

**T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**ZÂHİD EL-KEVSERÎ'NİN FIKHÎ DÜŞÜNCESİ**

**Hatice AKYÜZOĞLU**

**DOKTORA TEZİ**

**Danışman: Prof. Dr. Süleyman KAYA**

**MART - 2022**

**T.C.**  
**SAKARYA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**ZÂHİD EL-KEVSERÎ'NİN FIKHÎ DÜŞÜNCESİ**

**DOKTORA TEZİ**

**Hatice AKYÜZOĞLU**

**Enstitü Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri**

**Enstitü Bilim Dalı : İslam Hukuku**

**“Bu tez 30/03/2022 tarihinde yüzyüze olarak savunulmuş olup aşağıdaki isimleri  
bulunan jüri üyeleri tarafından Oybirliği ile kabul edilmiştir.”**

<b>JÜRİ ÜYESİ</b>	<b>KANAATI</b>
Prof. Dr. Süleyman Kaya	Başarılı
Prof. Dr. Osman Güman	Başarılı
Doç. Dr. Kenan Mermer	Başarılı
Doç. Dr. Ayhan Hira	Başarılı
Dr. Öğr. Üyesi Ayşegül Yılmaz	Başarılı

## ETİK BEYAN FORMU

Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve Etik Kurul Onayı gerektiği takdirde onay belgesini aldığımı beyan ederim.

**Etik kurul onay belgesine ihtiyaç var mıdır?**

**Evet**

**Hayır**

(Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:

- Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütölen her türlü araştırmalar,
- İnsan ve hayvanların (materyal /veriler dahil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
- İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
- Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
- Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar.)

**Hatice AKYÜZOĞLU**

**30/03/2022**

## ÖNSÖZ

Allah'a hamd, Rasûlüne salât ve selam olsun.

Kevserî'nin fikhî düşüncesi üzerine yapılan bu çalışma benim için oldukça uzun bir yolculuktu. Bu süreçte elimden gelen gayreti gösterdiğime inanıyorum. Karşılaştığım pek çok zorlukta Efendimiz (s.a.v.)'in “*Kıyamet kopsa da elinizdeki fidanı dikin.*” sözleri beni yüreklendirdi, motive etti. Kevserî'nin içinde bulunduğu şartlara rağmen vazgeçmemesi, yaşadığı büyük zorluklara rağmen ilmi faaliyetleri terk etmemesi de çalışmamda etkili oldu.

Bu çalışmayı yaparken sürecin başından itibaren desteklerini esirgemeyen tez danışmanım Prof. Dr. Süleyman Kaya'ya teşekkür ederim. Ayrıca tezin yazım sürecinde yapıcı ve yönlendirici eleştirileri dolayısıyla Prof. Dr. Osman Güman'a ve Doç. Dr. Kenan Mermer'e, çalışmamızın başlarında verdiği desteklerden dolayı Prof. Dr. H. Mehmet Günay'a, savunma esnasında yapıcı eleştirileri ile teze katkı sunan Doç. Dr. Ayhan Hira'ya ve Dr. Öğr. Üyesi Ayşegül Yılmaz'a ve tezin son okumasını yapan Şirvan Arıkan'a teşekkür ederim.

Bir de her daim desteğini hissettiğim eşime, benimle birlikte tezin nihayete ermesi için sabırsızlanan çocuklarım Yusuf'a, Abdullah'a, Ayşe'ye ve üzerimdeki haklarını ne yapsam ödeyemeyeceğim, bu çalışma için en az benim kadar heyecanlanan anneme ve merhum babama en kalbî şükranlarımı sunarım.

Allah Kevserî'ye rahmet eylesin.

Başarı ancak Allah'tandır.

