



**Hasan B. Ziyâd el-Lü'lü'nin İbadetler Konusunda, Hanefî Mezhebinin İlk Üç İmamına (Ebû Hanife, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed) Muhalif Görüşleri (Şemsüleimme es-Serahsî'nin el-Mebsût Eseri Ekseninde)**

*Hasan B. Ziyâd Regarding the Worship Of, The First Three Imams of The Hanafî Sect (Abu Hanifa, Abu Yûsuf And Muhammad) Opinions That He Opposes (In the context of Shamsuleimme Serahsi's Mebсут Book)*

**Nizamettin ERGÜVEN**

ORCID: [0000-0002-4807-7635](https://orcid.org/0000-0002-4807-7635) | E-Posta: [n.erguven@mersin.edu.tr](mailto:n.erguven@mersin.edu.tr)

Dr. Öğr. Üyesi, Mersin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi.

Assist. Prof. Mersin University, Faculty of Islamic Sciences.

Mersin, Türkiye

ROR ID: [04nqdw39](https://orcid.org/04nqdw39)

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Citation / Atıf:** Ergüven, Nizamettin. "Hasan B. Ziyâd el-Lü'lü'nin İbadetler Konusunda, Hanefî Mezhebinin İlk Üç İmamına (Ebû Hanife, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed) Muhalif Görüşleri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (Aralık 2022), 158-188.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1140117>

Date of Submission ( <i>Geliş Tarihi</i> )	04. 07. 2022
Date of Acceptance ( <i>Kabul Tarihi</i> )	25. 11. 2022
Date of Publication ( <i>Yayın Tarihi</i> )	15. 12. 2022
Article Type ( <i>Makale Türü</i> )	Research Article ( <i>Araştırma Makalesi</i> )
Peer-Review ( <i>Değerlendirme</i> )	Double anonymized - Two External ( <i>İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme</i> ). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. ( <i>Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.</i> )
Ethical Statement ( <i>Etik Beyan</i> )	
Plagiarism Checks ( <i>Benzerlik Taraması</i> )	Yes ( <i>Evet</i> ) – Turnitin.
Conflicts of Interest ( <i>Çıkar Çatışması</i> )	The author(s) has no conflict of interest to declare. ( <i>Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.</i> )
Complaints ( <i>Etik Beyan Adresi</i> )	<a href="mailto:suifdergi@gmail.com">suifdergi@gmail.com</a>
Grant Support ( <i>Finansman</i> )	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research. ( <i>Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.</i> )
Copyright & License ( <i>Telif Hakkı ve Lisans</i> )	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. ( <i>Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.</i> )

## Özet

Hanefî mezhebi zikredilince tabii olarak akla kurucu İmam Ebû Hanîfe gelirken, hemen akabinde mezhebin gelişmesi ve ayılmasında emeği geçen Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ismi öne çıkmaktadır. Bunların yanı sıra mezhep içinde öne çıkan diğer âlimler Züfer el-Hüzeyl ile Hasan b. Ziyâd gelir. Ebû Hanîf'e mutlak müctehid, diğerleri genelde mezhepte müctehid olarak kabul edilir. Bazı konularda hepsi aynı düşünmekle birlikte, bazılarında iki veya üç guruba ayrılabilen, bazı konularda benzer görüşlere sahip olsalar da bazen farklı farklı görüşlerde olabilmektedirler. Bu öğrenciler arasında Hasan b. Ziyâd Ebû Hanîfe'den hadis ravâyet ettiği için onun ravisi olarak öne çıkmaktadır. Kûfeli olup Bağdat'ta yerleşmiştir. Önce Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katılmış, o vefat edince İmam Züfer ile Ebû Yûsuf'un derslerine devam etmiş ve ictihâd seviyesine ulaşmıştır. Hadis konusunda en başta gelen hocası İbn Cübeyr'dir. Onu tanıyan âlimlerden bazıları "Ondan daha fakihini görmedik" demişlerdir. Birçok öğrenci yetiştirmiştir. Bu öğrencilerden öne çıkanlar; İshâk b. Behlûl et-Tenûhî, Muhammed b. Şuca' es-Selcî, İbn Semâa, Şuayb b. Eyyüb, kardeşinin oğlu Velid b. Hammad el-Lü'lü, Ebû Hanîfe'nin torunu İsmail b. Hammad ile Halef b. Eyyüb el-Belhî'dir. Bazı âlimler tarafından, sağlam ravi zinciriyle gelen rivâyetlere muhalif rivâyetleri olduğu iddiasıyla cerh edilmiştir. Bunun yanında birçok âlim de onu ta'dil etmiştir. Onun müstakil olarak günümüze ulaşan bir eseri bulunmamaktadır. Çeşitli eserlerde kitaplarına yapılan atıflar sayesinde görüşlerine ulaşılmaktadır. Kaynaklarda ona nispet edilen eserler arasında fıkıhla alakalı olan *Kitâbü'l-mücerred* ve Ebû Hanîfe kanalıyla rivâyet ettiği hadislerin bir araya getirildiği *el-Müsned'* adlı çalışması öne çıkmaktadır. Diğer eserleri ise müstakil kitap veya bir kitap bölümü olma ihtimali olanlardır. Onun hayatı ve ilmi kişiliği hakkında ilk olarak en geniş bilgiye Zâhid el-Kevserî'nin *el-İmta' bi sîreti'l-imameyn Hasan b. Ziyâd ve sâhibihî Muhammed b. Şuca'* adlı eserinde ulaşmaktayız. Ülkemizde Hasan b. Ziyâd'ın fikhî görüşleri hakkında bir çalışma bulunmamaktadır. İslam dünyasında ise *el-Mebsût'*ta geçen görüşlerini esas alarak yapılan bir çalışma bulunmamaktadır. Bize ulaşan eserler arasında onun görüşlerine müdellel olarak geniş şekilde ilk olarak işleyen eser Şemsüleimme es-Serahsî'nin *el-Mubsût* eseridir. Bu sebeple Hasan b. Ziyâd'ın görüşleri *el-Mebût* ekseninde tespit edilmeye çalışılmıştır. Serahsî, Hasan b. Ziyâd'ın soru sorma, tefri'/asli meselelerden hüküm çıkarma ile hesap bilgisi alanında Ebû Hanîfe'nin diğer öğrencileri arasında öne çıktığını belirtmektedir. Hasan b. Ziyâd'ın ibadetle alakalı konularda yirmi meselede Hanefî mezhebinin ilk üç imamına muhalif düştüğü de tespit edilmiştir. Bu görüşlerin üçünde İmam Züfer ile aynı düşünmektedir. Hasan b. Ziyâd'ın ictihâdları Hanefî mezhebi usûlü çerçevesinde yapıldığından mezhep içi bir müctehid olarak kabul etmek daha isabetli görünmektedir. Onun diğer imamlardan farklı düşünmesinde; konuyla alakalı âyetlerin delaleti, hadislerin delil olma kuvveti, farklı kıyaslar ve akli istinbat gibi sebeplerin etkili olduğu görülmektedir. Hasan b. Ziyâd'ın ibadetler kapsamında; abdestte başın mesh edilmesi, namaz esnasında kusmak, Cuma guslü, kuyu temizliği, köpek derisi kullanımı, seferin zaruretleri, Cuma ezanı, îmâ ile namaz, Fâtiha süresinin kıraati, ashâb-ı tertib, yeni Müslüman olan kişinin namaz kazası, cemaatle namazın ahvali, ikindi namazının vakti, namazda abdestin bozulması, nezir i'tikâfı, fitır sadakası, hayız bahsi ile umrede veda tevafı konularında diğer Hanefî âlimlerden ayrılan ictihâdları bulunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Hanefî Mezhebi, Hasan b. Ziyâd, İbadet, İctihâd.

## **Abstract**

Of course, when the name of the Hanafî sect is mentioned, the founder Imam Abu Hanifa comes to mind, while it is clear that the name of Abu Yusuf and Imam Muhammad, who immediately took over as the spokesman of the sect, cannot be passed on without mentioning the name of the Hanafî sect. Besides these, Zufar al-Husayl and Hasan b. Ziyâd will come. Abu Hanif is considered an absolute mujtahid, others are generally considered to be intra-sectarian mujtahideen. Although they all think the same about some issues, they can be divided into two or three groups in some, and they can all think differently about some issues. Among these students, Hasan b Ziyâd stands out as his ravi because he narrated hadith from Abu Hanifa. He first attended Abu Hanifa's lecture ring, and when he passed away, he continued the lectures of Imam Zufar and Abu Yusuf and reached the level of ijtiha. Some of the scholars who have known him have said, "We have not seen any faqih before him." He has trained many students. It has been claimed by some scholars that there are rumors that oppose the rumors that come with a strong ravi chain. Besides, many scholars have also modified it. There are no extant works of his. His views are reached thanks to references to his books in various Works. There is no study on the fiqh views of Hasan b Ziyâd in our country. In the Islamic world, there is no study conducted on the al-Mabsut axis. In order to determine the views of Şemsüleimme es-Serahsi on the axis of al-Mabsut, it has been tried to be the first work that gives the most space to his views in a timely manner. Sarahsi notes that Hasan b Ziyâd stood out among Abu Hanifa's other students in the field of asking questions, Deciphering 'main issues, and knowledge of accounts. It has been established that Hasan b Ziyâd considers himself in opposition to the first three imams of the Hanafî sect in twenty issues related to worship. In three of these views, he considers the same as Imam Zufar. When we look at the views of Hasan b Ziyâd, it is understood that he is an intra-sectarian mujtahid, since he performs ijtiha within the framework of the general procedure of the sect. It is seen that reasons such as the omen of verses related to the subject, the strength of the hadiths to be evidence, different comparisons and mental retention are effective in his thinking differently from other imams. Hasan b Ziyâd thinks differently about the following issues in the department of worship: Wetting the head while performing ablution, vomiting is vomiting while praying, Bathing on Friday, well cleaning, the use of dog skin, travel betting, Friday is the adhan, performing prayer worship with sign language, Reciting the Fâtiha prayer in prayer, prayer is not accidental, an accident of prayer worship for a person who has just become a Muslim, prayer worship with the congregation, it's time for the afternoon prayer, violation of ablution during prayer, it's a nezir itikaf, alms given during the month of Ramadan, private matters related to women, farew.

**Keywords:** Fiqh, Hanafî Sect, Hasan b. Ziyâd, Worship, İjtiha

## Giriş

Hanefî mezhebi denince akla ilk olarak mezhebin ismiyle anıldığı Ebû Hanîfe (öl. 150/767), daha sonra Ebû Yûsuf (öl. 182/798), Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (öl. 189/805), Züfer b. Hüzeyl (öl. 158/775) ile Hasan b. Ziyâd el-Lü'lûû (öl. 204/819) gelir. Ebû Hanîfe mutlak müctehid, diğerleri genelde mezhep içi müctehid olarak kabul edilir. Hanefî mezhebinin en önde gelen bu beş imamı bazı konularda ihtilaf etmişleridir. Bu çalışmada Hasan b. Ziyâd'ın, ilk üç imama muhalif olan görüşleri araştırma konusu edinilmiştir. Ülkemizde Hasan b. Ziyâd'ın fikhî görüşleri ekseninde, İslam dünyasında ise *el-Mebsût* ekseninde yapılan bir çalışmaya rastlanılmamıştır.

Onun hayatı, ilmi kişiliği hakkındaki bilgiye tarih, ricâl ve tabâkât kitaplarında ulaşılabilmektedir. Son yüz yılda onun hakkında derli toplu olarak en geniş bilgiyi Zâhid el-Kevserî'nin (öl. 1952) *el-İmtâ' bi sîreti'l-imameyn Hasan b. Ziyâd ve sâhibihî Muhammed b. Şuca'* adlı eserinde rastlamaktayız. Bu eser Hasan b. Ziyâd'ın hayatı, ilmi kişiliği, Hanefî mezhebi içindeki konumu ve Ebû Hanîfe kanalıyla rivâyet ettiği hadislerin toplandığı *Müsned* adlı eserinin bir bölümüne yer veren çalışmadır.<sup>1</sup> İkinci olarak, Kahire Üniversitesi'nde Abdussettar Hâmid ed-Debbâğ tarafından "*el-Hasen b. Ziyâd ve fikhuhû beyne muâsırîhi*" adıyla; onun hayatı, usûlü ile onun diğer Hanefî imamalarla ihtilaf ve ittifak ettiği fikhî görüşleri hakkında geniş bilgi veren bir doktora çalışması gelmektedir.<sup>2</sup> Üçüncüsü; Kudüs Üniversitesinde Fahriye Muhammed Ali Bedr tarafından *el-Ahkâmü'l-fikhiyye elletî hâlefe fihâ el-Hesen b. Ziyâd el-Lü'lûû eimmete'l-mezhebe'l-Hânefi* adıyla onun diğer Hanefî imamlara muhalif görüşleri bir araya getirilerek yapılan yüksek lisans tezi çalışmasını sayabiliriz.<sup>3</sup> Ülkemizde ise onun hayatı, hadis anlayışı ile *Müsned*'i hakkında yakın zamanda bazı çalışmalar yapılmıştır. Birincisi; Ahmet Özel'in *Hanefî Fıkıh Âlimleri* içerisinde onun hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri hakkında özet bir tanıtım yapılmıştır.<sup>4</sup> İkinci olarak; yine onun hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri hakkında birincisine göre daha kapsamlı bir özet olan, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'nde Beşir Gözübenli tarafından kaleme alınan "Hasan b. Ziyâd"

---

<sup>1</sup> Muhammed Zâhid Kevserî, *el-İmtâ' bi sîreti'l-imameyn Hasan b. Ziyâd ve sâhibihî Muhammed b. Şuca'* (Kahire: Matba'atü'l-Envâr, 1368), 4-52.

