.2.5. Son Oturuşta Salavat Okumak	100

2.2.6. Namazda Gündelik ve Sıradan İfadelerle Dua Etmek.....	101
2.3. Vitir ve Nafile Namazlar	103
2.3.1. Vitir Namazında Kunutun Yeri	104
2.3.2. Vitir Namazında Kunutun Yıl Boyunca Okunması	104
2.3.3. Kunut Yapılan Namazlar.....	105
2.3.4. Sünnet Namazlarda Rek'at Sayısı.....	106
2.4. Yolcu Namazı	107
2.4.1. Haram Bir İş İçin Çıkılan Yolculukta Namazı Kısaltmak	108
2.5. Cuma Namazı	109
2.5.1. Cuma Namazının Şehir Vafında Olmayan Yerlerde Kılınması.....	109
2.5.2. Cuma Hutbesinde Aranan Şartlar.....	110
2.6. Teşrik Tekbirleri	111
2.6.1. Teşrik Tekbirlerinde "Allah'u Ekber" Sayısı.....	112
2.6.2. Teşrik Tekbirlerinde Tehlilin Okunuş Şekli.....	113
2.7. Kûsûf Namazı	114
2.7.1. Kûsûf Namazında Ruku' Sayısı	114
2.8. Cenaze Namazı	115
2.8.1. Cenaze Namazının Tekbirlerinde Elleri Kaldırmak.....	115
2.8.2. Cenaze Namazında Selam Sayısı	116
2.8.3. Cenaze Namazında Fatihanın Okunması	117
2.9. İslam'da Şehitlik ve Çeşitleri	118
2.9.1. Şehit Üzerine Cenaze Namazı Kılmak.....	119
3. ZEKAT	121
3.1. Çocuk ve Akıl Hastalarına Ait Malların Zekatı	121
3.2. Malın Telef Olmasının Zekata Tesiri	122
3.3. Altın ve Gümüşten Yapılan Zînet Eşyalarında Zekat	124
4. ORUÇ	126
4.1. Oruçlunun Misvak Kullanması	126
4.2. Oruç Kazası İkinci Yıla Ertelendiğinde Fidyeye Vermek	128

5. HAC	130
5.1. Harem Dışında Yakalanan Avın Hareme Sokulması.....	130
SONUÇ	132
KAYNAKÇA	136

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
b.	: Bin, İbn (oğul)
b.y.	: Baskı yeri yok
b.t	: Baskı tarihi
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
c.c.	: Celle Celâluhu
çev.	: Çeviren
D.İ.A.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
d.	: Doğum tarihi
h.	: Hicri
H.z.	: Hazreti
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
Ktp.	: Kütüphane, kütüphanesi
m.	: Miladi
nr.	: Numara
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü, ölüm tarihi
r.a.	: Radıyallahu anh
s.a.	: Sallallahu aleyhi vesellem
s.	: Sayfa
TDVY	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
t.y.	: Baskı tarihi yok
thk.	: Tahkik yapan
trc.	: Tercüme
v.b.	: Ve benzeri
v.d.	: Ve diğerleri

GİRİŞ

1. Çalışmanın Konusu ve Gayesi

Bu tez İslam hukuku alanında yapılmış bir çalışmadır. İslam hukuku tabirinin yaygın ve kadim karşılığı "*el-fikhu'l İslamî*" kavramı olduğuna göre öncelikle bu kavramı açıklamamız yerinde olacaktır.

Fıkıh kelimesi lugatta "*derin anlayış*" anlamında kullanılmıştır. İlk dönemlerde İslam'ın "*itikat, amel, ahlak ve diğer konularında*" derin anlayış anlamında kullanılan bu kavram zamanla *ekber* ve *esğar* diye ikiye ayrılmış, akideyi ilgilendiren konulara *el-fikhu'l-ekber*, ameli ilgilendiren konulara ise "*el-fikhu'l-esğar*" tabiri kullanılmıştır. Bu ayırımı binaen İmam Ebû Hanîfe, daha çok inançla alakalı konuları içeren kitabını "*el-Fikhu'l-Ekber*" şeklinde isimlendirmiştir. Ancak sonraki yıllarda daralmaya uğrayan fıkıh kavramı daha çok ibadet, muâmelat, münâkehat ve ukûbâtı içeren amelî konular için kullanılmaya başlamıştır. Dolayısıyla günümüzde *fıkıh ilmi* ya da *İslam hukuku* denilince sözünü ettiğimiz bu kullanım anlaşılmaktadır.

Geçmişten günümüze İslamî ilimlerin diğer alanlarında olduğu gibi fıkıh ilmi alanında da çok değerli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar neticesinde çok zengin bir fikhî birikim/servet ortaya çıkmış ve İslam toplumunun ihtiyaçlarına cevap vermiştir. Bu çalışmaların bazıları "*İslam fikhının usulüne*" yönelik iken, diğer bazıları da uygulamaya/"*furuat-ı fikhîyye*"ye yöneliktir.

Bizim üzerinde çalışma yaptığımız *Dürerü'l-hükkâm* adlı eser de "*furuat-ı fikhîyyeye*" dair yazılmış bir eserdir. *Molla Hüsrev* bu eserini Hanefî mezhebi üzerine yazmış olmakla beraber zaman-zaman "*Şafî mezhebine atıflar*" yapmakta ve ona bazı görüşler isnat etmektedir. Biz bu çalışmamızda *Dürerü'l-hükkâm*'ın ibadetler bölümünde Şafî mezhebine isnat edilen görüşleri "*tahkik*" ve "*tahlil*" etmeyi hedefledik.

Bu isnatların "*tahkikinden*" maksadımız Şafî'ye atfedilen "*görüşlerin isabetli olup-olmadığını*" Şafî mezhebi kaynaklarına dayanarak ortaya koymaktır. Bunların "*tahlilinden*" kastımız ise, bu görüşlerin Şafî mezhebi içerisinde "*tek görüş olup-olmadığı*", şayet konuyla ilgili birden fazla görüş varsa bu "*görüşün mezhep içerisinde tercih edilip edilmediğini*" tespit etmektir.

Mezhepler arası tartışmalarda öne çıkan hususlardan biri de "*bir mezhebin görüşü başka mezhebin kaynağından öğrenilmez*" iddiasıdır. Bu yargının oluşmasının sebebi, belirli bir mezhebi anlatmaya yönelik kitap yazan müellifler diğer mezheplerin görüşlerini naklederken zaman-zaman hatalı, ya da o mezhebin racih değilde mercur (*zayıf*) görüşünü nakletmelerinden kaynaklanmaktadır. Sözü ettiğimiz bu iddia bu konuyu seçmemizde bize ilham kaynağı olmuştur. Bu çalışmamızın ana konusu *Dürerü'l-hükkâm*'ın "*ibadetler bölümünde*" Şafî mezhebine atfedilen görüşlerin kendi kaynaklarından araştırılarak tahkik ve tahlili olduğuna için bu çalışma daha çok *Şafî mezhebine* yönelik bir araştırma özelliği kazanmıştır.

2. Çalışmanın Yöntemi

Tezimizi çalışırken takip ettiğimiz yöntemle ilgili şunları söyleyebiliriz:

Öncelikle Şafî mezhebine atfedilen isnatları tespit için Dürer'in "*ibadetler bölümünü inceledik ve bu isnatların 47 olduğunu*" tespit ettik. Konuları incelerken Molla Hüsrev'in Dürer'de takip ettiği tertip doğrultusunda; *taharet, namaz, zekat, oruç ve hac* başlıkları altında ele aldık.

Meselelerin daha iyi anlaşılması ve konu bütünlüğünün sağlanması için önce giriş mahiyetinde her konu hakkında genel bilgi verdik. Akabinde Hanefilerin konu hakkındaki görüşünü ve kısaca delillerini zikrettikten sonra Molla Hüsrev'in Şafî mezhebine atfettiği görüşü beyan ettik. Daha sonra Şafî mezhebinin *ana kaynaklarına* müracaat ederek yapılan bu atıflarda her hangi bir *yanlışın*, ya da *zayıf görüş isnadının* olup-olmadığını ve bu görüşlerin dayandıkları *aklî ve naklî* delilleri incelemeye gayret ettik.

Şafî mezhebi kaynaklarını kullanırken yazım tarihi sıralamasına ve kaynakların mezhep içerisindeki önem sırasına dikkat etmeye çalıştık. Dolayısıyla konuları araştırmaya öncelikle mezhebin tartışmasız ana kaynağı olan *el-Ümm*'den başladık. Ancak bilinmesi gerekir ki, İmam Şafî'nin görüşleri *el-Ümm* kitabıyla sınırlı olmayıp onun fıkıhla ilgili bize ulaşan ve ulaşmayan başka kitapları da mevcuttur. Bunun yanı sıra kendisinden şifahî olarak nakledilip onun vefatından sonra talepleri tarafından yazıya geçirilen görüşleri de eserlerde yer almaktadır. Dolayısıyla *el-Ümm*'de açıkça bulamadığımız meseleleri mezhebin diğer kaynaklarından araştırdık. İmam Şafî'nin görüşlerini hülasa ettiği ve İmam Şafî'nin eserlerinden sonra mezhebin ikincil kaynaklarından olduğu için Müzenî'nin *el-Muhtasarı*'da araştırmamızda kullandığımız ana kaynaklardandır.

Gerek İmam Şafî'nin ve gerekse mezhebin diğer otoritelerinin görüşlerini toplaması bakımından Şîrâzî'nin *el-Mühezzeb-i* başta olmak üzere Mâverdî'nin *el-Hâvi'l Kebîr*'i ve *Iraklılar ve Horasanlılar* diye tabir edilen mezhebin iki kolunun görüşlerini cem etme yoluna gitmiş olan Cüveynî'nin *Nihâyetü'l Matlab*'ı ve Gazâlî'nin *el-Vasît*'i de sıkça müracaat ettiğimiz kaynaklardandır. Mezhebin son otoritesi ve mezhebi yeniden toparlayan kişi olarak kabul gören İmam Nevevî'nin *el-Mecmu*'u başta olmak üzere *Ravzatu't-Tâlibîn* ve *Minhâcu't-Tâlibîn* adlı eserleri de yoğun bir şekilde kullandığımız kaynaklar arasındadır.

Çalışmamızda istifade ettiğimiz Şafî kaynakları İmam Şafî'nin *el-Ümm*'ü ile başlayıp Nevevî'nin kitaplarıyla son bulmaktadır. Çünkü biz bu tezde Molla Hüsrev'in müracaat edip alıntı yapmış olabileceği kaynakları kullandık. Molla Hüsrev'den sonra Şafî mezhebinde yeni eserler telif edilerek önceleri tercih edilmeyen görüşler tercih edilmiş ve şöhret bulmuş olsa da Molla Hüsrev'i onlarla ilzam etmek, Şafî'ye atfettiği isnatlarda isabet edip-etmediğini sonraki tercihlere göre değerlendirmek doğru olmazdı.

İmam Nevevî (ö.676/1277), *Molla Hüsrev*'den (ö.885/1480) yaklaşık iki asır önce yaşamıştır. Bu tarihi veriden hareketle Molla Hüsrev'in Nevevî'nin kitaplarından alıntı yapmış olabileceği varsayımıyla ve Nevevî'nin kitapları mezhebi derleyip toplama konusunda dönüm noktası oluşturduğu için onun kitaplarını son kaynak alıp daha sonra yazılan Şafî mezhebi kaynaklarını kullanmadık. Burada

ismini zikretmediğimiz ancak zaman-zaman kendilerine müracaat ettiğimiz başka kaynaklar da mevcuttur.

Konuların bölümlere ayrılmasında *Dürer*'le Şafîî kaynaklarının zaman-zaman farklılık arz ettiğine şahit olduk. Bu durumda *Dürer*'in tertibini esas alıp sıralamayı ona göre yaptık. Örnek olarak namazda "*sıradan sözlerle dua etmek*" meselesini zikredebiliriz. Molla Hüsrev bu meseleyi *Dürer*'de namazı bozan ve namazda mekruh olan şeyler bölümünde ele almıştır. Çünkü Hanefîlere göre bu tür dualar namazı bozan şeylerdendir. Ancak Şafîî mezhebi kaynakları bu konuyu namazda son oturuşta, tahiyat ve salavat okuduktan sonra yapılan dualar bölümünde ele almıştır. Çünkü bu tür dualar Şafîîlere göre namazı bozan şeylerden değildir.

Yine "*oruçlunun misvak kullanmasının oruca zarar verip vermeyeceği mevzuu*" Hanefî kitaplarında oruç bölümünde anlatılırken Şafîî kaynaklarında abdest bölümünde zikredilmiştir. Biz bu tür konuları *Dürer*'in tertibine göre ele aldık.

Tezimizin asıl konusuna (üçüncü bölüme) giriş ve konuyu tamamlayıcı olacağı düşüncesiyle birinci bölümde; Çalışmamızın zeminini oluşturan *Dürer*'in müellifi Molla Hüsrev'in yaşadığı dönem, yetişmesi, ilmî kişiliği, dinî hizmetleri ve *Dürer* başta olmak üzere diğer önemli eserleri hakkında bilgi verdik. İkinci bölümde; Çalışma alanımız olan Şafîî mezhebinin oluşum, gelişim ve istikrar sürecini anlatıp, mezhebin kurucusu olan İmam Şafîî'den başlayarak tarih boyunca mezhepte ağırlığı olan fakihleri ve çalışmamızda kaynak olarak kullandığımız kitaplar başta olmak üzere Şafîî mezhebinde muteber olan eserleri tanıttık.

BİRİNCİ BÖLÜM

MOLLA HÜSREV'İN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ, ESERLERİ VE DÜRERÜ'L HÜKKÂM

Molla Hüsrev (ö.885/1480) IV. yüzyılda yaşamış bir Osmanlı âlimi, İslam hukukçusu ve devlet adamıdır. Özellikle İslam hukuku alanında temayüz eden Molla Hüsrev bir çok eser telif etmiş ve bu alanda söz sahibi ilim erbabı yetiştirmiştir. Ayrıca Osmanlı ilmiye teşkilatının geliştirilmesinde etkin rol alarak; *kazâ (yargı)*, *iftâ* ve *şeyhülislamlık* makamlarında uzun süre görev yapmıştır.

Molla Hüsrev'in yaşadığı dönemin siyasi, sosyal ve ilmî ortamını bilmemiz, kendisini ve ilmî birikimini daha iyi tanımamıza vesile olacağı için onu tanımaya geçmeden önce onun yaşadığı döneme kısa bir göz atacağız.

1. YAŞADIĞI DÖNEM

1.1. Siyasi Ortam

Molla Hüsrev'in yaşadığı dönem siyasi açıdan birtakım iç karışıklıkların ardından Osmanlı Devleti'nin kurumlarını oluşturup imparatorluk olma yolunda büyük gelişmeler kaydettiği ve topraklarını genişlettiği bir dönemdir. Yıldırım Beyazıd'ın 804'de (1402) Timur'la Ankara'da yaptığı meydan muharebesini kaybedip esir düşmesi ve 805 (1403) yılında vefatının ardından Osmanlı Devleti taht mücadelelerine sahne olmuş ve çalkantılı bir dönem yaşamıştır.¹

Ancak bu çalkantılı dönem uzun sürmemiş, Yıldırım Beyazıd'ın oğlu I. Mehmet (Çelebi) kardeşleriyle girdiği taht mücadelesini 815'te (1413) kazanarak siyasi anlamda devlet bütünlüğünü tekrar elde etmiş ve devleti istikrarlı bir yola

¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Büyük Osmanlı Tarihi**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, b.y., t.y., I, 325.

sokmuştur.² Molla Hüsrev muhtemelen bu çalkantılı dönemi de kapsayacak şekilde I. Mehmet Çelebi 816-824 (1413-1421), II. Murad 824-855 (1421-1451) ve Fatih Sultan Mehmed 855-885 (1451-1481) devirlerinde yaşamıştır.³ Molla Hüsrev'in özellikle ilmî verimlilik döneminde Osmanlı'daki güçlü siyasi yapının (Fatih Sultan Mehmed dönemi) onun ilmî faaliyetlerini ilerleterek sürdürmesinde olumlu katkı sağladığı muhakkaktır.

1.2. İlmî Ortam

İlmî açıdan bakıldığında Fatih Sultan Mehmed dönemi 855-885 (1451-1481) önemli bir dönüşümün başladığı dönmedir diyebiliriz. Bu dönemde *tefsir, hadis, fıkıh, kelam, edebiyat ve hukuk*'un yanında *astronomi, hendese, mantık, coğrafya ve tıp* gibi ilimler de okutulmaya başlanmış ve önceki dönemlere nispetle eğitim-öğretim alanında büyük gelişmeler kaydedilmiştir.⁴

Fatih Sultan Mehmet *Sahn-ı Semân*⁵ medreselerini inşa ettikten sonra 867-874 (1463-1470) Osmanlı diyarına her yerden âlimler akın etmeye başlamıştır. Matematik ve astronomi ilmini yaygınlaştıran *Ali Kuşçu* da (ö. 879/1474) o dönem dışarıdan gelen bir âlim olup bizzat Fatih Sultan Mehmet tarafından büyük saygı görmüştür. Sultanın bu tutumunu gören devletin ileri gelenleri de değişik yerlerde medreseler inşa ettirip ilmin yaygınlaşmasına katkıda bulunmuşlardır.⁶

Molla Hüsrev'in yaşadığı dönemde ilme ve ilim adamlarına ayrı bir değer verilerek Osmanlı'nın büyük şehirleri, Bursa, Edirne ve İstanbul birer ilim merkezi haline getirilmiştir. Bu atılımlardan sonra ilim tahsili için ülke dışına çıkan öğrenciler artık bu ilim merkezlerinde yetişmeye başlamıştır. Molla Hüsrev de böyle bir

² Ferhat Koca, **Molla Hüsrev**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011, s. 13-14.

³ Halil İnalçık, **Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi**, Eren Yayıncılık, İstanbul 2000, s.53.

⁴ Muhammed Salih el-Ğursî, **İslâhu'l-Medâris**, Dârur Ravza, İstanbul, t.y. s. 91.

⁵ Sahn-ı Semân: Sekiz avlulu medrese demektir. Sekiz bölümden oluştuğu için bu ismi almıştır. Bkz. Ferhat Koca, **a.g.e.**, s. 22.

⁶ Ahmet Uğur, "**Gelibolulu Mustafa Ali'nin Kühü'l-Ahbâr'ına Göre Osmanlı Devleti'nin İlk Devirlerinde (1300-1480) Bilim ve Bilimin Değeri**", (tebliğ) **Gelibolulu Mustafa Ali'nin Hayatı ve Eserleri**, IRCICA Yayınları, İstanbul, 1999, s. 145.

ortamda Anadolu’da yetişmiş ve ilim tahsili için Osmanlı toprakları dışına çıkma ihtiyacı hissetmemiş bir ilim adamıdır.⁷

Bu dönem *metin*, *şerh* ve *hâşiye* geleneğinin yerleştiği ve ilmî kavramların belirli kalıplara oturtulduğu bir dönemdir. Böyle bir geleneğin oluşmasında *Gazâlî*’nin (ö.505/1111) düşüncesi doğrultusunda hareket eden *Taftazânî* (ö.792/1395) ve *Molla Fenârî* (ö.834/1430) gibi ilim adamlarının rolü büyüktür. Bunlar Molla Hüsrev’in kendilerinden en çok etkilendiği şahsiyetlerdir.⁸

Fatih Sultan Mehmed İstanbul’u fethettikten (858/1453) sonra Fatih Külliyesi’ni; ortasında bir *cami*, caminin etrafında *medrese* (*Sahn-ı Semân Medresesi*), *darüşşifa*, *mektep*, *imaret* ve diğer hizmet binalarını kapsayacak şekilde yaptırmıştır. Bu model sonraki dönemlerde sultanlar ve devlet erkânı tarafından yaptırılan külliyelere de ilham kaynağı olmuştur.⁹

Osmanlı tarihi süreç içerisinde kurumlarını oluşturarak sistematik bir devlet hüviyetine kavuşmuştur. Yargı başta olmak üzere bütün alanlarda İslam hukukunu uygulayan Osmanlı, bu hukukun gereği olan kurumları da hayata geçirmiştir. Bu kurumlar içerisinde en önemli olanı kesinlikle ilmiye teşkilatıdır.

1.3. İlmiye Teşkilatı

İlmiye teşkilatı İslam hukukunu uygulayan Osmanlı Devleti’nin temel yapısını oluşturan kurumlardan biridir. Yargı, eğitim ve diyanet işleri bu teşkilat aracılığıyla yürütülmüş, Osmanlı âlimleri bu teşkilatta aldıkları görevler vesilesiyle halkla bütünleşmiştir. Bunun sonucu olarak yönetim, ulema ve halk arasında bütünleşme çok iyi bir şekilde sağlanmış ve bu durum Osmanlı’nın devlet olarak asırlarca hüküm sürmesinin en etkili araçlarından biri olmuştur.¹⁰

⁷ Koca, **Molla Hüsrev**, s. 39.

⁸ Koca, **a.g.e.**, s. 39.

⁹ Ekmeleddin İhsanoğlu, **Osmanlılar ve Bilim**, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 21.

¹⁰ Koca, **a.g.e.**, s. 20-21.

İlmiye teşkilatına ait önemli kurumlar şunlardır:

1.3.1. Eğitim-Öğretim Kurumu

a. Medreseler

Osmanlı'da ilmî ortamın teşekkülü ve gelişmesi Selçukludan devam eden ilim müesseselerinin yerleşik geleneklerinin yanı sıra¹¹ o dönem İslam dünyasının önde gelen ilim ve kültür merkezleri Mısır, Suriye, İran ve Türkistan'dan gelen âlimler sayesinde gerçekleşmiştir.

Konya'da Sırçalı (639/1242), Karatay (649/1252) ve İnce Minareli Medrese (674/1276) Selçuklular döneminde inşa edilerek ilk adım atılmıştır.¹² Osmanlı'da ise ilk medrese Orhan Gâzi tarafından 731'de (1331) İznik'te yaptırılmıştır.¹³ Daha sonraki yıllarda Orhan Gâzi, I. Murad, Yıldırım Bayezid, Çelebi Mehmed, II. Murad dönemlerinde yapılan yirmi bir medreseyle Bursa cazip bir ilim merkezi haline gelmiştir.¹⁴ Edirne'de ise Çelebi Mehmed devrinde iki, II. Murad döneminde dokuz medrese yaptırılmıştır. Fatih'in İstanbul'u fethetmesinin ardından *Eyüp Medresesi* (863/1459), yapımı 7 yılda (1463-1470) tamamlanan *Sahn-ı Semân Medresesi* ve *Tetimme Medreseleri* açılmıştır.¹⁵

Osmanlı medreselerinde derslerin belirli bir tertip dahilinde okutulmasını düzenleyen kanunnameler ilk defa Yıldırım Beyazıd devrinde yürürlüğe girmiş olup, daha sonra Fatih devrinde *Sahn-ı Semân* medreselerinin kurulmasıyla geliştirilmiştir.¹⁶

¹¹ el-Ğursî, *İslâhu'l-Medâris*, s. 90.

¹² Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İz yayıncılık, İstanbul, 1997, I, 131-35.

¹³ Faris Çerçi, "Gelibolulu Mustafa Ali'nin Kühü'l-Ahbâr'ına Göre Osmanlı Devleti'nin Yükselme Devrinde (1566-1595) Eğitimciler ve Eğitim Kurumları" (tebliğ), *Gelibolulu Mustafa Ali'nin Hayatı ve Eserleri*, IRCICA Yayınları, İstanbul, 1999, s. 38.

¹⁴ Koca, *Molla Hüsrev*, s. 21.

¹⁵ Molla Hüsrev dönemindeki medreselerle ilgili geniş bilgi için bkz. Koca, *a.g.e.*, s. 21-22.

¹⁶ Cevat İzgi, *a.g.e.*, I, 62-63.

b. Camiler

Camiler İslam tarihi boyunca olduğu gibi Osmanlı'da da örgün ve yaygın eğitim için birer merkez rolü üstlenmiştir. Osmanlı medrese mimarisinde camiler külliye içinde yer almakta ve uygulamalı dersler için vazgeçilmez mekânlar olarak kullanılmaktaydı.¹⁷ Osmanlıda medreselerin inşasıyla dersler artık medrese sınıflarında yapılmakla beraber bazı dersler camiilerde takip edilmekteydi. Dersler katılmak isteyen herkese açık olduğundan birer serbest kürsü sayılan camilere, zamanın en seçkin ilim adamları müderris olarak atanırdı.

Fatih *Sahn-ı Semân* medreselerini yaptırmaya kadar, camiler aynı zamanda *dâru'l-kurra* (Kur'an ve kıraat ilimlerinin okutulduğu yer) ve *dâru'l-hadis* (hadis ilimlerinin okutulduğu yer) olarak kullanılmaktaydı¹⁸ Osmanlılarda Camiler bir ibadethane olmanın yanı sıra *irşat faaliyetleri, imamlık, müezzinlik, dersiamlık, hatiplik, kürsü şeyhliği,*¹⁹ *cuma vaizliği* gibi vazifelerin de icra edildiği mekânlardı.²⁰

c. Tekke, Dergâh ve Zaviyeler

Osmanlı döneminde *tekke, dergâh* ve *zâviyeler*²¹ sadece tasavvuf sohbetlerinin yapıldığı, zikir ve tesbihatin çekildiği yerler değildi. Buralar aynı zamanda *tarikât âdab ve erkânının* öğretildiği, *tefsir, hadis, fıkıh, Arapça, Farsça, Türkçe* ve *siyer* gibi derslerin müritlere okutulduğu yerlerdi. Öyle ki tekkeler birer *fikir ve kültür merkezi, mektep, maneviyat kaynağı, güzel sanatlar akademisi ve edebiyat ocağı* sayılırdı.²²

¹⁷ Ahmet Önkâl, Nebi Bozkurt “Cami”, **D.İ.A.**, İstanbul, 1993, VII, 51.

¹⁸ Cahit Baltacı, “Osmanlı Eğitim Sistemi”, **Osmanlı Ansiklopedisi**, İz Yayıncılık, İstanbul, t.y, II, 123.

¹⁹ Kürsü şeyhliği: Cuma günü Arapça okunan hutbeyi dil bilmeyenlere tercüme etmek maksadıyla ihdas edilmiştir. Bkz. M. Zeki Pakalın, **Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, 1971, I, 310.

²⁰ Cahit Baltacı, **a.g.e.**, II, s. 123-127

²¹ Tekke ve dergah tasavvuf istilahında: Tarikat mensuplarının toplanıp zikir yaptıkları yer anlamındadır. Zâviye ise: Küçük dergah anlamında kullanılır. Bkz. **Büyük Türkçe Sözlük**, Mehmet Doğan, Bahar Yayınları, İstanbul, t.y.

²² Mustafa Kara, **Tekkeler ve Zaviyeler**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1980, s. 188.

1.3.2. Yargı Kurumu

a. Kadılık

Kadılık, Osmanlı Devleti'nde hukukî uyuşmazlıkları ve davaları karara bağlamak için ihdas edilmiş bir kurumdur. Bu göreve tayin edilen kişiye *kadı (hâkim)* denilmektedir.²³ Bu kurum ilmiye sınıfının atandığı en önemli mevkilerinden biriydi. Tayin edildikleri bölgelerin adli işleri yanında belediye işleri, noterlik görevleri, alım-satım muamelelerinin düzenlenmesi de kadılara ait görevler arasındaydı. Merkezi idarenin göndermiş olduğu fermanların duyuru ve infazı da bölge kadıları tarafından yürütülürdü.²⁴

b. Kazaskerlik

Kazaskerlik, Osmanlı ordusunun dinî ve hukukî işlerine bakmakla sorumlu müessesedir. Bugün askerî hâkim diye tabir edilen kazasker'in anlamı *askerî kadı'dır*.²⁵ Kazaskerlik I. Murad'ın saltanat yıllarının başında ihdas edilmiş bir müessesedir. Kuruluş tarihi bazı kaynaklarda 762 (1361) olarak verilirken diğer bazılarında 763 (1362) olarak verilmektedir.²⁶ Kuruluşundan XVI. yüzyıl sonlarına kadar kadılık ve müderrislikle ilgili bütün yapılandırmalar *kazaskerlik* makamı tarafından yürütülmüştür.²⁷

1.3.3. Şeyhülislamlık ve Müftülük

Şeyhülislam, Osmanlı Devleti'nde *başmüftü* anlamına gelmekte ve ülkede bulunan bütün *âlimlerin reisi* sayılmaktaydı. Ülkede bulunan bütün *kazâ (yargı)*, *eğitim-öğretim* ve *din işlerini* idare eden ilmiye teşkilatı *şeyhülislamlık* makamına

²³ Koca, **Molla Hüseyin**, s. 22.

²⁴ Uzunçarşılı, **İlmiye Teşkilatı**, Ankara Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1984, s. 83.

²⁵ Koca, **a.g.e.**, s. 24.

²⁶ Koca, **a.g.e.**, s. 24.

²⁷ Uzunçarşılı, **Büyük Osmanlı Tarihi**, s. 228.

bağlıydı.²⁸ Şeyhülislam devletin İslam hukukuna göre yürütülmesini sağlayan makam olduğu gibi dinî teşkilatlanmanın da başıydı. Kesin olmamakla birlikte, Osmanlılarda *şeyhülislam* tabirinin resmi bir unvan olarak kullanılmasına II. Murad (1421-1451) devrinde başlandığı söylenir.²⁹ Bulunduğu makam itibariyle şeyhülislam doğrudan padişaha karşı sorumlu olup ayrıca sembolik olarak sadrazamla *eşit* düzeydeydi.³⁰

Osmanlıda müftüler başmüftü konumunda olan³¹ şeyhülislama bağlı idi. müftüler iftâ makamında olup şer-î ve hukukî meselelere dair sorulara cevap verirdi.³² Osmanlı'da şehirlerin tamamına müftüler tayin edilmek suretiyle bu yapı çok iyi bir şekilde teşkilatlandırılmıştır. Osmanlı'da genelde Hanefî mezhebine bağlı müftüler görev yapmasına rağmen, diğer meşhur üç mezhebe (Şafîî, Mâlikî ve Hanbeli) bağlı olan halka da mezhepleri doğrultusunda fetva verirdi.³³

²⁸ Uzunçarşılı, **Büyük Osmanlı Tarihi**, s. 147, 175.

²⁹ M. Zeki Pakalın, **Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, III, 349.

³⁰ Koca, **Molla Hüseyin**, s. 26.

³¹ M. Zeki Pakalın, **a.g.e.**, III, 349.

³² Koca, **a.g.e.**, s. 24.

³³ Mevlüt Özcan, **Din Görevlisinin El Kitabı**, Sabır Yayınları, İstanbul, 2005, s. 26.

2. HAYATI VE EĞİTİMİ

Bu bölümde Molla Hüsrev'in kısaca nesebi, doğduğu yer, eğitimi, hocaları ve talebelerini ele alacağız.

2.1. Nesebi, Eğitimi ve Kişiliği

Molla Hüsrev'in doğum tarihiyle ilgili kesin bir bilgi yoktur. Ancak yaşadığı dönemi ve ölüm tarihini (885/1480) nazari itibara aldığımızda IV. Yüzyılın başlarında doğduğu tahmin edilmektedir. Tarihi kaynaklarda Molla Hüsrev'in dedesi Hoca Ali, babası ise Ferâmurz adıyla anılmakta olup, onun Sivas ile Tokat arasında bir köyde doğduğu ve çocukluğunun burada geçtiği zikredilmektedir.³⁴ Bazı kaynaklarda ilk eğitimini babası öldükten sonra memleketinde eniştesinin himayesinde aldığı söylenirken, diğer bazısında babası hayattayken Bursa medreselerinde eğitim gördüğü ve orada *icâzet* aldığı ifade edilmektedir.³⁵ O dönemde Bursa Osmanlı'nın önemli ilim merkezlerinden biri sayılıyordu.

Molla Hüsrev, Molla Fenârî'nin (ö. 834/1430) öğrencilerinden ve Osmanlı'nın meşhur müderrislerinden sayılan Molla Yegân'dan (ö. 846/1442) okumuştur.³⁶ Molla Hüsrev'in gençlik yıllarından itibaren ilme olan düşkünlüğü ve bu alandaki gayreti, ilme ve âlimlere büyük kıymet veren Fatih Sultan Mehmet'in dikkatini çekmiş bu sebeple Fatih ile Molla Hüsrev arasında bir yakınlık meydana gelmiştir.³⁷ Bu yakınlığın mesleki hayatının tümünde Molla Hüsrev'i müspet yönde etkilediği söylenebilir. Çünkü onun büyük bir âlim ve devlet adamı olmasındaki en önemli etken, kabiliyetinin ve özel gayretinin yanı sıra içinde bulunduğu ortamdır. Fatih Sultan Mehmet gibi birine yakın oluşu kendisine çok şeyler kazandırmış ve kendisini devamlı ilerlemeye sevk etmiştir.

O, kendisinde *müderrislik*, *kadılık*, *müftülük* ve *şeyhülislamlık* payelerini toplamış nâdir şahsiyetlerdendir. Molla Hüsrev gerek müderrislik yaptığı gençlik

³⁴ Koca, **Molla Hüsrev**, s. 35-37.

³⁵ Koca, **a.g.e.**, s. 39-40.

³⁶ Koca, **a.g.e.**, s. 39-40.

³⁷ Uzunçarşılı, **Büyük Osmanlı Tarihi**, II, 652.

yıllarında ve gerekse kadılık, müftülük ve şeyhülislamlık yaptığı ilerleyen dönemlerde dindarlığı, samimiyeti ve tevazusuyla halkın teveccühünü kazanmıştır. Halka karşı burnunun ucuyla/yukarıdan bakan mütekebbir bir edayla hareket etmemiştir.³⁸ Kaynaklarda Molla Hüsrev'in derse gideceği zaman halkın medreseye kadar ona eşlik ettiği, maddî durumu iyi olmasına rağmen konağındaki hizmetçileri kendi özel hizmetinde kullanmadığı rivayet edilir.³⁹ Molla Hüsrev Bursa'da yaptırdığı *medreseden* başka, İstanbul-Şehzadebaşı'nda kendi adına birde *cami* yaptırmıştır.⁴⁰

Molla Hüsrev gür sakallı, orta boylu ve vakarlı bir simaya sahipti. Devamlı resmî ve dinî kıyafet giyer, İmam Ebû Hanîfe'nin tacını andıran küçük bir sarık takardı. Güzel ahlak sahibi, cömert ve derin ilmî birikimiyle İslamî kurallara göre yaşama titizliği gösteren biri olarak bilinirdi.⁴¹ O, bütün bu özelliklerinden dolayı halkın ve idarenin sevgisini ve takdirini kazanmış bir ilim adamıydı.

2.2. Hocaları

Molla Hüsrev birden fazla âlimden ilim okumuştur. Ancak biz burada onun meşhur hocalarından bahsedeceğiz.

Molla Hüsrev'in meşhur hocaları şunlardır:

2.2.1. Burhâneddîn Haydar el-Herevî

Molla Hüsrev Edirne'de Sâdeddin Taftazânî'nin (ö.797/1395) meşhur öğrencilerinden Burhâneddîn Haydar el-Herevî'den (ö.830/1427) ders almıştır.⁴² Herevî, Çelebi Mehmet döneminde (1413-1421) kadılık ve müftülük yapmış ve geride değerli eserler bırakmış önemli bir şahsiyettir. En önemli eseri

³⁸ Ferhat Koca, "Molla Hüsrev", **D.İ.A.**, İstanbul, 2005, XXX, s., 252.

³⁹ Mecdi Mehmet Efendi, **Şekâik Tercümesi**, Dâru't-Tıbaâti'l-Âmire, İstanbul, h. 1269, s. 137.

⁴⁰ Koca, **Molla Hüsrev**, s. 95.

⁴¹ Koca, **a.g.e.**, s. 73-74.

⁴² İsmâüddîn Ahmet b. Muslihuddîn Taşköprülüzâde, **eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fi 'Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye**, (thk: Ahmet Subhî Furat), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1985, s. 117.

Sâdeddin Taftazânî'nin *Keşşâf*⁴³ adlı meşhur tefsir üzerine kaleme aldığı şerhe yazdığı *hâşiyedir*. Bunun dışında *fıkıh*, *miras hukuku* ve *Arap dili ve edebiyatına* dair kıymetli eserler yazmıştır.⁴⁴

2.2.2. Yusuf Bâlî

Molla Hüsrev'in ders aldığı hocalardan biri de Bursa kadısı Yusuf Bâlî'dir. (ö. 840/1436)⁴⁵ Yusuf Bâlî, Molla Fenârî'nin (ö. 833/1430) oğludur. Bursa Sultaniye Medresesi'nde müderris olan abisi Mehmed Şâh (ö. 839/1436) vefat ettikten sonra tedris faaliyeti Yusuf Bâlî'ye kalmıştır. Yusuf Bâlî'nin *Keşşâf*'ın bir bölümü üzerine yazdığı meşhur bir risalesi vardır.⁴⁶

2.2.3. Molla Yegân

Asıl adı Mehmed b. Armağan olan Molla Yegân (ö. 846/1442) Osmanlı'da hem müftülük hem de kadılık yapmış önemli bir fakihdir. Molla Yegân Molla Hüsrev'in kendisinden ders aldığı hocalardandır.⁴⁷ Molla Hüsrev'in isimlerini zikrettiklerimizin dışında başka hocaları da vardır.⁴⁸

2.3. Talebeleri

Edirne, İstanbul ve bir süreliğine de Bursa'da müderrislik yapan Molla Hüsrev, ilmî yetkinliğe sahip ve Osmanlı idaresinde söz sahibi olmuş talebeler yetiştirmiştir.

⁴³ Keşşaf, meşhur dilci Zemahşeri'nin yazdığı, dirayet yoğunluklu bir tefsirdir.

⁴⁴ Taşkoprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, s. 59.

⁴⁵ Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, Arasta Yayınları, Bursa, 2001, s. 197.

⁴⁶ Muhammed Abdulhayy el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, Dâru'l-Erkam, Beyrut, 1998, 304.

⁴⁷ Cihat Tunç, "*Molla Hüsrev'in İlmî Hayatı*", (tebliğ) *Molla Hüsrev Mehmet Efendi (1400-1480)*, Erciyes Üniversitesi Matbaası, Kayseri, 1985, s. 6.

⁴⁸ Ferhat Koca, "*Molla Hüsrev*", *D.İ.A.*, İstanbul, 2005, XXX, s., 252.

Molla Hüsrev'in Talebelerinden öne çıkanlar şunlardır:

2.3.1. Muhyiddîn Mehmed b. Mağnisa

Molla Hüsrev Ayasofya Medresesi'nde müderris iken Molla Muhyiddîn kendisine talebe olmuştur. Molla Hüsrev'in en gözde ve çalışkan talebesi İbn Mağnisadır. (ö.888/1483)⁴⁹ Nitekim rivayet edildiğine göre Fatih Sultan Mehmet, Molla Hüsrev'e en önde gelen talebesinin kim olduğunu sorduğunda "İbn Mağnisa" cevabını almıştır. "Sonra kim?" diye sorunca, Molla Hüsrev yine "İbn Mağnisa" diyerek karşılık vermiştir. Fatih şaşırarak "İki tane İbn Mağnisa mı var?" diye sorunca Molla Hüsrev "Hayır bir tanedir, ama o bin kişiye bedeldir" yanıtını vermiştir.⁵⁰ İbn Mağnisa uzun *müderrislik* hayatının ardından bir müddet *kadılık* yaptıktan sonra vefat etmiştir.⁵¹

2.3.2. Fenârî Hasan Çelebi

Molla Fenârî'nin torunu olan Hasan Çelebi 840 (1436) yılında Bursa'da doğmuştur. Babası Mehmed Şâh'ın (ö.839/1435) vefatından sonra amcalarının himayesinde yetişmiştir. Tahsilini Sultaniye Medresesi'nde Fahreddin-i Acemî, Alaaddin Ali et-Tûsî ve Molla Hüsrev gibi tanınmış Osmanlı âlimlerinin yanında tamamlamıştır.⁵²

Genç yaşta Edirne'deki Halebiye Medresesi'nde müderris olan Hasan Çelebi, 870 (1465) yılında Şam'a oradan da hac için Mekke'ye gitmiştir. Mekke ve Mısır'da bir dönem ders verdikten sonra İstanbul'a dönmüş ve Sahn-ı Semân medreselerinde *müderrislik* yapmıştır. Ömrünün sonuna doğru Bursa'ya taşınarak orada *münzevî* bir hayat yaşamış ve 890 (1486) yılında orada vefat etmiştir. Hasan Çelebi geride *Arap dili ve İslamî ilimlere* dair birçok kıymetli eser bırakmıştır.⁵³

⁴⁹ Tunç, **a.g.e.**, s. 6.

⁵⁰ Taşköprülüzâde, **eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye**, s., 190.

⁵¹ Koca, **Molla Hüsrev**, s. 100.

⁵² Hasan Çelebi'nin hayat ve eserleri için bkz. Taşköprülüzâde, **Şekâik**, s. 137-139.

⁵³ Cemil Akpınar, "**Hasan Çelebi Fenârî**", **D.İ.A.**, İstanbul, 1997, XVI, 313-315.

2.3.3. Hasan b. Abdusselam es-Samsûnî

es-Samsûnî aklî ve naklî ilimlerin tamamını Molla Hüsrev'den okumuştur. *Sahn-ı Semân* medreseleri başta olmak üzere İstanbul'daki muhtelif medreselerde görev yapan Hasan es-Samsûnî, ardından İstanbul kadılığı görevini üstlenmiştir. Molla Samsûnî de (ö. 891/1486) geride kıymetli eserler bırakmıştır.⁵⁴

2.3.4. Yusuf b. Cüneyd et-Tokâdî

Tokat doğumlu olan bu zat (ö.902/1496) ilk medrese tahsiline Merzifon'da müderrislik yapan Ahmed Kırîmî'nin (Kırımlı, ö.879/1475) yanında başlamış, ardından İstanbul'a gelip Molla Hüsrev'in talebesi olmuştur. Medrese tahsilini bitirdikten sonra Edirne ve İstanbul'da müderrislik yapan Tokâdî son olarak Bursa Sultaniye Medresesi'nde müderrislik yapmıştır. Sadru'ş-Şerîa'nın (ö.747/1346) *Şerhu'l-Vikâye*'si üzerine *Zehîretu'l-Ukbâ (Ahiret Azığı)* adında bir hâşiye ve elfâz-ı küfr (*küfre götüren lafızlar*) hakkında *Hediyyetu'l-Muhtedîn* adında bir risale kaleme almıştır.⁵⁵

2.3.5. Kemâleddîn İsmail el-Karamânî

Karamânî (ö. 920/1514) önce Molla Hayâlî'den (ö.875/1470), daha sonra da Molla Hüsrev'den okumuştur. İstanbul ve Edirne'de müderrislik yapan Karamânî medreselerde okutulan birçok kitap üzerine *hâşiye* yazmıştır.⁵⁶

2.3.6. Zenbilli Ali Cemâlî Efendi

Ali Cemâlî Efendi (ö. 932/1526) bir müddet Molla Hüsrev'in yanında okumuş, daha sonra Molla Hüsrev onu Hüsemzâde Muslihuddin Efendi'ye (ö. 893/1488) göndermiştir. O hocasına hem yardımcı hem de damat olmuştur.⁵⁷

⁵⁴ Koca, **Molla Hüsrev**, s. 103-104.

⁵⁵ Taşköprülüzâde, **eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye**, s. 275.

⁵⁶ Taşköprülüzâde, **a.g.e.**, s.335.

⁵⁷ Mecdi Mehmet Efendi, **Şekâik Tercümesi**, s. 302.

Amasya, İznik, Bursa ve Edirne gibi Anadolu'nun muhtelif şehirlerinde müderrislik yapan Zenbilli Ali Efendi, Şeyhülislam Efdalzâde Hamîdüddin Efendi'nin vefatı (905/1503) üzerine *şeyhülislam* olmuştur.

Molla Hüsrev'in talebelerinden olan Zenbilli Ali Efendi II. Beyazıd, Yavuz Sultan Selim ve Kanuni dönemlerinde 24 yıl boyunca şeyhülislamlık yapmıştır. Fetva isteyenleri bekletmemek için kendisine gelen soruları penceresinden sarkıttığı zenbille ⁵⁸ aldığından, *Zenbilli* lakabıyla meşhur olmuştur. *Muhtâru'l-Fetâvâ* ve *Âdâbu'l-Evsıyâ* onun eserlerinden bazılarıdır.⁵⁹

⁵⁸ Hasırdan örülerek yapılan kulplu torba. Bkz. Mehmet Doğan, "**Zenbil**", **Büyük Türkçe Sözlük**, s. 1162.

⁵⁹ Abdulkadir Altınsu, **Osmanlı Şeyhülislamı**, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1972, s.13. Molla Hüsrev'in diğer talebeleri için bkz. Koca, **Molla Hüsrev**, s. 105-106.

3. ALDIĞI GÖREVLER

Molla Hüsrev Osmanlı'da yönetimin çeşitli kademelerinde önemli görevlerde bulunmuştur. Dolayısıyla o hem ilim, hem de devlet adamı olma hüviyetini kazanmıştır. Osmanlı'nın merkezi şehirleri sayılan İstanbul, Edirne ve Bursa'da müderrislik, kadılık, kazaskerlik, müftülük ve şeyhülislamlık görevlerini üstlenmiştir.

3.1. Müderrislik

Osmanlı dönemindeki medreseler o dönemin yükseköğretim müesseseleridir.⁶⁰ Belirli bir tahsil gördükten sonra sırasıyla *icâzet*,⁶¹ *mülâzemet*⁶² ve *berat*⁶³ safhalarını aşanlar ancak *müderrislik* payesi alıp bu yüksek tahsil müesseselerinde ders verebiliyorlardı. Molla Hüsrev de ilmî tahsilini medreselerde tamamlayıp belirli merhalelerden geçtikten sonra ancak müderrisliğe yükselmiştir.

Molla Hüsrev'in müderrislik yaptığı medreseler şunlardır:

3.1.1. Yeşil Medrese

Molla Hüsrev *müderrislik* hayatına ilk olarak Yeşil Medrese'de başlamıştır. Bu medrese Çelebi Mehmet (ö.824/1421) tarafından Osmanlı'nın ilk başkenti Bursa'da inşa ettirilmiştir.⁶⁴

⁶⁰ Adnan Adıvar, **Osmanlı Türklerinde İlim**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982, s. 6.

⁶¹ İcâzetnâme: Medrese eğitimini bitiren kişinin tedris hayatına atılabileceğini gösteren yeterlilik belgesi demektir. Bkz. Uzunçarşılı, **a.g.e.**, s. 75.

