

**Ahkâm Ayetlerini Yorumlamada Fikhî Mezhep Faktörü: Cessâs, Ebû Bekr İbnü'l-Arabî ve Kiyâ el-Herrâsî Örneklemi**  
The Factor of Fiqh Sect on Interpreting the Legal Verses: Examples of al-Jassâs, Ebu Bekr Ibn al-'Arabî and Kiyâ al-Harrâsî

**İlyas YILDIRIM**

Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Recep Tayyip Erdogan University  
Faculty of Theology, Department of Islâmic Law  
Rize, Turkey  
ilyas.yildirim@erdogan.edu.tr

ORCID ID: [orcid.org/0000-0003-3684-0338](https://orcid.org/0000-0003-3684-0338)

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Date Received:** 18 Temmuz / July 2019  
**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 03 Eylül / September 2019  
**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2019  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / June

**Atıf / Citation:** Yıldırım, İlyas. "Ahkâm Ayetlerini Yorumlamada Fikhî Mezhep Faktörü: Cessâs, Ebû Bekr İbnü'l-Arabî ve Kiyâ el-Herrâsî Örneklemi". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (Aralık 2019): 623-653.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.  
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



## Öz

Ayetler, ele aldıkları konular itibariyle geniş bir konu yelpazesine sahiptir. Bu konuları ise bazen doğrudan ve yoruma gerek bırakmayacak şekilde bazen de bu netlikte olmadan ortaya koyarlar. Bu durum, ayetle muhatap olan kişinin metni doğru anlamasında belli bir yöntem ve birikime sahip olmasını gerekli kılar. Bu ise muhatapın metni anlama ve yorumlamasında, sahip olduğu bakış açısının etkisini baskın hale getirir. Bu bağlamda ahkâm ayetlerine bakıldığında onların sınırlı ve bazı alanları düzenleyici oldukları görülür. Ayrıca içerdikleri ahkâma dair de çoğu kez farklı yorumlanabilecek bir üslûba sahiptirler. Bu durum, onları anlamaya çalışan fukaha için bir taraftan geniş bir yorum sahası açarken diğer taraftan yapılan yorumda hesabı verilebilirlik unsurunu öne çıkarır. Bu zeminde ahkâma dair ayetleri yorumlayan fakihler, çeşitli unsurların etkisi altında kalmışlardır. Bu etkenlerden bir tanesi de takip edilen amelî mezheptir. Bu makale, ahkâm tefsirlerinin ilklerine sahip olan, bununla birlikte farklı fikhî mezheplere tabi bulunan üç fakih-müfessir üzerinden meselenin bu veçhesine eğilmektedir. Bu sayede söz konusu etkinin ne boyutta olduğu hususu açıklık kazanacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Fikhî Mezhepler, Ahkâm ayetleri, Cessâs, İbnü'l-Arabî, Herrâsî.

## Abstract

The Quranic verses have a wide range of topics. They are sometimes revealed directly and do not need interpretation, but sometimes they lack clarity. This makes it necessary for the person dealing with the verse to have a certain method and knowledge to understand the text correctly. Therefore, the person's perspective will affect the process of understanding and interpreting the text. Hence, when we examine the verses that put forward a provision, it is seen that they are limited and regulating some areas. In addition, they have a style that can be interpreted in different ways. This provides a broad interpretation area for the scribes, who try to understand the verses. On the other hand, the element of accountability is important in interpreting a verse. In this tension, the legal verses subjected to various interpretations by the scribes. These scholars, who try to make judgments from the verses, carry out this process under various factors. One of these factors may be the practical sect

that is followed. This article focuses on this aspect of the issue through three faqih-mufassir who have the first legal exegesis of Quran, but belong to different sects. Thus, it is possible to obtain an idea about the extent of the existing effect.

**Key Words:** Islamic Law, Fiqh Sects, the Legal Verses, al-Jassas, Ibn al-'Arabi, al-Harrasi.

### Giriş

Kur'an-ı Kerim ve onun muhtevasını oluşturan ayetler, fıkıh için ilk kaynak hüviyetindedir. Kur'an'da hüküm bildiren ayetlerin sayısı hakkında farklı yaklaşımlar bulunsa da beş yüz civarında oldukları varsayılır.<sup>1</sup> Bunlar içerisinde bir kısmı sarahaten hüküm ortaya koyarken diğer bir kısmı farklı yorumlanmaya müsait bir çerçevede nâzil olmuştur. Bu imkân, fukahanın ilgili ayetlerden hüküm istinbatında farklı sonuçlara ulaşmasına da kapı aralamıştır.

Bu noktada şu soru anlamlı olacaktır: Bir fakih, ayetin gelebileceği farklı anlamlardan bir tanesini hangi sâikle incelemektedir? Çeşitli etkenlerin sıralanabileceği bu soruyu biz, "bir fikhî mezhebe tâbi olma" merkezli cevap üzerinden sorgulayacağız. Bir fakih-müfessirin hüküm bildiren ve farklı ihtimalleri barındıran ayeti yorumlamasında tabi olduğu fikhî mezhebin etkisi ne boyuttadır? Ayet mi mezhebin yaklaşımına göre yorumlanmaktadır yoksa konuya dair gelen birikimden hareketle ortaya çıkan sonuç, mezhebî yaklaşıma muvafık mı düşmektedir? Bu âlimler, ayetleri yorumlarken hangi esasları ön plana çıkarmaktadırlar? Bunlar, mezhebin yaklaşımını olumlayıcı olanlar mıdır yoksa mevcut birikimi objektif bir şekilde yansıtanlar mı? Bu ve benzeri sorular zihnî arka plana yerleştirilmek suretiyle mevzu irdelenecektir.

Konu, dört tane ahkâm ayeti (el-Bakara 2/228, el-Bakara 2/267, el-Kamer 54/28, el-Kevser 108/2) üzerinden ele alınıp incelenecektir. Bu ayetler, farklı konuları tanzim etmeleri ve delâlet açısından zannî olmaları sebebiyle yaklaşım farklılıklarının daha net görülebilmesine olanak tanıyacağından tercih

<sup>1</sup> Ahkâm ayetlerinin sayısına dair bk. Bedreddin Çetiner, "Ahkâmü'l-Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 551.

edilmişlerdir. Ayetlerin belli bir sayıyla sınırlandırılması ise çalışmanın hacmini zorlamama gayesiyledir.

Çalışma, hem fakih hem de müfessir olup mezhep kimliğiyle de öne çıkan üç âlim üzerinden yürütülecektir. Yaklaşımına yer verecek bu fakih-müfessirler Hanefilerden Cessâs (ö. 370/981), Mâlikîlerden İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), Şâfiîlerden ise Kiyâ el-Herrâsî dir (ö. 504/1110). Bu âlimler, mezhepleri içerisinde ahkâm ayetlerine dair eser kaleme alan ilk simalar olmaları nedeniyle tercih edilmiştir. Bu üç âlimin her bir ayetin anlam ve yorumuna dair serdettikleri izahların yanı sıra onlardan önce yaşamış üç müfessirin aynı ayetler hakkında paylaştıkları bilgiler de aktarılacaktır. Bundaki amaç, ayetlerle ilgili mevcut birikimin daha net bir şekilde görülmesini temindir. Bu üç müfessir ise Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), Abdürrezzâk es-Sar'ânî (ö. 211/826-27) ve Ebû Ca'fer et-Taberî dir (ö. 310/923). Bu isimleri tercihte ilkinin ahkâm tefsiri yazmış olması, diğer ikisinin ise rivayet ağırlıklı tefsirlere sahip olmaları etkilidir. Bu tercih, yapılacak tespitlerde mevcut birikimi bu metinler üzerinden görme imkânı sunacağı düşünüülerek ortaya konulmuştur. Yine ilgili hükümlere dair üç büyük mezhebin yaklaşımı da aktarılarak ayetlerin yorumlanması ile mezhep görüşü arasındaki bağlantı irdelenecektir.

Bu literatür esas alınmak suretiyle her bir ayet için ilk önce ilgili ahkâm tefsirlerinin ortaya koyduğu çerçeve "Tefsirlerdeki Yaklaşımlar" başlığı ile ortaya konulacak; ilgili ayete dair sadece Cessâs, İbnü'l-Arabî ve Kiyâ el-Herrâsî'nin yorumları paylaşılacaktır. Daha sonra "Mevcut Birikim" başlığı altında diğer tefsirlerin naklettiği bilgiler ile mezheplerin konuya dair yaklaşımları aktarılacaktır. Bu sayede ayetle ilgili gelen rivayetler ve yapılan yorumlar bütüncül olarak görülebilecek böylece daha objektif bir değerlendirme imkânına kavuşulmuş olunacaktır. Hemen şunu da ifade etmeliyiz ki böyle bir başlık, her ne kadar diğer üç tefsiri içerecek bir vüsatta olsa da burada çizdiğimiz çerçeveyi ifade için kullanılmaktadır. Son olarak da her bir ayetle ilgili bütün verileri kritik edeceğimiz "Değerlendirme" başlığı yer bulacaktır.

### 1. "Kur'" Lafzı İle Ne Kastedildiği Tartışması (el-Bakara 2/228)

"Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç kur' beklerler. Eğer Allah'a ve ahiret gününe inanıyorlarsa, Allah'ın kendi rahimlerinde yarattığını gizlemeleri onlara helal olmaz. Kocaları bu süre içinde barışmak isterlerse, onları geri

almağa daha çok hak sahibidirler. Kadınların, yükümlülükleri kadar meşru hakları vardır. Yalnız erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece farkı vardır. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.” (el-Bakara 2/228)

Ayette ortaya konulan hükümler çalışmamızın hacmini zorlayacağından sadece “boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç kur’ beklerler...” kısmı üzerinden meseleyi ele alacağız.

