

# FIKHÎ GÖRÜŞ AYRILIKLARINA SEBEP OLAN FARKLI İCTİHAD YÖNTEMLERİ (ZEKÂT ÖRNEĞİ)\*

Enver Osman KAAN\*\*

## Makale Bilgisi

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 11 Nisan 2020, **Kabul Tarihi:** 03 Eylül 2020, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2020, **Atıf:** Kaan, Enver Osman. "Fikhî Görüş Ayrılıklarına Sebep Olan Farklı İctihad Yöntemleri (Zekât Örneği)". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (Eylül 2020): 961-989.

<https://doi.org/10.33415/daad.718339>

## Article Information

**Article Types:** Research Article, **Received:** 11 April 2020, **Accepted:** 03 September 2020, **Published:** 30 September 2020, **Cite as:** Kaan, Enver Osman. "The Different Jurisprudence Methods Cause the Islamic Law View Differences (Zakât Example)". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 20/2 (September 2020): 961-989.

<https://doi.org/10.33415/daad.718339>



## Öz

İslam'ın ilk doğduğu çağ ve coğrafyada temelleri atılan fikhî hükümler, daha sonra İslam âlimleri tarafından geliştirilerek yöntem/metodoloji haline getirilmiştir. Zira fikhî hükümlerin bir yöntem/metodoloji çerçevesinde üretilmesi fikhî açıdan istikrarlı bir yapının tesisinde önemli rol oynayacağı düşünülmüştür. Zaman içinde bu yöntemler bölgesel şartların da zorlamasıyla çoğalmıştır. Mâlum olduğu üzere usul ilminde mütekelim, fukaha ve memzuc olmak üzere üç farklı yöntem bulunmaktadır. Dolayısıyla tarihi süreç içinde fikhî hüküm üretilirken kullanılan tek bir yöntemden bahsetmemiz mümkün değildir. Yöntem farklılığı doğal olarak fikhî görüş farklılığını da beraberinde getirmiştir. Belli bir yöntem çerçevesinde farklı fikhî görüşlerin sebepleri usul kitaplarında dağınık bir şekilde anlatılmaktadır. Her ne kadar son zamanlarda mukayeseli İslam hu-

\* Bu makale 8-10 Mayıs 2017'de Malatya'da İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen İslam ve Yorum adlı Sempozyumda sunulmuş tebliğin gözden geçirilmiş halidir.

\*\* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, enos-kaan73@gmail.com, Orcid Id: Orcid.org/ 0000-0003-0452-6408

kuku alanında yazılan eserler, fikhî görüş ayrılıklarına temas etseler de kazuis-tik/meseleci bir yazım tekniği kullandıkları için farklı fikhî görüş sebeplerini bir arada bulmak mümkün olmamaktadır. Bu makalede mukayeseli hukuk ilmini de yakından ilgi-lendiren fikhî görüş farklılıklarının sebeplerinin bir arada anlatılması amaçlanmaktadır. Ayrıca amaca hizmet eder düşüncesiyle spesifik bir örnek olarak zekât üzerinden konu zenginleştirilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Zekât, İctihad, Yöntem, Hüküm.

### The Different Jurisprudence Methods Cause the Islamic Law View Differences (Zakât Example)

#### Abstract

The rules of fiqh, the foundations of which were laid in the first age and geography of Islam, were later developed by Islamic scholars and turned into methods. Because the production of fiqh rulings within the framework of a method is thought to play an important role in the establishment of a fiqh stable structure. Over time, these methods have proliferated with the force of regional conditions. As it is known, three different methods have emerged in the science of procedure, mutakallim, fuqaha and mamzuj. Therefore, it is not possible to talk about a single method in establishing fiqh judgments. The difference in method naturally brings along the difference of fiqh views. Within the framework of a certain method, the reasons for the differences in views are explained in the fiqh books in a scattered way. Although recent studies in the field of comparative Islamic law show a scattered approach to juridical disagreements, they still give a scattered image. In this article, it is aimed to explain together the causes of juridical differences of opinion, which are also closely related to comparative law. In addition, as a specific example with the idea that it serves the purpose, the subject will be enriched through zakat.

**Keywords:** Fıqh, Zakah (Almsgiving), Jurisprudence (İjtihad), Method, Ruling.

## GİRİŞ

İslam fikhında hükümler icthad yöntemleri (usul/metodoloji) kullanılarak üretilir. Yöntem farklılıkları, fıkhıta doğal olarak görüş farklılığını da doğurur. Yöntem farklılığında insan faktörünün göz ardı edilmemesi icap eder.<sup>1</sup> Dolayısıyla zekâ, kavrayış, anlayış, gayret ve çevre açısından insanların farklı olması, geliştirdikleri yöntemleri de farklılaştırır. Nitekim Yemen'e gönderilmeden önce, bir problem ile karşılaştığında nasıl davranacağı kendisine sorulan Muaz b. Cebel'in Kur'an ve sünnet seçeneklerini saydıktan sonra kendi gayret ve görüşü ile çözüm arayacağını ifade etmesi içtihatın insan faktörünü güçlü bir şekilde vurgulamaktadır.<sup>2</sup> Aynı

<sup>1</sup> İmamul-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitabu't-Telhis fi Usulu'l-Fıkh*, thk. Abdullah Coleman, Şebbir Ahmed (Beyrut: Darul-Beşairi'l-İslamiyye, 1996) 3/398-399.

<sup>2</sup> Ebu Davud, *Kitabu'l-Aqdiye*, 3592. Şuayb Arnavut, Muaz'ın ravileri arasında kimliği tespit edilemeyen Haris bin Amr'dan dolayı bu hadisin zayıf olduğunu söylemektedir; Mustafa el-Hinn, *Eseru'l-İhtilaf fi'l-Kavaidi'l-Usuliyye fi'htilafi'l-Fukaha*, (Beyrut: Risale, 1972), 27.

şekilde icthad tanımlarında<sup>3</sup> “gayret sarf etmek” ifadesi bu açıdan önemlidir.<sup>4</sup>

İctihadı, vahyi aldıktan sonra kendi görüşünü açıklamak olarak tanımlayanlar, Hz. Peygamber’i ilk müctehid kabul ederler.<sup>5</sup> Bu değerlendirme bir gerçeği ortaya koymakla birlikte fıkıh ilmi metodolojisinin oluşumuna bir katkı sağlamamaktadır. Zira fıkıh metodolojisi oluşum süreci Hz. Peygamber’in vefatından sonra başlamıştır. O’nun döneminde meydana gelen olaylar karşısında verilen hükümler sorgulanmadan olduğu gibi kabul edilmiştir. Bununla birlikte, bu hükümlerden bazıları Hz. Peygamber’in vefatından sonra ihtilafa mahal olmuş ve farklı değerlendirmelere tabi tutulmuştur. Bu olaylardan birisi Hz. Ömer ile Hişam bin Hâkim arasında geçen kiraat ihtilafıdır. Huzurda farklı kırâatta bulunan Hz. Ömer ve Hişam’ın Hz. Peygamber tarafından tasdik edilmesi şaşkınlığa neden olunca “*şüphesiz ki Kur’an yedi harf üzere indirildi, ondan kolayınıza geleni okuyun*”<sup>6</sup> açıklaması sonraki dönemlerde, naslarda ihtimalli anlamların olabileceği yorumuna götürmüştür. Diğer taraftan, Beni Kureyza yolunda verilen ikinci namazının Hayber’de kılınacağı talimatı, sahabeler tarafından farklı anlaşılmış, kimi sahabeler namazı yolda, vakti içinde eda ederken kimisi namazı Benî Kureyza’da, vakit çıktıktan sonra kılmıştır.<sup>7</sup> Bu durum insanların akılda ve anlayışta farklı olduklarını ve verdikleri hükümlerin bu özelliklere göre değiştiğini göstermektedir.

db | 963

Fıkıh ilmi tarihinde farklı fikhî görüşler “ilm-i hilaf” veya “ihtilafu’l-fukaha” başlıkları altında incelenmiş, günümüzde “mukarane’l-mezahib” veya “mukayeseli İslam hukuku” isimleri ile ders müfredatlarına konulmuştur. Makalede fıkıhta ihtilafın meşruiyeti<sup>8</sup> tartışmalarına girmeden, vakiyadan hareket ederek fikhî görüş ayrılıklarının sebepleri üzerinde durulacaktır.

<sup>3</sup> Yunus Apaydın, “İctihad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 21/432.

<sup>4</sup> Gazzâlî’nin icthad tanımı şöyledir: “*بذل المجهود واستقراغ الوسع / gayret sarf etmek ve bir caba ortaya koymak*”. *Mustafa*, (Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye) 1/342.

<sup>5</sup> Emir Abdulaziz, *Usulu’l-Fikhi’l-İslami*, (Kahire: Daru’s-Selam, 1997), 2/754.

<sup>6</sup> Buhari, “Feza’lü-Kur’an”, 5; Müslim, “Salatü’l-Müsafirin”, 270; Tirmizi, “Kıraat”, 2.

<sup>7</sup> Buhari, “Meğazi”, 30.

<sup>8</sup> Fıkıhta ihtilaf ilk önceleri meşru görülürken özellikle h. 2. yüzyıldan sonra sorgulanmaya başlanmış ve Zahiriler, Şiiiler ve Batıniler tarafından reddedilmiştir. Muharrem Kılıç, Hukukî Görüş Ayrılıkları (İhtilaf) ve Hilafa Riayet (Mürââtü’l-hilaf) İlkesi Konusunda Şâtıbî’nin Yaklaşımı, *Marife* 5 (Güz 2005), 55-73.

## 1-FIKHÎ GÖRÜŞ AYRILIKLARININ SEBEPLERİ

### 1.1. Kırâat Farklılıkları

Sözlükte okumak, toplamak<sup>9</sup> anlamlarına gelen kırâat, günümüzde bir ilim dalının adı olarak kullanılmaktadır. Kırâat ilminin kurucusu kabul edilen İbnü'l Cezerî, kıraati "Kur'ân kelimelerinin nasıl okunacağını ve okuyanlarına nispet etmek suretiyle bu kelimelerin farklı okunuşlarını konu edinen bir ilim" diye tarif etmektedir.<sup>10</sup>

Kıraat farklılıkları fikhî görüş farklılıklarına sebep olmuştur. Abdestte ayakları yıkama veya mesh etme konusundaki görüş farklılığı kıraat farklılığından ileri gelmektedir. Şöyle ki; abdest ayetindeki<sup>11</sup> وَأَرْجُلِكُمْ terkinin ikinci kelimesi أَرْجُلِ'un son harekesini Nâfi, İbn Âsım ve Kisai lamın nasbı; İbn Kesir, Ebu Amr ve Hamza ise lamın cerri ile okumuştur. Cumhur, ayetteki ilgili kelimeyi nasb okuyanları tercih ederek ayakların yıkanması gerektiği yönünde görüş beyan ederken;<sup>12</sup> İmamiyye Şiası, cer okuyanları tercih ederek çıplak ayağa mesh yapılması gerektiğine hükmetmiştir.<sup>13</sup> Hasan Basri ve İbn Cerir et-Taberi gasl ve mesh arasında tercihte bulunulması gerektiğini (tahyir) söylerken<sup>14</sup>; İbn Hazm, ayak ile başın bedenini iki ucu olduğu ve başa mesh ediliyorsa ayağa da mesh edilmesi gerektiği açıklamasını yaparak mesh yorumunun daha isabetli olduğunu ifade etmiştir.<sup>15</sup>

Yine aynı ayette geçen لَمْسُ أَوْ لَمْسُكُمْ ifadesindeki لمس kökünden gelen kelimeyi Nâfi, İbn Kesir, Ebu Amr, Âsım, İbn Âmir لَمْسُكُمْ , Hamza ve Kisai ise لَمْسُكُمْ şeklinde okumuşlardır. Buradan maksat dokunmak mı? cima mı? yoksa her ikisi mi? olduğu üzerindeki tartışmalar kıraat farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Hz. Ali, İbn Abbas, Hasan, Atâ ve Tavus "lems" ile kast edilen cinsel ilişkidir derken, İbn Mes'ud, İbn Amr, Şâ'bi, Zührî, ve Zeyd bin Eslem el ile dokunmak olduğunu söylemişlerdir.<sup>16</sup>

<sup>9</sup> Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali Kebîr, M. Ahmed Haseballah, H. Muhammed eş-Şâzelî, (Kahire: Dâru'l-Muârif, ty.) 3/228; Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Kitab-u Keşşafî Istilahati'l-fünun*, (yy.: Kalkûta, 1862) 1/31.

<sup>10</sup> İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-Mukriîn ve Mürşidü't-talibîn*, (Beyrut: 1980), 3.