**Hatice AKYÜZOĞLU**

**30/03/2022**

# İÇİNDEKİLER

<b>KISALTMALAR</b> .....	iv
<b>ÖZET</b> .....	v
<b>ABSTRACT</b> .....	vi
<b>GİRİŞ</b> .....	1
<b>BİRİNCİ BÖLÜM: KEVSERİ’NİN FIKIH USULÜ KONULARI HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ</b> .....	13
1.1. Fıkıh Usulünün Tanımı .....	13
1.2. Kevserî’nin Ele Aldığı Usul Kaynakları ve Metodları .....	16
1.2.1. Sünnet .....	16
1.2.1.1. Sünnetin Taksimi ve Sünnete Riayet Meselesi .....	18
1.2.1.2. Haberin Mahiyeti ve Çeşitleri .....	21
1.2.1.3. Haberde İnkıta‘ .....	31
1.2.2. İcmâ .....	34
1.2.3. Kıyas .....	39
1.2.4. İstihsan .....	46
1.2.5. Maslahat.....	49
1.2.5.1. Kevserî’nin Tûfi’ye Reddiyesi .....	51
1.2.5.2. Döneminin Maslahat Düşüncesine Kevserî’nin Eleştirisi.....	53
1.2.6. Örf.....	56
1.3. Re’y ve İctihad .....	59
1.3.1. İctihad Şartları .....	63
1.3.2. İctihadın İmkânı.....	65
1.4. Mezhep.....	67
1.4.1. Mezhep Etrafında Yapılan Tartışmalar .....	67
1.4.1.1. Mezhebe Bağlanmanın Zorunluluğu.....	70
1.4.1.2. Mezhepsizlik .....	79
1.4.1.3. Başka Bir Mezhebin Görüşü ile Amel Etme.....	84
1.4.1.4. Mezheplerin Yak/ın/laştırılması.....	86
1.4.1.5. Mezhep Taassubu.....	89
1.5. Dinde Tecdid Çalışmaları .....	92

1.6. Devlet Başkanına Nesih Yetkisi Verilmesi Tartışması.....	100
<b>İKİNCİ BÖLÜM: KEVSERÎ'NİN DÜŞÜNCESİNDE FETVA USULÜ.....</b>	<b>105</b>
2.1. Fetvanın Tanımı .....	105
2.2. Kevserî'nin Fetva ve Fetva Usulü Hakkındaki Genel Kanaati .....	108
2.3. Fetvada Kullanılacak Muteber Kaynaklar .....	116
2.4. Kaynaklardan Fetvaya Esas Görüşü Tespit Etmenin Yolları.....	126
2.5. Mezhepte Râcih /Mercûh Görüşle Fetva Verme.....	129
2.6. Mezhep İçi İhtilaf Durumlarında Fetva.....	131
2.7. Fetvada Örfün Etkisi .....	133
2.8. Şâz Görüşle Fetva Vermek.....	135
<b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: KEVSERÎ'NİN BAZI FÜRÛ-İ FIKIH KONULARI</b>	
<b>HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ.....</b>	<b>137</b>
3.1. Nikâh.....	137
3.2. Çok Eşlilik.....	138
3.3. Talâk.....	141
3.3.1. Bid'î Talâk.....	141
3.3.2. Boşama Hakkının Kadına da Verilmesi .....	150
3.3.3. Ric'î Talâkın Nikâhı Sona Erdirip Erdirmemesi .....	152
3.3.4. Ta'lik-i Talâk.....	154
3.3.5. Şahitsiz Talâk ve Ric'at.....	156
3.3.6. İkraah ile Talâk.....	159
3.4. Zekât Malı ile Mescid İnşasının Hükümü.....	162
3.5. Kabirlerin Üzerine Mescid İnşa Etmenin ve Orada Namaz Kılmanın Hükümü	
.....	163
3.6. Bayramın Cuma Gününe Rastlaması Durumunda Cuma Namazının Hükümü	
.....	167
3.7. Namazda Erkeklerin Başının Açık Olmasının ve Ayakkabı Giyilmesinin	
Hükümü .....	168
3.8. Vakıflar .....	171
3.9. Zimmîlerin Özel Kıyafet Giymesi ve Müslümanların Bu Kıyafetleri	
Giymelerinin Hükümü.....	172
3.10. Kadının Örtünmesi.....	177