### 1.1. Tefsirlerdeki Yaklaşımlar

Cessâs, ilk olarak üç kur’ ile kastedilene dair mevcut görüşleri özetlemektedir. Hz. Ömer, Hz. Ebûbekir, İbn Mes’ûd, İbn Abbâs, Ebû Mûsa el-Eş’arî gibi sahâbiler ile Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]) gibi tâbiîn âlimleri, Evzâî (ö. 157/774) ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) bunun hayız anlamına geldiğini söylemektedir. Cessâs, bütün Hanefîlerin yaklaşımın da bu şekilde olduğunu belirtir. Hz. Âişe, Zeyd b. Sâbit, İbn Ömer gibi ashâb ile İmam Mâlik (ö. 179/795) ve Şâfiî (ö. 204/820) ise kur’ kelimesinin anlamını temizlik olarak tayin eder.<sup>2</sup>

Konuya dair kendi yaklaşımını iki tespit üzerinden okurla paylaşan Cessâs, bunları “kur’un bu iki anlamdan biri olduğu” ve “bu konunun içtihâdî bir mesele hüviyeti taşıdığı” şeklinde sıralar. O, önceki âlimlerin konuyu ele alış tarzından hareketle böyle bir sonuca varmaktadır. Cessâs, kur’ kelimesinin hayız ve temizlik manalarından hangisini hakikî hangisini mecâzî olarak içerdiğini lügat üzerinden tartışır. Burada iki temel anlam vardır: İlki vakit, ikincisi birleştirme ve bir araya getirme. Cessâs, bu anlamların her birine dair şiiirlerle istişhâd etmektedir. Yine Kisâî (ö. 189/805), Ferrâ’ (ö.207/822) ve Asmaî (ö. 216/831) gibi dilcilerin kur’a hayız anlamı verdiğini aktarır. Üçüncü bir görüş olarak ise “bir şeyden başka bir şeye çıkış” anlamını paylaşır. Ancak ona göre bu görüşü doğrulayan ne bir delil ne de bir âlim vardır. Dolayısıyla bu mana dikkate alınamayacaktır. Cessâs, bunların akabinde sahih olan ilk iki anlamın da hayız manasına delâlet ettiğini ortaya koymaya

<sup>2</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şâhin, 3. Bs (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1428/2007), 1: 440-441.

çalışır ve muhtemel itirazları cevaplandırır. Özetle kur' kelimesi hayız anlamına hakikat, temizlik anlamına ise mecaz ve istiâre yoluyla delâlet eder.<sup>3</sup>

Dil merkezli bu izahlardan sonra Cessâs, naklî delillere geçer ve Hz. Peygamber'in (as) bu kelimeyi hayız anlamında kullandığını gösteren haberlere yer verir. Özellikle Hz. Âişe ve İbn Ömer gibi farklı görüşte olan sahâbilerin Hz. Peygamber'den naklettiği ve kur'un, hayız anlamına gelecek şekildeki kullanımlarını öne çıkarır. Mesela "cariyeleri boşama hakkı iki tanedir; iddet süreleri ise iki hayızdır"<sup>4</sup> rivayetini Hz. Âişe'den aktarır. Benzer anlamdaki bir hadisi de İbn Ömer'den nakleder. Ancak bu sahâbilerin görüşleri ile rivayetleri arasındaki çelişkiye temas etmeyip ilgili rivayetleri delil olarak sunmakla yetinir. Bir başka delil ise adet görmeyen kadınların iddetini üç ay olarak belirleyen ayettir. Zira et-Talâk 65/4 ile ortaya konulan bu hüküm, iddetin belirlenmesinde hayzın dikkate alındığını; buna imkân olmadığı takdirde de ay hesabına başvurulduğunu gösterir. Yine sünnî boşamanın tam olarak gerçekleşebilmesi de hayız anlamının verilmesiyle mümkündür. Zira sünnî boşama, temizlik esnasında gerçekleşmelidir. Temizlik esnasında başlatılan iddet ise ayette geçen "üç kur' bekleme" emrini ihlal edecektir.<sup>5</sup>

Cessâs, ayetteki kur' kelimesine temizlik anlamı verenlerin görüşlerini de kritik eder. Bunlar, İbn Ömer'in gerçekleştirdiği boşamaya dair nakledilen bir rivayeti esas almaktadırlar. Bu rivayette karısını adetli iken boşayan İbn Ömer'e Hz. Peygamber (as), babasıyla haber gönderir ve eşine dönmesini emreder. Kadının âdeti bittiğinde ise onu boşaması veya evliliğini sürdürmesi noktasında bir tercihte bulunması gerekeceğini söyler. Hz. Peygamber, boşamaya dair Allah Teâlâ'nın uyulmasını emrettiği iddetin de bu olduğunu belirtir.<sup>6</sup>

Cessâs, bu rivayetten hareketle onların vardıkları sonuca ulaşmanın doğru olmadığını dil merkezli cevaplarla ispata çalışır. Yine ona göre bazılarının söylediği gibi et-Talâk 65/1'de geçen *li'iddetihinne* ifadesini *fi'iddetihinne* şeklinde yorumlamak, dil açısından uygun değildir. Zira *lâm* cer harfi, zarf anla-

<sup>3</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 441-443.

<sup>4</sup> Ebû Dâvûd, "Talâk", 6; Tirmizî, "Talâk", 7.

<sup>5</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 443-446.

<sup>6</sup> Bu olayla ilgili rivayetler hakkında bk. Buhârî, "Talâk", 1; Ebû Dâvûd, "Talâk", 4.

mında kullanılmamaktadır. İleri sürülen bir başka delil ise aynı ayette geçen “iddetlerini iyice hesap edin” kısmından hareketle hemen iddetin hesaplanması istendiği, sünnî boşamanın temizlik döneminde olacağı; dolayısıyla iddetin bu dönemde başlamasıyla da kur’un temizlik anlamına geleceği şeklinde dir. Cessâs, çeşitli itirazlar ileri sürerek bunun da delil olamayacağını söyler. Yine bu meseleyle ilgili Hanefîlere yöneltilen eleştirilere cevap verip ayetin hürlerle ilgili olduğunu, cariyelerin iddetini düzenlemediğini belirterek konuyu bitirir.<sup>7</sup>

Kiyâ el-Herrâsî de öncelikle ayetteki *üç kur’* ifadesi ile kastedilenin ne olduğu üzerinde durur ve hayız ile temizlik şeklindeki iki farklı yaklaşıma yer verir. Kur’ ifadesinin, bu iki anlamı birlikte içerdiğini söyler. Buradaki tartışma ise kur’ kelimesinin hayız veya temizlik manasında kullanımının hakikat anlamında mı yoksa müşterek mi olduğu noktasındadır. Yukarıda Cessâs’tan özetlediğimiz *lûgat açısından geldiği manaları* Kiyâ el-Herrâsî de paylaşır. Ancak o, Hanefîlerin vardığı neticenin doğru olmadığını dil merkezli izahlarla gösterme gayretine girer. Diğer açıklamalarıyla birlikte değerlendirilince Kiyâ el-Herrâsî’nin, Cessâs’ın ortaya koyduğu veriler üzerinden bir Hanefîlik eleştirisi yaptığı söylenebilir. Meselenin dile bakan veçhesine dair de lûgat anlamından hareketle kur’ kelimesinin hayız veya temizlik manasına hakikaten delâlet ettiğini söylemenin çok doğru olmayacağı ifade eder ve bunu, Şâfiîlerin yaklaşımı olarak sunar. Bununla birlikte dil merkezli izahlardan ayrılmaya özen gösterir ve nihayetinde ilgili kelimenin müşterek olduğunu söyler. Bu bağlamda üzerinde ısrarla durduğu başka bir nokta da intikal anlamından hareketle kur’un hayız manasına gelmeyeceğidir. Zira hayızdan temizliğe doğru intikal olduğu gibi temizlikten hayıza doğru da intikal söz konusudur.<sup>8</sup>

Kiyâ el-Herrâsî, kur’ ile kastedilenin temizlik olduğuna dair bir delil olarak da -yukarıda aktardığımız- İbn Ömer ile ilgili rivayeti paylaşır. Başka bir delil ise *iddetlerini sayın* emrinin hemen yerine getirilebilmesinin kur’a, temizlik anlamının verilmesiyle mümkün olacaktır. İddet kelimesiyle kastedilene

<sup>7</sup> Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1: 446-449.

<sup>8</sup> Ebü’l-Hasen Şemsü’lislâm İmâdüddîn Ali b. Muhammed et-Taberî Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü’l-Kur’ân* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1403/1983), 1: 152-158.

dair bazı tartışmalara temas eden Herrâsî, bu ayetin hürlerle ilgili ahkâmı vaz ettiğini söyler.<sup>9</sup>

İbnü'l-Arabî ise bu ayetin, Kur'ân'daki en müşkil ayetlerden olduğuna ve pek çok âlimin bunun hakkında ihtilafa düştüğüne dikkat çeker. Bizim ele aldığımız kısma dair de toplamda beş noktaya temas eder. İlk olarak kur' kelimesinin hayız veya temizlik anlamlarından birisini ifade ettiğini söyler ve bu konuyla çok da meşgul olunmamasını salık verir. Kelimenin lügat anlamının vakit olduğunu ifade edip konuya dair mevcut iki farklı görüşü ve dayanaklarını aktarır. Yukarıda yer verdiğimiz İbn Ömer'e dair rivayeti o da tekrarlar. Kendisinin doğru kabul ettiği görüş ise kur' kelimesinin ayette temizlik anlamında kullanıldığı şeklindedir.<sup>10</sup>

Bu görüşü destekleyici farklı deliller ileri süren İbnü'l-Arabî, mesela ayette geçen ثلاثة ifadesindeki 'nin, sayıların temyizi açısından değerlendirildiğinde müzekker bir ifade için kullanıldığını söyler. Bu durumda kur' için, müzekker olan "tuhr" kelimesinin takdir edilmesi daha doğru olacaktır. Yine mutlak emrin fevr ifade edeceği noktada Mâlikiler ile Hanefiler aynı kanaattedir. Bu durumda emre uyulabilmesi, temizlik döneminde iddetin başlamasıyla mümkün olacaktır. İbnü'l-Arabî, kendilerine yöneltilen ve kur'a temizlik anlamı verildiğinde iddetin tam olarak üç sayısını karşılayamayacağını ifade eden eleştiriyi de aktarır. Buna da Arapça dil özelliklerinden hareketle cevap verir. Şöyle ki bu dilde bazen bir şeyin parçası, tamamını ifade için kullanılabilir ve bunun sayı ya da başka bir şey olması arasında fark yoktur.<sup>11</sup>

## 1.2. Mevcut Birikim

Mukâtil b. Süleymân, ayette geçen kur' kelimesini adet gören kadınlar için hayız olarak açıklayıp ayetin diğer kısımlarını tefsirle devam eder.<sup>12</sup> Abdür-

<sup>9</sup> Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 158-160.