<sup>11</sup> el-Maide 5/6.

<sup>12</sup> Abdurrahman el-Cezerî, *el-Fıkh ala'l-Mezahibi'l-Erbaa*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidi, Muhammed Fuad Reşad, (yy., Mektebe-i Tefikiyye, ty.), 1/56.

<sup>13</sup> Şevkani, *Neylü'l-Evtar*, (Beyrut: Daru'l-Cil, 1973), 1/210.

<sup>14</sup> İbn Cerir et-Taberi, *Camiu'l-Beyan*, (Beyrut: Daru'l-Marife, 1972) 6/86.

<sup>15</sup> İbn Hazm, Muhalla, (Beyrut: Mekteb Ticari, ty.) 2/57.

<sup>16</sup> Taberi, *Camiu'l-Beyan*, 6/88.

Bu ihtilafın devam ettiği sonraki dönemlerde iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Şâfii “lemsin” dokunmak manasını dikkate alırken<sup>17</sup>, Hanefiler, “lems”den kastın cinsel ilişki olduğu kanaatini ortaya koymuşlardır.<sup>18</sup> Mâlikiler ise Şâfîler gibi düşünmüş ancak abdestin bozulması için dokunmanın şehvet ile olması gerektiği görüşünü benimsemişlerdir.<sup>19</sup>

## 1.2. Lafız ve Gramer Yapısı Farklılıkları

### 1.2.1 Lafız

Fıkıh usulü ilminde detaylıca anlatıldığı üzere Kur’an’da farklı zamanlarda farklı anlamları ifade etmek için kullanılan lafızlar fikhî görüş farklılığına götürmektedir. Örneğin kocaları vefat eden kadınların beklemesi gereken iddet müddetinin açıklandığı ayette müşterek lafız olarak geçen فُرء kelimesi sözlükte “vakit, bir şeyi bir şeye katmak” gibi manalara gelmekle beraber Arap kabilelerinin bir kısmı bunu “حَيْضٌ” bir kısmı ise “طُهُرٌ” anlamında kullanmışlardır. Dört büyük halife, İbn Abbas, İbn Mes’ud, Ebu Mûsa el-Eşarî, Ubade bin Sâmit, Ebu’d-Derda, Mücahid, Katâde, Dahhak, İkrime, Süddi, Ebu Hanife فُرء lafzının “حَيْضٌ” anlamına geldiğini söylerken, İbn Ömer, Aişe, Süleyman bin Yesar, Kasım bin Muhammed, Salim bin Abdullah, Ebban bin Osman, Ömer bin Abdulaziz, Zühri, Malik ve Şafi “طُهُرٌ” anlamında olduğunu söylemişlerdir.<sup>20</sup>

db | 965

Hanefiler, فُرء lafzından önce geçen ثَلَاثَةَ kelimesinin has lafız olduğunu, üç kur’un gerçekleşebilmesi için حَيْضٌ manasına gelmesi gerektiğini iddia ederler. Çünkü طُهُرٌ manası verildiği takdirde vakitte fazlalık veya eksiklik olacağını ve üç kur’un gerçekleşemeyeceğini iddia ederler. Şafi ve Malikiler ise, sayılarda tezkirin ۳ ile olduğunu, dolayısıyla sonraki kelimenin müzekker olması gerektiğini, bunun da ancak طُهُرٌ ile yorumlandığında mümkün olacağını iddia etmişlerdir.<sup>21</sup>

### 1.2.2. Gramer Yapısı

Kur’an’daki gramer yapısı –bazı kaynaklarda buna üslup farklılığı da denilmektedir- fikhî görüş ayrılığına sebep olabilmektedir. Örneğin وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ<sup>22</sup> ayetindeki عضل fiili “en-

<sup>17</sup> Muhammed İdris eş-Şafii, *el-Ümm*, (Beyrut: Daru’l-Marife, 1973) 1/15-16.

<sup>18</sup> Alauddin el-Kasani, *Bedaiu’s-Sanai fi Tertibi’ş-Şerai’*, (Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1997) 1/308.

<sup>19</sup> İbn Rüşd el-Hafid, *Bidayetu’l-Müctehid ve Nihayetu’l-Muktesid*, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985) 1/29.

<sup>20</sup> İbn Rüşd, *Bidayetu’l-Müctehid*, 2/73-75.

<sup>21</sup> Zekiyuddin Şaban, *Usulu’l-Fıkhü’l-İslami*, (İstanbul: İrşad Yayınevi, 2016), 342.

<sup>22</sup> el-Bakara 2/232.

gel olmak” demektir. Ancak “فَلَا تَعْضَلُوهُنَّ /engel olmayın” hitabı veliye mi yoksa kocaya mı yapıldığı ne siyakından ne de sibakından net olarak anlaşılamamaktadır. Veliye yapıldığını söyleyen Şafiler, “velisiz nikâh olmaz” görüşünü benimserken, bu hitabın kocaya yapıldığını söyleyen Hanefiler, “velisiz nikah geçerlidir” görüşünü, ayetin devamındaki “أَنْ يَنْكِحَنَّ” nin kadınlara rücu eden öznesine dayandırırılar.<sup>23</sup>

Gerçekte buradaki görüş farklılığı birkaç ayet sonra gelen وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَمِصْفَةٌ مِمَّا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يُعْفُونَ أَوْ يُعْفَوَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ ayetindeki عَقْدَةُ النِّكَاحِ daki zamirin merciinin veli mi? yoksa koca mı? olduğu tartışmasına dayanmaktadır. Hz. Ali, İbn Abbas, Cübeyr bin Mut'im, Nâfi bin Cübeyr, Said bin Müseyyeb, Said bin Cübeyr, Muhammed bin Ka'b, Katâde, Nâfi, Evzaî, Sevrî, İbn Şübrüme, Ebu Hanife bu zamirin kocaya ait olduğunu söylemişlerdir. İbrahim Nehai, Alkame, Hasan Basri, İkrime, Tavus, Atâ, Ebu'z-Zinad, Zeyd bin Eslem, Râbia, İbn Şihab, Esved bin Yezid, Şâ'bi, Katade, Mâlik ve kadim mezhebinde Şâfiî bu zamirin veliye râci olduğunu iddia etmiştir.<sup>24</sup>

### 1.3. Lafızlarda İstidlal Farklılıkları

Hükümlerin kaynağı nasslardır. Nasslardaki lafızlar, lafızların anlamları ve delalet farklılıkları fikhî görüşlerde ayrılığa sebep olmaktadır. Örneğin savaşta elde edilen ganimetler ile ilgili ayette “Bilesiniz ki, (savaşta) ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri mutlaka Allah'a, Peygamber'e, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir...”<sup>25</sup> buyurulmaktadır. Bu ayete göre savaşta elde edilen ganimetler Allah, peygamber, yakınları, yetimler, yoksullar, yolcular ve gaziler arasında taksim edilir. Ancak başka bir ayette “O şehir halkından alarak Allah'ın Resulüne “fey” olarak verdiği şey, artık Allah'ın, resulünün, ona yakınlığı olanların, yetimlerin ve yoksulların ve yolcularındır... (Fey), hicret eden fakirler içindir... Ve onlardan önce (Medine'yi) yurt edinmiş olup kalplerinde iman yerleşmiş olanlar içindir... Ve onlardan sonra gelenler içindir”<sup>26</sup> denilmektedir.

Sonraki ayetlerin önceki ayetleri tahsis ettiği düşünüldüğünde savaşta elde edilenlerin sadece yukarıda zikredilen beş sınıfla sınırlı olmadığı, aynı zamanda gelecek nesillerin de onlardan pay alacağı anlaşılmaktadır. Bu görüş Hanefilere ait olup, Şafiler, bu görüşü paylaşmazlar. Çünkü on-

<sup>23</sup> Taberi, *Camiu'l-Beyan*, 1/158-159.

<sup>24</sup> Kebbare, *el-Fıkhü'l-Mukaren*, 118-119.

<sup>25</sup> el-Enfal 8/41.

<sup>26</sup> el-Haşr 59/7-10.

lara göre bu iki ayet arasında fark vardır; birinci ayet ganimetten bahsetirken, ikinci ayet fey'den bahsetmektedir. Ganimet savaşta zorla alınan mallar demektir.<sup>27</sup> Fey ise savaşmadan alınan malları ifade etmektedir.<sup>28</sup> Burada konu birliği olmadığı için tahsis söz konusu değildir. Malikiler, âmm lafız, *zanniyyet* (kesin olmayan bilgi) ifade eder, dolayısıyla birinci ayetin delaleti *katiyyet* (kesin bilgi) ifade etmez ki savaşta alınan mallar sadece gaziler arasında paylaşırılın görüşündedirler. Hanefilerde, âmm lafızda tahsisin olabilmesi için *müstakil* (bağımsız cümlede) ve *muttesil* (aynı zamanda) olma şartları vardır.<sup>29</sup> Burada müstakil olma şartı olsa da muttesil olma şartı bulunmamıştır. Hanefiler bu durumda neshin olacağını söylemektedirler.

Yukarıda da görüldüğü gibi çoğunluk müctehidlere göre tahsise uğramayan âmm lafız, zaniyyet (kesin olmayan bilgi), Hanefilere göre ise katiyyet (kesin bilgi) ifade eder. Buradaki icthadî yöntem farklılığına bağlı olarak savaş yoluyla alınan arazilerin durumu hakkında farklı fikhî görüşler ortaya konulmuştur. Buna göre, Şafi mezhebinde savaşarak alınan mallar ister menkul ister gayrimenkul olsun gaziler arasında taksim edilirken,<sup>30</sup> Maliki mezhebinde bu tür araziler taksim edilmez, vakfedilir ve gelirleri Müslümanların harp mühimmatı, mescit yapımı gibi ihtiyaçları için sarf edilir.<sup>31</sup> Hanefilerin görüşüne göre, devlet başkanı bu tür arazileri Müslümanlar arasında dağıtmak ile sahiplerinin elinde bırakmak arasında serbest bırakılmalıdır.<sup>32</sup> Görüldüğü gibi savaşarak elde edilen arazilerin durumu hakkında yukarıda zikredilen görüşlerin arka planında, ilgili ayet üzerindeki yöntem farklılığına dayalı fikhî görüş ayrılığı bulunmaktadır.

Diğer taraftan çoğunluk müctehidlere göre, âmm lafzın fertleri üzerine delaleti zannî olduğu için Kur'an'ın umumi lafzı haber-i vahid veya kıyas ile tahsis edilebilir. Bir kadını, halası veya teyzesi ile aynı zamanda nikah altında tutma veya baba katilinin mirastan mahrum olduğunu bildiren hadislerin miras ayetlerini tahsisi böyledir.<sup>33</sup> Hanefiler, tahsise uğramamış umumi lafzın fertleri üzere delaletinin kat'i olduğu görüşünü sa-

<sup>27</sup> Ali Bin Muhammed el-Cum'a, *Mu'cemu'l-Mustalahatu'l-İktisadiyye ve'l-İslamiyye*, (Riyad: Obekan, 2000), 419.

<sup>28</sup> el-Cum'a, *Mu'cemu'l-Mustalahatu'l-İktisadiyye ve'l-İslamiyye*, 413.

<sup>29</sup> Muhammed Kemaleddin, Remzi Muhammed Ali Dıraz, *Usulu'l-Fikhi'l-İslami*, 295.

<sup>30</sup> Muhammed eş-Şirbini el-Hatib, *Muğni'l-Muhtac -Nevevi'nin Minhac Metni ile-*, (Mısır: Mustafa Halebi Matbaası, 1958) 3/102.

<sup>31</sup> İbn Rüşt, *Bidayetu'l-Muctehid*, 2/401.

<sup>32</sup> Burhaneddin el-Merğınani, *el-Hidaye*, Thk. Mahmud Şehade (Dimeşk: Daru'l-Farfur, 2006), 4/303.

