

## Hanefî İmamlar Arasında Rükün ve Şart Ayrımından Kaynaklanan Fıkhî İhtilaflar

Among the Hanafi Imams Fiqh Disputes Arising from the Pillar (Rükün) and Conditions (Shart)

### Ünal ŞAHİN

Arş. Gör. Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi Res. Assist. Dr., Artvin Çoruh University  
İlahiyat Fakültesi Faculty of Theology  
Artvin | Türkiye Artvin | Türkiye  
unalsahinn29@gmail.com ORCID: 0000-0001-6741-4943

#### Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article  
Geliş Tarihi | 24/Eylül/2022 Received | 24/September/2022  
Kabul Tarihi | 19/Aralık/2022 Accepted | 19/December/2022  
Yayın Tarihi | 31/Aralık/2022 Published | 31/December/2022

#### Atıf | Cite as:

ŞAHİN, Ünal. "Hanefî İmamlar Arasında Rükün ve Şart Ayrımından Kaynaklanan Fıkhî İhtilaflar [Among the Hanafi Imams Fiqh Disputes Arising from the Pillar (Rükün) and Conditions (Shart)] *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 10/2 (Aralık | December 2022), 741-766.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1179556>

#### İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.

| This article, has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

**Copyright ©** Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Türkiye.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



### **Fıqhî Disputes Caused by the Rukn (Pillar) and Condition (Shart) Among Hanafi Imams**

**Abstract:** Many reasons for disagreement are recorded among mujtahid imams. The distinction between the rukn and the condition determined by the jurists is among the reasons for this difference. Significantly, the fuqaha determine the rules and conditions as a prerequisite in fiqh issues. Since this distinction is also a requirement of the holistic and consistent thought systems of the jurists, who are accepted as absolute mujtahids. It can be seen that the determination of the rukn and the condition is made first in the introduction of fiqh books. It demonstrates how critical it is to identify and distinguish the rukn from the condition. There are differences between the founding imams of the Hanafî school and those of other sects in the determination of the rukn and the condition of an issue. As a result, jurists from the same sect (mazhab) and other sects reach different conclusions on a single issue. It is possible to see dozens of examples of this in Hanafî fiqh books. In this study, the conceptualization processes of rukn and conditional terms, which are among the essential provisions, are pointed out, and especially the conflicts that arise among the founding imams of the Hanafî sect are discussed. Imam Zufar's views are frequently mentioned, particularly among Hanafî sect imams, and the points where he differs from other imams due to rukn and condition are highlighted. In addition, the views of other imams were also cited. Thus, attention was drawn to the views of other sect imams on the subject. However, only a few examples arising from the condition and rukn among imams are mentioned in the study, and the sources of other examples are mentioned. Because the conflicts arising from the distinction between rukn and condition are recorded in almost every chapter of the works of fiqh. It is understood that the rukn is considered differently in the works of the Hanafî sect written with the methods of fuqaha and mamzûc (unified). In the works written according to the fuqaha method, it is seen that the rukn is not included in this division while the specific provisions are handled. This acceptance was maintained in the studies based on Manâr, which were written with the fuqaha method. This attitude continued until Sadr Al-Shari'a. Sadr Al-Shari'a, on the other hand, dealt with the rukn within the framework of the law. It can be said that the attitude of Sadr Al-Shari'a, who is accepted as one of the pioneers of the mamzûc method, toward certain provisions has been the breaking point. Because it can be seen that the rukn is included among the essential provisions in works written using the mamzûc method after him. For example, Molla Khusrev was followed Sadr Al-Shari'a while listing the specific provisions. In this context, the line of Sadr Al-Shari'a was continued in Mir'ât, which left a deep impact on Ottoman geography. Another part of the vaz'î rule is also a condition. It is impossible to speak of complete agreement among Hanafî scholars on the division of the condition. The condition is classified differently by the two powerful figures of the sect, Pazdavî and Serahsî. Even if both scholars write their works with the method of fuqaha, there is a difference between them in terms of the division of the condition. This difference between the two scholars in question also influenced the later ones. When we look at sectarian literature, we can see that Pazdavî line is generally accepted in terms of condition division. In addition, in the study, it has been noted that the scholars of the last period have different opinions about the condition. This distinction between the classification of the rukn and the condition causes numerous conflicts in fiqh. This situation also shows the systematically integrated structure of the mujtahid, his consistent attitude in his ijthads, and his methodological difference. Because the methodological attitudes of mujtahid imams require these distinctions. It is possible to argue that the ulema's disagreement has resulted in greatness for the sect's followers and mercy for others.

**Keywords:** Fiqh, Vaz'î Rule, Rukn, Condition, Dispute.

### Hanefî İmamlar Arasında Rükün ve Şart Ayırımından Kaynaklanan Fikhî İhtilaflar

**Öz:** Müçtehit imamlar arasında birçok ihtilâf sebebi bulunmaktadır. Fakihlerin tespit ettiği rükün ve şart ayırımı da söz konusu farklılık nedenleri arasındadır. Fikhî meselelerde ön koşul olarak rükün ve şartların fukaha tarafından tespit edilmesi oldukça önem arz etmektedir. Zira bu ayırım aynı zamanda mutlak müçtehit olarak kabul edilen fakihlerin bütüncül ve tutarlı düşünce sistemlerinin bir gereğidir. Nitekim fıkıh kitaplarının konu girişlerinde öncelikle rükün ve şartın tespiti yapılmaktadır. Bu da rükün ve şartın tespit edilmesinin ve ayırımının yapılmasının ne kadar önemli olduğunun başka bir göstergesidir. Bir meselede rükün ve şartın tayini hususunda, Hanefî mezhebinin kurucu imamları arasında olduğu gibi diğer mezhep imamları arasında da farklılık bulunmaktadır. Bundan dolayı gerek aynı mezhep gerekse diğer mezhep fakihleri tek bir meselede farklı sonuçlara ulaşmaktadır. Hanefî fıkıh kitaplarında buna dair onlarca örnek görmek mümkündür. Bu çalışmada vaz'î hükümlerden olan rükün ve şart ıstılahlarının kavramsallaşma süreçlerine işaret edilmiş, özellikle Hanefî mezhebinin kurucu imamları arasında bu sebeple ortaya çıkan ihtilâflar ele alınmıştır. Bilhassa Hanefî mezhebi imamları arasında İmam Züfer'in görüşlerine sıklıkla yer verilmiş, rükün ve şart kaynaklı diğer imamlardan ayrıldığı noktalara işaret edilmiştir. Bunun yanı sıra diğer imamların görüşlerine de atıfta bulunulmuştur. Böylelikle diğer mezhep imamlarının da konu hakkındaki görüşlerinin ne yönde olduğuna dikkat çekilmiştir. Ancak çalışmada imamlar arasında şart ve rükünden kaynaklanan sınırlı sayıda örnek zikredilmiş, diğer misallerin de kaynaklarına işaret edilmiştir. Zira fıkıh eserlerinin hemen her babında rükün ve şart ayırımından kaynaklanan birçok ihtilâf kaydedilmektedir. Hanefî mezhebinin fukaha ve memzûc metot ile kaleme alınan eserlerinde rükünün farklı telakki edildiği anlaşılmaktadır. Fukaha metoduna göre yazılan eserlerde vaz'î hükümler ele alınırken rükünün bu taksim içerisinde yer almadığı görülmektedir. Fukaha metoduyla kaleme alınan eserlerde ayrıca Menâr merkezli çalışmalarda bu kabul sürdürülmüştür. Bu tutum Sadruşşerîa'ya kadar devam etmiştir. Sadruşşerîa ise rükünü vaz'î hükümler içerisinde ele almıştır. Memzûc metodun öncülerinden kabul edilen Sadruşşerîa'nın vaz'î hükümlerdeki bu tavrı, kırılma noktası olmuştur denilebilir. Zira kendisinden sonra memzûc metotla kaleme alınan eserlerde de rükünün vaz'î hükümlerin kısımları içerisinde sayıldığı görülmektedir. Söz gelimi Molla Hüsrev, vaz'î hükümleri sıralarken Sadruşşerîa'ya tâbi olmuştur. Bu bağlamda Osmanlı coğrafyasında derin bir etki bırakan Mir'ât'ta, Sadruşşerîa'nın çizgisi devam ettirilmiştir. Vaz'î hükümlerin diğer bir kısmı da şarttır. Hanefî mezhebinin usul âlimleri arasında şartın taksimi hususunda da mutlak bir birlikten söz etmek mümkün değildir. Özellikle mezhebin iki güçlü siması Pezdevî ve Serahsî tarafından farklı şekilde tasnif edildiği müşahede edilmektedir. Her iki âlim de eserlerini fukaha metoduyla kaleme alsalar dahi, şartın taksimi hususunda aralarında farklılık bulunmaktadır. Bahsi geçen iki âlim arasındaki bu ayırım, sonraki usulcülerini de etkilemiştir. Ancak mezhep literatürüne bakıldığında şartın taksimi hususunda Pezdevî çizgisinin genel kabul gördüğü ifade edilebilir. Bunlarla beraber çalışmada son dönem âlimlerinin de şart hususunda farklı mülahazaları olduğuna temas edilmiştir. Rükün ve şartın tasnifindeki bu ayrışma, fûrû fıkhıdaki birçok ihtilâfı da beraberinde getirmektedir. Bu durum müçtehidin sistemsel bütünlük arz eden yapısını, içtihatlarındaki tutarlı tavrını ve metodolojik farklılığını da göstermektedir. Ulemanın bu ihtilâfının mezhep müntesipleri için genişlik ve diğer insanlar için rahmet oluşturduğunu söylemek mümkündür.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Vaz'î Hüküm, Rükün, Şart, İhtilaf.

## Giriş

Müçtehit imamların kendilerine özgü metodolojilerinin bulunması, doğal olarak ihtilâfları da meydana getirmiştir. Bu farklılıklar delilden kaynaklandığı gibi müçtehidin oluşturduğu içtihat metodundan da ileri gelebilmektedir. Hanefî mezhebinin kurucu imamlar dönemi fakihleri arasındaki ihtilâflara bakıldığında her bir imamın aynı konu özelinde farklı görüşü bulunabilmektedir. Söz konusu ihtilâflardan bir kısmı da fûrû fıkhıta belirlenen şart ve rükün ayırımından kaynaklanmaktadır. Bu çalışmada Hanefî fakihleri arasındaki şart ve rükün ayırımlarına temas edilecek ve bu farklılıkların fûrû fıkhıtaki uzanımlarına dikkat çekilecektir. Özellikle İmam Züfer'in (ö. 158/775) rükün ve şarttan kaynaklı üç imamdan ayrıldığı noktalara ve Hanefî imamlar arasındaki bu sebeple meydana gelen ihtilâflara yer verilecektir. Bunlar yapılırken ağırlıklı olarak Hanefî âlimlerin görüşleriyle yetinilecek, yer yer diğer mezhep alimlerinin görüşlerine atıfta bulunulacaktır. Böylelikle konunun diğer mezhep fakihleri tarafından nasıl mülhaza edildiğine de işaret edilmiş olacaktır.<sup>1</sup>

İhtilâf, ittifakın zıddı olup insanlar arasında farklı anlayış, bilgi birikimi ve siyasi birçok sebepten kaynaklanabilmektedir. İhtilâf kavramının fıkhıta daha çok icmanın karşısı olarak kullanıldığı ifade edilmektedir.<sup>2</sup> Zikri geçen kavram sadece fıkhıta alakalı değildir. Farklı disiplinlerde de ihtilâf eksenli müstakil literatürün olduğu bilinmektedir. Söz gelimi kelim ilminde Fırak literatürü, fıraklar arasındaki farklılıkları göstermek için kaleme alınırken,<sup>3</sup> hadis ilminde ise "ihtilâfî'l-hadîs" kavramı altında "manaları birbiri ile çelişik halde bulunan hadisler" incelenmektedir.<sup>4</sup> Fıkhıta da başlı başına bir ilim dalı haline gelen ve ulemanın farklılıklarını ve bunların sebeplerini ele alan Hilâf ilmi vücut bulmuştur. Fukahanın bu yöndeki ihtilâfları klasik dönem fakihleri tarafından müstakil çalışmalara konu edinilmiştir. Bu bağlamda hem Hanefî mezhebinin hem de diğer mezhep imamlarının ihtilâflarını ele alan ve günümüze ulaşan önemli eserler arasında Neseî'nin (ö. 710/1310) *el-Manzûmetü fi'l-Hilâfiyyât* isimli eserini göstermek