<sup>10</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, 3. Bs (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 1: 250-251.

<sup>11</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 252-253.

<sup>12</sup> Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beirut: Müessesetü't-Târihu'l-Arabî, 1423/2002), 1: 194.



rezzâk es-San'ânî ise ayetin bu kısmına dair herhangi bir izahta bulunmaz.<sup>13</sup> Taberî'ye gelince o, eşiyile birlikte olmuş ve adet gören kadınlar için iddet süresinin üç kur' olacağını söyler ve konuya dair ihtilafları aktarır. Ayrıca İbn Abbas, Mücâhid (ö. 103/721), Rebî' (ö. 65/685 [?]), Katâde (ö. 117/735), Dahhâk (ö. 105/723), İkrime (ö. 105/723), Süddî (ö. 127/745) gibi âlimlerden gelen ve kur'u hayız olarak değerlendiren görüşlere yer verir. Yine Hz. Ömer'in ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin bu yaklaşımı teyit eder mahiyetteki görüş ve hükümlerini; Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'un bunu olumlayan içtihatlarını nakleder.<sup>14</sup> Kur' kelimesinin temizlik anlamına geleceğine dair ise Hz. Aişe, Zeyd b. Sâbit, İbn Ömer, Muâviye ve Sâlim b. Abdullah'tan (ö. 106/725) gelen rivayetleri aktarır.<sup>15</sup>

Taberî, mevcut yaklaşımları özetledikten sonra kendi değerlendirmelerini paylaşır. Kelimenin dildeki karşılığını *bir şey için mutad olan vakit* şeklinde verir ve buna göre her iki görüşün de bu anlama uygun yorumlanabileceğini söyleyip dilden örnekler getirir. Taberî, bu durumda lafzın müşkil olduğunu ve uygun bir tevile tabi tutulması gerektiğini belirtip yukarıdaki görüş sahiplerinin lügat anlamıyla irtibatlı bir şekilde yaptıkları tevilleri nakleder. Kendi kanaati ise kur'un, *temizlik* anlamına geldiği şeklindedir.<sup>16</sup>

Fıkhî mezheplere gelince onların kur' kelimesiyle kastedilene dair yaptıkları değerlendirmelerde iki anlamın öne çıktığı görülür. Bunlardan ilki Hanefîlerin savunduğu, bunun hayız anlamına geldiği görüşüdür. Dolayısıyla kadının bekleyeceği iddet, üç kur' yani üç hayız döneminden ibarettir. Mâlikî ve Şâfiîler ise bunun temizlik anlamına geleceğini ifade eder ve onlara göre üç temizlik döneminin tamamlanmasıyla kadının iddeti sona erer.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, thk. Mahmûd Muhammed Abduh (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 1: 345-347.

<sup>14</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an tefsîri âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1422/2001), 4: 87-95.

<sup>15</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4: 95-100.

<sup>16</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4: 100-104.

<sup>17</sup> Mezheplerin konuya yaklaşıma dair bk. Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1409), 6: 13-14; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-kebîr* (Kahire: Matbaatu Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, t.y.), 3: 2: 469; Ebü'l-Kâsım Abdülkerim b. Muhammed er-Râfiî,

### 1.3. Değerlendirme

Yukarıdaki bilgiler ışığında fakih-müfessirlerin vardığı sonuçların, takip ettikleri mezheplerle örtüştüğü söylenebilir. Gerçi hem dil hem de rivayet açısından iki farklı görüşe gidilebilme imkânının varlığı zaten ihtilaf için uygun bir zemin sunmaktadır. Zira yukarıdaki aktarımlarda da görüleceği üzere mesele, herkes tarafından kendince farklı yön öne çıkartılarak bir değerlendirilmeye tabi tutulmaktadır. Cessâs'a bakınca konuya dair mevcut birikimi olduğu haliyle özetlediği; dil üzerinden bir delillendirme takip ettiği; ayrıca şer'î isim cihetiyle de yaklaşım rivayetlerle görüşünü desteklediği dikkat çeker. Ayrıca muhataplarına dil merkezli cevaplar üretir.

Benzer durum Kiyâ el-Herrâsî ve İbnü'l-Arabî için de söz konusudur. Onlar da dil ve rivayet merkezli izahlarla Cessâs'ın tam aksi istikamette bir sonuca varmaktadır. Delillere baktığımızda ise bazı ilginç durumlarla karşılaşabilmekteyiz. Mesela Cessâs'ın *li 'iddetihinne* ifadesinin *fi 'iddetihinne* anlamına geldiğine dil açısından karşı çıkışı bunlardandır. Zira ilgili cer harfinin *fi* anlamına geldiği, dilciler tarafından ifade edilen bir husustur.<sup>18</sup> Yine diğerlerinin değerlendirmelerini hâs ifadenin anlama kat'î bir şekilde delâlet etmesi cihetiyle değerlendirdiğimizde mezheplerinin, hâssın hükmüne dair yaklaşımları<sup>19</sup> çerçevesinde bir tasarrufta bulduklarını söylemek zordur. Zira sünnî talakta üç kur' ifadesinin anlamı tam olarak gerçekleşemeyecektir. Dolayısıyla esas alınan kriterlerin objektifliği öne çıkartılmış olsa da mezhep yaklaşımını doğrulayan cihetin baskınlığı dikkat çekmektedir.

### 2. İnfak Emrinin Mahiyeti (el-Bakara 2/267)

“Ey iman edenler! Kazandıklarınızın iyilerinden ve yerden sizin için çıkardıklarımızdan Allah yolunda harcayın. Kendinizin göz yummadan alıcısı olmayacağınız bayağı şeyleri vermeye kalkışmayın ve bilin ki Allah, her bakımdan zengindir, övülmeye layıktır.” (el-Bakara 2/267)

---

*el-Azîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvez (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417), 9: 425-429.

<sup>18</sup> İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-lebîb an kütübü'l-e'arib*, thk. Abdüllatif Muhammed el-Hatîb (Kuveyt: el-Meclisü'l-Vatani li's-Sekâfe ve'l-Fünûn ve'l-Âdâb, 1421), 3: 171-172.

<sup>19</sup> Konuya dair mezheplerin yaklaşımı için bk. Ferhat Koca, “Has”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 265-266.

Bu ayet bağlamında da özellikle infak emri ve bununla ne kastedildiğine dair tartışmalar aynı metotla ele alınacaktır.

## 2.1. Tefsirlerdeki Yaklaşımlar

Cessâs, çalışıp gelir elde etmenin caiz olduğunun bu ayetten anlaşılacağını ifade eder. Ayrıca kazanç elde etme yollarına dair diğer naslara yer verir. Bu ayette geçen ve infakın temiz olan mallardan yapılmasını düzenleyen kısım hakkında Mücâhid ve Hasan-ı Basrî'ye (ö. 110/728) ait olan "ticaret kazancı olduğu" şeklindeki tefsiri nakleder. Ancak ona göre ayetin umumu, ticârî olanlar dışındaki mallarda da zekât verilmesini gerektirir. Bunun miktarı konusunda ise ayet mücmel olup bu icmâl, Hz. Peygamber (a.s.) tarafından beyan edilmiştir. Ayetin sadakayı<sup>20</sup> âmir olduğu hususunda selef arasında ihtilaf bulunmamakla birlikte bunun nafîle tasadduk olduğunu söyleyenler vardır. Lakin ayet, onların bu görüşünü destekleyici bir içeriğe sahip değildir. Mesela burada emir sıygası kullanılmıştır ki bu, vücûba delâlet eder.<sup>21</sup>

Cessâs, bu ayette farz kılınan hususun zekât olduğunu söyler. Ayette geçen "kendinizin göz yummadan alıcısı olmayacağınız" uyarısını da başka bir delil olarak sunar. Zira "göz yummadan alıcısı olmama", bir borç ilişkisinde ödemenin kötü üründen yapılması durumunda sergilenen bir davranışı tasvir eder. Bu takdirde de ilgili ifadenin, bağlayıcı olmayan bir şeyden dolayı kullanılması uygun düşmeyecektir. Cessâs, "yerden sizin için çıkardıklarımızdan..." kısmını ise öşürle irtibatlandırır. Buna göre yeryüzünden çıkan her şeyin miktarına bakılmaksızın öşrünün verilmesi gerekir. Ona göre ayetin bu kısmı, Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) görüşüne delil olabilecek bir mahiyete sahiptir. Cessâs, zekâtın kalitesiz üründen verilmesi durumunda aradaki değer farkının talep edilip edilemeyeceği problemini Ebû Hanîfe'nin ve İmameyn'in yaklaşımlarını merkeze almak suretiyle uzunca tartışır.<sup>22</sup>

Kiyâ el-Herrâsî ise ayetin hem farz hem de nafîle sadakayı kapsayabilecek şekilde umum olduğunu söyler. Bu iki ihtimalin gerekçesini açıklama sadesinde bazı tespitlere yer verir. Mesela kullanılan emir sıygası, vücûb için daha

<sup>20</sup> Sadakanın zekât da dâhil kullanıldığı farklı anlamlar için bk. Ali Duman, "Sadaka" (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 35: 384.

<sup>21</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 554-555.