<sup>2</sup> Abdussettar Hâmid ed-Debbâğ, *el-Hasen b. Ziyâd ve fikhuhû beyne muâsırîhi* (Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005), 57-177.

<sup>3</sup> Fahriye Muhammed Ali Bedr, *el-Ahkâmü'l-fikhiyye elletî hâlefe fihâ el-Hesen b. Ziyâd el-Lü'lûû eimmete'l-mezhebe'l-Hânefi* (Yüksek Lisans Tezi: Kudus Üniversitesi, 2012/1434), 16-45.

<sup>4</sup> Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri* (Ankara: TDV Yayınları, 1990), 25-26.

maddesi zikredilebilir.<sup>5</sup> Üçüncü sırada, Aşur Akyol tarafından *Hasan b. Ziyâd el-Lu'lu' ve Hadis İlimindeki Yeri* adlı yüksek lisans çalışması gelmektedir. Bu çalışmada Hasan b. Ziyâd'ın hayatı, ilmi kişiliği ve özellikle hadis ilmindeki konumu hakkında faydalı bilgiler verilmektedir. Bu çalışmanın sonunda Hasan b. Ziyâd'ın *Müsned*'inde Ebû Hanîfe'ye nispet edilen rivayetler fıkıh bablarına göre tasnif edilerek okuyucunun istifadesine sunulmuştur. Bu yüksek lisans tezi çalışması -tespit edebildiğimiz kadarıyla- Hasan b. Ziyâd hakkında ülkemizde yapılan ilk akademik çalışmadır.<sup>6</sup> Dördüncüsü, Ferhat Koca tarafından "Hanefî Mezhebinin Kurucu İmamları Arasındaki Kişisel İlişkiler" adlı makale çalışması gelmektedir. Bu makalenin bir kısmında Hasan b. Ziyâd ile Ebû Yûsuf ve İmam Muahmmmed arasında yaşanan hocalık, öğrencilik ve arkadaşlık gibi çeşitli kişisel ilişkiler ile bu ilişkiler çerçevesinde aralarında yaşanan bazı olumsuz konular işlenilmiştir.<sup>7</sup> Beşinci çalışma ise Hayyire Yüksel ve Ayşe Gültekin tarafından "Hasan b. Ziyâd'ın Müsned'inde Yer Alan Mürsel Rivâyetler" adıyla yapılan çalışmadır. Hasan b. Ziyâd, Ebû Hanîfe'den rivâyet ettiği fıkıh ile alakalı meseleleri ve delillerini *Kitabu'l-mücerred* adlı eserinde toplamıştır. Muhammed b. İbrahim b. Hubeyş el-Beğavî (öl. 266/880) *Kitabu'l mücerred*'de Ebû Hanîfe'den rivâyet ettiği hadisleri diğer hocalarından ayırarak Hasan b. Ziyâd'ın *el-Müsned* adlı eserini meydana getirmiştir. Ebû Hanîfe'den rivâyet edilen hadislerin bir araya getirildiği on beş ayrı *Müsned*'i Muhammed b. Mahmûd el-Hârizmî (öl. 655/1257) *Câmi'ü'l-mesânîd* isimli çalışmada bir araya toplamıştır. Bu eserde geçen altmış hadisi Zahid el-Kevserî *el-İmta'* adlı eserine almıştır. Bu makalede Kevserî'nin eserine aldığı altmış hadisten Mürsel olan yirmi iki rivâyet sened açısından tek tek ele alınarak faydalı bir çalışma yapılmıştır.<sup>8</sup> Bu çalışmada evvela Hasan b. Ziyâd, Serahsî (öl. 483/1090) ve *el-Mebsût* hakkında daha sonra ise bunların birbiriyle bağlantısı hakkında kısa bilgi verildikten sonra asıl konuya geçilecektir.

<sup>5</sup> Beşir Gözübenli, "Hasan b. Ziyad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/361-362.

<sup>6</sup> Aşur Akyol, *Hasan b. Ziyâd el-Lü'lu' ve Hadis İlimindeki Yeri* (Yüksek Lisans Tezi: Sakarya Üniversitesi, 2007), 16-27.

<sup>7</sup> Ferhat Koca, "Hanefî Mezhebinin Kurucu İmamları Arasındaki Kişisel İlişkiler", *İslami İlimler Dergisi* 3/1 (2008), 90-93.

<sup>8</sup> Hayyire Yüksel-Ayşe Gültekin, "Hasan b. Ziyâd'ın Müsned'inde Yer Alan Mürsel Rivayetler" *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2021), 52-73.

## 1. Hasan b. Ziyâd el-Lü'lüî

Bu kısmın birinci başlığında, hakkında klasik tarih, rical ve tabakat kitaplarında Hasan b. Ziyâd'ın hayatı, ilmi kişiliği, hocaları, öğrencileri ve eserleri hakkında söylenenlerin bir özeti mahiyetinde bilgi verilecek. İkinci başlık atında ise çalışmaya esas alınan *el-Mebsût* eseri ve onun müellifi Serahsî hakkında kısa bilgi verdikten sonra, son olarak da söz konusu eserde müellif tarafından Hasan b. Ziyâd'ın ilmi kişiliği ve esere katkısı hakkındaki anlatımlarına yer verilecektir.

### 1.1. Hasan b. Ziyâd'ın Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri

Hasan b. Ziyâd'ın hayatı, ilmi kişiliği, eserleri ve yaşadığı dönem hakkında saydığımız çalışmalarda birbirine yakın tespitler yapılmıştır. Bu tespitlerin birbirine yakın olmasındaki temel sebep klasik dönemde onun hayatını konu edinen eserlerin sayılı olmasıdır. Hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri hakkındaki geniş bilgiyi ilgili eserlere bırakmak kaydıyla, çalışmanın daha da faydalı olmasına katkı sağlayacağı ümidiyle hakkında kısa ve genel bilgi vermeye çalışacağız.

Hasan b. Ziyâd el-Ensârî el-Lu'luî el-Kûfî (öl. 204/819) aslen Kûfeli olup Bağdat'ta yerleşmiştir. Babası inci satıcısı olduğu için "el-Lü'lüî" nisbesiyle zikredilir. Önce Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katılmış, o vefat edince İmam Züfer ile Ebû Yûsuf'un derslerine devam etmiş ve ictihâd seviyesine ulaşmıştır. Hadis konusunda en başta gelen hocası İbn Cübeyr'dir<sup>9</sup>. Fikhî konularda ondan 12.000 hadis yazdığı rivâyet edilir.<sup>10</sup> Bu hadislerin hiçbir fakihin bigâne kalamayacağı hadislerden olduğu iddia edilir. Onu tanıyan âlimlerden bazıları "Ondan daha fakihini görmedik" demişlerdir.<sup>11</sup> Ahlakı güzel ve Ebû Hanîfe'nin ravisi olarak tanıtılmışlardır. Kısa süreliğine Kûfe kadılığı yapmıştır (194/810). Resmi görevi pek benimsemeyen Hasan b. Ziyâd resmi görev alan Ebû Yûsuf'a bu konuda sitem etmiştir. Birçok öğrenci yetiştirmiştir. Bu öğrencilerden öne çıkanlar; İshâk b. Behlûl et-Tenûhî, Muhammed b. Şuca' es-Selcî, İbn Semâa, Şuayb b. Eyyüb, kardeşinin oğlu Velid b. Hammad

---

<sup>9</sup> Bk. Kevserî, *el-İmta'*, 4-52

<sup>10</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ'* (Beyrut: 1405/1985), 9/543-544

<sup>11</sup> Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *Kitâbü'l-fihrist li'n-Nedîm*, thk. Rıza Teceddüd. Tahran: y.y. 1971, 1/258; Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit Hâtib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Kahire: Dâru Ğerbi'l-İslamî 2001/1422), 8/277.

el-Lü'lüü, Ebû Hanîfe'nin torunu İsmail b. Hammad ile Halef b. Eyyûb el-Belhî'dir.<sup>12</sup> Bazı âlimler tarafından, sağlam ravi zinciriyle gelen rivâyetlere muhalif rivâyetleri olduğu iddiasıyla cerh edilmiştir.<sup>13</sup> Bunun yanında birçok âlim de onu ta'dil etmiştir. Onun mustakil olarak günümüze ulaşan bir eseri bulunmamaktadır. Görüşlerine çeşitli eserlerde kitaplarına yapılan atıflar sayesinde ulaşılmaktadır. Kaynaklarda ona nispet edilen eserler arasında fıkıhla alakalı olan *Kitâbü'l-mücerred* ile Ebû Hanîfe kanalıyla rivâyet ettiği hadislerin bir araya getirildiği *el-Müsned'* adlı çalışması öne çıkmaktadır. Diğer eserleri ise müstakil kitap veya bir kitap bölümü olma ihtimali olanlardır. Bunlar; *Kitâbü'l-edebi'l-kâdî*, *Kitâbü'l-hisâl*, *Kitâbü'l-me'âni'l-eymân*, *Kitâbü'n-na fakât*, *Kitâbü'l-harâc*, *Kitâbü'l-ferâiz*, *Kitâbu'l-vesâyâ*, *Kitabu'l-makâlât*, *Kitâbü't-tühme*, *Kitâbü'l-icâre*, *Kitâbu's-sarf*, *el-Emâlî*, *İhtilâfu Züfer ve Ya'kub* adlı eserlerdir.<sup>14</sup>

## 1.2. Şemsüleimme Serahsî, *el-Mebsût* Eseri ve Bu Eser Ekseninde Hasan b. Ziyâd

Serahsî İran-Türkmenistan arasında yer alan Serahs kasabasında doğmuştur. İlmi derinliğe sahip olması hasebiyle Şemsüleimme (Ümmetin Güneşi) lakabıyla tavsif edilmiştir. Eserleri gözönüne alınarak yapılan değerlendirmelerde, Hanefî Mezhebi âlimleri arasındaki konumu ilk müctehid imamlardan sonraki üçüncü tabakada ismi zikredilir. Bu tabakada onunla birlikte Hassaf (öl. 261/874), Tahâvî (öl. 321/933), Kerhî (öl. 340/952) ve Helvânî (öl. 452/1060) vardır. En önde gelen hocası Helvânî'dir. Tam sebebi bilinmemekle birlikte siyasi erkânla bazı konularda ters düşmesi sebebiyle Karahanlı devlet ricali tarafından on beş yıllık bir hapisle cezalandırılmıştır.<sup>15</sup>

Serahsî, en önemli eseri *el-Mebsût*'u yazma sebebini kitabın mukaddimesinde şu şekilde açıklar: "Zamanımda öğrencilerin çeşitli nedenlerle fıkihtan biraz uzaklaştıklarını gördüm. Sebeplerden birincisi, bazı öğrencilerdeki heves ve gayret eksikliğidir. Bu nedenle

<sup>12</sup> Kevserî, *el-İmta'*, 13-14.

<sup>13</sup> Hâtib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/277-281.