3.11. Din-Devlet İlişkisi.....	181
<b>SONUÇ</b> .....	184
<b>KAYNAKÇA</b> .....	191
<b>ÖZGEÇMİŞ</b> .....	208

## KISALTMALAR

<b>b.</b>	: İbn
<b>bknz.</b>	: Bakınız
<b>cev.</b>	: Çeviren
<b>h.</b>	: Hicri
<b>İSAM</b>	: İslam Araştırmaları Merkezi
<b>İSAR</b>	: İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı
<b>No</b>	: Hadis numarası
<b>SDÜ</b>	: Süleyman Demirel Üniversitesi
<b>thk.</b>	: Tahkik eden
<b>ts.</b>	: Tarihsiz
<b>v.</b>	: Vefat
<b>vb.</b>	: Ve benzeri
<b>vd.</b>	: Ve devamı
<b>vs.</b>	: Ve saire



## ÖZET

**Başlık:** Zâhid el-Kevserî'nin Fıkhî Düşüncesi

**Yazar:** Hatice Akyüzoğlu

**Danışman:** Prof. Dr. Süleyman Kaya

**Kabul Tarihi:** 30/03/2022

**Sayfa Sayısı:** V (ön kısım)+208 (ana kısım)

Osmanlı Devleti'nin son şeyhülislam vekili olan Muhammed Zâhid el-Kevserî, Türkiye, Suriye ve Mısır'da yaşamış, 20. Yüzyıl gibi oldukça çalkantılı bir dönemde farklı ülkelerden Müslümanlarla görüşmüş, bilgi alışverişinde bulunmuştur. Kevserî, İslam âlemi için siyasi, sosyal, ekonomik ve de dini açıdan oldukça büyük değişimlerin yaşandığı bu dönemde pek çok eser kaleme almış, pek çok eserin yayınlanmasında da katkısı olmuş çok yönlü bir âlimdir. Yazdığı ya da yayınlanmasında katkısının olduğu eserler tefsir, hadis, tarih ve fıkıh gibi çok çeşitli alanları kapsamaktadır. Kevserî'nin fıkhî düşüncesi hem yaşadığı dönemin âlimlerinden biri olması, hem de dönemin tartışmalarında geleneği ve gelenekten gelen usûlü savunması hasebiyle araştırılması ve incelenmesi açısından oldukça önemlidir. Kevserî'nin fıkhî düşüncelerinin eserlerinde dağınık bir hâlde yer alması böyle bir çalışmayı önemli hale getirmektedir. Kevserî'nin eleştirilerine konu olan ve yaşadığı dönemin fıkhî gündemini de oluşturan mezhepsizlik iddialarının, taklid eleştirilerinin, maslahat ve ictihad kavramlarından hareketle teccid çalışmalarının tarafların iddiaları ve Kevserî'nin fikirleri çerçevesinde araştırılması Kevserî'nin fıkhî düşüncesini anlamamıza yardımcı olacaktır. Kevserî'nin Hanefî mezhebine bağlılığı ekseninde çıkan taassup iddiaları da araştırılması gereken hususlardandır. Bu saiklerle yapmış olduğumuz bu çalışma, Kevserî'nin kitaplarında dağınık halde bulunan fıkhî düşüncesini bir araya getirmemize yardımcı olacağı gibi dönemin fıkhî meselelerinin ve fıkıh âlimlerinin gündeminin neler olduğunu göstermesi açısından da ayrıca yol gösterici olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Kevserî, Mezhep, Taklid, Modernizm