<sup>33</sup> Zuhayli, *Usulu'l-Fikhi'l-İslami*, 1/253.

vunmaktadır. Âmm lafız tahsise uğrayabilir ancak burada tahsis edenin mütevâtir veya meşhur sünnet olması gerekir. Onlar, Kur'an'ın umumi lafzının haber-i vahid veya kıyas ile tahsisini kabul etmezler. Çünkü tahsis bir nevi tağyirdir (değişiklik yapmaktır). Kat'i olan zannî ile tağyir edilemez. Fakat bir kere tahsise uğrayan âmm lafız, kat'iliğini kaybettiği için haber-i vahid veya kıyas ile tekrar tahsis edilebilir.<sup>34</sup>

İctihad alanındaki yöntem farklılıklarından dolayı Hanefilere göre kasten besmeleyi terk edenin kestiği yenmez. Onlar “ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُهُ ”<sup>35</sup> ayetini “Müslümanın kestiği, üzerine Allah'ın ismi anılmadan kesilenden yemeyin”<sup>36</sup> hadisi ile tahsis etmezler. Çünkü bu hadis haber-i vahiddir. Ancak besmeleyi unutarak terk edenin kestiğinin yenilebileceği görüşündedirler. Çünkü unutan hükmen hatırlayan gibidir, bilerek besmeleyi terk etmiş değildir. Ayrıca unutmak genel olarak özür sayılmıştır.<sup>37</sup> İmam Malik, ayetin hadisi nesh ettiğini söyleyerek Ebu Hanife ile aynı görüşü paylaşmaktadır.<sup>38</sup> İmam Şafi, besmelenin sünnet olduğunu, dolayısıyla besmeleyi kasten terk edenin kestiğinin helal olduğunu söylemektedir. Çünkü onlar, ayetin umumiliğini haber-i vahid ile tahsis etmişlerdir. Hz. Aişe, hayvanlarını keserken besmele çekip çekmediklerini bilmediğimiz kişiler tarafından bize et getiriliyor, ne yapalım? diye soranlara Resulullah'ın “besmeleyi çekin ve yiyin”<sup>39</sup> dediğini naklediyor. Yine Ebu Davut'un Mürsel hadisler arasında zikrettiği bir hadiste “Allah'ın ismini ister zikretsin ister zikretmesin Müslümanın kestiği helaldir”<sup>40</sup> ifadesi yer almaktadır.

968 | db

#### 1.4. Tearuzun Neden Olduğu Farklılıklar

Tearuz, iki delilin birbiriyle çelişecek şekilde bir meselenin gerekçesi olmalarıdır. İlkesel olarak naslarda varlığı düşünülmediği için tearuz, görünürde ve müçtehidin anlayışında olduğu varsayılmaktadır.<sup>41</sup> Dolayısıyla, naslarda dışarıdan bakıldığında aralarında var gibi görülen tearuz, değişik yöntemler ile giderilmeye çalışılmıştır. Örneğin, kocası ölen kadının iddeti bir ayette dört ay on gün olarak verilirken,<sup>42</sup> diğer ayette bir

<sup>34</sup> Zuhayli, *Usulu'l-Fikhi'l-İslami*, 1/252.

<sup>35</sup> el-En'am 6/12.1

<sup>36</sup> Merğınani, *Hidaye*, thk. Mahmud Şehade, 4/90.

<sup>37</sup> Kemaleddin el-Hümam, *Fethu'l-Kadir*, 8/55.

<sup>38</sup> İbn Rüşş, *Bidayetu'l-Müctehid*, 1/448.

<sup>39</sup> Buhari, “At'ime”, 2.

<sup>40</sup> San'ani, *Sübülü's-Selem*, 4: 85.

<sup>41</sup> Kebbare, *el-Fikhu'l-Mukaren*, 120.

<sup>42</sup> el-Bakara 2/234.



sene olarak verilmektedir.<sup>43</sup> Bu iki ayet arasında zahirde tearuzun olduğu açıktır. Tearuzu gidermek için Hanefiler, önce iki delilden tarihi yeni olanın eski olanı neshi (نسخ), sonra sırasıyla iki delilden birini tercih (ترجيح), delillerin arasını cem ve tevfiq (جمع وتوفيق) ve delilleri düşürerek (تساقط) başka delile gitme yöntemlerini kullanmaktadır.<sup>44</sup> Bu ayetlerden birincisi tertipte ikincisinden önce gelmişse de nüzulde sonra gelmiştir. Dolayısıyla yukarıda zikredilen birinci ayet ikinci ayeti nesh ettiği görüşüne varanlar olmuştur.<sup>45</sup>

Nikâhta mehrin sınırı konusunda müçtehitler arasında farklı yorumlar yapılmıştır. İmam Şafi ve Ahmet bin Hanbel, tarafların anlaşmalarını sağlayacak veya bir kıymet ifade eden az bir şey mehir olmaya elverişlidir derken, Hanefiler, mehrin en azını on dirhem ile sınırlandırmış, Malikiler ise hırsızlık nisabına kıyas ederek ¼ dinar olarak belirlemişlerdir.<sup>46</sup> Birinci görüş sahipleri, Sehl bin Sa'd'den rivayet edilen bir olayda Hz. Peygamberin Kur'an'dan bir sure karşılığında evlendirmesini<sup>47</sup> ve Âmir bin Rabia'dan gelen diğer bir rivayette iki pabuç karşılığında evlenmeyi kabul eden kadına icazet vermesini<sup>48</sup> delil olarak gösterirler. İkinci görüş sahipleri Cabir'den gelen *"kadınları velileri evlendirsün, kadınlar denkleri ile evlensün, mehir, on dirhemden aşağı olmasın"*<sup>49</sup> hadisini delil olarak getirirler.

db | 969

Had cezasının uygulanmasında fıkıh âlimlerini farklı yorumla sevk eden, konu ile ilgili gelen rivayetlerin birbiri ile tearuzudur. Cumhura göre had cezasının uygulanabilmesi için çalınan miktarın üç dirhem veya dinarın ¼ ü ve daha fazlası olması gerekir. Cumhur bu yorumuna delil olarak İbn Ömer'den gelen rivayeti esas alır. Bu rivayette *"Nebi (sav) üç*

<sup>43</sup> el-Bakara 2/240.

<sup>44</sup> Hanefilere göre tearuzu giderme yolları: 1-Nesh: delillerin tarihine bakılır, sonraki delil öncekini nesh eder. 2-Tercih: yasaklayıcı almak, nefyedeni değil ispat edeni almak gibi tercih sebepleri kullanarak bir tercihte bulunmak. 3-Amm olanı has üzere, mutlak olanı mukayyed üzere hamletmek gibi yolları kullanarak cem ve tevfihte bulunmak. 4-Bunlar yapılmıyorsa, bu delilleri bırakıp başka delil aramak.

Şafiler tearuzu giderme yollarını, yukardaki maddeleri: 1-Cem ve Tevfik 2-Tercih 3-Nesh 4-Delilleri düşürmek şeklinde sıralayarak saymaktadırlar. (Zuhayli, *el-Fıkhu'l-İslami*, 2/1183)

<sup>45</sup> Abdurrahim Yakup, *Teysiru'l-Vusul ila İlmu'l-Usul*, (Riyad: Obekan Yayınları, 2010), 2/202.

<sup>46</sup> İbn Rüşd, *Bidayetu'l-Müctehid*, 1/20.

<sup>47</sup> Buhari, "Nikah", 50.

<sup>48</sup> Tirmizi, "Muhuru'n-Nisa", 4/305.

<sup>49</sup> Bu hadis muhaddisler tarafından cerh edilmiştir. Çünkü ravileri arasında Mübeşşir bin Ubeyd ve Haccac bin Ertad vardır. Bunlar zayıf ravilerdir. (Zeylei, *Nasbu'r-Raye*, 3/196)

*dirhem değerindeki kalkanı çalanın elini kesti*<sup>50</sup> buyrulur. Diğer delilleri Hz. Aişe'den rivayet edilen "Resulullah (sav) ¼ ve fazlası sebebiyle hırsızın elini keserdi"<sup>51</sup> haberidir.

Hanefilerin hırsızlık haddini gerektiren miktarın on dirhem olduğu yorumlarının delili İbn Abbas'ın "Nebi (sav) kıymeti bir dinar veya 10 dirhem olan kalkan sebebiyle hırsızın elini keserdi" haberidir.<sup>52</sup>

Hasan Basri ve Davut ez-Zahiri gibi âlimler ise az olsun çok olsun hırsız had cezası tatbik edilir, demişlerdir. Onlar, ayetteki sirkat lafzının umumilik ifade etmesinden ve Ebu Hureyre tarafından rivayet edilen "Allah (cc) hırsıza lanet etsin yumurtayı çalar, eli kesilir, ipi çalar eli kesilir" hadisinden bu yoruma gitmişlerdir.<sup>53</sup>

## 1.5. Fıkıh Âlimlerinin Hadis Anlayışlarındaki Farklılıklar

### 1.5.1. Hadise Ulaşma

Kaynaklarımızda yer alan bazı olaylardan anlaşıldığına göre büyük Sahabîler, Hz. Peygamber'in hadislerinin bir kısmından haberdar değildi. Hz. Osman, kocası ölmüş bir kadının iddetini evinde beklemesi gerektiği kararını, ancak Feria binti Malik'e Hz. Peygamber'in "kocanın evinde iddetini tamamlama" dediği haberini aldıktan sonra verebilmişti.<sup>54</sup>

Abdullah bin Mes'ud ile ilgili nakledilen benzer bir olayda, kocası ölmüş mufavvida yani mehirsiz evlenen dul kadının<sup>55</sup> mirastan pay alıp alamayacağı sorulduğunda O, bu konuda Hz. Peygamber'den bir şey duymadığını söylemiştir. Konu uzun bir müddet tartışıldıktan sonra, o kadının mehr-i misli hak ettiğine, iddet ve miras hükümlerinin tatbik edilmesi gerektiğine dair hüküm verildi. Daha sonra Ma'kıl bin Yesar, aynı konumda olan bir kadın hakkında Hz. Peygamber'in aynı şekilde hüküm verdiğini nakledince, İbn Mes'ud, beni İslam ile şereflendikten sonra bu kadar sevindiren başka bir olay olmamıştır, demişti.<sup>56</sup>

Yine Ebu Hureyre, çevresindekilere Ramazanda cünüp olarak sabahlayan kişinin oruç tutamayacağına dair fetva veriyordu. Çünkü Hz. Aişe'den rivayet edilen hadis ona ulaşmamıştı. Bu hadîse göre bir adam Hz.

<sup>50</sup> Buhari, "Hudud", 13.

<sup>51</sup> *Camiu'l-Usul fi Ehadisi'r-Resul*, el-Faslu'l-Evvel: fi mucebi'l-Kat', 3/554.

<sup>52</sup> Kasani, *Bedaii*, 9/452.

<sup>53</sup> Buhari, *La'ane's-Sariku*, 21/39; Müslim, *Haddu's-Sirka ve Nisabuha*, 9/52.

<sup>54</sup> Şafi, *er-Risale*, 189-190.

<sup>55</sup> Muhammed Kal'aci, *Mu'cemu Lugati'l-Fukaha*, 448.

<sup>56</sup> Nesei, "Sünen", 98.

Peygambere gelmiş “Ya Resulallah! Ben cünüp olarak sabahlıyorum oruç tutayım mı? diye sorduğunda, Allah resulü: “*benimde cünüp olarak sabahladığım oluyor, orucumu tutuyorum*” buyurmuştur.<sup>57</sup>

### 1.5.2. Hadisin Sübutu

Hataya düşme kaygısıyla hareket eden sahabeler, hadis rivayetinde keskin kurallar koymuşlardır. Özellikle Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer gibi sahabeler hadis rivayetinde çok tedbirli davranmışlardır. Diğer Sahabeler de onların yolunu izlemiştir. “*كفى بالمرء إثما أن يحدث بكل ما سمع/Kişiye her duyduğunu söylemek yalan olarak yeter*”<sup>58</sup> ifadesi hadis rivayeti ile ilgili en çok kullanılan hadis olmuştur.<sup>59</sup>

Sahabîler duydukları hadisin sıhhatine kanaat getirinceye kadar uygulamaya koymazlardı. Bir nine Hz. Ebu Bekir’den miras payı istemişti. Muğire bin Şu’be, ninenin payının 1/6 olduğunu bildiren rivayeti nakledince, Hz. Ebu Bekir hemen uygulamadı. Muhammed bin Mesleme bu rivayeti teyit edince uygulamaya koydu. Yine Hz. Ömer, kendisini ziyarete gelen Ebu Musa el-Eşari’nin uyguladığı üç defa kapıyı tıkladıp ayrılma rivayetini ikinci bir şahidin desteğinden sonra kabul etmiştir.<sup>60</sup>

db | 971

Sahabe döneminde hadisleri denetleme mekanizması bu şekilde işlerken, sonraki dönemlerde hadislerde yorum farklılıklarının önüne geçilememiştir. Örneğin ortağın şuf’a hakkına sahip olduğu konusunda ittifak varken, komşunun bu hakka sahip olup olmadığına ihtilaf edilmiştir. Malik, Şafi ve Ahmed bin Hanbel, ortaktan başkasının şuf’a hakkı olmadığı yorumunu benimserken, Ebu Hanife komşunun da şuf’a hakkı olduğunu iddia etmiştir. Komşunun şuf’a hakkı konusundaki bu ayrılığın sebebi, hadislerin sübutundaki şüphedir. Cabir bin Abdullah’tan gelen bir rivayette şuf’a’nın henüz taksim yapılmadığı yerlerde olduğu ifade edilmekte, Ebu Hureyre’den gelen başka bir rivayette ise konak bölündüğünde, sınırları belirlendiğinde şuf’anın olmayacağına dair olan hadis bunu teyit etmektedir.<sup>61</sup> Bu hadisleri kabul edenler şuf’anın aynı zamanda komşu hakkı olduğunu ifade eden hadisleri ya kabul etmemekte veya tevîl etmektedirler. Bu hadislerden birisi Semure’nin rivayet ettiği “*جار الدار أحق بدار الجار/Konağın komşusu komşunun konağına daha layıktır*”

<sup>57</sup> Müslim, “Savm”, 138.