<sup>14</sup> İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 1/258; Kevserî, *el-İmta'*, 14-15; Geniş bilgi için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 8/275-281; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ'* (Beyrut: 1405/1985), 9/543-544; a.mlf. *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ty.), 491; a.mlf., *Târîhü'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1991) 14/98-101; Abdulkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî, *Cevâhirü'l-mudiyye fi tebâkâtü'l-Henefiyye* (Kahire: Hicr,1993), 2/56-57; Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Tabâkâtü'l-fukâhâ* (Musul: Mektebetü'l-Merkeziyye 1961), 18-20; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri* (Ankara: DİB Yayınları, 1990), 25-26; Gözübenli, "Hasan b. Ziyâd", 16/361-362;

<sup>15</sup> Bk. Muhammed Hamidullah, "Şemsüleimme es-Serahsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 36/ 544-547

çok geniş meselelerde sadece kısır tartışmalarla yetinir oldular. İkincisi, bazı hocaların talebelere temel esasları öğretme yerine onlara fıkıh namına hiçbir fayda taşımayan varsayımları uzun uzun anlatmalarındır. Üçüncü neden, bazı kelamcılarının fıkıh ıstılahlarını açıklarken felsefecilerin ıstılahlarını kullanmaları ve kelama dair tanımları fıkıh tanımlarıyla karıştırmalarıdır. Bu yüzden *el-Muhtasar*'ı şerh ederken her konuda sağlam görüşlerle iktifa ederek, meselelerin açıklanmasında etkisi olan bir şerh yapmayı uygun gördüm. Bu düşünceme, hapis günlerimde yalnızlığımı gidermek için bana yardım eden bazı yakın dostlarımin, bunu kendilerine yazdırmam yolundaki talepleri de eklenince, onlara bu konuda olumlu cevap verdim".<sup>16</sup>

Serahsî *el-Mebsût*'u onbeş yıllık kuyu zindanı, ev hapsi gibi tutsak yıllarında, onun ders halkasına devam eden öğrencileri vasıtasıyla imla usûlüyle kaleme alınmıştır. İmam Muhammed'in *el-Asl* kitabı ile diğer kitapları Hâkim eş-Şehîd (öl. 334/945) tarafından *el-Muhtasarü'l-kâfi* adıyla daha önce özetlenmiştir. Serahsî, bu özeti bazı dostlarının telkinleri üzerine şerh etmeye karar verdikten sonra, *el-Mebsût*'u yazar. Otuz cilt halinde basılan bu esere daha sonra bir cilt fihrist eklenmiştir.<sup>17</sup> *el-Mebsût*, Hanefî mezhebinin temel görüşlerinin tesisi ve doğruluklarıyla ilgilenmeksizin tüm görüşler hakkında tarafsız, sistemli bir şekilde tahlil yapan ilk eser olarak kabul edilir. Serahsî, müctehidlerin görüşlerini, dayandıkları delillerin senetlerini ve bunların hüküm çıkarırken kullandıkları mantığı, karşı görüş sahiplerinin fikirlerine de yer vererek bütüncül bir şekilde işlemeye çalışmıştır. Yazar konuları işlerken farklı meselelerle de ilgisini kurarak konuya ilişkin genel prensipleri de zikreder. Serahsî, her meselelenin bitiminde o konuyla alakalı problemlerin çözümünde kullanılan genel ilkeleri ve bunlardan faydalanarak ulaşılan sonuçları da vermeye çalışır. Konunun bir nevi felekesini yapar.<sup>18</sup>

Serahsî *el-Mebsût*'ta Hasan b. Ziyâd'dan övgüyle bahsetmektedir. İsmının geçtiği her yerde "Rehimehullah" duasını eklemiştir. Kitabın girişinde Ebû Hanîfe'nin gözde dört öğrencisinin hangi açıdan öne çıktığını belirtmektedir. Ebû Yûsuf'un hadis/ahbar

---

<sup>16</sup> Şemsüleimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Kitâü'l-mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 1/4; Şemsüleimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Mebsût*, çev. Komisyon (İstanbul: Gümüşev, 2008), 1/4.

<sup>17</sup> Bk. Eyüp Said Kaya, "el-Mebsût", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28/214-216.

<sup>18</sup> Bk. Mustafa Cevad Akşit, "Önsöz" *Mebsût*, çev. Komisyon, ed. M. Cevat Akşit (İstanbul: Gümüşev, 2008), 18.



konusunda, Züfer b. Hüzeyl'in kıyas konusunda, Hasan b. Ziyâd'ın soru sorma ve tefri'/asli meselelerden tali hüküm çıkarmada, İmam Muhammed eş-Şeybânî'in ise çok zeki olmasının yanında 'irab, nahiv ve hesap ilminde öne çıktığını belirtmektedir.<sup>19</sup>

Serahsî "Kitabu'l-'Ayn ve'd-Deyn" (mevcut/muayyen/hakiki mal ve borç/hükmi olan mal) bahsinin başında, Hasan b. Ziyâd'ı diğer öğrencilerden (Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve İmam Züfer) ayıran özelliğinin hesap yeteneği ile meselelerin tahrir ve tefri' edilmesi konusundaki kabiliyetinin olduğunu söylemektedir. Muhammed b. Hasan ile onun arasında yaşanan bir hikayeye konuya giriş yapmaktadır. Söz konusu bölümde "Bil ki, bu kitabın bütün meseleleri ve tertibi Muhammed b. Hasan'ın ürünüdür. Ancak tahrir (hükümlerin elde edilmesi) ile tefri'i (asıllardan yeni hükümlerin çıkarılması) Hasan b. Ziyâd'a aittir. Hasan b. Ziyâd'da, Ebû Hanîfe'nin diğer öğrencilerinin sahip olamadığı ileri bir hesap yeteneği vardı. Fakat ters tabiatlı bir mizaca sahipti. Yaşının diğerlerine göre küçük olması sebebiyle meseleleri (İmam) Muhammed'in yanında iken yazmaz, daha sonra yalnız başına yazardı. (İmam) Muhammed de sonradan onun yazdıklarını gizlice bulup bahsi geçen bu meselelerin çözümleri hakkındaki Hasan b. Ziyâd'ın tespitlerinden ve çıkarımlarından uygun bulduklarını *el-Cami'* adlı eserinde yer verirdi. Hesapla ilgili (alışveriş, ticaret ve farâiz gibi) fıkıh bölümlerinin ve özellikle de bu ('Ayn ve Deyn) konusunun tümü bu notlardan oluşturulmuştur." diyerek konuya giriş yapmakta, devamında ise yazdığı bu bölümün ('Ayn ve Deyn) başka yerde bulunmayan fıkıh ve hesap inceliklerini içerdiğini belirtmektedir.<sup>20</sup> Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere asıl meselelerde değil, ama tâli meselelerde "Hanefî mezhebinin görüşü şudur" denildiğinde, bu görüşler arasında Hasan b. Ziyâd'ın mezhebin usûlü/aslı çerçevesinde tahrir ve tefri' ettiği meseleler de vardır. Dolayısıyla, Hanefî mezhebi fıkıh külliyatında, "Hasan b. Ziyâd'ın mezhep içerisinde müftâ bih görüşleri şunlardır" diye bir söze rastlanmasa bile, Serahsî'nin verdiği bilgiden yola çıkarak, kuvvetle muhtemel "Hanefî mezhebinde müftâ bih görüşler arasında Hasan b. Ziyâd'ın da görüşleri vardır", denilirse yanlış söylenmiş olmaz.<sup>21</sup> Mezhepte müftâ bih

<sup>19</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/3.

<sup>20</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 28/110.

<sup>21</sup> Hanefî âlimlerin kayıp eserleri hakkında yapılan bir çalışmada "Hasan b. Ziyad'ın Kayıp Eserleri" başlığı altında onun *el-Müccered (li Ebi Hanife)*, *el-Emalî* ve *İhtilâfu Züfer ve Ya'kub* adlı eserleri araştırma konusu yapılmıştır. *el-Müccered* adlı eser hakkında, Hanefî Mezhebi görüşleri arasında Hasan b. Ziyâd'ın "müftâ bih" görüşlerinin olabileceği ile ilgili kanaati haklı çıkaracak tespitlerden birinde şöyle denilmektedir: *el-Müccered*'in öne çıkan özelliklerinden bir diğeri, Ebû Hanîfe'nin görüşünü birçok kere, *el-Asl* 'da ve Şeybânî'nin diğer

görüşler Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed görüşleri muvacehesindedir. Bunun yanında İmam Züfer'in de mezhep içerisinde müftâ bih sekiz-onsekiz-yirmi kadar görüşünün bulunduğu nakl edilmektedir.<sup>22</sup>

## 2. Hasan b. Ziyâd'ın İbadet Konusunda Hanefî Mezhebi'nin Üç Büyük İmamına Muhalif Olan Görüşleri

Yapılan incelemede, Hasan b. Ziyâd'ın - *el-Mebsût* ekseninde - kırk küsur meselede üç imama muhalefet ettiği tespit edilmiştir. Bunlardan yirmisinin ibadetler, diğer yirmisinin de muamelat ile alakalı konularda olduğu görülmektedir. Bu görüşlerin tamamını müdellel bir şekilde yer vermek bir makalenin sınırlarını aşacağından, onun sadece ibadet ile ilgili görüşlerine bu çalışmada yer verilecektir. İbadet dışında ilk üç imama muhalif görüşleri ise başka bir çalışmada araştırma konusu edilecektir. Hasan b. Ziyâd'ın ibadetler kapsamında; abdestte başın mesh edilmesi, namaz esnasında kusmak, Cuma guslü, kuyu temizliği, köpek derisi kullanımı, seferin zaruretleri, Cuma ezanı, îmâ ile namaz, Fâtîha süresinin kıraati, ashâb-ı tertip, yeni Müslüman olan kişinin namaz kazası, cemaatle namazın ahvali, ikinci namazının vakti, namazda abdestin bozulması, nezir i'tikâfı, fıtır sadakası, hayız bahsi ile umrede veda tevafı gibi konularda diğer Hanefî âlimlerden farklılık gösteren ictihâdları bulunmaktadır. Mezhep içinde özgün sayılabilecek söz konusu ictihâdları Serahsî'nin eserinden nakille müdellel olarak verilmeye çalışılacaktır. Konu işlenirken diğer mezheplerin görüşlerine gerektiğinde mukayese amaçlı Serahsî tarafından açıklama getirilmiştir. Çalışma mukayeseli bir çalışma olmadığından işlenen konularda diğer mezheplerin görüşlerine, Serahsî'nin verdiği kadarıyla iktifa edilmiştir.

### 2.1. Abdestte Baş Mesh Edilirken Farz Miktarının Sınırı

Serahsî başın ne kadar miktarının mesh edilmesi gerektiği konusunda Hanefî âlimlerinin görüşlerini diğer mezhep âlimlerinin görüşleriyle kıyaslayarak açıklamaktadır.

---

eserlerinde verilenden farklı olarak kaydetmesidir. Zaman zaman Şeybânî'nin eserlerinde görüş belirtilmeyen meselelerde görüş belirttiği de görülmektedir. Bu durum *el-Mücerred*'i, *el-Asl*'a ve diğer *Zâhirü'r-rivâye* kitaplarına alternatif bir kaynak yapmaktadır. Nitekim mezhebi nakil için telif edildiği ifade edilen metinlerden biri olan Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ında, zaman zaman *Zahirü'r-rivâye*'ye aykırı olduğu tasrih edilen Hasan b. Ziyâd'ın kimi rivayetleri tercih edilerek mezhebin görüşü bu istikamette resmîleştirilmiştir. Bu da başta *el-Mücerred*'dekiler olmak üzere, Hasan b. Ziyâd'ın rivayetlerinin mezhebin resmi görüşünü temsil noktasında taşıdığı değeri ifade etmesi bakımından önemlidir." Okan Kadir Yılmaz, *İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri* (Yüksek Lisans Tezi: Marmara Üniversitesi, 2017), 155-156

<sup>22</sup> Bk. Murteza Bedir, "Züfer b. Hüzeyl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/528

Bu konuda başın mesh miktarının, İmam Muhammed'e göre üç parmak kadar olması; Ebû Hanîfe'ye ve Ebû Yûsuf'a göre başın ön tarafının/nâsiye miktarının olması; Hasan b. Ziyâd'a göre başın çoğu kısmının mesh edilmesi gerektiği, İmam Şâfi'ye göre üç kıl miktarının yeterli olduğu,<sup>23</sup> İmam Mâlik'e göre ise başın tamamının mesh edilmesi gerektiğini söylemektedir.<sup>24</sup>

İmam Mâlik'in görüşünü; Allah Resûlü'nün başını her iki eliyle, ellerini önden arkaya, arkadan öne doğru çekerek başını mesh etmesi fiiline dayandırdığını belirtmektedir. Hasan b. Ziyâd'ın da bunu esas aldığı, ama ona göre çoğunu yapmanın tamamını yapmak hükmünde olduğu (الاكثر يقوم مقام الكل) için başın yarıdan fazlasının mesh edilmesini yeterli görmüştür. Serahsî, Allah Resûlü'nün başının tamamını mesh yapmasının bu fiilin farz olduğunu göstermeyeceğini; O'nun bu fiilinin, farzı tamamlama/tekmil etme anlamında da yorumlanabileceğini belirtmektedir. Ayrıca İmam Mâlik'in baş'ta mesh edilen miktarı, yıkamaya kıyas etmesinin, meshin kolaylık esaslı olmasından dolayı doğru kabul edilemeyeceğini ileri sürmektedir. Devamında âyeti kerimede "وامسحوا برؤسكم" "Başınızı mesh ediniz"<sup>25</sup> âyetindeki "ب" harfinin bir kısma işaret ettiğine değinmekte; örnek olarak "كتبت بالقلم" (Kalemle yazdım) ile "ضربت بالسيف" (Kılıçla vurdum) cümlelerinde olduğu gibi "ب" harfinin "bir tarafıyla" anlamında olduğunu delil olarak getirmektedir. İmam Şâfi' ise, âyette geçen "رؤس" (baş) isminin karşılığının, en az kısmına yorumlanıp üç kıl miktarı kadarının yeterli olabileceğini belirtmiştir. Serahsî, Şâfi'nin bu deliline karşılık, Hanefîler bir kişinin başının üç telini mesh etmesiyle, örf'e göre başını mesh ettiği anlamının çıkarılamayacağını belirtirler. Âyetteki "برؤسكم" ifadesindeki "ب" harfinin "bazısı" anlamı taşıdığını, ama bu "bazısı"nın ne kadar olduğunda kapalılık bulunduğunu belirtmektedir. Bu kapalılığın Allah Resulü'nden Muğire b. Şube'nin "Peygamber abdest aldı. Başından sarığı açtı. Başının nâsiye (ön) kısmının

<sup>23</sup> Şâfiîler'de meshin miktarı olarak; başın derisi, baş sınırı içinde saçtan bir kıl veya bir kısım kadarının mesh edilmesi yeterli kabul edilir. Serahsî'nin meshin miktarı konusunda Şâfiîler'in görüşü olarak "Üç kıl kadar yeterlidir" tabiri muteber kaynaklarda şaz görüş olarak geçmektedir. Örnek için bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravdâtü't-tâlibîn* (Daru 'Aleml-Kütüb, 1423/2003), 1/164-165; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti meânî elfâzi'l-minhâc* (Lübnan: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/176.