<sup>1</sup> Konu özelinde biri makale diğeri ise yüksek lisans tezi olmak üzere iki akademik çalışma yapılmıştır. Ancak bu makalenin ele aldığı ve incelemeye tâbi tuttuğu noktalar mezkûr iki çalışmanın kapsamı, amacı ve konusundan farklılık arz etmektedir. Koyuncu'nun makalesinde özellikle hadis temelli olan farklılıklar dile getirilmekte ve Hanefî ve Şâfiîlerin delillerinin hadisler üzerinden uzunca nakillerle verildiği görülmektedir. Bk. Hasan Koyuncu, "İslam Hukukunda Rükün ve Şartın Tayininin Fikhî İhtilâflara Etkisi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* XV/2 (2018), 671-692. Baylu, yüksek lisans tezinde ibadet bahislerindeki şart ve rükünlere dikkat çekmekte ve bazı başlıklar altında mezhepler arasındaki farklılıklara temas etmektedir. Bk. Cumali Baylu, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi' ve Bidâyetü'l-Müçtehid ve Nihayetü'l-Muktasid Bağlamında İbadetlerde Rükün ve Şartlar* (İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016). Bizim çalışmamızda özellikle söz konusu iki kavramın tarihsel sürecine atıfta bulunulması, fukaha ve memzûc metot üzere yazılan eserlerdeki farklı telakkilere işaret edilmesi ve Hanefî mezhebinin kurucu imamları arasında şart ve rükün ayırımından kaynaklanan bazı ihtilâflara yer verilmesi hedeflenmektedir. Bu çalışma, belirtilen yönleri ele alacak olması hasebiyle diğeri iki çalışmadan farklılık göstermektedir.

<sup>2</sup> Şükri Özen, "İhtilâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/565.

<sup>3</sup> Ethem Ruhi Fırlı, "el-Fark Beyne'l-Fırak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/172; Kadir Gömbeyaz, "Fırak Literatürüne Dolaylı Ancak Etkili Bir Katkı: Âmidî Tasnifini Meşhur Eden Mütetekillim: Adudüddin el-Îcî", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*, (2017), 409 vd.

<sup>4</sup> Mahmud Tahhân, *Yeni hadis usulü = Teysîru mustalahi'l-hadîs* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 58.

mümkündür. Ancak bu eserler daha çok fakihlerin fikh baplarındaki farklılıklarını ele almakta, ihtilâfın sebeplerine dair (örneğin vazî hükümler, delalet veya lafız bahislerinden kaynaklandığına dair) açıklamalara gitmemektedir.

Vazî hükümlerin fukaha metoduyla kaleme alınan Hanefî eserlerinde dört tane olarak verildiği görülür. Örneğin Debûsî (ö. 430/1039),<sup>5</sup> Pezdevî (ö. 482/1089)<sup>6</sup> ve Serahsî (ö. 483/1090) tarafından vazî hükümler “sebeb”, “illet”, “şart” ve “alâmet” olarak sıralanır.<sup>7</sup> Bu tutum *Menâr* ve şerhlerinde de aynı şekilde devam etmiştir.<sup>8</sup> Neseffî'nin çağdaşlarında da benzer tavrın devam ettiğini söylemek mümkündür. Söz gelimi Rükneddin Semerkandî (ö. 701/1301) de rükün ayırımına kitabında yer vermemektedir.<sup>9</sup> Ancak memzûc metot ile yazılan eserlerde bu durum farklılık arz etmektedir. Memzûc metodun ilk örneklerinde, vazî hükümlerin tasnifinin fukaha metoduyla yazılan eserlere benzediği söylenebilir. Nitekim memzûc metot ile kaleme alınan İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1295) *Bedî'u'n-nizâm*'ında vazî hükümlerde rükün ayırımı görülmez.<sup>10</sup> Ancak sonraki memzûc eserlerde ayırım net olarak mevcuttur. Söz gelimi Sadruşşerîa (ö. 747/1346) fukaha metodunda var olagelen kabulü farklı şekilde ele almıştır. O, vazî hükümleri beş başlık altında tasarlamış, rükünü de bu kısımlar içerisine eklemiş ve ilk sırada saymıştır.<sup>11</sup> Dolayısıyla bu hususta Sadruşşerîa'nın fukaha ve memzûc metot ile kaleme alınan eserlerde kırılma noktasını oluşturduğu ifade edilebilir.

Sadruşşerîa kendisinden sonraki fukahayı da bu tutumuyla etkilemiştir. Örneğin Molla Hüsrev (ö. 885/1480) bu hususta çağdaşı İbn Melek'ten (ö. 821/1418'den sonra) farklı olarak Sadruşşerîa'ya tâbi olmuştur.<sup>12</sup> Ayrıca Molla Hüsrev, vazî hükümlerde Sadruşşerîa'nın belirlediği sayı ve sıralamayı koruyarak aktarmıştır.<sup>13</sup> Vazî hükümlerin tasnifi hususunda fukaha ve memzûc yöntemle kaleme alınan eserlerdeki bu farklılık Sadruşşerîa ile birlikte iyice belirginleşmiştir. Sadruşşerîa'nın bu tutumu, mezhepte vazî hükümlerin yorumlanmasına dair iki metodun birbirinden ayrıldığı önemli noktalardandır. Her ne kadar Sadruşşerîa kendisinden sonra etkili

<sup>5</sup> Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 371.

<sup>6</sup> Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (Dersaadet: Şirket-i Sahafiyeye-i Osmaniye, 1308), 4/169.

<sup>7</sup> Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beirut: Daru'l-Marife, ts.), 2/301-304.

<sup>8</sup> Zeynüddin İbn Nüceym, *Fethü'l-ğaffâr bi şerhi'l-Menâr* (Beirut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 428; Alaeddin Muhammed b. Ali b. Muhammed ed-Dimaşkî el-Haskefî, *İfâzatü'l-envâr ala usûli'l-Menâr* (Haşiyetu Nesemâtü'l-eshâr'la birlikte) (Karaçi: İdaretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmu'l-İslâmiyye, 1418), 241.

<sup>9</sup> Rükneddin Ubeydullah es-Semerkandî, *Cami'u'l-usûl fi beyâni'l-kava'idi'l-Hanefiyye ve's-Şafiyiyye fi usûli'l-fikh* (İstanbul: Vakfı'd-Diyaniyet-Türkiyye Merkezü'l-Buhusü'l-İslamiyye (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020), 2/243-263.

<sup>10</sup> Muzafferüddin Ahmed b. Ali el-Bağdadî İbnü's-Sââtî, *Bedî'u'n-nizâm (Nihâyetü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl)* (Câmiatü Ümmü'l-Kura, 1985), 659.

<sup>11</sup> Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, *Şerhü't-Telviḥ ale't-Tavzih* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/273.

<sup>12</sup> İzzeddin Abdüllatif b. Abdülazîz b. Emineddin İbn Melek, *Şerhü'l-Menâr li-İbni'l-Melek (İbnü'l-Aynî şerhiyle birlikte)* (İstanbul: Salah Bilici, 1292), 318.

<sup>13</sup> Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl şerh-i Mirkâtî'l-vüsûl (Tarsûsî Haşiyesiyle birlikte)* (Mektebetü'l-Hanefiyye, ts.), 526.

olsa da fukaha metodunun izlerinin de Hanefî fakihleri tarafından takip edildiği görülmektedir. Nitekim *Menâr*'ın iki şarihi İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve Haskefî (ö. 1088/1677) fukaha metodunu benimsemiş ve bu tavrı devam ettirmişlerdir. Zikri geçen iki müellif, Sadruşşerîa ve Molla Hüsrev'den sonra yaşamalarına rağmen bu taksimdeki artışa temasta bulunmamaları ve konu hakkında herhangi bir açıklamaya gitmemeleri dikkat çekmektedir. *Menâr*'dan bağımsız düşünüldüğünde özellikle İbn Nüceym'in bu tutumunu kendi eseri *Lübbü'l-usûl*'de de koruduğu görülmektedir.<sup>14</sup>

Fukaha ve memzûc metot ile kaleme alınan eserlerde vaz'î hükümlerin taksiminde olduğu gibi sıralanmasında da farklılık bulunmaktadır. Pezdevî çizgisindeki usulcülerden İbn Nüceym, vaz'î hükümleri Pezdevî'den farklı şekilde sıralamaktadır.<sup>15</sup> Sadruşşerîa ve Molla Hüsrev çizgisindeki usulcülerde ise vaz'î hükümlerin sıralamasının daha farklı olduğu göze çarpmaktadır. Bu çizgideki usulcülerde rüknün ilk sırada verildiği görülmektedir. Sonraki usul eserlerinde vaz'î hükümlerin taksiminde Sadruşşerîa çizgisinin benimsendiği ve genel kabulün bu yönde olduğu müşahade edilmektedir.<sup>16</sup> Bunlarla birlikte modern dönemde farklı yaklaşımların olduğunu da ifade etmek gerekmektedir.<sup>17</sup>

Memzûc metotla yazılan eserlerde vaz'î hükümler sıralanırken ilk önce rükne yer verilmesinden dolayı aşağıda öncelikle rükün ayırımına ve bundan kaynaklanan bazı ihtilâflara işaret edilecek, daha sonra şart kısmına geçilecektir. Mezhep imamları tarafından tespit edilen şart ve rükünler, özellikle fûrû fıkhıdaki ihtilâfların anlaşılması ve ayrışma zeminin görülmesi adına önem arz etmektedir. Zira fûrû fıkhı eserlerinin bâb başlıklarından hemen sonra ilgili meselede rükün ve şartların belirlenmesi, şart ve rükünün konu hakkındaki önemini ayrıca göstermektedir. Şart ve rükün ayırımlarının tespit edilmesi ve anlaşılması kurucu imamların fıkhî nosyonunun kavranılmasına, fıkhî ihtilâfların zemininin görülmesine ve fukahanın işlettiği sistemsel yapının güncel meselelerde tatbik edilebilmesine imkân sağlayacaktır.

### 1. Hanefî Mezhebinde Rükünün Tanımı

Rükünün, lügatte “güçlü olan taraf” anlamında olduğu belirtilmektedir.<sup>18</sup> Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de de bu anlamda kullanılmıştır.<sup>19</sup> Ayrıca bir şeyin rükününün, o şeyin mahiyetini ve bizzat

<sup>14</sup> Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısri el-Hanefî İbn Nüceym, *Lübbü'l-usûl* (İstanbul: Vakfı'd-Diyaniyeti't-Türkiye Merkezü'l-Buhusü'l-İslamiyye (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020), 258.

<sup>15</sup> İbn Nüceym, *Lübbü'l-usûl*, 258.

<sup>16</sup> Mustafa Hulûsi Güzelhisârî, *Menâfi'u'd-dekâ'ik fi şerhi Mecâmi'i'l-hakâ'ik* (İstanbul: Dâru't-tıbâa-i Âmire, 1308), 267; Ahmed Hamdi Şirvanî, *Levâmi'u'd-dekâ'ik fi tercemeti mecâmi'i'l-hakâ'ik* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 265; Büyük Ali Haydar Efendi, *Usul-i Fıkıh Dersleri* (İstanbul: Asitâne Yayınları, ts.), 412; Hanbelizade Muhammed Şakir, *Fıkıh Usûlü* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2010), 332; H. Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 132.

<sup>17</sup> Abdülvehhab Hallâf, *İlmu usuli'l-fikh* (İstanbul: Eda Neşriyat, 1968), 117-125; Vehbe ez-Zühaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2011), 1/97-115; Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 55-67.

<sup>18</sup> Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa* (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1979), 2/430.