## ABSTRACT

**Title of Thesis:** Fiqh Thoughts of Zahid al-Kawthari

**Author of Thesis:** Hatice Akyüzöğlü

**Supervisor:** Prof. Dr. Süleyman Kaya

**Accepted Date:** 30/03/2022      **Number of Pages:** V(first part)+208 (Main part)

Muhammed Zahid al-Kawthari was deputy of the last sheikh al-Islam of the Ottoman Empire. He was a scholar who wrote and contributed to the publication of many works in the first half of the 20th century which was a very active period for the Islamic world in terms of politics, social, economic and religion. The works he wrote or contributed to in publishing cover islamic sciences such as tafsir, hadith, history and fiqh. Being one of the scholars of the period in which he lived, Kawthari's fiqh thought is very important in terms of researching and examining it because of his defense of the tradition and the method rising from tradition in the discussions of the period. The fact that Kawthari's fiqh thoughts are scattered in his works is one of the reasons for such a study. Researching the subjects which are criticised by Kawthari like claims of non-sectarianism, taqlid criticism, and tajdid studies discussed over the concepts of maslaha and ijihad, within the framework of the claims of the parties and the ideas of Kawthari will help us to understand his fiqh thoughts. The bigotry (taassup) allegations that arise in the axis of Kawthari's devotion to the Hanafi sect are among the issues that need to be investigated. This study, which we have done with these motives, will also be a guide in terms of showing what the fiqh issues of the period and the agenda of fiqh scholars were.

**Keywords:** Fiqh, Kawthari, Madhhab, Taqlid, Tajdid

# GİRİŞ

## Araştırmanın Konusu

Osmanlı Devleti'nin Batı karşısında askeri alanda aldığı mağlubiyetler neticesinde Batı'nın teknolojisi, kanunları, sosyal hayatı ve kültürü Müslümanların ilgi alanına girdi. III. Selim zamanında başlayan yenilik hareketleri Tanzimat Fermanı ile daha da arttı ve Osmanlı'nın kanunlarına yansımaya başladı. Yenilik hareketlerinin kanunlara ve sosyal hayata sirayet etmesi İslam dininin ve İslam hukukunun da tartışmalara konu olmasına sebep oldu. Bu tartışma ortamında Osmanlı aydınları ve ulema çeşitli gruplara ayrıldı. Bunlardan bir kısmı mevcut durumdan İslam'ı sorumlu tutmakta ve Batı'ya tam olarak uyum sağlanması hâlinde mevcut durumun düzelebileceğine inanmaktaydı. Bu bağlamda İslami emirlerin ve müesseselerin ilga edilmesini dahi teklif edebilmişlerdi. Bir kısmı da kurtuluşun bir şekilde İslam dairesi içerisinde kalınarak sağlanabileceğini iddia ediyordu, çünkü sorun İslam'da değil, Müslümanların İslam algısında ve yaşayışında idi.<sup>1</sup>

İslam dairesi içerisinde kalmak isteyen âlimler, aydınlar ve devlet adamları arasında tam anlamıyla bir söz birliğinden bahsetmek mümkün değildir. Bu grubu da kendi arasında temelde “gelenekçiler-modernistler” diye ikiye ayırmak mümkündür. Ancak bu ayırım homojen bir ayırım değildir. Zira ne modernistler ne de gelenekçiler arasında tam anlamıyla bir görüş birliği bulunmaktadır. Modernistlerin gayesi İslam'ın ihya edilmesi hatta yeniden yorumlanması iken; gelenekçiler daha çok modernistler karşısında eleştirel bir tutum sergilemişler, geleneği koruma yoluna gitmişlerdir. Ancak gelenekçiler arasında Batı'yı tamamen yok sayan bir bakış açısından söz etmek - istisnaları olsa da- mümkün değildir; Batı bir şekilde gelenekçilerin de gündemindedir.<sup>2</sup>

Fıkhî düşüncesini araştırma konusu yaptığımız Zâhid el-Kevserî (v. 1952) böyle bir dönemde tartışmalara telifatı ile taraf olmuş önemli bir âlimdir. Kevserî, 16 Eylül 1879

---

<sup>1</sup> Kadının tesettürünün kaldırılması, Kur'an derslerinin kaldırılması gibi iddiaların yanı sıra dine galiz hakaretleri yapmaya cesaret edilmesi de dönem açısından oldukça düşündürücüdür. bkz. Ahmed Hamdi Akseki, “Tesettür ve Kadın Hakları Konusunda Bilinmesi Gereken Hakikatler”, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi 2 Metinler Kişiler* (İstanbul: Dergâh Yayınları, ts.), II/827-837; İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 1/17; M. Cengiz Yıldız, “Osmanlı'nın Son Dönemindeki Üç Düşünce Akımının Sosyolojik Analizi: Batılılaşma, İslamcılık ve Milliyetçilik”, *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (1999), 280.