⁶² Mülâzemet: Müderris adayının, müderrislik veya kadılık almak için bekleme süresi, acemilik dönemi maaşsız olarak verdiği hizmet karşılığı kullanılan bir deyimdir. Bugün staj kelimesiyle karşılanabilir. Bkz. Uzunçarşılı, **a.g.e.**, s. 45-53.

⁶³ Berat: Osmanlı Devlet teşkilatında bazı vazife, hizmet ve memuriyetlere verilen mezuniyet ve tayin emirlerini ifade eden bir kavramdır. Bu lafız “müderrislik beratı” olarak kullanıldığı takdirde konuyla ilgili tayin kararnameyi olarak anlaşılabilir. Bkz. Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, s. 77-81.

⁶⁴ Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, İstanbul, 2011, II, 657.

3.1.2. Şâh Melek Medresesi

Molla Hüsrev Bursa'da Yeşil Medrese müderrisliğinden sonra Osmanlı'nın ikinci başkenti Edirne'de bulunan Şâh Melek Medresesi'ne *müderris* tayin edilmiştir. Bu medrese Osmanlı devlet ricalinden Şâh Melek b. Şâdî (ö.835/1431) tarafından inşa ettirilmiştir.⁶⁵

3.1.3. Halebiyye Medresesi

Bu medrese Sultan II. Murad (ö.855/1451) tarafından inşa ettirilmiştir. Molla Hüsrev'in kardeşi Molla Celaleddin'in bu medresede müderris olduğu sırada vefatı üzerine, bu medresenin sorumluluğu Molla Hüsrev'e verilmiştir.⁶⁶

3.1.4. Ayasofya Medresesi

İstanbul'un fethinin hemen akabinde kiliseden camiye ve medreseye çevrilen Ayasofya'nın baş müderrisliğine Molla Hüsrev atanmıştır. 857 (1453) yılında burada tedrisata başlamış, 867 (1463) yılında İstanbul'dan ayrılıp Bursa'ya gidinceye kadar diğer görevlerinin yanında bu görevi de yürütmüştür.⁶⁷

3.1.5. Hüsrev Medresesi

Molla Hüsrev 867(1463) yılında Bursa'ya yerleştikten sonra kendi adıyla anılan bu medreseyi yaptırmış ve Fatih Sultan Mehmet'in onu *şeyhülislam* olarak İstanbul'a çağırdığı 873(1469) yılına kadar orada *müderris* olarak görev yapmıştır.⁶⁸

3.2. Kadılık

Kadılık makamı hukukî sorunları halletme makamı olduğu için bu önemli makama atanacakların fıkıh ilminde derinleşmeleri, sosyal olayları analiz edecek

⁶⁵ Koca, **Molla Hüsrev**, s. 40-41.

⁶⁶ Mecdi Mehmet Efendi, **Şekâik Tercümesi**, s. 138.

⁶⁷ Koca, **a.g.e.**, s. 49.

⁶⁸ Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, II, 657.

yeteneğe sahip olmaları, halkın örf, adet ve kültürünü bilmeleri ve dış baskılara karşı direnecek dirayete sahip olmaları gerekiyordu. Molla Hüsrev bu özellikleri kendisinde toplamış ve uzun süre *kadı* olarak görev yapmış bir şahsiyetti.

3.2.1. Edirne Kadılığı

II. Murad'ın yeniden tahta oturmasının (850/1446) ardından Molla Hüsrev kazaskerlik görevinden Ahmed b. Hızır'dan boşalan *Edirne Kadılığı*'na getirildiği ve 1447-1450 yılları arasında bu görevi icra ettiği tahmin edilmektedir.⁶⁹

3.2.2. İstanbul, Eyüp, Galata ve Üsküdar Kadılığı

Fetihten sonra İstanbul, Sur İçi Kadılığı, Eyüp Kadılığı, Çatalca Kadılığı ve Üsküdar Kadılığı olmak üzere dört kadılığa ayrılmıştır. Sur İçi Kadılığının özel adı İstanbul Kadılığı idi.⁷⁰ İstanbul'da ilk baş kadı olan Hızır Bey'in vefatından (863/1459) sonra Molla Hüsrev *İstanbul Kadılığı*'na atanmıştır. Molla Hüsrev İstanbul Kadılığı yaptığı sırada değişik zamanlarda yan bir görev olarak *Eyüp, Galata ve Üsküdar Kadılıklarını* da yürütmüştür.⁷¹

3.3. Kazaskerlik

II. Murad'ın 847 (1443) yılında uzlete çekilip tahtı oğlu II. Mehmed'e (Fatih) bıraktığı sırada Molla Hüsrev *Kazaskerliğe* getirilmiştir.⁷² Onun Edirne'de 832 (1428) yılında müderrislik yaptığı sırada kazasker atandığına dair bir rivayet vardır. Ancak birinci rivayet doğruya daha yakındır.⁷³ Çünkü 832'li yıllar Molla Hüsrev'in kazasker olması için henüz erken yıllardı. Bu görevini 850 (1446) yılında Edirne kadısı olarak tayin edilinceye kadar sürdürdüğü tahmin edilmektedir.⁷⁴

⁶⁹ Koca, **Molla Hüsrev**, 46.

⁷⁰ Uzunçarşılı, **İlmiye Teşkilatı**, s. 133.

⁷¹ Taşköprülüzade, **Şekâik**, I, 125.

⁷² Mecdi Mehmet Efendi, **Şekâik Tercümesi**, s. 136-137; Koca, **a.g.e.**, 43-44.

⁷³ Koca, **a.g.e.**, s. 43.

⁷⁴ Koca, **a.g.e.**, s. 46.

3.4. Müftülük

Molla Hüsrev ilk İstanbul kadısı Hızır Bey'in vefatından sonra 863 (1459) yılında İstanbul kadılığına atandığında bu göreviyle birlikte müftülük görevini de yürütmüştür. Ancak bu görevi ne kadar sürdürdüğü hakkında kesin bir bilgi yoktur.⁷⁵ Bir başka görüşe göre, 873 (1469) yılında Fatih Sultan Mehmet'in daveti üzerine Bursa'dan İstanbul'a geldiğinde *şeyhülislam*la beraber *İstanbul Müftülüğü* görevini de yürütmüştür.⁷⁶

3.5. Hükümdar Hocalığı

Osmanlı şehzadeleri zamanın ulemasından uygun görülen bir zat tarafından eğitilirlerdi. Şehzadeler hükümdar oldukları zaman bu zevatı *hünkâr hocası* unvanıyla saraya alırlardı.⁷⁷ *Serdar-ı ulemâ (âlimlerin başı)* olarak nitelenen padişah hocaları protokolde, şeyhülislamla eşit kabul edilirdi. Fatih Sultan Mehmet'in yetişmesinde emeği geçen *hünkâr hocaları* arasında Molla Hüsrev'in de adı geçmektedir.⁷⁸

3.6. Şeyhülislamlık

Molla Hüsrev Bursa'da kendi adıyla anılan medresesinde müderrislik yaptığı sırada (1469) Fatih Sultan Mehmet onu tekrar İstanbul'a davet ederek *Şeyhülislam* tayin etmiştir. Vefatına kadar (1480) bu göreve devam eden Molla Hüsrev, Osmanlı Devleti'nde üçüncü şeyhülislamdır.⁷⁹

⁷⁵ Taşköprülüzâde, *Şekâik*, s. 116-120

⁷⁶ Koca, *Molla Hüsrev*, s. 53.

⁷⁷ Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, s. 145.

⁷⁸ Samiha Ayverdi, *Edebî ve Manevî Dünyası İçinde Fatih*, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 2005, s. 13.

⁷⁹ Taşköprülüzâde, *a.g.e.*, s. 116.

4. VEFATI

Molla Hüsrev 885 (1480) yılının Ekim ayında bir cuma günü İstanbul'da vefat etmiştir. Cenaze namazı İstanbul Fatih Camii'nde kılındıktan sonra cenazesi Bursa'ya götürülerek orada yaptırdığı medresenin avlusuna defnedilmiştir.⁸⁰ Defin işlemi *Vasiyetname* isimli eserinde açıkladığı şekilde yapılarak vasiyeti yerine getirilmiştir.

Şeyhülislamlık makamında iken ölen Molla Hüsrev'in vefatı için, "*Mâte reisü-ulemâ (âlimlerin reisi öldü)*" mısrası ile tarih düşülmüştür. Mezar taşında; "*Menba-ı ilm-i hüner, vâris-i ulûm-i hayru'l-beşer, fâzıl-ı hurşid-eser, sahibu'd-Dürer ve'l-Gürer Mevlânâ Muhammed Hüsrev*" kitabesi yazılıdır. Molla Hüsrev vefat ettiğinde Celaleddin adında bir oğlu ile Hüsrevzâde lakabıyla meşhur Mustafa adında bir torunu bulunuyordu.⁸¹

⁸⁰ Koca, **Molla Hüsrev**, s. 54.

⁸¹ Koca, **a.g.e.**, 55-56.

5. İLMÎ ŞAHSİYETİ

Bir ilim adamının ilmî şahsiyetinin ve derinliğinin göstergesi ortaya koyduğu fikirler, eserler ve yetiştirdiği talebelerdir. Molla Hüsrev'in asıl alanı *İslam hukuku* olmasına rağmen *tefsir, kelam, akâid, mantık* ve *Arap edebiyatı* alanlarında da eserler vermiş ve talebe yetiştirmiştir. Eserlerinde görüşlerini ve tercihlerini açıklamaktan çekinmemiştir. Yaşadığı dönemde alanında söz sahibi olduğu gibi, vefatından sonra da eserleri ve öğrencileri aracılığıyla etkisi devam etmiştir.

O, fıkıh alanında tahkikçi bir metodu benimsemiş; araştıran, inceleyen ve yeri geldiğinde tenkit eden bir anlayışla hareket etmiştir. Bunu *Dürerü'l-hükkâm* adlı eserinde görmek mümkündür. Molla Hüsrev fikhî konuları incelerken bir taraftan naslara ve usul kaidelerine dayanarak Hanefî mezhebinin görüşlerini izah etmeye çalışırken diğer taraftan da “*ben derim ki*” diye başladığı sözleriyle mezhep içerisinde tercihe gitmiştir. Hatta bazen mezhebin ilk imamlarının görüşlerini değil de sonraki (*müteahhir*) âlimlerin görüşlerini tercih etmiştir. Sık sık yaşadığı dönemin örf ve adetlerine atıflar yaparak *hukukun toplumsal değişime kayıtsız kalmaması* gerektiğini göstermiştir.⁸²

Molla Hüsrev fikhin hayata, gelişen olaylara ve zamanın ihtiyaçlarına cevap veren konumunu verdiği fetvalarla ve yazdığı eserlerle göstermeye çalışmıştır. Fikhin özüne aykırı olan “*icthad kapısı kapalıdır*” tezini savunanları dikkate almayıp ihtiyaç anında kendi özgün düşünce ve icthadlarını belirtmekten çekinmemiştir.⁸³ O, Hanefî ekolünün IV. yy. Osmanlı toplumundaki iyi bir temsilcisi olup İslam hukuku sahasında kaleme aldığı eserlerinde konulara klasik tertip ve kalıplar içerisinde yer vermiş, meseleleri izah ederken Hanefî fikhîcilerinin yerleşmiş ve benimsenmiş görüşlerini belirtmiştir.⁸⁴

⁸² Örnek olarak bakınız. **Dürer**, I, 8-9.

⁸³ M. Salih Kumaş, “**İctihad, Taklid ve Mezhep Taassubu Bağlamında Bir Osmanlı Fakihi: Molla Hüsrev**”, (tebliğ) **Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu**, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Bursa, 2011.

⁸⁴ Ali Bardakoğlu, “**Molla Hüsrev’in İslam Hukukunun Bazı Meselelerine Bakış Tarzı ve Bunun Değerlendirilmesi**”, (tebliğ) **Molla Hüsrev Mehmet Efendi (1400-1480)**, Erciyes Üniversitesi Matbaası, Kayseri, 1985, s. 13.

Molla Hüsrev bu ilmî derinliğinden dolayı Fatih Sultan Mehmet tarafından "*Zamanımızın Ebû Hanîfesi 'dir*", iltifatına mazhar olmuştur. Döneminde yapılan ilmî tartışma ve müzakerelerin sürekli içinde olmuştur. Sultan huzurunda yapılan ilmî müzakerelerde *reisu'l-ulemâ* sıfatıyla hakemlik yaparak oturumu idare ederdi.⁸⁵

Vakar, ciddiyet, çalışkanlık ve ilmî birikimiyle temayüz eden Molla Hüsrev'i asrının seçkin âlimleri de takdir etmiştir ki, bunlardan biri de Fatih Sultan Mehmet'in hocası *Molla Gürânî*'dir. Zaman-zaman Molla Hüsrev'in sohbetlerine katılan Gürânî bundan şeref duyduğunu şöyle dile getirmiştir: "*Mevlânâ Hüsrev Şeyh İbn Vefâ gibi iki dünyanın saadetine ulaşmış bir kâmil, devlet-i ilmiye ve ameliyeye vâsıl olmuş bir fâzıldır.*"⁸⁶

Molla Hüsrev İlmiye Teşkilatı'nın *müderrislik, kadılık, kazaskerlik, müftülük* ve *şeyhülislamlik* gibi önemli kademelerinde görev yapmış ve bu görevlerin yanı sıra *yirmi beşin üzerinde* eser kaleme almıştır. Özellikle *fıkıh* ve *usul-u fıkıh* alanında yazdığı eserler ilim ehlinin teveccühüne mazhar olmuş ve bazıları asırlarca Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur. *Vasiyetnâme* dışındaki bütün eserlerini *Arapça* olarak telif etmiştir.⁸⁷

⁸⁵ Mecdi Mehmet Efendi, *Şekâik Tercümesi*, s. 137.

⁸⁶ Mecdi Mehmet Efendi, *a.g.e.*, s. 108.

⁸⁷ Cici, *Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları*, s. 198.

6. ESERLERİ

Başta *fıkıh ve usul-u fıkıh* olmak üzere *tefsir, kelam, mantık, Arap dili ve edebiyatı* alanında birçok eser yazmıştır. Eserlerinin çoğu hâlâ yazma halindedir.⁸⁸ Burada Molla Hüsrev'in önemli eserleriyle ilgili kısa ve öz, tez konumuzla alakalı olması sebebiyle de "*Dürerü'l-hükkâm*" hakkında geniş bilgi vereceğiz.

Molla Hüsrev'in önemli eserleri şunlardır:

6.1. Mir'âtu'l-usûl fî Şerhi Mirkâti'l-vusûl

Molla Hüsrev usul-u fıkıha dair yazmış olduğu *Mirkâtu'l-vusûl ilâ İlmi'l-usûl*⁸⁹ adındaki muhtasar eserini, *Mir'âtu'l-usûl fî Şerhi Mirkâti'l-vusûl* adıyla şerh etmiştir.⁹⁰ *Mir'âtu'l-usûl, Dürerü'l-hükkâm*'dan sonra Molla Hüsrev'in en meşhur kitabıdır. Bu kitaba Osmanlı döneminde usul-u fıkıha dair yazılmış en meşhur eser gözüyle bakılmıştır. Bu eseri meşhur kılan, müellifinin Osmanlı Devleti'nde önemli bir şahsiyet olmasının yanı sıra eserin yazılmasında izlenen sistematik metottur. Molla Hüsrev bu eserde adeta geçmişi hülâsa ederek kavramları *efradını cami' ve ağyarını mani'*, gereksiz açıklamalara girmeksizin özlü ve net bir şekilde izah etmiştir. Eserin telifinde mütekaddim (*ilk dönem*) Hanefî fakihlerin *furûdan usule varım* metodunu değil de daha çok müteahhir ulemanın benimsediği kelamcı fıkıhçı ortak yaklaşımını yansıtan *usul-un furûa tabbiki* metodunu esas almıştır.⁹¹

Mir'âtu'l-usûl bir mukaddime ve iki bölümden oluşmaktadır. Mukaddimede, fıkıh ve usul-u fıkıhın tanımları yapıldıktan sonra, usul-u fıkıhın konusu ve bu ilmi öğrenmenin faydaları anlatılmaktadır. Birinci bölümde, fikhî hükümlerin delillerinin anlatıldığı bölümdür ki, bu deliller sırasıyla kitap, sünnet, icmâ' ve kıyas şeklinde dört ana başlık altında işlenmiştir. İkinci bölüm, Hükümlerle ilgili olup hüküm, hâkim, mahkûmun bih ve ehliyet meselelerinin ayrıntılı olarak incelendiği dört ana

⁸⁸ Bu yazmaların bulunduğu kütüphanelerle ilgili bilgi için bkz. Ferhat Koca, **Molla Hüsrev**, 72-73.

⁸⁹ **Mirkâtu'l-vusûl**, Molla Hüsrev'in kaleme aldığı muhtasar bir usul metnidir. Eser, 1902 yılında Kahire, el-Matbaâtu'l-Hayriyye'de 20 sayfa olarak basılmıştır. Bkz. Ferhat Koca, **a.g.e.** s. 57.

⁹⁰ Koca, , s. 57.

⁹¹ Koca, **a.g.e.**, s. 58.

başlığa ayrılmıştır.⁹² Eserin sonuç bölümünde ise, içtihatla hata ve isabet meselesi tartışılmıştır. Molla Hüsrev burada içtihatla ilgili görüşlerini geniş bir şekilde izah etmiştir.⁹³

Mir'âtu'l-usûl, Osmanlı medreselerinde uzun yıllar ders kitabı olarak okutulmuştur.⁹⁴ Günümüzde de şöhreti hâlâ devam etmektedir. Kitap tek cilt halinde defalarca basılmıştır. Molla Hüsrev'in bu eseri üzerinde birçok *hâşiye*, *talîk*, *ihtisâr* ve *tercüme* çalışmaları mevcuttur.⁹⁵

6.2. Hâşiye ale't-Telvîh

Sâdeddin Taftazânî (ö.797/1395) Sadru'sh-Şerî'a'nın (ö.747/1346) *et-Tavdîh* adlı usul kitabına *et-Telvîh fî şerhi gavâmizi't-Tavdîh* adıyla bir şerh yazmıştır. Sadru'sh-Şerî'a'nın Hanefî, Taftazânî'nin ise Şafiî mezhebine mensup olması nedeniyle takdire şayan bir mukayese zemini olan bu şerh Osmanlı ilim çevrelerinde oldukça dikkat çekmiştir. Bir çok Osmanlı âlimi Taftazânî'nin bu şerhi üzerine hâşiye yazmıştır ki, bu hâşiye yazarlardan biri de Molla Hüsrev'dir.⁹⁶ *et-Telvîh* Osmanlı medreselerinde okutulan usul kitaplarının başında gelmekteydi. Molla Hüsrev'in ders okuturken aldığı notlardan oluşan *Telvîh hâşiyesi*, nehy bahsinin sonlarına kadar gelmektedir. Molla Hüsrev hâşiyesinde temel usul konularına değinmekten ziyade Şafiî olan Taftazânî'den farklı düşündüğü konulara değinmiş, ona karşı Hanefilerin görüşlerini savunmuştur. Hâşiye Delhi, İstanbul ve Mısır'da olmak üzere üç kez basılmıştır.⁹⁷

6.3. Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyid ale'l-Muhtasar

Cemaleddîn İbnu'l-Hâcib'in (ö.646/1248) meşhur usul metni *Muhtasar'a* Adududdîn el-Îcî (ö.756/1355) tarafından yazılan şerh, usul ilminde önemli bir yere

⁹² Ferhat Koca, "Mir'âtu'l-usûl", D.İ.A, İstanbul, 2005, XXX, 148.

⁹³ Koca, *Molla Hüsrev*, s. 58.

⁹⁴ Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlimiye Teşkilatı*, Ankara, 1984, Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 22.

⁹⁵ Mir'âtu'l-usûl üzerine yapılan çalışmalar için bkz. Koca, *a.g.e.*, s. 60-61.

⁹⁶ Koca, *a.g.e.*, s. 68.

⁹⁷ Hâşiye'nin basım tarihleri, Delhi h. 1267 ; İstanbul h. 1284; Mısır h. 1322, bkz. Koca, *a.g.e.* s. 68.

sahiptir. Bu şerh üzerine birçok hâşiye yazılmıştır. Yazılan bu hâşiyelerden biri de Seyyid Şerîf el-Curcânî'ye aittir. Molla Hüsrev Seyyid Şerîf el-Curcânî'ye ait olan hâşiyesinin mukaddime kısmına bir takım ilave ve açıklamalar yapmıştır.⁹⁸ Bu ilave ve açıklamalar *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyid ale'l-Muhtasar* adıyla şöhret bulmuştur.⁹⁹

6.4. Hâşiye ale'l-Mutavvel

Sirâcuddîn Ebû Yakub Yusuf es-Sekkâkî'nin (ö.626/1228) *Miftâhu'l-Ulûm* adlı eseri, Arap dili ve belâgatı alanında başvuru kaynaklarından biridir. Bu eserin *meânî*, *beyân* ve *bedî'* ilimlerini konu edinen üçüncü bölümü Celâleddîn Hatîb el-Kazvîni (ö.739/1338) tarafından *Telhîsu'l-Miftâh* adıyla ihtisar edilerek müstakil bir kitap yapılmıştır. Bu kitap sözü edilen üç ilimde kaynak eser haline gelmiş ve üzerine birçok şerh ve hâşiye yazılmıştır. Taftazânî, *Telhîs'e* iki farklı şerh yazmıştır. Birisi *Muhtasaru'l-Meânî*, diğeri ise *Mutavvel ale't-Telhîs*'dir. Her ikisi de meşhur olmakla birlikte *Mutavvel* adlı eser daha fazla öne çıkmıştır. Osmanlı döneminde *Mutavvel* üzerine hâşiye yazanlardan biride Molla Hüsrev'dir. *Hâşiye ale'l-Mutavvel* adlı bu eser tam olmayıp beyân ilminin başlarına kadar gelmektedir.¹⁰⁰

6.5. Şerh'u Usûli'l-Pezdevî

Bu kitap Fâhru'l İslâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî'nin (ö.482/1089) *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* isimli usul kitabı üzerine Molla Hüsrev'in yazdığı önemli bir şerhtir.¹⁰¹

⁹⁸ Koca, "Molla Hüsrev", D.İ.A., İstanbul, 2005, XXX, 253.

⁹⁹ Bkz. Süleymaniye ktp., Cârullah Efendi, nr. 471. Koca, a.g.e., s. 68'in dipnotundan naklen.

¹⁰⁰ Mecdi Mehmet Efendi, *Şekâik Tercümesi*, s. 136; Bkz. Feyzullah Efendi Ktp. nr. 1791,1792; Nuruosmaniye Ktp. nr. 441. Bkz. Koca, *Molla Hüsrev*, s. 70.

¹⁰¹ Kâtip Çelebi, a.g.e., I, 113; Bkz. Beyazid Devlet Ktp., Veliyyuddîn Efendi, nr. 1141. Koca, a.g.e., s. 68.

6.6. Tercemet'u Esâsi'l-İktibâs

Molla Hüsrev Nasîruddîn et-Tûsî'nin (ö. 672/1273) Farsça olarak kaleme aldığı *Esâsu'l-iktibâs* adlı mantık kitabını Arapçaya çevirmiş ve Fatih Sultan Mehmet'e takdim etmiştir. Bu tercüme *Ta'ribu Esâsi'l-iktibâs* adıyla da bilinmektedir.¹⁰²

6.7. Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'l-'Adûdiyye

Adududdîn el-Îcî'nin (ö.756/1355) *Akâid risâlesi* üzerine Seyyid Şerîf el-Curcânî (ö.816/1413) tarafından yazılan şerh üzerine kaleme alınmış bir *hâşiyedir*.¹⁰³

6.8. Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl ve Esrâri't-Te'vîl

Kadı Nâsiruddîn Ali Beydâvî'nin (ö. 692/1286) *Envâru't-tenzîl ve Esrâru't-te'vîl* adlı tefsiri dirayet tefsirleri içerisinde önemli bir yere sahiptir. *Usul, î'râb, meânî, beyân ve mantık* gibi ilimlerin kavramları kendisinde çokça kullanılan bu tefsir, adeta bu ilimlerin uygulama alanıdır. Bu sebeple birçok İslam âlimi *Beydâvî tefsiri* üzerine hâşiye yazmıştır. Bu hâşiyelerden biri de Molla Hüsrev'e aittir. Molla Hüsrev'in *hâşiyesi* Bakara suresinin 142. âyetinde son bulmaktadır.¹⁰⁴

6.9. Hâşiye alâ Tefsîri'l-Keşşâf

Zemahşerî'nin (ö.538/1143) *Keşşâf* adlı tefsiri İslam âlimlerinin üzerine birçok şerh ve hâşiye yazdığı tefsirlere aittir. *Keşşâf* üzerine yazılan hâşiyelerden biri de Molla Hüsrev'in *hâşiyesidir*. Bu hâşiye sadece En'am suresini kapsamaktadır.¹⁰⁵

¹⁰² Koca, **Molla Hüsrev**, s. 71. Bkz. Süleymaniye ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 1753.

¹⁰³ Kâtip Çelebi, **Keşfu'z-Zunun an Esami'l-Kütübi ve'l-Funun**, II, 1144. Kitabın basılıp-basılmadığına dair ve kütüphanelerdeki nüshaları hakkında bilgi bulunamamıştır.

¹⁰⁴ Koca, **a.g.e.**, 67. Kitabın nüshaları için bkz. Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, nr. 131; Millet Ktp., Fezullah Efendi nr.114.

¹⁰⁵ Taşköprülüzâde, **Şekâik**, s. 72. Bkz. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 322.

6.10. Nakdu'l-Efkâr fî Reddi'l-Enzâr

Molla Hüsrev'in bu eseri Ali b. Musa er-Rûmî'nin (ö. 841/1437) çeşitli ilimler ve eserler hakkında ileri sürdüğü görüşlere ve sorulara yönelik *reddiye* ve *cevapları* içermektedir.¹⁰⁶

6.11. Risâle fî'l-Velâ

Molla Hüsrev *Risâle fî'l-velâ* adlı bu risalesinde, azat edilmiş köleden doğan çocuğun hukukî durumu ve özellikle mirasına ilişkin hususları ele almıştır.¹⁰⁷

6.12. Vasiyetnâme

Molla Hüsrev bu *risâlede*, ölümünden sonra defîn işlemlerinin nasıl yapılacağına dair *vasiyetini* kaleme almıştır. Diğer eserlerini *Arapça* olarak kaleme aldığı halde bu eserini *Türkçe* yazmıştır. Ölümünden sonra onun defîn işlemleri bu *risalede* belirtildiği şekilde yapılmıştır.¹⁰⁸

Molla Hüsrev'in irili-ufaklı 25'yakın eseri vardır. Ancak bu eserlerin çoğu hâlâ yazma halindedir.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Koca, "**Molla Hüsrev**", **D.İ.A.**, İstanbul, 2005, XXX, 254. Süleymaniye ktp., Giresun nr. 92.

¹⁰⁷ Koca, **Molla Hüsrev**, s. 68-69; Süleymaniye Ktp., Süleymaniye nr. 1051.

¹⁰⁸ Koca, **a.g.e.**, s. 71-72. Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3248.

¹⁰⁹ Bu eserler hakkında bilgi için bkz. Ferhat Koca, "**Molla Hüsrev**", **D.İ.A.**, İstanbul, 2005, XXX, 254.

7. DÜRERÜ'L HÜKKÂM

Uzun yıllar kadılık görevi yapmış olan Molla Hüsrev bu süreçte ciddi bir tecrübe kazanmıştır. Kazandığı bu tecrübeyi diğer kadıların ve ilim adamlarının istifadesine sunmak için *Gürerü'l-ahkâm* adlı muhtasar fıkıh metnini yazmıştır.¹¹⁰ *Gürerü'l-ahkâm* Molla Hüsrev'in fıkıh ilminde telif ettiği ilk metindir. Kısa ve öznlü ifadeleriyle bir kanun metnini andıran bu eseri, daha sonra yine kendisi *Dürerü'l hükkâm fi şerh-i Gürerü'l-ahkâm* adıyla şerh etmiştir.¹¹¹

Molla Hüsrev'in en meşhur fıkıh kitabı sayılan *Dürerü'l-hükkâm*, Osmanlı dönemi fıkıh anlayışını ve üslubunu göstermesi bakımından önemli bir yere sahiptir. Hem eğitim-öğretim yargıda çalışanlar için bir başvuru kaynağı olmuştur.¹¹² Molla Hüsrev çoğu kez bu eserle anılmış, hatta mezar taşına "*Sâhibu'd-Dürer ve'l-Gürer*" ifadesi nakşedilmiştir.¹¹³

Molla Hüsrev *Dürerü'l-hükkâm'ı da* -şerh olmasına rağmen- veciz bir üslupla yazmıştır. Öyle ki, bazı yerlerde seçici ve özet ifadeler kullandığı için mananın anlaşılması hayli zorlaşmıştır. Ancak "*Lafzın ihtisar edilmesi manaya hâlel getirir.*" yargısı Dürer için geçerli değildir. Çünkü o veciz ifadeler kullanmasına rağmen manaya hâlel getirmemiştir.

Molla Hüsrev'in bu veciz üslubunun şu sebeplerden kaynaklandığını düşünüyoruz.

Birinci sebep: O dönem gerek aklî, gerekse naklî ilimlere dair yazılan eserlerin derlenip toparlanma dönemidir. Özellikle ilim talebelerinin tedrisatına uygun ve konuları daha iyi kavrayabilmeleri için konuları hülâsa eden kitaplara ihtiyaç vardı. Günümüzde de çağımızın gerektirdiği usul ve üslup doğrultusunda benzer çalışmalara olan ihtiyaç o günü anlamak için bize ipucu vermektedir.

İkinci sebep: Molla Hüsrev'in fetva ve kazâ gibi resmi makamlarda uzun süre görev yapmış olması bu makamlarda kullandığı kısa ve kesin üslubun kitaplarına da

¹¹⁰ *Gürerü'l-ahkâm* hakkında bilgi için bkz. *Dürer*, I, 3.

¹¹¹ Ahmet Akgündüz, "*Dürerü'l-hükkâm*", *D.İ.A.*, İstanbul, 1994, X, 27.

¹¹² Koca, *Molla Hüsrev*, s. 76.

¹¹³ Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 747.

yansımasına sebep olmuş ki, Molla Hüsrev'in bu üslubu *Dürer*'in dışındaki kitaplarında da kendini göstermektedir.¹¹⁴

Üçüncü sebep: Molla Hüsrev'in askeri ve siyasi yönden zamanının süper gücü sayılan Osmanlı Devleti'nde yaşamış olması ve hayati öneme sahip görevlerde bulunması kendisine aşırı bir güven duygusu vermiştir. Öyle ki, bu öz güvenle yeri geldiğinde Fatih gibi bir Sultana tavır alıp, İstanbul'u terk etmeyi ve Bursa'da ilmî birikimiyle baş başa kalmayı bile göze alabilmiştir. Bu öz güven duygusu eserlerinin "*es-Sehlü'l Mümtenî*'/derinlikli ve mana yüklü kısa cümlelerden" oluşmasına sebebiyet vermiştir. Bu arada bilinmelidir ki, *es-Sehlü'l Mümtenî*' üslubuyla kitap yazmak ancak *Muvafakat* sahibi Şâtibî ve *Molla Hüsrev* gibilerin becerebileceği bir başarıdır. Böylesi bir üslup bu günkü derinlikli ve edebi kompozisyonların o günkü karşılığıdır.

Molla Hüsrev *Dürerü'l-hükkâm*'ı 12 Zilkade 877 (10 Nisan1473) tarihinde yazmaya başlamış 2 Cemaziyel'evvel 883'te (1Ağustos1478) tarihinde *beş yıl* gibi uzun bir sürede tamamlamıştır.¹¹⁵ Kitap iki cilt olarak basılmıştır.¹¹⁶

Dürerü'l-hükkâm 55 kitap (Bölüm), 120 bab (alt başlık), 35 fasıl, üç mesele ve bazı tekmile (ilave) ve tembihlerden oluşmaktadır.¹¹⁷ Kitabı't-Taharet (Temizlik Bölümü) ile başlayıp Kitabı'l-vasiyye (Vasiyet Bölümü) ile sona ermek suretiyle fikhın bütün meselelerini bünyesinde toplayan (mütekamil) bir fıkıh kitabıdır. Furuat-ı fıkhiyyeye dair bir kitap olmasına rağmen başvurulmuş istidlal yöntemi (delillendirme usulü) bakımından *usul kaidelerinin* kendisinde tatbik edildiği, okuyan kişinin fikhî melekelerini geliştiren sistematik bir eserdir.

Molla Hüsrev her bölümün başında öncelikle o bölümün konusunu teşkil eden kelimenin *luğavî* ve *istilahî* (*kavramsal*) manasını zikretmiş sonra zaman zaman bu manalar arasındaki ilişkiye dikkat çekmiştir.¹¹⁸ Konuları incelerken sadece ilgili âyet ve hadisleri zikretmekle yetinmemiş özellikle ihtilafli meselelerde kendi

¹¹⁴ Örnek olarak; bugün baskısı mevcut olan **Mir'âtu'l-usûl**'un üslubuna bakılabilir.

¹¹⁵ Bu süreyle ilgili bilgi için bkz. **Dürer**, I, 3.

¹¹⁶ Şeriket-i Sahafiyeye-i Osmaniyye Matbaası, İstanbul, h. 1317. Daha sonraki yıllarda ofset yapılarak çoğaltılmıştır.

¹¹⁷ Koca, **Molla Hüsrev**, s. 62.

¹¹⁸ Örnek olarak bkz. **Dürer**, "**Kitabu't-taharet**", I, 6.

mezhebinin görüşlerini desteklemek için *icma'*, *kıyas*, *istihsan*, *örf* ve *sahabe ameli* gibi delillere de başvurmuştur. Onun aklî ve naklî delilleri kullanmadaki maharetini *Dürerü'l-hükkâm*'da açıkça görmek mümkündür.¹¹⁹

İhtilafli konularda şayet ihtilaf Hanefî mezhebi içerisinde ise, önce Ebû Hanîfe'nin görüşünü zikretmiş sonra diğerlerin görüşlerine değinmiştir. İmameyn'in görüşünü tercih ettiği yerlerde de bu önceliğini değiştirmeyip Ebû Hanîfe'nin görüşünü zikrettikten sonra İmameyn'in görüşünü tercih ettiğini belirtmiştir.¹²⁰

Hanefî ve Şafiiler arasındaki ihtilaflarda ise kendinden önceki Hanefî fakihlerin uslubu üzere “*Bize göre*” ve “*Bizim delilimiz*” diyerek Hanefîlerin görüşlerini savunmuştur. Genellikle usul yönünden kaynaklanan bu ihtilafların çoğunda Molla Hüsrev ciddi aklî savunmalar yaparak kendi mezhebinin haklılığını ortaya koymaya çalışmıştır. *Dürer*'de *doksan* yerde “*Diyorum ki*” ifadesiyle kendi tercihini ortaya koymuş ve yer yer Hanefî fıkıhçıları dahi tenkit etmiştir.¹²¹

Dürer Hanefî mezhebini anlatmaya yönelik yazılmış bir eser olmasına rağmen Osmanlı toplumunda yaşayan diğer mezhep mensupları da göz önüne alınmış, o mezheplerin görüşlerine de azda olsa yer verilmiştir. Bu çerçevede eserin birçok yerinde özellikle Şafiî mezhebine atıflar yapılmıştır. Şafiilerin görüşlerine fazlaca yer verilmesinde muhtemelen Osmanlı Devleti içinde yaşayan Şafiî nüfusun çokluğu etkili olmuştur.

Dürerü'l hükkâm üzerine birçok *şerh*, *hâşiye* ve *talik* yazılmış,¹²² Ahîzâde Seyyid Ali tarafından *Muhtasarü'd-Dürer* ismiyle ihtisar edilmiştir. İbn Molla ve Ahmed b. Halebî (ö.1003) tarafından *Nazm-ü kitabî'd-Dürer* ismiyle nazma da çevrilmiştir.¹²³ Dürer diğer eserler gibi tenkitten kurtulamamış *Nakdü'Dürer* ve *Tashihi'd-Dürer* adlı eserlerle tenkite tabi tutulmuştur.¹²⁴

¹¹⁹ Aklî delilleri kullanmadaki maharetine örnek bkz. **Dürer**, I, 44, 54.

¹²⁰ Örnek olarak bkz. **Dürer**, I, 164.

¹²¹ Bkz. **Dürer**, I, 83.

¹²² Dürer üzerine yapılan şerh, hâşiye ve talikler için bkz. Koca, **a.g.e.**, s. 64.

¹²³ Kâtip Çelebi, **Keşfu'z-Zunûn**, II, 1199-2000.

¹²⁴ Tenkit çalışmaları için bkz. Koca, **a.g.e.**, s. 66-67.

Osmanlı döneminde Süleyman b. Veli Ankaravî (ö.1043 h.) ve Boyabatlı Karabekir Efendi (ö. 1316 h.) Dürer'i "*Terceme-i Dürerü'l-hükkâm*" adıyla ayrı ayrı tercüme etmişlerdir.¹²⁵ Cumhuriyet döneminde ise Arif Erkan, bu eseri dört cilt olarak "*Dürer ve Gürer Tercümesi*" adıyla tercüme etmiştir.¹²⁶

¹²⁵ Bkz. Koca, **Molla Hüsrev**, s. 66.

¹²⁶ **Dürer ve Gürer Tercümesi**, İstanbul, 1980, Eser Neşriyat, I-IV.

İKİNCİ BÖLÜM

ŞAFİİ MEZHEBİNİN OLUŞUMU, GELİŞİMİ VE İSTİKRARA KAVUŞMASI

1. ŞAFİİ MEZHEBİNİN OLUŞUM SÜRECİ

Hicrî ikinci ve üçüncü yüzyıllar İslam dünyasında bir çok mezhebin ortaya çıkmasına şahit olmuştur. Ortaya çıkan bu mezheplerin başında dört büyük Sünnî fıkıh mezhebi gelmektedir ki bunlar Hanefî, Mâlikî, Şafîî ve Hanbelî mezhepleridir.¹

Şafîî mezhebi, *Muhammed b. İdris eş-Şafîî*'nin (150-204/767-819) öncülüğünde ortaya çıkan üçüncü Sünnî mezheptir. Bu mezhep Irak-Bağdat'ta *mezheb-i kadîm* olarak oluşmaya başlamış, daha sonra İmam Şafîî'nin Mısır'a gitmesiyle, *mezheb-i cedîd* şeklinde yeni bir hüviyete kavuşmuştur.² Mısır'da yeni hüviyetiyle ortaya çıkan mezhepte sınırlı sayıda da olsa eski görüşlere yer verilmiştir. Şafîî mezhebinde bir kavram olarak *mezheb-i kadîme* ait görüşlere *kavl-i kadîm*, *mezheb-i cedîde* ait görüşlere ise *kavl-i cedîd* denilir.³

Mezhebin esaslarının oluşumu, yaklaşık olarak *İmam Mâlik*'in vefatından (179/795) başlayarak *İmam Şafîî*'nin vefat yılına (204/819) kadar devam etmiştir. Bu dönemde mezhebin usulü ve ana iskeleti ortaya çıkmıştır.⁴

İmam Şafîî'nin vefatından sonra özellikle onun Mısır'lı talebeleri mezhebi geliştirme ve yayma gayreti içine girmişlerdir. *Irak* ve *Mâverâünnehr* bölgesinden

¹ Ferhat Koca, "Mezheb", D.İ.A., İstanbul, 2004, XXVIII, 538.

² Bilal Aybakan, "Şafîî Mezhebi", D.İ.A., İstanbul, 2010, XXXVIII, 233.

³ Bilal Aybakan, *İmam Şafîî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 93.

⁴ Ekrem Yusuf Ömer el-Kavâsimî, *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmam eş-Şafîî*, Dâru'n-Nefâis, Amman, 2013, s. 273.

gelen öğrencilerin gayretleriyle hicrî 4. ve 5. asırlarda Şafî mezhebi sadece Mısır'da değil, artık *Irak ve Mâverâünnehr* bölgesinde de yayılmıştır.⁵

Hicrî 6. asrın sonlarından itibaren *İmam Rafî'*nin (557-623/1161-1226) ve hemen onun ardından *İmam Nevevî'*nin (631-676/1233-1277) öncülüğünde mezhepte bir tenkih (*ayıklama*) ve tehzib (*düzenleme*) hareketi başlamıştır. Bunlar kendilerinden önce yazılan eserlere başvurarak mezhepte mû'temet (*güvenilir*) görüşleri ön plana çıkartarak eserler telif etmişlerdir. Bu iki imamın görüşleri ve eserleri özellikle h. 8. asrın sonlarına kadar Şafî mezhebinin temel dayanağı olmuştur.⁶

Hicrî 9. asırdan itibaren Şihabuddîn er-Remlî (ö. 844/1440) ve Zekerriyya el-Ensarî'nin (ö. 926/1520) öncülüğünde Şafî âlimler, tekrar ilk kaynaklara dönerek mezhebi yeniden gözden geçirme ve tehzib (düzenleme) faaliyetine başlamışlardır. Bu çalışmalar daha sonra İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1566) ve Şemsüddîn er-Remlî'nin (ö. 1004/1596) katkılarıyla zirveye ulaşmıştır.⁷ Şafî mezhebi günümüze kadar varlığını güçlü bir şekilde devam ettiren dört büyük Sünni mezhepten biridir.

1.1. İmam Şafî'nin Nesebi ve Doğumu

Mezhebin ilk kurucusu olan *Muhammed b. İdris eş-Şafî* hicretin 150. (767) yılında Filistin-Gazze'de dünyaya gelmiştir. Onun doğumu İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin vefat yılına denk gelmektedir.⁸

Nesep itibariyle Kureyş oğullarının Muttalib koluna mensup olup *Hz. Peygamber*'le (s.a.) dördüncü dede Abd-i Menâf b. Kusay'da birleşmektedir. Annesi ise Ezd kabîlesindedir. Şafî aslen Kureyş'ten olmasına rağmen Hicaz'dan gelip Filistin'e göç etmiş fakir bir ailenin çocuğuydu. Henüz küçük yaşta babasının vefatı üzerine annesi onu alıp Mekke'ye götürmüştür.⁹

⁵ el-Kavâsimî, *el-Medhal*, s. 274.

⁶ el-Kavâsimî, *a.g.e.*, s. 274.

⁷ el-Kavâsimî, *a.g.e.*, s. 275.

⁸ Muhammed Ebû Zehrâ, *İmam Şafî*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, (trc: Osman Keskiöglü) Ankara, 1996, s. 19.

⁹ Ebû Zehrâ, *a.g.e.*, s.19.

1.2. İlmî Hayata Başlaması

Şafîî'nin tahsil serüveni, ilk olarak okuma yazmayı öğrenmesi ve hemen ardından *Kur'an-ı Kerim*'i ezberlemesiyle başlamıştır. Kur'an hıfzını bazı rivayetlere göre altı, diğer bazı rivayetlere göre ise dokuz yaşında tamamlamıştır.¹⁰ Kuvvetli bir hafıza ve berrak bir zihin yapısına sahip olan Şafîî küçük yaşına rağmen ilim yolunda çok hızlı bir yol kat etmiştir. Kur'an hıfzının hemen ardından lugat bilgisini geliştiren *Arap şiirlerini* ve İmam Mâlik'in *Muvatta*'sını ezberlemeye başlamış ve kısa bir zamanda *Muvatta*'nın ezberini tamamlamıştır.¹¹

Şafîî Mekke çevresindeki kabilelere özellikle de Huzeyl kabilesine gidiş gelişlerini uzun müddet devam ettirmiştir. Arap kabileleriyle olan bu temasından amacı *fasih Arapçayı* katıksız bir şekilde öğrenmekti.¹² Şafîî'nin bu dönemde fasih Arapçayı öğrenmesi daha sonraki yıllarda *Kur'an ve Sünnet-i* yorumlamada kendisine büyük katkı sağlamıştır. Şüphe ki, *Arap edebiyatına* vukufiyet *Kur'an ve Sünnet-in* naslarını doğru anlamada en önemli vasıtalarındandır.

Ayrıca Şafîî bu dönemde Mescid-i Haram'da bulunan ilim halkalarına katılarak o dönem Mekke'de bulunan büyük âlimlerden fıkıh ve hadis alanında dersler almıştır. Ders aldığı bu âlimlerden biri Süfyan b. Uyeyne, diğeri de Müslim b. Halid ez-Zencî'dir.¹³

Süfyan b. Uyeyne el-Kûfî el-Mekkî, 107 (725)'de Kufe'de doğmuş, 198 (813)'de Mekke'de vefat etmiştir. Onun hadis ilmindeki yetkinliği konusunda âlimler ittifak etmişlerdir. İmam Şafîî'nin sadece *er-Risâle* adlı eserinde Süfyan b. Uyeyne'den kırk üç hadis rivayet etmiş olması ondan ne derece istifade ettiğinin açık bir göstergesidir.¹⁴ Diğer hocası Müslim b. Halid ez-Zencî ise aslen Şamlıdır. Şafîî hayatının bu aşamasında Mekke'de ondan fıkıh alanında istifade etmiştir. ez-Zencî İmam Şafîî'nin o dönem en çok istifade ettiği hocasıdır.¹⁵

¹⁰ Muhammed el-Hudârî, **İslam Hukuk Tarihi**, Kahraman Yayınları, (trc: Haydar Hatiboğlu) İstanbul, 1987. s. 254.

¹¹ Hudârî, **a.g.e.**, s. 254.

¹² Ebû Zehrâ, **İmam Şafîî**, s. 19.

¹³ el-Kavâsimî, **el-Medhal**, s. 43-44.

¹⁴ el-Kavâsimî, **a.g.e.**, s. 47.

¹⁵ el-Kavâsimî, **a.g.e.**, s. 48.

1.3. İmam Mâlik'le Beraberliği

İmam Şafî ezberlemiş olduğu *Muvatta*'yı bizzat müellifinden dinlemek için Mekke'den Medîne'ye gitmiştir. Medîne'ye gidiş tarihi tam olarak bilinmemektedir. Ancak İmam Mâlik'le beraberlikleri İmam Mâlik'in vefatına (179/795) kadar sürmüştür. İmam Şafî'nin fikhî melekесinin oluşumunda İmam Mâlik'in rolünün büyük olduğu bilinmektedir.¹⁶ İmam Mâlik hicret yurdunun imamı ve Mâlikî mezhebinin kurucusudur. Hicrî 93 (711) yılında Medîne'de doğmuş ve 179 (795)'da yine orada vefat etmiştir.¹⁷

İmam Şafî'de içtihad melekесinin oluşması İmam Mâlik'e özellikle de onun *Muvatta*'sına dayanmaktadır. İmam Şafî, fıkıh ve hadis alanındaki tahsilini İmam Mâlik eliyle taçlandırmıştır. Daha önceki hocalardan aldığı dersler onu İmam Mâlik'in en gözde talebelerinden olmaya hazırlamıştır.¹⁸ Bu dönem İmam Mâlik'in müstakil bir mezhebi olduğu döneme tekabül etmektedir.