<sup>22</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 555-557.

uygun olacağını gösterir. İnfak edilecek malın az veya çok, iyi yahut kötü olması ise nafîle olduğunu destekleyen bir karinedir. “Göz yummadan alıcısı olmama” ifadesine gelince bu, ödenecek sadakanın vâcip olduğu görüşünü kuvvetlendirir. Zira bu tavrı, alacaklı kişi ödeme yapılırken kötü olanı kabulde sergiler. Dolayısıyla sanki Allah Teâlâ'ya karşı bir borç ödeniyor ve O, bundan hoşnut olmamaktadır. Onun dikkat çektiği bir diğer nokta Hanefîlerin, ayetin “yerden sizin için çıkardıklarımızdan...” kısmından hareketle yerden çıkan her şeyden az-çok zekât alınacağını; buradaki emrin zahirinin vücûb ifade edeceğini söylemeleridir. Ona göre bu sonuçlara ulaşmak uzak ihtimaldir. Zira bu ayetin temel hedefi, Allah hakkının bağlandığı şeyi ortaya koymaktır; yoksa ne miktar ne de zekât verilecek mal gösterilmektedir. Dolayısıyla ayeti asıl maksadı dışında yorumlamak hata olacaktır.<sup>23</sup>

İbnü'l-Arabî ise ayetin nüzul sebebine yer verdikten sonra burada nafaka ile ne kastedildiği hakkındaki tartışmaları aktarır. Temelde iki görüş bulunmaktadır. Bunlardan ilki Abîde es-Selmânî (ö. 72/691) ve diğer bazı âlimlere ait olup ayette ifade edilenin, zekât olduğunu ortaya koyar. Bu görüş sahipleri ayetteki sıyganın emir kipinde olmasından ve bunun da vücûb ifade edeceğinden hareket eder. Diğer bir delil, ayette kötü şeylerin verilmesinin yasaklandığı ve bunun da ancak farz olan bir şey hakkında söz konusu olabileceği hususudur. İkinci görüş ise farz ve nafîle sadakayı içeren umum bir ayet olduğu şeklindedir. Kendisi de bu görüşü doğru bulan İbnü'l-Arabî, iki delille görüşünü destekler. Bunlar ilki, ayetin nüzul sebebinin nafîle bir infak hakkında olmasıdır. Diğeri ise emir sıygasının sadece vücûb ifade etmediği, nedb için de kullanılabileceğidir. Hatta emir sıygası tatavvu için kullanıldığında nedb; farz için kullanıldığında vücûb ifade ederken nehiy sıygası ilki için kerâhet; ikincisi içinse haramlık ifade eder. Yine kötü bir malın verilmesi (zekât gibi) farz olan şeylerde de yasaktır (tasadduk gibi) nafîlelerde de. Şu kadar var ki bu yasaklık az önce çizilen çerçevede bir hüküm ifade eder. Ayette geçen “göz yummadan alıcısı olmama”yı farz oluşa delil getirenleri gafletle suçlayan İbnü'l-Arabî, bilakis bu ifadeden hareketle infakın nafîle olduğunun anlaşılacağını savunur. Zira kötü veya ayıplı bir ürünle borç ödeneceği zaman kişi bunu hiçbir şekilde kabul etmeyebilir. Burada “göz yumma ile kabul edi-

<sup>23</sup> Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 226-227.

lir” şeklinde mana verilmesi hatalıdır. Dolayısıyla bu tavır, nafilelerde sergilenince anlamlı olur.<sup>24</sup>

İbnü'l-Arabî'nin eleştirdiği bir diğer nokta ise Hanefîlerin bu ayetten yola çıkarak bütün nebatat için herhangi bir miktar belirlemeksizin zekâtı farz kılmalarıdır. Zira bu ayet, zekâtın ne mahallini ne nisabını ne de miktarını beyan için gelmiştir. Bunları Hz. Peygamber (as), hadisleriyle ortaya koymuştur. Dolayısıyla ayetten bu hususlara dair çıkarımlar yapmak doğru değildir.<sup>25</sup>

## 2.2. Mevcut Birikim

İlk dönem müfessirlerinin ortaya koyduğu çerçeveye bakılınca Mukâtil b. Süleymân'ın, zekâta temas etmeksizin infakta bulunulacak mallardan bahsettiği ve bunların âdî olmaması gerektiğini merkeze alan bir yaklaşımla konuyu sunduğu görülür.<sup>26</sup> Abdürrezzâk es-San'ânî ise malın kötüsünün verilmesi üzerinde durmakta; sadakanın farz veya nafile oluşuna temas etmemektedir.<sup>27</sup>

Muhammed b. Cerîr et-Taberî'ye gelince daha tafsilatlı bir şekilde ilgili ayeti tefsir ettiği görülür. Onun, rivayetleri aktarmak suretiyle ortaya koyduğu çerçeve kısaca şöyledir: Ayetteki infaktan kastedilen, hem zekât hem nafile sadakadır. *Tayyibât* ile maksat, malın iyisidir. *Kazancınızdan* ifadesi ticaretten elde ettiğiniz gelirler, altın-gümüş gibi paralar anlamındadır. *Yeryüzünden sizin için çıkardıklarımız* ise yerden yetişip de zekâtı verilmesi emredilen şeyleri kapsar. Bunların ne olduğu konusunda ise farklı görüşler vardır.<sup>28</sup>

Taberî, Hz. Ali'nin “bu ayet farz olan zekât hakkında inmiştir” görüşünü paylaşmakta; ayrıca sebep-i nüzûlüne dair çeşitli rivayetler nakletmektedir. *Göz yummadan almama* kısmına dair de çeşitli teviller aktarır. Borçlunun veya hak sahibinin alacağı, kötü olan bedelle ödendiğinde; hediye olarak böyle bir şey verildiğinde; haram olan bir şey takdim edildiğinde bu tavrın sergileneceği bunlardan bir kaçıdır. Ayetin bu kısmından hareketle infaktan kastedilenin

<sup>24</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 312-313.

<sup>25</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1: 313-314.

<sup>26</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 1: 222-223.

<sup>27</sup> San'ânî, *Tefsîr*, 1: 371.

<sup>28</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4: 694-700.

zekât ibadeti olduğunu ortaya koyan Taberî, bu görüşü destekleyici çeşitli rivayetleri de aktarır.<sup>29</sup>

### 2.3. Değerlendirme

Verilen bu bilgiler ışığında fakih-müfessirlerin değindikleri en temel hususun, ayetin kapsamına dair olduğu görülmektedir. Tartışılan nokta, ayette talep edilen şeyin zekât mı yoksa nafîle infak mı olduğudur. En temel argümanlar ise sıyganın ifade ettiği anlam ile göz yumma tavrının hangi nedenden ötürü sergilenebileceğidir.

Sıyga açısından meseleyi ele aldığımızda üç fakihin de vücûb ifade edebileceği noktasında bir itirazın olmadığı görülür. Ancak bu ayette başka ihtimalin bulunmadığı şeklindeki görüşe Cessâs dışındaki iki âlimin itirazı vardır. Kiyâ el-Herrâsî'nin yaklaşımı bu konuda daha müspet sayılabilir. Zira o, emir sıygasından hareketle hükmün vücûb ifade edebileceğini fakat karineler dikkate alındığında ise diğer seçeneğin öne çıkacağını söylemektedir. Bu yaklaşım, yani karineleri dikkate almadığımızda emrin vücûb ifade edeceği, Hanefî ve Şâfiî usulcüler de dâhil çoğunluk tarafından benimsenen görüşe muvafıktır.<sup>30</sup> İbnü'l-Arabî kendi usul eserinde emrin mücebi konusunda tevakkufu benimsemekle<sup>31</sup> beraber buradaki değerlendirmelerinde diğer görüşleri de dikkate alır bir üslup sergilemektedir. Bunda ise karineleri dikkate almasının etkisi olsa gerektir.

Bir başka nokta, bu ayetin öşre delâletinin olup olmadığı hususudur. Cessâs, Ebû Hanîfe'ye de atıfta bulunmak suretiyle herhangi bir miktar tespiti olmaksızın yerden çıkan her şeyden zekât verileceğine bu ayetin delâlet ettiğini söyler. Ancak diğer iki âlim ise Hanefileri, bu ayeti öşürle ilişkilendirmek suretiyle bağlamından koparmakla itham eder.

<sup>29</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4: 700-711.

<sup>30</sup> Konu hakkında usulcülerin yaklaşımı için bk. Ali İhsan Pala, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 135-139.

<sup>31</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *el-Mahsûl fî usûli'l-fıkh* (Ammân: Dârü'l-Beyânk, 1420), 56.

Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahavî* adlı eserinde de Ebû Hanîfe'nin bu konudaki temel delili olarak bu ayeti aktarır.<sup>32</sup> Bununla birlikte ayetin tefsirine dair yaptığı değerlendirmelerde delil merkezli bir izah geliştirmesi dikkat çeker. Burada ayetin umum ifade edişi, emir sıygasının vücûb ifade ettiği vurgusu ve ayetteki diğer karineleri dil merkezli yorumlayışı buna delâlet etmektedir. Lakin farklı ihtimaller arasından yaptığı tercihler, takip ettiği mezhebî çizgiyle örtüşmektedir. Hatta kötü üründen verilen zekâtın yeterliliği konusunu kendi mezhep imamlarının yaklaşımları merkezli ele alması da bunu destekleyen bir karinedir.

Kiyâ el-Herrâsî için de delilleri kullanma ve bulunulan tercihler açısından benzer bir tablo söz konusudur. Beyhakî'nin (ö. 458/1066) İmam Şâfiî'ye nispetle derlediği *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserde Şâfiî, bu ayet hakkında "kişinin, birisindeki hakkını tahsil ederken kabul etmeyeceği şeyleri infakta bulunamayacağı" şeklindeki yorumla yetindiği ve farklı bir değerlendirme yapmadığı görülür.<sup>33</sup> Nitekim *el-Üm'*de de verilecek ürünleri tek tek sıralayıp bunların kötüsünden zekâtının verilmesinin haram olduğunu söyler ve bu ayete işaret eder.<sup>34</sup> Bu durumda Kiyâ el-Herrâsî'nin Hanefîlere yönelttiği eleştiriler ve ayeti izah sadedinde yaptığı açıklamalar, İmam Şâfiî'nin bu yaklaşımını merkeze alan bir tavra işaret eder. Fakat Kiyâ el-Herrâsî'nin de konuyu ele alış yönteminde delilleri öne çıkartan bir üslubu önceliği dikkat çekmektedir.