<sup>19</sup> Hûd Suresi, 11/80, Zâriyât 51/39.

aynını oluşturan parçaları olduğu vurgulanmıştır.<sup>20</sup> İlk dönem usulcülerinden Debûsî ve Serahsî gibi isimler her ne kadar rükünü vaz'î hükümlerin kısımlarından saymasalar da satır aralarında tanım sayılabilecek ifadeler yer vermişlerdir. Fukaha metoduyla eser veren mezkûr iki ismin rükün hakkındaki ifadeleri birbirine oldukça yakındır. Debûsî ve Serahsî'nin rükün hakkında tanımlarında “Varlığının kendisiyle kaim olduğu şey” vurgusunun öne çıktığı görülmektedir.<sup>21</sup> Sonraki usulcülerin tarifleri dikkate alındığında söz konusu tarifte lügavî tanımın baskın olduğunu söylemek mümkündür.

Hanefî mezhebinde memzûc metotla yazılan eserlerde ise vaz'î hükümlerin beş tane olduğu ifade edilmiş, rükün de bunlar içerisinde sayılmıştır. Bu tarzda kaleme alınan eserlerde vaz'î hükümler sayılırken ilk olarak rükünün verildiği görülmektedir. Söz gelimi Molla Hüsrev, vaz'î hükümleri sıralarken ilk önce rükünü zikreder.<sup>22</sup> Bu da rükünün, vaz'î hükümlerin diğer kısımları olan “illet”, “sebepe”, “şart” ve “alâmet”e nazaran kuvvetini göstermektedir. Memzûc metodun en önemli isimlerinden Sadruşşerîa rükünü, “Bir şeyin kendisiyle var olduğu temel unsur” olarak tarif eder. Teftâzânî (ö. 792/1390) ise cevherin araz için olmasını buna örnek olarak verir.<sup>23</sup> Rükün için yapılan bu tanımın daha sonra da devam ettiği görülmektedir. Örneğin Molla Hüsrev, rükünü “Bir şeyin kendisinden ayrılmaz bir cüzü ve onunla (mütekavvim) var olması” şeklinde açıklar.<sup>24</sup>

Seyyid Şerîf (ö. 816/1413) rükünün ıstılahta şu anlama geldiğini ifade eder:

“Ortaya çıkması ancak o şeyle mümkün olandır. Çünkü bir şeyin kıyamı değil de kıvamı o şeyin rükünüdür. Aksi takdirde [yani bir şeyin kıyamı rükünü olsaydı] bu durumda fiilin rükünü fail, arazın rükünü cisim ve sıfatın rükünü mevsuf olması gerekirdi. Denildi ki, rükün bir şeyin kendisiyle tamam olduğu şeydir ve ona dahildir. Şart böyle değildir. Şart [meşrutun] dışındadır.”<sup>25</sup>

Rükün için yapılan tariflerde özellikle şart ve diğer vaz'î hükümlerin kapsam dışında bırakılmasına özen gösterilmiştir. Bu açıdan Cürçânî'nin yaptığı tarifi genel kabul gördüğünü söylemek mümkündür. Nitekim günümüz çalışmalarında da mezkûr tarifi esas alınarak eserlerde nakledildiği görülmektedir.<sup>26</sup>

Rükün, ilgili olduğu şeyin mahiyetinden ve onu oluşturan ana unsurlardan iken şart böyle değildir. Örneğin rükû, secde, kıyam ve kıraat namazın rükünlerindedir. Aynı şekilde akitlerde akdi oluşturan sîgalar akdin rükünü kabul edilmiştir. Söz konusu rükünlerden herhangi birisi

<sup>20</sup> Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî el-Feyyûmî, *el-Misbâhü'l-münîr fi garîbi's-şerhi'l-kebir li'r-Rafî* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1977), 1/237.

<sup>21</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 278 (ركن الشيء ما يقوم به الشيء); Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/174 (ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء).

<sup>22</sup> Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 526.

<sup>23</sup> Teftâzânî, *Şerhü't-Telvîh*, 2/273.

<sup>24</sup> Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 526-527.

<sup>25</sup> es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 112.

<sup>26</sup> Ömer Nasûhî Bilmen, *Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), 1/36; Şakir, *Fıkıh Usûlü*, 332; Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İminin Esasları: (Usûlü'l-fikh)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018), 348; Fahreddin Atar, *Fıkıh Usulü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2011), 140.

yerine getirilmediğinde kılınan namaz ve oluşturulan akit bâtil olur.<sup>27</sup> Hanefî mezhebinde rükün, yapılan ibadetler veya oluşturulan akitlerin bir parçası olması şartını gerekli görürken, cumhur fukaha ise bu şartı aramaz ancak onlar temel gereklilikleri rükün olarak benimsemişlerdir. Cumhur fukaha, rükünü, şartı da kapsayacak şekilde daha geniş manada ele alırken, Hanefîler ise yapılan tanım ile şart ve rükünü birbirinden ayrı şeyler olarak mülâhaza etmişlerdir. Hanefîler rükünü, yapılan işlemlerin ayrılmaz parçası olarak görmeleri sebebiyle “in’ikad şartı” olarak da isimlendirmişlerdir.<sup>28</sup> Ayrıca mezhep metinlerinde rükünün farz anlamında kullanıldığı da kaydedilmektedir.<sup>29</sup> Ancak farz kavramının rükün kavramından daha kapsayıcı olduğuna temas edilmiş ve bu hususta cumhur ulema ile düşülen ihtilâfa işaret edilmiştir.<sup>30</sup>

Hanefî mezhebinde kabul gören rükün, aslî ve zâid şeklinde iki kısma ayrılmıştır. Molla Fenârî (ö. 834/1431) eğer rükün kaldırıldığında o şeyin hükmü muteber değilse bunun rükün-i aslî, eğer rükün bir özürden dolayı kaldırıldığında o şeyin hükmü muteber ise bunun da rükün-i zâid olacağını ifade etmektedir.<sup>31</sup> Bu husus benzer ifadelerle Molla Hüsrev tarafından da tekrar edilmektedir.<sup>32</sup> Eserlerde zikri geçen iki kısma iman tasdiki ve ikrarı örnek olarak verilmektedir. İman tasdik ile varlık (tekavvüm) kazanan bir şeydir. Tasdik yokluğu (nefyi) iman da ortadan kalkması anlamına gelmektedir. Ancak dil ile ikrar iman için zâid bir rükündür. Zira ikrar olmadan da bir kimse mü’min olabilir. Ayrıca ikrar ortadan kaldırıldığında iman yok (müntefi) olmaması da ikrarın zâid bir rükün olduğunu göstermektedir.<sup>33</sup>

## 2. Rükünün Farklı Tespit Edilmesinden Kaynaklanan Fikhî İhtilaflar

Hanefî mezhebinin kurucu imamları, fikhî nazariyelerini oluştururken ilgili bahislerde bir takım rükün ve şartlar tespit etmişlerdir. Zaten nazariyelerde de (nazariyyetü’l-akd, nazariyyetü’l-milk vb.) rükünün ve şartın olması zorunlu ön kabul olarak görülmüştür.<sup>34</sup> Ön kabul olarak sunulan rükün ve şart ayrımı, müçtehit imamların kendi sistematik bütünlükleri içerisinde anlamlı bir yapı teşkil etmektedir.

Müçtehit imamların kendi metodolojik bütünlükleri içerisinde rükünü farklı belirlemeleri, fikhî ihtilâfların zeminini oluşturmuştur. Mezhep literatürü incelendiğinde imamlar arasındaki fikhî ihtilâflardan bazılarının da rükünün farklı telakki edilmesinden ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.<sup>35</sup>

<sup>27</sup> Muhammed Mustafa Zühaylî, *el-Veciz fi usûli’l-fikhi’l-İslâmî* (Dımaşk: Dârü’l-Hayr, 2006), 1/404.

<sup>28</sup> Tevhit Ayengin, “Rükün”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/286-287.

<sup>29</sup> Ebü’l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *en-Nâfiü’l-kebîr limen yutâliü el-Câmi’ü’s-Sağîr* (Beirut: Alemü’l-Kütüb, 1990), 89.

<sup>30</sup> Ayengin, “Rükün”, 35/287.

<sup>31</sup> Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâiyü’ fi usûli’ş-şerâiyü* (Beirut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2006), 1/265.

<sup>32</sup> Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 527.

<sup>33</sup> Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2/290; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 3/131; Hüsameddin Hüseyin b. Ali b. Haccâc es-Siğnâkî, *el-Kâfî şerhu’l-Pezdevî*, ed. Muhammed Seyyid Gânat (Riyad: Mektebetü’r-Rüşt, 2001), 3/1457; Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 527.

<sup>34</sup> Ali Ahmed en-Nedvî, *el-Kavâ’idü’l-fikhiyye* (Dımaşk: Dârü’l-Kalem, 1986), 64-65.

<sup>35</sup> Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrid* (Kahire: Dârü’s-Selam, 2004), 1/492; 2/568, 968; 4/1726.



Aşağıdaki başlıklarda Hanefî mezhebi imamları arasında rükünün farklı tespit edilmesinden kaynaklanan ayrılıklar aktarılacaktır. Rükünün farklı belirlenmesinden dolayı ortaya çıkan ihtilâflar aşağıda zikredilecek olanlarla sınırlı olmayıp, çalışmanın sınırları da dikkate alınarak sadece birkaç misale yer verilecektir.

### 2.1. Necaset Olan Mahalde Namaz

Hanefî fakihleri arasında ellerin ve dizlerin yere konulmasının namazın rükünlerinden olup olmadığı tartışılmış ve farklı görüşler ileri sürülmüştür. Konuyla ilgili meseleyi Kâsânî (ö. 587/1191), necaset bulunan mahalde eda edilen namaz bahsinde ele almaktadır. Necaset bulunan mekânda eda edilen namaz hususunda Hanefî imamlar arasında görüş farklılığı bulunmaktadır. Namaz kılınan yerde az bir necaset var ise az olan necaset “ma‘füv/bağışlanmış” kabul edilmiş ve bu şekilde kılınan namazın geçerli olduğu belirtilmiştir. Ancak namaz kılınan mahaldeki necasetin fazla olması durumunda fakihler farklı görüşler belirtmişlerdir. Eğer necaset ellerin ve dizlerin denk geleceği yerde olur ise üç imama göre bu namaz câizdir. Ancak İmam Züfer ve İmam Şâfi‘ye (ö. 204/820) göre bu şekilde eda edilen bir namaz câiz değildir. Bu ihtilâfın temel sebebi ellerin ve dizlerin yere konulmasının rükün kabul edilip edilmemesinden kaynaklanmaktadır. Hanefî mezhebinde üç imama göre elleri ve dizleri yere koymak rükün olarak görülmemiştir. Bundan dolayı Kâsânî, elleri ve dizlerini yere koymaksızın secde gerçekleştirilirse, bunun o kimse için yeterli, namazının ise câiz olacağını ifade etmiştir. Fakat İmam Züfer ve İmam Şâfi‘ye göre bu namaz câiz değildir. Kâsânî, bu iki imamın kavlini şu ifadelerle gerekçelendirmiştir: “Bu kimse namazın rükünlerinden bir rükünü necaset ile birlikte yerine getirmiştir. Nasıl ki, bu kimsenin elbisesinde veya bedeninde veyahut kıyam mahallinde necaset olduğunda câiz değilse bu şekilde kılınan namaz da câiz değildir.”<sup>36</sup>

### 2.2. Selem

Selem akdi veresiye malın peşin parayla alınması şeklinde tanımlanmış, rükününün ise bey’in rükünleri olduğu ifade edilmiştir.<sup>37</sup> Kâsânî, selem akdinin rükünleri içerisinde “selem, selef ve bey” lafızlarıyla gerçekleştirilmesinin de selem akdinin rükünlerinden olduğunu belirtmiştir. Buna binaen rabbü’s-selem, müslemün ileyhe “أسلمت”, “سَلَّمْتُ” veya “أسلفت” ifadelerinden biriyle selem akdi yapsa, bu akit mün‘akid olur. Bu, üç imama göre böyledir. Ancak İmam Züfer selem akdinin ancak “selem” lafzıyla oluşturulabileceğini ileri sürmüştür. Kâsânî, İmam Züfer’in görüşünü gerekçelendirirken selem akdinin kıyasın hilafına meşru oluşuna, dolayısıyla onunla iktifa edilmesi gerektiğine dikkat çeker. Zira selem akdi aslında ma‘dumun satışıdır. Bu ise naslarda yasaklanmıştır. Ancak ihtiyaçtan dolayı bu akit türüne ruhsat verilmiştir.<sup>38</sup> Verilen ruhsatın ise şari‘in belirlediği sınır ile kalması asıldır. İmam Züfer, aslı yani kıyas tarafını tercih

<sup>36</sup> Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes‘ud b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ’i‘u’s-sanâ’ic fi tertibi’ş-şerâ’ic* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1986), 1/82.