Şafî İmam Ebû Hanîfe'nin ilmî birikimine öğrencisi Muhammed b. Hasen eş-Şeybanî vasıtasıyla ulaşmış olmasına karşın, İmam Mâlik'in görüşlerini ve ilmini aralarında herhangi bir vasıta olmaksızın doğrudan kendisinden alma imkânı bulmuştur.¹⁹

İmam Şafî İmam Mâlik'in ders halkasında bulunduğu dönemde kendine has içtihadî görüşleri ortaya çıkmadığından dolayı, İmam Mâlik'in içtihadına ve görüşlerine göre fetva veriyordu. Çünkü bu dönem Şafî için hâlâ öğrenme ve fikhî melekесini geliştirme dönemi idi. İmam Şafî *İhtilaf-u Mâlik ve 'ş-Şafî* adlı eserini Mâlik ile beraberliğinin üzerinden yirmi yılı aşkın bir süre geçtikten sonra Mısır'da telif etmiştir.²⁰

¹⁶ el-Kavâsimî, **el-Medhal**, s. 53.

¹⁷ Muhammed Ebû Zehrâ, **Mezhepler Tarihi**, Anka Yayıncılık, (çev: Sıbğatullah Kaya) İstanbul, t.y. s. 381-382.

¹⁸ el-Kavâsimî, **a.g.e.**, s. 54.

¹⁹ Muhammed Ebû Zehrâ, **İmam Şafî**, s. 23-24.

²⁰ el-Kavâsimî, **a.g.e.**, s. 60.

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşıldığı üzere İmam Şafî'nin İmam Mâlik'e öğrencilik yaptığı dönem onun ilmî hayatının önemli bir merhalesini teşkil etmektedir.²¹

1.4. Yemen'e Gidişi

Hocası İmam Mâlik'in h. 179 (795)'da Medîne'de ve ez-Zencî'nin de aynı yıl Mekke'de vefat etmesinden sonra Şafî, yirmi dokuz yaşlarındayken hem maddî kazanç elde etmek hem de ilmî faaliyetlerde bulunmak üzere Yemen'e gitmiştir. Şafî Yemen'de kadı olarak görev yapmıştır. Ancak resmi görev yapmasına rağmen âlimlerle irtibatını kesmemiştir. Bu âlimler arasında en çok bilineni Hişam b. Yusuf'tur.²²

1.5. Bağdat'a Götürülüşü ve İmam Muhammed'le Beraberliği

Şafî Yemen'de Alevilerle beraber Abbasî halifesine karşı ayaklanma teşebbüsüyle suçlanarak h. 184 (800)'te Yemen'den Bağdat'a götürülmüştür.²³ Şafî Halife Harun Reşid'in cezalandırmasından Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî'nin araya girmesiyle kurtulmuştur.

Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî h. 132 (749) yılında doğmuştur. Kufe'de Süfyan-ı Sevri ve başka âlimlerden ders almış, fıkıh ilmini önce Ebû Hanîfe'den, sonra da Ebû Yusuf'tan tahsil etmiş bir Hanefî fakihidir.²⁴

Şafî İmam Muhammed'in derslerine katılmış ve Hanefî fıkına onun vasıtasıyla muttali olmuştur. Şafî bu dönemde Bağdat'ta Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî'nin yanı sıra başka âlimden de ders almıştır. Bunların en çok bilinenleri Veki' b. Abdulmecid es-Sakafî ve İsmail b. İbrahim el-Basrî'dir.²⁵

²¹ Ahmed b. el-Hüseyin Ebû Bekir el-Beyhakî, **Menakibu's-Şafî**, Dâru't-turas, Kahire, 1970, II, 312-313.

²² Ebû Zehrâ, **İmam Şafî**, s. 18.

²³ Beyhakî, **Menakibu's-Şafî**, s. 104-147.

²⁴ Ahmet Özel, **Hanefî Fıkıh Âlimleri**, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2013, s. 24.

²⁵ el-Kavâsimî, **el-Medhal**, s. 69-70.

1.6. Mekke'ye Dönüşü ve Mezheb-i Kadîm'in Ortaya Çıkışı

İmam Şafîî hicrî 189 (804)'da -hocası Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî'nin vefatından sonra- Mekke'ye gitmek üzere Bağdat'tan ayrılır, Mekke'de Mescid-i Haram'da zemzem avlusunda fıkıh ilmini tedris etmek üzere bir ders halkası oluşturur. İşte bu ders halkasında Şafîî'nin kendine has mezhebi ortaya çıkmaya başladı. İmam Şafîî'nin bu ders halkasında açıkça ortaya çıkan husus, onun artık kendine has bir içtihat usulü ve fıkıh anlayışının oluşmuş olmasıydı. Şafîî'nin bu merhalede ortaya çıkan içtihat anlayışı ve fikhî mezhebi, *mezheb-i kadîm* olarak bilinmiştir.²⁶ Mezheb-i kadîm dönemi Şafîî'nin 199 (814) yılının sonlarına doğru Mısır'a yerleşmesine kadar devam etmiştir ki, bu 10 yıllık bir süreye tekabül etmektedir.

Şafîî bu dönemde gerek verdiği derslerdeki takip ettiği usul, gerekse *el-Hüccce fi'l-Fıkh* ve *er-Risaletü'l-Kadîme* adlı kitaplarındaki görüşleriyle hocası İmam Mâlik'in içtihatlarından *bağımsızlaştığını* açıkça ortaya koymuştur. Hasan ez-Za'feranî başta olmak üzere Iraklı birçok talebesi ondan *mezheb-i kadîm* görüşlerini tahsil etmiştir.²⁷

1.7. İkinci Defa Bağdat'a Gidişi ve Mezheb-i Kadîm'ini Yayması

İmam Şafîî Mekke'de altı yıl boyunca fıkıh dersleri verdikten sonra, hilafetin başkenti olan Bağdat'a ikinci kez gitmek üzere 195 (810) yılında Mekke'den ayrıldı.²⁸ Çünkü Bağdat o dönem hem *Ehl-i Re'y*, hem de *Ehl-i Hadis*'in merkezi haline gelmişti. Nitekim hilafetin merkezi olması hasebiyle *âlimler*, *edebiyatçılar* ve *şâirler* orada toplanmışlardı. Ayrıca *Beytü'l-Hikme Kütüphanesi* içinde barındırdığı değerli eserler sayesinde ilim talebelerinin âdeta kiblesi haline gelmişti. Bağdat o dönem ilimlerin tedvin ve tedris merkeziydi.²⁹

²⁶ Ebû Zehrâ, **İmam Şafîî**, s. 25.

²⁷ Ebû Zehrâ, **a.g.e.**, 26.

²⁸ Aybakan, **İmam Şafîî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi**, s. 97.

²⁹ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, **el-Bidaye ve'n-Nihâye**, Dâru'l-Hadîs, (nşr: Ahmed Abdul'vahhab Fetih) Kahire, 1997, X, s.108.

Bağdat'taki el-Camiu'l-Kebîr'de ilim halkası oluşturan Şafîî'nin ders halkası çok rağbet gördü. Bu halkada ona sorulan sorular Mescid-i Haram'daki ders halkasında sorulan sorulardan daha zor ve derinlikliydi. Çoğu zaman bu sorular, İmam Şafîî'nin ilmî yetkinliğini ve *Ehl-i Rey* mezhebi ile *Ehl-i Hadis* mezhebini uzlaştırmadaki yeteneğini gösteren fikhî münazaralara dönüşürdü.³⁰

Bağdat'ta iki yıl boyunca ders vermeye ve eser tedvin etmeye devam etti. Bu dönemde en çok öne çıkan öğrencileri Ebû Sevr el-Kelbî, Ebû Ali el-Kerâbisî ve Hasan ez-Za'ferânî'dir.³¹

Şafîî bu dönemde *mezheb-i kadîm'ini* temsil eden *el-Hücce* adlı fıkıh kitabıyla usul-u fıkıh alanında meşhur olan *er-Risalesi*'ni yazdı. Başta Hasan ez-Za'ferânî olmak üzere *Bağdat*'taki öğrencileri *el-Hücce*'yi kendisinden rivayet etmiştir.³² İmam Şafîî Mısır'a gidince *er-Risale* adlı eserine birçok ilave yaparak aynı kitabı *er-Risaletü'l-Cedîde* diye isimlendirdi.³³

1.8. Kavl-i Kadîm Dönemi Talebeleri

Şafîî'nin Mısır öncesi *kavl-i kadîm* dönemi talebelerinden dört kişi öne çıkmaktadır. Bunlar: Ebû Sevr (ö.240/854), Ahmed b. Hanbel (ö.248/862), Kerâbisî (ö.248/862) ve Hasan ez-Za'ferânî'dir(ö.260/874). Bunlardan ilk ikisi Şafîî'nin Mısır'a gitmesinden sonra müstakil birer mezhep sahibi olmuştur. Son ikisi ise Şafîî'nin çizgisini devam ettirerek Şafîî fikhinin muhafaza edilmesi ve mezhep yapısına kavuşmasına katkı sağlamışlardır.³⁴

1.9. Mısır'a Yerleşmesi ve Mezheb-i Cedîd'ini Oluşturması

İmam Şafîî 199 (814) yılının sonlarına doğru Bağdat'tan ayrılarak Mısır'a gitti ve yeni fikhini oluşturmak üzere dört yıl boyunca orayı merkez edindi.³⁵ Şafîî

³⁰ Muhammed b. Hasan el-Hacevî es-Saâlebî el-Fasî, *el-Fikru's-Samî fi Tarihi'l-Fıkhi'l-İslamî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Kahire, 1995, I, 473.

³¹ el-Kavâsimî, *el-Medhal*, s. 86-87-88.

³² Beyhakî, *Menakibu's-Şafîî*, I, 246.

³³ Beyhakî, *a.g.e.*, I, 246.

³⁴ el-Kavâsimî, *a.g.e.*, s. 94.

³⁵ Ebû Zehrâ, *İmam Şafîî*, s. 32.

Mısır'a gider gitmez orada hemen ilmî faaliyetine başladı. *Usul ve fıkıh* alanında hem ders verdi hem de yeni içtihatlarını açıkladığı eserler tedvin etti. Şafî Mısır'da dört yıl gibi kısa sayılabilecek bir süre ikamet etmesine rağmen orada çok verimli bir ömür geçirmiştir. Bu dönemdeki ilmî üretkenliği, kendisinden sonra ilmini sonraki nesillere aktaracak seçkin fakihler yetiştirmesi ve yeni mezhebini *el-Ümm, er-Risaletü'l-cedide* ve diğer eserlerle kayıt altına almasıyla ortaya çıkmaktadır.³⁶

İmam Şafî gerek ilmî tedrisatını ve gerekse yazdıklarını gözden geçirmeyi seviyeli bir öğrenci gurubuyla yapıyordu. Meseleleri önce ortaya atıyor, tartışıyor, sonra da yazıyor ya da yazdırıyordu. Bu süreçte fikhî görüşlerini yeniden gözden geçiriyor, yeni eklemeler-çıkartmalar yaparak talebelerine içtihat yapmanın ve fetva vermenin metodunu öğretiyordu.³⁷

Onun Mısır'daki en meşhur talebeleri; Yusuf b. Yahya el-Buveytî (231/856), İsmail b. Yahya el-Müzenî (264/878) ve Rebî' b. Süleyman el-Murâdî'dir (270/884). Bu üçü kadar olmasa da mezhep kaynaklarında kendilerine atıf yapılan diğer öğrencileri: Harmele (243/858), Yusuf b. Abdul'âlâ (264/878), Muhammed b. Abdullah b. Abdulkhakem (268/882) ve Rebî' el-Cîzî'dir (256/870).³⁸

İşte bu şekilde İmam Şafî 189 (804) yılında Mekke'de ortaya koymaya başladığı ve Bağdat'ta devam ettirdiği *mezheb-i kadîm'ini* adeta terk ederek, Mısır'da *mezheb-i cedîd'ini* (yeni görüşlerini) ortaya koymuş ve bu doğrultuda yeni kitaplar tedvin etmiştir.

1. 10. Hastalığı ve Vefatı

İmam Şafî 204 (819) yılında bir hastalığa yakalandı. Hastalığı günden güne arttı ve henüz 54 yaşında iken aynı yıl Recep ayının sonlarına doğru "*Rabb*"ine kavuştu.³⁹ Şafî Rabb'inin kaderine razı, hastalığına sabreden ve karşılığını "*Allah*"tan (c.c.) bekleyen örnek bir kişiydi. Çevresindeki insanlara devamlı olarak

³⁶ el-Kavâsimî, *el-Medhal*, s. 99.

³⁷ el-Kavâsimî, *a.g.e.*, s. 104.

³⁸ Aybakan, *İmam Şafî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s. 160.

³⁹ Ömer Süleyman el-Eşkar, *el-Medhal ilâ eş-Şerîa vel-Fıkıh*, Dâru'n-Nefais, Amman, 2005, s. 240.

*Peygamberimizin (s.a.) “Bu dünyada ya bir garip gibi, yada yolcu gibi ol”*⁴⁰ hadisini hatırlatırdı. Şafî'nin talebelerinden Rebî' el-Murâdî'den şöyle rivayet olunmuştur: “*Şafî Recep ayının son cuma akşamı yatsıdan sonra vefat etti. Onu Cuma günü defnettik ve o gece Şaban ayının hilalini gördük.*”⁴¹

1.11. Eserleri

İmam Şafî sadece okuyup okutmakla yetinmeyen aynı zamanda bilgisini yazıya dökmekle şöhret bulmuş erken dönem müelliflerindedir. Henüz Mekke'de ilim talebesi iken notlar alarak yazmaya başladığı nakledilir.⁴² İlk ciddi tedvinine Muhammed b. Hasen eş-Şeybanî'nin kitapları üzerine aldığı haşiyelerle (*kenar notlar*) başlamış, bunu hicrî 195-199 yılları arasında Irak'ta kaleme aldığı eserleri takip etmiştir ki, bu eserlerine *el-kütübü'l-kadîme* denir. Bunlar İmam Şafî'nin *mezheb-i kadîmini* temsil eden eserlerdir. Bu eserlerin çoğu günümüze ulaşmamıştır.⁴³ Hicrî 199-204 yılları arasında Mısır'da kaleme aldığı eserleri ise, *el-kütübü'l cedîde* diye isimlendirilir. Bu eserler Şafî'nin *mezheb-i cedîd*'ini temsil etmektedir.⁴⁴

Şafî'nin eserleri sonraki Şafî âlimlerin telifatı için yapı taşı niteliğindedir. Mısır'da kaleme aldığı eserlerinin büyük bölümü Irak'ta telif ettiği eserlerinin değiştirilmiş ve geliştirilmiş halidir. Şafî Irak'ta yazdığı eserlerini Mısır'da gözden geçirmiş, eklemeler-çıkarmalar yaparak bir çok içtihat ve fetvasını değiştirmiştir. Mesela *el-Ümm* Mısır eserlerinden biri olmasına rağmen Irak'ta yazılan *el-Hücce* ve *el-Mebud*'un geliştirilmiş ve yeniden düzenlenmiş halidir.⁴⁵ İmam Şafî kısa sayılabilecek 54 yıllık ömründe birçok eser yazmış, ya da öğrencilerine yazdırmıştır. Ancak bu eserlerden daha çok Mısır'daki yazdıkları günümüze ulaşmıştır.⁴⁶

⁴⁰ **Buharî**, (nşr: Muhammed Züheyr), Dâru Tavkî'n-Necât, b.y., b.t, h., 1422, Rekâik, 3.

⁴¹ el-Kavâsimî, **el-Medhal**, s. 108.

⁴² Beyhakî, **Menakibu's-Şafî**, I, 92.

⁴³ el-Hacevî, **el-Fikru's-Samî fi Tarihi'l Fıkhî'l-İslamî**, I, 466.

⁴⁴ Ebû Zehrâ, **İmam Şafî**, s.142-143; el-Hacevî, **a.g.e.**, I, 467.

⁴⁵ el-Kavâsimî, **a.g.e.**, s. 99.

⁴⁶ el-Kavâsimî, **a.g.e.**, s. 99.

1.12. İmam Şafî'nin Günümüze Ulaşan Eserleri

İmam Şafî'nin günümüze ulaşan eserleri genel olarak *fıkıh* ve *usul-u fıkıh* alanında yazdığı eserlerdir.

İmam Şafî'nin günümüze ulaşan önemli eserleri şunlardır:

a. İhtilaf'u Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leyla

İmam Ebû Hanîfe ile İbn Ebî Leyla'nın ihtilaf ettikleri meselelerin ele alındığı bu eser *İhtilafu'l-Irakıyeyn* şeklinde de isimlendirilmiştir.⁴⁷

b. İhtilaf'u Ali ve Abdullah İbn Mes'ud

İmam Şafî bu eserinde genel olarak Irak fakihlerinin, özel olarak da Hanefî fakihlerin Hz. Ali (r.a.) ve Abdullah İbn Mes'ud'a (r.a.) *muhalefet* ettikleri meseleleri toplamıştır.⁴⁸

c. İhtilaf'u Mâlik ve'-Şafî

İmam Şafî Bu kitabında hadisleri yorumlamada üstadı İmam Mâlik'le ittifak ve ihtilaf ettikleri konulara değinmektedir. Üstadıyla ittifak ettikleri meseleleri serdettikten sonra yaklaşık 39 yerde merfû haber, 86 yerde ise mevkuf haberle ilgili *İmam Mâlik*'i eleştirmiştir.⁴⁹

d. er-Reddu alâ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî

İmam Şafî bu eserinde diyet ve kısas konularında Hanefilerle ve dolayısıyla hocası Muhammed b. Hasan eş-Şeybani ile *ihtilaf* ettiği meseleleri ele almıştır. İlmî

⁴⁷ Aybakan, **İmam Şafî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi**, s. 134.

⁴⁸ Aybakan, **a.g.e.**, s. 135.

⁴⁹ Muhammed b. İdris eş-Şafî, **İhtilaf'u Mâlik ve'-Şafî**, (çev: İshak Emin Aktepe), İZ Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 9-10.

bir münazara üslubu içerisinde onların görüşlerini reddederek, kendi görüşlerini delilleriyle açıklamıştır.⁵⁰

e. Siyerü'l-Evzâî

Bu eser cihatla alakalı hükümler hakkında dört fakih arasında yapılan reddiyeler silsilesinin sonuncusudur. Ebû Hanîfe *siyer (cihat)* hakkında bir kitap yazmış daha sonra Evzâî, *Siyeru'l-Evzâî* adıyla buna reddiye vermiştir. Ebû Hanîfe'nin talebesi Ebû Yusuf da *er-Red Alâ Siyeru'l-Evzâî* adlı eseriyle Evzâî'ye cevap vermiştir. Son olarak İmam Şafîî bu üç imamın cihatla ilgili fetva ve içtihatlarını tartıştığı kendi kitabı *Siyerü'l-Evzâî* yi yazmış ve kendi görüşlerini açıklamıştır.⁵¹

f. er-Risâle

Bu eser yöntemi, üslubu ve içeriğiyle İmam Şafîî'nin usul mantığını ve derinliğini ortaya koyan bir eserdir. Şafîî'nin talebesi Müzenî'nin "*Şafîî'nin Risale'sini 500 defa okudum. Okuduğum her seferde bir öncekinde bulamadığım yeni faydalar buldum*" sözü bu kitabın değerini en güzel şekilde ortaya koymaktadır.⁵²

g. İbtâlu'l-İstihsan

İbtâlu'l-İstihsan kitabı İmam Şafîî'nin hükümleri istinbat yönteminde diğer müçtehit imamlardan ayrıldığını gösteren eserlerindedir. Özellikle Hanefilerin delil olarak kabul ettikleri *İstihsan*'ı reddetmekte delil olarak kabul etmemektedir.⁵³

⁵⁰ el-Kavâsimî, *el-Medhal*, s. 222.

⁵¹ el-Kavâsimî, *el-Medhal*, s. 223.

⁵² Beyhakî, *Menakibu's-Şafîî*, s. 236.

⁵³ Aybakan, *İmam Şafîî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s. 138.

h. Cimâ'u'l-‘İlm

Bu eser üç konuyu ihtiva etmektedir.

1. Haber-i vahidin hücciyeti ve Sünnet'in Kur'an'la ilişkisi.
2. Şer'i hükümlerde delil kabul edilen sahih icma'.
3. Fikhî ihtilafların caiz olup olmadığı yerler.⁵⁴

i. Beyan'u Ferâizillah

İmam Şafiî bu kitapta namaz, zekat, oruç ve hac konularını karşılaştırıp hüküm açısından bunlar arasındaki *benzerliklere* ve *farklılıklara* değindikten sonra bu farzların teşri kılınmasındaki *hikmetleri* açıklamıştır.⁵⁵

k. Sıfât'u Nehyi'n-Nebî

İmam Şafiî bu eserinde önemli bir usul kaidesi olan “*Kerahete delalet eden bir karine olmadığı sürece, nehyin haramlık ifade ettiğini*” ve “*haramın; haramun li-zatihi ve haramun li-ğayrihi*” şeklinde ikiye ayrıldığını sünnetten misaller getirerek açıklamaktadır.⁵⁶

1. 13. İmam Şafiî'nin el-Ümm Kitabı

İmam Şafiî'nin birçok kitabı olmakla birlikte eserleri içerisinde daha çok *mezheb-i cedîd*'ini ayrıntılı bir şekilde ele aldığı *el-Ümm* kitabı öne çıkmaktadır.⁵⁷ İmam Şafiî bu kitabın büyük bir kısmını bizzat kendisi yazmıştır. Yazdıklarını kendisine okuyan öğrencilerine o günün âdeti olduğu üzere imla yoluyla bazı eklemeler yaptırmış ve onlara kitabı rivayet etme izni vermiştir.⁵⁸ Burada Rebî' el-Murâdî'nin bazen kendi görüşlerini ekleyerek konulara ilavelerde bulunduğunu da belirtmek gerekir.⁵⁹

⁵⁴ el-Kavâsimî, *el-Medhal*, s. 233.

⁵⁵ el-Kavâsimî, *a.g.e.*, s. 235.

⁵⁶ Aybakan, *İmam Şafiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s. 137.

⁵⁷ Muhammed Zuhaylî, *Merciu'l-'ulûm el-İslamiyye*, Dâru'l-Mârifet, Dimeşk, 2005, s. 504.

⁵⁸ Bilal Aybakan, “*el-Üm*”, *D.İ.A.*, İstanbul, 2012, XXXXII, 299.

⁵⁹ el-Kavâsimî, *a.g.e.*, s. 210.

Kitap mezhebin ana metni konumunda olduğu için *el-Ümm* ismiyle isimlendirilmiştir. Bu adlandırma Şafî'nin öğrencisi Rebî' el-Murâdî tarafından yapılmıştır.⁶⁰ Şafî Irak'taki fikhî birikimini *el-mesut* adlı kitabında toplamış daha sonra Mısır'da bir takım ekleme ve çıkartmalar yaparak bu birikimini *el-Ümm*'de yeniden düzenlemiş ve genişletmiştir.⁶¹

Kitap yüz kırk küsur konu başlığından oluşmaktadır. Konular öncelikle ilgili âyet, hadis, konuyla ilgili sahabe ve tabiin görüşleriyle başlar ve daha sonra meseleler genişçe ele alınır. Birçok meselede diğer mezheplerin görüşlerine de yer verildiği için *el-Ümm* ilk dönem karşılaştırmalı fıkıh (*el-Fıkhü'l-Mukâren*) kitaplarından sayılır.⁶² Şafî kitapta kendi usulü doğrultusunda diğer mezheplerin görüşlerini tartışmış onlara cevap vermiştir.⁶³ Kitap usul-u fikhın furuat-a tatbiki ve içtihadın açıkça uygulandığı örnek bir kaynaktır. *el-Ümm*'de kullanılan hadisler genelde Şafî'nin İmam Mâlik ve Süfyan İbn Uyeyne'den yaptığı rivayetlere dayanır.⁶⁴

Çeşitli kütüphanelerde el yazması bulunan *el-Ümm* defalarca basılmış ve üzerinde şerh, hâşiye, ihtisar gibi çeşitli çalışmalar yapılmıştır.⁶⁵ İmam Şafî'nin *el-Ümm* kitabı bu çalışmamızda müracaat ettiğimiz en önemli ve birinci kaynaktır.

⁶⁰ el-Kavâsimî, **a.g.e.**, s. 210.

⁶¹ Aybakan, "**el-Üm**", **D.İ.A.**, İstanbul, 2012, XXXXII, 298.

⁶² Muhammed Zuhaylî, **Merciu'l-'Ulûmi'l-İslamiyye**, s. 504.

⁶³ Hayrettin Karaman, **İslam Hukuk Tarihi**, İZ Yayıncılık, İstanbul, 2011, s.205.

⁶⁴ el-Kavâsimî, **el-Medhal**, s. 211.

⁶⁵ Aybakan, **a.g.m.**, s. 300.

2. MEZHEBİN GELİŞİMİ VE YAYILIŞI

Biz burada İmam Şafî'nin *mezheb-i cedîd*'inin gelişim ve yayılışından bahsedeceğiz. Çünkü Şafî mezhebi denince daha çok akla onun yeni mezhebi gelmekte olup *eski mezhebi yeni mezhebi içerisinde mündemidir*.⁶⁶ Bu dönem İmam Şafî'nin vefatından başlayıp yaklaşık h. 6. asra kadar devam eder. Bu dönem İmam Şafî'nin Mısırlı öğrencilerinin mezhebi yayma gayretleriyle başlamış olup h. 6. asra geldiğinde artık mezhep *Irak* ve *Maveraünnehr* bölgelerinde tamamen yayılmıştır.⁶⁷

2.1. İmam Şafî'nin Mısır'da Öne Çıkan Öğrencileri ve Mezheb-i Cedid'in Gelişmesine Katkıları

Şafî Mısır'da istikrar bulduktan sonra bir çok öğrenci kendisinden istifade etmiştir. Şafî'nin vefatından sonra bu öğrenciler *mezheb-i cedid*'in yayılmasına katkıda bulunmuşlardır. Harmele et-Tûcîbî (ö.243/857), Yunus b. Abdu'l-Â'la es-Sadeî (ö.264/877), Bahr b. Nasr el-Havlânî (ö.267/880), Rebî' b. Süleyman el-Cîzî (ö.257/870) bunlardan sadece birkaçıdır. Ancak onun Mısırlı öğrencileri içerisinde asıl öne çıkan Ebû Yakup el-Buveytî (ö.231/845), Ebû İbrahim el-Müzenî (ö.264/877) ve Rebî' b. Süleyman el-Murâdî (ö.270/883)'dir. Her üçünün de Şafî'nin fikhını öğrenme ve sonraki nesillere aktarmada büyük hizmetleri olduğundan kısaca onlardan bahsetmek yerinde olacaktır.

a. Buveytî

Yusuf b. Yahya Ebû Yakup el-Buveytî Mısır'da doğmuştur. Buveytî'nin doğum tarihiyle ilgili -ulaştığımız kaynaklarda- herhangi bir bilgiye rastlayamadık.⁶⁸ O, İmam Şafî Mısır'a geldikten kısa bir süre sonra onunla tanışmış, beraberlikleri Şafî'nin vefatına kadar devam etmiştir. İmam Şafî'nin vefatından sonra ders

⁶⁶ el-Kavâsimî, **el-Medhal**, s. 293.

⁶⁷ el-Kavâsimî, **a.g.e.**, s. 294.

⁶⁸ Şaban Muhammed İsmail, **Uşulu'l-Fıkh Tarihuhû ve Ricaluhû**, Dâru's-Selâm, Kahire, 2010, s. 110; Muhammed Zuhaylî, **Merciu'l-'Ulûmi'l-İslamiyye**, s. 416.

halkasının başına Buveytî geçmiştir.⁶⁹ İmam Şafî kendi gününde Buveytî'ye fetva verme yetkisi vermişti; gelen soruların bazılarını ona yönlendiriyor, ayrıca hastalandığı zamanlarda ders halkasının başına onu geçiriyordu.⁷⁰

Buveytî mezhebin yayılmasına vesile olan birçok öğrenci yetiştirmiştir. Bu nedenle Şafî kitaplarında ismi sık sık zikredilmiştir.⁷¹ Buveytî *mezheb-i cedîd*'in en önde gelen ravilerinden olup mezhepte müçtehit kabul edilir.⁷²

Halife Vasık döneminde *Halku'l-Kur'an* (*Kur'anın mahluk olduğu*) tartışması yaygınlaştığında bu görüşü reddettiği için Bağdat'a götürülerek orada hapsedilmiştir. H. 231 (845) yılında hapiste vefat etmiştir.⁷³

İmam Şafî vefat ettiğinde (204/819) en gözde öğrencisinin *Buveytî* olduğu tartışmasızdır. Ancak onun hapse atılmasıyla Rebî' el-Murâdî ile Müzenî öne çıkmış ve ondan sonra uzun yıllar yaşayarak ilmî faaliyetlerde bulunmuşlardır.⁷⁴ Eserleri arasında *el-Muhtasaru'l-Kebîr*, *el-Muhtasaru's-Sağîr* ve *Kitabu'l-Ferâiz* adlı kitapları meşhurdur.⁷⁵

b. Rebî' el-Murâdî

Rebî' b. Süleyman el-Murâdî h.174 (790)'te Mısır'da doğdu.⁷⁶ İmam Şafî Mısır'a geldikten sonra onun ders halkasına katılarak Şafî'den Mısır'daki yazdığı eserlerini rivayet etmiştir. "*Rebî'in rivayetiyle Müzenî'nin rivayetinde bir çelişki olduğunda Rebî'in rivayeti tercih edilir.*" Çünkü o, kendine ait görüş ortaya koymaktan ziyade bütün gücünü Şafî'nin görüşlerini rivayete teksif etmiştir. Şafî mezhebi eserlerinde adı sıkça geçer ve *Rebî'* denildiğinde o kastedilir.⁷⁷

Rebî' h. 270 (883) yılında (96 yaşında) Mısır'da vefat etmiştir. O, Şafî'nin

⁶⁹ Ahmet Özel, "**Buveytî**", **D.İ.A.**, İstanbul, 1992, VI, 500; Muhammed Zuhayli, **a.g.e.**, s. 415.

⁷⁰ Bkz. Beyhakî, **Menakibu's-Şafîi**, II, s. 337.

⁷¹ Bkz. Aybakan, **İmam Şafî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi**, s. 62.

⁷² el-Kavâsimî, **el-Medhal**, s. 100.

⁷³ Şaban Muhammed İsmail, **Usulu'l-Fıkıh Tarihuhû ve Ricaluhû**, s. 110; Beyhaki, **Menakibu's-Şafîi**, II, 338-341.

⁷⁴ el-Kavâsimî, **a.g.e.**, s. 100.

⁷⁵ Muhammed Zuhaylî, **Merciu'l-'Ulûmi'l-İslamiyye**, s. 416.

⁷⁶ Bilal Aybakan, "**Rebî' b. Süleyman el-Murâdî**", **D.İ.A.**, İstanbul, 2007, XXXIV, 496.

⁷⁷ el-Kavâsimî, **a.g.e.**, s. 104.

öğrencilerinden en uzun ömürlü olanı olup, Şafîî'nin vefatından sonra 66 yıl daha yaşamıştır.⁷⁸ Bu durum İmam Şafîî'nin Mısır'daki eserlerinin hemen ikinci ağızdan yayılmasını sağlamıştır.⁷⁹ Bundan dolayı ilim talebeleri İmam Şafîî'nin rivayetlerini dinlemek için diğer şehirlerden Murâdî'nin yanına akın etmişlerdir.⁸⁰

Rebi' el-Murâdî'nin Buveytî ve Müzenî gibi kendine ait eserleri veya muhtasarlari yoktur. O bütün gayretini İmam Şafîî'nin kitaplarını rivayet etmeye sarf etmiştir.⁸¹

c. Müzenî ve Muhatar Adlı Eseri

İsmail b. Yahya el-Müzenî h.175 (791) yılında Mısır'da doğdu. Şafîî'nin Mısır'a geliştinden sonra onun ders halkasına katıldı. İmam Şafîî'nin özel öğrencilerinden olup münazaralarda kuvvetli deliller ortaya koyan keskin ve kıvrak zekâsıyla mezhebin güçlü bir savunucusu olarak tanınır. H. 264 (877)'te Mısır'da vefat etmiştir.⁸²

Müzenî *el-Camiu'l-Kebir*, *el-Camiu's-Sağir*, *Mensûr* ve *Mesâili'l-Mu'tebere* gibi kıymetli eserler kaleme almıştır. Ancak bunları hacimli bulan Müzenî daha derli-toplu olan meşhur kitabı "*Muhtasar*"ı kaleme almıştır.⁸³

Muhtasaru'l-Müzenî adıyla meşhur olan bu eser, Şafîî'nin fikhî görüşlerini özetleyen bir çalışma mesabesinde. Müzenî bu kitabında Şafîî'nin *el-Ümm* dışındaki görüşlerini de toparlamaya çalışmış ve yer yer kendi görüşlerini de beyan etmiştir.⁸⁴ Bu kitap mezhebin ana kaynaklarından sayılıp kendisinden sonra yazılan birçok fıkıh kitabına temel teşkil etmiştir. Müzenî'den sonra gelen Şafîî fakihler onun üzerine irili ufaklı şerhler yazmıştır.⁸⁵

⁷⁸ Beyhakî, *Menakibu's-Şafîî*, II, s.358-362.

⁷⁹ el-Kavâsimî, *el-Medhal*, s. 104.

⁸⁰ Muhammed Zuhaylî, *Merciu'l-'Ulûmi'l-İslamiyye*, s. 418-419; Beyhakî, *a.g.e.*, II, s.359.

⁸¹ Bkz. Aybakan, *İmam Şafîî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s.170.

⁸² Beyhakî, *a.g.e.*, II, s.345-358; Şaban Muhammed İsmail, *Usulu'l-Fıkıh Tarihuhû ve Ricaluhû*, s. 119.

⁸³ el-Kavâsimî, *a.g.e.*, s. 102.

⁸⁴ Şükrü Özen, "*Müzenî*", *D.İ.A.*, İstanbul, 2006, XXXII, 246.

⁸⁵ Şükrü Özen, "*Müzenî*", *D.İ.A.*, İstanbul, 2006, XXXII, 248.

Beyhakî bu kitapla ilgili Müzenî'nin şöyle dediğini rivayet etmiştir: “Şayet Şafîî benim zamanımda yaşasaydı benden bu kitabı dinlerdi.”⁸⁶ Müzenî'nin içtihat derecesine ulaştığı ve kendine ait görüşlerinin olduğu bu kitapta açıkça görülmektedir. Dolayısıyla bazı Şafîî fakihler onu müstakil mezhep sahibi saymışlardır.⁸⁷

Şafîî fakihler, “Müzenî'nin Muhtasar'daki görüşleri şayet İmam Şafîî'nin görüşlerine uygunsa o görüşler mezhebin görüşüdür. Şayet onun görüşü imamın görüşüne ve kaidelerine uygun değilse o kendi görüşüdür” diyerek muhalif görüşlerinin mezhepte müteber olmadığını ifade etmişlerdir.⁸⁸

Müzenî hocası Şafîî gibi müstakil bir mezhep sahibi olamamışsa da onun yolunu takip etmiş zaman-zaman kendine has görüşler ortaya koymuştur.⁸⁹ Müzenî'nin Muhtasar'ı tarihsel sıralamaya göre *el-Ümm*'den sonra bu çalışmamızda kendisine müracaat ettiğimiz ikinci kaynaktır.

2. 2. İkinci Kuşağın Mezhebin Yayılmasına Katkıları

İmam Şafîî'nin vefatından sonra ilim talebeleri İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerinden Mısır'a gelip onun öğrencilerinden Şafîî'nin fikhını öğrenmişler daha sonra memleketlerine dönerek Şafîî mezhebini kendi bölgelerinde yaymışlardır.⁹⁰ Bu öğrenciler daha çok doğu bölgelerinden olup Şafîî mezhebinin *Şam*, *Irak* ve *Mâveraunnehir* diye adlandırılan *Türkmenistan*, *Özbekistan* ve *Horasan* taraflarında yayılmasına öncülük etmiştir. İşte bizim ikinci kuşaktan kastımız sözünü ettiğimiz bu bölgelerden Mısır'a gidip Şafîî mezhebini tahsil ettikten sonra memleketlerine dönen ilim adamlarıdır.⁹¹

⁸⁶ Beyhakî, *Menakibu's-Şafîî*, II, 346.

⁸⁷ el-Kavâsimî, *el-Medhal*, s. 102.

⁸⁸ Aybakan, *İmam Şafîî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s.166.

⁸⁹ el-Kavâsimî, *a.g.e.*, s. 103.

⁹⁰ Aybakan, “Şafîî Mezhebi”, *D.İ.A.*, İstanbul, 2010, XXXVIII, 235.

⁹¹ el-Kavâsimî, *a.g.e.*, s. 307.

İkinci kuşağın meşhur âlimleri şunlardır:

2.2.1. Ebû'l Kâsım el-Enmâtî

el-Enmâtî ikinci kuşağa mensup en önemli fakihlerdendir. Mısır'a gidip Müzenî ve Rebî' el-Murâdî'den ilim tahsil etmiştir. Bağdat'ta İmam Şafî'nin kitaplarını tanıtan ve onun mezhebini yayanların başında gelir. H. 288 (900) yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.⁹²

2.2.2. Ebû'l Abbas İbn Süreyc el-Bağdâdî

Fıkıh ilmini daha çok el-Enmâtî'den tahsil eden İbn Süreyc kendi döneminde Şafî mezhebinin tartışmasız imamıydı ki o *mezhebin şeyhi* olarak isimlendirilmiştir. *Kadılık* görevi üstlenen ilk Şafî âlimlerdendir. Kadılık nüfuzunu da kullanarak Şafî mezhebini Doğu bölgelerinin çoğuna o yaymıştır. Bazı âlimler İbn Süreyc'in üçüncü asrın *müceddid*-i olduğu görüşündedirler. *Dört yüze* yakın eser yazarak zirve yapmış ve geriye büyük bir ilmî miras bırakmıştır.

İbn Süreyc h. 306 (1005) senesinde Şiraz'da vefat etmiştir.⁹³ Bu tarih İmam Şafî'nin vefatından yaklaşık bir asır sonraya denk gelmektedir.

2.2.3. Ebû Muhammed el-Mervezî

Mervezî h. 220'de (835) Merv'de⁹⁴ doğmuştur. Mısır'a giderek orada el-Murâdî ve Müzenî'den Şafî fikhını tahsil etmiştir. Hocalarının vefatından sonra Müzenî'nin Muhtasar'ını yanına alarak memleketine dönen Mervezî, o bölgede uzun yıllar ilmî hizmet verip Şafî mezhebini yaydıktan sonra h. 293'te (905) Merv'de vefat etmiştir.⁹⁵

⁹² Aybakan, **İmam Şafî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi** s. 182-183.

⁹³ Aybakan, "**Şafî Mezhebi**", **D.İ.A.**, İstanbul, 2010. XXXVIII, 237; Muhammed Zuhaylî, **Merciu'l-'Ulûmi'l-İslamiyye**, s. 419.

⁹⁴ İran'ın kuzeydoğusunda bir şehir.

⁹⁵ el-Kavâsimî, **el-Medhal**, s. 309-310.

2.2.4. Yakup b. İshak en-Nîsâbûrî

Fıkıh ilmini Müzenî ve el-Murâdî'den tahsil etmiştir. Mısır tahsilinden sonra memleketi Nîsâbur'a dönüp Şafî mezhebini o bölgede ilk tanıtan âlim olmuştur.⁹⁶ Nîsâbur'un Türkmenistan tarafında olduğunu düşündüğümüzde Şafî mezhebinin daha o dönemde nerelere ulaştığı çok açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Nîsâbûrî h. 316'da (928) vefat etmiştir.⁹⁷

2.2.5. Ebû Zur'a ed-Dımaşkî

Ebû Zur'a ed-Dımaşkî fıkıh ilmini Mısır'da Rebî' el-Murâdî'den tahsil etmiştir. Önce Mısır'da daha sonra da Dımaşk'ta kadılık görevi yapmıştır. Dımaşk'ta kadılık görevinde olduğu dönemde Şam bölgesinde Şafî mezhebini yaymak için hayli çaba sarf etmiştir. O dönem Dımaşk'ta İmam Evzâî'nin mezhebi revaçta olmasına rağmen Şafî mezhebini yaymada ciddi başarı göstermiştir. Şafî mezhebini yayabilmek için Müzenî'nin Muhtasarı'nı ezberleyene yüz dinar verdiği rivayet edilir. Ebû Zur'a h. 302 (914) senesinde vefat etmiştir.⁹⁸

2.2.6. Ebû Bekir el-Kaffalu'l-Kebîr⁹⁹eş-Şâşî

eş-Şâşî h. 271'de (884) Şaş'ta¹⁰⁰ doğmuştur. Fıkıh ilmini Ebû'l- Abbas ibn Süreyc'den okumuş ve döneminin önde gelen âlimlerinden olmuştur. Çok sayıda eser telif etmiş olup İmam Şafî'nin *Risale*'sini ilk şerh edenlerdendir. Özbekistan, Tacikistan ve Kırgızistan bölgelerinde mezhebin yayılmasında öncülük etmiştir. O makasıduş-şerîa hakkında *Mehâsinü's-şeria* adıyla ilk kitap yazanlardandır.¹⁰¹ eş-Şâşî h. 365 (975) yılında Şaş'ta vefat etmiştir.¹⁰²

⁹⁶ el-Kavâsimî, **el-Medhal**, s. 309-310.

⁹⁷ Aybakan, **İmam Şafî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi**, s.182-181.

⁹⁸ el-Kavâsimî, **a.g.e.**, s. 309.

⁹⁹ el-Kaffalu'l-Kebîr denilmesinin sebebi, h. 417'de Sicistan'da vefat eden ve mezhebin Horasan kolundan olan el-Kaffalu's-Sağîr ile arasını ayırmak içindir.

¹⁰⁰ Şaş, Özbekistan'ın şuan ki başkenti Taşkent'in eski adıdır.

¹⁰¹ Ahmed er-Reysûnî, **Nazariyyetu'l-Makâsîd İnde'l-İmam eş-Şâtîbî**, el-Müessesetü'l-Camiiyye, Beyrut, 1992, s. 34.

¹⁰² el-Hacevî, **el-Fikru's-Samî fi Tarihi'l-Fikhi'l-İslamî**, II, 158-159.

2.2.7. Bu Dönemin Genel bir Değerlendirmesi

Yukarıda sözünü ettiğimiz ikinci kuşağın yaşadığı tarihe ve bölgelere baktığımızda, Şafî mezhebinin h. 3. Asrın ortalarından başlayarak, 4. Asrın sonlarına doğru *Nil vadisinden Mâveraunnehr'e* kadar İslam Coğrafyasının geniş bir alanına yayıldığını görmekteyiz. Mısır'ın haricinde Kuzey Afrika ve Mağrip'te ise Şafî mezhebi yayılmamıştır. Çünkü İmam Mâlik'in öğrencileri daha önce o bölgelere gitmiş ve onlar vasıtasıyla Mâlikî mezhebi oralarda kök salmıştır.

Bu dönemde fikhî içtihat verimli bir şekilde devam etmiştir. Şafî âlimler İmam Şafî'nin yolunu izleyerek yeni gelişen olaylara yönelik içtihat yapmış, mezhebi içtihat yönünden geliştirmişlerdir. İmam Şafî'nin kitaplarını okumaları ve onun fikhini tahsil etmeleri bu âlimlerin İmam Şafî'nin görüşleriyle ve içtihatlarıyla sınırlı kaldıkları anlamına gelmiyordu.

Şafî mezhebini okumuş bir Şafî fakih farklı müçtehit imamların görüşlerini de okur ve onlardan da istifade ederdi. Bunun en açık delili mezhepteki bazı fakihlerin daha sonraları mutlak içtihat derecesine ulaşmalarıdır. Nitekim önceleri Şafî mezhebinde olan Davud b. Ali ez-Zâhirî ve Ebû Sevr gibi fakihler daha sonraları Şafî mezhebini bırakarak müstakil mezhep sahibi olmuşlardır.¹⁰³

İlk dönem Şafî mezhebinin merkezi olarak Mısır öne çıkmasına rağmen el-Murâdî'nin vefatından sonra (270/884) güç Irak bölgesine geçmiştir. 4. Yüzyılın ortalarından itibaren ise mezhep Horasan bölgesinde Irak'a rakip olacak derecede güçlenmiştir.¹⁰⁴

2.3. Mezhebin Horasan ve Irak Kolları

Horasan ve Irak'lı âlimlerin mezhep aktarımlarında zamanla birtakım farklılıklar ortaya çıkmıştır. Ana gövde bir olmakla beraber aktarım usulünde oluşan farklılıklar¹⁰⁵ giderek çoğalmış ve mezhep iki ayrı çizgiye ayrılarak Horasan ve Irak

¹⁰³ el-Kavâsimî, **el-Medhal**, s. 312.

¹⁰⁴ Ali Cum'a Muhammed, **el-Medhal**, el-Mâhadu'l-Âlemî Lilfikri'l-İslamî, Kahire, 1996, s. 19.

¹⁰⁵ Irak kolunun nakline "Irak tariki", Horasan kolunun nakline ise, "Horasan tariki" denilmiştir. Bkz. Ali Cum'a, **a.g.e.**, 19.

kolları oluşmuştur.¹⁰⁶ Bu farklılık zamanla bazı âlimleri rahatsız etmiştir. Daha sonraki yıllarda bu kutuplaşmayı gidermek için Ebû Ali es-Sincî ve İmamul-Haremeyn el-Cüveynî öncülüğünde çalışmalar başlatılmıştır. Bu çalışmalarını yoğunlaştırma noktasında öne çıkan Rafî ve Nevevî sayesinde bu ayrılık sona ermiş mezhep tekrar başlangıçta olduğu gibi tek çizgiye gelmiştir.¹⁰⁷

2.4. Irak Kolunun Önde Gelen Âlimleri

Irak kolunu temsil eden âlimler yaklaşık h.350-475 (961-1082) yılları arasında, *Mâveraunnehr* ve *Irak* civarında yaşamışlardır.