İbnü'l-Arabî'ye gelince o da konuyu mevcut rivayetler çerçevesinde ortaya koyma ve akabinde bir tercihte bulunma yolunu takip eder. Onun tercihi ve Hanefîleri eleştirmedeki yöntemi ile vardığı sonuçlar, Kiyâ el-Herrâsî ile paraleldir. Ancak meseleye sebep-i nüzûlü de dâhil etmesiyle ondan bir adım öne çıkar. Hanefîlere Herrâsî'nin yönelttiği eleştiriyi o da paylaşır ve ilaveten öşre dair hususların hadislerle ortaya konulduğunu söyler. Onun yaklaşımıyla Mâlikî âlimler tarafından ortaya konulan çerçevenin muvafık olduğu görü-

<sup>32</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahavî fi'l-fıkhi'l-Hanefî*, thk. İsmetullah İnaletullah Muhammed, Said Bektaş (Beyrut, Medine: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Dârü's-Sirâc, 2010), 2: 288.

<sup>33</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şafiî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2. Bs (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1414), 1:104.

<sup>34</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şafiî, *el-Üm*, thk. Rifat Fevzî Abdülmuttalib (Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1422), 3: 147.

lür. Zira öşürle ilgili vaz edilen esaslarda hadislerin şekillendiriciliği söz konusu olup bu ayet ile özellikle malın kötüsünden zekât verilmemesine bir istişhadın varlığı dikkat çeker.<sup>35</sup>

Hâsılı önceki ayet gibi burada da mevcut rivayetler, geniş bir yorum imkânı sunmakta olup fakih-müfessirlerin bu çerçevede bazı tercihlerde bulunduğu söylenebilir. Bunlar içerisinde yine kendi fûrû mezhebiyle muvafık bir tercih amelîyesinin varlığı öne çıkmaktadır. Normalde diğer tefsirlerde nakledilen bilgileri de dikkate aldığımızda ayetin bu sınırlamalara muhatap kılınması, rivayet ve dirayet açısından elzem bir durum olarak değerlendirilemez. Zira hem rivâyetler farklı görüşlere imkân tanıyacak bir vüs'attadır hem de kullanılan lafızlar. Buna rağmen fakih-müfessirlerin bu tercihleri, mezhebî yaklaşımla uyumlu bir suret arz eder. Hatta mezhep içi farklılaşmaların söz konusu olduğu noktada fetvaya esas teşkil eden yaklaşıma uygun bir tercih göze çarpmaktadır. Şöyle ki bu ayetin umum ifadesi dikkate alınacak olunursa yeryüzünden çıkacak bütün ürünlerden az-çok zekât verilmesi gerekecektir. Hanefî imamlar ise bu konuda farklı düşünmektedirler. İmâmeyn "Beş veskten azında zekât yoktur"<sup>36</sup> rivayetiyle amel etmek suretiyle öşür için nisabın bulunduğunu savunur. Ebû Hanîfe ise böyle bir şart ileri sürmez.<sup>37</sup> Burada Cessâs'ın yorumunun, mezhepte yerleşik görüş halini de alan Ebû Hanîfe'nin içtihadı doğrultusunda olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

### 3. Menfaatlerde Ortaklık (el-Kamer 54/28)

"Onlara, suyun (deve ile) kendileri arasında (nöbetleşe) paylaştırıldığını bildir. Her su nöbetinde sahibi hazır bulunsun." (el-Kamer 54/28)

<sup>35</sup> Konuyla ilgili Malîkî mezhebinin yaklaşımı hakkında bk. Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 1: 378-380; Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî Kâdî Abdülvehhâb, *Şerhu'r-Risâle*, nşr. Ebû'l-fadl ed-Dimyâtî, Ahmed b. Alî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1428), 1: 334-345.

<sup>36</sup> Buhârî, "Zekât", 4; Müslim, "Zekât", 1.

<sup>37</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2: 296. Konuyla ilgili tartışmalar için ayrıca bk. Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed el-Kudûrî, *Mevsûatü'l-fikhiyyeti'l-mukârene = et-Tecrîd*, thk. Muhammed Ahmed Sirac, Ali Cum'a Muhammed (Kahire: Dârü's-Selâm, 1424), 3: 1264-1273.



Bu ayet bağlamında da öne çıkan temel konu, mühâyeenin caiz olup olmadığıdır. Muhâyee (المهياة), sadece menfaatlerdeki ortaklıkta bu menfaatin nöbetleşe taksim edilmesi anlamına gelmektedir. Bu menfaatten ortakların biri bir gün istifade ediyorsa bir gün de diğeri istifade eder. Ya da bir ay kirayı biri alıyorsa diğeri ay öbürü alır. Özetle menfaat, belli ve eşit aralıklarla ortakların istifadesine sunulur ve paylaşılmaktadır.<sup>38</sup>

Bu ayette anlatılan olay, Şuarâ suresi 155. ayetinde de tekrarlanmaktadır. Fakat fakih-müfessirlerimiz, ilgili surenin tefsirinde bu ayete hiç yer vermediklerinden<sup>39</sup> konuyu el-Kamer 54/28 merkezli ele alacağız.

### 3.1. Tefsirlerdeki Yaklaşımlar

Bu ayetten hareketle Cessâs, suda mühâyeenin caiz olduğunu söyler. Yine ona göre bu ayet mühâyeenin, menfaatin taksimi anlamına geldiğini gösterir. Zira burada Allah Teâlâ, normalde bir taksimat olmayan suyun dönüşümlü kullanımını *kısmet* olarak ifade etmektedir. Bu nedenle İmam Muhammed (ö. 189/805), bu şekliyle suda mühâyeenin cevazına hükmetmiştir. Bu yaklaşımı sebebiyle Cessâs İmam Muhammed'in, neshedilmediği sürece şer'u men kablenâyı bir delil olarak kabul ettiğinin anlaşılacağını söyler.<sup>40</sup> Kiyâ el-Herrâsî ise bu ayet bağlamında sadece su üzerine mühâyeenin câiz olduğunu söylemekle yetinip başka bir açıklama yapmamaktadır.<sup>41</sup> İbnü'l-Arabî'ye gelince ilgili sureye dair herhangi bir ayetin tefsirine yer vermediği görülür.

### 3.2. Mevcut Birikim

Bu ayet hakkında diğeri tefsirlere baktığımızda Mukâtil b. Süleymân ayeteki kısmeti, suyun bir gün yöre halkına bir gün de deveye ait olduğu şeklinde açıklamakla yetinir.<sup>42</sup> Abdürrezzâk es-San'ânî ise bu ayetin tefsirine yer vermez. İbnü'l-Arabî ile benzer çizgideki Kurtubî'ye baktığımızda onun da bu ayette geçen kelimelere dair açıklamaları ve ayetin bahsettiği Salih peygambe-

<sup>38</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Abdullah Çolak, *İslam Borçlar Hukuku*, (Antalya: Otorite Kitap, 2018), 283.

<sup>39</sup> İlgili surenin tefsirlerde ele alındığı yerler için bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 450-451; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4: 333; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 457-470.

<sup>40</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 552.

<sup>41</sup> Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4: 395.

<sup>42</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsir*, 4: 181.

rin kavmiyle yaşadığı olaya dair rivayetleri aktardığı görülür; ancak mühâyeeye hiç temas etmez.<sup>43</sup> İbnü'l-Arabî ile çağdaş olan bir diğer Mâlikî âlim İbn Atıyye (ö. 541/1147) de mühâyeeye temas etmeden sadece ilgili kıssadaki durumu tespiti için bazı yaklaşımları paylaşmakla iktifa etmektedir.<sup>44</sup> Taberî'ye baktığımızda, bu ayette suyun insanlar ile deve arasında taksim edilmediğini söylediği görülür. Zira burada ifade edilen husus, devenin olmadığı günlerde Sâlih (as) peygamberin kavminin bu suyu kendi aralarında ortaklaşa kullanabilecekleridir. Bunlarla birlikte o da mühâyeeye hiç temas etmez.<sup>45</sup>

### 3.3. Değerlendirme

Ayetle ilgili öne çıkan iki temel husus dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki önceki şeriatlere dair olması, ikincisi suyun dönüşümlü olarak kullanılmak suretiyle taksim edilmesi. İlki açısından bakıldığında Hanefiler ile Mâlikîlerin bu delili kabul ettikleri görülür.<sup>46</sup> Yine Cüveynî'nin (ö. 478/1085) ifadesine göre gerek İmam Şâfiî ve gerek ashabının çoğu neshedildiğine dair bir delil olmadığı sürece önceki şeriatlerin hükmü bizi bağlayacağı görüşündedir.<sup>47</sup> Durum bu olmakla beraber Cessâs dışındaki müfessirlerin, meselenin bu yönüne temas etmedikleri görülmektedir. O ise İmam Muhammed'in bu ayeti delil göstermesinden hareketle bu sonucun ortaya çıkacağını söylemektedir.

Ayetin mühâyeeye ile ilgili veçhesine baktığımızda burada da benzer bir durumun varlığı dikkat çeker. Hanefiler mühâyeenin geçerli bir tasarruf ol-

<sup>43</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 20: 95-96.

<sup>44</sup> Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, 2. Bs (Beyrut: Dârü'l-Hayr, 1428), 8: 149.

<sup>45</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22: 141-143.

<sup>46</sup> Konuya dair ilgili mezheplerin yaklaşımı için bk. Alâüddîn Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 3: 315-322; Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed İbnü'l-Kassâr, *el-Mukaddime fi'l-usûli'l-fikh*, thk. Mustafa Mahdûm (Riyâd: Dârü'l-Muallime, 1420), 306-309; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Karâfi, *Nefâ'isü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvez (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1418/1997), 6: 2371.