<sup>24</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/63-64; Çevirisi, 1/120-121; Bk. Şehâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfi, *ez-Zehîre* (Lübnan: Dârü'l-Garîbü'l-İslam, 1413/1994), 1/258-268.

<sup>25</sup> el-Maide 5/6.

üzerini meshetti,"<sup>26</sup> sözüyle açıklık kazandığını belirtmektedir. Ön kısmın başın dörte birine denk geldiğini başın ise; nâsiye, kazâl (arka kısım), fevdan (iki yan taraf) olmak üzere dört kısımdan oluştuğunu belirtir. Dörtte birin başın tamamı anlamında olduğu, çünkü bir kişinin yüzünü görenin, o kişinin başının dört yanından birini gördüğü halde "filanı gördüm" demesi caizdir. İmam Muhammed'e göre başın üç parmak kadarı mesh edilirse yeterlidir. O mesh edenin parmak ölçüsünü, diğer Hanefî alimler ise mesh edilen yerin alanını esas almışlardır. Ona göre iki elin parmak sayının dörtte biri tümü hükmündedir. Bu da iki buçuk parmak eder. Buçuk parmak olamayacağına göre dörtte bir, üç parmağa denk düşer. Dolayısıyla ona göre, üç ıslak parmak başa değdirildiğinde farz yerine gelmiş olmaktadır. Diğer Hanefî imamlara göre ise ancak başın dörtte biri ıslak parmaklarla mesh edilirse farz yerine gelmiş olur.<sup>27</sup> Bu konuda imamların farklı yorumlarında asıl sebep, âyetteki "يُرْوَسُكُمْ" kelimesinin ne anlama geldiğidir. Ayrıca başın kaçta kaçını kapsadığı ve sünnette nasıl uygulandığı konusundaki bakışlarıdır.

Yukarıdaki değerlendirmeler ışığında baktığımızda, âyette geçen "وَجُوهَكُمْ" (yüzlerinizi) için sınır az çok belli olduğu için ihtilaf pek olmamıştır. Ayrıca ulema arasından yüzün dörtte biri veya yarısı yıkanır, diyen de çıkmamıştır. Kolların yıkanmasında "إِلَى الْمَرَافِقِ" (dirseklere kadar) kaydı konulmuş, ayağın yıkanmasında "إِلَى الْكَعْبَيْنِ" (topuklara kadar) sınırı konulmuştur. Ama başın mesh edilmesi kısmında geçen "يُرْوَسُكُمْ" ifadesine, "وَجُوهَكُمْ" ifadesinde olduğu gibi açık ifadeyle bir kayıt eklenmediği hususundan yola çıkarak, hepsinin mesh edilmesi gerektiği sonucuna ulaşmak mümkün görünmektedir.<sup>28</sup>

## 2.2. Kusmanın Abdeste Etkisi

Serahsî, İmam Züfer hariç diğer Hanefî âlimlerin kusmanın ağız dolusu olmadıkça abdesti bozmayacağı kanaatinde olduğunu söyler. İmam Züfer kusmanın, azına da çoğuna da kusmak denildiği için abdesti bozar demiştir. Kusma esnasında yemek, su ve safra ile ağız dolarsa abdest bozulur. Serahsî, İmamların görüşlerini Hz. Aişe'nin Resulullah'tan rivâyet ettiği şu hadise dayandırdıklarını belirtir: "Kim namaz kılarken kusar, burnu kanar veya

<sup>26</sup> Asli b. Ömer ed-Dârekutnî, es-Sünen (Beyrut: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1996), 1/112.

<sup>27</sup> Serahsî, el-Mebsût, 1/63; Çevirisi, 1/120.

<sup>28</sup> Başın mesh edilmesi hakkında mezheplerin görüş ve delilleri için bk. Mahmûd Şeltût - Muhammed Ali Sayıs, Mukârenetü'l-mezâhib fi'l-fıkhi'l-İslâmî (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1976), 7-12.

*kendisinden mezi gelirse abdest alsın.”*<sup>29</sup> Hasan b. Ziyâd ise, kişi su içer ve suya bir şek karışmadan hemen kusarsa abdestinin bozulmayacağı kanaatindedir. O bu tür kusmuğu vücuttan çıkan gözyaşı, ter ve tükürüğe kıyas etmiştir. Serahsî, Hasan b. Ziyâd'ın bu görüşünü doğru kabul etmez. Ona göre içilen su mideye ulaşmıştır ve ulaştığı için de necis olmuştur. Dolayısıyla yemek ve safra hükmünde kabul edilir.<sup>30</sup>

Burada farklı görüşlerin ortaya çıkış sebebi İmam Züfer'in meseleye *kay'/kusma* kelimesinin kapsamı açısından bakması, ikinci görüşte olanların hadisi esas alması, Hasan b. Ziyâd'ın ise kıyasa başvurmasıdır.

Kusmuğun necis olmadığını kabul edenlerin görüşü bu konuda daha isabetli görünmektedir. Zira ağızdan çıkan ile necaset mahallinden çıkanın bir tutulması fitri açıdan mazurlu görünmektedir. Midedeki yiyecek ile mideden sonraki aşamaya geçen arasına bir fark koymanın, fitrata daha uygun, meşakkat ve teysir ile ilgili ilkelere daha da muvâfık düştüğünü söylemek daha isabetli görünmektedir.<sup>31</sup>

### 2.3. Cuma Guslünün Gerekçesi

Serahsî, Hanefîler'de Cuma guslünün sünnet olduğunu belirtmekte, Ebû Yûsuf ile Hasan b. Ziyâd'ın Cuma günü alınan guslün Cuma namazı için mi, yoksa Cuma günü için mi olduğu konusunda ihtilaf ettiklerini ifade etmektedir. Hasan b. Ziyâd'a göre Cuma günü alınan guslün Cuma gününün faziletinden dolayıdır. O, delil olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) *“Günlerin en faziletlisi Cuma günüdür,”*<sup>32</sup> hadisini ileri sürer. Ebû Yûsuf ise guslün Cuma namazı için olduğunu kabul eder. Çünkü Cuma büyük kalabalıklarla eda edilmekte ve aynı zamanda başka namazlarda olmayan faziletleri de içinde barındırmaktadır. Bu farklı bakışların bir sonucu olarak; eğer bir kişi Cuma günü gusl abdesti alsa, sonra abdesti bozursa ve ondan sonra yeni bir abdestle Cuma namazı kılırsa Ebû Yûsuf'a göre sünnet yerine gelmediği için sevabından faydalanamaz, ama Hasan b. Ziyâd'a göre sünnet yerine geldiği için faydalanır.<sup>33</sup> Hasan b. Ziyâd'ın görüşü doğrultusunda düşünüldüğünde, kişi namazdan önce guslü yetiştiremezse, namazdan sonra da gusl alırsa yine de sevabından

<sup>29</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf ez-Zeyla'î, *Nasbu'r-râye li-ehâdîsi'l-hidâye* (Cidde: Muessesetu'r-Reyyân, 1418/1997), 1/38.

<sup>30</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/75, 1/139; Çevirisi, 1/140.

<sup>31</sup> Bu konudaki tartışmalar için bk. Hüseyin Kahraman, “Hadislere Göre Kusmanın Abdeste Etkisi”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 18/2 (2009), 157-182.

<sup>32</sup> Ebû Dâvud, “Salât” 206.

<sup>33</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/89-90; Çevirisi, 1/163-164.

faydalanır. Çünkü Cuma günü henüz bitmemiştir. Bu meselede, Hasan b. Ziyâd'ın hadisi esas alması, Ebû Yûsuf'un ise makâsıdı esas alması sebebiyle farklı görüşün ortaya çıkmasına sebep olduğu anlaşılmaktadır.

Gusûlden asıl maksat evvela maddi daha sonra manavi temizliktir/taharettir. İnsanların toplandığı günlerde, ikinci kişileri rahatsız etme ihtimaline binaen, cemaatle eda edilen Cuma, bayram, hûsuf-kusûf, istiska ve hac menasikleri öncesi ibadetler için genelde gusûl sünnet/mendup kabul edilmiştir.<sup>34</sup> Dolayısıyla Cuma günü tavsiye edilen guslün kalabalıklara katılmadan önce, yani cemaatle toplu kılınması icab eden Cuma namazı öncesi olması, makâsıd merkezli düşünüldüğünde daha isabetli görünmektedir. Ve ayrıca bu kapsamda düşünüldüğünde Cuma'ya hazırlığın yapıldığı herhangi bir aşamada (birinci maksat namaza gelenleri vucut kokusuyla rahatsız etmeme olduğundan) bu temizliğin yapılması, ihtiyacı karşıladığından, illa da gusûl abdesti gerekmez. Beden temizliğinden sonra, her hangi bir sebeple namaz abdesti bozulan kişinin tekrar namaz abdesti alıp namaza gitmesi bu maksata zarar vermez. Aksi bir durumda kişi Cuma gecesinde gusûl abdesti alır, daha sonra vücûdunu çok terletecek seviyede ağır bir iş yaptığı düşünüldüğünde, bu kişi sonradan Cuma'ya gidecekse, namaz kılanları rahatsız edecek derecede üzerinde koku varsa imkân dahilinde ise, makâsıda uygunluk gereği bu şahsın tekrar gusûl abdesti alması daha isabetli olur, denilebilir.

#### 2.4. İçine Düşen Fare Nedeniyle Kuyunun Temizliği

Hanefîler'in genel görüşüne göre, bir kuyuda fare ölse şayet dağılmamışsa farenin ölüsü çıkarıldıktan sonra yirmi veya otuz kova su çıkarılmalıdır. Temizlenmesi için yirmi kova su çıkarmak şart, otuz kova çıkarmak müstehaptır, tedbire daha uygundur. Bu işlemle kuyu temiz olur. Kuyudan fare çıkarıldıktan sonra, yirmi kova dolusu su alacak kapasitede büyük bir kovayla tek seferde su çekilirse bu yeterlidir. Kuyu yine temizlenmiş kabul edilir. Serahsî, burada asıl pis olan fareye dokunan sudur. Bu suyun bir kovayla yirmi seferde alınması ile bir seferde yirmi kova kapasitesinde bir kovayla temizlenmesi arasında fark olmadığını ileri sürmektedir. Hasan b. Ziyâd ise tek seferde yirmi kova büyüklükteki kova kullanılarak suyun çekilmesiyle kuyunun temizlenemeyeceğini kabul etmektedir. Çünkü alınan her kovayla birlikte yeni su altan kaynamakta alınan su üsten alınmış olmaktadır.

---

<sup>34</sup> Bk. Cezîrî, *Mezâhibi 'arba'a*, 1/107-110.

Atık su, akan suyun hükmünü aldığından tek seferde yirmi kovalık su çekme ile temizlik gerçekleşmez. Dolayısıyla bir kovayla yirmi ayrı seferde suyun çekilmesi kuyuyu daha iyi temizler.<sup>35</sup> Bu konuda görüş farklılığının temelinde, kuyuyu necasetten temizlemek için bulunan farklı akli ve tecrübi çözümlerlerdir.