<sup>58</sup> Hakim Nisaburi, *Müstedrek ale’s-Sahihayn*, Kitabu’l-İlm, (Daru’l-Marife, 1998), 4/165.

<sup>59</sup> Nurettin Itr, *Menhecu’n-Nakd*, 52.

<sup>60</sup> Nurettin Itr, *Menhecu’n-Nakd*, 52-53.

<sup>61</sup> Buhari, Bey’u-Şerik min Şerikihi, 7/477.

hadisidir.<sup>62</sup> Diğeri ise Ömer bin eř-Şerid'in rivayet ettiği “ الجار أحق بسقبيه/Komşu, yakın ve bitişik olduğu için daha önceliklidir” hadisidir.<sup>63</sup>

Başka bir örnek ise Ramazanda unutarak yiye ve içenin orucunun bozulup, bozulmayacağı meselesidir. Ebu Hureyre'den rivayet edilen iki hadisten birinde “Kim oruçlu iken unuttur, yer ve içerse orucunu tamam-lasın. Onu ancak Allah yedirmiş ve içirmiştir” buyrulurken diğesinde “Oruçlu unutarak yiyip içtiğinde bu ancak Allah'ın ona bir rızkıdır, kazası yoktur” hadisidir.<sup>64</sup> Cumhur bu hadislere dayanarak unutarak yiye ve içenin orucunun bozulmayacağına hükmederken, İmam Malik birinci hadisi unutarak yiye ve içenin günahının olmadığı ile tevîl etmekte, ikinci hadisin sahih olduğunu kabul etmemektedir.<sup>65</sup>

### 1.5.3. Mürsel Hadis Meselesi

Mürsel hadisi, hadis âlimleri yaşına bakmaksızın tabiidinden olan birisinin Resulullah'a nispet ederek rivayet ettiği hadis olarak,<sup>66</sup> fıkıh usulü âlimleri ise, âdil olan birisinin Resulullah ile karşılaşmadığı halde ondan rivayette bulunduğu hadis olarak tanımlamaktadır.<sup>67</sup> Anlaşılan usul âlimleri Mürsel hadis rivayeti hakkında ortaya konulan eleştirilerden sakınmak için ravinin adaletini şart koşmuşlardır.

Ebu Hanife, İmam Malik ve Ahmed bin Hanbel Mürsel hadisi delil olarak kullanmada bir sakınca görmezken, Zahiriler, Mürsel hadisin delil değeri bulunmadığını iddia ederler. İmam Şâfiî, daha mutedil bir yol izleyerek, Mürsel hadisi delil olarak kullanabilmek için ravinin Saîd b. Müseyyeb, Zühri gibi tâbii büyüklerinden olmasını ve manasının senedi muttasıl bir hadis ile desteklenmesi gerektiğini ifade eder. Mürsel hadis mana itibarıyla senedi muttasıl bir hadis ile desteklenmediği takdirde başka bir Mürsel hadis ile desteklenmesini veya Mürsel hadisin sahabe kavline muvafık olmasını veya ehline Mürsel hadisin kabul görmüş olmasını yeterli görürler.<sup>68</sup>

Namazda kahkaha ile gülmenin abdesti bozacağına delil olarak gösterilen hadis, Mürsel bir hadistir. Bu hadise göre Resulullah namazda

<sup>62</sup> Şevkani, *Neylü'l-Evtar*, 5/231.

<sup>63</sup> Ebu Davut, “Şu'fa”, 9.

<sup>64</sup> İbn Mace, “Savm”, 5.

<sup>65</sup> Malik b. Enes, *el-Müdevvene*, 4 Cilt, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye) 1/277; İbn Hacer el-Askalani, *Fethu'l-Bari*, (Kahire: Matbaat-ı Selefîyye, ty.) 4/184.

<sup>66</sup> Nurettin İtr, *Menhecü'n-Nakd*, 370.

<sup>67</sup> Zuhayli, *Usul-u Fıkıh*, 1/472.

<sup>68</sup> Şafii, *Risale*, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, (Ankara: Diyanet Yayınları, 1996), 249.

gülen bir adama abdestini ve namazını iade etmesini emretmiştir. Hanefiler, Mürsel hadisi kabul ettikleri için namazda sesli gülenin hem abdestinin hem namazının bozulacağını söylemişlerdir. Şafiler ise, Mürsel'in şartları burada bulunmadığı ve genel kurala aykırı olduğu için namazda sesli gülenin abdestinin bozulmayacağı görüşünü benimsemişlerdir. Genel kural dedikleri ise, namazın dışında tahareti bozmayan bir şeyin namazda tahareti bozucu olarak kabul edilmesidir.<sup>69</sup>

#### 1.5.4. Haberi Vahid İle Amel Meselesi

Haber-i vahid, mütevatir veya meşhur derecesine ulaşmayan hadistir. Sahabiler, haber-i vahidin sübutu ile ilgili farklı kriterler<sup>70</sup> benimsemiş olsalar da haber-i vahid<sup>71</sup> ile amel etmede bir sakınca görmemişlerdir.<sup>72</sup>

Fıkıh âlimleri zan ifade ettiği için haber-i vahid ile amel edilebilmesi için bazı şartlar koşmuşlardır. Hanefi âlimlerin haber-i vahid ile amel edilebilmesi için koştukları şartların başında **kitap ve meşhur sünnete muhalif olmaması** gelmektedir. Bu sebeple İbn Abbas'tan gelen "şahit ve yeminin bulunduğu yerde Rasulullah hüküm verdi" haberi kabul edilmiştir. Çünkü Kur'an'da şahitlikle ilgili olarak erkeklerden iki veya bir erkek iki kadın şahit istenilmektedir. Yemin konusunda ise meşhur sünnette "iddiada bulunana delil, inkar edene ise yemin gerekir" hadisi<sup>73</sup> gelmiştir. Yukarıda haber-i vahid olarak gelen İbn Abbas hadisi kitap ve sünnete aykırı olduğu için reddedilmiştir.

İkinci şartları **râviden rivayetinin hilafına bir amelin sadır olmamasıdır**. Bu sebeple Hanefiler, Abdullah bin Amr'dan rivayet edilen "*namazda elleri kaldırma*" hadisini kabul etmemişlerdir. Çünkü Mücahid, İbn Amr'ın arkasında namaz kılarken onun ellerini kaldırmadan kıldığını nakletmektedir.<sup>74</sup> Aynı şekilde Ebu Hureyre'den rivayet edilen "*Köpek bir kaptan yaladığında yedi defa o kap yıkansın, birisi toprakla olsun*" hadisi ile amel etmediler.<sup>75</sup> Çünkü Ebu Hureyre üç kere yıkamakla yetinmişti.<sup>76</sup>

<sup>69</sup> Zeylai, *Nasbu'r-Raye*, 1/47.

<sup>70</sup> Mesela Hz. Ebubekir ile Hz. Ömer iki şahit olmadan haber-i vahidi kabul etmezlerdi.

<sup>71</sup> Hz. Ebubekir'in "Peygamberler öldükleri yere defnedilirler" hadisi ile "Biz, peygamberler topluluğu olarak miras bırakmayız. Bizim bıraktıklarımız sadakadır" hadisleri böyledir.

<sup>72</sup> Zuhayli, *Usulü'l-Fıkhu'l-İslami*, 2/464-465.

<sup>73</sup> Aliyyu'l-Kârî, *Mirkâtu'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâti'l-Masâbîh*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002/1422) 4/445.

<sup>74</sup> Şevkani, *Neylü'l-Evtar*, 2: 179-182.

<sup>75</sup> Ebu Davud, "Vudû", 16.

<sup>76</sup> Zuhayli, *Usulü'l-Fıkhu'l-İslami*, 2/470.

Üçüncü şartları, **haber-i vahidin sıkça karşılaşılan ('umumu'l-belvâ) bir konuda olmamasıdır**. Onun için Hanefiler namazda besmeleyi cehri okumayı emreden hadisi reddederler. Onlara göre namaz her gün yapılan bir ibadet olduğu için Resulullah besmeleyi açıktan çekmiş olsaydı bunu herkes bilirdi, derler.

Hanefilerin haber-i vahidi kabul için koştukları son şartları ise **fakih olmayan ravinin rivayetinin kıyasa ve şer'i usullere aykırı olmamasıdır**. Onun için "musarrat"<sup>77</sup> hadisi ile amel etmezler. Rasulullah (sav) "Deve ve koyunun memesinde sütü biriktirmeyin. Kim böyle bir hayvan satın alırsa onu sağdıktan sonra muhayyerdir; ister elinde tutar isterse geri verir ve hayvanın sütüne karşılık bir sa' hurma verir" buyurmuştur. Hanefiler bu hadisi Kur'an ve sünnet ile sabit olan "misli ile tazmin" kuralına aykırı görmüşlerdir. Hadiste, tüketilen süt karşılığı bir sa' hurma verilmesi emrediliyor. Hanefiler, buradaki zararın hurma ile değil, misli ile yani süt ile tazmin edilmesini söylüyor. Bununla birlikte "الخراج بالضمنان/menfaat risk karşılığıdır" prensibine göre tazminin sakıt olması gerekir. Çünkü hayvan alıcının elinde iken telef olsaydı tazmini ona ait olacaktı, o halde menfaati de ona ait olmalıdır. Dolayısıyla satıcıya bir şey ödemesi gerekmemelidir.<sup>78</sup>

974 | db

Şafiler, haber-i vahid ile amel edilebilmesi için râvinin dininde sağlam, sözünde sadık olmasını (تقفة), sözü anlayan, duyduğu kelimeler ile veya yakın kelimeler ile nakleden (عاقل), kitaptan naklediyorsa okuduğunu hıfz edebilen (ضابط), ve haberin ehl-i ilmin kabul ettiği hadislere muhalif olmamasını şart koşarlar.

Malikiler, haber-i vahid ile amelde Medine ehlinin ameline muhalif olmamasından başka şart koşmazlar. Bu sebeple namazdan çıkmak için her iki tarafa selam vermeyi gerekli görmezler ve Medine ehlinin uygulamasının böyle olduğunu söylerler. Şafiler de aynı görüşü paylaşırlar. Ancak Hanefiler ve Hanbeliler namazdan çıkmak için her iki tarafa selam verilmesi gerektiğini bu hadise dayanarak söylemişlerdir. Hanbeliler ise senedin sıhhatinden başka şart koşmamışlardır.<sup>79</sup>

### 1.6. Kıyas Delilini Kullanma Farklılıkları

Kıyas, yeni bir hüküm ortaya koymaması itibariyle asli bir delil olmamakla birlikte hükme ulaşma yöntemlerinden birisidir. Var olan hük-

<sup>77</sup> Musarrat: bol süt verdiği zannedilsin diye uzun süre sağılmayan, memesi süt ile dolu olan koyun veya deve gibi hayvanlardır.

<sup>78</sup> Zuhayli, *Usulu'l-Fıkhu'l-İslami*, 2/471.