<sup>47</sup> İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, ed. Salâh b. Muhammed b. Uveyza (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418), 1: 189.

duğu kanaatindedir.<sup>48</sup> Hususî olarak suda muhâyeenin cevazı noktasında ise İmam Muhammed'in doğrudan bu ayete atıf yaparak cevaz hükmü verdiği görülmektedir.<sup>49</sup> Nitekim Cessâs da ona atıfla bir değerlendirmede bulunmaktadır. Suda muhâyee konusunda Şâfiî Mezhebinin yaklaşımı da müspettir.<sup>50</sup> Mâlikî Mezhebi temelde olumlu bakmakla beraber sudaki taksimin, belli bir ölçüm yoluyla yapılmasından bahsederler.<sup>51</sup>

Mezheplerin hem usul hem de fûrû cihetiyle konuya bakışı benzer olmakla beraber bu ayet ile muhâyee arasında irtibatın kurulması, Cessâs ve Kiyâ el-Herrâsî'de görülmekte; İbnü'l-Arabî başta olmak üzere hem ilk dönem hem de diğer Mâlikî müfessirler ise böyle bir bağlantıya temas etmemektedirler. Gerçi H. VII. asır Mâlikî fakihlerinden Karâfî, kismet konusunun başında asıl dayanaklar olarak ilgili hadisler ve bu ayetin de yer aldığı bazı naslara yer vermektedir.<sup>52</sup> Fakat daha önceki fûrû eserlerinde konu ile bu ayet arasında irtibat kurulmaması,<sup>53</sup> Mâlikî fakihlerinin bu tercihinde etkili olmalıdır. Kiyâ el-Herrâsî'nin ise ayetle böyle bir bağlantı kurması, mezhebin fûrû kitaplarında olmayan bir tasarruftur. Zira yaptığımız taramalarda *el-Üm, Nihâyetü'l-*

<sup>48</sup> Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*, 3. Bs (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 9: 171-175; Ebü'l-Hasen Nürüddin Ali b. Sultân Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye fi şerhi kitâbi'n-Nukâye*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 2: 544-545.

<sup>49</sup> Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1433), 8: 184.

<sup>50</sup> Ebû İshâk Cemâlüddin İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb fi fikhî'l-İmâm eş-Şâfi'i* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 2: 302; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, nşr. Ahmed Mahmûd İbrâhîm (Kahire: Dârü's-Selâm, 1417), 4: 236; er-Râfî, *el-Azîz*, 6: 242; Şemseddin Muhammed b. Hatîb eş-Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfazi'l-Minhâc* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997), 2: 2: 483.

<sup>51</sup> Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *ez-Zahîre fi'l-fikh* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 7: 227-230; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Mâlikî el-Haraşî, *Şerhu Muhtasarı Halîl*, 2. Bs (Bulak: el-Matbaâtü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1317), 6: 194.

<sup>52</sup> Karâfî, *ez-Zahîre*, 7: 183.

<sup>53</sup> Bk. Sahnûn, *Müdevvene*, 4: 265-320; Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Ali b. Nasr et-Tağlibî Kâdî Abdülvehhâb, *et-Telkîn fi'l-fikhî'l-Mâlikî*, thk. Muhammed Sâlis Saîd el-Gânî (Riyâd: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1415), 2: 456-459; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl*, nşr. Muhammed Haccî v.dğr., 2. Bs (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1404-1407/1984-1987), 12: 105-138.

*matlab* ve yukarıda atıfta bulunduğumuz diğer fürû eserlerinde bu ayete tesadüf edemedik.

#### 4. “Namaz Kıl” ve “Nahr Et” Emirleri (el-Kevser 108/2)

“Öyleyse Rabb’in için namaz kıl ve kurban kes.” (el-Kevser 108/2)

Bu ayette emir kipiyle talep edilen iki husus bulunmaktadır. Ancak bunların ve emir sıygalarının mahiyetine dair doktrininde tartışmalar mevcuttur. İlgili emirlerin mahiyetinin belirlenmesinde mezhep yaklaşımlarının ne derece etkili olduğu aşağıda sorgulanacaktır.

##### 4.1. Tefsirlerdeki Yaklaşımlar

Cessâs bu ayetin tefsirinde belli başlı hususları öne çıkartmaktadır. İlkinde Hasan-ı Basrî’ye ait olan “bayram namazının kılınması ve kurban kesilmesi” ve Mücâhid ile Atâ’dan (ö. 114/732) gelen “Müzdelife’de sabah namazının kılınması ve Mina’da kurban kesilmesi” rivayetlerine yer verir. Akabinde de bu rivayetlerden iki mananın ortaya çıktığını söyleyip ilkinin bayram namazının vücûbiyeti, ikincisini ise kurban kesmenin vâcipliği olarak açıklar. Kurban kesmenin vâcip oluşuna dair daha önce bilgi verildiğini söyleyen Cessâs, konuyu el-Hac suresi 22/34. ayetin tefsirinde ele almaktadır. el-En’âm 6/162’nin de konuyla ilgili bir diğer ayet olduğuna atıfta bulunarak Ebû Hanîfe, İmam Züfer (ö. 158/775), İmam Muhammed ve -sünnet olduğu şeklindeki görüşü de bulunmakla beraber- Ebû Yûsuf’un (ö. 182/798) kurban kesmenin vâcip olduğu şeklindeki yaklaşımını savunur. Destekleyici mahiyette pek çok rivayet ve tâbiîn fukahasının görüşünü de nakleder.<sup>54</sup>

Cessâs, bu ayete dair farklı yorumları aktarır. Mesela Hz. Ali’den ayetin tefsiri mahiyetinde gelen *sağ elin sol bileği kavrayarak ellerin göğsün üst bölgesine konulması* rivayeti ile benzer manada İbn Abbâs’dan gelen başka bir rivayete yer verir. Atâ’dan nakledilen *ellerin namazda kaldırılması* bir başka yorum olup Ferrâ (ö. 207/822) ise *hayvanın kibleye döndürülmesi* gibi bir tevilde bulunmaktadır. Başka bir nokta da Berâ b. Âzib’den gelen bir rivayette Hz. Peygamber’in (as) bu günlerde önce bayram namazının kılınacağını ve ardından kurbanların kesileceğini; böyle yapılmasının kendi sünnetine muvafık olacağını

<sup>54</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 3: 322-327.

ifade etmesine dairdir. Bu rivayet dikkate alındığında bayram namazı ve kurban kesimi sünnet olarak kabul edilecektir. Bu durum da ilgili ibadetlerin Kur'ân'da emredilmediğini gösterir. Cessâs, bu farklı yaklaşımlara dair değerlendirmelerde bulunur. *Nahr* kelimesine hayvan kesimi dışında bir mana verilmesini doğru bulmaz. Zira lafız mutlak olarak kullanıldığında hakikî anlamında alınmalıdır. Ayrıca ellerin göğsün üst bölgesine konulmadığı noktasında herkesin ittifakı bulunup göbek altına konulduğuna dair de rivayetler mevcuttur. Yine bu ibadetlerin sünnet olduğu yaklaşımına ise özetle şöyle cevap verir: Bize emredilen şeyler hususunda sünnet ifadesini kullanmakta bir beis yoktur. Zira *bu şey bizim için farzdır; sünnettir; dindir* gibi ifadeleri farz olan şeyler için de kullanmaktayız.<sup>55</sup>

Kiyâ el-Herrâsî ise Hasan-ı Basrî, Mücâhid ve Atâ'nın yukarıda verdiğimiz "namaz kılınması ve kurban kesilmesi" mahiyetindeki rivayetlerini yorumsuz bir şekilde aktarmakla yetinir.<sup>56</sup> O, Cessâs'ın atıfta bulunduğu diğer ayetlerden el-Hac 22/34'e yer vermemekte;<sup>57</sup> diğerinde ise kurban ibadetine hiç temas etmemektedir.<sup>58</sup>

İbnü'l-Arabî ise bu ayeti beş farklı açıdan değerlendirmeye tabi tutar. İkinci de *fesalli* emrinin ne anlama geldiğine dair dört farklı görüş zikreder. İkincisinde de *venhar* hakkındaki -Cessâs'ın temas ettiği bir çerçevede- iki farklı yaklaşımı aktarır. Daha sonra anlamın tespitine odaklanan İbnü'l-Arabî, verdiği görüşlerin hangi gerekçeye dayanılarak ortaya konulduğunu açıklar. Hz. Ali, İbn Abbâs, Saîd b. Cübeyr, Mücâhid, Atâ, Katâde gibi sahâbe ve tâbiîn dönemi âlimlerinden çeşitli nakillerde bulunur. Bunlar ve diğer pek çok âlimin görüşüyle birlikte İmam Mâlik'in yaklaşımını da aktaran İbnü'l-Arabî, onun bu konuda bir rivayet bilgisine sahip olmadığını söylediği; ancak emredilen namazın, bayram günü sabah namazı olduğu ve kurban kesiminin de ondan sonra geldiği görüşünü daha uygun bulduğunu ona atıfla verir.<sup>59</sup>

<sup>55</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 644.

<sup>56</sup> Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4: 432.

<sup>57</sup> Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4: 282.

<sup>58</sup> Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 129-130.

<sup>59</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4: 457-459.