<sup>37</sup> Abdülganî b. Talib b. Hammade ed-Dımaşkî el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi’l-Kitâb* (Beyrut: el-Mektebetü’l-İlmiyye, ty.), 2/42.

<sup>38</sup> Kâsânî, *Bedâ’i‘u’s-sanâ’ic*, 5/201.

ederken, üç imam ise istihsan ile selem akdinin “selem” lafızları dışında bir lafızla da mün’akid olacağını ifade etmiştir. Selem akdinin “selem” lafzı dışında bir ifade ile oluşturulması istihsanın nas sebebiyle istihsan türleri içerisinde sayılmıştır. Zira Hz. Peygamber (sav.) ihtiyaca binaen selem akdi yapılmasına cevaz vermiştir. Fakihler de genel kuraldan ilgili hadis sebebiyle dönmüş, istihsanen bu akdin caiz olduğunu belirtmişlerdir.<sup>39</sup>

### 2.3. Âriyet

Âriyet akdi Hanefî mezhebinde “Menfaatlerin bedel olmaksızın temlik edilmesi” şeklinde tarif olunmuştur.<sup>40</sup> Diğer akitlerde olduğu gibi âriyet akdinin geçerli olması için Hanefî fakihleri tarafından birtakım şartlar öne sürülmüştür. Âriyet akdinin rüknü olarak üç imam, muîrin (ödünç veren) icabını yeterli görmüştür. İstihsana giderek müsteîrin (ödünç alan) kabulünü bu akdin rükünlerinden saymamışlardır. İmam Züfer, müsteîrin kabz etmesini de bu akdin rükünleri arasında saymaktadır.<sup>41</sup> Âriyet akdi İmam Züfer’e göre mutlak veya sınırlı süre için olması, gayr-ı lazım bir akit özelliği taşıması bakımından eşittir. Zira ona göre âriyet akitlerinde belirlenen süre batıldır ve herhangi bir tazmin de gerekmez.<sup>42</sup> İmamlar arasında âriyet akdindeki rükünün farklı telakki edilmesinden ortaya çıkan fûrû ihtilâflar arasında şunlar bulunmaktadır:

Bir kimse arazisini birisine bina yapmak veya ağaç dikmek için yirmi yıllığına ödünç olarak verse, sonra muîr, vaktinden önce müsteîri bu araziden çıkartsa, üç imama göre ağaçların ve binanın kıymetini öder. İmam Züfer’e göre ise ödemez. Zira âriyet akdi bağlayıcı olmayan (gayr-ı lazım) bir akittir.<sup>43</sup>

Ödünç verecek bir kişi (muîr), falanca kimseye ödünç vermeyeceğine yemin etse sonra o kişiye ödünç bir şey verse, müsteîr ödünç olarak verilen malı kabul etmedikçe muîr yeminini bozmuş sayılmaz. Bu, İmam Züfer’e göredir. Zira müsteîrin kabzı ona göre âriyet akdinin rükünüdür ve bu henüz gerçekleşmemiştir. Ancak üç imama göre âriyet akdinde müsteîrin kabulü istihsanen rükün olarak görülmemiştir. Dolayısıyla “Falanca kimseye ödünç vermeyeceğim” diyerek yemin eden kimse daha sonra o kimseye ödünç verse, ancak müsteîr kabul etmese bile üç imama göre muîr, yemininde hânis olur.<sup>44</sup>

### 2.4. Rehin

Rehin akdi alacağını güvence altına almak için oluşturulan akit türlerinden birisidir. Mevsîf (ö. 683/1284) tarafından “Belli bir malın yine belli bir sıfatla hapsedilmesi” şeklinde tarif

<sup>39</sup> Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2/203; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/5; Şaban, *İslam Hukuk İminin Esasları: (Usûlü’l-fikh)*, 243.

<sup>40</sup> Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi’l-Kitâb*, 2/201.

<sup>41</sup> Kâsânî, *Bedâ’î’u’s-sanâ’îf*, 6/214.

<sup>42</sup> Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi’l-Hidâye* (Beirut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2000), 10/153.

<sup>43</sup> Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *el-Mebûsât* (Beirut: Dâru’l-Marife, 1414), 11/141.

<sup>44</sup> Kâsânî, *Bedâ’î’u’s-sanâ’îf*, 6/214.

edilmiştir.<sup>45</sup> Rehin akdinin icap ve kabul ile mün'akid, kabız ile tamam olacağı belirtilmiştir.<sup>46</sup> Mezhep imamları arasındaki ihtilâf ise rehlin mürtehin tarafından kabzedilmesinin rükün olup olmadığı bağlamında ortaya çıkmaktadır. Mezhepte rehlin mürtehin tarafından kabzı rehin akdinin lüzum şartları içerisinde görülmüştür.<sup>47</sup> Ancak İmam Züfer'e göre hibe akdinde olduğu gibi rehin akdinde de kabız, rehin akdinin rüknüdür. İmam Mâlik'e (ö. 179/795) göre ise rehin akdinde kabız ne rükündür ne de şarttır. Kâsânî, üç imamın görüşünü temellendirmekte ve Bakara suresinin ﴿رَهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ ayetini<sup>48</sup> delil olarak getirmektedir. O, "Eğer [rehin akdinde] kabız rükün olsaydı, rehlinle birlikte ayette bunun da zikredilmesi gerekirdi" ifadesine yer vermektedir. Ayrıca ayette kabzın rehlinle bitişik zikredilmesinin rükün değil de şart olduğuna delalet ettiğini de sözlerine eklemektedir.<sup>49</sup>

Rehin akdinde fakihler arasında rükünün farklı kabul edilmesinden kaynaklanan ihtilâfa Kâsânî şu örneği vermektedir: "Bir kimse ben falanca kimseye rehin vermeyeceğim" diyerek yemin etse ancak daha sonra o kişiye rehin verse, mürtehin rehni kabul etmediği sürece İmam Züfer'e göre bu kimse yemininde hânîs olmaz. Bundan dolayı yemin kefareti ödemesi lazım gelmez. Üç imama göre râhin, rehni mürtehin vereceğini belirtse, fakat mürtehin kabz etmese dahi yemininde hânîs olur ve râhin yemininin kefareti vermesi gerekir.<sup>50</sup>

## 2.5. Havâle

Hanefî mezhebinde havâle akdi "Borcu muhîlin zimmetinden muhâlun aleyhin zimmetine nakletmek" şeklinde tarif edilmiştir.<sup>51</sup> Havâle akdinin tamamlanmasıyla birlikte muhîlin borçtan beri olup olmayacağı mezhep fukahası arasında tartışmalıdır. Hanefî mezhebinde üç imama göre havâle akdi tamamlanmasıyla birlikte muhîl borçtan beri olur, muhâlün lehine (alacaklı) muhatabı ise muhâlün aleyh (borcun kendisine havale edildiği kimse) olur.<sup>52</sup> Semerkandî (ö. 539/1144), "havâle bize göre muhîli borçtan beri kılarken", İmam Züfer'e göre "borcu isteme hususunda muhîli borçtan beri kılmaz" demektedir.<sup>53</sup> İmam Züfer, kefalet akdine kıyasla havâlede de muhîlin borçtan beri olmayacağına hükmetmiştir. Zira her iki akit türü de borcu güvence altına almak için (akd-i tevessük) oluşturulmuştur.<sup>54</sup> Bâbertî (ö. 786/1384), "Havâlenin rükünü ve şartı tamam

<sup>45</sup> Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996), 2/62.

<sup>46</sup> Ekmeleddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-Înâye* (Daru'l-Fikr, ts.), 10/136; Aynî, *el-Binâye*, 12/467.

<sup>47</sup> Meydânî, *el-Lübâb*, 2/54.

<sup>48</sup> "Teslim alınmış rehinler", Bakara 2/283.

<sup>49</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'îf*, 6/137.

<sup>50</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'îf*, 6/137.

<sup>51</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/3; Meydânî, *el-Lübâb*, 2/160.

<sup>52</sup> Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen ez-Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1314), 4/171.

<sup>53</sup> Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 2/110-111.

<sup>54</sup> Bâbertî, *el-Înâye*, 7/241; Meydânî, *el-Lübâb*, 2/160.

olduğunda, hükmü muhîlin borçtan beri olmasıdır”<sup>55</sup> diyerek imamlar arasındaki rükün ve şartlardan kaynaklanan farka işaret etmiştir.

## 2.6. Hibe

Hanefî mezhebinde hibe, *bedel olmaksızın bir ayn'ı (mal/eşya) temlik etmek* olarak tanımlanmış, rükünün icap ve kabul olduğu belirtilmiştir.<sup>56</sup> Kabulün, hibe akdinin gerçekleştiği mecliste istihşanen rükün olmadığı nakledilmektedir. Ancak kıyasen bunun caiz olmadığı aktarılmış ve bu görüşün İmam Züfer'e ait olduğu kaydedilmiştir.<sup>57</sup> Mergînânî (ö. 593/1197), meclis dağıldıktan sonra vâhibin izni olmaksızın yapılacak kabzın sahih olmadığını belirtmektedir. Ayrıca o, meclisle ilgili zikri geçen her iki durumun da kıyasın gereği olduğuna işaret etmektedir.<sup>58</sup> Hibe akdinin rükünün vâhib cihetinden icap, mevhûbun leh cihetinden ise hibenin tamam olmaksızın kabz ile gerçekleşeceği vurgulanmıştır.<sup>59</sup> İbn Abidîn (ö. 1252/1836) ise icap ve kabulü telaffuz etmenin şart olmadığını, temlike delalet eden karinelerin yeterli olacağını ifade etmektedir. İbn Abidîn, bu durumu fakire bir şey vermeye benzetmekte ve fakir kimsenin hiçbir şey söylemeden verilen malı kabulüyle hibenin gerçekleşmesini bu duruma örnek olarak vermektedir.<sup>60</sup>

Klasik Hanefî ulemasının son temsilcilerinden olan İbn Abidîn'in hibedeki görüşü de üç imamın görüşünü yansıtmaktadır. İmam Züfer ise kabul ve kabzı hibenin rükünü kabul etmektedir.<sup>61</sup> Hibenin kabul ve kabz olmadan tamamlanmayacağı İmam Züfer'den aktarılmaktadır.<sup>62</sup> Bunun neticesinde ortaya çıkan bir ihtilâf ise şu şekildedir: “Bir kimse falanca kimseye şu şeyi hibe etmeyeceğim” diye yemin etse daha sonra o şeyi aynı kişiye hibe etse, mevhûbun leh hibeyi kabul etmedikçe vâhib, İmam Züfer'e göre yemininde hânis olmaz. Ancak üç imam, istihşanen yeminini bozmuş olacağına hükmetmiştir.<sup>63</sup>

## 2.7. Sirkat

Hanefî mezhebinde hırsızlık (sirkat) fiilinin rükünü “Koruma (hırz) altındaki malı çalmak” olarak tespit edilmiş, rükünün tamamlanmasının ise “Koruma altındaki malı bulunduğu yerden dışarı çıkarmakla gerçekleşeceği” nakledilmiştir. Kâsânî, konuyla ilgili olarak mezhep imamları arasındaki tesebbüben gerçekleşen hırsızlık fiili hususunda şu ihtilâfı aktarmaktadır: Bir grup hırsız, bir adamın evine gizlice girseler ve oradan birtakım şeyler alsalar fakat çalınan malzemeleri

<sup>55</sup> Bâbertî, *el-İnâye*, 7/241.

<sup>56</sup> Alaeddin Muhammed b. Ali b. Muhammed Dimaşkî el-Haskefî, *ed-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'ül-ebşâr ve câmi'u'l-bihâr* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 560.