Irak kolunun meşhur âlimleri şunlardır:

2.4.1. Ebû Hâmid el-İsferayînî

Hicrî 344 (955) senesinde Türkmenistan'ın güney doğusunda İsfarayîn'de doğmuştur. Irak tarihinin/kolunun *üstadı* ve *başlatıcısı* olarak bilinir. Bir çok talebe yetiştirmiş ve Şafî mezhebine dair çok değerli eserler kaleme almıştır. H. 406'da (1015) Bağdat'ta vefat etmiştir.¹⁰⁸

2.4.2. Ebû Tayyib et-Taberî

Hicrî 348 (959) senesinde Taberistan'da¹⁰⁹ doğmuştur. Şafî fıkının Irak ekolünde en önemli âlimlerden biridir. Kadılık görevinde bulunmuş olan et-Taberî h.450'de (1058) Bağdat'ta vefat etmiştir.¹¹⁰

2.4.3. Ebû'l-Hasan el-Mâverdî

Hicrî 364 (974) yılında Basra'da doğmuştur. Şafî mezhebi fıkını tahsil eden Mâverdî *kadılık* görevinde bulunmuş hatta *kadı'l-kudâtlığa*(baş kadı) kadar

¹⁰⁶ Ali Cum'a, *el-Medhal*, s. 19.

¹⁰⁷ Aybakan, *İmam Şafî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi* s. 195.

¹⁰⁸ Muhammed Zuhaylî, *Merciu'l-'Ulûmi'l-İslamiyye*, 425.

¹⁰⁹ Taberistan, Hazar denizinin güney kıyısını çevreleyen, İran Devleti sınırları içinde bir bölgedir.

¹¹⁰ Muhammed Zuhaylî, *a.g.e.*, 428.

yükselmiştir. Kadılık nüfuzunu da kullanarak mezhebin yayılmasına ciddi katkılar sunan Mâverdî h. 450 (1058) senesinde Bağdat'ta vefat etmiştir.¹¹¹ Mâverdînin *el-Hâvi'l-Kebîr* adlı hacimli eseri çalışmamızda yararlandığımız kaynaklardandır.

el-Hâvi'l-Kebîr Şafî mezhebini esas almakla beraber diğer mezheplerin görüş ve delillerini zikreden hatta mezhepler arası münakaşa ve tercih yapan *fıkhu'l-mukaren* alanında yazılmış önemli bir kitaptır.¹¹²

2.4.4. Ebû İshak eş-Şîrâzî

İran'ın Fîrûzâbad¹¹³ şehrinde h. 393'te (1002) dünya'ya gelmiş, ilk ilim tahsiline orada başlamıştır. Daha sonra ilim tahsili için İran'ın en büyük şehirlerinden Şîrâz'a gitmiştir. İlmî şöhreti artınca meşhur vezir *Nizamü'l-Mülk* Şafî mezhebi fikhını okutması için ona Bağdat'ta bir medrese inşa ettirmiştir. Çok sayıda öğrenci yetiştiren ve kitap telif eden Şîrâzî h. 476'da (1083) Bağdat'ta vefat etmiştir.¹¹⁴

Kitapları içerisinde en meşhur olanı *el-Mühezzeb fi'l-fikh* adlı eseridir. *el-Mühezzeb* Şîrâzî'nin *on dört* yıl gibi uzun bir süre emek vererek yazdığı bir kitaptır. Kitapta mezhebin bütün meseleleri delilleriyle beraber açıklanmıştır. Kitap meseleleri ne gereğinden fazla uzatmış ve ne de anlaşılması zor derecede kısa tutmuştur.

el-Mühezzeb -Şafî'nin *el-Ümm'ü* ve Müzenî'nin *Muhtasar'ı* gibi çalışmamızda en sık kullandığımız ana kaynaklardandır. Kitaba bir çok şerh yazılmış olmakla beraber en meşhur olanı İmam Nevevî'nin *el-Mecmu'* adlı şerhidir.¹¹⁵

2.5. Horasan Kolunun Önde Gelen Âlimleri

Horasan kolunu temsil eden âlimler yaklaşık h. 350-500 (961-1106) yılları arasında Mâveraunnehr bölgesinde yaşamıştır. Bunlar içerisinde Gazâlî gibi h. 5. asrı devirenlerde olmuştur.

¹¹¹ Aybakan, **İmam Şafî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi**, s. 229.

¹¹² Muhammed Zuhaylî, **Merciu'l-'Ulûmi'l-İslamiyye**, s. 505-506.

¹¹³ Fîrûzâbad, İran'ın güneyinde haliç körfezine yakın bir şehirdir.

¹¹⁴ Ahmet Özel, **Hanefî Fıkıh Âlimleri**, s. 387.

¹¹⁵ Ahmet Özel, **a.g.e.**, s. 387; Muhammed Zuhaylî, **a.g.e.**, 507.

Horasan kolunun meşhur âlimleri şunlardır:

2.5.1. Ebû Bekir el-Mervezî el-Kaffâl es-Sağîr

Horasan'ın Merv¹¹⁶ şehrinde h. 327'de (938) doğmuştur. Mezhebin Horasan tarikinin/kolunun *üstadı* kabul edilmiştir. H. 417'de (1026) Sicistan'da (90 yaşında) vefat etmiştir.¹¹⁷

2.5.2. Ebû Muhammed el-Cüveynî (İmamu'l-Haremeyn'in Babası)

Baba Cüveynî Nîsâbur¹¹⁸ şehrinin Cüveyn nahiyesinde doğmuştur. *Kur'an-ı Kerim tefsiri* başta olmak üzere bir çok eser yazmış, İmam Şafî'nin *Risale*'sini şerh etmiştir. İlmî bakımdan oğlunun gölgesinde kalmış olsa da Horasan kolunun önemli âlimlerindendir. H. 438 (10469 senesinde Nîsâbur'da vefat etmiştir.¹¹⁹

2.5.3. Ebû Ali el-Merverrûzî

Hicrî 4. Yüzyılın başında Horasan'ın Merverrûz kasabasında doğmuştur. el-Kaffalu's-Sağîr'e talebe olmuş ondan Şafî fikhını tahsil etmiştir. Döneminde Horasan bölgesinde ileri gelen Şafî âlimlerden kabul edilmiştir. H. 462'de (1069) Horasan'da vefat etmiştir.¹²⁰

Dördüncü yüzyılın ilerleyen dönemlerinde Şafî mezhebi Horasan ve Irak kolları (*tarikleri*) vasıtasıyla ayrı ayrı ilerlemiş olsa da zamanla bu tarikleri cem' eden Şafî âlimler ortaya çıkmıştır. Bunlar meselelerin araştırılması, delillerin serd edilmesi ve görüşlerin mezhep imamlarına isnadı konusunda iki tarikten de faydalanarak Horasan ve Irak tariklerini cem' etme yoluna gitmişlerdir. İki tariki cem' etmede *İmamu'l-Haremeyn el-Cüveynî* ve *Hüccetu'l-İslam el-Gazâlî* öne çıkmıştır.

¹¹⁶ Merv: Türkmenistan'ın başkenti Aşkabat yakınlarında güneyde bir yerdir.

¹¹⁷ el-Kavâsimî, **el-Medhal**, s. 326.

¹¹⁸ Nasabur: İran'ın doğusunda Horasan bölgesinde bir şehirdir. Nişabur şeklinde de telefuz edilir.

¹¹⁹ el-Kavâsimî, **a.g.e.**, s. 326.

¹²⁰ el-Kavâsimî, **a.g.e.**, s. 227.

2.5.4. İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî

H. 419 (1028) senesinde Nîsâbur'un Cüveyn nahiyesinde doğmuştur. Babasının dizinin dibinde yetmiş sonra ilim tahsili için Bağdat'a gitmiştir. Kendisine *İmamü'l-Haremeyn Mekke* ve *Medîne'nin İmamı* lakabının verilmesi, Hicaz'a göç edip o bölgede dört yıl boyunca ilim öğretip fetva vermesi sebebiyledir. Mezhebin usul ve furu'una dair kapsamlı kitaplar yazmıştır.¹²¹ *Nizamü'l-Mülk*'ün kendisi için yaptırdığı Nizamiye Medresesinde ders vermek üzere Hicaz'dan ana vatanı olan Nîsâbur'a dönmüş, h. 478'de (1085) orada vefat etmiştir. Şafî mezhebi kitaplarında *el-İmam* denildiğinde kast edilen kişi Cüveynî'dir. İlminin genişliği ve meselelerdeki hâkimiyetini gösteren eserlerinden biri hiç şüphesiz *Nihayetu'l-Matlab fi Dirayeti'l-Mezheb* adlı kitabıdır.¹²²

Karşılaştırmalı fıkha (*el-Fıkhu'l-mukâren*) dair ansiklopedik bir eser olan bu kitap çalışmamızda kullandığımız kaynaklardandır. İmamü'l-Haremeyn kendi zamanına kadar yazılan önemli kitapların *hülasasını* bu kitapta toparlayarak Irak ve Horasan tariklerini birleştirmeyi amaçlamıştır.¹²³ Gazâlî Şafî fıkına dair kitaplarını yazarken daha çok *Cüveynî'nin kitaplarını* esas almıştır.¹²⁴

2.5.5. Hüccetü'l-İslam el-Gazâlî

Gazâlî Horasan'ın Tus¹²⁵ şehrinde h. 450 (1058) yılında doğmuştur. Önce İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'den ders almak için Nîsâbur'a, daha sonra da Bağdat'a giderek oranın fakihlerinden ilim tahsil etmiştir. Tahsilini tamamladıktan sonra *Nizamiye Medresesinde* müderrisliğe atanmıştır. Şam ve Hicaz bölgelerine yaptığı meşhur seyahatlerinden sonra vatanına dönmüş ve h. 505'de (1111) vefat edinceye kadar orada ilim okutmuştur.¹²⁶

¹²¹ Şaban Muhammed İsmail, , **Usulu'l-Fıkh Tarihuhû ve Ricaluhû**, s. 56.

¹²² el-Kavâsimî, **a.g.e.**, s. 37-38.

¹²³ Aybakan, "**Şafî Mezhebi**", **D.İ.A.**, İstanbul, 2010, XXXVIII, 239.

¹²⁴ Ahmet Özel, **a.g.e.**, s. 391.

¹²⁵ Tus: İran Türkmenistan ve Afganistan'ın birleştiği noktanın İran kısmına düşen, Meşhet yakınlarında bir yerdir.

¹²⁶ Şaban Muhammed İsmail, **a.g.e.**, s. 242.

Derin ve geniş bir ilme sahip olan Gazâlî gerek *aklî* ve gerekse *naklî* ilimlerde birçok eser yazmıştır. Gazâlî'nin ilmî derinliğinin göstergesi olan kitaplarının çoğu günümüze ulaşmıştır.¹²⁷

Gazâlî hocası el-Cüveynî'nin *Nihayetu'l-Matlab* adlı hacimli kitabını sırasıyla önce *el-Basît* sonra *el-Vasît* ve son olarak ta *el-Vecîz* adıyla üç ayrı kitap olarak ihtisar etmiştir. Önce *'el-Basît'*i yazan Gazâlî bunu uzun bularak *el-Vasît* adıyla kısaltmıştır. Orta hacimli bir kitap olan *el-Vasît* Çok ilgi görmüş ve üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Bu kitap tezimizi yazarken kullandığımız kaynaklardandır.¹²⁸

2.6. Bu Dönemin Özellikleri

Bu dönemde (h. 5. asır) diğer mezheplerde olduğu gibi Şafîî fakihler arasında da içtihat olgusu azalmıştır. Alimler içtihat yapmak, kendileri görüş ortaya koymak yerine geçmiş fakihlerin görüşlerini tekrar edip, onların kitaplarını *şerh* ve *ih̄tisâr* etmekle meşgul olmuşlardır.¹²⁹

Yine bu dönemde mezhep âlimlerinin kendi mezhebine ve imamına bağlılıktaki taassupları hat safhaya ulaşmıştır. Öyle ki bazıları kendi mezhebini zayıf delillerle de olsa destekleyip diğer mezhebin görüşlerini küçümsemeye kadar gitmiştir. Daha önce sakince gerçekleşen fikhî münazaralar bu dönemde yerilmiş olan cedel ortamlarına dönüşmüştür.¹³⁰

Ansiklopedik eserlerin ve karşılaştırmalı fikhin (*el-fikhu'l-mukâren*) ortaya çıkması da daha çok bu döneme rastlamaktadır. Âlimler artık sadece kendi mezheplerinin görüşlerini ve delillerini tedvin etmekle kalmamış, *ilmu'l-hilaf* adı altında diğer mezheplerin görüşlerine de yer veren eserler telif etmişlerdir.¹³¹

O dönem *ilmu'l-hilaf* diye tabir edilen ilme günümüzde *el-fikhu'l-mukâren* (*karşılaştırmalı fikh*) adı verilmektedir. Bu ilme dair yazılan eserlerde müellifler meseleleri ele alırken genelde mezheplerin görüşlerini delilleriyle zikrederler. Sonra

¹²⁷ el-Kavâsimî, **el-Medhal**, s. 328-329.

¹²⁸ Muhammed Zuhaylî, **Merciu'l-'Ulûmi'l-İslamiyye**, s. 510-511.

¹²⁹ el-Kavâsimî, **a.g.e.**, s. 336.

¹³⁰ el-Kavâsimî, **a.g.e.**, s. 337.

¹³¹ el-Kavâsimî, **a.g.e.**, s. 339.

müellif diğler mezheplerin görüşlerini münakaşaya ederek kendi mezhebinin görüşünü tercih eder. Aslında bu tür kitaplarda diğler mezheplerin görüşlerinin zikredilme sebebi, daha çok onlara cevap vermek ve onlar üzerinden kendi mezhebinin daha kuvvetli olduğunu ortaya koymaya çalışmaktır.

Bu dönemde Şafî mezhebinde bu tür eserleri temsil eden en önemli iki kitap; Mâverdî'nin *el-Havi'l-Kebir-i* ve İmamü'l-Haremeyn'in *Nihayetü'l-Matlab fi Dirayeti'l-Mezhep* adlı eserleridir.¹³²

¹³² el-Kavâsimî, **el-Medhal**, s. 339.

3. MEZHEBİN İSTİKRARA KAVUŞMASI VE TENKİH DÖNEMİ

5. ve 6. Asırlar Şafî mezhebinin istikrara kavuşma dönemidir. Bu dönemde mezhep İslam coğrafyasının büyük kısmında istikrar bulmuş ve artık yok olma tehlikesinden kurtulmuştur.

Bu dönemde Şafî mezhebini olumlu yönde etkileyen ve iyice istikrara kavuşmasını sağlayan çok önemli bir gelişme yaşanmıştır ki, oda *Salahaddin-i Eyyübî*'nin¹³³ Mısır'ı Fatimîlerin elinden kurtarmasıdır. Bu gelişme üzerine Şafî mezhebi yeniden ana vatanı olan Mısır'a geri dönmüştür. Salahaddin-i Eyyübî Mısır'da Ehl-i Sünnet mezheplerini desteklemiş, özellikle Şafî fakihlerine öncelik vermiş ve onlara özel ilgi göstermiştir.¹³⁴

Mezhep yayılmasını tamamlayıp istikrara kavuştuktan sonra İmam Nevevî'nin ölümüne (676-1277) kadar bir tenkih ve tehzip (*ayıklama ve düzenleme*) dönemi geçirmiştir.

Mezhebin tenkih ve tehzip edilmesinden maksat, mezhebi *terk edilen ve zayıf görüşlerden* arındırarak mezhebin güçlü fakihlerinin itimat ettiği *kuvvetli görüşleri* öne plana çıkarmaktır. Bu çalışma sonucunda kadıların ve müftülerin başvurdukları kaynaklarda birlik sağlanmıştır.¹³⁵

İmam Şafî'nin vefatından üç asırdan fazla bir zaman geçmiş, mezhep Batıda Nil nehrinden Doğu'da Maveraünnehr'e kadar geniş bir bölgeye yayılmıştı. Bu süreçte bir çok âlim değişik yerlerde bir çok eser yazmıştı. Bu geniş coğrafyada ve farklı zamanlarda yazılan bunca kitapta haliyle mezhebin usulüne aykırılık arz eden

¹³³ Sultan Salahaddin, Ebû'l-Muzaffer, Yusuf b. Necmeddin Eyyub b. Şazî b. Mervan ed-Düveynî: H.532'de Irak'ın Tikrit şehrinde doğmuştur. Gençliğinde Haçlılara karşı yapılan savaşta Sultan Nureddin Zengi'nin komutanlarından biriydi. İlerleyen yıllarda Fatimî Halifesi'nin veziri oldu. Sonra Fatimî halifelğine son vererek h.567'de Mısır'da Abbasi halifelğine bağlılığını ilan etti. Nureddin Zengi'nin vefatından sonra Mısır'ın ve Şam ülkelerinin yöneticisi oldu. H.583'te Beyt-i Makdis'i geri alana dek Haçlılara karşı cihad etti. H.589'da Dimeşk'te vefat etti. Bkz. **Tehzîb'u Siyeri Â'lâmü'n-Nübelâ**, Zehebî, III, 134.

¹³⁴ Salahaddin-i Eyyübî Mısır'da Şafî mezhebinin tedrisatı için üç, Hanefî ve Malikî mezhebinin tedrisatı için ise birer medrese yaptırmıştır. Bkz. Muhammed Salih el-Ğursî, **İslâhu'l-Medâris**, Dâru'r-Ravza, t.y., s. 37.

¹³⁵ Muhammed İbrahim, **Hanefî Ve Şafîlerde Mezhep Kavramı**, Nun Yayıncılık (trc: Faruk Beşer), İstanbul, 2010, s. 139.

zayıf görüşler ortaya çıkmıştır. Bu da mezhepte bir tenkih ve tehzib sürecinin başlamasını zorunlu hale getirmiştir¹³⁶

Tenkih ve tehzib çalışmasını ilk başlatan fakihler şunlardır:

Hüseyn b. Mes‘ud el-Beğavî 436-517 (1044-1123), Muhammed b. Yahya en-Nîsabûrî 476-548 (1083-1153), İbn Ebî Asrun 492-585 (1098-1189) ve Ebû Abdillah el-Hüseyn er-Râzî 544-606 (1149-1209). Bu fakihlerden sonra önce Rafî, hemen akabinde ise Nevevî çalışmalarına hız vererek bu hizmeti zirveye taşımışlardır.¹³⁷

3.1. Rafî'nin Mezhebi Tenkih ve Tehzib Etme Çabası

Ebû'l-Kasım Abdülkerim el-Kazvînî er-Rafî h.557'de (1161) Kazvîn'de¹³⁸ doğmuştur. O Şafî fakihî olan babası Muhammed b. Abdülkerim'in dizinin dibinde yetişmiş, sonra döneminin büyük âlimlerinden ders almıştır. Şafî mezhebinde otorite haline gelen Rafî bir çok öğrenci yetiştirmiş ve çok değerli kitaplar yazmıştır. Hicrî 623'te (1226) Kazvîn'de vefat etmiştir.¹³⁹

Rafî Şafî mezhebini tenkih ve tehzib etmeye yönelik ciddi çalışmalar yapmış ve bir çok kitap yazmıştır ki bu kitaplar onun ilmi derinliğini ortaya koymaktadır.

Rafî'nin en önemli eserleri şunlardır:

a. *el-Muharrar*: İmam Gazâlî'nin *el-Veciz* adlı kitabı esas alınarak yazılmıştır.

b. *Şerhu'l-Kebir*: Rafî bu hacimli kitabında Gazâlî'nin *el-Veciz*'ini şerh etmiştir. Mezhebin tenkih ve tehzibinde önemli bir yere sahip olan *Şerhu'l-Kebir* bu çalışmamızda kullandığımız kaynaklardandır.¹⁴⁰

¹³⁶ Muhammed İbrahim, **Hanefî Ve Şafîlerde Mezhep Kavramı**, s. 139.

¹³⁷ el-Kavâsimî, **a.g.e.**, s. 349.

¹³⁸ Kazvin: İran'ın doğusunda bir şehirdir.

¹³⁹ Ahmet Özel, **Hanefî Fıkıh Âlimleri**, s. 405.

¹⁴⁰ Muhammed Zuhaylî, **Merciu'l-'Ulûmi'l-İslamiyye**, s. 511-512.

c. *Şerhu's-Sağir*: Rafî bu kitabında da Gazâlî'nin *el-Veciz*'ini şerh etmiştir. Ancak bu kitap *Şerhu'l-Kebir* kadar hacimli değildir. Bu üç kitap mezhebin tenkih işlemleri konusunda İmam Rafî'nin çabalarını temsil etmektedir.

3.2. Nevevî'nin Tenkih ve Tehzib Çalışmasını Zirveye Ulaştırması

Ebû Zekerîyya Yahya b. Şeref en-Nevevî h. 631'de (1233) Nevâ'da¹⁴¹ doğmuştur. Nevevî küçük yaşta *Kur'an-ı Kerim*-i hıfz etmiş, büyük muhaddislerden ve Şafîî fakihlerinden ders almak için Dımeşk'e giderek oradaki ilim halkalarına katılmıştır. Gerek hadis gerekse Şafîî fıkında yetkinliğe ulaşmıştır.¹⁴²

Şafîî hacca gitmenin dışında Şam bölgesinin dışına çıkmamıştır. Mezhebin fıkına olan vukufiyeti konusunda şüphesiz döneminin en önde gelen fakihlerindendi. Mezhebe dair o güne kadar yazılmış önemli kitapları incelemiş ve Rafî'nin tenkih ve tehzib çalışmasını devam ettirerek zirveye taşımıştır. O bekâr yaşamış, hayatını ilim öğretmeye ve kitap telif etmeye adanmıştır. İmam Nevevî h. 676'da (1277) 46 yaşında Nevâ'da vefat etmiştir.¹⁴³

İmam Nevevî'nin önemli eserleri şunlardır:

a. *Ravzatu't-Tâlibîn*: Bu eser Rafî'nin *Şerhu'l-Kebir* adlı hacimli kitabının muhtasarıdır.

b. *Minhacu't-Tâlibîn ve Umdetu'l-Müftîn*: Nevevî bu kitapta Rafî'nin *el-Muharrer* adlı kitabını ihtisar etmiştir.

c. *el-Mecmu'*: Şîrâzî'nin *el-Mühezeb* adlı kitabının şerhi olan bu kitap mezhepler arası karşılaştırmalı fık ansiklopedisi mahiyetindedir.¹⁴⁴ Kitapta diğer mezheplerin görüşlerini ve delillerini zikrederek, görüşleri karşılaştırmış ve münakaşasını yapmıştır. *el-Mecmu'* kitabı mukaddimesi başta olmak üzere

¹⁴¹ Neva: Suriye'nin Horan bölgesinde bir köydür.

¹⁴² Aybakan, *İmam Şafîî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, s. 39.

¹⁴³ Aybakan, *a.g.e.*, s. 39.

¹⁴⁴ Ekrem Yusuf Ömer el-Kavâsimî, *Şafîî Mezhebine Giriş*, Nida Yayıncılık, (trc: Hüseyin Örs, v.d.) İstanbul, 2014, s. 300.

Nevevî'nin ilmî yetkinliğini ortaya koymaktadır. Ancak kitabı tamamlayamadan Hakk'ın rahmetine kavuşmuştur.¹⁴⁵

d. *el-Minhâc fi Şerhi Sahih-i Müslim*: Nevevî bu kitapta İmam Müslim'in meşhur hadis kitabını şerh etmiştir. Kitapta hadisleri sened ve lugat yönüyle ele aldığı gibi fikhî açıdan da incelemiştir.¹⁴⁶

Nevevî'nin *el-Mecmu'*u başta olma üzere her üç kitabı da bu çalışmamızda yoğun bir şekilde kullandığımız kaynaklardandır.

Bu çalışmamızda istifade ettiğimiz Şafî mezhebi kaynakları tarihsel olarak İmam Şafî'nin *el-Ümm* kitabıyla başlayıp Nevevî'nin kitaplarıyla son bulmaktadır. Çünkü biz bu tezde Molla Hüsrev'in müracaat etmiş ve alıntı yapmış olabileceği kaynakları kullandık. Zira Molla Hüsrev'den sonra Şafî mezhebinde yeni eserler telif edilmiş, daha önce tercih edilmeyen görüşler tercih edilmiş ve şöhret bulmuş olsa da Molla Hüsrev'i onlarla ilzam etmek, isnatlarında isabet edip etmediğini sonraki tercihlere göre değerlendirmek doğru olmaz. İmam Nevevî Molla Hüsrev'den yaklaşık bir asır önce yaşadığı¹⁴⁷ ve kitapları mezhep içerisinde dönüm noktası oluşturduğu için onun kitaplarını son kaynak olarak belirledik ve onlarda karar kıldık.

Şafî mezhebi *Şeyhayn* diye tabir edilen *Rafî* ve *Nevevî*'nin gayretleriyle tenkih ve tehzib sürecini tamamladıktan sonra belirli bir metotta istikrar bulmuş ve günümüze kadar bu metot üzere devam etmiştir. Sonra gelen mezhep otoriteleri ittifak etmişlerdir ki, mezhepte kendisiyle fetva verilen görüş Rafî ve Nevevî'nin ittifak ettikleri görüşlerdir. Eğer bu ikisi arasında ittifak yoksa o zaman fetva *Nevevî'nin görüşüne* göre verilir.¹⁴⁸

Sonraki asırlarda şüphesiz mezhebe hizmet veren bir çok âlim gelmiştir. Ancak biz burada Şafî mezhebinin sadece bizi ilgilendiren tarihini; oluşum, gelişim ve istikrar dönemlerini inceledik.

¹⁴⁵ Muhammed Zuhaylî, *Merciu'l-'Ulûmi'l-İslamiyye*, s. 515-516.

¹⁴⁶ Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 414-415.

¹⁴⁷ Nevevî'nin vefat tarihi h. 676, Molla Hüsrev'in vefat tarihi h. 885'dir.

¹⁴⁸ Muhammed b. Süleyman el-Kürdî, *el-Fevâidu'l-Medeniyye*, Dâru Nuru's-Sabâh, Dimeşk, 2011, s. 28.

Bugün İslam Dünyasında Şafiî mezhebi Sünni mezhepler içerisinde en yaygın olan mezheplerdendir. Mezhebin yaygın olduğu yerler; Türkiye'nin Doğu ve güneydoğu bölgeleri, Kafkaslar, Azerbaycan, Malezya, Endonezya, İran'ın batısı, Irak, Suriye, Ürdün, Mısır, özellikle Yemen'in Hadramevt bölgesi ve Afrika'nın Doğu ve Orta bölgeleridir.¹⁴⁹

¹⁴⁹ Bilal Aybakan, "**Şafiî Mezhebi**", **D.İ.A.**, İstanbul, 2010, XXXVIII, 240.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MOLLA HÜSREV'İN "DÜRERÜ'L-HÜKKÂM" ADLI ESERİNDE ŞAFİÎ MEZHEBİNE İSNAT EDİLEN GÖRÜŞLERİN TAHKİK VE TAHLİLİ (İBADETLER BÖLÜMÜ)

Çalışmamızın bu bölümünde Molla Hüsrev'in *Dürerü'l-hükkam* adlı eserinin ibadetler bölümünde Şafiî mezhebine isnat ettiği görüşlerin "*tahkik*" ve "*tahlilini*" yapmaya çalışacağız. Bu bölümün konularını Molla Hüsrev'in *Dürer*'deki sıralamasına uygun olarak *taharet* bölümünden başlayarak, *namaz*, *zekat*, *oruç* ve *hac* başlıkları altında ele alacağız. İnceliyeceğimiz konular; 17'si taharet, 24'ü namaz, 3'ü zekat, 2'si oruç ve 1 tanesi de hac başlığı altında olmak üzere toplam 47 meseledir.

1. TAHARET

Sözlükte *temizlenmek*, *arınmak* anlamında kullanılan *taharet kelimesi*, fikhî bir terim olarak, *bazı ibadetlerin sıhhatine mani olan hakikî ve hükmî kirlilik halinden temizlenmek* anlamında kullanılır.¹ Birçok âyette² ve *Resulullah'ın (s.a.)* hadislerinde³ taharetin önemi ve gerekliliği üzerinde ısrarla durulmuştur. Hatta taharet bazen birtakım ibadetler için ön şart sayılmış, bazen de kendisi bizzat ibadet olarak kabul edilmiştir.⁴ *Kur'an ve Sünnet*'teki taharet vurgusundan her ne kadar daha

¹ Salim Ögüt, "**Taharet**", **D.İ.A.**, İstanbul, 2010, XXXVIII, 382.

² Bu ayetlere örnek olarak bkz. Bakara, 2/125; Tevbe, 9/108; Hac, 22/26.

³ **Müslim**, (nşr: Muhammed Fuat Abdulbakî), Dâru İhyau't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y. Taharet, 1; **Tirmizî**, (nşr: Ahmet Şakir, M. Fuat Abdulbaki) Mektebetu'l-Mustafa'l-Bâbî'l-Halebî, Kahire, 1975, Edep, 42.

⁴ Ali Bardakoğlu, "**Temizlik**", **İlmihal; İman ve İbadetler**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2009, I, 186.

çok manevî kirlilerden temizlenme ve ruhun yücelmesi kastedilmişse de insanın bu ruhî yükselişi sağlayabilmesi için bedenî ve fizikî temizliğinin de buna uygun olması şart koşulmuştur.⁵

İslam'da taharet genel olarak *maddî* temizlik, *hükmî* temizlik ve *manevî* temizlik olmak üzere üç sınıfta ele alınmıştır. Ancak fıkıh ilminde fakihler iki türlü taharettten söz etmişlerdir.⁶ Birincisi *necasetten taharettir* ki; *belirli ibadetleri yapacak olan kişinin dinen kirlî ve necis sayılan şeylerden vücudunu, elbisesini ve ibadet yapacağı yeri temizlemesidir*. İkincisi ise *hadesten taharettir*, bu da *dinen hükmî kirlilik sayılan abdestsizlik, cünüplük, hayız ve nifastan temizlenmektir*.⁷

Taharetle ilgili bu genel bilgileri serdettikten sonra çalışmamızın bu bölümünün ana şemasıyla ilgili şunları söyleyebiliriz: *Dürerü'l-hükkam*'da Molla Hüsrev'in tahâret bölümünde Şafîî mezhebine isnat ettiği görüşleri abdest, gusül, teyemmüm, mestler üzerine mesh ve kadınlara ait haller olmak üzere beş kısımda ele alacağız.

1.1. Abdest

Farsça *âb* (*su*) ve *dest* (*el*) kelimelerinden oluşan ve lugat manası itibariyle *el suyu* anlamına gelen⁸ abdest kelimesi, Türkçe'de fikhî bir terim olarak, *belirli organları usulüne göre yıkamaktan ve mesh etmekten ibaret bir temizliktir*.⁹

Abdest başlı başına bir ibadet olmayıp birtakım ibadetleri yerine getirebilmek için aranan bir şarttır.¹⁰ *Allah Teâlâ* Kur'an-ı Kerim'de abdesti namazın bir ön şartı olarak belirlemiş ve: *"Ey iman edenler! Namaza kalktığınızda yüzlerinizi, dirseklere kadar kollarınızı yıkayın, başınızı mesh edin ve topuklara kadar ayaklarınızı yıkayın"*¹¹ buyurmuştur.

⁵ Ali Bardakoğlu, "**Temizlik**", **İlmihal; İman ve İbadetler**, I, 184.

⁶ Ögüt, "**Taharet**", **D.İ.A.**, s. 382.

⁷ Ögüt, **a.g.m.**, a.y.

⁸ Bardakoğlu, "**Temizlik**", **İlmihal; İman ve İbadetler**, I, 195.

⁹ Ömer Nasuhi Bilmen, **Büyük İslam İlmihali**, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul 1990, s. 80.

¹⁰ Hamdi Döndüren, **Delilleriyle İslam İlmihali**, Erkam Yayınları, İstanbul, 2010, s. 187.

¹¹ Maide 5/6.

Resulullah kendisi bizzat abdest alarak onu uygulamalı olarak ashabına göstermiş¹² ve: "*abdestsiz kılınacak bir namazın Allah Teâlâ tarafından kabul edilmeyeceğini*"¹³ beyan etmiştir.

Molla Hüsrev abdest bölümünde Şafiî mezhebine; abdestte hafif sakalı, bıyığı ve kaşları yıkamak, abdestte ağza ve burna verilen suyun yenilenmesi, uykunun, erkeklik organına dokunmanın ve erkeğin kadına dokunmasının abdeste etkisi konularında görüş isnat etmiştir. Bunları sırasıyla ele alacağız.

1.1.1. Abdestte Hafif Sakal, Bıyık ve Kaşları Yıkamak

Abdestin farzları ilgili âyette¹⁴ zikredildiği üzere dörttür. Yüzü yıkamak, kolları dirseklerle birlikte yıkamak, başı mesh etmek ve ayakları topuklarla birlikte yıkamaktır.¹⁵ Hanefiler âyeti kerimede ifade edilenin dışında abdestin farzlarına herhangi bir ekleme yapmamıştır.

Molla Hüsrev abdestin farzlarını sayarken, "abdestin farzlarından biri de yüzü bir kere yıkamaktır"¹⁶ der ve yüzün sınırını, "alındaki saç bitim yerinden çene altına kadar olan kısım ile, iki kulak yumuşağı arası"¹⁷ olarak tarif eder. Bu tarife göre sakal, bıyık ve kaşlar yüzün sınırları içerisine girer. Yıkanması farz olan yüzün sınırları içerisine giren sakal, bıyık ve kaşlar deriyi kapattığı için "*Yüzlerinizi yıkayın*" emri bunları yıkamaya intikal etmiş olur.¹⁸

Molla Hüsrev Hanefî mezhebinde hafif sakal, bıyık ve kaşların yıkanmasının yeterli olup, bunların altına suyun ulaştırılmasının vacip olmadığını açıkladıktan

¹² Bardakoğlu, "**Temizlik**", **İlmihal; İman ve İbadetler**, I, 195.

¹³ **Buharî**, (nşr: Muhammed Züheyr), Dâru't-Tavkı'n-Necât, Beyrut, h. 1422, Vudû, 2 ; **Müslim** (nşr: M. Fuat Abdulbakî), Dâru İhyau't Turasil-Arabî, Beyrut, t.y., Taharet, 2.

¹⁴ Maide, 5/6.

¹⁵ Döndüren, **Delilleriyle İslam İlmihali**, s. 188-189.

¹⁶ Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmur b. Ali, **Dürerü'l-hükkâm fi Şerhi Ğurari'l-ahkam**, Şeriket-i Sahafiyye-i Osmaniyye Matbaası, İstanbul, h. 1317, I, 7.

¹⁷ **Dürer**, I, 8.

¹⁸ **Dürer**, I, 8.

sonra Şafî mezhebine, "bunların altına suyun ulaştırılmasının gerekli olduğu"¹⁹ yönünde bir görüş isnat eder.

Şafii mezhebi kaynaklarını incelediğimizde İmam Şafî'nin *el-Ümm*'de konuyu şöyle izah ettiğini görürüz. "Abdest alan kişinin sakalı çıkmış ancak, sakal hafif olup deriyi tamamen örtmemiş ise, o kişi abdest alırken yüzünü sakalı hiç çıkmayan gibi yıkaması gerekir. Bıyık ve kaşların altına suyun ulaştırılması hükmü de böyledir. Çünkü bıyık ve kaşlar suyun deriye ulaşmasına engel değildir."²⁰

İmam Şafî'nin bu görüşünde temel dayanağı "Ey iman edenler! Namaza kalktığınız zaman yüzlerinizi yıkayın"²¹ ifadesindeki emrin mutlak oluşudur. Şafî bu mutlak/genel emirden yola çıkarak suyun deriye ulaşmasını engelleyen ciddi bir manî olmadıkça (sık sakal gibi) yüzün tamamının yıkanması gerekir der.²² Şafiiler hafif sakal, bıyık ve kaşların diplerine suyun ulaştırılmasının da bu emrin gereği olduğunu ifade ederler.²³

Ulaştığımız bu sonuca göre, Molla Hüsrev'in bu konuda Şafî mezhebine atfettiği isnadın doğru olduğu ve Şafiilerden konuyla ilgili farklı bir görüş nakledilmediği anlaşılmıştır.

1.1.2. Abdeste Ağza ve Burna Verilen Suyun Yenilenmesi

Abdestte ağız ve burnu yıkamak (*mazmaza ve istinşak*) abdestin sünnetlerindedir. Hanefî mezhebine göre bu yıkama işlemi -bir avuç su üçe bölünerek değil de- *her defasında ağza ve burna yeni su alınarak yapılır*.²⁴ Molla Hüsrev Hanefilerin bu görüşünü naklettikten sonra Şafî mezhebine, "Ağız ve burun yıkanırken ayrı-ayrı su kullanılmayacağı"²⁵ yönünde bir görüş isnat eder.

¹⁹ **Dürer**, I, 8.

²⁰ Şafî, Muhammed b. İdris, **el-Ümm**, (nşr: Rif'at Fevzî Abdulluttalip), Dâru'l-Vefâ, Mansure, 2001, II, 55.

²¹ Maide, 5/6.

²² Şafî, **el-Ümm**, II, 55.

²³ Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, **el-Vasît fi'l-Mezheb**, Dâru's-Selâm, Kahire, 1971, I, 259-260; Nevevî, Ebû Zekerîya Muhyiddîn Yahya b. Şeref, **Ravzatu't-Talibîn**, Dâru'l-Âlemi'l-Kütüp, Riyad, 2003, I, 162.

²⁴ **Dürer**, I, 11.

²⁵ **Dürer**, I, 11.

Şafî mezhebi kaynaklarını incelediğimizde İmam Şafî'nin konuyla ilgili iki görüşü olduğunu tespit ettik. Birinci görüş; mazmaza ve istinşakın bir avuç su ile yapılarak yıkama işleminin birleştirilmesi gerektiğini ifade eden görüştür ki, bu görüş Hz. Ali'den (r.a.) nakledilmiştir. Hz. Ali *Resulullah*'ın abdest alma şeklini öğretmek amacıyla abdest almış, abdest alırken mazmaza ve istinşakın her ikisini de bir avuç su ile yapmıştır.²⁶ İkinci görüş ise; mazmaza ve istinşakın ayrı-ayrı sularla yapılarak birbirinden ayrılması gerektiğini ifade eden görüştür. Bu görüşün dayandığı delil ise Hz. Osman b. Affan'dan (r.a.) rivayet edilen şu hadistir. "*Resulullah mazmaza ve istinşakın arasını ayırdı ve her birini farklı su kullanarak yaptı.*"²⁷

Şîrâzî her iki görüşü naklettikten sonra, mazmaza ve istinşakın ayrı-ayrı sularla yapılarak birbirinden ayrılması gerektiğini ifade eden görüşün mezhepte tercih edilen görüş olduğunu ifade eder. Çünkü "mazmaza ve istinşak ayrı-ayrı sularla yapıldığında daha iyi bir temizlik gerçekleştirilmiş olur"²⁸ der.

Bu sonuca göre Molla Hüsrev'in bu konuda Şafî'ye isnat ettiği görüş, İmam Şafî'den nakledilen iki görüşten biridir. Ancak Şafî mezhebi içerisinde tercih edilen bir görüş değildir.

1.1.3. Uykunun Abdeste Etkisi

Kişinin kendini ve dengesini kaybedecek derecede uyuması âlimlerin ittifakıyla abdesti bozar. Çünkü bu durumda kişi abdesti bozan yellenme hadisesinin meydana gelip gelmediğinin farkında olamaz.²⁹ Ancak kişi kendini ve dengesini kaybetmeyecek şekilde ayakta, ruku'da, -kollarını karnına veya yere dayamadan- secdede, yahut makatı üzerine mütemekkin³⁰ bir şekilde oturur ve öylece uyursa bu uyku hali Hanefî mezhebine göre abdesti bozmaz.³¹

²⁶ Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Feyruzabadî, **el-Mühezzeb**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1951, I, 37.

²⁷ Mâverdî, Ebû'l Hasan Ali b. Muhammed, **el-Havi'l-Kebîr**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, I, 106-107; Nevevî, **Ravzatu't-Talibîn**, I, 169.

²⁸ Şîrâzî, **a.g.e.**, I, 37; Nevevî, **Minhacu't-Talibîn**, Dâru'l-Minhâc, Cidde, 2003, s.75.

²⁹ **Dürer**, I, 15.

³⁰ Mütemekkin şekilde uyumak, sendeleyip düşmeden makat üzere oturarak uyumaktır.

Bkz. **Dürer**, I, 15.

³¹ **Dürer**, I, 15.

Molla Hüsrev Hanefilerin bu görüşünü naklettikten sonra, Şafiî mezhebine göre, "*dengesini kaybetmese dahi uyuyan kişinin her hâlükârda abdestinin bozulacağını*"³² ifade eder.

Şafiî mezhebi kaynaklarını incelediğimizde bu konuda İmam Şafiî'den iki görüşün nakledildiğini görürüz. Birinci görüş; ayakta, ruku'da ya da secde de uyuyan kişinin abdestinin -sendelese de sendelemese de- her hâlükârda bozulacağı, makatı yerleşik bir şekilde uyuyan kişinin ise ancak dengesini kaybedip sendelediğinde abdestinin bozulacağı şeklindedir.³³ İkinci görüş; yerleşik oturarak uyuyan kişinin de ayakta, ruku'da ve secde de uyuyan kişi gibi abdestinin bozulacağı yönündedir.³⁴ İmam Şafiî bu görüşünün illetini şu şekilde açıklar: "Çünkü kişi bu durumda yellenme gibi abdesti bozacak bir hadisenin kendisinden meydana gelip-gelmediğinin farkında olmaz."³⁵

Bu sonuca göre Molla Hüsrev'in Şafiî mezhebine atfettiği isnat İmam Şafiî'den gelen rivayetlerin birine göre doğrudur. Ancak yukarıda belirtildiği üzere Şafiî'den konu hakkında başka bir rivayet daha vardır.

1.1.4. Erkeklik Organına Dokunmanın Abdeste Etkisi

Molla Hüsrev erkeklik organına ve kadına dokunmanın abdeste etkisi konularını *Dürer*'de bir arada zikretmiştir. Ancak biz burada bu iki konuyu ayrı ayrı ele alacağız. Çünkü Şafiî mezhebi kaynaklarında bu konular ayrı ayrı ele alınmıştır.

Hanefî mezhebine göre erkeklik organına dokunmakla abdest bozulmaz. Bu dokunuşu ister kişi *kendisi*, isterse de *başkası* gerçekleştirmiş olsun fark etmez.³⁶ Hanefilerin bu konudaki delili, erkeklik organına dokunan kişinin abdest alması gerekip-gerekmediği sorulduğunda *Resûlullah*'ın bu soruya verdiği cevaptır. *Resûlullah*: "*O senden bir parça değil midir?*"³⁷ buyurarak erkeklik organına

³² **Dürer**, 1, 15.

³³ Ebû İbrahim İsmail b. Yahya b. İsmail, el-Müzenî, **Muhtasarü'l-Müzenî**, Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye Beyrut, 1998, , s.10.

³⁴ Nevevî, **el-Mecmu'**, Mektebetü'l-İrşad, Cidde, t.y., II, 16.

³⁵ Gazâlî, **el-Vasît fi'l-Mezheb**, I, 315; Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s. 185.

³⁶ **Dürer**, I, 16.

³⁷ **İbn Hibban**, (nşr: Şuayb el-Arnaûdî), Müessetü'r-Risâle, Beyrut, 1988. Taharet, 24; **Nesâî**,

dokunmakla abdestin bozulmayacağına işaret etmiştir.³⁸ Mola Hüsrev Hanefilerin bu görüşünü ifade ettikten sonra, Şafiî mezhebine göre, "*Erkeğin erkeklik organına dokunması durumunda abdest bozulur*"³⁹ der.

İmam Şafiî *el-Ümm*'de bu konu hakkında şu açıklamayı yapar: "Kişi, erkeklik organıyla eli arasında herhangi bir engel olmadığı halde elinin içiyle erkeklik organına dokunursa abdesti bozulur."⁴⁰ İmam Şafiî bu görüşünü şu hadise dayandırır. "*Sizden biriniz erkeklik organıyla eli arasında herhangi bir engel olmadığı halde ona dokunursa abdest alsın.*"⁴¹ Şafiî'ye göre buradaki dokunmaktan maksat elin içiyle gerçekleşen dokunmadır. Dolayısıyla erkeklik organına elin dışıyla gerçekleştirilen dokunma abdesti bozmaz.⁴² Bu konuda yaptığımız araştırmanın sonucuna göre Molla Hüsrev'in Şafiî'ye atfettiği isnat doğrudur.

1.1.5. Erkeğin Kadına Dokunmasının Abdeste Etkisi

Buradaki dokunmaktan maksat erkek ve kadının tenlerinin *doğrudan* (arada bir engel olmaksızın) birbirine dokunmasıdır. Hanefî mezhebine göre erkeğin teninin kadının tenine dokunmasıyla abdest bozulmaz.⁴³ Çünkü onlara göre abdesti gerektiren durumlardan bahseden âyette⁴⁴ ifade edilen "*kadınlara dokunmaktan*" maksat, sıradan dokunma (tenlerin dokunması) olmayıp *cinsi münasebetten* kinayedir.⁴⁵ Ancak Hanefilere göre mezi ve benzeri sıvıların gelmesine sebep olduğu

(nşr: Abdulfettah Ebû Gudde) Mektebetü'l Matbûâtî'l-İslamiyye, Halep, 1986, Taharet, 123.

³⁸ Ebû Bekir, Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, **el-Mebsut**, GÜMÜŞEV, (editör: Mustafa Cevat Akşit, trc: Yrd. Doç. Dr. H. Mehmet Günay v.d.) İstanbul, 2011, I, 124.

³⁹ **Dürer**, I, 16.

⁴⁰ Şafiî, **el-Ümm**, II, 43.

⁴¹ Şafiî, **Müsned**, Dâru'l Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1951, (nşr: Yusuf Ali, İzzet el-Attar) I, 88;

Mu'cemu'l-Evsat, Taberânî, Dâru'l Haremeyn, Kahire, t.y. (nşr: Tarık İbn Avedillah), VIII, 6668.

⁴² Şafiî, **a.g.e.**, II, 44.

⁴³ **Dürer**, I, 16.

⁴⁴ Maide, 5/6.