Asıl maksat kuyuyu temizlemektir. Aklen de düşünüldüğünde Hasan b. Ziyâd'ın görüşü temizlik açısından daha isabetli görünmektedir. Ayrıca imkân dahilinde günümüz temizlik tekniklerinden (elektirikli motor vb.) faydalanarak temizlemek, ulaşılmak istenen hedef için daha isabetli olur. Fıkıh kitaplarında geçen kova sayısı esaslı temizlik yöntemini dönemin şartlarında açısından bulunan en makul çözüm olarak değerlendirilebilir. Zamanın ve zeminin imkânları dahilinde en kısa yoldan kuyuyu necasetten temizlemenin burada asıl amaç olduğu unutulmamalıdır. Bu konu zamana ve zemine göre farklı ve değişik temizlik çözümlerine her zaman açıktır. Zamanla daha güzel çözümler bulunabilir.<sup>36</sup>

## 2.5. Köpek Derisini Dabaklamayla Temizleme

Hanefîler'in genel görüşü domuz dışındaki eti yenmeyen hayvanların derileri dabaklanmakla temizlenir. Aynı şekilde köpek derisi de dabaklanmakla temizlenir. Hasan b. Ziyâd'a göre, köpek derisi de domuz derisinde olduğu gibi dabaklanmakla temiz olmaz. Şâfiîler de bu görüştedir.<sup>37</sup> Onlara göre, köpek bizzat domuz gibi pistir. Serahsî buna karşı olarak, şayet köpeğin kendisi pis olsaydı eğer; av, sürü koruma vb. konularda köpekten faydalanmak da aynı şekilde caiz olmazdı, diyerek itiraz eder.<sup>38</sup>

Bu husuta köpekle domuzu kıyas etmeyen görüş daha isabetli görünmektedir. Domuzun necis olduğu ve derisinin dabaklanmakla temizlenmediği konusunda şüpheye mahal yoktur. Onun dışındaki eti yenmeyen hayvanlar için farklı yorumlar vardır. Bunda sebep, rivâyetlerin çeşitli olması ve kuvvet derecesinin farklı olmasıdır. Bu konu fıkıh kitaplarının ilgili bablarında ve ilgili çalışmalarda uzun uzadıya hep tartışıla gelmiştir.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/92; Çevirisi, 1/169.

<sup>36</sup> Kuyuların temizliği konusundaki farklı yorumlar için bk. Hüseyin Kaypınar, "Kuyular", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/510-513.

<sup>37</sup> Bk. Ebû Zekerriyya Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *Kitâbü'l-mecmu'*, (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.), 1/267; Cezîrî, *Mezâhibi 'arba'a*, 1/10.

<sup>38</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/203; Çevirisi, 1/361.

<sup>39</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk. Cezîrî, *Mezâhibi 'arba'a*, 1/9-10; Mustafa Baktır, "Deri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/175-176; Nevzat Aydın, "Derinin Tabaklanması Rivayetinin Sened Tenkidi ve Domuz Derisinin Kullanımı Açısından Değerlendirilmesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/2 (2015), 157-189.

## 2.6. Seferde İken Su Bulamayanın Abdest Durumu

Eğer misafir olan suyun yerini bilmiyorsa ve suya ulaşmak için elinden geleni yaptığı halde suya ulaşamıyorsa teyemmüm eder. Çünkü o suya ulaşma yolunu bilmiyor. İmam Muhammed'e göre, su olur ama bir milden (1854 m) uzakta ise kişi teyemmüm yapar. Ama bir milden azsa teyemmüm yapamaz. Hasan b. Ziyâd'a göre teyemmümün caiz olması için eğer olduğu var sayılan su gidiş yönünde ise iki mil, sağında ve solunda ise bir mil kadar uzaklıkta olması gerekir. Yolcunun istikameti dışındaki mesafenin bir mil tespitinde gidiş ve geliş dikkate alınmaktadır. Yani, bir mil gidiş bir mil de geliş içindir, toplamda iki mil olur. İmam Züfer, kişi vaktin çıkışına kadar eğer suya ulaşabileceğini umuyorsa teyemmüm etmesinin caiz olmayacağını söyler. Ona göre teyemmüm, vakit içinde namazı eda etme zaruretinden dolayı gerekmektedir.<sup>40</sup>

Bu çözümlerin hepsi akıl ve tecrübe merkezli çözümler olarak görünmektedir. İhtilaf da farklı tecrübe ve şartlar sebebiyledir. Uzaklık miktarı gideceğimiz yerin yer şekillerine göre farklılık arz edebilir. Düz bir alanın bir mil uzaklığı ile dağlık, yokuş ve rampa yerin bir mil uzaklığı meşakkat açısından aynı olmadığından mil sınırlandırılmasından ziyâde, namaz vakitleri muvassa' (geniş vakitli) olduğundan, vakit çıkana kadar normal yolunda giden biri, yol boyunca su arar, bulamayınca veyahut buldu ama kılınacak namazın vakti çıkmadan ona ulaşması mümkün değilse teyemmüm etmesi "Su bulamazsanız temiz toprakla teyemmüm edin"<sup>41</sup> ilahi ruhsatına daha muvafık düşmektedir. Dolayısıyla burada İmam Züfer'in görüşü daha isabetli görünmektedir.

## 2.7. Seferde Abdest Almak İçin Yol Arkadaşından Su İstenmesi

Abdest almak için kendisinde su olmayan kişi eğer arkadaşında varsa, abdest almak için ondan su istemesi gerekir. Serahsî bu konuda Hasan b. Ziyâd'ın farklı düşündüğünü söyler. Ona göre, suya ulaşamama durumunda arkadaşında su varsa onu istemeyi uygun görmez. Ona göre bu zillettir. Başkasından isteme hususunda bazı zorluklar bulunmaktadır. Ayrıca teyemmümün cevazı da meşakkat sebebiyledir. Serahsî bu görüşü kabul etmez. Ona göre temizlik suyu insanlar arasında karşılıksız olarak genelde verilir. Âdeten, kişinin suyu yoksa, istemesi zillet sebebi değildir. Hz Peygamber de (s.a.s.) bazı ihtiyaçlarını

---

<sup>40</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/114-115; Çevirisi, 208.

<sup>41</sup> el-Mâide 5/6.



başkalarından istemiştir.<sup>42</sup>

Serahsî'nin bu itirazı yerinde bir itiraz olarak görünmektedir. Allah emirini yerine getirmek için bir Müslümandan istekte bulunmaktan daha doğal ne olabilir. Aksine burada su istememek izzet'den ziyâde, kibre daha yakın görünmektedir. Hasan b. Ziyâd'ın bu kanaatte olmasında, Serahsî'nin onun hakkında “ (O) ters tabiatlı bir mizaca sahipti.”<sup>43</sup> ifadesindeki mizacının etkili olduğunu söylemek mümkündür.

## 2.8. Cuma Günü Ezanının Nerede Okunması Gerektiği İle Alakalı Mesele

Cuma namazından önce ezan okunması sünnettir. Bu ezan Kur'ân-ı Kerim'de sabittir. “Cuma günü namaza çağrıldığı (ezan okunduğu) zaman alış verişi bırakın, namaza koşun.”<sup>44</sup> âyetinde alış verişi bırakıp namaza koşmayı gerektiren ezanın hangi ezan olduğu konusunda görüş ayrılığı oluşmuştur. Tahâvî'ye göre, Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanında Cuma ezanı, imam hutbeye çıktıktan sonra minberin yanında okunurdu. Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer döneminde de uygulama böyleydi. Daha sonra Hz. Osman döneminde ise zavra (yüksek bir yer) üzerinde okunmaya başlandı. Serahsî, Hasan b. Ziyâd'ın Cuma ezanının minare üzerinde okunması gerektiği görüşünde olduğunu belirtir. Eğer ezan imam hutbeye çıktıktan sonra minberin yanında okunursa hem Cumanın sünnetini kılmak mümkün olmaz, hem de hutbeyi dinlemekte geri kalınır. Eğer Cuma'ya gelen kişinin evi camiden uzakta ise o zaman ne sünneti kılmaya ne de Cuma hutbesini dinlemeye yetişebilir. Bu durumda olan kişi muhtemelen cumayı da kaçırabilir. Essah olan ezanın zevalden önce okunmasıdır. Ezan bu vakitte okunursa gecikme sorunu olmaz. Serahsî ise bu konuda muteber kabul edilen görüşün, ilk ezanın zevalden sonra okunmasıdır. Bu okunan ezanın minberin yanında veya zavra'nın üzerinde okunması arasında fark yoktur.<sup>45</sup>

Hz. Peygamer döneminde Cuma ezanının hutbeye çıkınca okunduğu konusunda mezhepler arsında bir ihtiafa raslanmamaktadır.<sup>46</sup> Burada Cuma namazında hutbenin dinlenmesi gerektiği hususunda da ihtilaf görünmemektedir. Ezanla hutbe arasında kılınan Cuma'nın sünneti konusunda, zaman açısından problem çıkmaktadır. İmam hutbedeyken, ezan vaktinde okunmuşsa, ezandan sonra hutbe başladığından sünnet yetiştirilemez.

<sup>42</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/114; Çevirisi, 1/208; Benzer mesele için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 30/372.

<sup>43</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 28/110.

<sup>44</sup> el-Cuma 62/9.

<sup>45</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/134; Çevirisi, 1/237.

<sup>46</sup> Cezîrî, *Mezâhib-i 'arba'a*, 1/342-344.

Dolayısıyla ilk ezanın zevalden biraz önce okunması ondan sonra Cumanın sünnetinin kılınması gerekir ki yetiştirilebilinsin. Bu zaviyeden değerlendirildiğinde Hasan b. Ziyâdın görüşü daha isabetli görünmektedir.

## 2.9. Mazereti Olan Kişinin Sehiv Secdesini İmâ İle Yerine Getirmesi

Hanefîler'in genel görüşü, kişi yatalak olup, ancak imâ ile namaz kılabilirse, secde-i sehiv yapması gereken bir durum oluşursa imâen de olsa sehiv secdesi yapması gerekir. Çünkü sehiv secdesi farz olan secdelerden derece olarak daha aşağıdadır. Farz olan secde, imâ ile kılınabiliyorsa, sehiv secdesi evleviyetle yerine getirilebilir. Ama eğer kişi imâen başını kımıldatmıyorsa, Üç imama (Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed) göre üzerinden namaz sakıt olur.<sup>47</sup>

Serahsî, Hasan b. Ziyâd ile İmam Züfer'in bu konuda farklı düşündüğünden bahseder. Eğer başıyla işaret edip, imâ ile kılarmıyorsa gözüyle imâ ederek kılması gerekir. İmam Züfer işi daha da ileri götürerek, gözle imâ edemiyorsa da kalp ile imâ ederek kılması gerekir demiştir. Çünkü ona göre bu durumdaki kişi buna güç yetirebilir.<sup>48</sup> Bu konuda görüş farklılığı güç yetirmenin ve imâ ederek namaz kılmanın sınırının ne kadar olduğu noktasındaki farklı değerlendirmelerdir.

Namaz ibadetine baştan sona eylem vardır. Dolayısıyla az da olsa bir eylemin/hareketin olması gerekir ki yapılan bu eyleme namazdır denilebilinsin. Dışarıdan bakan kişi "Bu namaz kılıyor," diyecek kadar bir eylem en ez baş imâsiyle gerçekleşebilir. Bu açıdan bakıldığında üç imamın söylediği daha isabetli görünmektedir. Ama namazın eylemsel yönü, daha çok kula bakan taraftadır. Yüce Allah'a bakan tarafta namaz, "Beni anmak/zikretmek için namaz kıl,"<sup>49</sup> emri gereği asıl maksad "zikir"dir. Kalple de bu makâsıt hasıl olmaktadır. Bu açıdan değerlendirildiğinde, İmam Züfer'in görüşü de isabetli görünmektedir. Bir görüşte namazın şekli öne çıkarılmış, diğerinde ise namazın manası öne çıkarılmıştır.

## 2.10. Namazın İlk İki Rekâtında Fâtiha Kıraatinin Unutulması

Serahsî'ye göre bu konuda Hanefîler'in genel görüşü; eğer Fâtiha birinci rekâta ilk

---

<sup>47</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/216-217; Çevirisi, 1/383.

<sup>48</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/216-217; Çevirisi, 1/383.

<sup>49</sup> et-Tahâ 20/14

başta unutulur, ama zammı sureye başlandığında hatırlanırsa tekrar edilmesi gerekir. Fâtiha okunduktan sonra zammı sure yine okunmalıdır. Çünkü Fâtiha süresi, Fâtihatü'l-kitap olduğu için kıraatin onunla başlaması gerekir. Tertibe uymak vaciptir. Eğer Fâtiha ilk iki rekâta unutulursa son iki rekâta Fâtiha tekrar eda edilmez. Çünkü son iki rekâta Fâtiha okumak edadır, kaza yeri değildir. Eğer Fâtiha unutulursa son iki rekâta ikişer sefer okunmalıdır. Bu da bir kıyamda iki Fâtiha okunmaması gerektiğinden caiz olmaz.<sup>50</sup>

Eğer Fâtiha ilk iki rekâta okunur, zammı sure unutulursa son iki rekâta zammı sure kaza edilir. Serahsî bunun sebebi olarak, son iki rekâtın zammı sürenin edasının yeri değil kazasının yeri olması olarak zikreder. Bu konuda delil olarak iki rivâyet esas alınır: birincisi, Hz. Ömer'in bir gün akşam namazında Fâtiha'yı okuduğu halde zammı sureyi unuttuğu, üçüncü rekâta zammı sureyi sesli olarak kaza ettiği; İkincisi ise, Hz. Osman'ın yatsı namazında ilk iki rekâta zammı sureyi okumayı unuttuğu, son iki rekâta ise zammı sureyi açıktan okuduğu ile ilgili rivâyettir. Ebû Yûsuf'a göre son iki rekâta hem Fâtiha ve hem de zammı sure gizli okunmalıdır. Çünkü kıraatte Fâtiha ile başlanılır. Son iki rekâta da gizli okunması sünnettir. Başka bir rivâyette Ebu Yûsuf'un, ilk iki rekâta unutulmuş Fâtiha nasıl kaza edilemiyorsa zammı sürenin de kaza edilemeyeceği kanaatinde olduğu aktarılır. Çünkü ona göre sünnetin yeri geçmiştir.<sup>51</sup>

Hasan b. Ziyâd'a göre ise, zammı sure son iki rekâta nasıl kaza ediliyorsa Fâtiha da aynı şekilde kaza edilmelidir. Çünkü Fâtiha diğerinden daha kuvvetli vaciptir. Bu sebeple kaza edilmesi daha önceliklidir. Görüldüğü üzere bu konudaki ihtilafın sebebi farklı kıyasların yapılması olarak görülmektedir. Serahsî bu görüşünü eleştirir. Ona göre, Fâtiha'nın okunmasının sebebi kıraate kendisiyle başlanması gerektiği içindir. Dolayısıyla son iki rekâta yapılacak kaza da ise bu gerçekleşmez. Çünkü normalde son iki rekâta Fâtihadan sonra sure okunmaz.<sup>52</sup> Burada vaktinde yerine getirilmeyen bir vacibin, hemen akebinde gelen rükün mahallinde kaza edilmesi, kazanın hikmetine daha uygun görülmektedir. Dolayısıyla birinci rekâta unutulmuş vacip kıraatin ikinci rekâta sünnet olan Fâtiha kıraatinin yerinde kaza niyetiyle okunup, sünnet olan Fâtiha kıraatinin terk edilmesi daha münasip görülmektedir. Evleviyet kuralı gereğince, vacibin kazasının imkân varsa

<sup>50</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/221; Çevirisi, 1/391.