<sup>79</sup> Zuhayli, *Usulu'l-Fıkhu'l-İslami*, 1/470-473.

mü ortaya çıkardığı için usul kitaplarında buna “muzhir delil” ifadesi kullanılır.<sup>80</sup>

İctihadi kıyas ile eşitleyen İmam Şafii kıyası, “Hakkında ayet veya hadis bulunan bir meselenin hükmünü, aralarındaki benzerlik ya da illet birliği nedeniyle, hakkında ayet veya hadisten delil bulunmayan başka bir meseleye uygulamaktır” şeklinde tanımlamıştır.<sup>81</sup> İmam Şafi icthad faaliyetini kıyas üzerinden yapmış ve kıyası, akli sınırsız kullanmayı önleyecek bir sistem haline getirmiştir. Diğer bir ifadeyle İmam Şafii, serbest akıl yürütme anlamındaki “rey”in yerine sistematik akıl yürütmek demek olan “kıyas”ı koymuştur.<sup>82</sup>

Usul-u fıkıh ve mantık alanında değerli eserler veren İmam Gazzâli kıyası, “İki olay arasında bulunan hükmün veya vasfın ispatı veya nefyini içeren ortak bir illet sebebiyle, bu hükmü her ikisine vermek ya da vermemek açısından bilineni bilinmeyene hamletmektir. Bu vasıf birliği, hükümde birliği gerektiriyorsa, yapılan hamletme işlemi geçerli, gerektirmiyorsa geçersiz bir kıyas olur” şeklinde açıklamıştır.<sup>83</sup>

Müctehidlerin çoğunluğu kıyası delil olarak kabul ederken<sup>84</sup>, Zahiri, Şii ve bazı Mutezilî âlimler kıyası delil olarak kabul etmemişlerdir. Kıyasa ilk itiraz edenin mutezilî bir âlim olan Nazzam olduğu bilinmektedir. Diğer taraftan bir başka mutezilî âlim Ebü'l-Hüseyin el-Basrî kıyası delil olarak kabul etmektedir.<sup>85</sup>

Deliller hiyerarşisinde Kur'an daima sübutu kati delil olarak birincil konumunu muhafaza etmiştir. Usulcülerin çoğunun kabul ettiği tasnifte Sünnet, İcma ve Kıyas Kur'an'dan sonra asli delillerden kabul edildiği gibi Kur'an ve Sünnet asli delil, diğerleri fer'i delil veya Kur'an, Sünnet ve İcma şer'i ve kat'i delil, kıyas ise delilden daha ziyade diğer delillerdeki hükümlere ulaşmada bir yöntem, dolayısıyla zanni bir delil olarak değerlendirilmiştir.<sup>86</sup>

<sup>80</sup> Zuhayli, *Usulü'l-Fıkhü'l-İslami*, 1/603.

<sup>81</sup> Şafii, *el-Ümm*, 1/86.

<sup>82</sup> Şafii, *er-Risale*, 257.

<sup>83</sup> Gazali, *el-Mustasfa*, 2/446.

<sup>84</sup> Ebu Abdullah Muhammed Şevkanî, *İrşadü'l-Fuhul ila Tahkiki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*, thk.Ebu Hafs Sami b. el-Arabî, (Riyad: Daru'l-Fazile, 2000), 2/846-847; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrar ala Usûli'l-Pezdevî*, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 3/400.

<sup>85</sup> Muhammed Ebu'n-Nur Zühbeyr, *Usûlü'l-Fıkh*, (Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türas, 2004), 4/5.

<sup>86</sup> Bk. TDV, Delil Maddesi; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît*, 5: 27-28; İsa Mennun, *Nibrasü'l-Ukûl fi Tahkiki'l-Kıyas İnde Ulemâi'l-Usûl*, (Kahire: Matbaatü'z-Tezamüni'l-Ehva, 1345), 1: 196-197.

Kıyasın zanni bir delil olarak değerlendirilmesi özellikle ukubat ve keffaretlerin kıyas ile sabit olmasını engellemiştir. Ancak ukubat ve keffaretler delatu'n-nas ile sabit olurlar.<sup>87</sup> Bu sebeple Hanefiler, zina eden Maiz'in<sup>88</sup> recm edilmesindeki illetin "ihsan/احسان" olduğunu aynı illetin bulunduğu başka bir yerde aynı hükmün uygulanacağını söylemiştir. Ancak buradaki hükmün taşınma yönteminin kıyas değil delaletü'n-nas olduğunu belirtmişlerdir. Çünkü kıyas zanniyet ifade ederken delaletü'n-nas kat'iyet ifade etmektedir. Delatu'n-nas'daki işlemin kıyasdaki işlem- den bir farkı olmamasına rağmen birisinin zanniyet diğerinin kat'iyet ifade etmesinin sebebi, delaletü'n-nas'daki illetin nassın içinde lügavî olarak bulunması,<sup>89</sup> kıyasdaki illetin ise müctehidin çabası ile tespit edilmesidir. Şafilere, böyle bir ayırıma gitmeden mefhumu'l-muvafaka dedikleri<sup>90</sup> delaletü'n-nas ile kıyası, bilgi ve amelde aynı değer- de kabul etmişlerdir.

Yine Hanefi ve Maliki, ramazanın gündüzünde eşyle karı-koca ilişkisi yaşayanlara keffaretin gerekmesi hükmünü bilerek yiyen ve içenlere taşımaları kıyas yoluyla değil delaletü'n-nas yoluyla- dır. Bu yüzden Şafi ve Hanbeliler, keffaret hükmünü sadece cima ile sınırlı tutmuşlar, bilerek yiyen ve içenlere taşımamışlardır. Çünkü onlar, kıyas ile delaletü'n-nas'ı aynı kabul etmişler, her ikisinin de zanniyet ifade ettiğini ve bunlar ile keffaret hükümlerinin sabit olamayacağı sonucuna varmışlardır.<sup>91</sup>

976 | db

### 1.7. İstihsan Delilini Kullanma Farklılıkları

Hanefilerin kıyastan sonra en fazla kullandıkları yöntem istihsandır. İstihsanın birçok tanımı yapılmıştır. Her tanımın övülecek ve eleştirilecek tarafları vardır. Bu tanımlar arasında eleştiriyi en aza indiren Âmidî'nin şu tanımıdır: "Asli delilin hükmünden, nassda, icmada ve diğer yerlerdeki daha kuvvetli bir delil ile tâli delile dönmektir"<sup>92</sup>

Hanefi kaynaklarında bir meselenin hükmü kıyasa ve istihsana göre değerlendirildikten sonra zaman zaman istihsanın, kıyasın önüne geçiril-

<sup>87</sup> Zuhayli, *Usulu'l-Fıkhî'l-İslami*, 1/355.

<sup>88</sup> Maiz bin Malik el-Eslemi, Resulüallah zamanında recm edildi. Resulüallah: "Onun tevbesi bir topluluğun tevbesine bedeldir" dediği kişidir. Bk. Haddabi, *Mealimu's-Sünne*, 3/317; İbn Hacer, *Fethu'l-Bari Camiu's-Sahih* ile birlikte, 12/180; Zencani, *Tahricu'l-Furu ale'l-Usul*, 181-182.

<sup>89</sup> Pezdevi, *Usul*, Abdulaziz Buhari şerhi ile, 1/73; Serahsi, *Usul*, 1/241.

<sup>90</sup> Abdulaziz el-Buhari, *Keşfu'l-Esrar*, 1/73.

<sup>91</sup> Bk. İbn Kudame, *el-Muğni*, 3/115; İbnu'l-Hümmam, *Fethu'l-Kadir*, 2/68-80; Şirazi, *el-Muhezzeb*, 1/182; Baci, *el-Muvatta el-Munteka şerhi* ile, 2/51-52.

<sup>92</sup> Amidi, *el-İhkam*, 3/137.



diği görülmektedir. Çünkü onlara göre kıyas, kıyası hafî ve kıyası celî olarak ikiye ayrılmakta, farklı çeşitleri olmakla beraber istihsan ise kıyası hafî olarak da tanımlanmaktadır. Malikiler ve Hanbeliler de istihsanı kullanmışlardır. Hatta İmam Malik, istihsanın ilmin onda biri olduğunu söylemiştir. Daha sonra İmam Şafii, “الحكم بالإستحسان تلذذ”/İstihsan ile hükmetmek keyfiliktir” sözleri ile dikkatleri üzerine çekmiştir.<sup>93</sup>

Şafii, el-Umm adlı eserinde bir fasıl açarak istihsanın batıl olduğunu, er-Risale adlı usul kitabında ise istihsanın keyfilik olduğunu iddia etmiştir.<sup>94</sup> “Eğer kıyası bir tarafa bırakmak caiz olsaydı, ilim adamı olmayan akli başında herkesin kendi keyfince, hakkında haber bulunmayan konularda istihsan ile fetva vermesi caiz olurdu” sözü de İmam Şafii’ye aittir.<sup>95</sup> Abdulvahid bin İsmail er-Rûyânî, istihsanı, şeriatla olmayanı kanun diye kendi nefisinden koymak olarak değerlendirirken, İbn Hazm ise “İnsanlar çirkin görse de hak haktır, insanlar güzel görse de batıl, batıldır. İstihsan şehvete, hevaya uymaktır ve dalâlettir. Tevfik-i ilahiden uzak olmaktan Allah’a sığınırız” şeklinde istihsan ile ilgili düşüncelerini ifade etmiştir.<sup>96</sup>

İstihsan delilinin fer’i meselelerde farklı fikhî görüşe sebep olmasının örneklerinden birini şirket bahsinde görüyoruz. Şirket, aslında kıyasa aykırı bir akittir. Çünkü şirket akdi, vekâlet üzere kurulu bir akittir. Vekâlet akdinde vekâlet verilen konunun niyabeti kabul etmesi, caiz tasarruflardan olması, malum olması ve müvekkili adına borç alma işleminin olmaması şartları vardır.<sup>97</sup> Şirkette bu şartlardan konunun malum olması şartı bulunmadığı gibi müvekkili adına borç alma işlemleri vardır. Dolayısıyla şirket akdinin kıyasa göre caiz olmaması gerekir. Ancak insanların ihtiyacı göz önüne alındığında şirket, istihsan yoluyla caiz görülmüştür. Fakat bu görüş Hanefilere aittir. Diğer mezhepler istihsanı caiz görmedikleri için şirket çeşitlerinden farklı deliller ile sabit olanları caiz görüp, istihsana dayananları caiz görmemişlerdir. Buna göre, Şafii, Zahiri ve Caferi fakihleri şirket çeşitleri içinde sadece “inan” ve “mudaraba” şirket-

<sup>93</sup> Ebu Muhammed el-Bağavî, *et-Tehzîb fi fıkhu'l-İmam Şafîi*, 8 Cilt ( Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ty.) 8/177; Zuhayli, *Usul-u Fıkhi'l-İslami*, 2/735.

<sup>94</sup> Şafii, *el-Umm*, 7/277.

<sup>95</sup> Şafii, *er-Risale*, 273.

<sup>96</sup> Bk. Mebadii Amme li'l-Fıkhi'l-Caferi, 298; Usul-u İstinbat, 264; Usul-u Amme, 363; el-İsnevi, 3/169-171.

<sup>97</sup> Abdulhamid mahmud Tahmaz, *el-Fıkhu'l-Hanefi fi Sevbihî'l-Cedid*, (Dimeşk: Daru'l-Kalem, 2014), 2/434.

lerini kabul ederken, mufavada, vücut ve sana'i şirketlerini kabul etmemişlerdir. Zeydiler ise, yalnız mudaraba şirketini kabul etmişlerdir.<sup>98</sup>

### 1.8. Maslahat-ı Mürsele Delilini Kullanma Farklılıkları

Yukarıda ifade edildiği gibi kıyas, nassda, icmada benzeri bulunan meselelerde kullanılan bir delil iken istihsan, benzeri bulunan fakat genel hükümden istisna edilen meselelerde kullanılan bir delildir. Kıyas ve istihsan gibi yöntem anlamı taşıyan bir başka delil "maslahat-ı mürsele"dir. Buna Istislah delili de denir. Maslahat-ı mürsele, nasslarda beyan edilmediği gibi benzeri de bulunmayan yerlerde kullanılan bir delildir.<sup>99</sup> Maslahat-ı mürseleyi, her konu hakkında özel bir delil bulmak yerine birçok delilden elde edilen bir anlayışla konulara çözüm bulma işlemi olarak tanımlayabiliriz.<sup>100</sup>

Maslahat-ı mürsele delilini kabul noktasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Müctehidlerin çoğuna göre bu delil mutlak olarak kabul edilmez. Bu yüzden maslahat-ı mürsele delilini çok kullanması sebebiyle İmam Malik eleştirilere maruz kalmıştır.<sup>101</sup>

978 | db

Ebu Bekir el-Bakillani ve İbnu'l-Hacib'i dışarda bırakacak olursak Maslahat-ı mürsele delilini en çok kullanan âlimler yine Maliki alimler olmuştur. Malikilerden sonra sırasıyla Hanbeliler, Hanefiler ve Şafiler bu delili kullanmışlardır.<sup>102</sup>

Hanbeli mezhebinin önde gelen isimlerinden İbn Kudame ve İbn Teymiye maslahat-ı mürseleyi delil olarak kabul etmezler. Ancak maslahat-ı mürsele delilinin en ateşli savunucusu Necmeddin et-Tufi, İbn Kudame'nin bir taraftan maslahatı delil olarak saymazken diğer taraftan verdiği hükümlerde maslahatı gerekçe göstermesinin bir çelişki olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>103</sup>

Hanefiler, maslahat-ı mürseleyi istihsan üzerinden kullanırlar. İstihsan ve hatta kıyas delilini kullanırken dayanakları çoğunlukla maslahat-ı mürseledir. Örneğin Ebu Hanife akıl sahibi ve ergenlik yaşını doldurmuş

<sup>98</sup> Bk. Şafii, *el-Ümm*, 8/109; Nevevi, *El-Mecmu Şerhu'l-Muhezzeb*, (Cidde: Mektebe-i İrşad, ty.), 14/61; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/122; Et-Tusi, *el-Hulaf*, 139.