⁴⁵ Serahsî, **a.g.e.**, I, 127.

için *mübâşeret-i fâhişe*⁴⁶ abdesti bozan sebeplerden sayılmıştır.⁴⁷ Molla Hüsrev, "*Şafî'nin bu konuda farklı bir görüşe sahip olduğunu*" ileri sürer.⁴⁸

Şafî'ye göre erkeğin kadına doğrudan dokunmasıyla abdest bozulur.⁴⁹ Çünkü Kur'an-ı Kerimde abdesti bozan durumlar anlatılırken, "*...veya kadınlara dokunduğunuzda*"⁵⁰ buyrulur kadınlara dokunmanın abdesti bozacağı ifade edilmiştir. İmam Şafî bu konudaki görüşünü, mezkur âyetteki *dokunma* tabirinden yola çıkarak temellendirir. Ona göre buradaki dokunmaktan maksat -mecazi anlamdaki- cinsel dokunma olmayıp, hakiki dokunma yani *tenlerin* birbirine dokunmasıdır.⁵¹

Nevevî Şafî mezhebinin bu konudaki görüşünü şöyle hülasa etmiştir. "Yabancı bir erkekle yabancı bir kadının tenleri birbirine dokunduğunda ister şehvetle ister şehvetsiz, ister kasıtlı isterse de kasıtsız olsun bu dokunuş abdesti bozar. Dokunulan kişinin abdestinin bozulup bozulmayacağı hususunda ise mezhep içerisinde iki görüş vardır. Ancak kendisine dokunulan kişinin abdestinin de bozulacağını ifade eden görüş daha kuvvetlidir."⁵² Bu neticeye göre Molla Hüsrev'in bu konuda Şafî mezhebine atfettiği isnat doğrudur.

1.2. Gusül

Lugatta bir şeyi *su ile yıkamayı* ifade eden *gusül* kelimesi, fikhî bir kavram olarak, *bütün vücudu temiz su ile yıkamak* şeklinde tarif edilen hükmî temizliğin adıdır.⁵³ Guslü gerektiren sebepler hayız, nifas ve cünüplüktür. Hayız ve nifas

⁴⁶ Mübâşeret-i fâhişe, erkek ve kadının çıplak olarak kucaklaşmalarıyla ya da erkekle kadının cinsel organlarının arada bir engel olmaksızın doğrudan birbirlerine temas etmesiyle gerçekleşir. Her iki durumda da erkeklik organının sertleşmesi mubaşeret-i fâhişeye alamettir. Bkz. Dürer, I, 16.

⁴⁷ Serahsî, **a.g.e.**, I, 127.

⁴⁸ **Dürer**, I, 16.

⁴⁹ Şafî, **el-Ümm**, I, 37.

⁵⁰ Maide, 5/6.

⁵¹ Şafî, **a.g.e.**, I, 37; Müzenî, **el-Muhtasar**, s.11.

⁵² Nevevî, **el-Mecmu'**, II, 29; Nevevî, **el-Minhac**, s.70.

⁵³ Fahrettin Atar, İlyas Çelebi, Mehmet Erdoğan, Rahmi Yaran, **İslam İlmihali**, Marmara İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 2006, s.282.

durumu bazı ibadetleri yapmaya mani olduğu gibi cünüp olan kişinin de bir takım ibadetleri yapması caiz değildir.⁵⁴

Cünüplük cinsi münasebet ya da meninin şehvetle gelmesi (*inzal*) sebebiyle oluşan ve belirli ibadetlerin yapılmasına engel olan hükmî kirliliğin kısımlarından biridir.⁵⁵ Fıkıhta abdeste *küçük* temizlik adı verilirken gusle ise *büyük* temizlik ya da *boy abdesti* denir.⁵⁶

Molla Hüsrev gusül bölümünde Şafî mezhebine; şehvetsiz gelen meniden dolayı guslün gerekip-gerekmediği, cünübün mescitten geçmesinin hükmü ve güneşte ısıtılmış su ile abdest ve guslün keraheti konularında üç görüş isnat etmiştir.

1.2.1. Şehvetsiz Gelen Meniden Dolayı Gusül

Cünüplüğün oluşması ve guslün farzı için Hanefilere göre meninin vücuttan şehvetle (*cinsel hazla*) çıkması şarttır.⁵⁷ Dolayısıyla ağır kaldırma, hastalık ve benzeri sebeplerle meni şehvetsiz bir şekilde gelirse gusül gerekmez. Hanefilerin bu görüşünü beyan eden Molla Hüsrev Şafî mezhebine göre, "*şehvetsiz gelse dahi meni vücuttan çıktığında gusül gerekir.*" der.⁵⁸

İmam Şafî konuyla ilgili şöyle demiştir: "Her kim vücuttan tazyikle çıkan o suyu (meniyi)⁵⁹ görürse gusletsin. Gusül için çıkış esnasında cinsel hazzın duyulup- duyulmaması önemli değildir. Buna göre bu su kendisinden tazyikle çıkan bir adam hastalansa ve artık bu su tazyikle çıkmaz olsa dahi o kişi yine de o suyu gördüğünde eskiden olduğu gibi gusül yapması vaciptir."⁶⁰

Şafî'nin bu konuda esas aldığı ve gusle sebep gördüğü şey sadece meninin vücuttan çıkmasıdır. Ona göre meninin çıkış anında şehvetin mevcut olup olmaması guslün vücubiyetini etkilemez.

⁵⁴ Bkz. Maide 5/6; Bakara 2/222; Nisa 4/43.

⁵⁵ Bardakoğlu, "**Temizlik**", **İlmihal; İman ve İbadetler**, I, 204.

⁵⁶ Bardakoğlu, "**Temizlik**", **İlmihal; İman ve İbadetler**, I, 204.

⁵⁷ **Dürer**, I, 18.

⁵⁸ **Dürer**, I, 18.

⁵⁹ Bu su şöyle tarif edilmektedir: O kendisinden çocuğun olduğu, kokusu kusmuk kokusuna benzeyen, yoğun bir sıvıdır. Bkz. Şafî, **el-Ümm**, II, 81.

⁶⁰ Şafî, **a.g.e.**, II, 81.

Şafî bu görüşüne delil olarak şu hadisi zikreder: "*Ümmü seleme (r.a.) şöyle dedi: 'Ebû Talha'nın (r.a.) karısı Ümmü Süleym (r.a) Resulullah'a (s.a.) geldi ve: "Ey Allahın (c.c.) elçisi, Allah Teâlâ hakkı açıklamaktan kaçınmaz. Kadın ihtilam olduğunda ona gusül gerekir mi?" Resulullah: "Evet o suyu (meniyi) gördüğünde... (gerekir)"*⁶¹ buyurdu.

Şafî bu hadise dayanarak meninin vücudun dışına çıkmış olmasını yeterli görüp onun şehvetle çıkıp-çıkmasını dikkate almamaktadır.⁶² Çünkü hadiste "*sadece suyun görülmesi*" gusle gerekçe olarak gösterilmiş olup şehvetle çıkıp çıkmamasından söz edilmemiştir.⁶³

Nevevî ise konuyla ilgili şu açıklamayı yapar: "Şafî âlimler meninin vücuttan çıkmasının guslün vücubiyeti için yeterli olacağına ittifak etmişlerdir. Biz Şafiilere göre meninin cinsel temas, rüya, istimna (mastürbasyon), şehvetle bakma sebebiyle ya da sebepsiz gelmesi fark etmez. Meninin çıkış anında cinsel hazzın (şehvetin) oluşması, az veya çok gelmesi, uykuda ya da uyanıkken gelmesi, kadından-erkekten, akıllıdan ya da zihinsel özürlerden gelmesinin hüküm açısından hiçbir farkı yoktur. Meni vücuttan çıktığında her hâlükârda gusül gerekir."⁶⁴

Nevevî devamla: "Bizim bu konudaki delilimiz, "*Sudan dolayı su gerekir*"⁶⁵ hadisidir. Hadisteki birinci sudan maksat meni, ikinci sudan maksat ise gusüldür. Yani meni görüldüğünde her hâlükârda gusül vaciptir. Zira gerek bu hadiste, gerekse bu konuyla ilgili diğer hadislerde guslü gerektiren meninin vücuttan çıkışı her hangi bir şarta bağlanmamıştır. Yani ifade mutlak olup herhangi bir kayıtla kayıtlanmamıştır."⁶⁶ Bu sonuca göre Molla Hüsrev'in bu konuda Şafî mezhebine atfettiği isnat isabetlidir.

⁶¹ **Buharî**, Gusül, 23.

⁶² Şafî, **el-Ümm**, II, 80-81.

⁶³ Şafî, **a.g.e.**, II, 80-81.

⁶⁴ Nevevî, **el-Mecmu'**, II, 158.

⁶⁵ **Müslim**, Hayız, 21.

⁶⁶ Nevevî, **el-Mecmu'**, II, 158.

1.2.2. Cünübün Mescitten Geçmesi

Mescitler Allah'a (c.c.) ibadet için tahsis edilen kutsal mekânlardır. Bu kutsal mekânların kendilerine has hükümleri vardır. Bu hükümlerden biri de cünüp olan kişilerin buralara girmesinin *haram* oluşudur. Çünkü bu kişiler dinen temiz sayılmamaktadır.⁶⁷

Hanefî mezhebine göre cünüp olan kişinin mescide girmesi haram olduğu gibi, *zaruret olmadıkça* oradan geçmesi de haramdır.⁶⁸ Molla Hüsrev Hanefilerin görüşünü beyan ettikten sonra Şafîî mezhebine; *"zaruret olmasa dahi cünübün mescitten geçmesinin haram olmadığı"* yönünde bir görüş isnat eder.⁶⁹

İmam Şafîî *el-Ümm*'de konuyla ilgili, "herhangi bir ihtiyaç olmasa dahi cünübün mescitten geçmesi haram değildir" der.⁷⁰ Şafîî'nin bu konudaki delili, *"Ey iman edenler! Siz sarhoş iken, ne söylediğinizi bilinceye kadar. Cünüp iken de -âbirî sebîl (mescitten geçen) müstesna- gusül edinceye kadar namaza yaklaşmayın"* âyetidir.⁷¹ Âyeti kerimede *"namazdan"* maksat bizzat namazın kendisi olmayıp namaz kılınan yer/mescittir. Bu görüş Hanefilerle Şafiilerin ortak görüşüdür.⁷²

Şafiiler, âyeti kerimede herhangi bir kayıt olmadığından ihtiyaç olmasa dahi cünübün mescitten geçmesinin caiz olduğunu⁷³ ifade ederken, Hanefiler bu cevazı zaruret ve ihtiyaç durumuna bağlamışlardır. Çünkü Hanefilere göre âyeti kerimede *"illâ âbirî sebîl"* ifadesindeki illâ edatı istisna için olmayıp, nefy (olumsuzluk) içindir. Bu yoruma göre cünübün mescide girmesi yasak olduğu gibi, oradan geçmesi de yasaktır. Ancak, Hanefiler *"zaruretler mahzurları mubah kılar"* kuralından hareketle zaruret halinde cünübün mescitten geçişine izin vermişlerdir.⁷⁴

Şafiiler, "zaruret olmasa dahi cünübün mescitten geçmesi haram değildir" demelerine rağmen, Ebû Hanîfe ve onun gibi düşünenlerle olan ihtilaftan kurtulmak

⁶⁷ Dödüren, *Delilleriyle İslam İlmihali*, 220.

⁶⁸ **Dürer**, I, 20.

⁶⁹ **Dürer**, I, 20.

⁷⁰ Şafîî, *el-Ümm*, II, 114.

⁷¹ Nisa, 4/43.

⁷² Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 64; Dödüren, *a.g.e.*, 220.

⁷³ Şafîî, *a.g.e.*, II, 114; Şîrâzî, *a.g.e.*, I, 64.

⁷⁴ Serahsî, *el-Mebcut*, I, 213.

için "evla olan ihtiyaç olmadığı sürece oradan geçilmemesidir"⁷⁵ derler. Bu sonuca göre Molla Hüsrev'in bu konuda Şafî'ye atfettiği isnat doğrudur.

1.2.3. Güneşte Isıtılmış Su ile Abdest ve Gusül

Su tabiatı itibariyle temizdir. Ona her hangi bir necaset karışmadığı müddetçe onun tabiatı bozulmaz. Buna binaen güneşte ısıtılan su temizdir. Çünkü güneşin ışınları necis olmadığı için o ışınlarla ısıtılan suyun necis olması düşünülemez.⁷⁶ Böyle bir suyun abdestte ve gusülde kullanılması Hanefî mezhebine göre *mekruh* değildir.⁷⁷ Molla Hüsrev Hanefîlerin bu görüşünü beyan ettikten sonra, Şafî mezhebine göre "*güneşte ısıtılan su ile abdest almak ve gusül yapmak mekruhtur*" der.⁷⁸

Şafî mezhebi kaynaklarında İmam Şafî'den bu konuda iki görüş nakledilmiştir. Birinci görüş; herhangi bir necaset karışmadığı müddetçe -tabiatı itibariyle- bütün suların temiz olduğu, dolayısıyla güneşte ısıtılan suyun da bu kabilden olup abdest ve gusül alınmasında herhangi bir kerahetin olmadığı yönündeki görüştür. İmam Şafî'nin bu konudaki delili *Hz. Ömer'in (r.a.) amelidir. Zira "Hz. Ömer güneşte ısıtılmış su ile abdest ve gusül almıştır."*⁷⁹ İkinci görüş; güneşte ısıtılan suyla abdest ve gusülün mekruh olduğu yönündedir. Bu görüşün delili *Hz. Aişe'nin güneşte ısıttığı suyu Resulullah'a getirdiğinde Resulullah'ın ona: "Ey Hümeýra böyle yapma! Çünkü bu baras⁸⁰ hastalığına sebebiyet verir."*⁸¹ dediği hadistir.⁸²

Nevevî mezhepte muteber görüşün birinci görüş olduğunu belirtir ve şunları söyler: "Göllerde ve nehirlerde kendiliğinden güneş ısıyla ısınmış sularla abdest ve gusül mekruh olmadığı gibi, kasıtlı olarak güneşte ısıtılmış sularla da mekruh

⁷⁵ Nevevî, *el-Mecmu'*, II, 199.

⁷⁶ Vehbe Zuhayli, *İslam Fıkhi Ansiklopedisi*, (trc: Dr. Ahmet Efe, v.d.) Risale Yayınevi, 1994, İstanbul, I, 186.

⁷⁷ *Dürer*, I, 21.

⁷⁸ *Dürer*, I, 21.

⁷⁹ Şafî, *el-Ümm*, II, 6.

⁸⁰ Deride yer-yer beyaz ve alaca lekeler meydana getiren bir çeşit hastalık. Bkz. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lugat, "Baras"*, Aydın Kitabevi yayınları, 2003, Ankara, s. 70.

⁸¹ *Darekutnî*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2004, (nşr: Şuayb el-Arnaûdî), Taharet, 7.

⁸² Şafî, *a.g.e.*, II, 7; Müzenî, *el-Muhtasar*, s.7.

değildir. Bu tür sularla abdest ve guslün mekruh olduğuna dair Hz. Aişe'den (r.a) gelen rivayet ise zayıftır." ⁸³ Bu sonuca göre Molla Hüsrev'in Şafiî mezhebine atfettiği görüş doğrudur. Ancak bu görüş mezhepte racih olmayıp mercuh görüştür.

1.3. Teyemmüm

Teyemmüm suyun bulunmadığı, bulunsa da kullanma imkanı olmadığı durumlarda abdestsizliği veya gusülsüzlüğü gidermek maksadıyla temiz toprak ya da toprak cinsinden bir maddeye sürülen *ellerle, yüzü ve iki kolu mesh etmekten ibaret olan hükmî bir temizliktir.* ⁸⁴

Teyemmümün meşruiyeti Kur'an, sünnet ve icma' ile sabittir. Kur'an-ı Kerim'de Allah Teâlâ: *"Eğer hasta ya da yolcu olursanız, yahut biriniz ayak yolundan gelirse, veya kadınlarla temasta bulunur da su bulamazsanız, temiz toprakla teyemmüm edin. Onunla yüzlerinize ve kollarınıza mesh edin"* ⁸⁵ buyurmuştur.

Bu âyeti kerime Beni Mustalik Gazvesi esnasında nazil olmuştur. Resulullah ile beraber bin kadar Müslüman susuz bir yerde gecelediler. Sabah namazı vakti girdiğinde abdest almaya su bulamayınca teyemmüm âyeti nazil oldu. Bunun üzerine Müslümanlar teyemmüm yaparak namazlarını kıldılar. ⁸⁶

Molla Hüsrev teyemmüm bölümünde Şafiî mezhebine, vakitten önce teyemmüm, bir teyemmümle birden fazla farz kılmak, suyun abdeste yetmemesi ve suyun hastaya zarar vermesi durumu olmak üzere dört konuda görüş isnat etmiştir.

1.3.1. Vakit Girmeden Önce Teyemmüm Yapmak

Hanefî mezhebine göre vakit *girmeden* önce namaz için teyemmüm yapmak caizdir. ⁸⁷ Molla Hüsrev Hanefilerin bu görüşünü beyan ettikten sonra, Şafiî

⁸³ Nevevî, **el-Mecmu'**, I, 133.

⁸⁴ Bardakoğlu, "**Temizlik**", **İlmihal; İman ve İbadetler**, I, 208.

⁸⁵ Maide, 5/6.

⁸⁶ Abdulkерim Zeydan, **el-Mufassal**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2000. I, 128.

⁸⁷ **Dürer**, I, 29.

mezhebine göre "*namaz vakti girmeden önce teyemmüm yapmanın caiz olmadığını*" ileri sürer.⁸⁸

İmam Şafî el-Ümm'de konuyu şöyle izah etmiştir: "Vakit namazlarının eda emri vaktin girmesiyle başlar. Aynı şekilde su bulunmadığında vakit namazı için teyemmüm ruhsatı da -namazın eda emrine bağlı olarak- vaktin girmesiyle yürürlüğe girer. Çünkü o teyemmüm, o namazın teyemmümüdür. Namaz vaktinden önce yapıldığında o namaz için geçerli olmaz."⁸⁹

Nevevî, "Şafî'den gelen bütün rivayetler farz namazlar için vaktinden önce teyemmüm yapılamayacağı yönündedir."⁹⁰ dedikten sonra, "hatta vakit girmeden önce kişi elini toprağa sürüp beklese, vakit girdikten sonra yüzüne sürse yine de o teyemmüm vakti giren namaz için geçerli olmaz"⁹¹ diyerek konuya açıklık getirir. Ulaştığımız bu neticeye göre Molla Hüsrev'in bu konuda Şafî mezhebine atfettiği isnat doğrudur.

Bu meselede Hanefilerle Şafiiler arasındaki ihtilafın aslı şudur. Hanefiler ilgili âyetteki; "*Su bulamazsanız, temiz toprakla teyemmüm ediniz*"⁹² ifadesinden teyemmümün tam olarak abdestin yerine kaim olduğu sonucuna varmışlardır. Dolayısıyla abdest gibi teyemmümün de namazdan önce yapılabileceğini söylemişlerdir. Şafiilere göre ise; teyemmüm tam olarak abdest yerine kaim olmayan bir zaruret temizliğidir. Bu zaruret ise ancak namaz vakti girdiğinde ortaya çıkar.⁹³

1.3.2. Bir Teyemmümle Birden Fazla Farz Kılmak

Hanefî mezhebine göre; kişi bir teyemmümle abdest gerektiren ibadetlerin hepsini yapabileceği gibi ister kaza, ister eda olsun *birden fazla* farz namaz da kılabilir.⁹⁴ Çünkü Hanefilerde teyemmüm tam olarak abdest yerine kaimdir. Dolayısıyla abdestte olduğu gibi -bozulmadığı sürece- kişi bir teyemmümle de

⁸⁸ Dürer, I, 29.

⁸⁹ Şafî, el-Ümm, II, 97.

⁹⁰ Nevevî, el-Mecmu', II, 275.

⁹¹ Nevevî, el-Mecmu', II, 275.

⁹² Maide, 5/6.

⁹³ Serahsî, el-Mebcut, I, 248.

⁹⁴ Serahsî, a.g.e., I, 248.

dilediği kadar farz ve nafil namaz kılabilir.⁹⁵ Molla Hüsrev Hanefilerin bu görüşünü açıkladıktan sonra Şafîlere; "*bir teyemmümle birden fazla farz kılınamayacağı*"⁹⁶ yönünde bir görüş isnat eder.

Konu el-Ümm'de şöyle izah edilmiştir. "Kişi farz bir namaz için teyemmüm yaptığında o teyemmümle istediği kadar nafil namaz kılabilir, Kur'an okuyabilir, cenaze namazı kılabilir, tilavet ve şükür secdesi yapabilir. Ancak, o teyemmümle birden fazla farz namaz kılamaz"⁹⁷ Nevevî, İmam Şafî'nin bu görüşünü zikrettikten sonra; "bu farz namazlar ister aynı vakitte, ister ayrı-ayrı vakitte, ister kaza, isterse de eda olsun fark etmez" der.⁹⁸

Bir önceki konuda olduğu gibi burada da ihtilafın asıl sebebi, teyemmümün tam olarak abdest yerine kaim olup-olmamasıdır. Teyemmüm tam olarak abdest yerine kaimdir diyen Hanefilere göre bir abdestle birden fazla farz ve nafil namaz kılındığı gibi onun yerine kaim olan teyemmümle de kılınabilir.⁹⁹

Teyemmümü zaruret temizliği sayan Şafîler ise; "*zaruretler ancak gerektiği kadar kullanılır*" kaidesine teyemmümü zarurî kılan şeyin farz namaz olduğunu, dolayısıyla zaruret (farz namaz) tekrarladığında teyemmümün de tekrarlanması gerektiğini, nafil namazlar ve tilavet secdesi gibi abdest gerektiren diğer ibadetlerin de farz namazlara tabi olduğunu belirtirler.¹⁰⁰ Araştırmamızda vardığımız sonuca göre, Molla Hüsrev'in bu konuda Şafî'ye atfettiği isnat doğrudur.

1.3.3. Suyun Gusül Yapma ve Abdest almaya Yetmeme Durumu

Hanefî mezhebine göre; mevcut su abdest almaya veya gusül yapmaya yeterli değil ise abdestsiz ya da cünüp olan kişi *doğrudan* teyemmüm yapar. Yetersiz olan o suyu en azından bazı azalarını yıkamak için kullanması da *gerekmez*.¹⁰¹ Çünkü

⁹⁵ Serahsî, **el-Mebsud**, I, 253.

⁹⁶ Dürer, I, 29.

⁹⁷ Şafî, **el-Ümm**, II, 100; Şirâzî, **el-Mühezzeb**, I, 72-73.

⁹⁸ Nevevî, **el-Mecmu'**, II, 338; Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**, s.85.

⁹⁹ Serahsî, **a.g.e.**, I, 248.

¹⁰⁰ Serahsî, **a.g.e.**, I, 248.

¹⁰¹ Serahsî, **a.g.e.**, I, 254.

Hanefiler; "... *su bulamazsanız teyemmüm ediniz.*"¹⁰² âyetindeki sudan maksat yeterli olan sudur derler. Şayet mevcut su -cünübün guslüne ya da abdestsizin abdestine- yeterli değil ise o su yok hükmündedir. Dolayısıyla suyun olmadığı yerde teyemmüm yapılır.¹⁰³ Molla Hüsrev Hanefilerin bu görüşünü serdettikten sonra, "*Şafî mezhebinin bu konuda farklı görüşte olduğunu*"¹⁰⁴ belirtir.

Şafîî kaynaklarını incelediğimizde bu konuda İmam Şafîî'den iki farklı görüş nakledildiğini görürüz. Birinci görüşe göre; hanefilerde olduğu gibi Şafîilerde de yetersiz olan o suyun kullanılması gerekmez. Kişi doğrudan teyemmüm yapar. İkinci görüşe göre ise; mevcut su abdest ya da gusül için yeterli olmasa dahi en azından yettiği kadar bazı azaların o suyla yıkanması gerekir.¹⁰⁵

Şîrâzî bu görüşlerin dayandığı delilleri şöyle izah etmiştir: "Cünüp ya da abdestsiz olan kişi yanındaki su yetersiz olsa dahi önce onu kullanmalı, sonra teyemmüm etmelidir" şeklindeki görüş; "... *su bulamazsanız teyemmüm ediniz.*" âyetinin zahirine dayanmaktadır. Zira âyet-i kerimede teyemmüme geçilmesi açık bir şekilde suyu bulamama zaruretine bağlanmıştır. Halbuki bu kişi az da olsa su bulmuştur. Dolayısıyla bu kişi için teyemmüm ancak mevcut suyu kullandıktan sonra caiz olur.¹⁰⁶ Diğer görüş ise şu yoruma dayanır. Bu durumda temizlikte asıl olan su gerektiği kadar yoktur. Yeterli derecede olmayan da yok hükmündedir. Bu durumda zarurî olan teyemmüm bu kişi için doğrudan caiz olur.¹⁰⁷

Nevevî ikinci görüşün daha sahih olduğunu belirttikten sonra¹⁰⁸ bunun dayanağını şöyle izah eder: "Şîrâzî'nin yukarıda zikrettiği delile ilaveten *Resûlullah*'tan (s.a.) rivayet edilen: "*Ben size her hangi bir şey emrettiğimde gücünüz yettiği kadar onu yapın*"¹⁰⁹ hadisi de buna delildir. Çünkü bu hadisin umum ifadesine

¹⁰² Maide,5/6.

¹⁰³ Serahsî, *el-Mebsud*, I, 254.

¹⁰⁴ *Dürer*, I, 29.

¹⁰⁵ Şafîî, *el-Ümm*, II, 104; Müzenî, *el-Muhtasar*, s. 16.

¹⁰⁶ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 71.

¹⁰⁷ Şîrâzî, *a.g.e.*, I, 71.

¹⁰⁸ Nevevî, *el-Mecmu'*, II, 309.

¹⁰⁹ *Buharî*, Kitap ve Sünnete Bağlılık, 2; *Müslim*, Hac, 73.

göre, yanında az da olsa su bulunan kişi önce mevcut suyu kullanıp, o yetmediğinde teyemmüme geçmesi gerekir."¹¹⁰

Şafî mezhebi kaynaklarından yaptığımız bu nakillerden anlaşılmıştır ki, Molla Hüsrev'in isnat ettiği görüşün dışında Şafî'nin Hanefilerin görüşüne uygun bir görüşü daha vardır. Ancak Şafî mezhebi içerisinde tercih edilen görüş Molla Hüsrev'in Şafî'ye isnat ettiği görüştür. Dolayısıyla Molla Hüsrev'in bu konuda Şafî mezhebine atfettiği isnat doğru ve mezhep içerisinde tercih edilen görüştür.

1.3.4. Suyu Kullanmanın Hastaya Zarar Vermesi Durumunda Teyemmüm

Su kullandığı takdirde telef olmaktan ya da bir uzvunu kaybetmekten korkan kişi için teyemmümün *cevazında* bütün mezhepler ittifak etmişlerdir.¹¹¹ Hanefî mezhebine göre; kişi su kullandığında "hastalığının şiddetlenme korkusu" varsa bu korku da teyemmümün cevazı için yeterli bir sebeptir.¹¹² Molla Hüsrev Hanefî mezhebinin bu görüşünü ifade ettikten sonra Şafî'ye göre, "*hastalığın şiddetlenme korkusunun yeterli sebep olmadığı, teyemmümün caiz olması için telef olma korkusunun bizzat mevcut olması gerektiğini*" ileri sürer.¹¹³

Şafî mezhebi kaynaklarında İmam Şafî'den bu konuda iki görüş nakledilmiştir. Birinci görüş; Molla Hüsrev'in yukarıda ifade ettiği gibi, sadece hastalığın artma korkusunun yeterli bir sebep olmadığı, telef olma korkusu olmadığı müddetçe teyemmümün caiz olmayacağı yönündedir. İmam Şafî bu görüşünü şu şekilde delillendirir: "Bu kişi abdest veya gusül için gerekli olan suyu bulmuştur. Telef olma korkusu olmadığı müddetçe o suyu kullanması gerekir."¹¹⁴ Bu durumda teyemmüm yapması caiz değildir. Çünkü su kullandığında hastalığının artmasından korkan kişinin durumu, soğuk suyla abdest ya da gusül aldığında üşüme korkusu taşıyan kimseye benzer. Üşüme korkusu teyemmümü caiz kılmadığı gibi, su

¹¹⁰ Nevevî, **el-Mecmu'**, II, 309.

¹¹¹ Serahsî, **el-Mebcut**, I, 252.

¹¹² Serahsî, **a.g.e.**, I, 252.

¹¹³ **Dürer**, I, 29.

¹¹⁴ Maide, 5/6.

kullandığında hastalığın artma korkusu da teyemmümü caiz kılmaz."¹¹⁵ İkinci görüş; kişi suyu kullandığında hastalığının artmasından, ya da yarasının iyileşmesinde gecikme olmasından korktuğunda teyemmüm yapmasının caiz olduğu yönündedir.¹¹⁶

Gazâlî, İmam Şafî'nin konuyla ilgili görüşlerini naklettikten sonra, "*hastalığın artma korkusunun* teyemmüm için yeterli sebep olacağı görüşünün mezhep içerisinde daha kuvvetli olduğunu bildirir."¹¹⁷ Nevevî de Gazâlî gibi ikinci görüşü tercih eder ve tercihinin gerekçesini şöyle izah eder: "Abdest veya gusül için yanında yeterli su olmayan kişi parayla su satın almak istediğinde eğer su normal fiyatının -az dahi olsa- üzerinde ise o kişinin mali zarara uğraması söz konusu olacağı için o suyu satın alması vacip değildir. Hasta olan kişi suyu kullandığında karşılaşmaktan korktuğu manevî zarar, fahiş fiyatla su satın alan kişinin karşılaşacağı mali zarardan daha fazladır. Dolayısıyla mali zarar teyemmümü caiz kılıyorsa manevî zarar hayli hayli caiz kılar."¹¹⁸

Bu sonuca göre Molla Hüsrev'in Şafî'ye isnat ettiği görüş İmam Şafî'nin konu hakkındaki iki görüşünden biridir. Ancak bu görüş mezhep içerisinde tercih edilen görüş değildir.

1.4. Mestler Üzerine Mesh Etmek

Mest; *deri ve benzeri maddelerden yapılan, ayakları topuklarla birlikte örten ve içine su geçirmeyen bir çeşit ayakkabıdır.*¹¹⁹ Aynı şekilde ayakları örten çizme, potin, kendisiyle yol yürünebilecek dayanıklılıkta olan *çorap, boğazlı terlik* ve benzerleri de Hanefilere göre mest hükmündedir.¹²⁰

Mestler üzerine mesh etmek, abdestte ayakları yıkamanın yerine geçer.¹²¹ Mesh etmek; *abdestte ıslak elin en az üç parmağını mestin üzerine koyarak mesti bir kere sıvazlamaktır.*¹²²

¹¹⁵ Şafî, *el-Ümm*, II, 93; Müzenî, *el-Muhtasar*, s.15; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 73.

¹¹⁶ Şîrâzî, *a.g.e.*, I, 73; Müzenî, *a.g.e.*, s.15.

¹¹⁷ Gazâlî, *el-Vasît*, I, 370.

¹¹⁸ Nevevî, *el-Mecmu'*, II, 321.

¹¹⁹ Fahrettin Atar v.d., *İslam İlmihali*, s. 447.

¹²⁰ Bardakoğlu, "*Temizlik*", *İlmihal; İman ve İbadetler*, I, 202.

¹²¹ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslamî ve Edilletuhu*, Dımeşk, 1989, Dâru'l-Fikr, I, 317.

Mestler üzerine meshin cevazı konusunda fakihler arasında ihtilaf yoktur. Bunun meşruiyeti sahih hadislerle sabittir.¹²³ *Resulullah'ın (s.a.)* bu konuyu gerek sözlü olarak ifade ettiği ve gerekse de fiili olarak uyguladığına dair birçok rivayet mevcuttur.¹²⁴ Nitekim *Hz. Ali'den (r.a.)* nakledilen; *"Şayet din mücerret görüşe dayalı olsaydı, mestin altının mesh edilmesi, üstünün mesh edilmesinden daha evla olurdu. Ancak ben Resulullah'ı mestlerinin üzerini mesh ederken gördüm."*¹²⁵ şeklindeki hadis konu hakkında rivayet edilen birçok hadisten sadece biridir.

Molla Hüsrev bu bölümde; biri mestin abdest tam bittikten sonra giyilmesi, diğeri de mestler üzerine giyilen şeyler üzerine mesh etme konusunda Şafî mezhebine iki görüş isnat etmiştir.

1.4.1. Mestlerin Tam Bir Taharet Üzere Giyilmesi

Hanefî mezhebine göre; mestler üzerine meshin caiz olması için abdest bozulduğu anda mestlerin giyinik olması gerekir. Mestlerin abdest tamamen bittikten sonra giyilmiş olma şartı yoktur.¹²⁶ Buna göre abdest alırken tertibe riayet edilmese; önce ayaklar yıkanıp mestler hemen giyilse, sonra diğer azalar yıkanarak abdest bitirilse bu abdest bozulduğunda o mestler üzerine mesh yapılması Hanefilere göre caizdir. Hanefiler mestlerin giyildiği anı değil, abdestin bozulduğu anı itibara alırlar. Dolayısıyla Hanefilerde önemli olan abdest bozulduğu anda mestlerin ayakta giyili ve abdestin tam olmasıdır.¹²⁷

Molla Hüsrev mestler üzerine mesh yapmanın caiz olması için "abdest bozulduğu anda mestlerin giyinik ve abdestin tam olmasının"¹²⁸ yeterli olduğunu ifade ettikten sonra Şafî mezhebine göre; *"mestler üzerine meshin geçerli olması*

¹²² Bardakoğlu, "Temizlik", *İlmihal; İman ve İbadetler*, I, 202.

¹²³ Zeydan, *el-Mufassal*, I, 141-142.

¹²⁴ Serahsî, *el-Mebcut*, I, 228.

¹²⁵ *Ebû Dâvud*, el-Mektebetü'l-Asriyye, (nşr: M. Muhyiddin Abdulhamit) Beyrut, t.y. Taharet, 62; *Tirmizî*, Taharet, 73.

¹²⁶ Serahsî, *a.g.e.*, I, 230.

¹²⁷ Serahsî, *a.g.e.*, I, 231.

¹²⁸ *Dürer*, I, 35.

için, mestlerin abdest tamamen bittikten sonra giyilmiş olmasının şart olduğunu" ¹²⁹ ileri sürer.

Bu konu Şafîî kaynaklarında şöyle izah edilmiştir. Abdest alınırken tertibe riayet edilmeyip önce ayaklar yıkansa, hemen akabinde mestler giyilerek abdeste devam edilse ve abdest bitirilse daha sonra abdest bozulduğunda o mestler üzerine mesh yapılamaz. ¹³⁰ Çünkü İmam Şafî'ye göre abdestte tertip vaciptir. Halbuki burada tertibe riayet edilmediği için mestler abdest tamamen bitmeden önce giyilmiş sayılmaktadır. Ancak abdestin sonunda mestler ayaktan çıkarılıp tekrar giyilirse onlar üzerine daha sonra mesh yapılabilir. Çünkü artık mestler tamamlanan bir abdestten sonra giyilmiştir. ¹³¹

Şafî'ye göre tertibe riayet edilerek abdest alınsa, ancak sağ ayak yıkandıktan sonra hemen o ayağa mest giyilse, sonra sol ayak yıkansa ve sol ayağın mesti giyilse, bu abdest bozulduğunda sağ ayağa mesh yapılamaz. Çünkü sağ ayağın mesti abdest tamamen bitmeden önce giyilmişti. Ancak sağ ayağın mesti abdest tamamen bitirildikten sonra çıkartılıp yeniden giyilirse ona da mesh yapılabilir. ¹³²

Hanefiler bu konuda *abdestin bozulduğu anı* itibara alırken, Şafiiler, *mestlerin giyildiği anı* itibara almaktadırlar. Bu sonuca göre Molla Hüsrev'in bu konuda Şafîî mezhebine atfettiği isnat doğrudur.

1.4.2. Mestler Üzerine Giyilen Şeyler Üzerine Mesh etmek

Hanefî mezhebine göre mestler üzerine giyilen çizme, potin ve benzeri şeyler üzerine mesh etmek, bunların abdest bozulmadan ve mestler üzerine mesh edilmeden önce giyilmiş olması şartıyla caizdir. ¹³³ Mestler üzerine mesh edildikten sonra o mestler üzerine çizme giyilse bu çizmeler üzerine mesh yapmak caiz değildir. Aynı şekilde mestleri giydikten sonra kişinin abdesti bozulsa, sonra da bu kişi o mestler üzerine çizme giyse ve abdest alsın o kişinin bu çizmeler üzerine mesh yapması caiz

¹²⁹ Dürer, I, 35.

¹³⁰ Şafî, *el-Ümm*, II, 71.

¹³¹ Nevevî, *el-Mecmu'*, II, 541.

¹³² Nevevî, *a.g.e.*, II, 541.

¹³³ Dürer, I, 35.

değildir.¹³⁴ Molla Hüsrev Hanefî mezhebinin bu görüşünü ifade ettikten sonra Şafî'ye göre; "*mestler üzerine giyilen çizme ve benzeri şeyler üzerine mesh etmenin hiçbir şekilde caiz olmadığını*"¹³⁵ beyan eder.

İmam Şafî el-Ümm'de konuyu şöyle izah etmiştir: "Kişi abdest aldıktan sonra mestlerini giyse, bu mestler üzerine çizme ve benzeri şeyler giydikten sonra abdesti bozulsa, bu kişi o çizmeler üzerine mesh yapamaz. Çizmeleri çıkartıp mestler üzerine mesh etmesi gerekir."¹³⁶

Şîrâzî ise bu konuda İmam Şafî'den iki görüş nakleder. Birinci görüş; çizme üzerine mesh yapmanın caiz olduğu yönünde iken, ikinci görüş; çizme üzerine mesh yapmanın hiçbir şekilde caiz olmadığı yönündedir.¹³⁷ Şîrâzî bu iki görüşü naklettikten sonra, ikinci görüşü tercih eder ve tercih illetini şöyle açıklar: "Çünkü çizme kendisine çokça ihtiyaç duyulan ve devamlı giyilen bir şey değildir. Dolayısıyla onun giyilmesinde zaruret olmadığı gibi buna bağlı olarak üzerine mesh etme ruhsatı da yoktur."¹³⁸

Gazâlî de Şîrâzî'nin tercih ettiği görüşü tercih eder ve tercihinin gerekçesini şu şekilde izah eder: "Çünkü çizme, ayakları yıkamanın bedeli olan mestlerin yerine geçmiş, bedelin bedeli olmuştur. Halbuki bedelin bedeli üzerine mesh yapılamayacağı açıktır. Dolayısıyla ayaklarında çizme olan kişi şayet mesh yapmak istiyorsa elini çizmenin içine sokmalı ve mestlerin üzerine mesh yapmalıdır."¹³⁹

Bu sonuca göre Molla Hüsrev'in bu konuda Şafî'ye isnat ettiği görüş, İmam Şafî'den nakledilen iki görüşten biridir ve mezhep içerisinde tercih edilmiştir.

1.5. Kadınlara Mahsus Haller

Fıkıhta kadınlara mahsus haller denildiğinde *hayız*, *nifas* ve *istihaze* diye adlandırılan üç durum kastedilir.¹⁴⁰ Yetişkin kadınlardan üç türlü kan gelir. Birincisi:

¹³⁴ Dürer, I, 35; Serahsî, *el-Mebcut*, I, 237.

¹³⁵ Dürer, I, 35.

¹³⁶ Şafî, *el-Ümm*, II, 73.

¹³⁷ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 48.

¹³⁸ Şîrâzî, *a.g.e.*, I, 48.

¹³⁹ Gazâlî, *el-Vasît*, I, 401.

¹⁴⁰ Bardakoğlu, "*Temizlik*", *İlmihal; İman ve İbadetler*, I, 210.

Belirli yaşlarda, belirli aralıklarla gelen *hayız* kanıdır. İkincisi: Doğumdan sonra belirli bir süre gelen *nifas* kanıdır. Üçüncüsü ise: Bu ikisinin dışında, genellikle bir hastalık sebebiyle gelen *istihaze (özür)* kanıdır.¹⁴¹ Bu üç durum, taharet, namaz, oruç, Kur'an okuma, hac, cinsi münasebet ve boşanma gibi bir çok hükümlerle irtibatlı olduğu olup fıkıh kitaplarında ayrıntılı olarak ele alınmıştır.¹⁴²

Molla Hüsrev bu bölümde Şafî mezhebine; hayızın en kısa ve en uzun süresi, ikiz doğumlarda nifas (lohusalık) başlangıcı ve özürünün abdesti konularında üç görüş isnat etmiştir.

1.5.1. Hayızın En Kısa ve En Uzun Süresi

Hayız; *ergenlik çağına giren sağlıklı kadınların rahminden düzenli aralıklarla gelen bir çeşit kanıdır.*¹⁴³ Bu duruma hayız hali denildiği gibi *adet görme, adet kanaması ve aybaşı hali* de denilir.¹⁴⁴

Molla Hüsrev hayızın süresiyle ilgili olarak: "Hanefilerde hayızın en kısa süresinin üç gün, en uzun süresinin ise on gün"¹⁴⁵ olduğunu ifade ettikten sonra Şafî mezhebine göre; "*hayızın en kısa süresinin bir gün, en uzun süresinin ise on beş gün*"¹⁴⁶ olduğunu belirtir.

Şafî mezhebi kaynaklarını incelediğimizde İmam Şafî'nin görüşünün Molla Hüsrev'in isnadı doğrultusunda olduğunu görüyoruz. İmam Şafî bu konudaki görüşünü beyan¹⁴⁷ ettikten sonra, hayızın en kısa müddetinin üç gün en uzun müddetinin ise on gün olduğunu söyleyenlere reddiye olarak "ben bir ve üç günden daha az hayız gören kadınların varlığını kesin biliyorum ve yine ben on üç ve on beş gün hayız olan kadınların varlığını da biliyorum."¹⁴⁸ der.

¹⁴¹ Bardakoğlu, "Temizlik", *İlmihal; İman ve İbadetler*, I, 210.

¹⁴² Bardakoğlu, "Temizlik", *İlmihal; İman ve İbadetler*, I, 210-211.

¹⁴³ Zeydan, *el-Mufassal*, I, 104.

¹⁴⁴ Bardakoğlu, "Temizlik", *İlmihal; İman ve İbadetler*, I, 211.

¹⁴⁵ *Dürer*, I, 39.

¹⁴⁶ *Dürer*, I, 39.

¹⁴⁷ Şafî, *el-Ümm*, II, 141.

¹⁴⁸ Şafî, *a.g.e.*, II, 141.

Şîrâzî, İmam Şafî'nin yukarıdaki görüşünü aktardıktan sonra, "hayzın en kısa ve en uzun müddetiyle ilgili delil, kadınların bilfiil yaşadıkları durumdur"¹⁴⁹ der. Bu sonuca göre, Molla Hüsrev'in bu konuda Şafî'ye atfettiği isnat doğrudur.

1.5.2. İkiz Doğumlarda Nifas (Lohusalık) Başlangıcı

Nifas/lohusalık; doğumdan sonra kadından gelen kana denir.¹⁵⁰ Ancak taharet bahsinde lohusalıktan kastedilen, *doğum sonrası kadından gelen kan dolayısıyla onda oluşan abdestsizlik (hades) halidir.*¹⁵¹

Molla Hüsrev tekli doğumlarda lohusalığın doğumdan hemen sonra başladığını ifade ettikten¹⁵² sonra, ikizlerin doğumuyla ilgili olarak önce ikizlerin tarifini yapar ve sonra onların doğumunda lohusalığın başlama zamanını belirtir. İkizleri, "aynı hamilelikten doğan ve doğumları arasında altı aydan daha az bir zaman olan iki çocuktur."¹⁵³ şeklinde tarif eder. Çocukların doğumları arasında altı aydan daha uzun bir müddet olduğunda bunlar ikiz sayılmaz, her birinin doğumu ayrı-ayrı doğum kabul edilir,¹⁵⁴ der. Molla Hüsrev ikiz doğumlarda lohusalığın birinci çocuktan başladığını ifade ettikten sonra, "*bu konuda Şafî mezhebinin aksi bir görüşe sahip olduğunu*"¹⁵⁵ belirtir.

Şafî mezhebi kaynaklarını incelediğimizde bu konuda üç farklı görüş olduğunu tespit ettik. Birinci görüşe göre, lohusalık birinci çocuğun doğumuyla başlar. Çünkü lohusalık çocuğun doğumundan hemen sonra gelen kandır. Birinci çocukla doğum gerçekleşmiş ve akabinde kan gelmeye başlamıştır. Dolayısıyla bu kan lohusalık kanıdır. İkinci görüşe göre, lohusalık ikinci çocuğun doğumundan itibaren başlar. Çünkü birinci doğumdan sonra o kadının karnında henüz doğmayan bir bebek daha vardır. Dolayısıyla doğum olayını sonlandıracak olan ikinci çocuktan önce görülen kan lohusalık kanı sayılmaz. Üçüncü görüşe göre ise, birinci doğumdan sonra görülen kan ile birinci lohusalık dönemi, ikinci doğumdan sonra görülen kan

¹⁴⁹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 78.

¹⁵⁰ Zeydan, *el-Mufassal*, I, 108.

¹⁵¹ Bardakoğlu, "*Temizlik*", *İlmihal; İman ve İbadetler*, I, 214.

¹⁵² *Dürer*, I, 43.

¹⁵³ *Dürer*, I, 43.

¹⁵⁴ *Dürer*, I, 43.

¹⁵⁵ *Dürer*, I, 43.

ile de ikinci lohusalık dönemi başlar. Çünkü her iki lohusalık dönemi için ayrı ayrı sebepler mevcuttur ki, o da iki doğumun ayrı ayrı gerçekleşmiş olmasıdır.¹⁵⁶ İkiz doğumda lohusalığın başlangıcıyla ilgili ihtilafların aynısı, ikiden fazla olan doğumlarda da söz konusudur.¹⁵⁷

Şafî mezhebi kaynaklarından yaptığımız bu nakiller göstermiştir ki, mezhep içerisinde Molla Hüsrev'in ifade ettiği gibi tek görüş olmayıp üç görüş vardır. Ancak mezhep içerisinde daha çok tercih edilen görüş, lohusalığın ikinci çocuğun doğumuyla başladığını ifade eden görüştür.¹⁵⁸ Tercih edilen bu görüşe göre, Molla Hüsrev'in bu konuda Şafî mezhebine atfettiği isnat doğrudur.