<sup>2</sup> Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, 1/18.

tarihinde Düzce'nin Hacıhasan (bugünkü adıyla Karaçalı) köyünde dünyaya gelmiş, temel İslâmî bilgileri ilk olarak babası müderris Hasan Hilmi Efendi'den almıştır. Akabinde Düzce'deki rüşdiye mektebini tamamlayıp, 1893 yılında İstanbul'a geçmiş, Hasan Efendi Dârülhadis Medresesi'nde eğitimine devam etmiştir. Bu dönemdeki hocalarından bazıları; amcası Musa Kazım Efendi, Çekmeceli İsmail Zühdü Efendi, Yusuf Ziyâeddîn Efendi, Karinâbadlı Halil Efendi, Alasonyalı Ali Zeynelâbidin Efendi, Eğinli İbrahim Hakkı Efendi, Ali Rıza Fakrî Efendi ve Şeyh Mehmed Esad Dede gibi âlimlerdir. Bu âlimlerden Alasonyalı Ali Zeynelâbidin Efendi ve Eğinli İbrahim Hakkı Efendi'nin Kevserî üzerindeki etkisi büyüktür. Kevserî icazetini aldığı 1907 yılından I. Dünya savaşına kadar Fatih Camii'nde tedrisle uğraştı. Bu dönemde medreseleri ıslah komisyonunda yer aldı ve karar alma aşamasında komisyonu etkiledi. Ancak bu durum İttihat ve Terakki'nin pek hoşuna gitmedi ve bir süreliğine Kastamonu'da yeni açılan bir medresenin başına tayin edildi. Üç yılın ardından İstanbul'a geri döndü ve Dârüşşafakati'l-İslâmiyye'de bir aylık bir müderrislikten sonra Süleymaniye'de Medresetü'l-Mütehassisîn müderrisliğine getirildi. Aynı dönemde Süleymaniye Medresesi temsilcisi sıfatıyla Meclis-i Vekâlet-i Ders'e üye seçildi. Ağustos 1919 tarihinde de şeyhülislam vekilliği makamı olan ders vekâleti görevine getirildi. Burada görevini icra ederken aldığı kararlar sebebiyle görevinden uzaklaştırıldı<sup>3</sup> ve tutuklanma ihtimaline binaen önce Mısır'a ardından Suriye'ye gitti. Suriye'de bir yıl geçirdikten sonra tekrar Mısır'a döndü. Vefat edene kadar da Mısır'da yaşadı.<sup>4</sup>

Kevserî'nin yaşadığı dönemde hem İstanbul'da hem de Kahire'de İslam'ın yeniden yorumlanması, kaynaklara dönülmesi, fıkıh usulünün yeniden gözden geçirilmesi, maslahat, örf, zaruret gibi kavramların fıkıhın işleyişinde daha aktif hâle getirilmesi konuları tartışılmaktaydı. Kevserî'nin İstanbul'da eğitim gördüğü yıllarda, modernizmin temsilcilerinden Cemaleddîn Efgânî (v. 1897) İstanbul'a davet edilmiş, Efgânî'nin

---

<sup>3</sup> Zâhid el-Kevserî'nin ders vekilliği görevinden uzaklaştırılmasında etkili olan sebeplerden biri şöyledir: Kevserî'nin ders vekilliği görevi esnasında, Sultan Vahideddin'in ve Tefik Paşa'nın başkanlığını yaptığı bir komisyon Sultan III. Mustafa tarafından yapılmış ve o dönemde aktif olan bir medreseyi yıkıp yerine yangında zarar görenlerin yerleştirileceği bir bina yapmaya karar verdi. Kevserî medrese binasının vakıf malı olduğunu ve mahkeme kararı olmaksızın yıkılamayacağını söyleyerek bu karara karşı çıktı ve kararı mahkemeye taşıdı. Kevserî'yi bu işten vazgeçirmeye çalışsalar da Kevserî vazgeçmedi. Sonunda onu ders vekilliği görevinden azlettiler. Kevserî kendisinden sonra gelen ders vekilini bu davayı çekmemesi yönünde uyardı. Ancak ilerleyen zamanlarda İttihat ve Terakki'nin yönetimi ele geçirmesi sebebiyle bu bina yıkılıp yerine Kızılay binası yapıldı. bknz. Muhammed Zâhid Kevserî, *el-Fıkh ve Usûlü'l-Fıkh min A'mâli'l-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevserî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 25.