<sup>99</sup> Zuhayli, *Usulü'l-Fıkhî'l-İslami*, 2/840; Ramazan Ali Şernebasi, *Usulü'l-Fıkhî'l-İslami*, (İskenderiyye, Menşuratu'l-Halebi el-Hukukiyye, 2005), 118.

<sup>100</sup> Bk. Şatibi, *el-Muvafakat*, 1/39.

<sup>101</sup> Şükrü Özen, "İstislah", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 23/385.

<sup>102</sup> Bk. Şatibi, *el-İtisam*, 3/307; *Muvafakat*, 1/39.

<sup>103</sup> Özen, "İstislah", 23/385.

olan kişiye kural olarak hacr uygulamazken, fetvasında dikkatsiz müftü, cahil doktor ve iflas eden tüccara maslahat-ı mürseleyi gerekçe göstererek hacr uygulanması gerektiğini söylemesi dikkat çekicidir.<sup>104</sup>

Maslahat-ı mürseleden ilk bahseden kişilerden olan İmam'ül-Harameyn el-Cüveyni istislahı, istidlal ve istisvab terimleri ile birlikte zikrederek "üzerinde ittifak edilmiş bir asıl bulunmaksızın akli düşüncenin gereği olarak hükmü gösteren, hükme münasip mana" olarak tanımlar. Onun öğrencisi İmam Gazzâli, maslahat-ı mürselenin delil olabilmesi için zaruri, kat'i ve külli olması gerektiğini söyleyerek istislah prensibinin bağımsız bir delil haline gelmesine büyük katkı sağlamıştır. Zaruri olmasından, zaruriyyat-ı hamse diye isimlendirilen din, can, akıl, nesep ve mal maddelerinden birisini korumaya yönelik olmasını, kat'i olmasından maslahatın gerçekleşmesinin kesin olmasını, külli olmasından ise halkın çoğunluğunu ilgilendirmesini kast eder.<sup>105</sup>

Maslahat-ı mürseleyi delil olarak kullanma farklılığından doğan yoruma örnek olarak Müslüman esirleri kalkan yaparak yaklaşan düşmana saldırılıp, saldırılmayacağı meselesi verilebilir. Bu durumda ya kalkan olarak kullanılan masum Müslümanlar öldürülüp düşmanla savaşılacak veya düşmanın gelip herkesi öldürmesi beklenilecektir. Burada haksız yere bir insanı öldürmek ile çoğunluğun ölmesini önlemek arasında tercih edilmesi gereken bir maslahat-ı mürsele vardır. Müçtehitlerin çoğunluğu buradaki maslahat, zaruri, kat'i ve külli olduğu için kalkan olarak kullanılan Müslüman esirlerin zarar görme pahasına düşmana saldırılması görüşünü tercih ederken,<sup>106</sup> Zahiriler, Şia ve Malikilerden İbn Hâcib burada Müslüman esirlerin kalkan olarak kullanılmayacakları görüşünü tercih etmişlerdir.<sup>107</sup>

## 2. FIKHÎ GÖRÜŞ AYRILIKLARININ ZEKÂT ÜZERİNDEN DEĞERLENDİRİLMESİ

Yukarıda fikhî görüş ayrılık sebepleri ictihad yöntemleri de dikkate alınarak anlatılmaya çalışıldı. Burada konu özelleştirilerek zekât örneği üzerinden işlenecektir.

<sup>104</sup> Mevsili, *el-İhtiyar*, (Beyrut, Daru'l-Erkam, yy.) 2/361.

<sup>105</sup> Bk. Ebu İshak eş-Şatibi, *el-Muvafakat*, (Beyrut: Daru'l-Marife, 2004), 2/324-327; Muhammed bin Aşur, *Makasıdu's-Şeriatil-İslamiyye*, 269.

<sup>106</sup> Gazali, *el-Mustasfa*, 1/140-142.

<sup>107</sup> Bk. *Mebadii Amme li'l-Fikhi'l-Caferi*, 304; Haydari, *Usul-u İstinbat*, 265.

## 2.1. Zekâtı Ödeme Vakti

Fıkıh âlimleri arasında zekâtı ödeme vakti tartışılmış ve farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Hanbeliler, mal nisaba ulaşıp, üzerinden bir yıl geçtiğinde hemen verilmesi (علي الفور) gerekir derken,<sup>108</sup> Hanefi âlimler arasında farklı görüşler oluşmakla birlikte hemen ödenmesi (علي الفور) görüşü tercih edilmiştir.<sup>109</sup> Ebu Bekir er-Razi'nin İmam Muhammed'den rivayet ettiği diğer bir görüşte, zekâtın farziyyetinin mutlak olduğu, dolayısıyla belli bir vaktinin olmadığı, ancak zekâtı ödemeye yetecek vakti olduğu halde ödemedi vefat edenin günahkâr olacağı değerlendirilmesi yapılmıştır.<sup>110</sup> Şafiler, Hanefilerde tercih edilen görüşü benimsemekte ve zekâtın hemen ödenmesi gereken bir hak olduğunu söylemişlerdir.<sup>111</sup>

Ebu Hanife ve İmam Şafi'ye nispet edilen bu yorumlar, fer'i meselelerde ortaya koydukları hükümlerden çıkarılmıştır. Yoksa ne Ebu Hanife ne de İmam Şafii zekâtın ne zaman verileceği konusunda bir açıklama yapmamışlardır.<sup>112</sup> Aksine zekât yükümlüsünün malı telef olduğunda Şafi'ye göre zekât vecibesinin düşmediği, Ebu Hanife'ye göre düştüğü görüşü, Şafi'nin mutlak emrin fevriliğe, Ebu Hanife'nin ise terahiliğe delalet ettiği ictihadında oldukları şeklinde de yorumlanmıştır.<sup>113</sup>

Zekâtı ödeme vakti ile ilgili farklı görüşlerin sebebi, emir sığasının delaleti ile ilgilidir. Emir sığasının fevrî mi, terâhi mi olduğuna dair üç görüş vardır.<sup>114</sup> Birincisi, Hanefiler de dâhil olmak üzere cumhura göre karinelere soyutlanmış emir, emrin yerine getirilmesinden başka bir şeye delalet etmez. Emrin fevrî olması, tekrara delalet etmesi karineye bağlıdır. İkinci görüş, Hanbeli ve Malikilere, Hanefilerden de Kerhi'ye aittir. Onlara göre, emir fevre delalet eder yani emredilenin hemen yerine getirilmesi gerekir. Üçüncü görüş sahipleri olan el-Cüveynî'nin içinde bulunduğu bazı usulcülere göre, emrin fevre veya terâhiye delalet etmesi karinelere bağlıdır.<sup>115</sup>

<sup>108</sup> İbn Kudame, *el-Muğni*, 2/684.

<sup>109</sup> Kemal İbnu'l-Humam, *Fethu'l-Kadir*, 1/482.

<sup>110</sup> Kasani, *Bedâii*, 2/3.

<sup>111</sup> Şirbini, *Muğni'l-Muhtac*, 1/413.

<sup>112</sup> Bk. Kasani, *Bedâyî*, 2/78; Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî, *el-Fusûl fî'l-usûl*, nşr. Acîl Câsım en-Neşimî, (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve-ş-şüûni'd-dîniyye 1994), 2/105-107.

<sup>113</sup> Zencani, *Tahricu'l-Furu' ale'l-Usul*, Thk. Muhammed Edip Salih, (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1987), 75-78.

<sup>114</sup> Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstesfâ min ilmi'l-usûl*, nşr. Muhammed Süleyman Eşkar, (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1997), 2/88-89.

<sup>115</sup> Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min ilmi'l-usûl*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 150-153.

## 2.2. Çocuğun ve Delinin Malında Zekât

Fıkıh âlimlerinin çoğunluğu (İmam Malik, İmam Şafi ve İmam Ahmed bin Hanbel) malı esas alarak çocuğun ve delinin malından zekâtın verilmesi gerektiğini söylemişlerdir.<sup>116</sup>

Ebu Hanife ise mükellefiyeti esas alarak çocuk ve deli mükellef olmadıkları için mallarından zekât verilmemesi gerektiğini söylemiştir. Sadece toprak mahsullerinin 1/10 'dan öşür vergisini gerekli görmüştür. Çünkü toprak mahsulleri vergisi yani öşür tıpkı haraç gibi şahsın değil toprağın yükümlülüğüdür.<sup>117</sup>

İmam Malik ve Ahmed bin Hanbel, görüşlerini Medine halkı uygulamasını göz önünde bulundurarak ispata çalışmışlardır. Çünkü Medine'de özellikle yetim mallarını bağış yapmak yerine ticarete değerlendirilmesi gerektiğini teşvik eden hadislerdeki<sup>118</sup> "تَصَدَّقْ" kelimesi zekât olarak yorumlanmıştır. Zira yetimin velisinin yetimin malında teberru yetkisi bulunmamaktadır. İmam Şafi ise zekât ile ilgili ayette Hz. Peygambere hitaben "onların mallarından zekâtı al..." derken ayırım yapmamış, herkesin malını buraya dâhil etmiştir. Ayrıca İmam Şafii, çocuğun ve delinin malında nafaka ve cinayet yükümlülüğü olduğu gibi zekât yükümlülüğü de olması gerekir. Çünkü bunların hepsi mali yükümlülüklerdir diyerek kıyas yapmıştır.<sup>119</sup>

db | 981

Ebu Hanife'ye göre zekât ibadet cinsinden olan bir ameldir. İbadette mükellefiyet esastır. Çocuk ve delide mükellefiyet olmadığı için bu ibadet ile mükellef değildir. Bu görüşü destekleyen hadisler de vardır. Bunlardan birisi Abdullah bin Mes'ud'dan rivayet edilen "Yetimin malında zekât yoktur" hadisidir.<sup>120</sup>

## 2.3. Ziyinet Eşyalarının Zekâtı

Altın ve gümüşten mamul ziyinet eşyaları konusunda Hanefi âlimler, diğer mezhep mensuplarından farklı olarak zekât verme hükmünü getirmişlerdir. Onlara göre bu konuda açık naslar vardır. Bu naslardan birinde Hz. Peygamber'in yanına bileğinde iki büyük bilezik olan bir kız getirildiğinde, "Bu bileziklerin zekâtını verdin mi?" diye sorar. Kızın annesi hayır cevabını verince "Bu bileziklerin kıyamet günü ateşten halka olması seni

<sup>116</sup> İbn Rüşt, *Bidayetu'l-Müçtehit*, 1/211; Şafii, *Ümm*, 1/455; İbn Kudame, *Muğni*, 2/465.

<sup>117</sup> Merginânî, *Hidaye*, 1/423.

<sup>118</sup> Malik, "Zekât", 6 (No: 12-15).

<sup>119</sup> Şafii, *Umm*, 1/23-24.

<sup>120</sup> Merginânî, *Hidaye*, 1/483-484; Zeylei, *Nasbu'r-Raye*, 2/334.