1.5.3. Özürlünün Abdesti

Özürlülük hali; *idrarı tutamama, devamlı burun kanaması, devamlı kusma, yaradan gelen kanın durmaması ve kadınlardan gelen daimi akıntı gibi süreklilik arz eden ve abdesti bozan durumdur.*¹⁵⁹

Hanefî mezhebine göre, yukarıda saydığımız durumlardan herhangi birinin en az bir namaz vakti süresince devam etmesiyle özür sabit olur.¹⁶⁰ Özürlü sayılan kişi her namaz vakti için yeni bir abdest alır ve bu abdestle o vakit içerisinde dilediği kadar farz ve nafile namaz kılabilir.¹⁶¹ Molla Hüsrev Hanefî mezhebinin görüşünü beyan ettikten sonra, Şafî mezhebine göre; "*özürlü kimsenin her farz namaz için ayrı bir abdest alması gerektiğini, farz namaz için aldığı bu abdestle dilediği kadar nafile namaz kılabileceğini ancak başka bir farz namaz kılamayacağını*"¹⁶² ileri sürer.

Bu konuda Hanefilerle Şafiiler arasındaki ihtilafın sebebi şudur: Hanefiler özürlünün abdest yenilemesi için *vakit* sebeptir derken, Şafiiler, *farz namaz* sebeptir derler. Buna göre, Hanefilerde namaz vakti girdiğinde özürlü kişi aldığı abdestle o

¹⁵⁶ Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, I, 89; Nevevî, **el-Mecmu'**, II, 542.

¹⁵⁷ Cüveynî, Abdu'l-Melik b. Abdullah, **Nihâye**, Dâru'l-Minhâc, Beyrut, 2007, I, 446.

¹⁵⁸ Nevevî, **a.g.e.**, II, 543.

¹⁵⁹ **Dürer**, I, 44; Bardakoğlu, "**Temizlik**", **İlmihal; İman ve İbadetler**, I, 201.

¹⁶⁰ **Dürer**, I, 44.

¹⁶¹ **Dürer**, I, 44.

¹⁶² **Dürer**, I, 44.

vakit içerisinde ister eda, ister kaza olsun, her türlü farz ve nafil namaz kılabilirken, Şafilere göre her bir farz için ayrı bir abdest alması gerekir.¹⁶³

Şafiî mezhebi kaynaklarını incelediğimizde, özürlü kişinin bir abdestle birden fazla farz namaz kılmasının caiz olmadığını görürüz.¹⁶⁴ Bu farz namazlar ister eda, ister kaza olsun fark etmez. Ancak istediği kadar nafil namaz kılabilir. Çünkü nafileler farzlara tabidir.¹⁶⁵

Nevevî, Şafiî mezhebinin görüşünü yukarıda arz ettiğimiz şekilde açıkladıktan sonra,¹⁶⁶ mezhebin konu hakkındaki delilini şöyle izah eder: "Özürlü olan kişinin o hal üzereyken namaz kılmasına zarurete binaen müsaade edilmiştir. *'Zaruretler ihtiyaç miktarınca takdir olunur'* kuralınca böyle bir kişinin sadece bir farz kılmasına müsaade edilmiştir. Çünkü farz namazın kılınması zarurîdir, bu zaruret durumu sona erince, zarurete tabi olan abdest te sona ermiş olur."¹⁶⁷ Bu sonuca göre Molla Hüsrev'in Şafiî mezhebine atfettiği isnat doğrudur.

¹⁶³ Nevevî, **el-Mecmu'**, II, 559.

¹⁶⁴ Gazâlî, **el-Vasît**, 1, 416.

¹⁶⁵ Nevevî, **a.g.e.**, II, 559; Müzenî, **el-Muhtasar**, s.21; Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, 1/90; Gazâlî, **a.g.e** 1, 416.

¹⁶⁶ Nevevî, **a.g.e.**, II, 559

¹⁶⁷ Nevevî, **a.g.e.**, II, 553.

2. NAMAZ

Namaz; *tazim için eğilmek, kulluk ve ibadet etmek* anlamında kullanılan *Farsça* bir kelimedir. Namaz ibadeti *Arapçada; dua etmek, ibadet etmek, bağışlanma dilemek ve yalvarmak manalarına gelen "salat" kelimesiyle ifade edilir.*¹⁶⁸ Din'de namaz; *iftitah tekbiriyle başlayıp selamla sona eren, belirli söz ve fiilleri ihtiva eden bir ibadettir.*¹⁶⁹

Namaz, İslam'ın ilk yıllarında sadece sabah ve akşam vakitlerinde ikişer rek'at olarak kılınıyordu. Beş vakit namazın hicretten bir buçuk yıl önce, miraç hadisesinde farz kılındığı çoğunluğun kabul ettiği görüştür.¹⁷⁰ İslam'ın temel beş esasından biri olan namaz, *Kur'an'da ve sünnet'te üzerinde en çok durulan ibadettir.*¹⁷¹

2.1. Namazla İlgili Genel Hükümler

Molla Hüsrev namaz kitabının girişinde, namazla ilgili şunları söyler: "Namaz; Müslüman, akıllı ve baliğ olan herkese farzdır.¹⁷² Namazın farzietini inkar eden kafir, tembellik yaparak onu kasten terk eden kişi ise fasık olur.¹⁷³ Onu cemaatle kılan kişinin Müslümanlığına hükmolunur."¹⁷⁴

Molla Hüsrev bu bölümde, cemaatle namaz kılmanın kişinin müslümanlığına delalet edip-etmemesi, mazeret sebebiyle namazların cem'i, kadınlar temizlendiklerinde eda ile yükümlü oldukları namazlar ve vakitli namazlarda vücubiyet vakti konularında Şafiî'ye dört görüş isnat etmiştir.

¹⁶⁸ M. Kamil, Yaşaroğlu, "Namaz", D.İ.A, TDVY, İstanbul, 2006, XXXII, 350.

¹⁶⁹ M. Kamil, Yaşaroğlu, "Namaz", D.İ.A, TDVY, İstanbul, 2006, XXXII, 350.

¹⁷⁰ Yunus Apaydın, "Namaz-Oruç", İlmihal; İman ve İbadetler, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2009. I, 219.

¹⁷¹ M. Kamil, Yaşaroğlu, "Namaz", D.İ.A, TDVY, İstanbul, 2006, XXXII, 351.

¹⁷² Dürer, I, 50.

¹⁷³ Dürer, I, 50.

¹⁷⁴ Dürer, I, 50.

2.1.1. Cemaatle Namaz Kılmanın, Kişinin Müslümanlığına Delalet Edip-Etmemesi

Molla Hüsrev; "Kafir olan birisi cemaate katılarak namaz kılsa, bu fiili ile onun müslümanlığına hükmolunur"¹⁷⁵ der ve bunun gerekçesini şöyle izah eder. "Çünkü cemaatle namaz kılmak bu ümmetin özelliklerindedir. Böyle yapan kişi zahiren bu ümmete has bir şey yapmıştır. Dolayısıyla bu ümmetten/Müslümanlardan sayılır."¹⁷⁶ Molla Hüsrev bu konuda Şafî mezhebine; "*kafir birisinin cemaatle namaz kılması, o kişinin Müslümanlığına delalet etmediği*" yönünde bir görüş isnat eder.¹⁷⁷

Şafî mezhebi kaynaklarında bu konu şöyle izah edilmiştir: Kafir olduğu bilinen birisi -cemaatle namaz kılması şöyle dursun- Müslümanların önüne geçip namaz kıldırma bile, bu onun Müslümanlığına delalet etmez.¹⁷⁸ Çünkü namaz imanın aslından olmayıp amele taalluk eden bir ibadettir.¹⁷⁹

İmam Nevevî konuyu biraz daha açarak şunları söyler: "Kafir olarak bilinen bir kişi, ister tek, ister cemaatle namaz kılsın, isterse de imam olup insanlara namaz kıldırsın, bu namaz onun müslümanlığına delalet etmez."¹⁸⁰

Şafî fakihlerin çoğunluğuna göre bu kişinin daru'l harp ya da daru'l İslam'da olması da bu hükmü değiştirmez.¹⁸¹ Ancak bazı Şafî fakihler, daru'l harpte kafir olarak bilinen bir kişinin namaz kılması onun müslüman olduğuna delalet eder demişler¹⁸² ve bunun gerekçesini şöyle izah etmişlerdir. "Çünkü, daru'l harpte Müslümanlara ait bir ibadet olan namazı kılarak Müslümanlara karşı münafıklık yapma ya da onlarla alay etme ihtimali yoktur. Dolayısıyla bu kişi böyle bir yerde namaz kılmışsa Müslüman olduğu için kılmıştır."¹⁸³

¹⁷⁵ Dürer, I, 50.

¹⁷⁶ Dürer, I, 50.

¹⁷⁷ Dürer, I, 50.

¹⁷⁸ Şafî, el-Ümm, II, 330; Şîrâzî, el-Mühezzeb, I, 184.

¹⁷⁹ Şîrâzî, a.g.e., I, 184.

¹⁸⁰ Nevevî, el-Mecmu', IV, 148.

¹⁸¹ Nevevî, a.g.e., IV, 148.

¹⁸² Nevevî, a.g.e., IV, 148.

¹⁸³ Nevevî, a.g.e., IV, 148.

Buna göre, bazı Şafîî fakihlerin daru'l harpte kafir olarak bilinen kişilerin namazıyla ilgili görüşlerini istisna edecek olursak, Molla Hüsrev'in bu konudaki isnadının isabetli olduğunu söyleyebiliriz.

2.1.2. Mazeret Sebebiyle Namazların Cem'i

Namazların cem'inden maksat; *birbirini takip eden öğle ile ikindi veya akşamla yatsı namazlarının bir arada kılınmasıdır.*¹⁸⁴ Mazeretten maksat ise; *seferilik, yağmur ve hastalık gibi durumlardan dolayı her namazı vaktinde kılmanın meşakkatli olmasıdır.*¹⁸⁵

Yukarıda zikri geçen namazların cem'inde, ikinci namaz birinci namazın vaktine, yani öne alınarak kılınırsa buna *cem'i takdim*, birinci namaz ikinci namazın vaktine ertelenerek kılınırsa buna da *cem'i tehir* denilir.¹⁸⁶ Namazların cem'inde sabah namazı başka bir namazla cem' edilemediği gibi, ikindi namazı da akşam namazıyla cem' edilemez.¹⁸⁷

Molla Hüsrev; "hac zamanında öğle ile ikindi namazları cem'i takdim yapılarak öğlen vakti Arafat'ta, akşam ile yatsı namazları da cem'i tehir yapılarak yatsı vakti Müzdelife'de eda edilir. Bunun dışında herhangi bir mazeret sebebiyle iki farz namaz cem'i edilerek kılınmaz."¹⁸⁸ diyerek cem' konusunda Hanefî mezhebinin görüşünü açıkladıktan sonra Şafîî'nin, *Arafat'ta ve Müzdelife'de yapılan cem'e ilaveten "yolculuk, şiddetli yağmur ve hastalık sebebiyle de cem' yapılabileceği"*¹⁸⁹ görüşünde olduğunu ileri sürer.

Şafîî mezhebinde namazların *sefer* halinde kısaltılabileceği gibi, öğle ile ikindi ve akşam ile yatsı namazlarının cem' edilmesinin de caiz olduğu belirtilmektedir.¹⁹⁰ Yağmurlu havalarda cem'i takdimin caiz olduğu konusunda Şafîî mezhebi içerisinde ittifak vardır. Ancak cem'i tehir konusunda iki görüş vardır: Birinci görüş: Ortada bir mazeret olduğundan dolayı yağmurlu havalarda cem'i

¹⁸⁴ Apaydın, "Namaz-Oruç", *İlmihal; İman ve İbadetler*, I, 329.

¹⁸⁵ Apaydın, "Namaz-Oruç", *İlmihal; İman ve İbadetler*, I, 329

¹⁸⁶ Apaydın, "Namaz-Oruç", *İlmihal; İman ve İbadetler*, I, 329.

¹⁸⁷ Nevevî, *el-Mecmu'*, IV, 249.

¹⁸⁸ *Dürer*, I, 54.

¹⁸⁹ *Dürer*, I, 54.

¹⁹⁰ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 197; Müzenî, *el-Muhtasar*, 41.

takdim caiz olduğu gibi cem'î tehirinde caiz olduğu yönündedir. İkinci görüş: Bu durumda cem'î tehir caiz değildir. Çünkü olabilir ki namaz tehir edildiğinde yağmur kesilir ve cem' olayı yağmurun kesildiği, mazeretsiz bir zamanda yapılmış olur. Halbuki mazeretsiz bir zamanda namazların cem' yapılamayacağı ittifakla sabittir.¹⁹¹ *Hastalık* sebebiyle namazların cem'î konusunda Şafiiler arasında ihtilaf olsa da mezhep içerisinde tercih edilen görüş "*hastalık sebebiyle cem' yapmanın caiz olduğu*" yönündedir.¹⁹²

Şafiî mezhebi kaynaklarından yaptığımız bu nakillere göre; her ne kadar hastalık sebebiyle namazların cem'inde ve yağmurlu havalarda cem'î tehir konusunda mezhep içerisinde ihtilaf olsa da sonuçta Molla Hüsrev'in bu konuda Şafiî'ye atfettiği görüşler hem vardır hem de mezhep içerisinde tercih edilen görüşlerdir.

2.1.3. Kadınlar Temizlendiklerinde Eda İle Yükümlü Oldukları Namazlar

Hanefî mezhebine göre; bir kadın ikindi ya da yatsı namazı vakti çıkmadan temizlense, o kadın sadece o vaktin namazlarını kılmakla mükelleftir.¹⁹³ Molla Hüsrev Hanefilerin bu görüşünü beyan ettikten sonra Şafiî mezhebine, "*bu kadının ikindi namazına öğleni ve yatsı namazına da akşamı ilave ederek kılması gerekir*"¹⁹⁴ şeklinde bir görüş isnat eder.

Şafiî mezhebi kaynaklarında konu şöyle izah edilmiştir: İkinci ya da yatsı namazı vakti çıkmadan temizlenen kadın, ikindi namazına tekbir alacak kadar vakit bulursa, öğle ile ikindi namazını, yatsı namazına tekbir alacak kadar vakit bulursa, akşam ile yatsı namazını kılmaması gerekir.¹⁹⁵ Hatta İmamul'haremeyn Cüveynî, "bu konuda mezhep içerisinde ittifak vardır"¹⁹⁶ der.

¹⁹¹ Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, I, 198.

¹⁹² Nevevî, **Ravzat'u-Tâlibîn**, I, 503.

¹⁹³ **Dürer**, I, 54.

¹⁹⁴ **Dürer**, I, 54.

¹⁹⁵ Şafiî, **el-Ümm**, II, 153; Nevevî, **Ravzat'u-Tâlibîn**, I, 301; Nevevî, **el-Minhâc**, s. 92.

¹⁹⁶ Cüveynî, **Nihâye**, II, 29.

Bu konuda Hanefilerle Şafiiler arasındaki görüş farklılığı; bu vakitlerin *hükmen* bir sayılıp-sayılmadığına dayanır. Şafilere göre öğle ile ikindi ve akşam ile yatsı namazlarının vakitlerinde *tedâhul* ve *ittihat* vardır. Şöyle ki, öğle ile ikindi birbirini takip eden gündüz namazları, akşam ile yatsı da birbirini takip eden gece namazları olduğundan bu namazların vakitleri hükmen bir sayılır. Dolayısıyla yukarıda sözü edilen kadın, hükmen bir olan vaktin her iki namazını da kılması gerekir. Şafiî mezhebine göre, bu namazların zaruret durumunda cem' edilmesinin cevazı da bu vakit birliği anlayışına dayanmaktadır.¹⁹⁷

Hanefilere göre ise bu namazların vakitlerinde *tedâhul* ve *ittihat* yoktur. Dolayısıyla bu kadın sadece vakti çıkmadan temizlendiği namazı kılmakla mükelleftir.¹⁹⁸ Bu sonuca göre Molla Hüsrev'in bu konuda Şafiî'ye atfettiği isnat doğrudur.

2.1.4. Vakitli Namazlarda Vücubiyet Vakti

Beş vakit namaz başta olmak üzere cuma, bayram ve vitir namazları için belirli vakitler tayin edilmiştir. Tayin edilen bu vakitler sözü edilen namazları kılma süresinden *daha geniş (vakti muvessa')* oldukları için, fakihler bu vakitlerde kılınan namazların vücubiyet vaktinin *ilk vakitmi?* yoksa *son vakitmi?* olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir.

Molla Hüsrev "biz Hanefilere göre namazın vücubiyetinde muteber olan vaktin son dilimi, Şafiî'ye göre ise "*vaktin ilk dilimidir*"¹⁹⁹ diyerek bu konuda Şafiî mezhebinin farklı bir görüşe sahip olduğunu ileri sürer. Molla Hüsrev Hanefilerle Şafiiler arasındaki bu ihtilafa değindikten sonra bu ihtilafa terettüp eden fikhî bir meseleye değinir ki, o da şudur: "Vaktin sonunda namaz kılacak kadar zaman varken bir kadın o vaktin namazını henüz kılmadan hayız olsa, Hanefilere göre o vaktin namazını kaza etmesi gerekmez. Çünkü henüz o namazın vücubiyet vakti (son vakti) girmemiştir. Ancak Şafiî'ye göre o kadının o namazı kaza etmesi gerekir. Çünkü

¹⁹⁷ Cüveynî, *Nihâye*, II, 28.

¹⁹⁸ Serahsî, *el-Mebsut*, I, 266.

¹⁹⁹ Dürer, I, 54.

Şafî'ye göre namazın ilk vaktinin girmesiyle vücutiyet sabit olmuş ve o namaz o kadının boynuna borç olmuştur."²⁰⁰

Şafî mezhebi kaynaklarında bu konu şöyle izah edilmiştir. Namaz, vaktin girmesiyle hemen vacip olur. Çünkü namazın vücutiyetini ifade eden emir-i ilahî, vaktin ilk dilimiyle, o namazı kılacak kişiye taalluk etmiş olur.²⁰¹ Nevevî; "bize göre namaz vaktin ilk diliminde vacip olur. Ancak bu vücutiyet vaktin hepsini kapsar (*vücubi müvessa'*). Dolayısıyla namaz vaktin hangi diliminde kılınırsa, vücutiyet o zaman yerine getirilmiş olur"²⁰² der. Bu sonuca göre Molla Hüsrev bu konuda Şafî'ye atfettiği isnat isabetlidir.

2.2. Namazın Kılınışıyla İlgili Hükümler

Molla Hüsrev namazın kılınışı şeklini ve namazın farz, vacip ve sünnetlerini geniş bir şekilde açıkladığı bu bölümde; iftitah tekbiri, namazda elleri bağlama şekli, fatihayı okumanın hükmü, secdeden kıyama kalkış şekli ve son oturuşta salavat okumak konularında Şafî mezhebine beş konuda görüş isnat etmiştir.

2.2.1. İftitah Tekbiri

Bu tekbire namazın açılışı anlamında *iftitah tekbiri* denildiği gibi, kendisiyle namaz dışındaki söz ve hareketler haram kılındığı için *tahrime tekbiri* de denilmiştir.²⁰³ Namaza iftitah tekbiriyle başlanması gerektiği âlimler arasında ittifak edilen bir konudur. Ancak bu tekbir namazın şartlarından mı? yoksa rukünlerinden mi?,²⁰⁴ başka bir ifade ile namazın dışındaki farzlardan mı? yoksa içindeki farzlardan mı? olduğu ihtilaflıdır.

²⁰⁰ Dürer, I, 54; Serahsî, *el-Mebcut*, II, 21.

²⁰¹ Şîrâzî, *el-Mühezzab*, I, 103.

²⁰² Nevevî, *el-Mecmu'*, III, 49; Gazâlî, *el-Vasît*, II, 21.

²⁰³ Saffet Köse, "*Tekbir*", *D.İ.A.*, TDVY, İstanbul, 2006, XXXX, s. 342.

²⁰⁴ Bir şeyin ruknü, o şeyin mahiyetini oluşturan parçalarından biridir. Bir şeyin şartı ise, ruknün sahih olması kendisine bağlı olan harici bir tamamlayıcıdır. Bkz. el-Feyyumi, *el-Misbahu'l-Münîr*, Mektebetü-Lübnan, Beyrut, 1990, s. 91.

İftitah tekbiri Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'a göre namazın şartlarından, İmam Muhammed'e göre ise namazın rukünlerindedir.²⁰⁵ Hanefî mezhebi kaynaklarında Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un görüşü tercih edildiği halde,²⁰⁶ günümüzde Hanefî mezhebine dair yazılan Türkçe ilmiyelerinde iftitah tekbirinin rukün olduğu ifade edilmektedir. Molla Hüsrev iftitah tekbirinin Hanefî mezhebine göre namazın şartlarından olduğu görüşünü tercih ettikten sonra, "*Şafî'ye göre bu tekbir namazın rukünlerindedir*" der.²⁰⁷

Şafî mezhebi âlimlerinden Mâverdî, İmam Şafî'ye göre iftitah tekbirinin namazın rukünlerinden olduğunu belirttikten sonra, buna delil olarak "*Namazın girişi abdest, başlaması tekbir ve bitirilişi selam iledir.*"²⁰⁸ hadisini zikreder.²⁰⁹

İmam Nevevî ise el-Mecmu' da bu ihtilafın uygulamaya yansımalarıyla ilgili şu örneği verir: "Bir kişi güneşin zevali tam olarak netleşmeden öğle namazına başlasa, sonra namazdayken zeval kesinleşse iftitah tekbirini rukün kabul eden biz Şafiilere göre o kişinin namazı sahih olmaz. Ancak iftitah tekbirini şart kabul eden Hanefilere göre o kişinin namazı sahihtir."²¹⁰ Bu sonuca göre Molla Hüsrev'in bu konuda Şafî'ye atfettiği isnat doğrudur.

2.2.2. Namazda Elleri Bağlama Şekli

Kıyamda elleri bağlamanın sünnet olduğu konusunda âlimler ittifak etmiştir. Ancak ellerin nasıl bağlanacağı hususunda mezhepler arasında ihtilaf vardır. Molla Hüsrev Hanefî mezhebine göre namaz kılan kişinin "ellerini göbek altından bağlaması gerektiğini belirttikten" sonra²¹¹ Şafî'nin, "*ellerin göğüs altından bağlanması gerektiği*"²¹² görüşünde olduğunu ileri sürer.

²⁰⁵ Saffet Köse, "**Tekbir**", **D.İ.A**, TDVY, İstanbul, 2006, XXXX, s. 342.

²⁰⁶ Bkz. İbn Âbidîn, **Reddül-Muhtar**, Mektebetü'l-Babî'l-Halebi, Kahire, 1984, I, 461.

²⁰⁷ **Dürer**, I, 65-66.

²⁰⁸ **Ebû Dâvud**, Taharet, 31; **Tirmizî**, Taharet, 3.

²⁰⁹ Mâverdî, **el-Havî'l-Kebîr**, II, 95.

²¹⁰ Nevevî, **el-Mecmu'**, III, 251.

²¹¹ **Dürer**, I, 67.

²¹² **Dürer**, I, 67.

Şafî mezhebi kaynaklarında -Molla Hüsrev'in ifade ettiği gibi- İmam Şafî'den "ellerin göğüs altından bağlanması"²¹³ gerektiği hususunda rivayetler mevcuttur. Nitekim Nevevî de, "ellerin göğüs altından bağlamasının müstehap olduğunu"²¹⁴ belirtmiştir.

Nevevî, Hanefilerin Hz. Ali'den (r.a.) rivayet ettikleri "ellerin göbek altından bağlanmasının sünnet"²¹⁵ olduğunu ifade eden hadisin cerh ve tadil âlimleri tarafından zayıf olduğuna hükmedildiğini, kendilerinin delil aldığı "ellerin göğüs altından bağlanması gerektiğini"²¹⁶ ifade eden rivayetin ise sahih olup İbn Hüzeyme'nin Sahîhi'nde rivayet edildiğini belirtmektedir. Bu sonuca göre, Molla Hüsrev'in bu konuda Şafî'ye atfettiği isnat doğrudur.

2.2.3. Fatihayı Okumanın Hükümü

Lugatta *okumak* anlamında olan *kıraat*, namazda *Kur'an okumak* manasında olup namazın rukünlerindedir. Kıraatın namazın rukünlerinden olduğunda ittifaq eden âlimler, namazda özellikle *fatihanın kıraatının* rukün olup-olmadığında ihtilaf etmişlerdir.²¹⁷ Molla Hüsrev namazın farzlarını sayarken kıraatın namazın farzlarından (burada farzdan maksat rukündür) olduğunu ifade ettikten sonra, "namazın kıraatında bizzat fatihayı okumak biz Hanefilere göre *vacip*, Şafî'ye göre ise *rukündür*"²¹⁸ diyerek fatihanın kıraatı konusunda Hanefilerle Şafiiler arasındaki ihtilafa işaret etmiştir.

Molla Hüsrev fatihanın kıraatının rukün değil de *vacip* olduğunu ileri süren Hanefilerin delilini şu şekilde açıklar: "Biz Hanefilere göre '...Artık Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun'²¹⁹ âyeti mutlaktır."²²⁰ Yani Kur'an'dan her hangi bir âyetin okunması kıraat farziyetinin yerine getirilmesi için yeterlidir.

²¹³ Müzenî, **el-Muhtasar**, s.25; Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, I, 136; Mâverdî, **el-Havî'l-Kebîr**, II, 99.

²¹⁴ Nevevî, **el-Mecmu'**, III, 269.

²¹⁵ **Ebû Dâvud**, Salât, 93; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, Müessesetü'r-Risâle, (nşr: Şuayb el-Arnaûdî) 2001, Beyrut, V, 875.

²¹⁶ Nevevî, **a.g.e.**, III, 270.

²¹⁷ Apaydın, "Namaz-Oruç", **İlmihal; İman ve İbadetler**, I, 341.

²¹⁸ **Dürer**, I, 69.

²¹⁹ Müzzemmil, 73/20.

²²⁰ **Dürer**, I, 69.

Şafî mezhebi kaynaklarında fatihayı okumanın namazın rukünlerinden olduğu açıkça vurgulanmıştır.²²¹ Nitekim Nevevî, "Fatihâ yerine onun tercümesinin ya da Kur'an'dan başka âyetlerin okunması onun yerini tutmaz."²²² demiştir.

Şîrâzî fatihayı okumanın rukün olmasıyla ilgili şu ayrımı verir: "Namaz kılan kişi fatihayı okumayı unutsa, sonra ruku'da ya da secde de hatırlasa o rek'at bitmediği müddetçe kıyama dönüp fatihayı okuması gerekir. Eğer bir sonraki rek'atta onu hatırlasa birinci rek'at iptal olur, ikinci rek'at birinci rek'at sayılarak namaza devam edilir. Eğer fatihayı unuttuğunu selamdan sonra hatırlarsa, fasıla fazla değil ise namaza dönüp bir rek'at daha kılar ve sehiv secdesi yapar. Eğer fasıla fazla ise namazı yeniden kılar."²²³

Şafî mezhebinde fatihanın okunmasının namazın bir ruknü olduğu konusunda farz, nafîle, eda-kaza, cehrî-sirri bütün namazlar eşit olduğu gibi namaz kılanın erkek-kadın, büyük-küçük, yolcu-mukim, cemaatle veya münferit, ayakta ya da oturarak, veya uzanarak kılması fark etmez.²²⁴

Şafî mezhebinde cehrî namazlarda imama uyan kişinin fatiha okuması gerekmez gibi bir görüş olsa da bu görüş mezhep içerisinde tercih edilen bir görüş değildir.²²⁵ Şafiilerin bu konudaki delili: "*Fatihâ'yı okumayanın namazı yoktur*"²²⁶ ve "*Fatihâ okunmayan namaz yeterli değildir.*"²²⁷ şeklindeki açık hüküm bildiren hadislerdir. Bu sonuca göre Molla Hüsrev'in Şafî'ye atfettiği isnat doğrudur.

2.2.4. Secdeden Kıyama Kalkış Şekli

Molla Hüsrev namazın rukünlerinden olan secdeyi anlattığı bölümde, "namaz kılan kişi secdeden kıyama kalkarken hiç oturmadan ve yere dayanmadan doğrudan kalkar."²²⁸ dedikten sonra, Şafî'ye göre ise "*kıyama kalkacak olan kişi önce bir*

²²¹ Nevevî, **el-Mecmu'**, III, 283.

²²² Nevevî, **a.g.e.**, III, 283.

²²³ Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, I, 138.

²²⁴ Nevevî, **el-Mecmu'**, III, 283.

²²⁵ Nevevî, **el-Mecmu'**, III, 283.

²²⁶ **Buhârî**, Ezan, 95.

²²⁷ **Müslim**, Salât, 11.

²²⁸ **Dürer**, I, 73.

miktar oturur, sonra yere dayanarak kalkar." diyerek Şafî'nin farklı görüşte olduğunu ileri sürer.²²⁹

İmam Şafî *el-Ümm*'de konuyla ilgili şöyle demiştir: "İmam Mâlik namaz kılarken birinci rek'atın son secdesinden başını kaldırınca önce oturur, sonra da elleriyle yere dayanarak ayağa kalkardı. Biz de İmam Mâlik'in bu uygulamasıyla amel ediyoruz. Çünkü bu uygulama hem sünnete uygun, hem de kıyama kalkarken kişinin düşmemesi için bir önlemdir."²³⁰

İmam Şafî bu uygulamanın sünnet olduğunu belirttikten sonra; "bunun dışındaki bütün kalkış şekillerini ben mekruh görürüm. Ancak bu namazın şekliyle ilgili bir konudur, dolayısıyla -namazın şekliyle ilgili bütün konularda olduğu gibi- bunu terk eden kişiye ne sehiv secdesi yapması ne de namazı iade etmesi gerekir."²³¹ der.

İmam Şafî'den sonra Şafî fakihler bu konuyla ilgili hayli görüş beyan etmiştir. Nevevî ise bütün bu söylenenleri iki görüş altında toplamıştır: Birinci görüşe göre, namaz kılan kişi şayet hasta veya yaşlı ise secdeden kıyama kalkarken hafif oturduktan sonra ve yere dayanarak kalkması müstehaptır. Hasta ya da yaşlı olmayanlar ise, kalkarken oturmaları ve yere dayanarak kalkmaları müstehap değildir.²³² İkinci görüşe göre ise, namaz kılan kişinin secdeden ayağa kalkarken her hâlükârda hafif oturarak ve yere dayanarak kalkması müsteheptir.²³³

Nevevî bu görüşleri naklettikten sonra mezhep içerisinde tercih edilen ve sahih hadislerle desteklenen görüşün ikinci görüş olduğunu vurgulamıştır.²³⁴ Nevevî, Şafiilerin bu konuda delil olarak getirdikleri en kuvvetli hadisin; "*Resulullah (s.a.) secdeden ayağa kalkmadan önce doğrulup hafifçe otururdu*"²³⁵ şeklindeki hadis olduğunu belirtmiştir.²³⁶

²²⁹ Dürer, I, 73.

²³⁰ Şafî, *el-Ümm*, II, 269.

²³¹ Şafî, *a.g.e.*, II, 269.

²³² Nevevî, *el-Mecmu'*, III, 419.

²³³ Nevevî, *a.g.e.*, III, 419.

²³⁴ Nevevî, *el-Mecmu'*, III, 420.

²³⁵ Buharî, Ezan, 141.

²³⁶ Nevevî, *el-Mecmu'*, III, 421.

Hanefiler kendi görüşlerine dayanak olarak; *"Resulullah ikinci rek'ata kalkmak için başını secdeden kaldırdığında hiç oturmadan kıyama kalkardı."*²³⁷ hadisini delil getirip, Şafiilerin delil olarak zikrettikleri hadisi Resulullah'ın yaşlılık döneminde özürden dolayı yaptığı istisnai bir uygulama olarak yorumlarlar.²³⁸

Şafiî mezhebi kaynaklarından yaptığımız nakillerden ortaya çıkan bu sonuca göre, mezhep içerisinde her ne kadar konuyla ilgili iki görüş varsa da, gerek İmam Şafiî'nin ortaya koyduğu görüşe göre, gerekse de mezhep içerisinde tercih edilen görüşe göre Molla Hüsrev'in isnadı doğrudur.

2.2.5. Son Oturuşta Salavat Okumak

Son oturuşta tahiyatı okuduktan sonra salavat dualarını okumak Hanefilere göre namazın sünnetlerindedir.²³⁹ Onların bu konudaki delili; "Ya Resulallah! Sana nasıl selam edeceğimizi biliyoruz, ancak sana nasıl salat getireceğimizi bilmiyoruz" diyen sahabiye *Resulullah*'ın; *"Allah'ım! Muhammed'e ve ehl-i beytine salat eyle deyiniz."*²⁴⁰ buyurduğu hadistir. Hanefiler bu hadisten şu sonucu çıkartmışlardır. Burada Efendimiz salavatın nasıl okunması gerektiğini sahabinin sorusu üzerine açıklamıştır. Salavat okumak -Şafiilerin söylediği gibi- şayet namazın vaciplerinden olsaydı Resulullah bunu -diğer vacipler gibi- namazı ilk tarif ederken, böyle bir soru sorulmadan önce beyan etmesi gerekirdi.²⁴¹ Molla Hüsrev Hanefilerin görüşünü beyan ettikten sonra Şafiî mezhebine göre, *"bu salavatlari okumanın vacip olduğunu"*²⁴² ileri sürer.

İmam Şafiî *el-Ümm*'de konu hakkında şunları ifade etmiştir: "Namazda Resulullah'a salavat okumak vaciptir. Tahiyat okumanın vacip olduğunu söyleyip, salavat okumanın vacip²⁴³ olduğunu söylememek doğru olmaz. Çünkü her ikisinin de

²³⁷ **Tirmizî**, Salât 98.

²³⁸ Serahsî, **el-Mebcut**, I. 43-44.

²³⁹ Serahsî, **a.g.e.**, I. 55-56

²⁴⁰ **Buharî**, Daavât 18; **Müslim**, Salât 17.

²⁴¹ Serahsî, **a.g.e.**, I. 55-56.

²⁴² **Dürer**, I, 76.

²⁴³ Şafiî mezhebinde farz-vacip ayırımı yoktur. Vacip farz manasındadır.

okunmasını emir buyuran Resulullah'tır. Dolayısıyla Resulullah'ın emri olması bakımından ikisi arasında hiçbir fark yoktur."²⁴⁴

Şafiiler bu konuda; "*Namazda bana salat getirmeyenin namazı yoktur*"²⁴⁵ hadisini de naklî delil ²⁴⁶ olarak zikrederler. İmam Şafî, "tahiyyatı veya salavatı kasten terk eden kişinin namazı iade etmesi, unutarak terk edenin ise sehiv secdesi yapması gerekir"²⁴⁷ diyerek salavat okumanın ehemmiyetini ve hükmünü açıkça ortaya koymuştur.

Nevevî mezhep âlimlerinin konuyla ilgili söylediklerini hülasa ederek; "son oturuşta tahiyyattan sonra Resulullah'a salavat okumanın ittifakla vacip olduğunu ifade etmiştir."²⁴⁸ Bu sonuca göre Molla Hüsrev'in bu konuda Şafî mezhebine atfettiği isnat doğrudur.

2.2.6. Namazda Gündelik ve Sıradan İfadelerle Dua Etmek

Molla Hüsrev bu konuyu namazı bozan ve namazda mekruh olan şeyler başlığı altında işlemiştir. Bu başlık altında hayli konu işlenmesine rağmen Molla Hüsrev burada Şafî mezhebine sadece bir görüş isnat etmiştir.

Namazda gündelik ve sıradan ifadelerle dua etmek konusunda *Resulullah* şöyle buyurmuştur: "*Namazda insanların (sıradan) sözlerinden herhangi bir şeyi kullanmak uygun olmaz. Çünkü namaz; ancak tespih, tekbir ve Kur'an okumaktır.*"²⁴⁹ Hanefiler hadiste geçen "*namazda insanların sözlerinden herhangi bir şeyi kullanmak uygun olmaz*" ifadesinden, "namaz kılarken insanlarla konuşmak uygun olmaz" manasını anladıkları gibi, aynı zamanda bu ifadeyi; "insanların gündelik işlerinde kullandıkları, sadece dünyalık isteklerini ifade eden tabirlerle dua etmeleri uygun olmaz"²⁵⁰ şeklinde de yorumlamışlardır.

²⁴⁴ Şafî, **el-Ümm**, II, 271.

²⁴⁵ Hâkim, **Müstedrek**, Dâru'l-Kütübil-İlmiyye, (nşr: Mustafa Abdulkadir), Beyrut, 1990, I, 992.

²⁴⁶ Nevevî, **el-Mecmu'**, III, 445.

²⁴⁷ Şafî, **a.g.e.**, II, 271.

²⁴⁸ Nevevî, **el-Mecmu'**, III, 447.

²⁴⁹ **Müslim**, Mesâcid, 21; **Ebû Dâvud**, Salât, 140.

²⁵⁰ Apaydın, "**Namaz-Oruç**", **İlmihal; İman ve İbadetler**, I, 365.

Molla Hüsrev namazda: "*Allah'ım şu elbiseyi almayı bana nasip eyle*" ya da "*Allah'ım falan kadınla evlenmeyi bana nasip eyle*" gibi sıradan ifadelerle dua etmenin Hanefilere göre namazı bozacağını ifade ettikten sonra,²⁵¹ Şafî mezhebine göre "*bu tür duaların namazı bozmayacağını*"²⁵² beyan eder.

Yukarıda beyan ettiğimiz üzere Molla Hüsrev bu konuyu namazı bozan ve namazda mekruh olan şeyler bölümünde ele almıştır. Çünkü Hanefilere göre bu tür dualar namazı bozan şeylerdendir. Ancak Şafî mezhebi kaynakları bu konuyu -kendi görüşleri doğrultusunda- namazda son oturuşta, tahiyat ve salavat okuduktan sonra yapılan dualar bölümünde ele almıştır.²⁵³ Onlara göre, namaz kılan kişi son oturuşta tahiyat ve salavat okuduktan sonra Resûlullah'tan (s.a.) rivayet edilen (*me'sür*) dualarla dua etmesi daha faziletli olmakla beraber, kendi istediği lafızlarla da dua edebilir, bunda herhangi bir beis yoktur.²⁵⁴

Şafiilerin bu konudaki delili Resûlullah'tan rivayet edilen şu hadistir: "*Sizden biriniz teşehhüt yaptığında şu dört şeyden (Allah'a sığınsın: Cehennem azabından, kabir azabından, hayatın ve ölümün fitnesinden, Mesih Deccal'ın fitnesinden. Sonra da kendisi için istediği şekilde dua etsin*"²⁵⁵ Hadiste geçen "*sonrada kendisi için istediği şekilde dua etsin*" ifadesi Şafiilere göre umumi bir ifade olup "*sırf dünyalık istekleri ifade eden, günlük konuşma diliyle yapılan duaları da kapsar*"²⁵⁶

Nevevî, yukarıda söylenenlere ek olarak şunları ifade eder: Mezhep içerisinde sırf dünyalık istek ifade eden gündelik sözlerle dua etmenin namazı bozacağını söyleyenler olsa da, sahih olan görüş İmam Şafî'nin ve ashabının (talebelerinin) görüşüdür ki, o da bu şekildeki bir duanın namazı bozmayacağı yönündedir.²⁵⁷ Bu sonuca göre Molla Hüsrev'in bu konuda Şafî'ye atfettiği isnat doğrudur.

²⁵¹ Dürer, I, 101.

²⁵² Dürer, I, 101.

²⁵³ Şafî, *el-Ümm*, II, 282; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 151.

²⁵⁴ Şafî, *a.g.e.*, II, 282; Şîrâzî, *a.g.e.*, I, 151; Müzenî, *el-Muhtasar*, s. 26; Nevevî, *el-Minhâc* s. 102.

²⁵⁵ Müslim, *Mesacid*, 25; Ebû Dâvud, *Salât*, 124.

²⁵⁶ Nevevî, *el-Mecmu'*, III, 451.

²⁵⁷ Nevevî, *a.g.e.*, III, 451.

2.3. Vitir ve Nafile Namazlar

Hanefî mezhebinde vitir namazı vacip bir namaz olmasına rağmen Molla Hüsrev Dürer'de vitir namazıyla nafile namazları aynı bölümde ele almıştır. Bunların aynı bölümde ele alınmasının sebebi, vitir namazının farz namazların dışında olma noktasında nafilelerle aynı olduğundandır. Ebû Hanîfe'nin dışındaki meşhur müçtehitlere göre ise vitir namazı doğrudan nafile (*sünnet-i müekkede*) namazlardandır.²⁵⁸

Vitir (*vitir*) kelimesi lugatta *tek* anlamında kullanılır. Son rek'atı tek olarak kılındığı için, vitir namazı bu isimle adlandırılmıştır.²⁵⁹ Nafile kelimesi, nefl kökünden olup lugatta; *ilave* ve *fazlalık* anlamında kullanılır.²⁶⁰ Fikhî bir kavram olarak ise; *sünnet*, *mendup*, *müstehap* ve *tatavvu'* gibi farz ve vacip namazların dışında kalan bütün namazlara verilen ortak addır. Bu manada farz namazların öncesinde ve sonrasında kılınan sünnet namazlar da nafile kapsamındadır.²⁶¹

Vitir namazı Hanefî mezhebine göre üç rek'atlı bir namaz olup tek selamla kılınır. Ebû Yusuf, Muhammed ve diğer üç mezhebe göre vitir namazı *sünnet-i müekkededir*,²⁶² Ebû Hanîfe'ye göre ise *vaciptir*.²⁶³ Vitir namazının vakti yatsı namazından sonra başlayıp sabah namazı vakti girinceye kadar devam eder.²⁶⁴

Molla Hüsrev bu bölümde Şafî mezhebine vitir namazıyla ilgili olarak, vitir namazında kunutun yeri, kunutun yıl boyunca okunması ve kunut yapılan namazlar olmak üzere üç konuda, nafile namazlarla ilgili ise sadece sünnet namazlarda rek'at sayısı konusunda bir görüş isnat etmiştir.

²⁵⁸ Fahrettin Atar, "Nafile", D.İ.A, İstanbul, 2006, XXXII, 291.

²⁵⁹ Apaydın, "Namaz-Oruç", İlmihal; İman ve İbadetler, I, 304.

²⁶⁰ Fahrettin Atar, "Nafile", D.İ.A, TDVY, İstanbul, 2006, XXXII, 290.

²⁶¹ Apaydın, "Namaz-Oruç", İlmihal; İman ve İbadetler, I, 224.

²⁶² Hz. Peygamberin (s.a.v.) devamlı yaptığı, ancak bağlayıcı ve kesin bir emir olmadığını göstermek için nadiren terk ettiği fiillere "müekket sünnet" denilir. Apaydın, "Namaz-Oruç", İlmihal; İman ve İbadetler I, 168.

²⁶³ Hanefilerde vacip, kesin ve bağlayıcı tarzda yapılması istenilen, ancak zannî delille sabit olan hükümdür. Bkz. Döndüren, a.g.e., I, 166.

²⁶⁴ Dürer, I, 112.

2.3.1. Vitir Namazında Kunutun Yeri

Kunut, vitir namazının üçüncü rek'atında -mezheplerin ihtilafına göre- ruku'dan önce veya sonra okunan *duanın* adıdır. Hanefî mezhebine göre kunut duası, üçüncü rek'atta ruku'dan önce kunut için alınan tekbirden sonra okunur. Kunut duasını okumak Ebû Hanîfe'ye göre *vacip*, İmameyn'e göre ise *sünnettir*.²⁶⁵ Hanefiler kunutu kıraata kıyas ederek; onun da kıraat gibi ruku'dan önce okunması gerektiğini,²⁶⁶ çünkü kunutun ruku'dan sonra okunacağına dair hiçbir sahih hadisin olmadığını belirtmişlerdir.²⁶⁷

Molla Hüsrev Hanefilerin kunut hakkındaki bu görüşünü beyan ettikten sonra, Şafîî mezhebine "*kunut duası ruku'dan kalktıktan sonra okunur*"²⁶⁸ şeklinde bir görüş isnat etmiştir. Şafîî mezhebi kaynaklarında konuyla ilgili iki görüş zikredilmiştir. Birinci görüş; Hanefî mezhebinde olduğu gibi Şafîî mezhebinde de kunut duasının ruku'dan önce okunacağı yönündedir. İkinci görüş ise: Kunut duasının ruku'dan kalktıktan sonra okunacağı şeklindedir.²⁶⁹

İmam Nevevî bu iki görüşü de zikrettikten sonra mezhepte ikinci görüşün tercih edildiğini ifade eder.²⁷⁰ Bu görüşün dayandığı delil "*Resulullah (s.a.) ruku'dan kalktıktan sonra kunut yapardı*"²⁷¹ şeklinde rivayet edilen hadistir. Nevevî, bu hadisin konuyla ilgili hadisler içerisinde en kuvvetli hadis olduğunu belirtmiştir.²⁷² Bu sonuca göre, Molla Hüsrev'in Şafîî'ye atfettiği isnat doğrudur ve mezhep içerisinde tercih edilen görüştür.

2.3.2. Vitir Namazında Kunutun Yıl Boyunca Okunması

Hanefî mezhebine göre vitir namazında kunut duası tüm sene boyunca okunur. Çünkü vitir namazında kunutun okunmasıyla ilgili rivayetler mutlak olup,

²⁶⁵ Apaydın, "**Namaz-Oruç**", **İlmihal; İman ve İbadetler**, I, 305.

²⁶⁶ Serahsî, **el-Mebsut**, I, 296.

²⁶⁷ Serahsî, **a.g.e.**, I, 296.

²⁶⁸ **Dürer**, I, 112.

²⁶⁹ Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, I, 158.

²⁷⁰ Nevevî, **el-Mecmu'**, III, 451.

²⁷¹ **Müslim**, Mesâcid, 54.

²⁷² Nevevî, **a.g.e.**, III, 451.

kunutun sadece senenin belirli zamanlarda yapılacağına dair herhangi bir kayıt yoktur.²⁷³ Molla Hüsrev Hanefilerin bu görüşünü beyan ettikten sonra Şafî'ye; *"vitir namazı kılan kişi kunut duasını sadece ramazan ayının son yarısında okur"*²⁷⁴ şeklinde bir görüş isnat eder.