<sup>57</sup> Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1984, 3/165.

<sup>58</sup> Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b Ebî Bekr Merginânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, ed. Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b Muhammed Leknevi (Karaçi: İdaretü'l-Kur'an ve'l-Ulumü'l-İslâmiyye, ts.), 6/242.

<sup>59</sup> Meydânî, *el-Lübâb*, 2/171.

<sup>60</sup> Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dimaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut-İstanbul: Daru'l-Fikr-Kahraman Yayınları, 1992), 5/688.

<sup>61</sup> Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'îf*, 6/115.

<sup>62</sup> Aynî, *el-Binâye*, 10/160.

<sup>63</sup> Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'îf*, 6/115.

tek bir kişi sırtında dışarı çıkarsa, bu kimselerin hepsine mi yoksa sadece çalınan malı dışarı çıkarana mı ceza verileceği tartışılmıştır. İmam Züfer'e göre kıyasen hırsızlık fiili kim tarafından deruhte edildiyse, sadece o kimsenin elinin kesilmesi gerekmektedir. Zira hırsızlık için belirlenen tanım ve rükün o kimsenin elinde gerçekleşmiştir. Kâsânî, İmam Züfer'in görüşünü gerekçelendirirken, zina eden ve içki içen kimsede olduğu gibi, sirkat haddinin o fiili bizzat gerçekleştiren mübaşire gerekeceğini, yardımcı olanlara cezanın terettüp etmeyeceğini ifade eder. Ancak üç imam, istihsanen sirkat fiilini yapan kimseye yardım edenlerin hepsinin elinin kesileceğini belirtmiştir. İstihsanın gerekçesi olarak, malı dışarı çıkartmanın manen hepsinin eliyle gerçekleşmesi gösterilmiştir. Çünkü malı dışarı çıkaran hırsızın bunu tek başına yapamayacağına, hırsızlığı ancak geride kalan kimselerin yardım ve gözetmesiyle gerçekleştirebileceğine işaret edilmiş ve manen onlar da hırsız kabul edilmiştir. Kâsânî, istihsanın veçhesini açıklarken şu satırlara yer vermiştir:

“[Koruma altındaki malı] ihraç manen bütün hepsinden hasıl olmuştur. Zira çalınan malı taşıyan kimse (hâmil), diğerlerinin yardımı ve koruma için gözetlemesi olmaksızın tek başına dışarı çıkartamazdı. Dolayısıyla [koruma altındaki malı] dışarı çıkartmak manen hepsinin eliyle gerçekleşmiştir. Bundan dolayı yardımcı olanlar kat'û't-tarîk (yol kesme) ve ganimetlerde ilhak edildiği gibi burada da (muîn) yardımcı olanlar malı çalana (mübaşir) ilhak edilir.”<sup>64</sup>

### 3. Hanefî Mezhebinde Şartın Tanımı

Vaz'î hükümlerden birisi de şarttır. Şartın, lügatte “alâmet” manasında olduğu ifade edilmiştir.<sup>65</sup> Mezhebin kurucu metinlerinden olan *el-Asl*'de şart ifadesi çokça zikredilmekle birlikte, istilahî anlama temas edilmediği belirtilmiş, sebep ve mâni kavramlarında da benzer durumun olduğu dile getirilmiştir.<sup>66</sup>

Erken dönem Hanefî usulcülerinden Debûsî şartı, “Hükümün gerekli olmasının vücubuna değil de varlığına (vücut) bağlı kılınan şey” olarak,<sup>67</sup> Serahsî ise “Vücubun değil de var olma açısından hükümün kendisine izafe edildiği isim” şeklinde tarif etmektedir.<sup>68</sup> Sonraki usulcülerin istilâhında ise daha farklı tanımlar yapılmıştır. Örneğin Molla Hüsrev, “Şart, bir şeyin ne vücûbuna tesiri ne de ona ulaştırmanı olmaksızın o şeyin varlığı kendisine bağlı olandır” ifadeleriyle tanımlamıştır.<sup>69</sup> İbn Kutluboğa (ö. 879/1474) tarafından ise şart, “Vücûbuna tesiri olmaksızın bir şeyin varlığı kendisine taalluk eden şey” olarak tarif edilmiştir.<sup>70</sup> İbn Kutluboğa, yapılan tanımda özellikle vaz'î hükümlerin kısımlarından olan illetten ihtiraz edildiğine ve şartta bilhassa o şeyin mahiyetinin

<sup>64</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-sanâ'if*, 7/66.

<sup>65</sup> Feyyûmî, *el-Misbâhü'l-münîr*, 1/309.

<sup>66</sup> Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012), (Mukaddime) 280.

<sup>67</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 371.

<sup>68</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/303.

<sup>69</sup> Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 555.

<sup>70</sup> Zeynüddîn Kasım b. İbn Kutluboğa, *Hulâsatü'l-efkâr şerhu muhtasari'l-Menâr* (Daru İbn Hazm, 2003), 177.

dışında olduğuna vurgusunun öne çıktığı görülmektedir.<sup>71</sup> Seyyid Şerîf ise şart için şu ifadelere yer vermektedir:

“Şart, bir şeyi diğer bir şeye ta’lik etmektir. Şöyle ki, ilki bulunduğu ikincisi de bulunur. Denildi ki, şart; bir şeyin varlığının bağlı olduğu şey olup mahiyetinin dışında olur ve onun varlığında müessir değildir. [Diğer bir tarif de şöyle yapılmış ve] denilmiştir ki, hükmün sübutu kendisine bağlı olduğu şeydir.”<sup>72</sup>

Klasik dönem usulcileri tarafından şartın farklı şekillerde taksime tâbi tutulduğu görülmektedir. Hanefî mezhebinin iki güçlü siması Pezdevî ve Serahsî’nin usul tasnifi birbirinden farklılık arz etmektedir. Pezdevî, şartı beş temel kısma ayırırken,<sup>73</sup> Serahsî altı,<sup>74</sup> Şadruşşerîa (ö. 747/1346) ise dört kısımda ele almıştır.<sup>75</sup> Teftâzânî, şartın Şadruşşerîa tarafından dört, Pezdevî tarafından ise beş kısımda ele alınmasına açıklama getirmiştir. Teftâzânî, şartın kısımlarından sayılan “alâmet”in Şadruşşerîa tarafından kapsam dışında tutulduğunu bundan dolayı söz konusu taksimde ayrılık meydana geldiğini nakleder. Teftâzânî, Pezdevî’nin “alâmet”i aynı zamanda şartın kısımlarından olarak da zikrettiğini ifade etmektedir. Buna dair ise Mergînânî’nin recmin şartı olan “muhsan olma”yı konuya dair örnek olarak zikretmektedir.<sup>76</sup>

Serahsî’nin taksiminde “kendisinde illet şüphesi” olan bölüm, şartın tasnifi içerisinde sayılırken, mezkûr bölüm Pezdevî’de yer almamaktadır. Şadruşşerîa’nın yaptığı tasnifte ise şartın “alâmet” kısmının zikredilmediği görülmektedir. Ancak sonraki Hanefî usulcülerinin Pezdevî çizgisini benimsediği müşahede edilmektedir. Nitekim bu durum İbn Nüceym tarafından da dile getirilmiştir.<sup>77</sup> Ayrıca Rükneddin Semerkandî,<sup>78</sup> Neseî,<sup>79</sup> İbn Kutluboğa<sup>80</sup> ve Molla Hüsrev gibi âlimler, şartı beşli taksim içerisinde ele alarak incelemeye tâbi tutmuşlardır.<sup>81</sup> Şarih İbn Melek, şartın sayılan beş kısmının istikra ile elde edildiğine dikkat çekmektedir.<sup>82</sup>

Son dönem usul eserlerinde de şart için tanımlar yapılmış ve farklı şekillerde taksime tâbi tutulmuştur. Söz gelimi Muhammed Ubeydullah el-Es’adî şartı, “Hükmün varlığının kendisine bağlı olduğu ancak hükümden hariç olan vasıf” olarak tanımlamaktadır. Es’adî, şartın kısımlarını ise “sebebin mükemmili” (tamamlayıcısı) ve “müsebbebin mükemmili” olarak iki kısma

<sup>71</sup> İbn Kutluboğa, *Hulâsatü’l-efkâr*, 177.

<sup>72</sup> Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 125.

<sup>73</sup> Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 4/202.

<sup>74</sup> Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 2/320.

<sup>75</sup> Teftâzânî, *Şerhü’t-Telvîh*, 2/301.

<sup>76</sup> Teftâzânî, *Şerhü’t-Telvîh*, 2/301.

<sup>77</sup> İbn Nüceym, *Fethü’l-ğaffâr*, 440.

<sup>78</sup> Semerkandî, *Cami’u’l-usûl*, 2/263-269.

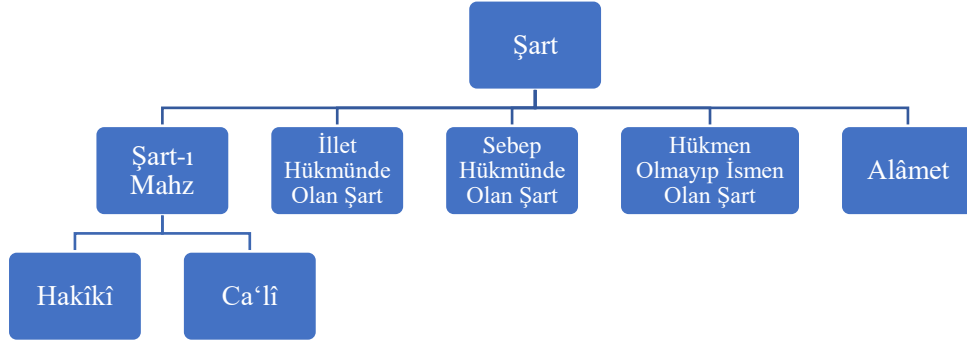
<sup>79</sup> Haskefî, *İfâzatü’l-envâr*, 247.

<sup>80</sup> İbn Kutluboğa, *Hulâsatü’l-efkâr*, 117.

<sup>81</sup> Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 555-558.

<sup>82</sup> İbn Melek, *Şerhü’l-Menâr*, 326.

ayırmaktadır.<sup>83</sup> Abdülkerim Zeydân'ın (1921-2014) tanımı Es'âdî ile benzerlik gösterirken,<sup>84</sup> Hallâf (1888-1956) ve Zühaylî (1932-2015) gibi son dönem usul yazarlarının ise şartı daha farklı şekilde taksim ettikleri göze çarpmaktadır.<sup>85</sup>



Tüm bunlarla birlikte mezhepte otorite metinlerden olan Molla Hüsrev'in *Mir'âtü'l-usûl*'ünde şart için yaptığı taksimat tabloda gösterildiği şekildedir:

Memzûc metotla telif edilen eserlerde genel olarak taksimat böyle olmakla birlikte,<sup>86</sup> klasik dönemde farklı tasniflerin olduğuna da dikkat çekilmektedir. Özellikle şart-ı mahzın "hakikî" kısmının aynı zamanda "şer'î" şeklindeki tesmiyesi vurgulanmakta, ayrıca şartın şer'î kısmının vücûb, sıhhat, in'ikad, lüzum ve nefâz şartları gibi çeşitleri olduğuna işaret edilmektedir.<sup>87</sup> Öte yandan fukahannın, şart gibi anlaşılmaya müsait olan bazı terimler ile şartın arasını ayırdığı ve aynı manada mülâhaza edilebilecek şeyleri birbirinden tefrik ettiği de görülmektedir. Söz gelimi İbn Nüceym şartın illete, Hamevî (ö. 1098/1687) ise ta'lîke benzerliğine dikkat çekmektedir.<sup>88</sup> İbn Nüceym, şartın illete benzerliğini dile getirmekte ve ikisinin birbirinden ayrıldığı farka işaret etmektedir.<sup>89</sup> Hamevî, bu hususta şart gibi telakki edilebileceği düşüncesiyle ta'lîk terimini örnek olarak vermekte ve iki ıstılahın birbirinden farklı olduğunu söylemektedir. Hamevî, ta'lîkte ۱۱ ve benzer şart edatlarından birisi olmadan ta'lîkin yapılamayacağını, ayrıca ta'lîkin fiilin aslına edatlarla dahil olduğunu tasrih etmekte, şartta ise bu gereklilik ve mahsus bir sîğanın olmadığını belirtmektedir.<sup>90</sup>

<sup>83</sup> Muhammed Ubeydullah el-Es'adî, *el-Mûcezz fî usûli'l-fıkh* (Dârü's-Selam, 1990), 58-59.