*mutlu eder mi?”* der.<sup>121</sup> Ayrıca Hanefiler, altın ve gümüşte zekâtın bulunma sebebi nema/artmadır, ziynet eşyalarında bu sebep bulunduğu için zekâtlarının verilmesi gerekir diye görüşlerini akli olarak temellendirirler.<sup>122</sup>

Diğer mezhep imamlarına göre ziynet eşyalarının zekâtı yoktur. İmam Malik, Medine ehlinin uygulamasını esas alır ve Hz. Aişe'nin kardeş kızlarının ziynet eşyalarından zekât vermemesini<sup>123</sup> delil olarak gösterir. İmam Şafii, Cabir bin Abdullah'ın ziynet eşyasının zekâtından sorulduğunda verdiği cevabı esas aldığı, ayrıca çalıştırılan hayvanlara zekât düşmemesine kıyas ederek kullanılan altın ve gümüş ürünlerine de zekât düşmeyeceğine hükmettiği nakledilir.<sup>124</sup>

#### 2.4. Malın Kıymetinin Zekât Olarak Verilmesi

Özellikle hayvanların zekâtı verilirken kendilerinin yerine kıymetlerinin verilmesi konusu fıkıh âlimleri arasında tartışılmıştır. Hanefiler, “ *وَفِي الْغَنَمِ فِي سَائِمَتِهَا إِذَا كَانَتْ أَرْبَعِينَ فِيهَا شاةٌ /Otlakta beslenen koyunlar kırka ulaşınca biri zekât olarak verilir*” hadisinde yasamanın amacının fakirin ihtiyacını karşılamak olduğunu, dolayısıyla koyunun yerine kıymetinin de verilebileceğini söylemişlerdir. Şafiler, bunu zorlama yorum olarak değerlendirdiklerinden kabul etmemişlerdir.<sup>125</sup>

Görüşler, usul açısından değerlendirildiğinde Şafilerin görüşü tercihe şayan durmaktadır. Çünkü onlar, Şariin metinde “kırk koyunda bir koyun” diye açıkça zikretmesini (ibratu'n-nass) bırakıp kıymetine gidilmesinin ancak takdir yaparak (iktizau'n-nass) mümkün olabileceğini, burada bu takdiri gerektiren bir sebep bulunmadığını ifade etmektedirler. Hanefilerin görüşünü ise zahir mananın dışına çıkan uç bir yorum olarak değerlendirmektedirler.<sup>126</sup>

#### 2.5. Zirai Ürünlerde Zekât Nisabı

Zirai ürünlerin zekâtı hakkında zahirde birbiriyle çelişen iki farklı hadisten birinde “*Göğün ve gözelerin suladığı, diğer bir ifadeyle yağmur suyundan başka su görmeyende 1/10, kuyu suyu ile sulananda 1/20*

<sup>121</sup> Ebu Davut, “Zekât”, 4 (No:1563).

<sup>122</sup> Mergînânî, *Hidaye*, 1/524-526.

<sup>123</sup> İmam Malik, “Zekât”, 5 (No:10-11).

<sup>124</sup> Şafii, *Umm*, 1/34-35.

<sup>125</sup> Şirazi, *el-Muhezzeb*, 1/144; Şirbini, *Muğni'l-Muhtac*, 1/369.

<sup>126</sup> Amidi, *el-İhkam*, 3/79.

*zekât vardır*” buyrulurken, diğerinde *“Hurma veya habbenin beş vesk-tan<sup>127</sup> aşagısında zekât yoktur*” buyrulmaktadır.

Birinci hadis, yer ürünlerinin azından da çoğundan da zekâtın verilmesi gerektiğini söylerken, ikinci hadis, beş vesk (653 gr.) dan aşagısında zekâtın verilmeyeceğini belirtmektedir.

Ebu Hanife, yer ürünlerinin zekâtı için herhangi bir nisap belirle-mektedir. Çünkü gelen naslardan biri nisap miktarı koyarken diğeri koy-mayarak birbiriyle çelişmektedir. Bu çelişkiyi kaldırmanın yolu; tarihleri biliniyorsa sonra gelenin önce geleni nesh etmesi, bilinmiyorsa hadisler-den birinin diğere tercih edilmesidir. Hadislerin vürud tarihi bilinmediği için birinci hadis ihtiyata daha yakın olması hasebiyle Ebu Hanife, yerden çıkan ürünlerde nisap koymama görüşünü benimsemektedir. Fıkıh âlim-lerinin çoğunluğu ise nisap miktarı belirleyen hadisin diğere hadisi tahsis ettiğini kabul ederek yerden çıkan ürünlerde nisap miktarının olması gerektiği görüşünü savunmaktadır.<sup>128</sup>

Meyve ve sebzelerde, Ebu Hanife, kamış ve otu dışarıda tutarak, geri kalan ürünlerin zekâtının verilmesi gerektiği yönünde görüş beyan etmiş-tir.<sup>129</sup> İmam Malik, Medine ehlinin<sup>130</sup> uygulamasını esas alarak sebze ve baklagillere zekât düşmeyeceğini söylemiştir. Hatta ona göre hurma ve üzüm tahmini olarak hesaplanır ve zekâtları ona göre verilir. İmam Şafi, Ahmed bin Hanbel, Ebu Yusuf ve Muhammed aynı görüşü paylaşmışlar-dır.<sup>131</sup>

db | 983

## 2.6. Ortakların Zekâtı

Ortakların, ortaklık malda zekâtlarının nasıl verileceği konusu da fı-kıh âlimleri arasında tartışmaya mahal olmuştur.

İmam Şafi'ye göre, ortaklık şartları oluştuğunda ortaklar zekâtlarını bir kişinin zekâtı gibi verirler. İmam Şafi, bu görüşünü *“Zekât korkusuyla ayrı birleştirilmez, bir olan da ayrılmaz. İki ortak eşit olarak birbirlerine müracaat ederler”* hadisine dayandırmaktadır.<sup>132</sup> Hanefiler, ortaklığın

<sup>127</sup> 5 vesk: 60 sa' veya 653 gr. yapmaktadır. (Yusuf El-Kardavi, *Fıkhu'z-Zekât*, 1/373)

<sup>128</sup> Edip Salih, *Tefsiru'n-Nusus*, 2/110.

<sup>129</sup> Merginânî, *el-Hidaye*, 2/3; İbn Kudame, *el-Muğni*, 2/706.

<sup>130</sup> Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 2/82.

<sup>131</sup> İmam Malik, “Zekât” 36.

<sup>132</sup> Bu rivayete göre, 120 koyun sahibi olan ortaklar toplu verilerse 1 koyunu zekât olarak verirler, ayrı ayrı verdikleri takdirde her 40 koyun için 1 koyun vermeleri gerekir. Birisinin 100, diğereinin 101 koyunu bulunan ortaklar zekâtlarını birlikte verilerse 3 koyun, ayrı ayrı verilerse her birinin 2 koyun vermesi gerekir. Zekât korkusuyla

zekât nisabında bir etkisi olmadığını, ortakların her birinin zekâtını ayrı vermesi gerektiği görüşünü paylaşırlar. Hanefiler de görüşlerini aynı hadise dayandırarak “*mülkte ve mekânda ayrı olan birleştirilmez*” diye temellendirirler. Dolayısıyla onlara göre 40’ar koyundan 80 koyunu olan ortaklar, koyunlarını birleştirip bir koyun vermezler.<sup>133</sup> Malikilere göre ise, ortaklar ortak olmadan önce malları nisaba ulaşmıyorsa, ortak olduktan sonra da mallarını birleştirip birlikte zekât vermezler. Buna göre ortak olanlardan sadece ortak olmadan evvel malı nisaba ulaşan zekâtını verir, diğeri vermez. İmam Malik, ilgili hadisin zekât vermekten kurtulmak için 40’ar koyunu olan üç kişinin zekât memuru geldiğinde mallarını birleştirmelerini veya her biri 101 koyuna sahip olan iki ortağın 3 koyun vermekten kurtulmak için zekât memuru geldiğinde mallarını ayırmak hilesine başvurmalarını engellemek istemiştir.<sup>134</sup>

Bu farklılığın günümüze yansması özellikle hisse senetlerinde şöyle olmuştur: Hisse senetleri sermaye içinde yer alan maddi değeri olan evraktır. Bu kıymetli evrakın zekâtını verecek kişi hakkında iki seçenek ortaya çıkmıştır.

984 | db

Birinci seçenekte, zekâtı şirket yönetimi verir. Şirket yönetimi, şirket tüzüğünde yer alan ibareye göre zekâtı verme işini deruhte eder. Şirket tüzüğünde böyle bir madde yoksa hisse senedi sahibi şirkete yetki verir. Buradaki ihtilaf zekâtın verilme şekli ile ilgilidir.

İmam Şafi’nin yaklaşımına göre hayvanların zekâtı ile ilgili sünnette yer alan “*خطة/hulta*” prensibi gereği hisse senedi sahiplerinin malları tek bir şahsın malı mesabesinde kabul edilir ve hesaplanarak zekât ödenir.

İmam Malik’e göre “*خطة/hulta*” prensibine bakılmadan her ortağın hissesi ayrı değerlendirilip nisaba ulaşıncaya zekâtı verilir.

İkinci seçenekte şirket yönetiminin zekâtı verme işini üstlenmemesi durumunda hisse sahipleri zekâtlarını kendileri verir. Bu da iki surette olur.

Birincisi hisselerin sadece kârından verilir. Bu hisse sahiplerinin hisseyi senelik kârından istifade/temettü maksadıyla alması durumunda olur. Burada ticaret niyeti yoktur. Tıpkı gelir getiren mallar gibi değerlendirilir.

demek, zekât toplayan devlet korkusuyla demektir. Birbirlerine eşit müracaatları ise kimin malından alınmışsa o diğerine oranı nispetinde döner ve ortağı adına ödediği zekât payını ondan alır.

<sup>133</sup> Serahsi, *el-Mebsut*, 2: 154; İbn Hacer, *Fethu’l-Bari*, 3: 203; Şevkânî, *Neylü’Evtar*, 4: 139; İbn Rüş, *Bidayetu’l-Müctehid*, 1: 263-264.

<sup>134</sup> İbn Rüş, *Bidayetu’l-Müctehid*, 1: 263-264.



Gelir getiren malların aslından değil kabzı üzerinden bir yıl geçen gelirden verildiği gibi bunların da aynı şartlarda sadece gelirlerinden verilir.

İkincisi hisselerin kendisinden ve kârından verilir. Bu da ticaret maksadıyla alınan hisselerde olur. Bu hisseler ticaret malı muamelesi yapılır. Üzerinden bir sene geçtikten sonra zekâtı hesap edilir ve ödenir.<sup>135</sup>

### SONUÇ

Fikhî görüş farklılıklarının temelinde metodolojik sebepler aranmalıdır. Bu açıdan diğer ilimlerde olduğu gibi fıkıh ilminde de metod/yöntem önemlidir. İslam düşünce tarihi boyunca geliştirilen yöntemler sayesinde İslam toplumlarının fıkıh/hukuk ihtiyacı karşılanmıştır. Yöntem farklılığında insan ve çevre faktörü etkili olmuştur. Toplumlar göre geliştirilen yöntemlerin farklı olması, doğal olarak fikhî görüşlerin farklılaşmasını doğurmuştur.

Fikhî görüş ayrılıklarının temelinde yöntem farklılığı olmakla birlikte sebepleri değişmektedir. İslam fikhinin birincil kaynağı Kur'an'ın kıraat farklılığı hükümlere direk etki ederek fikhî görüşlerde de farklılığa sebep olmuştur.

Yine Kur'an'ın lafız ve üsluplarındaki farklılık, İslam fakihleri arasında farklı görüş beyan etmeye iten bir sebep olarak karşımıza çıkmıştır. Buradaki lafızdan kastımız birden çok anlama gelen kelimeler iken, üsluptan kastımız lafızların dizilişinde ve cümlelerin kuruluşundaki gramatik yapıdır.

Ayrıca lafızlardaki istidlal vecihleri de farklı sonuçların doğmasına sebep olmuştur. Örneğin hayvan kesilirken bismelenin kasten terk edilmesi durumunda Hanefi ve Maliki âlimleri hayvanın murdar olacağını söylerken, Şafii fıkıh âlimleri böyle bir hayvanın yenilebileceği görüşünü benimsemişlerdir. Bu konuda farklı görüşlerin oluşmasının sebebi haber-i vahidin Kur'an ayetini tahsis edip edemeyeceği etrafında oluşan farklı yaklaşımlardır. Hanefiler haber-i vahidin Kur'an ayetini tahsis edemeyeceğini yöntem olarak benimsedikleri için *"Allah'ın ismini ister zikretsin ister zikretmesin Müslümanın kestiği helaldir"*<sup>136</sup> hadîsini dikkate almazken, Şafiler, haber-i vahidin ayeti tahsisini kabul ettikleri için besmelesiz kesilen hayvanın etinin helal olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Naslar arasındaki tearuz yani delillerin zahirde çelişmesi ve bu tearuzu giderme

<sup>135</sup> Fıkhu'n-Nevazil, Lecnetu İ'dadi'l-Menahic bi'l-Camiati'l-Amerikyeye el-Meftuha, s. 29-32.

<sup>136</sup> Şan'ani, *Sübülü's-Selâm*, 4/85.

yolundaki farklılıklar, fikhî görüşlerdeki ayrılıklara sebep olmaktadır. Buna göre, Hanefilerde tearuzu giderme yolları sırasıyla nesih, tercih, cem ve tevfiq, tesakut ve takrir şeklinde olurken, Şafiler, cem ve tevfiqi başa almışlar, arkasından tercih, nesih ve tesakut sıralamasını yapmışlardır.