Şafî mezhebi kaynaklarında meşhur olan görüşe göre vitir namazı kılan kişi sadece Ramazan ayının son yarısında kunut okur. Bunun dışında vitirde kunut okumaz.²⁷⁵ Nevevî konuyu biraz daha açarak şöyle demiştir: "Her ne kadar fakihlerimizden bazıları vitir namazında kunutun bütün sene boyunca okunacağını söylemişse de, mezhebimizde meşhur olan görüş; vitir namazında kunutun sadece Ramazan ayının son yarısında okunacağı şeklindedir. Bizim mezhebimizde müstehap olan budur."²⁷⁶

Şafiiler bu görüşlerine delil olarak şu rivayeti zikrederler: *"Hz. Ömer Übeyy b. Ka'b'a, Ramazan ayında teravih namazı için imamlık yapmasını emrettiğinde, Ramazanın son yarısında kunut yapmasını da emretmiştir."* Hz. Ömer'in (r.a.) bu emri kunutun sair zamanlarda yapılmadığına delalet etmektedir. Çünkü, eğer kunut devamlı yapılan bir şey olsaydı Hz. Ömer'in bunu emretmesine gerek kalmazdı.²⁷⁷ Bu sonuca göre Molla Hüsrev'in bu konudaki isnadı hem isabetli, hem de mezhep içerisinde meşhur görüştür.

2.3.4. Kunut Yapılan Namazlar

Hanefî mezhebine göre kunut sadece vitir namazında okunur. Vitir dışında kunut okunmaz.²⁷⁸ Hanefilerin bu görüşü Resulullah (s.a.) şu uygulamasına dayanmaktadır. Sahih rivayetlerde geldiğine göre, *"Resulullah bazı Arap kabilelerine"*²⁷⁹ *bir ay boyunca sabah namazında (kunutta) beddua etti. Ancak, daha*

²⁷³ Dürer, I, 113.

²⁷⁴ Dürer, I, 113.

²⁷⁵ Müzenî, *el-Muhtasar*, s.34; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 158.

²⁷⁶ Nevevî, *el-Mecmu'*, III, 520.

²⁷⁷ Ebû Dâvud, *Salât*, 142.

²⁷⁸ Dürer, I, 113.

²⁷⁹ Resûlullah, yetmiş kurrayı Maüne Kuyusu yanında şehit eden Ri'l ve Zekvan kabilelerine bir ay boyunca beddua etmiştir. Bkz. Buhari, *Vitir*, 7.

sonra bunu terk etti ve vefatına kadar hiç yapmadı." ²⁸⁰ Resulullah'ın vefatına kadar sabah namazlarında bir daha kunut yapmaması Hanefilere göre önceki hükmün nesh edildiğini ifade eder. Bu anlayışa göre Hanefilerde vitir namazının haricindeki namazlarda kunut yoktur. Molla Hüsrev Hanefilerin bu görüşünü beyan ettikten sonra Şafî mezhebine, "sabah namazının farzının ikinci rek'atında ruku'dan kalktıktan sonra kunutun okunması gerektiği" yönünde bir görüş isnat eder. ²⁸¹

Şafî mezhebine göre sabah namazının farzının ikinci rek'atında ruku'dan kalktıktan sonra ve Ramazan ayının son yarısında vitir namazında kunut okumak sünnettir. ²⁸² Ayrıca Şafî kaynaklarında meşhur olan görüş: Müslümanların başına bir korku, kıtlık, veba, çekirge istilası ve benzeri musibetler geldiğinde sabah namazının dışındaki farz namazlarda da kunut yapılmasının müstehap olduğu yönündedir. ²⁸³

Şafiiler bu görüşlerini "Hz. Peygamberin dünyadan ayrılıncaya kadar sabah namazında ve musibet zamanlarında diğer namazlarda da kunut okuduğunu" ²⁸⁴ ifade eden rivayetlere dayandırır. ²⁸⁵ Bu sonuca göre, Molla Hüsrev'in bu konudaki isnadı yerinde olmakla beraber eksik olduğu söylenebilir. Çünkü Şafî mezhebinde kunut okunan namazlar sadece vitir ve sabah namazlarının farzıyla sınırlı değildir. Onlara göre musibet anında diğer farz namazlarda da kunut okumak müstehaptır.

2.3.5. Sünnet Namazlarda Rek'at Sayısı

Farz ve vacip olan namazların dışında *sünnet* ve *nafile* diye tabir edilen namazlar vardır. Sünnet namazlar tabirinden daha çok kastedilen, farz namazların öncesinde ve sonrasında kılınan namazlardır. Bunların dışındaki sünnet namazlara ise genellikle *nafile* tabiri kullanılır. ²⁸⁶ Sünnet namazların bir selamla kaçarak rek'at kılınacağı hususunda mezhepler arasında ihtilaf vardır. *Ebû Hanîfe*'ye göre ister gece

²⁸⁰ Müslim, Mesâcid, 54.

²⁸¹ Dürer, I, 113.

²⁸² Müzenî, el-Muhtasar, s. 27; Mâverdî, el-Havî'l-Kebîr, II, 151; Şirâzî, el-Mühezzeb, I, 153.

²⁸³ Nevevî, el-Mecmu', III, 474.

²⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, Müsned, VI, 12657; Dârekutnî, Vitir, 9.

²⁸⁵ Mâverdî, a.g.e., II, 152-153.

²⁸⁶ Apaydın, "Namaz-Oruç", İlmihal; İman ve İbadetler, I, 224.

ister gündüz olsun efdal olan sünnetlerin bir selamla dörder rek'at kılınmasıdır. *Ebû Yusuf* ve *Muhammed'e* göre ise, efdal olan gündüz sünnetlerinin dörder, gece sünnetlerinin ise ikişer rek'at kılınmasıdır.²⁸⁷ Molla Hüsrev Hanefilerin bu görüşünü beyan ettikten sonra Şafî mezhebine, "*İster gece, ister gündüz olsun bütün sünnetlerin ikişer rek'at kılınmasının efdal olduğu*" yönünde bir görüş isnat eder.²⁸⁸

Şafî mezhebi kaynaklarında sünnet namazların kılınışı anlatılırken bu namazlar ister dört rek'at isterse daha fazla olsun, ister gece, ister gündüz kılınsın bunların iki rek'atta bir selam verilerek kılınmasının daha faziletli olduğu vurgulanmıştır.²⁸⁹ Bu konuda Hanefilerle Şafiiler arasındaki ihtilaf caiz olup-olmamakla değil efdâliyetle alakalıdır.²⁹⁰ Şafiiler, bu görüşlerini Resûlullah'tan rivayet edilen "*Gerek gece, gerekse gündüz kılınan namazlar (nafileler) ikişer ikişer kılınır*"²⁹¹ hadisine dayandırır. Bu sonuca göre Molla Hüsrev'in bu konuda Şafî mezhebine atfettiği isnat doğrudur.

2.4. Yolcu Namazı

Hanefî mezhebine göre kişinin ikamet ettiği yerden kalkıp yaklaşık 90 kilometre mesafedeki başka bir yere gitmesi veya gitmek için yola çıkması şer'an yolculuk sayılır.²⁹² İslam dini yolcu olan kişiye -içinde bulunmuş olduğu meşakkatten dolayı- ibadetlerini ifa etme noktasında bazı kolaylıklar sağlamıştır. Bu kolaylıklardan biri de dört rek'atlı farz namazların ikiye düşürülerek kılınmasıdır.²⁹³ Ancak normal bir yolcu için dört rek'atlı farzları ikiye düşürme ruhsatı söz konusu iken, haram bir gaye uğruna yolculuğa çıkan kişi için böyle bir ruhsatın olup-olmadığı hususunda mezhepler arasında ihtilaf vardır.²⁹⁴

Molla Hüsrev bu bölümde Şafî mezhebine sadece, haram bir iş için çıkılan yolculukta namazın kısaltılıp-kısaltılmayacağı konusunda bir görüş isnat etmiştir.

²⁸⁷ Dürer, I, 116.

²⁸⁸ Dürer, I, 116.

²⁸⁹ Müzenî, *el-Muhtasar*, s. 34, Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 157-158.

²⁹⁰ Nevevî, *el-Mecmu'*, III, 543.

²⁹¹ Nevevî, *a.g.e.*, III, 540.

²⁹² Apaydın, "*Namaz-Oruç*", *İlmihal; İman ve İbadetler*, I, 323.

²⁹³ Apaydın, *a.g.e.*, I, 323.

²⁹⁴ Dürer, I, 132.

2.4.1. Haram Bir İş İçin Çıkılan Yolculukta Namazı Kısaltmak

Şer'an yolcu sayılan kişi haram bir gayeyi gerçekleştirmek için yolculuğa çıkmış olsa bile Hanefî mezhebine göre, dört rek'atlı farzları kısaltarak kılma ruhsatından istifade edebilir.²⁹⁵ Çünkü Hanefilere göre *"bir şeye arız olan harici olumsuzluklar o şeyin asli meşruiyetini yok etmez."* Hanefilerin bu kuralına göre günah işlemek maksadıyla yola çıkmış olsa dahi, yolcu olan kişi bu ruhsattan faydalanabilir. Çünkü seferde namazları kısaltmayı meşru kılan asıl sebep yolculuktur. Bu yolculuğa günahkarlık vasfının eklenmiş olması asıl hükmü değiştirmez. Zîrâ bu günahkarlık vasıf arizî olup kişinin niyetini değiştirmesiyle ortadan kalkar.²⁹⁶

Hanefî mezhebinin bu görüşünü beyan eden Molla Hüsrev Şafîi mezhebine; *"böyle bir gaye için yolculuğa çıkan kişinin dört rek'atlı farzları kısaltma ruhsatından faydalanamayacağı"* yönünde bir görüş isnat eder.²⁹⁷ Nitekim Şafîi kaynaklarında yol kesmek, adam öldürmek, kadının -meşru bir gerekçe olmaksızın- kocasının evinden kaçması gibi yolculuklarda dört rek'atlı farzları kısaltma ruhsatından istifade edilemeyeceği açıkça vurgulanmıştır.²⁹⁸ Hatta bu kişiler şayet namazlarını kısaltarak kılmışlarsa bu namazları tam olarak iade etmeleri gerekir. Çünkü bu ruhsatın meşru kılınması yolcuya kolaylık sağlamak içindir. Günah işlemek maksadıyla yola çıkan kişiye ise dinin kolaylık sağlaması düşünülemez.²⁹⁹

Şafiiler bu görüşlerini şu âyete dayandırır: *"Allah (c.c.) size kesinlikle ölüyü (leşi), kanı, domuz etini ve Allah'tan (c.c.) başkası adına kesileni haram kıldı. Her kim bunlardan yemeye mecbur kalırsa, başkasının hakkına tecavüz etmeden ve haddi aşmadan bir miktar yemesinde günah yoktur."*³⁰⁰ Şafiiler âyet-i kerimedeki *"Her kim bunlardan yemeye mecbur kalırsa, başkasının hakkına tecavüz etmeden ve haddi aşmadan..."* ifadesinden şu sonucu çıkartmışlardır: Günah işleme gayesiyle yolculuğa çıkan kişi sonuçta -âyet-i kerimenin ifadesiyle- ya başkasının hakkına

²⁹⁵ Dürer, I, 132.

²⁹⁶ İbn Abidîn, **Reddü'l-Muhtar**, II, 124.

²⁹⁷ Dürer, I, 132.

²⁹⁸ Şafîi, **el-Ümm**, II, 364; Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, I, 193; Nevevî, **el-Mecmu'**, IV, 223.

²⁹⁹ Şafîi, **a.g.e.**, II, 365.

³⁰⁰ Bakara, 2/173.

tecavüz eden ya da dinen haddi aşan bir kişidir. Dolayısıyla bu kişiler için âyet-i kerimede zikredilen haram şeyleri zaruret halinde dahi yeme ruhsatı olmadığı gibi, buna kıyasen bu kişilerin namazları kısaltma ruhsatı da yoktur.³⁰¹ Bu sonuca göre Molla Hüsrev'in Şafî mezhebine atfettiği isnat doğrudur.

2.5. Cuma Namazı

Cuma namazı, cuma günü öğle namazı vaktinde kılınan ve öğle namazı yerine geçen farz bir namazdır.³⁰² Cuma namazının farzıyeti hakkında Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: *"Ey iman edenler! Cuma günü namaza çağırılınca Allah'ı (c.c.) anmaya (namaza) koşun ve alışverişi bırakın."*³⁰³ Buradaki *"namaza koşun ve alışverişi bırakın"* ifadesi vücbiyet/farzıyet ifade eder.³⁰⁴

Cuma namazının farzıyeti ve edasının sahih olabilmesi için erkek olmak, hür olmak, özürsüz olmak, mukim olmak, siyasi iktidar tarafından o yerde cuma kılınmaya izin verilmiş olmak ve şehirde olmak gibi birtakım şartların tahakkuk etmesi gerekmektedir. Âlimler bu şartların bazılarının gerekliliği konusunda ittifak ederken, diğer bazılarında ihtilaf etmişlerdir. Molla Hüsrev bu bölümde, cuma namazının sahih olacağı yer ve cuma hutbesinde aranan şartlar konularında Şafî mezhebine iki görüş isnat etmiştir.

2.5.1. Cuma Namazının Şehir Vasfında Olmayan Yerlerde Kılınması

Fıkıh ilminde şehir; had cezalarının ve diğer şer-î hükümlerin uygulanması için bir yönetici veya hakimin bulunduğu yer olarak tarif edilir.³⁰⁵ Şehirlerde ve şehir vasfında olan yerlerde cuma namazının kılınması konusunda mezhepler arasında

³⁰¹ Şafî, *el-Ümm*, II, 365.

³⁰² Apaydın, *"Namaz-Oruç"*, *İlmihal; İman ve İbadetler*, I, 289.

³⁰³ Cum'â sûresi/62, 9.

³⁰⁴ Dürer, I, 136.

³⁰⁵ Serahsî, *el-Mebsut*, II, 34.

ihtilaf yoktur. Ancak şehir vasfında olmayan yerlerde cumanın kılınıp-kılınamayacağı mezhepler arasında ihtilaf edilen konulardandır.³⁰⁶

Hanefilere göre cuma namazının sahih olması için cuma kılınan yerin şehir ya da şehir vasfında bir yer olması gerekmektedir.³⁰⁷ Hanefiler bu görüşlerine delil olarak *Resûlullah'tan (s.a.)* rivayet edilen, "*Cuma ve bayram namazları ancak kalabalık kasabalarda kılınır.*"³⁰⁸ hadisini zikrederler. Hanefilerin bu görüşü doğrultusunda Molla Hüsrev, şehir vasfında olmayan köylerde cuma namazının eda edilemeyeceğini belirttiikten sonra Şafî mezhebine, "*cuma namazının köylerde kılınabileceğini, cumanın sahih olması için şehirde eda edilme şartı olmadığı*" yönünde bir görüş isnat eder.³⁰⁹

Şafî mezhebine göre cuma namazı şehirde eda edilebildiği gibi, evleri bir arada olan köylerde de eda edilebilir.³¹⁰ Şafîilerin bu konudaki delilleri *Resûlullah'tan* rivayet edilen "*Her nerede olursanız olunuz cumayı eda ediniz.*"³¹¹ hadisidir. Nitekim İmam Şafî, "merkezi bir köye bağlı olan mahallelerin halkı, çarşı-pazar için o köye gidiyor ve ihtiyaçlarını o merkezi köyden karşılıyorsa onların cuma namazını terk etmelerine ben ruhsat veremem" demiştir.³¹² Bu sonuca göre Molla Hüsrev'in bu konuda Şafî mezhebine atfettiği isnat doğrudur.

2.5.2. Cuma Hutbesinde Aranılan Şartlar

Cuma namazında hutbe îrad etmek âlimlerin ittifakıyla cumanın sıhhat şartlarındandır. Ancak hutbenin muhtevasının ne olması gerektiği konusunda âlimler ihtilaf etmişlerdir.³¹³ *Ebû Hanîfe'*ye göre hutbenin aslı "*Allah'ı (c.c.) tespih etmek*"ten ibarettir. Buna göre hatip hutbede "*subhanallah*" dese hutbe şartı yerine getirilmiş

³⁰⁶ Apaydın, "Namaz-Oruç", *İlmihal; İman ve İbadetler*, I, 289-295.

³⁰⁷ Dürer, I, 136; Apaydın, "Namaz-Oruç", *İlmihal; İman ve İbadetler*, I, 295.

³⁰⁸ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, Dâru'l-Kıble, (nşr: Muhammed Avvâme), 2006, t.y., VIII, 5060.

³⁰⁹ Dürer, I, 136.

³¹⁰ Mâverdi, *el-Havî'l-Kebîr*, II, 408; Şafî, *el-Ümm*, II, 383; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 207.

³¹¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, h.n., 5068.

³¹² Şafî, *a.g.e.*, II, 383.

³¹³ Apaydın, *a.g.e.*, I, 299.

olur. *İmameyne* göre ise hutbenin aslı "*hitabet denilebilecek miktarda*" bir hatırlatmadır.³¹⁴

Hanefilerin yukarıdaki görüşünü beyan eden Molla Hüsrev, Şafî mezhebine aşağıdaki hutbe şartlarını isnat ederek şöyle der: Şafî mezhebine göre; "*cuma namazında iki hutbe îrad edilmeli ve bu hutbeler şu unsurları içermelidir*:"

- a. *Her iki hutbede de Allah'a (c.c.) hamd edilmelidir.*
- b. *Her iki hutbede de Resulullah'a salavat getirilmelidir.*
- c. *Cemaate takva üzere olmaları tavsiye edilmelidir.*
- d. *Birinci hutbede Kur'an'dan bazı âyetler okunmalıdır.*
- e. *İkinci hutbede bütün mü'minlere dua edilmelidir.*"³¹⁵

Şafî mezhebi kaynaklarını incelediğimizde -Molla Hüsrev'in ifade ettiği- cuma namazında iki hutbe okumanın şart olduğu ve bu hutbelerin yukarıda saydığımız şartları içermesi gerektiği açıkça ifade edilmiştir.³¹⁶ Şafiiler cuma hutbesiyle ilgili ileri sürdükleri bu şartları Resulullah'ın îrad etmiş olduğu hutbelerden istinbat ettiklerini ifade ederler.³¹⁷ Bu sonuca göre Molla Hüsrev'in burada Şafî mezhebine atfettiği isnat isabetlidir.

2.6. Teşrik Tekbirleri

Hanefî mezhebinde tercih edilen görüşe göre teşrik tekbirleri; kurban bayramında arefe günü sabah namazından başlayarak, bayramın dördüncü günü ikinci namazı dahil olmak üzere -yirmi üç vakit- farzlardan sonra okunan tekbirlerdir.³¹⁸ *Ebû Hanîfe*'ye göre, bayram namazı kılınan bölgede mukim olan erkeklere teşrik günlerinde cemaatle kılınan farz namazların akabinde tekbir getirmeleri vaciptir. *Ebû Yusuf* ve *Muhammed*'e göre ise müsafir-mukim, kadın-

³¹⁴ Dürer, I, 138.

³¹⁵ Dürer, I, 138.

³¹⁶ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, I, 209-210.

³¹⁷ Nevevî, *el-Mecmu'*, IV, 385-386.

³¹⁸ Apaydın, "Namaz-Oruç", *İlmihal; İman ve İbadetler*, I, 307.

erkek, cemaatle ya da yalnız kılan herkese teşrik günlerinde farzların akabinde bu tekbirleri getirmeleri vaciptir.³¹⁹

Teşrik tekbirlerinin vücubiyeti, "*Sayıli günlerde Allah'ı zikredin*"³²⁰ âyetinin delaleti ve *Resûlullah*'ın sünnetiyle (uygulamasıyla) sabittir. İbn Abbas (r.a.), âyetteki "*sayılı günler*"den maksadın teşrik günleri olduğunu ifade etmiştir.³²¹ Bu tekbirlerin *Resulullah* döneminde okunduğu fakihler arasında ittifakla sabit olmakla beraber, bunların sayısı ve tekbirler arasında okunan tehlillerin lafızları konusunda mezhepler arasında ihtilaf vardır. Molla Hüsrev tekbirlerin sayısı ve tehlillerin lafızları konularında Şafî mezhebine iki görüş isnat etmiştir.

2.6.1. Teşrik Tekbirlerinde "Allah'u Ekber" Sayısı

Hanefî mezhebine göre teşrik tekbirleri; "*Allah'u ekber. Allah'u ekber. Lailahe illellahu vallahu ekber. Allah'u ekber velillahil hamd*" şeklinde, yani başındaki "*Allah'u ekber*" lafzı iki kere tekrarlanarak okunur.³²² Hanefiler bu okuyuşu Cabir b. Abdullah'dan gelen bir rivayete dayandırırılar. Bu rivayete göre Hz. *Peygamber* Arefe günü sabah namazını kıldırdıktan sonra ashabına döner, "*yerlerinizde oturun*" derdi ve bu tekbiri okurdu.³²³ Molla Hüsrev Hanefî mezhebinin bu görüşünü beyan ettikten sonra Şafî mezhebine; "*teşrik tekbirlerinin başındaki 'Allah'u Ekber' lafzı üçer defa tekrarlanarak okunur*" şeklinde bir görüş isnat eder.³²⁴

İmam Şafî el-Ümm'de konu hakkında şunları söylemiştir: *Resulullah*'tan rivayet edildiğine göre teşrik tekbirlerine '*Allah'u ekber*' diyerek başlanır ve bu lafız üç defa tekrarlanır. Hatta bu lafzın üçten fazla tekrarlanması daha da faziletlidir.³²⁵ Şafiiler bu görüşlerini İbn Abbas'tan rivayet edilen "*Resûlullah 'Allah'u ekber*"

³¹⁹ Serahsî, *el-Mebsut*, II, 69.

³²⁰ *Bakara*, II, 203.

³²¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, (nşr: M. Abdulkadir Atâ), Beyrut, 2003, İhsâr, 13.

³²² *Dürer*, I, 145.

³²³ Darekutnî, *Sünen*, I; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VIII, 5633.

³²⁴ *Dürer*, I, 145.

³²⁵ Şafî, *el-Ümm*, II, 520.

*lafzını üç defa tekrarlandı*³²⁶ şeklindeki bir hadise dayandırırılar. Bu sonuca göre, Molla Hüsrev'in burada Şafî'ye isnat ettiği görüş doğru olmakla beraber eksiktir. Çünkü İmam Şafî baştaki tekbirlerin üçten daha fazla okunabileceğini, hatta fazla okumanın daha da faziletli olduğunu belirtmiştir.

2.6.2. Teşrik Tekbirlerinde Tehlilin Okunuş Şekli

Tehlilin asıl manası "*Lailahe illellah*" demek suretiyle Yüce Allah'ı (c.c.) zikretmektir.³²⁷ Ancak teşrik tekbirlerindeki tehlilden maksat baştaki tekbirden sonra okunan lafızlardır³²⁸ Hanefilere göre tehlil "*Lailahe illellahu vallahu ekber. Allah'u ekber velillahil hamd*" şeklinde okunur.³²⁹ Molla Hüsrev, Hanefilere göre tehlilin okunuşunu/lafızlarını zikrettikten sonra, İmam Şafî'den *tehlilin okunuşuyla ilgili iki farklı rivayetin varlığını* belirtmiştir.³³⁰

Şafî mezhebi kaynaklarını incelediğimizde Cüveynî'nin bu konuda İmam Şafî'den iki farklı rivayet naklettiğini görürüz. Birinci rivayet: Üç defa "*Allah'u ekber*" dedikten sonra, "*Allah'u ekber kebîrâ, velhamdü lillahi kesîrâ, ve subhanellahi bukraten ve asîlâ. Lailahe illellahu vahdeh, lâ şerike leh, muhlisîne lehuddîn, ve lev kerihel kafîrîn. Lâilahe illallahu vahdeh sadeka va'deh, ve nasara abdeh ve hezemel ahzâbe vahdeh. Lâilahe illallahu vellahu ekber.*" şeklinde okunur. İkinci rivayete göre ise: ilk üç tekbirden sonra "*Allah'u ekber kebîrâ, velhamdü lillahi kesîrâ. Allah'u ekber alâ mâ hedânâ, vel hamdü lillahi alâ mâ eblânâ ve evlânâ*" lafızları okunur.³³¹

Molla Hüsrev tehlilin lafızlarıyla (okunuşuyla) ilgili İmam Şafî'den iki farklı rivayetin var olduğundan söz etmiştir. Ki, Cüveynî'nin yukarıdaki nakline göre bu doğrudur. Ancak Molla Hüsrev bu lafızların okunma şeklini nakletmemiştir.

³²⁶ İbn Ebî Şeybe, **Musannef**, VIII, 5646.

³²⁷ Ferit Devellioğlu, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik lugat, "Tehlil"**, s. 10062, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003, 20. Baskı.

³²⁸ **Dürer**, I, 145.

³²⁹ **Dürer**, I, 145.

³³⁰ **Dürer**, I, 145.

³³¹ Cüveynî, **Nihâye**, II, 625.

2.7. K s f Namazı

Güneş tutulmasına *k s f*, ay tutulmasına ise *hus f* adı verilir. Bu isimlendirmeye binaen güneş tutulduğunda kılınan namaza *k s f namazı*, ay tutulduğunda kılınan namaza ise *hus f namazı* denir.³³² Güneş tutulduğunda insanlar k s f namazı kılmak üzere camiilerde ve namazgahlarda toplanır. İmam onlara ezansız, kametsiz ve hutbesiz iki rek'at namaz kıldırır. İmam bu namazda kıraatı da açıktan okumaz.³³³ Molla Hüsrev bu bölümde Şafî mezhebine bir görüş isnat etmiştir ki o da k s f namazının ruku' sayısı ile ilgilidir.

2.7.1. K s f Namazında Ruku' Sayısı

Hanefî mezhebine göre k s f namazı da diğer namazlar gibi her rek'atta tek ruku' ile kılınır. Hanefiler bu görüşlerine delil olarak Abdullah İbn  mer (r.a.) ve Numan İbn Beşir'den (r.a.) rivayet edilen "*Peygamber (s.a.) güneş tutulduğunda normal durumda en uzun kıldığı namaz gibi iki rek'at namaz kılardı.*"³³⁴ hadisini zikrederler. Molla Hüsrev Hanefilerin görüşünü beyan ettikten sonra Şafî mezhebine; "*K s f namazının diğer namazlardan farklı olarak her rek'atta iki ruku' ile kılınacağı*" yönünde bir görüş isnat etmiştir.³³⁵

el- mm başta olmak üzere Şafî mezhebi kaynaklarında k s f namazı; her rek'atı iki kıyam, iki kıraat, iki ruku' ve iki secdeyi kapsayan iki rek'atlı nafil bir namaz olarak tarif edilmiştir.³³⁶ Şafîilerin bu görüşlerini dayandırdıkları delilleri, Hz. Aişe (r.anha.) ve İbn Abbas'tan (r.a.) rivayet edilen "*Peygamber K s f namazını dört ruku' ve dört secde ile iki rek'at olarak kıldırđı.*" şeklindeki hadistir.³³⁷ Bu sonuca göre Molla Hüsrev'in İmam Şafî'ye atfettiği isnat doğrudur. Ancak Molla Hüsrev bu konuda Şafî'ye atfettiği isnatta iki ruku'dan bahsederken iki kıyam ve iki kıraatten bahsetmemiştir. Bunun sebebi belki de iki ruku'un aynı zamanda iki kıyam ve iki kıraati iltizam ettiğini mülahaza ettiğindedir.

³³² Döndüren, **Delilleriyle İslam İlmihali**, 429.

³³³ **Dürer**, I, 147.

³³⁴ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, V, 18391.

³³⁵ **Dürer**, I, 147.

³³⁶ Şafî, **el- mm**, II, 523-524; Nevevî, **el-Mecmu'**, V, 51.

³³⁷ **Buharî**, Cuma, 104; **Müslim**, K s f, 1.

2.8. Cenaze Namazı

Cenaze namazı; -yıkama, kefenleme ve defnetme işlemleri gibi- dirilerin ölen Müslüman'a yönelik yerine getirmekle sorumlu oldukları *farz-ı kifâye* bir ibadettir.³³⁸ Cenaze namazı tekbirle başlayıp selamla sona eren, ruku' ve secdesi olmayan, dört tekbirle, kibleye karşı ve ayakta eda edilen bir namazdır.³³⁹ Molla Hüsrev bu bölümde Şafiî mezhebine, cenaze namazının tekbirlerinde elleri kaldırmak, selam sayısı ve cenaze namazında fatihanın okunması konularında üç görüş isnat etmiştir.

2.8.1. Cenaze Namazının Tekbirlerinde Elleri Kaldırmak

Hanefî mezhebinde farklı görüşler olsa da³⁴⁰ kuvvetli olan görüş, cenaze namazında ellerin sadece ilk tekbirde kaldırılacağı yönündedir. Ki, Molla Hüsrev de bu görüşü tercih etmiştir.³⁴¹ Hanefiler bu görüşlerine delil olarak Efendimiz'den rivayet edilen "*Cenaze namazında eller sadece başlama tekbirinde kaldırılır*"³⁴² hadisini zikrederler. Hanefî mezhebinin konu hakkındaki görüşünü beyan eden Molla Hüsrev Şafiî'ye; "*her tekbirde ellerin kaldırılması gerektiği*" yönünde bir görüş isnat eder.³⁴³

İmam Şafiî *el-Ümm*'de, cenaze namazının bütün tekbirlerinde elleri kaldırmanın sünnet olduğunu açıkça ifade etmiştir.³⁴⁴ Şafiiler bu görüşlerine delil olarak "*Resulullah cenaze namazı kılariken her tekbir aldığı anda ellerini kaldırırdı.*"³⁴⁵ hadisini zikrederler. Ayrıca onlar cenaze namazını diğer namazlara kıyas ederek, onun tekbirlerinde de ellerin kaldırılması gerektiğini ifade etmişlerdir.³⁴⁶ Bu sonuca göre Molla Hüsrev'in Şafiî'ye atfettiği isnat doğrudur.

³³⁸ Apaydın, "Namaz-Oruç", *İlmihal; İman ve İbadetler*, I, 360-361.

³³⁹ Döndüren, *Delilleriyle İslam İlmihali*, 490-491.

³⁴⁰ Serahsî, *el-Mebcut*, II, 106.

³⁴¹ Serahsî, *a.g.e.*, II, 106; *Dürer*, I, 163.

³⁴² *Tirmizî*, *Cenâiz*, 76.

³⁴³ *Dürer*, I, 163.

³⁴⁴ Şafiî, *el-Ümm*, II, 610.

³⁴⁵ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IX, 11380.

³⁴⁶ Şafiî, *a.g.e.*, II, 610.

2.8.2. Cenaze Namazında Selam Sayısı

Hanefiler cenaze namazını diğer namazlara kıyas ederek onun da dördüncü tekbirden sonra iki tarafa selam verilerek bitirilmesi gerektiğini savunurlar.³⁴⁷ Molla Hüsrev Hanefilerin bu görüşünü beyan ettikten sonra Şafî'ye; "*kişi cenaze namazının dördüncü tekbirinden sonra sağ taraftan vermeye başladığı selamı, yüzünü sol tarafa çevirince bitirir ve "tek selamla" namazdan çıkar*"³⁴⁸ şeklinde bir görüş isnat etmiştir.

Şafî mezhebi kaynaklarını incelediğimizde, cenaze namazının selamıyla ilgili İmam Şafî'den iki farklı rivayetin varlığını tespit ettik. Birinci rivayet: Cenaze namazının tek selamla bitirilmesi gerektiğini ifade eden rivayettir ki, bu selam iki şekilde açıklanmıştır. Birinci şekil: Molla Hüsrev'in de ifade ettiği gibi, kişi dördüncü tekbirden sonra sağ tarafından selam vermeye başlayarak yüzünü sol tarafa çevirir ve orada selamı bitirerek "tek selamla" namazdan çıkar. İkinci şekil ise: Namaz kılan kişi yüzünü sağa sola çevirmeden öne doğru tek selam vererek namazı bitirir.³⁴⁹ İkinci rivayet ise: Hanefilerde olduğu gibi cenaze namazının da normal namazlar gibi iki selamla kılınacağı şeklindedir.³⁵⁰

Cüveynî, Şîrâzî ve Nevevî gibi âlimler her iki görüşü de naklettikten sonra, cenaze namazının iki selamla bitirilmesinin hem müstehap, hem de mezhep içerisinde tercih edilen görüş olduğunu belirtmişlerdir.³⁵¹ Gazâlî, İmam Şafî'den nakledilen bu iki rivayetten her hangi birini diğerine tercih etmeden yerine göre bu iki rivayetle de amel edilebileceğini belirterek şöyle demiştir: "Cenaze namazının tek selamla kılınacağı rivayeti, cemaatin az olduğu durumlardadır. İki selamla kılınacağı rivayeti ise, cemaatin çok olduğu durumlar için geçerlidir. Çünkü cemaatin çok olduğu durumda iki selam sesi cemaate ulaştırmada daha etkindir."³⁵²

Cenaze namazının iki selamla bitirilmesi gerektiğini savunanlar kendilerine delil olarak, cenaze namazındaki selamın diğer namazlardaki selamdan farklı

³⁴⁷ Döndüren, **Delilleriyle İslam İlmihali**, 493.

³⁴⁸ **Dürer**, I, 163.

³⁴⁹ Nevevî, **el-Mecmu'**, V, 200.

³⁵⁰ Nevevî, **a.g.e.**, V, 200.

³⁵¹ Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, I, 248; Cüveynî, **Nihâye**, II, 183-184.

³⁵² Gazâlî, **el-Vasît**, II, 153.

olduğuna dair herhangi bir delilin olmadığını ileri sürerler.³⁵³ Cenaze namazının tek selamla kılınacağı görüşünde olanlar ise, Hz. Aişe (r.anha.) annemizden rivayet edilen "*Resulullah, cenaze namazını tek selamla bitirirdi*"³⁵⁴ şeklindeki rivayeti kendilerine delil alırlar. Bu sonuca göre Molla Hüsrev'in Şafî mezhebine atfettiği görüş İmam Şafî'den nakledilen görüşlerden biri olmakla beraber, mezhepte tercih edilen görüş olmadığı anlaşılmaktadır.

2.8.3. Cenaze Namazında Fatihanın Okunması

Hanefî mezhebine göre cenaze namazında kıraat yoktur. Dolayısıyla onlara göre cenaze namazında fatiha kıraat niyetiyle değil dua niyetiyle okunur. Hanefiler bu görüşlerine delil olarak İbn Mes'ud'dan (r.a.) nakledilen "*Bizim için cenaze namazında okunmak üzere (Resulullah tarafından) herhangi bir dua ya da Kur'an'dan herhangi bir şey belirlenmemiştir. İmam tekbir getirdiğinde sen de tekbir getir ve en güzel duayı seç.*"³⁵⁵ şeklindeki rivayeti delil getirirler. Aynı zamanda Hanefilere göre cenaze namazı diğer namazlar gibi ruku' ve secdesi olan mütekamil bir namaz olmayıp, daha çok ölü için bir dua ve istiğfar olduđundan³⁵⁶ fatiha kıraat niyetiyle değil dua niyetiyle okunur. Molla Hüsrev Hanefilerin bu görüşünü beyan ettikten sonra Şafî mezhebine; "*cenaze namazında fatiha kıraat niyetiyle okunur*" şeklinde bir görüş isnat etmiştir.³⁵⁷

Şafiilere göre cenaze namazı da diğer namazlar gibi mütekamil bir namazdır. Dolayısıyla diğer namazlarda olduğu gibi cenaze namazında da fatihanın kıraat niyetiyle okunması vaciptir.³⁵⁸ Şafiiler zikrettikleri bu akli delillerine ek olarak, Hz. Cabir'den (r.a.) rivayet edilen "*Resulullah (s.a.v.) cenaze namazı kıldığında fatihayı okurdu*"³⁵⁹ şeklindeki hadisi delil getirirler.

³⁵³ Nevevî, **el-Mecmu'**, V, 201.

³⁵⁴ **Tirmizî**, salât, h.n., 296.

³⁵⁵ Taberânî, Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, **el-Mu'cemü'l-Kebîr**, Mektebetu İbn Teymiyye, (nşr: Hamdi B. Abdulmecid.), Kahire, t.y., XI 9604.

³⁵⁶ Serahsî, **el-Mebsut**, II, 106.

³⁵⁷ **Dürer**, I, 163.

³⁵⁸ Şafî, **el-Ümm**, II, 607; Şîrazî, **el-Mühezzeb**, I, 248.

³⁵⁹ **Ebû Dâvud**, Cenâiz, 59; **Nesâî**, Cenâiz, 77.

Hanefiler de Şafiiler gibi Hz. Cabir'den (r.a.) gelen rivayetini kabul etmekle beraber, Hz. Peygamber'in cenaze namazında fatihayı dua niyetiyle okuduğu şeklinde yorumlamışlardır.³⁶⁰ Ulaştığımız bu sonuca göre, Molla Hüsrev'in bu konuda Şafî'ye atfettiği isnat doğrudur.

2. 9. İslam'da Şehitlik ve Çeşitleri

Şehit Allah (c.c.) yolunda öldürülen kişidir.³⁶¹ İslam dininde şehitlik Müslümanın ulaşabileceği en yüksek manevî mertebelerden sayılmıştır. Kur'an'da *"Allah (c.c.) yolunda öldürülenleri ölümler sanmayın! Onlar diridir ve Rab'leri katından rızıklandırılırlar"*³⁶² buyrulmuş ve bu mertebenin yüceliğine işaret edilmiştir. Kur'an'da olduğu gibi hadislerde de şehitlerin Rab'leri katındaki manevî dereceleri üzerine çokça durulmuştur. Onların manevî derecelerinin yanı sıra hadislerde onlara taalluk eden dünyevî hükümlere de yer verilmiştir.

İslam âlimleri şehitler hakkında varid olan hadislerden yola çıkarak, onları *"hem dünyevî hem uhrevî şehit"* ve *"sadece uhrevî şehit"* olmak üzere iki kısma ayırmışlardır.³⁶³ Hem dünyevî hem de uhrevî bakımdan şehit sayılanlar; *savaştta* ölen ya da *bâğîler*,³⁶⁴ *harbîler*³⁶⁵ veya *eşkiyalar*,³⁶⁶ tarafından öldürülen Müslüman kişilerdir.³⁶⁷ Şehitler için özel hükümler vardır. Şöyle ki: Bunlar kefenlenmez, ceket, palto, silah ve ayakkabı gibi kefene elverişli olmayan kalın şeyler üzerlerinden çıkartılıp alınır, geriye kalan elbiseleriyle ve kanlarıyla yıkanmadan defnedilirler.³⁶⁸

³⁶⁰ Serahsî, **el-Mebcut**, II, 106.

³⁶¹ Apaydın, **"Namaz-Oruç"**, **İlmihal; İman ve İbadetler**, I, 377.

³⁶² Al-i İmran, 3, 169.

³⁶³ Apaydın, **a.g.e.**, I, 377.

³⁶⁴ Bâğî: Meşru olan yöneticiye veya nâibine karşı bir te'ville kendince doğru görülen bir delile istinaden isyan ederek itaat dairesinden çıkan Müslüman kişidir. bu kişilerin topluluğuna "ehl-i bağy" adı verilir. Bkz. Mehmet Erdoğan. **Fıkıh ve Hukuk Terimleri**, ENSAR NEŞRİYAT (2. Baskı), İstanbul, 2005. s. 44.

³⁶⁵ Harbî: Müslümanlarla aralarında mütareke ve musalaha bulunmayan gayri müslimlere ait ülke ahalisinden olan kişiler. Bkz. Mehmet Erdoğan. **Fıkıh ve Hukuk Terimleri**, a.g.e., (2. Baskı), İstanbul, 2005. s. 179.

³⁶⁶ Eşkiya; Şakî'nin çoğulu olup yol kesiciler, haydutlar ve soyguncular anlamındadır. . Bkz. Mehmet Erdoğan. **Fıkıh ve Hukuk Terimleri**, ENSAR NEŞRİYAT (2. Baskı), İstanbul, 2005. s. 128.

³⁶⁷ **Dürer**, I, 169.

³⁶⁸ Fahrettin Atar v.d., **İslam İlmihali**, İFAV, İstanbul, 2006. , s. 447.

Sadece uhrevî bakımdan şehit sayılanlar; Bunlar savaş meydanında vurulup yaralandıktan sonra, ya da yukarıda sayılan eşkıya ve benzeri guruplar tarafından vurulduktan sonra yiyen içen, konuşan, tedavi gören ve yahut üzerlerinden tam bir namaz vakti geçtikten sonra ölen kişilerdir. Bu kişiler ahiretteki mükafat itibariyle diğerleriyle aynıdır. Ancak bunlar dünyevî hükümler bakımından farklıdır. Şöyle ki: Bunlar yıkanır, kefenlenir ve namazları kılındıktan sonra defnedilirler.³⁶⁹

Deprem, sel, yangın, salgın hastalık, suda boğulma ve doğum hadisesi gibi afetlerde ölenlerle, ilim öğrenmek ya da nafakasını helal yoldan kazanmak için yola çıkıp yolda ölenler de bu ikinci kısma dahildir.³⁷⁰ Sadece uhrevî bakımdan şehit sayılanların üzerine namaz kılmanın gerekliliği mezhepler arasında ittifakla sabit olmakla beraber, hem dünyevî hem de uhrevî bakımdan şehit sayılanlar üzerine namaz kılınıp kılınmayacağı hususu mezhepler arasında ihtilafıdır.³⁷¹

2.9.1. Şehit Üzerine Cenaze Namazı Kılmak

Hanefî mezhebine göre *savaş meydanında yaralanarak ölenlerle, bâğîler, harbîler, eşkıya ve yol kesiciler* tarafından öldürüldüğü kesin olarak bilinenler -ki, bunlar hem *dünyevî* hem de *uhrevî* bakımdan şehit sayılırlar- yıkanmaz ve kefenlenmezler. Ancak bunların namazları kılınır ve kanlı elbiseleriyle gömülürler.³⁷² Molla Hüsrev Hanefîlerin sözü edilen şehitlerle ilgili görüşünü beyan ettikten sonra Şafî mezhebine; "*şehitler yıkanıp kefenlenmediği gibi, onlar üzerine cenaze namazı da kılınmaz*" şeklinde bir görüş isnat etmiştir.³⁷³

Şafî mezhebi kaynaklarını incelediğimizde bu konuda -Molla Hüsrev'in söylediği gibi tek görüş değil- farklı iki görüşün varlığını tespit ettik. Birinci görüşe göre: Sözü edilen şehitler üzerine cenaze namazı kılınabilir.³⁷⁴ İkinci görüşe göre ise: Bu tür şehitler üzerine cenaze namazı kılınmaz. Ki, bu İmam Şafî'nin el-Ümm'de

³⁶⁹ Apaydın, "Namaz-Oruç", **İlmihal; İman ve İbadetler**, I, 377.

³⁷⁰ Fahrettin Atar v.d., **İslam İlmihali**, s. 447.

³⁷¹ Fahrettin Atar v.d., **a.g.e.**, s. 447.

³⁷² **Dürer**, I, 169.

³⁷³ **Dürer**, I, 169.

³⁷⁴ Nevevî, **el-Mecmu'**, V, 221; Cüveynî, **Nihâye**, III, 38.

zikrettiği ve mezhepte tercih edilen görüştür.³⁷⁵ Bu sonuca göre Molla Hüsrev'in Şafii mezhebine atfettiği isnat doğru olup, mezhep içerisinde tercih edilen görüştür.

³⁷⁵ Şafii, *el-mm*, II, 596.

3. ZEKAT

Lugatta; *arınmak, bereketli olmak, artmak* gibi anlamlarda kullanılan *zekatın* şer-î manası: *Gerekli şartların tahakkuk etmesiyle, belirli malların bir kısmını Allah'ın (c.c.) belirlediği sınıflara temlik etmektir.*³⁷⁶ Zekat kelimesi Kur'an-ı Kerim'de *otuz iki* yerde geçmektedir. Yirmi yedi yerde namazla beraber zikredilmiştir. Hadislerde de üzerinde çokça durulan zekat İslam'ın temel beş esasından biridir.³⁷⁷ Molla Hüsrev bu bölümde Şafî mezhebine çocuk ve akıl hastalarına ait malların zekatı, malın telef olmasının zekata tesiri ve zînet eşyalarının zekatı olmak üzere üç konuda görüş isnat etmiştir.

3.1. Çocuk ve Akıl Hastalarına Ait Malların Zekatı

Hanefî mezhebine göre çocuk ve akıl hastalarına ait mallarda zekat yoktur.³⁷⁸ Hanefiler bu görüşlerine delil olarak şu hadisi zikrederler: *"Üç kişiden sorumluluk kaldırılmıştır; ergenlik çağına ulaşınca kadar çocuktan, uyanıncaya kadar uyuyandan, sağlığına kavuşuncaya kadar akıl hastasından."*³⁷⁹ Çocuğa ve akıl hastasına zekatı mecbur kılmak onları sorumlu tutmak olur ki, bu yukarıdaki hadisten anlaşılın hükümle çelişmektedir.³⁸⁰

Ayrıca Hanefilere göre zekatta her ne kadar fakirin ihtiyacını giderme ve zengin malını temizleme gibi makul hikmetleri olsa da, zekat *ibadet* olma özelliği ağır basan bir yükümlülüktür. İslam'da müselleme kaidelerden biri şudur ki: İbadetlerden umulan sevabın kazanılabilmesi için ibadet yapan kişinin o ibadeti bilinçli bir şekilde ve kendi tercihiyle yapması gerekir. Halbuki çocuklarda ve akıl hastalarındaki bilinç eksik ve tercih ehliyeti ise yoktur.³⁸¹ Buna binaen; diğer ibadetlerde olduğu gibi zekat ibadetinde de çocuklar ve akıl hastaları için sorumluluk

³⁷⁶ Döndüren, **Delilleriyle İslam İlmihali**, 579.

³⁷⁷ Mehmet Erkal, "**Zekat**", **İlmihal; İman ve İbadetler**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2009, I, 422.

³⁷⁸ **Dürer**, I, 178.

³⁷⁹ **Ebû Dâvud**, Hudûd, 12; **İbn Mâce**, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, (nşr: M. Fuat Abdulbaki), t.y., b.y., Talak, 15.

³⁸⁰ Serahsî, **el-Mebsut**, II, 241.