<sup>84</sup> Zeydân, *el-Vecîz*, 60-62.

<sup>85</sup> Hallâf, *İlmü usulî'l-fıkh*, 119; Zühaylî, *Usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî*, 1/105-107.

<sup>86</sup> Muhammed b. Mahmûd Buhârî Emîr Padişah, *Teysîrü't-tahrîr şerhi ala kitâbi't-tahrîr* (Mustafa el-Babi el-Halebi, 1931), 4/73-74; Abdülali Muhammed b. Nizameddin Muhammed Sehâlevî el-Ensârî el-Leknevî, *Fevâtihü'r-rahâmât bi-şerhi Müsellemi's-sübât* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 2/358-360.

<sup>87</sup> Mehmet Boynukalın, "Şart", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/364.

<sup>88</sup> Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Gamzu uyûni'l-besâir: şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 4/41.

<sup>89</sup> İbn Nüceym, *Lübbü'l-usûl*, 261.

<sup>90</sup> Hamevî, *Gamzu uyûni'l-besâir*, 4/41.

Bunlarla birlikte şart ve meşrut arasındaki ilişki de bu yönüyle ayırım noktalarındandır. Zira fukahâ, şartın varlığının meşrutun varlığı için (müstelzim) gerekli olmadığını ifade etmektedir.<sup>91</sup> Bu ise tanımda da geçen “hükümden bir parça olmamasıyla” yakından ilgilidir. Çünkü bu husus, şart ve rüknün birbirinden ayrıldığı noktalardandır.<sup>92</sup> Bu duruma abdest olmadan namaz olmayacağı, ancak abdestin bulunduğu her durumda namazın gerekmemesi misal olarak verilmektedir. Fakat ta’likte fiilin bir cüzüne dahil olması ve edatlar olmadan gerçekleşmemesi iki ıstilahî kavram arasındaki önemli farklar arasında görülmüştür. Yine şart ile farz arasındaki yakın anlam ilişkisine vurgu yapılmış ve bu iki kavramın birbirinden farklı yönlerine işaret edilmiştir. Her iki kavramın da kesinlik barındırmasına ve mecazen birbirinin yerine kullanılmasına dikkat çekilmiştir. Ayrıca Türkçede ifade edilen “İslâm’ın şartı” ifadesindeki şart kavramı ile ıstilahî anlamın birbirinden farklı olduğu vurgulanmıştır.<sup>93</sup> Zira İslâm’ın beş şartından birisini (farz olduğuna kesin inanmakla birlikte) yapmayan kimsenin İslâm dairesinden çıkmayacağı hususunda görüş birliği bulunduğu gibi, ıstilahî anlamda şart olmadan meşrutun olmayacağı da yine fakihler arasındaki ortak kabullerdendir. Şartla yakın anlam ilişkisi bulunan kavramlardan farz, rükün, illet, sebeb, alâmet ve mâni arasındaki farklılıklar da dile getirilmiştir.<sup>94</sup>

#### 4. Şartın Farklı Tespit Edilmesinden Kaynaklanan Fikhî İhtilaflar

Kurucu imamlar fikhın hemen her babında ilgili bahis için şartlar tespit etmişlerdir. Fakihler arasında şarttan kaynaklanan ihtilâfları ise fîrû fikhın hemen bütün bahislerinde görmek mümkündür. Çalışmanın sınırlarını aşacağı için şartın farklı belirlenmesinden kaynaklanan ayrılıkların hepsine değil, rükünde olduğu gibi burada da sadece birkaçına işaret edilecektir. Zikredilecek ayrılıklar dışında da mezhep literatüründe şarttan kaynaklı onlarca farklılığın bulunduğunu da ifade etmek gerekmektedir.<sup>95</sup>

##### 4.1. Cuma Namazı

Hanefî mezhebinde cuma namazı için vücub ve eda şartları belirlenmiştir. Mükellef olan Müslümana cuma namazının farz olabilmesi için altı şart olduğu ifade edilmiştir. Cuma namazının vücub şartları erkek olmak, hürriyet, ikamet (mukim olmak), sıhhat, gözlerin ve ayakların selameti olarak belirlenmiştir.<sup>96</sup> Eda şartları ise yine altı olarak tespit edilmiş ve bunların; devlet başkanı (veliyü’l-emr), vaktin devamı, izn-i âm, cemaatin bulunması, cumanın farzından evvel hutbe okunması, cuma namazının bir belde veya belde hükmünde olan bir yerde eda edilmesi

<sup>91</sup> Bâbertî, *el-İnâye*, 7/433.

<sup>92</sup> Boynukalın, “Şart”, 38/364.

<sup>93</sup> Mehmet Boynukalın, “Fıkıh Usûlünde Şart Kavramı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 36/1 (2009), 22.

<sup>94</sup> Boynukalın, “Fıkıh Usûlünde Şart Kavramı”, 21-26.

<sup>95</sup> Kâsânî, *Bedâ’î’u’s-sanâ’î’ fi tertîbi’ş-şerâ’î’*, 2/153; Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta’lîli’l-Muhtâr*, 2/166; Bâbertî, *el-İnâye*, 7/510; Aynî, *el-Binâye fi şerhi’l-Hidâye*, 9/225.

<sup>96</sup> Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, 1/161; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/81-82; Muhyiddin Abdülhamîd, *Sebilü’l-felâh fi şerhi Nûri’l-izâh li’ş-Şürûbülâlî* (Dimaşk: Darü’l-Beyrutî, ts.), 162-163; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 161.



olduğu belirtilmiştir.<sup>97</sup> İmamlar arasında eda şartlarından olan “cemaatin varlığı ve devamı” ile ilgili ihtilâf bulunmaktadır. Cuma namazının kılınabilmesi için imam dışında en az üç kişinin olması gerekmektedir. Bu görüş, Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed’e aittir. Ebû Yûsuf’a göre ise imam dışında iki kişinin olması şarttır. Zira bununla cemaat manası meydana gelmektedir. İmam Şâfiî’ye göre ise en az kırk tane hür ve mukim erkeğin olması gerekmektedir.<sup>98</sup>

Cuma namazının mün’akid olabilmesi için başlangıçta cemaat şart koşulmuştur. Ancak İmam Züfer tarafından cuma namazının mün’akid olabilmesi için bu şart yeterli görülmemiş, cemaatin varlığı namazın devamında da şart koşulmuştur. Aynî’nin (ö. 855/1451) ifadelerinden, İmam Züfer’e göre cemaatin imama teşehhüt miktarı oturmasıyla namazın tamam olacağı anlaşılmaktadır.<sup>99</sup> Halbuki Şürûbülâlî’nin (ö. 1069/1659) ifadelerinden İmam Züfer’in namazın bitmesine kadar cemaatin varlığını şart koştığı görülmektedir.<sup>100</sup> Kâsânî, Ebû Hanîfe’ye göre tam bir rekât boyunca cemaatin varlığının şart olduğunu belirtmiştir.<sup>101</sup> İmameyn ise namaza başlama esnasında cemaatin varlığını şart görmüştür.<sup>102</sup> Aynî, imamlar arasındaki bu ihtilâfin semeresi olarak şu meseleyi örnek vermektedir: İmam ile namaza başlayan bir cemaat bulursa daha sonra ilk rekât kılınmadan cemaat dağılsa, Ebû Hanîfe’ye göre cuma namazı değil öğlen namazı kılınır. İmameyn’e göre tahrime tekbiri cemaatle alındığı için cuma namazı kılınır ayrıca ilk secde yapılırsa üç imama göre cuma namazı batıl olmaz.<sup>103</sup> İmam Züfer’e göre ise cemaatle iki rekât kılınp, son oturuşta yine cemaatle teşehhüt miktarı bulunulmadığı sürece cuma namazı değil öğlen namazı kılınır.<sup>104</sup>

#### 4.2. Fıtır Sadakası ve Kurban

Fıtır sadakası (fitre) Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhebinde farz, Hanefî mezhebinde ise vacip olarak telakki edilmiştir. Fitrenin şartları Hanefî mezhebinin kurucu imamları arasında farklı belirlenmiştir. Mezhebin mütûn eserlerinden *Kudûrî*, *Muhtâr*, *Kenzü’l-dekâik* ve *Mecma’u’l-bahreyn*’de fitrenin hür, müslüman ve nisab miktarı mala sahip olan kimselere vacip olduğu ittifakla nakledilmiştir.<sup>105</sup> Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf, akıllı olmak ve buluğ şartını fitrenin vacip olmasında şart koşmazken, İmam Muhammed ve İmam Züfer ise fitrenin vacip olabilmesi için akıl ve buluğ şartını da gerekli görmüşlerdir. Zikir geçen ihtilâflar dikkate alındığında mezhep

<sup>97</sup> Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukahâ*, 1/162; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/82; Abdülhamîd, *Sebîlü’l-felâh*, 163; Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, 162-164.

<sup>98</sup> Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, 1/221.

<sup>99</sup> Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Aynî, *Minhatü’s-sülûk fi şerhi Tuhfeti’l-mülûk* (Katar: Vizaretü’l-Evkaf ve’ş-Şuunî’l-İslâmiyye, 2007), 173. (وعند زفر: إن نفروا قبل قعوده قدر التشهد: لم يجمع.)

<sup>100</sup> Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Hanefî et-Tahtâvî, *Hâşiyetü’t-Tahtâvî ala Merâkî’l-felâh şerhu Nûri’l-izâh* (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 512. (وقال زفر يشترط دوامهم كالوقت إلى تمامها.)

<sup>101</sup> Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’îf*, 1/261.

<sup>102</sup> Aynî, *Minhatü’s-sülûk*, 173.

<sup>103</sup> Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, 1/221.

<sup>104</sup> Aynî, *Minhatü’s-sülûk* 173.

<sup>105</sup> Meydânî, *el-Lübâb*, 1/158; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/123; Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, 1/306; Muzafferüddin Ahmed b. Ali el-Bağdadî ibnü’s-Sââtî, *Mecmaü’l-bahreyn ve mülteka’n-neyyireyn* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005), 199.

metinlerinin Şeyhayn'ın görüşü üzerine yazıldığı görülmektedir. Nitekim Meydânî (ö. 1298/1881), bu ihtilâfa binaen Kudûrî'nin (ö. 428/1037) "Fıtır sadakası Müslüman hür kimselere vaciptir" ifadelerini "ister çocuk isterse mecnun olsun" ifadeleriyle şerh etmekte ve Şeyhayn'ın görüşünü öncelemektedir.<sup>106</sup> Meydânî'nin tasrih ettiği bu kaydın, bahsedildiği üzere imamlar arasındaki ihtilâfa binaen zikredildiği açıktır.