Fıkıh âlimlerinin hadise ulaşma ve hadisi almadaki farklılıkları, Mürsel hadis konusundaki yaklaşımları, kıyas, istihsan ve maslahat-ı mürsele delillerini kullanmadaki yaklaşımları da fikhî görüş ayrılıklarında rol oynamıştır. Zekât örneğinde ödenen zekâtın geçerli olması niyete bağlanırken ve bunda ittifak varken,<sup>137</sup> niyet edilmeden malın tamamının bağışlanması durumunda zekât borcunun düşüp düşmeyeceği meselesi ihtilafa yol açmıştır.<sup>138</sup> Hanefiler, niyet edilmeden malın tamamı verilse bile zekât borcu düşer derken,<sup>139</sup> Şafiler, bu durumda zekâtın düşmeyeceği görüşünü benimsemişlerdir.<sup>140</sup> Bu görüş farklılığının temelinde yöntem farklılığı yatmaktadır. Hanefilerin istihsan anlayışına göre bağışlanan maldaki zekât miktarı her ne kadar maldan ayrılmamış olsa bile içinde belirlenmiştir, tekrar belirlemeye ihtiyaç duyulmaz.<sup>141</sup> Şafiler, burada kıyas delilini devreye sokarak zekâtı namaza kıyas etmişlerdir. Niyet edilmeden kılınan namaz farz yerine geçmeyeceği gibi niyet edilmeden verilen zekât da farz olan ödeme yerine geçmez. Kıyasın benzerlik noktası her iki ibadetin nafile seçeneğinin var olmasıdır.<sup>142</sup>

986 | db

#### KAYNAKÇA

- Abdulaziz, Emir. *Usulu'l-Fikhi'l-İslami*, 2 Cilt, Kahire: Daru's-Selam, 1997.
- Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-Bari*, 7 Cilt, Kahire: Matbaat-ı Selefiyye, ty.
- Buhârî Abdülaziz. *Keşfü'l-Esrar ala Usûli'l-Pezdevî*, 4 Cilt, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Cezeri Abdurrahman. *el-Fikh ala'l-Mezahibi'l-Erbaa*, 5 Cilt, thk.
- Ahmed Ferid el-Mezidi, Muhammed Fuad Reşad, yy., Mektebe-i Tefikiyye, ty.
- Cum'a, Ali Bin Muhammed. *Mu'cemu'l-Mustalahatu'l-İktisadiyye ve'l-İslamiyye*, Riyad: Obekan, 2000.
- Cüveynî, İmamul-Haremeyn. *Kitabu't-Telhis fi Usulu'l-Fikh*, 3 Cilt, thk.
- Abdullah Colem, Şebbir Ahmed Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 1996.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine bağlanmanın Anlamı" *Usul* 1/1 (2004).
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstesfâ min ilmi'l-usûl*, nşr. Muhammed Süleyman Eşkar, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1997.
- Hattabi, Ebu Süleyman Hamed bin Muhammed. *Mealimu's-Sünen*, 4 Cilt, Lübnan: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009.
- Hinn, Mustafa. *Eseru'l-İhtilâh fi'l-Kavaidi'l-Usuliyye fi'htilâfi'l-Fukaha*, Beyrut: Risale, 1972.

<sup>137</sup> Zuhayli, el-Fikhu'l-İslami, 2/750.

<sup>138</sup> Mustafa Dîb el-Buğa, *Eseru'l-Edilleti'l-Muhtelefu Fiha fi'l-Fikhi'l-İslami*, (Daru'l-Kalem: Dimeşk, 1999), 2/154.

<sup>139</sup> Merğınani, *el-Hidaye*, 1/493.

<sup>140</sup> Nevevi, *el-Mecmu'*, 6/191.

<sup>141</sup> Ayni, *el-İnaye*, 5/126.

<sup>142</sup> Şafii, *el-Ümm*, 2/18.

- İsfahani, Râgıb. *el-Müfredât*, Beyrut: Daru'l-Marife, 1420/1999.
- İbn Hazm. *el-Muhalla*, 11 Cilt, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Menşurat, ty.
- İbn Kudame. *el-Muğni*, 15 Cilt, thk. Abdullah bin Abdulmuhsin et-Türki, Abdulfettah Muhammed el-Hulv, Kahire: Daru'l-hicr, 1986.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*, 20 Cilt, Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye, ty.
- İbn Rüşt el-Hafid. *Bidayetu'l-Müctehid ve Nihayetu'l-Muktesid*, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1985.
- İbnu'l-Hümmam. *Fethu'l-Kadir*, 9 Cilt, Beyrut: Daru İhya-i Türasi'l-Arabi, ty.
- İbnü'l-Cezeri. *Müncidü'l-Mukriin ve Mürşidü't-talibin*, Beyrut: 1980.
- İmam Malik, Malik bin Enes. *el-Muvatta*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- İsa Mennun. *Nibrasü'l-Ukül fi Tahkiki'l-Kiyas İnde Ulemâi'l-Usûl*, Kahire: Matbaatü'z-Tezamünî'l-Ehva, 1345.
- Kasani, Alaauddin, *Bedaiu's-Sanai fi Tertibi's-Şera'*, 10 cilt, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- Kebbare, Abdulfettah, *el-Fiku'l-Mukaren*, Beyrut: Daru'n-Nefais, 1997.
- Mahmasani, Subhi, "İslam Hukukununun Tedvini", terc. İbrahim Kafi Dönmez, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (1985), 318-319.
- Merğınani Burhaneddin. *el-Hidaye*, 4 Cilt thk. Mahmud Şehade, Dımeşk: Daru'l-Farfur, 2006.
- Mevsli. *el-İhtiyar*, 2 Cilt, Beyrut: Daru'l-Erkam, yy.
- Muhammed bin Aşur. *Makasdu's-Şeriati'l-İslamiyye*, Ürdün: Daru'n-Nefais, 2001.
- Muhammed Ebu'n-Nur Züheyr. *Usûlü'l-Fıkh*, Kahire, el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türas, 2004.
- Salih, Muhammed Edip. *Tefsiru'n-Nusus*, 2 Cilt, Beyrut: el-Mektebu'l-İslami, 2008.
- Nevevi, Ebu Zekerriyya Muhyiddin. *Kitabu'l-Mecmu Şerhu'l-Muhezzeb*, 23 Cilt, Cidde: Mektebe-i İrşad, ty.
- Serahsi, Şemsuddin. *Kitabu'l-Mebcut*, 30 Cilt, Beyrut: Daru'l-Marife, 1978.
- Serahsi, Şemseddin. *Usul*, 2 Cilt, Beyrut: Daru'l-Marife, ty.
- Şafii, Muhammed İdris. *el-Ümm*, 4 Cilt, Beyrut: Daru'l-Marife, 1973.
- Şafii. *Risale*, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, Ankara: Diyanet Yayınları, 1996.
- Şatibi, Ebu İshak. *el-Muvafakat*, 2 Cilt, Beyrut: Daru'l-Marife, 2004.
- Şernabasi, Ramazan Ali. *Usulu'l-Fıkhü'l-İslami*, İskenderiyye, Menşuratu'l-Halebi el-Hukukiyye, 2005.
- Şevkani, Muhammed bin Ali. *İrşad'ul-Fuhul*, 3 Cilt, Mekke: Mektebe-i Nizari el-Baz, 1997.
- Şevkani. *Neylü'l-Evtar*, 4 Cilt, Beyrut: Daru'l-cil, 1973.
- Şirazi, Ebu İshak İbrahim bin Ali bin Yusuf el-Feyruzabadi. *el-Muhezzeb*, 2 Cilt, yy., Daru'l-Fikr, ty.
- Şirbini, Muhammed el-Hatib. *Muğni'l-Muhtac –Nevevi'nin Minhac Metni ile-*, 4 Cilt, Mısır: Mustafa Halebi Matbaası, 1958.
- Taberi, İbn Cerir. *Camiu'l-Beyan*, 12 Cilt, Beyrut: Daru'l-Marife, 1972.
- Tahmaz, Abdulhamid Mahmud. *el-Fıkhü'l-Hanefi fi Sevbihü'l-Cedid*, 4 Cilt, Dımeşk: Daru'l-Kalem, 2014.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Kitab-u Keşşafı Istilahatü'l-fünun*, yy.: Kalküta, 1862.
- Zekiyyuddin Şaban. *Usulu'l-Fıkhü'l-İslami*, İstanbul: İrşad Yayınevi, 2016.
- Zencani. *Tahricu'l-Furu' ale'l-Usul*, thk. Muhammed Edip Salih, Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1987.
- Zerkeşi, Bedreddin. *el-Bahru'l-Muhit*, 6 Cilt, Haz. Ömer Süleyman el-Eşkar, 3.
- Zerqa, Mustafa Ahmed. *el-Medhal el-Fıkhü el-Âmm*, 2 Cilt, Dımeşk: Daru'l-Kalem, 1998.

# The Different Jurisprudence Methods Cause the Islamic Law View Differences (Zakât Example)

Enver Osman KAAAN\*

## Extended Abstract

Indeed, the foundations of fiqh were appeared in early Islam times, than they were developed by Islamic scholars and turned into methods. Because the scholars have thought that the production of fiqh rulings within the framework would play an important role in the establishment of a stable fiqh structure. Over time, these methods have proliferated with the force of regional conditions. As it is known, three different methods have emerged in the discipline of *usul-u fiqh*. They are *mutakallim* (mostly between Shafii scholars), *fuqaha* (mostly between Hanafi scholars) and *mamzuj* (Both sides of them). Therefore, it is not possible to talk about a single method in establishing fiqh judgments. The difference in method naturally brings along the difference of fiqh views. Within the framework of a certain method, the reasons for the differences in views are explained in the fiqh books in a scattered way. Although recent studies in the field of comparative Islamic law show a scattered approach to juridical disagreements, they still give a scattered image. In this article, it is aimed to explain together the causes of juridical differences of views which are also closely related to comparative law. In addition, as a specific example with the idea that it serves the purpose, the subject will be enriched through zakat.

As it is mentioned above the methodological reasons should be sought on the basis of fiqh view differences. In this respect, method is important in fiqh discipline as in other disciplines. The need of fiqh/law in Islamic societies have solved due to the methods developed throughout the history of Islamic thought. In fact, human and environmental factors were effective in different methods. The different methods developed according to the societies naturally led to the differentiation of fiqh views.

Although the method difference is the basis of the fiqh view differences, the reasons vary. The differentiation in *qiraat*, directly affected the rulings.

In the same way, the difference in the words and styles of the Qur'an has emerged as a reason that pushes different views among Islamic scholars. We mean by word here, the words have mean more than one while we mean by style is the structure preferred in the arrangement of words and sentences.

In addition, the inference (*Istidlal*) forms of the words caused dramatic results. For example, while the animal was slaughtered without *basmala* deliberately, the Hanafi and Maliki scholars said that the animal never eaten, while the Shafii scholars said that this animal could be eaten. The reason for different views about this issue is the different approaches occurred around whether the *habar vahid* circumscribe (*tahses*) the Quran or not. According to Hanafi school, *habar vahid* do not circumscribe the

\* Asst. Prof., Marmara University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law enos-kaan73@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-0452-6408>

Quran. That's why they do not take place in considering the hadith of " Slaughter by a muslim is halal whether he says basmala or not". Whereas Shafi school accepts that the animal which is slaughtered without basmala is halal because they approved that habar vahid circumscribed the Quran.

The discrepancy between the evidences causes differences in fiqh views. Accordingly, the ways of removing discrepancy in Hanafis are Nash, Tarceh, Cam' and Tavfeeq, Tasaqut and Taqreer, while in Shafis, they are Cam', Tavfeeq, Tarceeh, Nash and Tasaqut.

The differences of fiqh scholars in reaching the hadith and getting the hadith, their approaches on the Mursel hadith, and their approaches in using the evidence of Qiyas, Istihsan and Mashahat-i mursalah also played a role in the differences of views. For instance, the intention in paying zakat without intention is controversial between sects. While the Hanafis say that the debt of zakat would be paid even if all of the goods are given without intention, the Shafis have approved the view that zakah would not be paid in this case. The basis of this difference is the method difference. According to the Hanafi scholars the amount of zakat was determined in goods even if it was not separated from the goods, and it is not necessary to determine again. The Shafis, by putting the proof of qiyas here, compared the zakah to the salat. Salat which is performed without intention will not replace obligatory one (fard), and zakah without intention will not replace obligatory (fard) payment. The similarity point of the qiyas is that both have an unobligatory (nafile) option.

**Keywords:** Fiqh, Zakah (Almsgiving), Jurisprudence (Ijtihad), Method, Ruling.