<sup>51</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/221; Çevirisi, 1/391.

<sup>52</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/221; Çevirisi, 1/391.

yerine getirilmesi sünnetin terkinden evladır. Çünkü Hanefîler'de vacibin terki aslında noksanlığa sebep olduğu için tamamlanması/kazası gerekir, sünnetin terki ise kemalde noksanlığa sebep olması hasebiyle, kazası gerekli görülmemiştir.<sup>53</sup>

### 2.11. Ashâb-ı Tertib Birinin Namazını Kaza Ederken Tertibe Uyması

Hanefîler'e göre, ashâb-ı tertib (ömrü boyunca altı vakit namazı kazaya kalmayan) bir kişinin namazı kazaya kalınca, kazayı yerine getirirken vakitler arasında tertibe uyması vaciptir. Dolayısıyla ashâb-ı tertib olan biri öğle namazını yanlışlıkla abdestsiz kılar sonra ikindiye abdestli kılar, abdestsiz kıldığı öğlen namazını tertibin vacip olmadığı zannıyla ikindiden sonra kaza ederse, ikisini de tekrar tertibe uyarak kılması gerekir. Tertip şart olduğu için onun zannı, vacip olan tertibi sakıt etmez.<sup>54</sup>

Hasan b. Ziyâd'a göre ise, tertibin şart olduğunu bilen kişinin, ikisini de tekrar tertibe uyarak kılması lazım. Ama bilmeyen için, tertib gerekmez. Aslı itibariyle böyle bir kişi kendi zatında zayıf biridir. Dolayısıyla bu konuda hüküm, onu bilmeyen bir kimse için sabit olmaz.<sup>55</sup>

Ashâb-ı tertib'in kimler olduğunu bilen ve namazında da hassas olan birinin bu konudaki cehaletinin mazur görülmemesi daha isabetli görünmektedir. Dolayısıyla ikisini de tekrar tertibe uyarak kılması gerekir diyenlerin görüşü daha isabetli görünmektedir.

### 2.12. İkinci Namazının Son Vakti

Hanefî âlimlerin geneline göre, ikinci namazının son vakti, güneşin batışıylaadır. Hasan b. Ziyâd'a göre ise güneşin sararmaya başladığı vakte kadardır. Serahsî bu görüşün aynı zamanda Şâfiî'nin de görüşü olduğunu söyler. Delilleri hadiste geçen "Cebrail bana ikinci namazımı ikinci gün, güneş değişmeye yüz tutunca kıldırdı,"<sup>56</sup> ifadesidir.<sup>57</sup> Serahsî, Hanefîler'in bu

---

<sup>53</sup> İbrahim Kafi Dönmez, "Vâcib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/410-414.

<sup>54</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/245; Çevirisi, 1/430.

<sup>55</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/245; Çevirisi, 1/430.

<sup>56</sup> Ebû Bekr b. Hemmâm Abdurrazzak es-Sen'ânî, *el-Musannef*, 1/531; Bk., Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihâye İslam Tarihi*, Çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1998), 3/117-118.

<sup>57</sup> Şâfiîler'in genel kabul edilen görüşü, güneşin sararmasından batmaya kadar olan vaktin ikinci namazı için mekruh vakit olduğudur. Gölgenin zeval vakti hariç iki katına çıktığı vakitten sararmasına kadar geçen vakit ikindinin cevaz vakti kabul edilmektedir. Serahsî'nin verdiği bilgi Şâfiîler'in görüşü olarak kabul edilmemektedir. (Ebû Hâmid Muahammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Vesît fi'l-mezheb*, (Kahire: Dârü's-Selâm, 1417/1997), 2/9-11; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravdâtü't-tâlibîn* (Daru 'Alemlî'l-Kütüb, 1423/2003), 1/290; İkinci namazının son vaktinin güneşin renginin değişip sararmaya başladığı vakit

konudaki delilinin Hz. Peygamber'in şu ifadesi olduğunu belirtir: "Kim ikindi namazının bir rekâtına yetişirse, ikindiye erişmiş olur."<sup>58</sup> Serahsî ikindinin güneş değişinceye kadar geciktirmenin mekruh olduğunu belirtir. Çünkü bu konuda Hz. Peygamber'in ikindiye o vakitte erteleyenler hakkında şunu söylediğini aktarır: "Bu (vakitte kılınan) namaz, münaflıkların kıldığı namazdır. Onlardan biri güneş şeytanın boynuzu arasına girinceye kadar oturur. Sonra kalkar yeri gagalayan misali dört rekât kılar. Bu namazda Yüce Allah'ı az zikreder."<sup>59</sup>

İkinci namazının son vakti konusundaki ihtilafların sebebi olarak, imamlar tarafından konuyla ilgili hadislerde geçen ifadelerden imamların farklı tahrirlerde bulunmalarıdır.

Bu konudaki rivâyetler göz önüne alındığında, âyette geçen "قبل غروب" (güneş batmadan önce)<sup>60</sup> ifadesinden güneşin batmaya çok yakın zaman, yani güneş yuvarlağının yarısı batmış yarısı kalmış son vakte kadar diğer vakit devam eder anlamı çıkar. Çünkü daha "ğurûb" anlamı gerçekleşmemiştir.<sup>61</sup> Dolayısıyla zaruri sebeplerle o vakte kalan namazı, "ğurûb"tan önce yetiştiriliyorsa kılmak eda olur kaza olmaz. Hadiste geçen "Güneş henüz batmadan ikindi namazının bir rekâtına yetişen kimse, ikindiye ulaşmıştır." ifadesi de bu anlamı vermektedir. Önceki hadiste geçen "Günüş değişmeye yüz tutunca kıldırdı." ifadesinin ikindi namazının cevaz vaktinin sonu olarak yorumlanmasının, bu vakitten sonra kılınan ikindi namazının ise "kerâhetle caiz" kapsamında değerlendirilmesinin diğer delillerle birlikte düşünüldüğünde daha isabetli görünmektedir.<sup>62</sup>

### 2.13. Güneşin Batımına Yakın Zamanda Henüz İkinci Namazını Kılmamış ve Öğlen Namazı da Kazaya Kalmış Ashâb-ı Tertib'in Durumu

Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre güneşin batımına yakın zamanda ashâb-ı tertib olan kişi ikindi namazını kılmaya başlar ama öğleyi kılmadığını hatırlarsa önce öğleyi daha sonra

---

olduğu görüşü Ahmed b. Hanbel'e, Süfyan es-Sevrî ve Evza'î'ye nispet edilmektedir. (Ebû'l-Mehâsin 'Abdulvâhid İsmâil er-Rûyânî, *Bahru'l-mezheb fi furû'i mezhebi'l-İmam Şafî*, (Lübnan: Dâru ihyâ'it-türâsi'l-'Arabî, 1423/2002), 2/15-16.

<sup>58</sup> Abdurrazzak es-Sen'ânî, *el-Musannef*, 1/585; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Mesâcid" 163; Süleyman b. Eş'as es-Sicistani Ebu Dâvûd, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Salât" 5.

<sup>59</sup> Ebû Davud, "Salât" 5; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/144; Çevirisi, 1/246.

<sup>60</sup> Taha 20/130

<sup>61</sup> Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredâd fi gâribi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), 602.

<sup>62</sup> İkinci namazının vakti hakkındaki tartışmalar için bk. Hayrunnisa Ağırman Mutlu, *Hadislere Göre Namaz Vakitleri* (Yüksek Lisans Tezi: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi 2019), 80-92

ikindiyi kılmaması gerekir. Çünkü namazda tertip ashâb-ı tertib için şarttır. İmam Muhammed'e göre, bu durumda kişi ikindiyi kılar güneşin renginin değişmesi zamanı, ikinci zamanıdır. İkindiyi te'hir etmesi mekruhtur. Kerahetin olması tertibe uymayı düşürür. Serahsî mesleyle ilgili Hanefî âlimlerin görüşünü aktardıktan sonra, bu konuda Hasan b. Ziyâd'ın farklı düşündüğünü belirtir. Ona göre, güneşin renginin değişmesiyle ikinci namazın vakti bu aşamadan sonra geçtiğinden, ashâb-ı tertib olan birinin tertibe uyarak önce öğleni daha sonra ikindiyi kaza etmesi gerektiğini söyler.<sup>63</sup>

Bu tartışmanın temelinde gürüldüğü üzere daha çok ikinci namazın geçerlilik vakti ile ilgili tartışma yatmaktadır. Ashâb-ı tertib kişinin kazaya kalan namazını kılarken de tertibe uyması gerekir, ama tertibe uyulduğunda vaktin namazı geçecekse tertibe uymanın sonraya bırakılması da evleviyet kuralının bir gereğidir. Yani kazaya kalan bir vakit namazını kılayım derken, ikinci bir namaz da kazaya kalacaksa evvelde yapılması gereken ikinci bir namazı kazaya bırakmamaktır.

#### 2.14. İslam Beldesinde Müslüman Olan Zimmînin Namazlarının Kazası

Hanefîler'in genel görüşü, dâruharpte müslüman olup bir ay boyunca orada kaldığı halde namazını kılmayan ve namazın farzîyetini bilmeyen kişinin geçmiş namazlarını kaza etmesi gerekmez. Ama İslam ülkesinde müslüman olan zimmînin (gayri müslimin) istihsânen namazlarını kaza etmesi gerekir. Serahsî, bu konuda Hasan b. Ziyâd'ın farklı düşündüğünü belirtmektedir. Burada o, İslam beldesinde hidayete eren kişiyi darulharpte Müslüman olan kişiye kıyas ederek darulislamda Müslüman olanın da namazlarını kaza etmemesi gerektiği görüşünü ileri sürmüştür. Kıyasa esas alınan gerekçe, "Dini yükümlülükler ondan sorumlu olan kişi için onu bilmeden önce sabit olamaz/var olamaz," kuralıdır. Çünkü yükümlülükler gücü yeten sorumlu olur. Bilmeyen kişinin emri yerine getirmesi teklîf-i mâ lâ yutak (kişinin gücü haricinde) olduğundan kişi sorumlu olamaz.<sup>64</sup>

Hanefîler'in darulislamda Müslüman olan zimmînin namazlarının kazalarını istihsânen kılmaması gerekir genel görüşünün delilini ise Serahsî özetle şöyle açıklamaktadır: İslam ülkesinde namaz yükümlülüğünün yaygın bir şekilde yerine getirilmesi sebebiyle İslam beldesinde yaşayan kimse ondan habersiz olamaz. Çünkü her vakit ezanın okunması,

---

<sup>63</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 2/90; Çevirisi, 2/145.