Fıtır sadakasında olduğu gibi kurbanda da Hanefî imamlar arasında şartlar farklı mülâhaza edilmiştir. İmam Züfer ve İmam Muhammed tarafından fıtır sadakasında olduğu gibi kurbanda da akıl ve buluğ şart koşulmuş, Şeyhayn ise bunun şart olmadığını belirtmiştir.<sup>107</sup> Fıtır sadakası ve kurbandaki şartların farklı belirlenmesinden dolayı aşağıdaki ihtilâflar meydana gelmektedir:

Sabî ve deli olan kimsenin malında fitrenin verilip verilemeyeceği, kurban kesilip kesilemeyeceği tartışılmıştır. Şeyhayn, söz konusu kimselerin malından fitrenin verilmesi gerektiğini, İmam Züfer ve İmam Muhammed ise fitrenin ibadet manası taşıdığını bundan dolayı da çocuk veya akı olmayan kimselerin bu ibadetle mükellef olmayacağını ileri sürmüştür. Malları olsa dahi çocuk ve mecnun olan kimselere fıtır sadakasının gerekli olmadığı iki imam tarafından ifade edilmiştir.<sup>108</sup>

Kâsânî, akıl ve buluğ şartının kurbanda da olmasına binaen çocuk ve mecnun olan kimse için kurban kesmenin vacip olmadığını belirtmiştir. Ancak Şeyhayn'a göre zikri geçen iki şart kurban kesmek için meşrut olarak görülmediğinden, eğer zengin iseler çocuk ve mecnunun malından kurban kesilmesi vacip kabul edilmiştir. İmam Züfer ve İmam Muhammed ise akıl ve buluğu kurbanın vacip olmasının şartları arasında telakki etmişlerdir.<sup>109</sup> Söz konusu şartların farklı belirlenmesinden dolayı çocuk veya delinin malından babası veya vâsîsi (kanunî temsilcisi) kurban kesecek olursa, Şeyhayn'a göre o malı tazmin etmesi gerekmez. Fakat İmam Züfer ve İmam Muhammed'e göre böyle bir durumda fail, o malı tazmin etmekle yükümlü olur.<sup>110</sup>

#### 4.3. Mufâvada

Hanefî mezhebine göre mufâvada<sup>111</sup> şirketi caiz olmakla birlikte birtakım şartlar bulunmaktadır. Bunlar arasında şirket sermayesi olan malın hazır olması, borç olmaması, kayıp bir mal olmaması gibi şartlar zikredilmiştir.<sup>112</sup> Ebû Hanîfe'den yapılan bir rivayete göre bu akit türünün "mufâvada" lafzıyla yapılması da şarttır. Eğer bu akit, mufâvada lafzıyla yapılmazsa mün'akid olmayacağı belirtilmiştir. İleri sürülen bu şartların yanı sıra İmam Züfer ayrıca

<sup>106</sup> Meydânî, *el-Lübâb*, 1/158.

<sup>107</sup> Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 3/82.

<sup>108</sup> Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 1/335.

<sup>109</sup> Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 5/64.

<sup>110</sup> Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed ez-Zebidi el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire: şerh li-Muhtasari'l-Kudûri* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 1/321.

<sup>111</sup> "Ortaklar arasında hem sermayenin miktarı hem kâr hisseleri eşit halde bulunup, hiçbirinin fazla ticarete elverişli malı bulunmamak üzere akdedilen şirkettir." Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 529.

<sup>112</sup> Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 6/60.

mufâvada şirketinde malın (sermayenin) aynı cins olmasını ve karışmasını da şart koşmuştur. Bu şekilde olmayan mufâvada şirketleri İmam Züfer'e göre caiz değildir. Hasan b. Ziyâd'ın (ö. 204/819) Ebû Hanîfe'den yaptığı bir rivayette de birbiriyle karışmayacak iki farklı cinsteki mal ile yapılacak ortaklığın caiz olmadığı nakledilmiştir. Zira bu akit türünde eşitliğin şart olduğu Ebû Hanîfe'den de aktarılmıştır.<sup>113</sup>

İmam Züfer, sermayenin karışmasını mufâvada akdinde şart gördüğü gibi, inân şirketinde de şart koşturmuştur.<sup>114</sup> Mufâvada şirketlerinde malın karışımı İmam Züfer'e göre şart olduğu gibi İmam Şâfiî'ye göre de şart olduğu rivayet edilmiştir.<sup>115</sup> Dolayısıyla dirhem veya dinarla veyahut beyaz dirhem ve siyah dirhemlerle oluşturulacak mufâvada ve inân şirketlerinin caiz olmayacağı belirtilmiştir. Çünkü İmam Züfer ve İmam Şâfiî'ye göre cinslerin mufâvada şirketlerinde birbirine karışması şarttır. Bu şekilde oluşturulan akitlerde ise öne sürülen şart tahakkuk etmemektedir. Gerek mezhep uleması gerekse farklı mezhep fakihleri arasındaki ihtilâfın, öne sürülen şarttan ortaya çıktığı görülmektedir.<sup>116</sup>

#### 4.4. Şirket-i sanâî

Hanefî mezhebinde şirketler iki temel başlıkta ele alınmıştır. Bunlardan ilki şirket-i emlak diğeri ise şirket-i ukûd'dur. Şirket-i ukûd, mufâvada, inân, sanâî ve vucûh olarak belirlenmiştir.<sup>117</sup> Şirket-i sanâî aynı zamanda şirket-i a'mâl, şirket-i ebdân ve şirket-i tekabbül şeklinde de isimlendirilmektedir.<sup>118</sup>

Hanefî mezhebinde oluşturulan şirket akdinin şirket-i sanâî olabilmesi için mezhep imamları tarafından birtakım şartlar ileri sürülmüştür. Bu akit türünde şartlar, üç imam ve İmam Züfer arasında farklı belirlenmiştir. Üç imama göre söz konusu akitlerde sermayenin karışımı şart görülmezken, İmam Züfer sermayenin karıştırılmasını şart koşturmuştur. Serahsî, bu akit türünde re'sü'l-mâlin iki tarafın ameli olduğunu belirtir.<sup>119</sup> Amellerin ise birbirine karışması söz konusu değildir. Bâbertî, üç imamın bu şirket türünde mekân ve amel birliğini şart koşturmadığını fakat İmam Züfer'in buna muhalefeti olduğunu nakleder.<sup>120</sup> Bu hususta İmam Züfer'in farklı görüşleri Hanefî fakihleri tarafından aktarılmaktadır. Nitekim bu görüş *el-Hidâye* ve şerhi *el-Binâye*'de İmam Züfer için mutlak olarak zikredilmekte,<sup>121</sup> Serahsî, Zeylaî (ö. 743/1342) ve Bâbertî tarafından ise onun iki kavlden birisi olduğu ifade edilmektedir.<sup>122</sup> İmam Şâfiî'nin de bu hususta İmam Züfer ile aynı noktada olduğu söz konusu eserlerde aktarılmaktadır. İmam Züfer ve İmam Şâfiî'nin

<sup>113</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 11/154.

<sup>114</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 11/152; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 6/60.

<sup>115</sup> Aynî, *el-Binâye*, 7/400.

<sup>116</sup> Bâbertî, *el-İnâye*, 6/178.

<sup>117</sup> Meydânî, *el-Lübâb*, 2/121-122.

<sup>118</sup> Meydânî, *el-Lübâb*, 2/127.

<sup>119</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 11/152.

<sup>120</sup> Bâbertî, *el-İnâye*, 6/186.

<sup>121</sup> Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, 7/408.

<sup>122</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 11/152; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/321; Bâbertî, *el-İnâye*, 6/186.

kavlinin gerekçesi sadedinde, bu şekilde oluşturulan şirketlerde maksut mananın gerçekleşmemesine vurgu yapıldığı görülmektedir.<sup>123</sup> Nitekim şirketler kuruluş amacı itibarıyla kâr etmek için oluşturulurlar ve belli oranda re'sü'l-mâl gereklidir. Dolayısıyla şirket-i sanâî için malların karışımı mezkûr iki imam tarafından şart olarak itibara alınmış, diğer üç imam tarafından bunun şart olmadığı belirtilmiştir. Aynî, üç imamın cevazını değerlendirirken, şirketin asıl amacının kâr etmek olduğunu, bunun ise ameli insanlar tarafından kabul gören ve beğenilen her bir ortağın diğerine vekalet vermesiyle de kârın meydana gelebileceğini ifade etmektedir.<sup>124</sup>

#### 4.5. Vakıf

Hanefî mezhebinin kurucu imamları arasında vakfın tesliminin şart olup olmaması ve vâkıfın vakfettiği şeyden istifade edip edemeyeceği hususunda ihtilâf bulunmaktadır. Kâsânî, vakfın tesliminin Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre şart olduğunu, buna nazaran Ebû Yûsuf'un vakfın teslimini şart görmediğini ifade etmektedir.<sup>125</sup> Klasik kaynaklarda konu özelinde şu örneğin verildiği görülmektedir: Bir kimse sahip olduğu araziye mescit yapsa, bu kimse orayı teslim etmedikçe kendi mülkünden çıkmaz. Bu, Tarafeyn'nin kavlidir. Ebû Yûsuf ise arazi sahibinin "Ben burayı mescit kıldım" şeklindeki mücerret sözle o yerin mescit olacağını ileri sürmüştür.<sup>126</sup> Ebû Yûsuf, bunu kölesini azat eden kimseye benzeterek kıyasa giderken, Tarafeyn ise sahibinin izniyle orada ezan okunması, insanların cemaatle namaz kılması ve ifraz etmesiyle o kimsenin mülkünden çıkacağını belirtmişlerdir. Kâsânî, Kudûrî'den nakille mülk sahibinin insanlara izin verdikten sonra orada tek bir kimsenin namaz kılmasıyla da teslimin gerçekleşeceğini söylemiştir.<sup>127</sup> Zeylaî, bunun sebebi olarak namaz cinsinden olan bütün fiillerin müteazzir olması nedeniyle en az miktardaki ile bunun yerine geleceğini ifade ederek, Tarafeyn'in görüşünü gerekçelendirmiştir.<sup>128</sup> Mütevellîye teslimi şart koşulan vakıflarda da benzer ihtilâfın meydana geldiği görülmektedir. Nitekim İmam Muhammed'e göre vakfın teslim edilmesi vakfın sıhhatinin şartlarından biridir.<sup>129</sup>

Vâkıfın vakfettiği şeyin "menâfi'inden" (faydasından) kendisinin istifade etmesini şart koşup koşamayacağı da imamlar arasında tartışmalıdır. İmam Muhammed'den vâkıfın vakfettiği şeyden istifade etmesini şart koşamayacağı, bunun vakfeden kimse için şart olduğu nakledilmektedir. Kâsânî, İmam Muhammed'in görüşünü gerekçelendirirken, vâkıfın vakfettiği malı Allah için mülkünden çıkarttığını, sadece onun rızasına halis kıldığını ayrıca kendisinin de vakfın getirisinden faydalanmasının ihlası engellediğini bunun ise vakfın cevazına mâni olduğunu belirtir. Zira ona göre vâkıfın vakfettiği şeyde menfaat elde etmesi veya vakfın hizmetlerinden faydalanmaması şarttır. Bunu, bir kimsenin kölenin kendisine hizmet etmek şartıyla azat

<sup>123</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, 4/415.

<sup>124</sup> Aynî, *el-Binâye*, 7/408.

<sup>125</sup> Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 6/219.

<sup>126</sup> Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 3/375.

<sup>127</sup> Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 6/119-120;

<sup>128</sup> Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/329.

<sup>129</sup> Bâbertî, *el-Înâye*, 6/231.

edilmesine veya mescit olarak vakfettiği yerin hizmetinden faydalanmasını şart koşmasına kıyas etmektedir. Ebû Yûsuf ise vâkîfın vakfettiği şeyin menfaat, kâr veya kazancından faydalanmayı şart koşarak vakfetmesinin caiz olduğunu belirtmektedir. Onun bu hususta Hz. Ömer'den (ö. 73/693) rivayet edilen nakli esas alarak şart ile vakfa cevaz verdiği nakledilmektedir. Nitekim Hz. Ömer'in malını vakfettiği ve vakfını yaparken şart koştuğu, bu hususta ona tâbi olanlar üzerine de bir günahın olmayacağı kaydedilmektedir.<sup>130</sup>

#### 4.6. Vasiyyet

Hanefî mezhebinde vasiyyet için rükün olarak mûsâ'nin (vasiyyet eden) icabı, mûsâ lehin (kendisine vasiyyet edilen) ise kabulü şart koşulmuştur. İcap ve kabul üç imama göre rükün iken, İmam Züfer ise vasiyyette mûsâ lehin kabulünü şart koşmamıştır.<sup>131</sup> Bu ayırmadan kaynaklanan birçok fûrû mesele ortaya çıkmaktadır. Örneğin mûsâ bir şey vasiyyet ettikten sonra ölse, mûsâ leh ise kabul etmeden önce vefat etse bu durumda vasiyyet edilen malın kime ait olacağı, mûsâ'nin varislerine mi yoksa mûsâ lehin varislerine mi intikal edeceği tartışılmıştır. Kâsânî, istihsanen vasiyyet edilen malın mûsâ lehin varislerine verileceğini, kıyasen ise vasiyyetin iptal olması gerektiğini ve mûsâ'nin varislerinin muhayyer olduklarını belirtir. Varislerin dilerse malı alabileceklerini isterlerse malı mûsâ lehin varislerine verebileceklerini zikreder. Kıyasın veçhesini açıklayan Kâsânî, akdin iki rükününden birisi olan kabulün gerçekleşmediğini, diğer rükünün bundan dolayı iptal olduğunu söyler.<sup>132</sup> Bu durumda İmam Züfer'e göre bu vasiyyet batıl olurken, diğer imamlara göre ise mal istihsanen mûsâ lehin varislerine intikal eder.