İbnü'l-Arabî, bu ayette vurgulanan hususun kurban kesme olmadığını; bu ibadetin Hz. İbrahim kıssasıyla es-Sâffât suresinde ortaya konulduğunu söylemektedir. Ancak o, gerek bu surede ve gerek yukarıda zikredilen diğer ayetler bağlamında kurban ibadetine temas etmemektedir.<sup>60</sup> el-Kevser 108/2. ayetin tefsirinde ise kurban ibadetinin hükmüne dair farklı görüşleri aktarmaktadır. Bu bağlamda İbnü'l-Kâsım (ö. 191/806), İbn Habîb (ö. 238/853), İbnü'l-Mevvâz (ö. 269/883) gibi önde gelen Mâliki fakihlerinin yaklaşımıyla Ebû Hanîfe'nin görüşünü paylaşır. Kendisinin de kabul ettiği *bu ibadeti sünnet kabul eden yaklaşımı* ise meşhur görüş olarak takdim eder. Konuyla ilgili meseleleri Müslim (ö. 261/875), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Nesâî (ö. 303/915) gibi muhaddislerden aktardığı rivayetlerle değerlendirmeye tabi tutar.<sup>61</sup>

İbnü'l-Arabî daha sonra İmam Şâfiî'nin görüşü olarak naklettiği “namaz kılmadan önce kesilen kurbanın yeterli olacağı” yaklaşımını eleştirmektedir. Buna muhalif bir rivayeti ise Buhârî'den (ö. 256/870) aktarmakta, kurban konusuyla ilgili diğer meselelerin fıkıh kitaplarında ve hadis şerhlerinde mevcut olduğunu belirtmektedir. *Venhar* ifadesinin kurban kesme değil de namazda ellerin göğüs üzerine konulması anlamına geldiği yorumunu da değerlendiren yazar, mesele hakkındaki farklı yaklaşımları özetledikten sonra sahih olan görüşü, “Hz. Peygamber'in farz-nâfile bütün namazlarında ellerini göğsü üzerine koyduğu” şeklinde vermektedir.<sup>62</sup>

#### 4.2. Mevcut Birikim

Mukâtil b. Süleymân, bu ayette geçen *fesalli* emrinin beş vakit namazı; *venhar*'ın ise bayram günlerinde kurban kesilmesini âmir olduğunu söyler. Ayrıca müşriklerin Allah Teâlâ için bu ibadetleri yapmaktan kaçındıklarını ekler ve başka bir değerlendirmede bulunmaz.<sup>63</sup> Abdürrezzâk es-San'ânî ise Katâde'nin mezkûr namazın *kuşluk namazı* olduğu görüşünü aktarır. Yine ondan, bu ayet gereği kurban kestiklerine dair nakilde bulunur. Abdürrezzâk, Hz. Ali ve Atâ'nın yukarıda yer verdiğimiz görüşlerini de rivayetle yetinir.<sup>64</sup>

<sup>60</sup> Bk. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 298-299; 3: 289-290; 4: 30-38.

<sup>61</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4: 459-461.

<sup>62</sup> İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4: 461-462.

<sup>63</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 4: 880.

<sup>64</sup> San'ânî, *Tefsîr*, 3: 466-467.

Taberî, konuya dair farklı yaklaşımların bulunduğu bahisle tefsire başlar. Bu görüşler maddeler halinde şöylece yer bulur:

1- Ayette zikredilen namaz, beş vakit namazdır. Bunların vakitlerine dikkat edilerek kılınması emredilmektedir. Bu kapsamda Hz. Ali'nin konuya dair yukarıda aktardığımız görüşlerini o da farklı tariklerle rivayet ederek sağ eli sol elin üzerine koyma; bunları göğsün üstüne yerleştirme şeklindeki yorumlarını aktarır.

2- Ayette emredilen, farz namazlardır. *Venhar* emriyle iftitah tekbirinde elleri kaldırma kastedilmektedir. Taberî, bu görüş hakkında Ebû Ca'fer'den (ö. 234/848) nakilde bulunmaktadır.

3- Farz namazlar ve kurban kesme emredilmektedir. Bu bağlamda İbn Abbâs, Mücâhid ve Atâ'dan çeşitli rivayetler aktarır.

4- Bayram namazının kılınması ve özel bir ibadet olarak kurban kesilmesi anlamına geldiği şeklindeki yaklaşım. Taberî, bu kapsamda İbn Abbâs, Abdurrahman b. Zeyd, Rebî', İkrime, Atâ, Hasan-ı Basrî, Katâde, Mücâhid gibi âlimlerden gelen çeşitli nakillere yer verir.

5- Allah Teâlâ dışındaki varlıklara ibadet edilip kurban kesildiği için ayet, bu ibadetlerin Allah Teâlâ'ya ait kılınmasını emretmektedir. Müfessir, bu konuda Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî'den (ö. 108/726 [?]) gelen bir nakle yer vermektedir.

6- Bu ayet Hudeybiye günü Hz. Peygamber ve ashâbının Mekke'ye girişleri engellendiği vakit nâzil olmuştur. Onların, namazlarını kılıp kurbanlarını keserek geri dönmelerini emreden bir hüküm getirmiştir. Bu konuda da Saîd b. Cübeyr'den bir rivayet aktarır.

7- *Rabbin için namaz kıl ve ondan iste* anlamına gelmektedir. Bu konuda da Dahhâk'tan gelen bir rivayete yer verir.

8- Dilci bir âlim, *venhar* kısmını *kurbanını kibleye çevir* şeklinde açıklamıştır.

Kendi tercihini ise “ilk ayette tebşir edilen kevser müjdesinin bir şükran ifadesi olarak Hz. Peygamber’e, ibadet ve kurbanlarını Allah Teâlâ’ya ait kılarak ifâ etmesi emredilmiştir” şeklinde ortaya koyup delillendirir.<sup>65</sup>

Hülâsa edecek olursak ayette iki meseleye dair bir talepte bulunulmaktadır. Bunlardan ilki *fesalli* emridir. Bunun anlamını tayin sadedinde Cessâs, bayram namazı olduğunu söylemekte; Kiyâ el-Herrâsî, bayram veya sabah namazı olduğu rivayetlerini aktarmakta; İbnü'l-Arabî ise İmam Mâlik’in sabah namazı olduğu şeklindeki yaklaşımını nakledip tasvip edici bir üslup takınmaktadır. Burada akla şu soru gelmektedir: İlgili tercihlerle mezheplerin konuya yaklaşımı arasında bir irtibat var mıdır?

Hanefî Mezhebine baktığımızda bayram namazı merkezli bir yaklaşımın varlığı göze çarpar ve bunun hükmü üzerinden bir tartışma yürütülür. Mesela Serahsî (ö. 483/1090 [?]), bu namazın vâcip ve sünnet olduğu şeklinde iki farklı görüş bulunduğunu ifade eder. O, İmam Muhammed’in eserlerinden hareketle bu sonuca vardığını ihsas eder ve ezhar olan görüşü de *sünnet* şeklinde sunar.<sup>66</sup> Kâsânî (ö. 587/1191) de Kerhî’nin (ö. 340/952) *vâcip olduğu* şeklindeki görüşünü nakleder; Serahsî ile benzer bilgiler vererek konuyu ele alır. Ancak sünnet ifadesini vâcip anlamında yorumlar ve Hanefî ashâbının görüşünü vâcip olarak takdim eder.<sup>67</sup> Benzer bir yaklaşım Zeylaî’de (ö. 743/1343) görülür. O, İmam Muhammed’in *sünnet* ifadesiyle ibadetin hükmünü değil delilini ortaya koyduğunu söyler.<sup>68</sup> Bu müelliflerden Kâsânî ve Zeylaî, bayram namazının vücut ifade edeceği yaklaşımını bu ayetle (el-Kevser 108/2) temellendirir.<sup>69</sup>

Şâfiî Mezhebinde ise bayram namazının farz-ı kifâye veya sünnet olduğu şeklinde iki farklı görüş bulunmaktadır. Ancak yerleşik olan, bu namazın hükmünü sünnet kabul eden yaklaşımdır.<sup>70</sup> Meseleyi temellendirmede ise

<sup>65</sup> Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 24: 690-697.

<sup>66</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 2: 37.

<sup>67</sup> Kâsânî, *Bedâ’i*, 2: 236.

<sup>68</sup> Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Ali b. Mihcen b. Yûnus ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Bulak: el-Matbaâtü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313-1315), 1: 224.

<sup>69</sup> Kâsânî, *Bedâ’i*, 2: 237; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1: 224.

<sup>70</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr fî fikhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî: Hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcüd - Ali M. Muavvez



İmam Şâfiî bu ayete atıfta bulunmazken Mâverdî, konuya dair aslın bu ayet olduğunu söyler.<sup>71</sup> Mâlikîlere gelince onlar, bu namazın müekked sünnet olduğu kanaatindedir. Bu hükümle el-Kevser 108/2 arasında irtibat kurulması ise ilerleyen dönemlerde Karâfî’de görülmektedir.<sup>72</sup>

Ayette talep edilen ikinci husus da *venhar* emiridir. Fakih-müfessirlerden Cessâs, bu ve benzer mahiyetteki diğer ayetlerden hareketle kurban kesme ibadetinin vâcib olduğu hükmüne yer verir. Herrâsî ise kurban kesme anlamını içeren rivayeti paylaşmakla yetinir. İbnü’l-Arabî de bu ayetin temel vurgusunun kurban ibadeti olmadığı görüşünü paylaşır. Bunlar haricinde ellerin bağlanacağı yer hususunu tanzim ettiği de bazılarınca savunulmaktadır.<sup>73</sup>

Mezheplerin bu konuya yaklaşımına bakılınca Hanefilerce, kurban ibadetinin vâcib görüldüğü; bu konuda farklı bir görüş olarak Ebû Yûsuf’tan sünnet olduğuna dair bir rivayetin bulunduğu kabul edilir. Gerçi bazı Hanefî fakihleri kurban ibadetinin vâcib olduğu görüşünü Ebû Hanîfe’ye, sünnet olduğu yaklaşımını ise İmameyn’e nispet eder. Sözelimi Tahavî’nin naklettiği görüş bu şekildedir ancak şârih Cessâs, meşhur olan rivayeti yukarıda özetlediğimiz çerçevede sunar.<sup>74</sup> Yine Serahsî, Kâsânî, Zeylaî gibi âlimler de benzer nakillerde bulunur.<sup>75</sup> Mâlikî<sup>76</sup> ve Şâfiîler<sup>77</sup> ise kurban kesme ibadetinin sünnet olduğu kanaatindedir.

### 4.3. Değerlendirme

Verilen bilgiler ışığında mevcut rivayetlerin farklı görüşleri ihtiva edecek bir içerik barındırdığı söylenebilir. Bununla birlikte fakih-müfessirlerden

(Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1414), 2: 482-483; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 221-222; Râfiî, *el-Azîz*, 2: 347-350.

<sup>71</sup> Şâfiî, *el-Ûm*, 2: 481-521; Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 2: 482.

<sup>72</sup> Kâdî Abdülvehhâb, *Şerhu’r-Risâle*, 1: 15; Karâfî, *ez-Zahîre*, 2: 417.