<sup>64</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/245; Çevirisi, 1/431.

insanların ezanla birlikte camiye gitmesi göz önünde gerçekleştiği için, yeni Müslüman olanın bunu görmemesi mümkün değildir. Gördüğü halde kendisine müşkil gelebilir. Bu durumda da rahatlıkla sorup öğrenebileceği Müslüman varken sormamışsa onun için bir kusur olarak kabul edilir. Gayr-i İslamî bir ülkede ise durum böyle değildir. Bu imkânlar orada olmadığından kişi mazur kabul edilir.<sup>65</sup>

Bu meselede yeni Müslüman olan zimmî, gerçekten bilmeyenin mazur görülüp hüccetin kendisi için tamamlanmaması sebebiyle, kılamadığı namazları kaza etmemesi ilkesel olarak daha uygun düşmektedir. Ama farzietini bildiği halde kılmamışsa o vakit mazur görülmemesi, artık onun için hucce tamamlanmış olduğundan kılmadığı/kılamadığı namazlarını kaza etmesi gerektiğinin kabul edilmesi daha isabetli görülmektedir.<sup>66</sup>

### 2.15. Cemaat Kalabalık Olduğunda Namaz Kılanın, Önündeki Cemaatin Sırtına Secde Etmesi

Bu konuda Hanefiler'in genel görüşü, cemaat kalabalık olduğunda secde edecek yer sıkıntısı olursa önündeki kişinin sırtına secde edilmesinin caiz olduğu yönündedir. Serahsî delil olarak Hz Ömer'in şu sözlerini aktarır: "*Kardeşinin sırtına secde et. Çünkü o senin secde yerindir.*"<sup>67</sup> Yine insanların Mescid-i Nebevi'yi genişletmesini istedikleri zaman hutbede şunu demiştir: "*Ey insanlar! Bu mescid Resulüallah'ın ve O'nunla beraber Ensar ve Muhacir'in inşa ettiği bir mescittir. Kim secde edecek bir yer bulamazsa kardeşinin sırtına secde etsin,*"<sup>68</sup> Serahsî, Hasan b. Ziyâd'ın Ebû Hanîfe'den aktardığı bir rivâyette, secde eden ile öndekinin cemaatle aynı namazı kılması halinde ancak bunun caiz olacağı, aksi durumda caiz olamayacağını belirtir. Ona göre sırta secde zaruretten dolayıdır. Bu zaruret de ortak namaz kılma durumunda oluşabilir.<sup>69</sup>

Serahsî, Hasan b. Ziyâd ve bazı âlimlere göre, buradaki sırttan kastın ayak sırtı olduğu insanın sırtı olmadığı görüşünü aktarır. Onlara göre öndekinin sırtına secde eden kişi secde eden değil, ruku eden kimse durumunda olur. Bu yüzden sırta secde, secde anlamı

<sup>65</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/245; Çevirisi, 1/431.

<sup>66</sup> Bk. Mustafa Sinanoğlu, "*Teklif*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/385-387,

<sup>67</sup> Abdurrezzak, *Musannef*, 1/398.

<sup>68</sup> Abdurrezzak, *Musannef*, 1/398; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 1/32.

<sup>69</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/207; Çevirisi, 1/368.

taşımadığından secde yerine gelmemiş olur. Serahsî bu konuda caiz diyenlerin daha isabetli düşündüklerini belirtir. Çünkü bu konudaki ruhsat, dinen sabit olan zaruret dolayısıyladır.<sup>70</sup>

Zaruret sebebiyle bazı rükünler tam yapılamıyorsa zaruret sınırını zorlayacak derecede yerine getirilebilmesi halinde mükellefiyetin düşeceği düşüncesinin, zaruretle ilgili külli kaideler dikkate alındığında daha isabetli olduğu söylenebilir.<sup>71</sup>

## 2.16. Namazın Üçüncü Rekâtında Abdesti Bozulan İmamın, Ümmî Olan Birini İmamlığa Geçirmesi

Serahsî bu konuda Hanefîler'in genel kanaatinin imam öğle namazının ilk iki rekâtında kıraati okur, ikinci rekâttan sonra abdesti bozulur, arkasında ona uyan bir ümmîyi yerine geçirirse hepsinin namazı bozulur. Çünkü namazda kıraat farzını yerine getiremeyen birini geçirmiştir. Hasan b. Ziyâd ile İmam Züfer ise, bu durumda ümmî olanın ve cemaatin namazının bozulmayacağı kanaatindedirler. Onlara göre, ilk iki rekâta kıraat farzdır. İmam onu eda etmiştir. Son iki rekâta farz değildir. Bu açıdan kıraati bilen ile bilmeyen arasında fark yoktur. Ümmî olanın son iki rekâttaki sünnet kıraati yapmamasından dolayı da namazı bozulmaz.<sup>72</sup>

Namazı bozan ve eda-kaza gerektiren durumlar fıkıh kitaplarının ilgili bölümlerinde genişçe anlatılmıştır. Burada zaruri bir hal oluştuğundan, normal durumda imam olması tercih edilmeyen bir kişinin imamete geçmesi durumu oluşmuştur. Söz konusu durumda, ümmînin imameti namazın rükünlerinde bir eksiklik oluşturmadığından dolayı, kıldırıldığı namazın sahih kabul edilmesi daha isabetli görünmektedir.

## 2.17. Fıtır Sadakasının Vakti

Hanefîler'e göre, bir kişi fıtır sadakasını bayram günü vermeyi unutursa, daha sonra aradan uzun zaman geçse bile yine de vermesi gerekmektedir. Zamanundan bir iki yıl önce de fitre verilebilir. İmam Muhammed bunun bayramdan ancak bir iki gün önce verilebileceğini kabul eder. Hasan b. Ziyâd'a göre ise fıtır sadakasının son vakti bayram gününe kadardır. Bayramdan önce verilmezse kabul olmaz. Çünkü fıtır sadakası belli bir güne hastır. Yani bayram günü için verilmektedir. Bu kanaate, meseleyi "kurban gününde

---

<sup>70</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/207; Çevirisi, 1/368.

<sup>71</sup> Bk. Halil Çalış, "Zaruret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/41-144

<sup>72</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 2/96-97; Çevirisi, 2/154.



kurban kesilmezse diğer günlerde kesilmez” kuralına kıyas ederek ulaşmıştır. Aynı şekilde kurbanı kıyas yaparak fitır sadakasının zamanından önce de verilemeyeceğini kabul eder. Serahsî, buna karşılık Hanefîler’de, fitır sadakasının mali bir ibadet olmasından dolayı zekât ibadetine benzetildiğini söylemektedir. Nasıl ki zekâtın zamanında ödenmediği zaman daha sonra ödenmesi gerekiyorsa aynı şekilde fitır sadakasının da ifa edilmesi gerekmektedir. Serahsî, Hasan b. Ziyâd’ın fitır sadakasını kurbanı kıyas etmesini ise eleştirmektedir. Hanefîler’de Kurban Bayramının üçüncü günü akşama kadar kurban kesilmediği zaman daha sonra kurban tamamıyla sakıt olmaz. Daha sonra bedelinin tasadduk edilmesi gerekir. Serahsî, bu açıdan değerlendirdiğinde fitır sadakasının kurbanı kıyas edilmesinin isabetli olmadığını ileri sürer.<sup>73</sup>

Serahsî’nin sıraladığı gerekçeler isbetli görünmektedir. Mali bir ibadetin zamanı kaçırılınca, mümkün olan bir yöntemle yine mali olarak telafi edilip bir an önce yerine ulaştırılması, mali ibadetlerde her zaman fakirin lehine olanın tercih edilmesi mali ibadetlerde ulaşılması istenen makâsıda daha uygun düşer.

### **2.18. Ramazan’da İ’tikâfı Nezr Eden Birinin, Bu Nezrini Zamanında Yerine Getirememesi Durumu**

Serahsî, bu konuda Hanefîler’in genel kanaati belirttikten sonra Hasan b. Ziyâd ve İmam Züfer’in bazı hususlarda farklı düşündüğünü belirtir. Bir kişi “Allah için yemin ederim ki falan ayda İ’tikâfa gireceğim,” derse ve sonradan girmezse kazası gerekir. Çünkü burada nezir vardır. Nasıl ki bir kişi oruç tutmayı nezr ederse onu tutması gerekiyorsa İ’tikâf da onun gibidir. Eğer nezr ettiği zamanda İ’tikâfa girmezse üzerine kaza olarak kalır. Ama “Ben üzerime Ramazan ayında İ’tikâfı nezr ettim,” derse Ramazan ayı geçtiği halde İ’tikâf etmeksizin geçirmişse daha sonra oruçlu olarak kaza etmesi gerekir. Aynı şekilde hastalık ve yolculuk sebebiyle Ramazan’da oruç tutmamış ve onunla birlikte İ’tikâfı da yapmamış ise daha sonra hem orucu hem de İ’tikâfı kaza eder. Serahsî, bu konuda Hasan b. Ziyâd’ın ve İmam Züfer’in farklı düşündüğünü belirtmektedir. Onlara göre böyle bir kişi için bir şey gerekmemektedir. Onların delili, İ’tikâf Ramazan ayına mahsus olarak nezr edildiğinden Ramazan’da oruç tuttuğu halde İ’tikâf yapmamışsa onun zamanı geçmiştir. Dolayısıyla İ’tikâf oruçsuz kalacağından vacip olan İ’tikâf da oruçsuz olamayacağı için, söz konusu

<sup>73</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 3/110; Çevirisi, 3/175.

kişiyeye bu durumda birşey gerekmeyeceğini ileri sürmektedirler. Birinci görüşte olanlara göre, böyle bir kişinin nezr ettiği şey zimmetinde borç olarak kalır. Bu kişi sanki "Bir ay i'tikâfa girmek Allah için adağım olsun," demiş gibidir. Dolayısıyla i'tikâfa borçlanmak aynı zamanda i'tikâfın olmazsa olmaz şartı olan oruca da borçlanmak anlamında kabul edilmiştir.<sup>74</sup>

Burada Hanefîlerin genel olarak bu konuda "Oruçsuz i'tikâf olmaz," kuralı işletilmeye çalışılmıştır. Bu ilke çerçevesinde fikirler şekillenmiştir. Bu ilke çerçevesinde değerlendirildiğinde oruçsuz i'tikâf olmayacağından, i'tikâfı nezreden bu konudaki cehaleti mazur görülemez. İ'tikâfı nezretmişse, söz konusu ilke çerçevesinde onunla birlikte orucu da nezretmiş sayılacağı görüşü söz konu ilke çerçevesinde düşünüldüğünde daha isabetli görünmektedir. Bu aynı şekilde şuna benzemektedir; bir kişi "Şu işim olursa bir kurban keseceğim, bu cemaatte hazır olan herkesi çağırıp beraber pişirip yiyeceğiz," diyerek nezr etmesi halinde, kesilenin etinden onun ve o cemaatte hazır olan usûl-fürû akrabasının yiyebileceği anlamı çıkmaz. Dolayısıyla nezrin etinden orada bulunan kendisi ve usûl-fürû akrabası yiyemediği için, nezreden adak şartları yerine gelmemiştir diye nezri sakıt olmuştur demek, isabetli olmaz. Bu meselede kişinin nezr ederken sarfettiği sözü, cehaletinden dolayı sarfedilmiş söz niteliğinde kabul etmek gerekir.

## 2.19. Hayız ve Temizlik Konusunda Gün Sınırı ve Ona Mutaallık Meseleler

Serahsî'nin bu konuyla alakalı söylediklerini şöyle özetlemek mümkündür: Hanefî âlimlerinin ittifakla kabul ettiği hayız süresinin en üst seviyesi on gün, alt seviyesi de üçtür. Ama iki kan arasındaki temizlik süresinin en az ne kadar olacağı noktasında ihtilaf vardır. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre iki hayız kanı arası giren temizlik günleri, on beş günden az olunca iki hayız dönemini ayırmış olmaz. Bu nedenle aralıksız devam eden kan gibi kabul edilmiştir. İmam Muhammed'e göre iki kan arasındaki temizlik günleri üç günden az olamaz olursa kan galip gelmiş olur. Aynı şekilde, iki kan arasındaki temizlik dönemi kanın süresi kadar veya daha az olursa bu durum hayız kabul edilir. Eğer aradaki temizlik günleri başta ve sonda gelen kan günlerinden fazla olursa bu fasıla kabul edilir. Başta ve sonda gelen kanlardan hangisi, hayızın en az günü olan üç gün ve daha fazlaysa o hayız kabul edilir. Başta ve sonda gelen kan ikisi de üç günden azsa ikisi de istihaza kabul edilir. Hasan b.

---

<sup>74</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 3/121; Çevirisi, 3/192.