³⁸¹ Merğînânî, Burhaneddîn, **el-Hidaye**, I, 97, EDA Neşriyat, 1991, İstanbul.

söz konusu değildir.³⁸² Molla Hüsrev Hanefilerin bu görüşünü beyan ettikten sonra Şafî mezhebine; "*çocuk ve akıl hastalarının mallarından zekat verilmesi gerektiği*" yönünde bir görüş isnat etmiştir.³⁸³

Şafî mezhebi kaynaklarında çocukların ve akıl hastalarının mallarından zekat verilmesinin vacip olduğu açıkça belirtilmiş³⁸⁴ ve gerekçesi şöyle izah edilmiştir: Onlar başkalarının mallarına zarar verdiklerinde nasıl ki onların velileri bu zararı onların mallarından ödemesi gerekiyorsa ve yine onların bakmakla yükümlü oldukları kişilerin nafakalarını velileri onların mallarından çıkartması gerekiyorsa, onların mallarına taalluk eden zekatı da veliler onların mallarından vermesi gerekir.³⁸⁵

Hatta Şafiiler konunun ehemmiyetine binaen şöyle demişlerdir: Eğer çocuk ve akıl hastası olanların velisi zekatı zamanında ödemez ise çocuk baliğ olunca ya da akıl hastası iyileşince geçmiş yılların zekatını ödemesi gerekir.³⁸⁶ Şafiiler çocuk ve akıl hastası olanların mallarından alınan zekatı, onlardan alınan oşür ve fitir sadakasına da kıyas ederler ki, onların malından oşür ve fitir sadakasının alınması Hanefilere göre de vaciptir.³⁸⁷ Ayrıca Şafiilere göre zekat, sırf ibadet amaçlı olmayıp daha çok "fakirin ihtiyacını gidermek" ve "zenginlerin mallarını temizlemek" hikmetine mebni olduğundan sadece ibadetle yükümlü olanlara mahsus değildir.³⁸⁸ Bu sonuca göre Molla Hüsrev'in bu konuda Şafî mezhebine atfettiği isnat doğrudur.

3.2. Malın Telef Olmasının Zekata Tesiri

Kişiyi zekat farz olduktan sonra zekatını ödemediği malı telef olsa, bu kişiden zekatın düşüp düşmeyeceği hususunda mezhepler arasında ihtilaf vardır.³⁸⁹ Hanefî mezhebine göre bir maldan zekat verme zamanı geldiği halde mal sahibi o malın zekatını vermeyi geciktirse, sonra da o mal çalınmak, kaybolmak veya gasp edilmek

³⁸² Dürer, I, 178-179; Serahsî, *el-Mebcut*, II, 242.

³⁸³ Dürer, I, 179.

³⁸⁴ Şafî, *el-Ümm*, III, 76; Nevevî, *el-Mecmu'*, V, 302.

³⁸⁵ Nevevî, *a.g.e.*, V, 302.

³⁸⁶ Nevevî, *a.g.e.*, V, 302.

³⁸⁷ Mâverdi, *el-Hâvî'l-Kebîr*, III, 152.

³⁸⁸ Mâverdi, *a.g.e.*, III, 152-153.

³⁸⁹ Dürer, I, 180.

suretiyle tamamen ya da kısmen telef olup nisaptan düşse, artık o malın zekatını vermek gerekmez.³⁹⁰ Çünkü Hanefilere göre zekat; "kudret-i müyessira" ile farz olmuştur. Kudret-i müyessira: Zekatı ödeyinceye kadar kişinin zenginlik ve zekatı ödeyebilme durumunun devam etmesidir. Buna binaen zekat mahalli olan nisabın yok olmasıyla kudret-i müyessira yok olmuş ve nisabın bir parçası sayılan zekat da düşmüş olur.³⁹¹

Ancak bu malın telef olmasında mal sahibinin kendi ihmali söz konusu ise, o zaman ondan zekat farziyeti düşmez.³⁹² Molla Hüsrev Hanefilerin konu hakkındaki görüşünü beyan ettikten sonra Şafî mezhebine; "*bir malda zekat borcu oluştuktan sonra herhangi bir sebeple o mal telef olsa, o malın zekat borcu düşmez*" şeklinde bir görüş isnat etmiştir.³⁹³

Şafî mezhebi kaynaklarında konu şöyle izah edilmiştir: Yıl tamamlanıp zekat verme vakti geldiğinde zekat verecek kişi imkanı olduğu halde zekat vermez tehir ederse, o mal telef olsa bile onun zekatını ödemesi gerekir.³⁹⁴ Çünkü mal sahibi imkanı olduğu halde zekatı ödemeyip elinde tutmakla ihmalkar davranmıştır.³⁹⁵

Kişiye zekat farz olduktan sonra ödeme imkanı bulamadan ve elinde olmayan sebeplerden dolayı malı telef olursa o zaman onun zekat ödemesi gerekmez.³⁹⁶ Ancak malın telef olmasında kişinin kendi ihmali söz konusu ise, o malın zekatını ödemesi gerekir. Çünkü bu kişi malın telef olmasına bizzat kendisi sebebiyet vermiştir.³⁹⁷

Bu sonuca göre Molla Hüsrev bu isnadında tam isabet etmiştir diyemeyiz. Çünkü zekat ödeme imkanı bulamadan kişinin malı telef olduğunda, Şafî mezhebine göre de o malın zekatının ödenmesi gerekmez. Halbuki Molla Hüsrev'in isnadına göre, telef olan malın zekatı -hangi sebeple olursa olsun- eğer ödenmemişse ödenmesi gerekir şeklindedir.

³⁹⁰ Dürer, I, 180.

³⁹¹ Vehbe Zuhaylî, *İslam Fıkhu Ansiklopedisi*, III, 269.

³⁹² Dürer, I, 180

³⁹³ Dürer, I, 180.

³⁹⁴ Şafî, *el-Ümm*, III, 136; Rafî, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, III, 35.

³⁹⁵ Nevevî, *Ravzatu't-Tâlibîn*, II, 82.

³⁹⁶ Nevevî, *el-Mecmu'*, V, 305.

³⁹⁷ Nevevî, *Ravzatu't-Tâlibîn*, II, 82-83.

3.3. Altın ve Gümüşten Yapılan Zînet Eşyalarında Zekat

Altın ve gümüşten yapılan *zînet (süs)* eşyalarında zekatın farz olup olmaması konusunda mezhepler arasında ihtilaf vardır. Hanefî mezhebine göre altın ve gümüş ister külçe, ister işlenmiş olsun, erkekler ya da kadınlar tarafından süs eşyası olarak kullanılsın veya kullanılsın, kullanımı ister helal, isterse de haram olsun nisap miktarına ulaştığında onların zekatını vermek farzdır. Çünkü altın ve gümüş nâmî (*her an değerlendirilme potansiyeline sahip*) mallar cinsindedir.³⁹⁸

Hanefiler bu görüşlerine delil olarak Hz. Aişe (r.anha.) annemizden rivayet edilen şu hadisi zikrederler. "*Resulullah (s.a.) Kabe'yi tavaf ederken iki kadın gördü. Onların kollarında altın bilezik vardı. Onlara: "Bu bileziklerin zekatını veriyor musunuz?" diye sordu. Onlar: Hayır dediler. Bunun üzerine Resulullah: "Allah'ın (c.c.) size ateşten iki bilezik takmasından hoşlanır mısınız? diye sorunca, onlar: Hayır hoşlanmayız dediler. Bunun üzerine Resûlullah: "Öyleyse o bileziklerin zekatını verin"* buyurdu.³⁹⁹

Molla Hüsrev Hanefilerin bu görüşünü⁴⁰⁰ beyan ettikten sonra Şafî mezhebine; "*kadınların zînet eşyası (takı) olarak kullandıkları altın ve gümüşle, erkeklerin kullandıkları gümüş yüzükte zekatın olmadığına dair*" bir görüş isnat etmiştir.⁴⁰¹

Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki, altından yapılmış tabak, çatal ve kaşık gibi kullanılması mubah olmayan bütün süs eşyalarında zekatın farziyeti konusunda Hanefilerle Şafiiler arasında ittifak vardır.⁴⁰² Bilezik ve yüzük gibi kullanılması mubah olan takıların zekatına gelince, yukarıda belirttiğimiz gibi Hanefilere göre bunlarda da zekat farzdır.

Şafî mezhebi kaynaklarını incelediğimizde mubah olan takıların zekatı konusunda İmam Şafî'den iki farklı görüş nakledilmiştir. Birinci görüşe göre; kadınların süs olarak kullandıkları takılarda ve erkeklerin gümüş yüzüklerinde zekat

³⁹⁸ Vehbe Zuhaylî, **İslam Fıkı Ansiklopedisi**, III, 278.

³⁹⁹ **Tirmizî**, Zekat, 12.

⁴⁰⁰ **Dürer**, I, 181.

⁴⁰¹ **Dürer**, I, 181.

⁴⁰² Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**. s. 167.

farz değildir. Çünkü bunlar edinilmesi helal olan takılardır.⁴⁰³ Bu görüş mezhep içerisinde tercih edilen görüştür.⁴⁰⁴ Şafiiler bu görüşlerine delil olarak Hz. Aişe (r.anha.) annemizden nakledilen şu uygulamayı zikrederler: *"Hz. Aişe'nin (r.anha.) evinde kardeşinin yetim kızları yaşıyordu. O kızların takıları olduğu halde Hz. Aişe (r.anha.) annemiz onların takılarından zekat vermiyordu."*⁴⁰⁵

İkinci görüşe göre: Hanefilerde olduğu gibi, edinilmesi mubah olan takılardan da zekat farzdır. Çünkü altın ve gümüşün zekata tabi olması onların ne için kullanıldığına bağlı olmayıp, onların altın ve gümüş olmasından kaynaklanmaktadır.⁴⁰⁶ Bu sonuca göre Molla Hüsrev'in bu konuda Şafiî'ye atfettiği isnat doğrudur ve bu görüş aynı zamanda mezhep içerisinde tercih edilen görüştür.

⁴⁰³ Nevevî, **el-Mecmu'**, V, 519.

⁴⁰⁴ Nevevî, **Minhâcu't-Tâlibîn**. s. 167; Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, I, 292.

⁴⁰⁵ Mâlik b. Enes, **Muvatta**, Müessesetü Zayid b. Sultan, Ebû Zabiy, 2004, (nşr: M. Mustafa el-A'zamî), Zekat, 5.

⁴⁰⁶ Nevevî, **el-Mecmu'**, V, 519.

4. ORUÇ

Oruç lugat manası itibariyle; *bir şeyden uzak durmak, bir şeye karşı kendini tutmak* anlamında olan Arapça *savm* kelimesinin karşılığıdır.⁴⁰⁷ Fıkhî bir terim olarak *oruç*: *Tan yerinin ağarmasından güneşin batmasına kadar şer'an belirlenmiş ibadeti yerine getirmek niyetiyle yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durmayı* ifade eder.⁴⁰⁸ Oruç Resulullah'ın hicretinden bir buçuk yıl sonra Medîne'de farz kılınmıştır. Kur'an-ı Kerim'de ve hadisi şeriflerde farziyeti ve fazileti üzerinde çokça durulan oruç ibadeti İslam'ın beş temel esasından biridir.⁴⁰⁹

Molla Hüsrev bu bölümde Şafî mezhebine, oruçlunun misvak kullanmasının oruca zararı ve orucun kazası ikinci yıla ertelendiğinde fidye vermenin gereği konularında iki görüş isnat etmiştir.

4.1. Oruçlunun Misvak Kullanması

Bir diş ve ağız temizleme aracı olarak -öteden beri Arap toplumunda-kullanılmakta olan *misvak* Hz. Peygamber tarafından hem kullanılmış, hem de Müslümanlara tavsiye edilmiştir.⁴¹⁰ Efendimiz, "*Misvak ağız temizleyici ve Rabb'in rızasını celp edicidir. Ümmetime ağır gelmesinden korkmasaydım, her abdest alışta misvak kullanmalarını emrederdim.*"⁴¹¹ buyurmuştur.

Oruçlunun ağız kokusu Allah (c.c.) katında güzel görülmüştür. Efendimiz, "*Yemin ederim ki, oruçlunun ağız kokusu Allah Teâlâ katında misk kokusundan daha güzeldir*"⁴¹² buyurarak, oruç için çekilen açlığın sebep olduğu ağız kokusunu sevdirmiştir. Resulullah tarafından övülen bu kokuyu giderir endişesiyle oruçlunun misvak kullanıp-kullanamayacağı mezhepler arasında ihtilaf konusu olmuştur. Bazı

⁴⁰⁷ Ali İhsan Yitik, "Oruç", D.İ.A, İstanbul, 2007, XXXIII, 414.

⁴⁰⁸ Ali İhsan Yitik, "Oruç", D.İ.A, İstanbul, 2007, XXXIII, 414-415.

⁴⁰⁹ Yunus Apaydın, "Oruç", İlmihal; İman ve İbadetler, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2009, I, 382.

⁴¹⁰ Döndüren, Delilleriyle İslam İlmihali, 191.

⁴¹¹ Buharî, Cuma, 7; Müslim, Taharet, 15.

⁴¹² Buharî, Savm, 2; Müslim, Siyam, 29.

mezhepler özellikle gün sonuna doğru oruçlunun misvak kullanmasını mekruh görürken, diğer bazıları bunda herhangi bir kerahet olmadığını ifade etmişlerdir..⁴¹³

Hanefî mezhebine göre oruçlu olan kişinin misvak kullanmasında herhangi bir kerahet yoktur.⁴¹⁴ Çünkü Hanefiler ağız ve diş temizliğinde misvak kullanmayı mazmazaya (ağız su ile çalkalamak) kıyas ederek oruçlunun mazmaza yaparak ağız kokusunu gidermesinin mekruh olmadığı gibi, misvak kullanması da mekruh değildir derler. Ayrıca Hanefiler, misvak kullanmak oruçlunun dişlerinden gelen ağız kokusunu giderip, mideden gelen ve Allah (c.c.) katında hoş görülen o kokuyu daha çok ortaya çıkarır demişlerdir.⁴¹⁵ Molla Hüsrev Hanefilerin yukarıdaki görüşünü beyan ettikten sonra Şafî mezhebine; *"oruçlunun gün sonuna doğru misvak kullanması mekruhtur."* yönünde bir görüş isnat etmiştir.

Şafî mezhebi kaynaklarında bu konuyla ilgili İmam Şafii'den iki farklı görüş nakledilmiştir.⁴¹⁶ Birinci görüş: Hanefî mezhebinde olduğu gibi, oruçlunun misvak kullanmasında herhangi bir kerahetin olmadığı yönündedir. İkinci görüş: Oruçlunun öğleden sonra dişlerini misvakla temizlemesinin mekruh olduğu yönündedir.⁴¹⁷ Ki, bu görüş mezhep içerisinde tercih edilmiştir.

Şafiiler bu görüşlerine delil olarak yukarıda geçen, *"Yemin ederim ki, oruçlunun ağız kokusu Allah (c.c.) katında misk kokusundan daha güzeldir"*⁴¹⁸ hadisini zikrederler. Onlar bu hadisi şöyle yorumlamışlardır: Oruçlunun ağız kokusunun miskten daha güzel olması bu kokunun giderilmemesini gerektirir.⁴¹⁹ Bu kokuyla kastedilen, "açlıktan" dolayı öğleden sonra oruçlunun "ağzında" oluşan kokudur.⁴²⁰

Şafiiler aynı zamanda oruçlunun ağız kokusunu şehidin kanına kıyas ederek, şehitlerin kanı kıyamet günü misk gibi kokacağından dolayı⁴²¹ o kanın yıkanıp giderilmesi nasıl doğru değil ise, Allah (c.c.) katında miskten daha güzel olan

⁴¹³ Serahsî, **el-Mebsut**, 154.

⁴¹⁴ Serahsî, **a.g.e.**, 154.

⁴¹⁵ Serahsî, **a.g.e.**, 154.

⁴¹⁶ Nevevî, **el-Mecmu'**, I, 320.

⁴¹⁷ Nevevî, **a.g.e.**, I, 320.

⁴¹⁸ **Buharî**, Savm, 2; **Müslim**, Siyam, 29.

⁴¹⁹ Nevevî, **a.g.e.**, I, 320.

⁴²⁰ Şîrâzî, **el-Mühezzeb.**, I, 33

⁴²¹ **Buharî**, Cihat, 10.

oruçlunun ağız kokusunun giderilmesi de aynı şekilde doğru değildir derler.⁴²² Bu sonuca göre Molla Hüsrev'in Şafî'ye atfettiği isnat doğrudur.

4.2. Oruç Kazası İkinci Yıla Ertelendiğinde Fidyeye Vermek

Hanefî mezhebine göre Ramazan orucunun kazası için vakit belirlenmemiştir. Ramazan orucunun kazasında âciliyet müstehap olsa da şart değildir. Önemli olan geçte olsa kişinin oruç borcunu ölmeden yerine getirmesidir.⁴²³ Çünkü orucun kaza emri mutlaktır.

Allah Teâlâ: *"Kim Ramazanda hasta, ya da yolcu olursa, (tutamadığı günler) sayısınca başka günlerde (orucu) kaza etsin."*⁴²⁴ buyurmuştur. Görüldüğü üzere âyet-i kerimede orucun kazası istenmekle beraber bu kazanın zamanıyla ilgili herhangi bir açıklama olmayıp, kazanın geciktirilmesinden dolayı da ayrı bir cezadan söz edilmemiştir.⁴²⁵ Dolayısıyla Hanefiler oruç kazası olan kişi bu kazayı bir sonraki yıla ertelese, bu ertelemekten dolayı kazanın ikiye katlanması söz konusu olmadığı gibi, bu durumda o kişi için fidye vermek gibi malî bir ceza da yoktur derler.⁴²⁶

Molla Hüsrev Hanefilerin bu görüşünü beyan ettikten sonra Şafî mezhebine; *"oruç kazasını bir yıl sonraya erteleyen kişi, kazanın yanı sıra ayrıca fidye vermesi gerekir."* yönünde bir görüş isnat etmiştir.⁴²⁷

Şafî mezhebi kaynaklarında bu mesele Molla Hüsrev'in Şafî'ye atfettiği isnattan biraz daha farklı ve detaylı anlatılmaktadır. Şöyle ki: Şafîiler bu konuyu, ertelemenin herhangi bir mazerete dayalı olup-olmamasına göre ikiye ayırmaktadırlar.

Birinci durum: Oruç kazasını bir yıl sonraya erteleyen kişi eğer yolculuk yahut hastalık gibi bir özür sebebiyle kazayı ertelemişse bu kişi mazur olduğundan dolayı fidye vermez.⁴²⁸ İkinci durum: Herhangi bir mazereti olmadığı halde oruç

⁴²² Nevevî, **el-Mecmu'**, VII, 320-321.

⁴²³ Serahsî, **el-Mebsut**, III, 118; **Dürer**, I, 209.

⁴²⁴ Bakara, 2/185.

⁴²⁵ Serahsî, **a.g.e.**, III, 118.

⁴²⁶ Serahsî, **a.g.e.**, III, 118.

⁴²⁷ **Dürer**, I, 209.

⁴²⁸ Nevevî, **el-Mecmu'**, V, 412.

kazasını bir yıl sonraya erteleyen kişi orucu kaza etmekle beraber her güne bir fidye vermesi vaciptir.⁴²⁹ Bu sonuca göre Molla Hüsrev'in Şafii'ye atfettiği isnat mazeret sahibi olmayanlar hakkında doğrudur.

⁴²⁹ Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, I, 343; Nevevî, **el-Mecmu'**, V, 412-413.

5. HAC

Hac lugatta; *kastetmek* ve *yönelmek* anlamına gelir. Fıkhî bir terim olarak ise; *Kabe'yi ve civarındaki kutsal sayılan yerleri belirlenmiş vakitte, usulüne uygun olarak ziyaret etmek ve yapılması gereken menâsiki (hac ibadetlerini) yerine getirmektir.*⁴³⁰ İslam'ın temel beş esasından biri olan hac hicretin dokuzuncu yılında farz kılınmıştır. Haccın farzıyeti Kur'an,⁴³¹ sünnet⁴³² ve Müslümanların icma'-ı (görüş birliği) ile sabittir. Molla Hüsrev bu bölümde Şafî mezhebine sadece Harem dışında yakalanan avın Harem'e sokulması konusunda bir görüş isnat etmiştir.

5.1. Harem Dışında Yakalanan Avın Hareme Sokulması

Harem bölgesi, Kabe'yi hatta Mekke-i Mükerrreme'yi çevreleyen kutsal ve büyük bir alandır. Bu bölgenin sınırları Kabe'ye eşit uzaklıkta değildir. En yakını, Mekke'ye 8 km. mesafede Medîne istikametinde Ten'im; en uzak olanı ise Tâif yönünde Ci'rane'dir. Diğerleri ise, Cidde istikametindeki Âşiar; Irak yolu üzerinde Seniyyetül'cebel; Yemen yolu üzerindeki Edat-u Libn ve Arafat sınırındaki Batn-ı Nemire'dir."⁴³³ Harem bölgesinin sınırlarını Hz. Cebrail'in (a.s.) rehberliğinde İbrahim Peygamber (a.s.) belirlemiştir. Sınırları gösteren işaretler daha sonra Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından yenilenmiştir.⁴³⁴

Harem bölgesinin saygınlığından dolayı oranın bitkilerini koparmak, hayvanlarını avlamak ve hatta ürkütmek dahi yasaktır.⁴³⁵ Yine bu saygınlıktan dolayı Hanefî ve Mâlikî mezheplerine göre ne sebeple olursa olsun oraya ihramsız girilmez.⁴³⁶ Molla Hüsrev hac bahsinde, yasak olan avlanma konusunu anlatırken şöyle der: Eğer bir kimse Harem dışında bir av yakalayıp onunla birlikte Harem'in

⁴³⁰ İrfan Yücel, "**Hac ve Umre**", **İlmihal; İman ve İbadetler**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2009,I, 514.

⁴³¹ Âl-i İmran, 3/97.

⁴³² Buharî, Tefsir, 32; **Müslim**, İman, 4.

⁴³³ İrfan Yücel, **a.g.e.**, I, 520.

⁴³⁴ Döndüren, **Delilleriyle İslam İlmihali**, 195-698.

⁴³⁵ **Buharî**, Hac, 187; **Müslim**, Hac, 82.

⁴³⁶ İrfan Yücel, **a.g.e.**, I, 520.

sınırları içine girerse, girer girmez o avı salıvermesi gerekir.⁴³⁷ Çünkü, Hanefilere göre Harem'e hürmeten o hayvan artık güvendedir ve ona asla dokunulamaz.⁴³⁸ Molla Hüsrev Hanefilerin bu görüşünü beyan ettikten sonra Şafî mezhebine; *"bu kişinin Harem dışından getirdiği avı salıvermesi gerekmediği"* yönünde bir görüş isnat eder.⁴³⁹

Şafî mezhebi kaynaklarında konu şöyle izah edilmiştir: Bir kişi Harem dışında avladığı bir avla Harem bölgesine girerse onu salıvermesi gerekmez. Çünkü o hayvanı Harem bölgesi dışında avladığı için o hayvan mubah bir yolla onun mülkiyetine geçmiştir. İslam dini hiç kimseye mubah yolla elde ettiği mülkünden vazgeçmesini emretmez.⁴⁴⁰ Bu sonuca göre Molla Hüsrev'in bu konuda Şafî'ye atfettiği isnat doğrudur.

⁴³⁷ Dürer, I, 252.

⁴³⁸ Serahsî, el-Mebsut, IV, 185.

⁴³⁹ Dürer, I, 252.

⁴⁴⁰ Şîrâzî, el-Mühezzeb, I, 399; Nevevî, el-Mecmu', VII, 448.

SONUÇ

"Molla Hüsrev'in Dürerü'l-Hükkâm Adlı Eserinde (İbadetler Bölümü) Şafî Mezhebine İsnat Edilen Görüşlerin Tahkik ve Tahlili" başlığı altında yaptığımız bu çalışmada sonuç olarak şunları söyleyebiliriz:

1. Yaptığımız çalışma sonucu, *Dürer*'in ibadetler bölümünde Şafî mezhebine isnat edilen görüşlerin 17'si taharet, 24'ü namaz, 3'ü zekat, 2'si oruç ve 1 tanesi de hac başlığı altında olmak üzere toplam olarak 47 tane olduğunu tespit ettik. Bu isnatların 37 tanesinde Molla Hüsrev'in *tam* isabet etmiş olduğunu gördük. Şöyle ki, 37 konuda Şafî mezhebine atfedilen görüşler, mezhepte *hem vardır ve hem de mezhep içerisinde tercih edilen görüşlerdir*. Geriye kalan 10 isnadın 4 tanesinde isnatlar doğru olmakla beraber isnatlarda dile getirilen görüşler *mezhepte tercih edilen görüşler değildir*. Diğer 6 isnatta dile getirilen görüşler ise, genel anlamda Şafî mezhebinde var olmakla beraber, Molla Hüsrev'in ifade ettiğinden *biraz daha farklı ve tafsilatlıdır*.

2. Molla Hüsrev'in Şafî mezhebine atfettiği isnatların 10 tanesinde tam isabet edemediği meselesi, Şafiilerin itirazları doğrultusunda ortaya çıkan bir sonuçtur. Çünkü mazhepler arası tartışma ve Şafiilerin itirazı sadece kendi mezheplerine yönelik yapılan yanlış isnatlarla sınırlı değildir. Onlar aynı zamanda *mezhebin zayıf görüşlerinin nakledilmesine ve mezhebin görüşlerinin çok kısa ve dolayısıyla yanlış anlaşılmaya müsait tarzda nakledilerek* kendilerinin bu görüşler üzerinden mahkum edilmelerine de itiraz etmektedirler. Buna binaen Molla Hüsrev 10 konuda tam isabet edememiştir, denilebilir. Aksi halde *Dürer*'de (ibadetler bölümü) Şafii mezhebine atfedilen isnatlarda, mezhepte hiç olmayan, *tamamen yanlış* bir isnat söz konusu değildir. Molla Hüsrev'in sözü edilen 10 konuda tam isabet edememiş olmasının iki önemli sebebi olduğunu düşünüyoruz:

a. *Şafî mezhebindeki görüşlerin çokluğu ve görüşlerde tercih farklılığı*: Bazı konularda Şafî mezhebinde birden fazla görüş vardır. Bu görüşler içerisinde bazıları diğerlerine tercih edilmiştir. Molla Hüsrev Şafî mezhebine her zaman tek görüş isnat

ettiğinden bazı isnatları -yanlış olmamakla beraber- mezhepte tercih edilmeyen görüşlere denk düşmüştür.

b. *İhtisar*; özellikle yukarıda sözünü ettiğimiz 6 isnatta Molla Hüsrev'in tam isabet edememesinin sebebi büyük olasılıkla ihtisardır. Çünkü o, konuları izah ederken fazla uzatmadığı gibi Şafî mezhebine yaptığı isnatlarda da tafsilata girmemiştir. Halbuki bu meseleler Şafî mezhebinde daha detaylı olarak anlatılmıştır.

Molla Hüsrev'in isnadına nisbetle Şafî mezhebi kaynaklarında daha detaylı anlatılan konulara örnek olarak şu meseleyi zikredebiliriz: Molla Hüsrev oruç kazasını bir yıl sonraya erteleyen kişiyle ilgili; *bu kişinin orucu kaza etmesinin yanı sıra -kazayı geciktirdiğinden dolayı- ayrıca fidye vermesi de gerekir* şeklinde Şafî'ye tek bir görüş isnat etmiştir. Ancak Şafî mezhebi kaynaklarında bu mesele Molla Hüsrev'in ifadesinden daha ayrıntılı anlatılmaktadır. Şöyle ki: Şafiiler oruç kazasını bir sonraki yıla ertelemenin herhangi bir mazerete dayalı olup-olmaması durumuna göre hükmün ikiye ayrılacağını belirtmişlerdir. Birinci durum: Oruç kazasını bir yıl sonraya erteleyen kişi eğer *yolculuk* yahut *hastalık* gibi bir *özür* sebebiyle kazayı ertelemişse bu kişi mazur sayıldığından *fidye* vermez. İkinci durum: Herhangi bir *mazereti* olmadığı halde oruç kazasını bir yıl sonraya erteleyen kişi orucu kaza etmekle beraber her güne *bir fidye* vermesi vaciptir. Görüldüğü üzere bu meselede Molla Hüsrev'in isnadının dışında farklı bir görüş daha söz konusudur.

Molla Hüsrev'in isnat ettiği gibi tek görüş olmayıp en az iki görüşün zikredildiği ve mezhep içerisinde Molla Hüsrev'in isnadının tercih edilmediği 4 konuya örnek olarak da şu meseleyi zikredebiliriz: Molla Hüsrev abdestte ağza ve burna verilen suyun yenilenmesi konusunda Şafî'ye, *ağız ve burun yıkanırken ayrı ayrı su kullanılmaması gerektiği* yönünde sadece bir görüş isnat etmiştir. Halbuki Şafî mezhebi kaynaklarını incelediğimizde İmam Şafî'nin konuyla ilgili iki farklı görüşünün olduğunu tespit ettik. Birinci görüş: Mazmaza ve istinşakın *ayrı-ayrı sularla* yapılarak birbirinden ayrılması gerektiğini ifade eden görüştür ki bu Molla Hüsrev'in dile getirdiği görüştür. İkinci görüş ise: Mazmaza ve istinşakın *bir avuç su* ile yapılarak yıkama işleminin *birleştirilmesi* gerektiğini ifade eden görüştür ki, bu mezhep içerisinde tercih edilen görüştür. Bu sonuca göre Molla Hüsrev'in bu konuda

Şafî'ye isnat ettiği görüş hem tek değil, hem de mezhep içerisinde tercih edilen görüş değildir.

3. Molla Hüsrev'in Şafî mezhebine atfettiği isnatlardaki hata oranının az olmasının sebebi Dürer'deki isnatların -başka eserlerdeki isnatlara nazaran- hem sayıca az, hem de ana konularda oluşundandır, diyebiliriz. Hanefî mezhebi fakihlerinden *Merğînânî*'nin *el-Hidaye* adlı meşhur kitabında sadece ibadetler bölümünde Şafî mezhebine atfedilen isnatlar 150'den fazladır. Isnatların az olduğu kitaplarda genelde ana konulara temas edilirken, isnatların çok olduğu kitaplarda ana konuların yanında teferruata dair konulara da temas edilmektedir. Teferruata dair konularda ihtilaf çok olduğu için onların isnatlarında hata oranı haliyle yüksektir. Aynı zamanda *Molla Hüsrev'in* (ö.885) *Merğînânî*'den (ö.593) yaklaşık üç asır sonra yaşamış olması da isnatlardaki hata oranını azaltmaktadır. Çünkü Molla Hüsrev döneminde Şafî mezhebi Hanefîler fakihler tarafından daha iyi bilinir olmuştur.

4. Konuları araştırırken ulaştığımız sonuçlardan biri de aynı meselenin bazen farklı bölümlerde ele alınmış olmasıdır. Örnek olarak; *oruçlunun misvak kullanmasının oruca herhangi bir zararının olup-olmayacağı* mevzusunu Molla Hüsrev oruç bölümünde ele alırken, aynı mesele Şafî kaynaklarında abdestte misvak kullanma bölümünde ele alınmıştır. Yine Hanefî mezhebine göre namazda tahiyat ve salavat okunduktan sonra *gündelik ve sıradan ifadelerle dua etmek* namazı bozacağı için Molla Hüsrev bu konuyu namazı bozan ve namazda mekruh olan şeyler bölümünde ele alırken, bu tür dualar Şafî mezhebinde namazı bozmadığı için onlar bu konuyu namazda yapılan dualar bölümünde zikretmişlerdir. Sonuçta bu durum Şafî mezhebi kaynaklarında bu tür konuların yerini tespitinde bizleri zaman-zaman zora soktu diyebiliriz.

5. Konumuzla ilgili meseleleri incelerken bazen Molla Hüsrev'in *Dürer*'deki tertibiyle Şafî kaynaklarının tertibinin birbirini tutmadığını gördük. Buna örnek olarak Molla Hüsrev, *erkeklik organına ve kadına dokunmanın abdeste etkisi* konularını bir arada zikrederken, Şafî kaynakları bu iki meseleyi ayrı-ayrı ele almıştır. Sonuçta bizim çalışmamız Şafî mezhebi alanında olduğu için -Molla Hüsrev'in tertibine muhalefet ederek- bu gibi meseleleri Şafîilerin tertibine uygun olarak ayrı ayrı ele almak zorunda kaldık.

6. Son söz olarak; incelediğimiz bölümde Molla Hüsrev'in isnatlarının *yüzde sekseninde* isabet ettiğini, geriye kalan *yüzde yirmilik* oranda da isnatlarının bir aslının olduğunu, dolayısıyla Şafî mezhebine kasıtlı olarak yanlış bir isnatta bulunmadığını söyleyebiliriz. Bu vesileyle onun ilmî dürüstlüğünü, âdil ve insaf sahibi olduğunu, "*bir mezhep diğer mezhebin kaynağından öğrenilmez*" yargısını adeta boşa çıkardığını söylememiz abartı olmaz kanaatindeyim.

KAYNAKÇA

KUR'AN-I KERİM

- ADIVAR, Adnan: **Osmanlı Türklerinde İlim**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982.
- AHMED b. HANBEL: **el-Müsned**, Müessesetü'r-Risâle, (nşr: Şuayb el-Arnaûdî) 2001, Beyrut.
- AKGÜNDÜZ, Ahmet: "**Dürerü'l-hükkâm**", **D.İ.A**, TDVY, İstanbul, 1994, X.
- AKPINAR, Cemil: "**Hasan Çelebi, Fenârî**", **D.İ.A**, TDVY, İstanbul, 1997, XVI.
- ALTINSU, Abdülkadir: **Osmanlı Şeyhülislamı**, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1972.
- APAYDIN, Yunus: "**Namaz-Oruç**", **İlmihal; İman ve İbadetler**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2009.
- ATAR, Fahrettin, ÇELEBİ İlyas, ERDOĞAN Mehmet, YARAN Rahmi: **İslam İlmihali**, İFAV, İstanbul, 2006.
- AYBAKAN, Bilal: "**Şafî Mezhebi**", **D.İ.A**, İstanbul, 2010. XXXVIII.
- , Bilal: **İmam Şafii ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- , Bilal: "**el-Üm**", **D.İ.A**, İstanbul, 2012, XXXXII.
- , Bilal: "**Rebî' b. Süleyman el-Murâdî**", **D.İ.A**, İstanbul, 2007, XXXIV.
- AYVERDİ, Samiha: **Edebî ve Manevî Dünyası İçinde Fatih**, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul, 2005.
- BARDAKOĞLU, Ali: "**Molla Hüsrev'in İslam Hukukunun Bazı Meselelerine Bakış Tarzı ve Bunun Değerlendirilmesi**", (tebliğ) Erciyes Üniversitesi Matbaası, Kayseri, 1985.
- , Ali: "**Fıkıh-Temizlik**" **İlmihal; İman ve İbadetler**, , TDVY, Ankara, 2009.

- BALTACI, Cahit: **“Osmanlı Eğitim Sistemi”**, Osmanlı Ansiklopedisi, İstanbul, t.y.
- BEYHAKÎ, Ahmed b. el-Hüseyin: **Menakibu’ş-Şafiî**, Daru't-Turas, Kahire, 1970.
- BİLMEN, Ömer Nasuhi: **Büyük İslam İlmihali**, Bilmen Basım ve Yayınevi, İstanbul, 1990.
- BUHARÎ, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail: **Sahîhu'l-Buharî**, (nşr: Muhammed Züheyr), Dâru Tavkî'n-Necât, b.y., b.t, h., 1422.
- CİCİ, Recep: **Osmanlı Dönemi İslam Hukuku Çalışmaları**, Arasta Yayınları, Bursa, 2001.
- CÜVEYNÎ, Abdu'l-Melik b. Abdillah: **Nihayetü'l-Matlab**, Dâru'l-Minhâc, Beyrut, 2007.
- ÇELEBÎ, Kâtip: **Keşfü'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb-i ve'l-Fünûn**, (nşr: Şerefeddin Yaltkaya), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1971.
- ÇERÇİ, Faris: **“Gelibolulu Mustafa Ali’nin Kühü'l-Ahbâr’ına Göre Osmanlı Devleti’nin Yükselme Devrinde (1566-1595) Eğitimciler ve Eğitim Kurumları”** (tebliğ), **Gelibolulu Mustafa Ali’nin Hayatı ve Eserleri**, IRCICA Yayınları, İstanbul 1999.
- DÖNDÜREN, Hamdi: **Delilleriyle İslam İlmihali**, Erkam Yayınları, İstanbul, 2010
- DÂREKUTNÎ, Ali b. Ömer: **Sünenü'd-Dârekutnî**, Müessesetü'r-Risâle, (nşr: Şuayb el-Arnaûdî) Beyrut, 2004,
- DEVELLİOĞLU, Ferit: Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik lugat, "Tehlil", Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003.
- EBÛ DÂVÛD, Süleyman es-Sicistani: **Sünen'ü Ebî Dâvut**, el-Mektebetü'l-Asriyye, (nşr: M. Muhyiddin Abdulhamit) Beyrut, t.y.
- el-HUDARÎ, Muhammed: **İslam Hukuk Tarihi**, (trc: Haydar Hatiboğlu) KahramanYayınları, İstanbul, 1987.
- EBÛ ZEHRÂ, Muhammed: **İmam Şafiî**, (trc: Osman Keskioglu), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. Ankara, 1996.

- , Muhammed: **Mezhepler Tarihi**, (çev: Sıbğatullah Kaya) Anka Yayıncılık, İstanbul, t.y.
- el-ĞURSÎ, M. Salih: **İslâhu'l-Medâris**, Dâru'r Ravza, İstanbul, t.y.
- el-EŞKAR, Ö. Süleyman: **el-Medhal ile'ş-Şerîa ve'l-Fıkh**, Dâru'n-Nefâis, Amman, 2005.
- el-FASÎ, Muhammed b. Hasan el-Hacevî: **el-Fikru's-Samî fi Tarihi'l-Fıkhî'l-İslamî**, Dâru'l Kütübü'l-İlmiyye, Kahire, 1995.
- el-KAVÂSİMÎ, Ekrem Yusuf Ömer: **el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmam eş-Şafiî**, Daru'n-Nefâis, Amman, 2013.
- , Ekrem Yusuf Ömer: **Şafiî Mezhebine Giriş**, (trc: Hüseyin Örs, v.d.) Nida Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- el-KÜRDÎ, Muhammed b. Süleyman: **el-Fevaidu'l-Medeniyye**, Daru Nuru's-Sabah, Dimeşk, 2011.
- er-REYSÛNÎ, Ahmed: **Nazariyyetü'l-Makasîd İnde'l-İmam eş-Şatîbî**, el-Müessesetü'l-Camiyye, Beyrut, 1992.
- ERKAL, Mehmet: **"Zekat", İlmihal; İman ve İbadetler**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2009.
- ERDOĞAN, Mehmet: **Fıkıh ve Hukuk Terimleri**, ENSAR NEŞRİYAT (2. Baskı), İstanbul, 2005.
- FEYYUMÂ, Ahmed b. Muhammed: **el-Misbahu'l-Münîr**, Mektebetü-lübnan, Beyrut, 1990.
- GAZÂLÎ, Muhammed b. Muhammed, Ebû Hâmid: **el-Vasît fi'l-Mezheb**, Dâru's-Selâm, Kahire 1997.
- HÂKİM, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh: **el-Müstedrek**, (nşr: Mustafa Adulkadir) Dâru'l -Kütübil-İlmiyye, Beyrut, 1990.
- İBRAHİM, Muhammed: **Hanefî ve Şafiilerde Mezhep Kavramı**, (trc: Faruk Beşer), Nun Yayıncılık, İstanbul, 2010,

İBN KESİR, İsmail b. Ömer: **el-Bidaye ve'n-Nihâye**, (nşr: Ahmed Abdul'vahhab Fetih), Dâru'l Hadis, Kahire, 1997.

İBN ÂBİDÎN: **Reddü'l-Muhtar**, Mektebetü'l-bâbi'l-Halebî, Kahire, 1984.

İBN HİBBÂN, Muhammed b. el-Bustî: **Sahih'u İbn Hibbân** (nşr: Şayb el-Arnaûdî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1988.

İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvî: **Sünen'u İbn Mâce**, (nşr: M. Fuat Abdulbaki), Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.y. b.y.

İHSANOĞLU, Ekmeleddin: **Osmanlılar ve Bilim**, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2007.

İNALCIK, Halil: **Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi**, Eren Yayıncılık, İstanbul, 2000.

İZGİ, Cevat: **Osmanlı Medreselerinde İlim**, İz yayıncılık, İstanbul, 1997.

KARA, Mustafa: **Tekkeler ve Zaviyeler**, Dergâh Yayınları, İstanbul 1980.

KARAMAN, Hayreddin: **İslam Hukuk Tarihi**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2011.

KARABULUT, Ali Rıza: **Molla Hüsrev'in Eserleri**, Erciyes Üniversitesi Matbaası, Kayseri 1985.

KOCA, Ferhat: **"Mezheb"**, D.İ.A., İstanbul, 2004, XXVIII.

KOCA, Ferhat: **"Mir'âtu'l-usûl"**, D.İ.A., TDVY, İstanbul, 2005, XXX.

-----, Ferhat: **Molla Hüsrev**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011.

-----, Ferhat: **"Molla Hüsrev"**, D.İ.A., TDVY, İstanbul, 2005, XXX.

KÖSE, Saffet: **"Tekbir"**, D.İ.A., TDVY, İstanbul, 2006, XXXX.

LEKNEVÎ, Muhammed, 'Abdul'hay: **el-Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye**, Dâru'l-Erkâm, Beyrût 1998.

MÂLİK, Mâlik b. Enes: **el-Muvatta**, (nşr: Muhammed Mustafa el-A'zamî), Müessesetü Zayid b. Sultan, Ebû Zabiyy, 2004.

MÂVERDÎ, Ebû'l Hasan Ali b. Muhammed: **el-Havi'l-Kebîr**, Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.

MECDÎ MEHMET EFENDÎ: **Şekâik Tercümesi**, Dâru't-Tıbaâtî'l-Âmire, İstanbul, h. 1269.

MERĞİNÂNÎ, Burhaneddin: **el-Hidaye**, EDA Neşriyat, Elif Ofset, İstanbul, 1991.

MOLLA HÜSREV: Muhammed b. Ferâmurz b. Ali, **Dürerü'l-Hükkâm fi Şerhi Güreri'l-Ahkam**, Şeriket-i Sahafiyye-i Osmaniyye Matbaası, İstanbul, h. 1317.

ALÎ CUM'A, Muhammed: **el-Medhal**, el-Mâhadu'l-Âlemî lil'fikri'l-İslamî, Kahire, 1996.

MÜSLİM, Ebû'l-Hasen b. el-Haccac en-Nîysâbüri: **Sahih'u Müslim**, .(nşr: M. Fuat Abdulbakî), Dâru İhyau't Turasil-Arabî, Beyrut, t.y.

MÜZENÎ, Ebû İbrahim İsmail b. Yahya b. İsmail: **Muhtasaru'l-Müzenî**, Dâru'l Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.

NESAÎ, Ahmad b. Şuayb: **Sünen'ü-Nesaî**, (nşr: Abdulfettah Ebû Gudde), Mektebetü matbuati'l İslamiyye, Halep, 1986,

NEVEVÎ, Ebû Zekeriya, Muhyiddin b. Yahya b. Şeref: **Minhâcu't-Tâlibîn**, Dâru'l-Minhâc, Cidde 2003.

-----, Ebû Zekeriya, Muhyiddin b. Yahya b. Şeref: **Ravzatu't-Tâlibîn**, Dâru Âlemi'l-Kütüp. Riyad 2003,

-----, Ebû Zekeriya, Muhyiddin b. Yahya b. Şeref: **el-Mecmu'**, Mektebetü'l-İrşad, Cidde, t.y.

ÖĞÜT, Salim: **"Taharet"**, **D.İ.A.**, İstanbul, 2010. XXXVIII.

ÖNKAL Ahmet, BOZKURT Nebi: **"Cami"**, **D.İ.A.**, TDVY, İstanbul, 1993.

ÖZCAN, Mevlüt: **Din Görevlisinin El Kitabı**, Sabır Yayınları, İstanbul, 2005.

ÖZEL, Ahmet: **Hanefî Fıkıh Âlimleri**, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2013.

ÖZEN, Şükrü: **"Müzenî"**, **D.İ.A.**, İstanbul, 2006, XXXII.

PAKALIN, Zeki: **Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, 1971.

- SERAHSÎ, Ebû Bekir, Muhammed b. Ahmed: **el-Mebsut**, GÜMÜŞEV, (editör: Mustafa Cevat Akşit, trc: Yrd. Doç. Dr. H. Mehmet Günay v.d.) İstanbul, 2011
- ŞAFÎÎ, Muhammed b. İdris: **İhtilaf'u Mâlik ve's-Şafîi**, (çev: İshak Emin Aktepe), İZ Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- ŞAFÎÎ, Muhammed b. İdris: **el-Ümm**, (thk: Rif'at Fevzî Abdulmuttalip), Dâru'l-Vefa, Mansura, 2001.
- ŞAFÎÎ, Muhammed b. İdris eş-Şafîî: **Müsned**, (nşr: Yusuf ali, İzzet el-Attar), Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1951.
- ŞÎRÂZÎ, Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Feyruzabadî: **el-Mühezzeb**, Dâru'l-Kütübü'l-ilmiyye, Beyrut, 1995.
- TABERÂNÎ, Süleyman b. Ahmed Ebû'l Kasım: **Mû'cemü'l-Evsat**, (nşr: Tarik İbn Avedillah), Dâru'l Haremeyn, Kahire, t.y.
- TAŞKÖPRÜLÜZÂDE, İsmüddin Ahmet b. Muslihuddin: **eş-Şekâiku'n-Numaniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye**, (thk: S. Furat), İstanbul, 1985.
- TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa: **Sünenü't-Tirmizi**, (nşr: Ahmet Şakir, M. Fuat Abdulbaki), Mektebetü'l-Babî'l-Halebî, Kahire, 1975.
- TUNÇ, Cihat: **Molla Hüsrev'in İlmî Hayatı**, Erciyes Üniversitesi Matbaası, Kayseri, 1985.
- UĞUR, Ahmet: **"Gelibolulu Mustafa Ali'nin Kühü'l-Ahbâr'ına Göre Osmanlı Devleti'nin İlk Devirlerinde (1300-1480) Bilim ve Bilimin Değeri"** (tebliğ), **Gelibolulu Mustafa Ali'nin Hayatı ve Eserleri**, IRCICA Yayınları, İstanbul, 1999.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı: **İlmiye Teşkilatı**, Ankara Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1984.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı: **Büyük Osmanlı Tarihi**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, b.y., t.y.
- YÜCEL İrfan: **"Hac ve Umre bölümleri"**, **İlmihal; İman ve İbadetler**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2009.
- ZEYDÂN, Abdu'l-Kerîm: **el-Mufassal**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2000.

ZUHAYLÎ, Vehbe: **İslam Fıkı Ansiklopedisi**, (trc: Dr. Ahmet Efe v.d.) Risâle
Yayınevi, İstanbul, 1994.

ZUHAYLÎ, Muhammed: **Merciu'ı-Ulumi'l-İslamiyye**, Dâru'l Mârifet, Dimeşk,
2005.