#### Sonuç

Fakihler hüküm istinbat ederken belli kurallar çerçevesinde bunu gerçekleştirmişlerdir. Söz konusu ilkeler her bir fakihin sistematiğinde ayrı ve kendine özgüdür. Müçtehidin kendi metodik yaklaşımı içerisindeki tutarlı ve sistemli yapı, birtakım karakteristik izleri ve prensipleri gerektirmektedir. Şart ve rükün ayırımı da söz konusu ilkelerdendir. Rükün ve şartın müçtehitler tarafından farklı şekillerde tespit edilmesi doğal olarak ihtilâf zeminini oluşturmuştur.

Vazî hükümlerden olan rükün ve şart, usul-i fikhın önemli konuları arasında yer almakla beraber, usuldeki bu konular fûrû fıkhıta işletilmiş ve fakihler arasında ayrılıklar meydana gelmiştir. Müteahhir fukaha, kurucu imamların ihtilâflarını temellendirirken rükün ve şart ayırımına sıklıkla vurguda bulunmaktadır. Şart ve rükünün farklı tayin edilmesinden kaynaklı ihtilâf, farklı mezhepler arasında olduğu gibi aynı mezhebe müntesip fakihler arasında da vuku bulmuştur. Ulema arasında entelektüel düzlemdeki bu farklılıklar, mezhep müntesipleri için oldukça geniş bir hareket alanı sağlamaktadır.

Hanefî mezhebinde fukaha ve memzûc metot ile kaleme alınan eserlerde rükünün farklı şekilde telakki edildiği görülmektedir. Nitekim memzûc metot ile kaleme alınan çalışmalarda rükün, vazî

<sup>130</sup> Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î'*, 6/220.

<sup>131</sup> Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î'*, 7/331.

<sup>132</sup> Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î'*, 7/332.

hükümler içerisinde sayılırken, buna nazaran fukaha metoduyla yazılan eserlerde ise rükün vaz'î hükümler içerisinde yer almamaktadır. Özellikle Sadruşşerîa ile başlatılan bu farklılık sonraki fakihler tarafından da sürdürülmüştür. Bu ise iki ekol arasında vaz'î hükümlerdeki önemli ayrım noktalarındandır. Vaz'î hükümlerden kabul edilen şarttaki farklılığın ise aynı metodolojik tavır üzere yazılan eserlerde dahi farklı kabul edildiği anlaşılmaktadır. Zira fukaha metoduyla yazılan eserlerde şartın kısımları Pezdevî'de beş, Serahsî'de ise altı kısımda ele alınarak incelenmiştir. Öte yandan memzûc metot ile yazılan eserlerde şartın kısımlarının farklı şekilde incelemeye tâbi tutulduğunu söylemek mümkündür.

Kurucu imamların metodolojilerinin bilinmesi ve fikhî düşüncelerinin anlaşılması adına rükün ve şart ayrımlarının belirlenmesi elzemdir. Fakihler, fikhî meseleleri ele alırken ilk önce rükün ve şartları tespit etmişlerdir. Fıkhın her babında öncelikle rükün ve şartların belirlenmesi ayrıca bu iki kavramın önemini de göstermektedir. Söz konusu kavramlar, fakihlerin takip ettiği usulî kavramaya ve onların meseleleri ele alırken geliştirdikleri sistematik örgüyü görmeye imkân tanıyacaktır. Rükün ve şart kavramlarının anlaşılması, fakihlerin meselelere çok katmanlı yaklaşımının görülmesini, onların fikhî bakış açılarının anlaşılmasını ve fakihlerin belirlediği şart ve rükün ayrımından kaynaklanan ihtilâfların zemininin kavranılmasını kolaylaştıracaktır. Bununla birlikte mutlak müçtehitler arasındaki usul fûrû bütünlüğünün nasıl sağlandığına ve fakihlerin fikhî nosyonlarının görülmesine de katkı sağlayacaktır.

#### **Kaynakça**

- Abdülhamîd, Muhyiddin. *Sebîlü'l-felâh fi şerhi Nûri'l-izâh li'ş-Şürûnbülâlî*. Dımaşk: Darü'l-Beyrutî, ts.
- Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Atar, Fahreddin. *Fıkıh Usulü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2011.
- Ayengin, Tevhit. "Rükün". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/286-287. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-. *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-. *Minhatü's-sülûk fi şerhi Tuhfeti'l-mülûk*. Katar: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 2007.
- Bâbertî, Ekmeleddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-. *el-Înâye*. Darü'l-Fikr, ts.
- Baylu, Cumali. *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi' ve Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktasid Bağlamında İbadetlerde Rükün ve Şartlar*. İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslam İlmihali*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. *Hukukî İslamiyye ve İstilahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.
- Boynukalın, Mehmet. “Fıkıh Usûlünde Şart Kavramı”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 36/1 (2009), 7-46.
- Boynukalın, Mehmet. “Şart”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/364-365. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-. *Keşfü'l-esrâr*. Dersaâdet : Şirket-i Sahafiyye-i Osmaniye, 1308.
- Büyük Ali Haydar Efendi. *Usul-i Fıkıh Dersleri*. İstanbul: Asitâne Yayınları, ts.
- Cürçânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed el-. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. İsbâ ed-. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Emîr Padişah, Muhammed b. Mahmûd Buhârî. *Teysîrü't-tahrîr şerhi ala kitâbi't-tahrîr*. Mustafa el-Babi el-Halebi, 1931.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Es'adî, Muhammed Ubeydullah el-. *el-Mûcez fî usûli'l-fikh*. Dârü's-Selam, 1990.
- Feyyûmî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî el-. *el-Misbâhü'l-münîr fî garîbi's-şerhi'l-kebîr li'r-Rafî*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1977.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. “el-Fark Beyne'l-Fırak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/172-173. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Gömbeyaz, Kadir. “Fırak Literatürüne Dolaylı Ancak Etkili Bir Katkı: Âmidî Tasnifini Meşhur Eden Mütekellim: Adudüddin el-Îcî”. *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*, 409-428.
- Güzelhisârî, Mustafa Hulûsi. *Menâfi'u'd-dekâ'ik fî şerhi Mecâmi'i'l-hakâ'ik*. İstanbul: Dârü't-tibâa-i âmire, 1308.
- Haddâd, Ebû Bekr b. Ali b. Muhammed ez-Zebidi el-. *el-Cevheretü'n-neyyire: şerh li-Muhtasari'l-Kudûrî*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Hallâf, Abdülvehhab. *İlmü usuli'l-fikh*. İstanbul: Eda Neşriyat, 1968.

- Hamevî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed el-. *Gamzu uyûni'l-besâir: şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Haskefî, Alaeddin Muhammed b. Ali b. Muhammed Dımaşkî el-. *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhi Tenvîrül'ebsâr ve câmi'u'l-bihâr*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Haskefî, Alaeddin Muhammed b. Ali b. Muhammed ed-Dımaşkî el-. *İfâzatü'l-envâr ala usûli'l-Menâr (Haşiyetu Nesemâtü'l-eshâr'la birlikte)*. Karaçi: İdaretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmu'l-İslâmiyye, 1418.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut-İstanbul: Daru'l-Fikr-Kahraman Yayınları, 1992.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Faris b Zekerıyyâ. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. Kahire: Dârü'l-Fikr, 1979.
- İbn Kutluboğa, Zeynüddîn Kasım b. *Hulâsatü'l-efkâr şerhu muhtasari'l-Menâr*. Daru İbn Hazm, 2003.
- İbn Melek, İzzeddin Abdüllatif b. Abdülaziz b. Eminateddin. *Şerhü'l-Menâr li-İbni'l-Melek (İbni'l-Aynî şerhiyle birlikte)*. İstanbul: Salah Bilici, 1292.
- İbn Nüceym, Zeynüddin. *Fethü'l-ğaffâr bi şerhi'l-Menâr*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısri el-Hanefi. *Lübbü'l-usûl*. İstanbul: Vakfı'd-Diyaneti't-Türkiyye Merkezü'l-Buhusü'l-İslâmiyye (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020.
- İbnü's-Sââtî, Muzafferüddin Ahmed b. Ali el-Bağdadî. *Bedî'u'n-nizâm (Nihâyetü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl)*. Câmiatü Ümmü'l-Kura, 1985.
- İbnü's-Sââtî, Muzafferüddin Ahmed b. Ali el-Bağdadî. *Mecmaü'l-bahreyn ve mülteka'neyyireyn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-. *Bedâ'î'u's-sanâ'î' fi tertîbi's-şerâ'î'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Koyuncu, Hasan. "İslam Hukukunda Rükün ve Şartın Tayininin Fıkhî İhtilaflara Etkisi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi XV/2 (2018), 671-692.*
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-. *et-Tecrîd*. Kahire: Dârü's-Selam, 2004.



- Leknevî, Abdülali Muhammed b. Nizameddin Muhammed Sehâlevî el-Ensârî el-*Fevâtihü'r-rahâmût bi-şerhi Müsellemi's-sübût*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *en-Nâfiü'l-kebîr limen yutâliü el-Câmiü's-Sağîr*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1990.
- Merginânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*. ed. Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b Muhammed Leknevi. Karaçi : İdaretü'l-Kur'an ve'l-Ulumü'l-İslâmiyye, ts.
- Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud el-. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996.
- Meydânî, Abdülganî b. Talib b. Hammade ed-Dımaşkî el-. *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ty.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed. *Fusûlü'l-bedâyi' fi usûli's-şerâyi'*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Molla Hüsrev. *Mir'âtü'l-usûl şerh-i Mirkâti'l-vüsûl (Tarsûsî Haşiyesiyle birlikte)*. Mektebetü'l-Hanefiyye, ts.
- Nedvî, Ali Ahmed en-. *el-Kavâ'idü'l-fikhiyye*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1986.
- Özen, Şükrü. "İhtilâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/565-568. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Semerkindî, Rükneddin Ubeydullah es-. *Cami'u'l-usûl fi beyâni'l-kava'idi'l-Hanefiyye ve's-Şafiiyye fi usûli'l-fikh*. İstanbul: Vakfı'd-Diyaneti't-Türkiyye Merkezü'l-Buhusü'l-İslamiyye (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Daru'l-Marife, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1414.
- Sıgnâkî, Hüsameddin Hüseyin b. Ali b. Haccâc es-. *el-Kâfi şerhu'l-Pezdevî*. ed. Muhammed Seyyid Gânat. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- Şaban, Zekiyüddin. *İslam Hukuk İminin Esasları: (Usûlü'l-fikh)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2018.

- Şakir, Hanbelizade Muhammed. *Fıkıh Usûlü*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2010.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasen eş-. *el-Asl*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012.
- Şirvanî, Ahmed Hamdi. *Levâmi' u'd-dekâkik fi tercemeti mecâmi'i'l-hakâik*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Tahhân, Mahmud. *Yeni hadis usulü = Teysîru mustalahi'l-hadîs*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Hanefî et-. *Hâşiyetü't-Tahtâvî ala Merâki'l-felâh şerhu Nûri'l-izâh*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Teftâzânî, Sa'deddin Mesud b. Ömer b. Abdullah. *Şerhü't-Telvîh ale't-Tavzîh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Zeydân, Abdülkerim. *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen ez-. *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik*. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1314.
- Zühaylî, Muhammed Mustafa. *el-Vecîz fi usûli'l-fikhi'l-İslâmî*. Dımaşk: Dârü'l-Hayr, 2006.
- Zühaylî, Vehbe ez-. *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 2011.