<sup>4</sup> Kevserî, *el-Fıkh ve Usûlü'l-Fıkh*, 17-22; Yusuf Şevki Yavuz, "Zâhid Kevserî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2013), 44/77.

görüşlerinden Mehmed Akif Ersoy (v. 1936) ve Ahmed Hamdi Akseki (v. 1951) gibi mütefekkirler etkilenmiş ve telif ettikleri eserlere de bu durumu yansıtmışlardır. Osmanlı aydınlarından Ziyâ Gökâlî (v. 1924) fıkıh usulünün yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini iddia etmiş ve “ictimâî usûl-i fıkıh” nazariyesiyle oldukça önemli etkiler bırakmıştır. İzmirli İsmail Hakkı (v. 1946), Halîm Sâbit (v. 1946), Elmalılı Hamdi Yazır (v. 1942) gibi müellifler de dönemin önemli, etkili ve yenilik taraftarı isimlerindedir.

Osmanlı'nın yıkılmasından sonra yaşanan gelişmeler, İslam Hukuku açısından oldukça dramatiktir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla laik bir sisteme geçilmiş, devlet yönetiminde, kanunlarda dinin etkisi azaltılmıştır. Yeni yönetimin şapka, kılık-kıyafet, harf, tevhid-i tedrisat, ana dilde ibadet gibi konularda yapmış olduğu inkılâplar ve yürüttüğü politikalar neticesinde sosyal ve kültürel hayatta da İslam'ın etkisi azalmıştır. Bu dönem, İslamcı yazarların kullandığı dili bile etkilemiştir. Bu duruma bir örnek verecek olursak; İzmirli İsmail Hakkı 1914 yılında yazmış olduğu “*İctimâî Fıkıh Usulüne İhtiyaç Var mı?*” konulu makalesini Ziya Gökâlî'nin “*İctimâî Usûl-i Fıkıh*” eserine reddiye olarak yazmıştır. Makalesinde kullanmış olduğu dilde milliyetçilik unsurları bulunmaz ve geleneksel fıkıh usulünü koruyucu ifadeler kullanılır. Ancak aynı yazarın 1937 yılında vermiş olduğu tebliğde dinî öğeler milliyetçilikle harmanlanmakta, Türklük fikri İslamiyet'le birleştirilmekte, İslam'da Türklerin mühim bir yerinin olduğunu ispat için İmâm-ı Âzam'ın Türk olduğu, Hz. Peygamber'in Türk olabileceği, Evs ve Hazreç'in Türk olabileceği gibi hususlar ele alınmaktadır. Makalede kullanılan dilin de değiştiği açık şekilde görülür; Allah lafzının yerini Tanrı kelimesi almıştır.<sup>5</sup>

Aynı dönemde Mısır'da, Efgânî'nin öğrencisi Muhammed Abduh'un (v. 1905) ve onun öğrencisi Reşîd Rızâ'nın (v. 1935) fıkıhın yeniden yorumlanması, kaynaklara dönülmesi, mezhep taassubundan kurtulması doğrultusundaki görüşlerinin etkili olduğu görülür. Mısır'da, dönemin Ezher âlimlerinin zaman zaman modernist düşüncelere yeşil ışık yaktığı, mezhep kavramının, mezhepleri yakınlaştırma ya da mezhepleri ilga etme çalışmalarının ve yine İstanbul'da olduğu gibi örf, ictihad, maslahat kavramlarının fıkıhın işleyişinde daha aktif hâle getirilmesi düşüncelerinin hâkim olduğu bir ortam