<sup>73</sup> Ellerin bağlanacağı yer ve görüş sahipleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Zahide Keskin, *Uygulama ve Delilleri Açısından Namazda Ellerin Durumu* (Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2016), 48-50.

<sup>74</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, 7: 305-306.

<sup>75</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 12: 8; Kâsânî, *Bedâ’i’*, 6: 276; Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, 6: 2.

<sup>76</sup> Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdilber, *el-Kâfi fi fikhî ehli’l-Medîne el-Mâlikî*, 2. Bs (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1413), 173; Desûkî, *Hâşiyetü’d-Desûkî*, 3: 2: 118.

<sup>77</sup> Şâfiî, *el-Ûm*, 3: 577; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 1: 432; Râfiî, *el-Azîz*, 12: 59.

Cessâs'a baktığımızda konuya dair farklı yaklaşımların ve onları destekleyen rivayetlerin farkında olmasına rağmen Hanefî yaklaşımı önceleyen rivayetleri tercih ettiği görülmektedir. Hatta o, mezhep içerisinde de ana çizgiyi yansıtan yaklaşıma uygun tefsiri incelemektedir. Diğer taraftan yer yer dil merkezli cevaplar üretmesi de dikkat çekmektedir. Bu ise savunduğu görüşü sübjektiflikten arındırma gayretiyle yorumlanabilir.

Kiyâ el-Herrâsî ise konuya dair kelimelerin ilk anlamları olan namaz ve kurban merkezli rivayetleri yorumsuz aktarmakla yetinir. Bu tavır, ilgili ibadetleri sünnet telakki etmeyle ve bu nedenle ayet ile aralarında doğrudan bir bağlantı kurulmasına ihtiyaç duyulmamasıyla yorumlanabilir. Nitekim Şâfi Mezhebinin yaklaşımı da bu minvaldedir. İbnü'l-Arabî'ye gelince onun da ayetle ilgili farklı görüşleri paylaşmasına rağmen Mâlikî çizgiye uygun tercihlerde bulunduğu dikkat çeker. Nitekim bu ayetin kurban ibadetiyle doğrudan irtibatlı olmadığı vurgusu bu noktada anlamlıdır. Zira ayette kullanılan emir sıygası, karineler dikkate alınmadığında vücûb ifade edecektir. Bu ise kurban kesmeyi gerekli kılacaktır. Yine Mâlikî âlimlerden görüşler nakletmesi de mezhebî çizgiye riayetle yorumlanabilir.

### Sonuç

Kur'ân ayetleri, fukaha için hüküm istinbatında ilk müracaat edilecek kaynak hüviyetindedir. Ahkâm ayetleri olarak ifade edilen bu naslar, manaya delâletleri itibariyle kat'î veya zannî olabilmektedirler. Bu ise ilgili nasları yorumlarken belli bir yöntemi gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda daha önce yaşamış ilim adamlarının sergilediği tavır incelenmeye değer bir anlam taşıyacaktır. Makale, bu âlimlerin ahkâm ayetlerini yorumlarken nasıl bir tavır sergilediklerini, tabi oldukları fûrû mezhepleri merkeze almak suretiyle incelemeye tabi tutmuştur. Cevabı aranan temel soru şudur: Naslara dair ortaya konulan yorumlarda takip edilen fikhî mezhebin bir etkisi, yönlendirmesi var mıdır?

Yukarıdaki tabloya göre bu soruya verilecek cevap müspettir. Fakat bu cevap, ilgili âlimlerin tavrının ilmî olmadığı sonucunu doğurmaz. Zira fakih-müfessirlerin ayetlerle ilgili yorumlarında en dikkat çeken nokta görüş sahiplerinden, önce ilgili rivayetleri aktarıp sonra bu rivayetlere uygun görüşü benimseyenlere yer vermeleri ve bu konuda ilmî üslûptan ayrılmamaya özen

göstermeleridir. Bu tavır, konuyu belli bir çerçeveye hapsedmekten ziyade mevcut birikimle yüzleşme ve sahip olunan yaklaşımı bütün açıklığıyla savunma şeklinde tezahür etmektedir.

Dikkat çeken bir başka yön, özellikle dil ve usul kurallarının görüşü savunmada öne çıkartılmasıdır. Bu durum, aslında mezhebin kabulünün daha üstünde bir tercihle meseleyi ele alma görüntüsü vermektedir. Zira bu deliller, objektifliği temin etme fırsatı sunabilecektir. Burada usul kurallarının da neticede bir mezhebî yaklaşımın tercihlerini yansıttığı sorusu akla gelebilmektedir. Bunun hakikat payı yadsınamamakla beraber mevzuyu daha üst bir çerçeveye taşıyacağı da dikkatten kaçırılmamalıdır.

Bütün bunlarla birlikte mezhebî yaklaşımın etkisi ne boyuttadır, sorusu anlamlı olacaktır. İlk olarak ilgili tefsirlerde bir üst dil ve üslûp tercih edildiği tekrar hatırlatılmalıdır. Bununla birlikte hem takip edilen usûl hem de öne çıkartılan görüşler açısından mezhebî etkinin bâriz olduğu söylenebilir. Yine üç fakih-müfessirde de kısmen görülen, eleştirdikleri muhataplarının kendi ekolleri dışındaki mezheplerden oluşu da bunu destekleyen bir başka husustur.

Hâsılı savunma ve eleştirme noktasındaki bu farklılıklar, sabite olarak alınan bir noktanın varlığını göstermektedir ki bu da takip edilen mezheptir. Fakat burada şöyle bir incelik dikkat çeker: Ayetin tefsiri, mezhebî yaklaşım takdim edilmek suretiyle yapılmaz; mevcut veriler üzerinden konu okurla paylaşılır. Bu verilere dair de dil ve usûl gibi nispeten tarafsızlık temin edilecek unsurlar üzerinden argümanlar sunularak görüş kendine mâl edinilir.

Son olarak şu husus da ifade edilmelidir: Usûl kurallarının tespitinde objektifliğin ne oranda olduğu, araştırmacıları bekleyen bir konudur. Bu noktada netleştirilecek çerçeve, ayetlerin yorumlanmasındaki mezhep faktörünün boyutlarını anlamayı da kolaylaştıracaktır.

### Kaynakça

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân. *Fethu bâbi'l-inâye fî şerhi kitâbi'n-Nukâye*. Thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.

- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz. *Keşfü'l-esrâr 'an Uşûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Alî Şâhin. 3. Bs, 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1428/2007.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Haneî*. Thk. İsmetullah İnyetullah Muhammed, Said Bektaş. 8 Cilt. Beyrut, Medine: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Dârü's-Sirâc, 2010.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. Ed. Salâh b. Muhammed b. 'Uveyda. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418.
- Çetiner, Bedreddin. "Ahkâmü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 551-552. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Çolak, Abdullah. *İslam Borçlar Hukuku*. Antalya: Otorite Kitap, 2018.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetü'd-Desûkî ale'ş-Şerhi'l-kebîr*. 4 Cilt. Kahire: Matbaatu Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, t.y.
- Duman, Ali. "Sadaka". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 383-384. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Vasît fi'l-mezheb*. Nşr. Ahmed Mahmûd İbrâhîm. 7 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 1417.
- Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Mâlikî. *Şerhu Muhtasari Halîl*. 2. Bs, 8 Cilt. Bulak: el-Matbaâtü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1317.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh. *el-Kâfi fî fikhi ehli'l-Medîne el-Mâlikî*. 2. Bs. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413.
- İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. 2. Bs, 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Hayr, 1428.
- İbn Hişâm el-Ensârî. *Muğni'l-lebîb an kütübî'l-e'arîb*. Thk. Abdüllatif Muhammed el-Hatîb. 7 Cilt. Kuveyt: el-Meclisü'l-Vatanî li's-Sekâfe ve'l-Fünûn ve'l-Âdâb, 1421.

- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-tahsîl*. Nşr. Muhammed Haccî v.dğr. 2. Bs, 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1404-1407/1984-1987.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh el-Meâfirî. *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh*. Ammân: Dârü'l-Beyârik, 1420.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 3. Bs, 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbnü'l-Kassâr, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *el-Mukaddime fi'l-usûli'l-fikh*. Thk. Mustafa Mahdûm. Riyâd: Dârü'l-Muallime, 1420.
- Kâdi Abdülvehhâb, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî. *et-Telkîn fi'l-fikhi'l-Mâlikî*. Thk. Muhammed Sâlis Saîd el-Gânî. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1415.
- Kâdi Abdülvehhâb, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî. *Şerhu'r-Risâle*. Nşr. Ebü'l-fadl ed-Dimyâtî, Ahmed b. Alî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1428.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân. *Nefâ'isü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvez. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1418/1997.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *ez-Zahîre fi'l-fikh*. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*. 3. Bs, 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Keskin, Zahide. *Uygulama ve Delilleri Açısından Namazda Ellerin Durumu*. Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2016.
- Kiyâ el-Herrâsî, Ebü'l-Hasen Şemsülişlâm İmâdüddîn Alî b. Muhammed et-Taberî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Koca, Ferhat. "Has". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16: 264-267. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed. *Mevsûatü'l-fikhiyyeti'l-mukârene = et-Tecrîd*. Thk. Muhammed Ahmed Sirac, Ali Cum'a Muhammed. 12 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 1424.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr fi fikhî mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî: Hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvez. 18 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târihu'l-Arabî, 1423/2002.
- Pala, Ali İhsan. *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Râfiî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvez. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîru Abdürrezzâk*. Thk. Mahmûd Muhammed Abduh. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1409.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 2. Bs, 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1414.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Üm*. Thk. Rifat Fevzî Abdülmutta-lib. 11 Cilt. Mansûre: Dârü'l-Vefâ, 1422.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Asl*. Thk. Muhammed Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1433.

- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühezzeb fî fikhî'l-İmâm eş-Şâfi'î*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Şirbinî, Şemseddin Muhammed b. Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir. *Câmi'u'l-beyân an tefsîri âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1422/2001.
- Zeylâî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Bulak: el-Matbaâtü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313-1315.