Ziyâd'a göre ise, bir kadın hayız günlerinde üç gün arada temizlenecek olursa bu fasıla demektir. Çünkü ona göre iki kan arasındaki temizlik üç gün ve daha fazla olursa bu kadının hayız bitmiş demektir. Dolayısıyla, bu kadın bir gün kan görür arada üç günden az temiz olur daha sonra yine kan görürse aradaki temizlik süresi üç günden az olduğu için tümünü hayız kabul eder.<sup>75</sup>

İmam Muhammed'e göre ise, bu fasıla bir gün olursa kadın hayızlıdır. VeleVKi bir gün olsun, iki gün olsun, üç gün olsun fark etmez, eğer bu günlerden sonra tekrar hayız olursa kan gördüğü tüm günler hayızdan sayılır.<sup>76</sup>

Hayız meselelerinde ulemanın ihtilafının temelinde konuyla ilgili farklı rivâyetlerin bulunması, akli ve tecrübi bilgiye dayanan istidlallerin olduğu görülmektedir.<sup>77</sup>

## 2.20. Umre Yapanın Hacda Olduğu Gibi Veda Tevafı Yapmasının Gerekliliği

Serahsî tavaf çeşitlerini sayarken üçü hacda biri de umrede olmak üzere dört tavaftan bahsetmektedir. Birincisi hacıların Beytullah'a ilk gelirken yaptıkları tavaf olan kudum tevafı; ikincisi, haccın rüknü olan ziyaret tevafı; üçüncüsü, Mekke'yi terkeden âfakilerin (Mekke dışından gelenlerin) yapması vacip olan veda tevafı; dördüncüsü, umrenin rükünlerinden olan umre tavafıdır. Serahsî veda tavafını anlatırken kendileri açıdından vacip olduğunu belirtir. Daha sonra umrede kudum ve veda tavafı yoktur, der.<sup>78</sup>

Serahsî, Hasan b. Ziyâd'a göre hacda olduğu gibi umrede de ailesine dönmek isteyen kişiye veda tevafının gerekli olduğunu söyler. Bu düşünceye katılmayan Serahsî, Arafat'ın haccın asıl rüknü olduğu gibi umrede de asıl rüknün tevaf olduğu, dolayısıyla asıl rükün olan bir fiilin veda anında tekrar edilmesi doğru olmaz. Çünkü rükün, bir ibadette asıl maksattır. Vedâ tevafı asıl maksada tabi olup Beytullah'a veda etmek amacıyla yapıldığından vaciptir. Dolayısıyla hacda Arafat nasıl asıl maksatsa umrede tevaf aynı şekilde asıl maksattır. Serahsî, Bir şeyin hem asıl maksat, hem de asıl maksata tâbi olamayacağını ileri sürerek Hasan b. Ziyâd'ın veda tevafını umre için de gerekli görmesini

<sup>75</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 3/158; Çevirisi, 3/248.

<sup>76</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 3/158; Çevirisi, 3/248; Ayrıca bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 2/17; Çevirisi, 2/26.

<sup>77</sup> Bk. Gülsüm Soydan, *Kadınlara Özel Hallerle İlgili Hükümlerin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi: Ankara Üniversitesi, 2007); Şöle Soyal Şenol, *Kadınlara Özel Hallerini İlgilendiren Rivayetlerin Tahlili ve Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi: Karabük Üniversitesi, 2015); Kevser Bulut, *İslam Hukuku ve Tıpta, Kadınlara Özel Haller* (Yüksek Lisans Tezi: Marmara Üniversitesi, 2020).

<sup>78</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4/35; Çevirisi, 4/70-71.

isabetli bulmaz.<sup>79</sup> Hasan b. Ziyâd burada iki ibadeti birbirine kıyas etmiştir. Serahsî ise hac ile umrenin veda tevaful konusunda ortak illete sahip olmadığını yerinde gerekçelerle ispatlamaya çalışmıştır. Resûlullah Efendimiz'den (s.a.s.) bu konuda bir rivâyetin ve fiilin nakledilmemesi istishâb kuralı gereğince de değerlendirildiğinde böyle bir vecibenin olmadığını söylemek mümkündür. Nafile olarak böyle bir tavafın yapılmasına zaten bir engel yoktur.

### Değerlendirme ve Sonuç

Hasan b. Ziyâd, Ebû Hanîfe'nin dördüncü sıradaki öğrencisi ve onun görüşlerinin en başta gelen ravidir. Mezhep içi müctehid olmasına rağmen bazı meselelerde hocalarına muhalefet ederek mezhep içinde kendine has bir duruş sergilemiştir. İstinbat ve tefri' usûlünü tatbikdeki mahareti göz önüne alındığında mutlak müctehid sıfatlarını haiz ulâma tabakasında olduğu anlaşılmaktadır. Usûlde kurucu imam olan hocası Ebû Hanîfe'nin yolunu takip ettiğinden dolayı hep mezhep içi müctehid katagorisinde zikredile gelmiştir. Hasan b. Ziyâd'ın diğer imamlardan farklı düşünmesinde; konuyla alakalı âyetlerin delaleti, hadislerin delil olma kuvveti, farklı kıyaslar ve akli istinbat gibi sebeplerin etkili olduğu görülmektedir.

Hasan b. Ziyâd'ın ibadet kapsamında ilk üç imama (Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed) muhalif görüşlerini Serahsî'nin *el-Mebsût* eseri bağlamında toplu olarak şu şekilde sıralamak mümkündür:

- (1) Abdestte başın meshedilmesinin farz olan miktarı, yarıdan fazlasıdır.
- (2) Su içtikten sonra, suya bir şek karışmadan kişi hemen kusarsa abdesti bozulmaz.
- (3) Cuma günü gusül abdesti alma sünneti, Cuma namazına hazırlık için değil, Cuma gününün Allah katındaki kıymeti sebebiyledir. Cuma namazından sonra da alınsa bu sünnet yerine gelmiş olur.
- (4) Fare düşen kuyudan en az yirmi kova su çekilmesiyle kuyu ancak temizlenmiş olur. Yirmi kova büyüklüğündeki bir kova çekmekle kuyu temizlenemez.
- (5) Domuzla birlikte köpeğin derisi de dabaklanmakla temizlenmez.
- (6) Abdest almak için yanında su olmayan kişi, su gideceği güzergâh üzerinde ise iki mil uzaklıkta olması; sağında ve solunda ise bir mil uzaklıkta olması gerekir ki teyemmüm

---

<sup>79</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4/35; Çevirisi, 4/70-71.

yapması caiz olabilsin. Çünkü bir mil gidiş bir mil de geliş içindir, toplam iki mil eder.

(7) Kendisinde su olmayan yolcu, su bulamadığı zaman yanındaki yol arkadaşında su olsa da, zillete sebep olma ihtimali olduğu için abdest almak için suyu istemesi gerekmez.

(8) Cuma'ya gelenlerin Cuma'nın sünnetine, hutbeye ve farza yetişmesi için, Cuma günü ezanın minberin yanında değil yüksek bir yerde veya minarede okunması gerekir.

(9) Namazı îmâ ile kılması gereken kişi başıyla da îmâ ederek kılamiyorsa, göz hareketleriyle de îmâ ederek kılabilir.

(10) Dört rekâtlı bir namazın ilk iki rekâtında Fâtîha süresi unutulursa son iki rekâta kaza niyetiyle okunabilir.

(11) Ashâb-ı tertib birinin öğle namazı kazaya kaldığında, tertibin şart olduğunu bilen için önce öğlenin kazasını daha sonra ise ikindinin farzını kılması gerekir. Tertibin şart olduğunu bilmeyen kişi mazurdur. Önce ikindiye daha sonra öğleni kaza etmişse, iadesi gerekmez.

(12) İkindinin son vakti güneşin sararmaya başladığı vakittir.

(13) Güneş akşama doğru sarardıktan sonra, ashâb-ı tertib olan birinin öğlen namazı kazaya kalmış ve ikindiye de kılmamışsa ikindinin son vakti geçtiği için, bu kişi tertibe uyarak önce öğleni sonra ikindiye kaza etmesi gerekir.

(14) Darulislamda müslüman olan bir zimmî namazın farz olduğunu bilmediği için bu sürede kılmadığı namazları kaza etmesi gerekmez.

(15) Cemaatle namazın kılındığı yerde, cemaat kalabalık olduğunda arkadaki cemaatin öndeki cemaatin sırtına secde etmesi, secde anlamı taşımadığı için caiz olmaz.

(16) İmam dört rekâtlık namazının ilk iki rekâtında kıraati okur, ikinci rekâttan sonra abdesti bozulur, arkasında ona uyan bir ümmîyi yerine geçirirse, son iki rekâta kraat farz olmadığı için ümî imamın ve ona uyan cemaatin namazı sahihtir.

(17) Fıtır sadakasının son günü bayram namazına kadar olduğu için, ondan önce verilmezse kabul olmaz.

(18) Ramazanda ıtikâf yapmayı nezr eden kişi nezrini yerine getirememişse, Ramazan dışında daha sonra kaza edemez.

(19) Hayızdan sonra üç gün veya daha fazla temizlendikten sonra yine hayız gören bayanın bu ara dönemi fasıla olarak kabul edilir.

(20) Hacda olduğu gibi umrede de ailesine dönen afâkiler için veda tevafı gereklidir.

## Kaynakça / References

- Abdurrazzak es-San'ânî, Ebû Bekr b. Hemmâm. *el-Musannef*. Beyrut: y.y. 1970.
- Ağırman, Hayrunnisa Mutlu. *Hadislere Göre Namaz Vakitleri*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ahmed, Taşköprüzâde. *Tabâkaâtü'l-fukâhâ*. Musûl: Mektebetü'l-Merkeziyye 1961.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Akşit, Mustafa Cevad. "Önsöz" *Mebûsât*. çev. Komisyon. Ed. M. Cevat Akşit. İstanbul: Gümüşev, 2008.
- Akyol, Aşur. *Hasan b. Ziyâd el-Lü'lüü ve Hadis İlmindeki Yeri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Bağdâdî, Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. Kahire: Dâru Ğerbi'l-İslâmî, 2001/1422.
- Baktır, Mustafa. "Deri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/176-178. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bedir, Murteza. "Züfer b. Hüzeyl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/527-530. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Bedr, Fahriye Muhammed Ali. *el-Ahkâmü'l-fikhiyye elletî hâlefe fihâ el-Hesen b. Ziyâd el-Lü'lüü eimmete'l-mezhebe'l-Hânefi*. Kudüs: Kudüs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1434/2012.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Cu'fî. *es-Sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Bulut, Kevser. *İslâm Hukuku ve Tıpta Kadınlara Özel Haller*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Çalış, Halil. "Zarûret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/141-144. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Dârekutnî, Asli b, Ömer. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1996.
- Debbâğ, Abdussettar Hâmid. "el-Hasen B. Ziyâd ve Fıkhuhu Beyne Muâsirîhi", Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "Vâcib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/410-414. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistani. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muahammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Vesît fi'l-mezheb*. Kâhire: Dâru's-Selâm, 1417/1997.
- Hamidullah, Muhammed. "Şemsüleimme es-Serahsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/544-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah İbn Muhammed. *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1988.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidaye ve'n-Nihâye İslâm Tarihi*. Çev. Mehmet Keskin. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1998.
- İbn Nedîm. Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Muhammed b. İshâk, *Kitâbü'l-fihrist li'n-Nedîm*. nşr. Rıza Teceddüd. Tahran: y.y. 1391/1971.
- Karâfî, Şehâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *ez-Zehîre*. Lübnan: Dârü'l-Ğarîbü'l-İslâm, 1413/1994.
- Kaya, Eyüp Said. "el-Mebûsât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/214-216. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

- Kevserî, Muhammed Zâhid. *el-İmtâ' bi sîreti'l-imâmeyn Hasen b. Ziyâd ve sâhibihi Muhammed b. Şücâ'*. Kahire: Matba'atü'l-Envâr, 1368.
- Koca, Ferhat. "Hanefî Mezhebinin Kurucu İmamları Arasındaki Kişisel İlişkiler". *İslami İlimler Dergisi* 3/1 (2008), 63-97.
- Kureşî, Abdulkâdir b. Muhammed b. Muhammed. *Cevâhirü'l-Mudiyeye fi tebâkâti'l-Hanefiyye*. Kahire: Hicr, 1413/1993.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahih-i Müslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref. *Kitâbü'l-mecmû'*. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref. *Ravdâtü't-tâlibîn*, Lübnan: Daru 'Alemlî'l-Kütüb, 1423/2003.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Âlimleri*. Ankara: DİB Yayınları, 1990.
- Râğıb el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredâd fi gârîbi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kâlem, 1412/1991.
- Rûyânî, Ebü'l-Mehâsin 'Abdulvâhid İsmâil. *Bahru'l-mezheb fi fûrû'i mezhebi'l-İmam Şâfi'*. Lübnan: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1423/2002.
- Serahsî, Şemsüleimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü'l-mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Serahsî, Şemsüleimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Mebisût*. Çev. Komisyon. İstanbul: Gümüşev, 2008.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Teklif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/385-387. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Şenol, Şöle Soyal. *Kadınların Özel Hallerini İlgilendiren Rivâyetlerin Tahlili ve Değerlendirilmesi*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Şirbînî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*. Lübnan: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Soydan, Gülsüm. *Kadınlara Özel Hallerle İlgili Hükümlerin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Şeltû, Mahmûd- Sayîs, Muhammed Ali. *Mukârenetü'l-mezâhib fi'l-fıkhi'l-İslâmî*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1976.
- Yılmaz, Okan Kadir. *İlk Tedvin Döneminde Hanefî Mezhebi Literatürünün Kayıp Eserleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Yüksel, Hayyire - Gültekin, Ayşe. "Hasen b. Ziyâd'ın Müsned'inde Yer Alan Mürsel Rivâyetler". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2021), 52-73.
- Zehebî Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tarihü'l-İslam*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1991.
- Zehebî. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru alâmi'n-nübelâ*: Beyrut: 1405/1985.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Abdullah b. Yûsuf. *Nasbu'r-râye li-ehâdisi'l-hidâye*. Cidde: Muessesetu'r-Reyyân, 1418/1997.