---

<sup>5</sup> Karşılaştırmak için bkz. İsmail Hakkı İzmirli, “İctimâî Usul-i Fıkıh İhtiyaç Var mı?”, *Sebîlü'r-Reşad* 11/298 (1332h.), 211-216; İsmail Hakkı İzmirli, “Peygamber ve Türkler” (İkinci Türk Tarih Kongresi: İstanbul 20-25 Eylül 1937, İstanbul: Kenan Matbaası, 1943), 1013-1044.

mevuttur. Bunun yanı sıra İbn Teymiyye'yi (v. 622/1225) takip eden Selefler de Mısır'da etkilidir. Bu âlimlerin arasında Kevserî nerede durmaktadır, fikhî düşüncesi nasıl şekillenmiştir, fikhî düşüncesinin şekillenmesinde neler etkili olmuştur? Araştırmada bu soruların cevapları aranacaktır.

### **Araştırmanın Önemi**

Kevserî, Osmanlı eğitim sisteminde yetişmiş, ilmiye sınıfında yer almış, nihayetinde de şeyhülislamlık gibi yüksek bir makamın vekili olmuş bir kişidir. Bütün bu tartışmalar ve yaşanan değişimler karşısında durduğu yerin neresi olduğunu tespit etmek, tartışılan hususlarda onun nasıl bir tavır takındığı ve şeyhülislamlık makamının olayları nasıl yorumladığı hakkında bizi aydınlatacağı için ayrıca önemlidir.

Kevserî'nin ilmî birikiminde hadis oldukça önemli bir yer tutar. Ancak Kevserî çok yönlü bir âlimdir ve fıkıh, kelâm, tarih ve tasavvuf alanlarında da eserler kaleme almıştır. Kevserî'nin özellikle fıkıhla ilgili eserleri incelendiğinde onun, dönemin gelenekçileri gibi eleştirel bir kimliğe sahip olduğu görülebilir. Fıkıhla ilgili müstakil eserleri, makaleleri ve takdim yazıları genelde tartışmalı konular hakkında olmuştur. Kevserî'yi yaşadığı dönemin düşünce grupları arasında bir yere konumlandırmak gerekirse o bir İslamcıdır; ancak İslamcı grupta vekili olduğu Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi'ye ve Said Halim Paşa'ya daha yakın bir yerdedir.

Kevserî'nin, farklı alanlarda yazılmış ve farklı nitelikleri haiz yüzlerce eseri bulunmaktadır. Bu eserler içerisinde dağınık hâlde bulunan fikhî düşünceleri araştırmanın konusunu teşkil etmektedir. Ayrıca Hanefî mezhebine ve mezhep geleneğine bağlılığıyla bilinen Kevserî'nin modern dönemde bir mezhebe bağlı kalarak fikhî sorunlara nasıl yaklaştığı ve Kevserî'nin Hanefî mezhebine bağlılığının niteliği de bu çalışmanın gayelerindedir.

Hanefî mezhebine bağlılığı Kevserî'nin zaman zaman “mutaassıp” olarak nitelenmesine sebep olmuştur ve bizce bu da aydınlatılması gereken bir husustur. Kevserî'nin mezhebe bağlılığı acaba gerçekten taassup derecesinde midir yoksa Hanefî mezhebini tercihi, bir mezhebe bağlı olmayı daha doğru bulduğu için midir? Kevserî'nin Hanefî mezhebenden olmayanlara karşı tutumu nasıldır? Diğer mezhepleri ve âlimleri nasıl

değerlendirmektedir? Bütün bu soruların cevaplandırılması Kevserî hakkındaki taassup iddialarına da açıklık getirecektir.

Kevserî sadece te'lifât ile ilgilenmemiş aynı zamanda tedris faaliyetinde de bulunmuş bir âlimdir. Osmanlı döneminde İstanbul'da iken resmi olarak müderrislik yapsa da Mısır'da resmi bir müderrislik görevi yoktur. Fakat Mısır'da da kendisine gelen talebelerle ders yapmış ve icazet vermiştir. Bu talebeler arasında sadece Türkler bulunmaz; Mısır, Yemen, Hindistan, Pakistan, Endonezya, Malezya gibi pek çok ülkeden öğrenciler vardır. Böylesine farklı coğrafyalardan gelen öğrencilerle muhatap olması Kevserî'yi o bölgelerdeki İslâmî yaşayış hakkında da bilgi sahibi yapmıştır. *Te'nîbü'l-Hatîb*'in yazılmasına da Kevserî'nin Müslüman ülkelerdeki ilmî faaliyetlere vukûfiyeti vesile olmuştur.

Modernistlerin görüşleri hakkında oldukça detaylı çalışmalar yapılmışken<sup>6</sup>, yeri geldiğinde modernistleri de eleştiren gelenekçiler hakkında maalesef yeterli bir çalışma bulunmaması bize göre çalışmayı ayrıca önemli hâle getirmektedir. Özellikle Kevserî hakkında doktora düzeyinde yapılmış ve Kevserî'nin fikhî yönünü ele alan bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Kevserî hakkında yapılan çalışmalar daha ziyade hadisçi kişiliği ya da kelâmî görüşleri üzerine yapılmıştır. Bunun yanı sıra hayatı ve ilmî kişiliği üzerine yapılan çalışmalar da mevcuttur. Kevserî'nin fikhî görüşleri hakkında yapılan çalışmalar da yüksek lisans düzeyindedir. Kevserî'nin fikhî görüşleri ile ilgili üç yüksek lisans çalışması vardır:

- Yüksel Çayiroğlu /“*Zâhid el-Kevserî ve Fıkıh Düşüncesi*”, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü /2008): Bu çalışma Kevserî'nin hayatını ve bazı fikhî görüşlerini içermektedir.
- Naci Yalçınkaya /“*20. Yüzyıl Başlarında İslam Hukukunda Talâk (Boşama) Tartışmaları: Ahmed Muhammed Şâkir ve Zâhid el-Kevserî*”

---

<sup>6</sup> Bu çalışmalara birkaç örnek verecek olursak; Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri*, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi 1997., Özgür Kavak, *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi 2009, İbrahim Hatiboğlu, *İslam'da Yenilenme Süreci Açısından Modernistlerin Sünnet Anlayışı*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi 1996., Şule Eraslan, *Klasik İcma Teorisine Modern Yaklaşımlar*, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi 2011., Samire Hasanova, *Modernleşme Sürecinde İslam Hukukunda Maslahat Tartışmaları*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi 2007.

*Örneği*”, (Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü /2013): Bu çalışma Kevserî'nin boşanma hakkında fikhî görüşlerini içermektedir.

- Numan Kocaoğlu /“*Fıkha Modern Yaklaşımlar ve Muhammed Zahid el-Kevserî*”, (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü /2018): Çalışma modern dönemde tartışılan bazı hususlarda Kevserî'nin görüşlerini ele almaktadır.

Bu çalışmaların yanı sıra Kevserî'nin fikhî görüşlerini içeren bazı eserleri tercüme edilmiştir. Bunlar:

- “*en-Nüketü't-Tarîfe*” adlı eseri “*İbni Ebi Şeybe'nin Ebu Hanife'ye Yaptığı Reddiyelere Karşı Zarif Nükteler*” (İstanbul /2009) başlığı ile Ahmed Yüksel tarafından tercüme edilmiştir.
- “*Fıkhu Ehli Irâk ve Hadîsuhum*” adlı eseri Abdulkadir Şener, M. Cemal Sofuoğlu tarafından “*Hanefî Fıkhnın Esasları*” (Yeni Pars Matbaacılık /1982) adıyla tercüme edilmiştir.
- “*Makâlâtü'l-Kevserî*” adlı eser Ebubekir Sifil tarafından aynı adla tercüme edilmiştir (Rihlekitap /2014). Ancak çeviri *Makâlât*'taki makalelerin sadece bir kısmını kapsamaktadır.
- *Te'nîbü'l-Hatîb*'in tercümesi Süleyman Tekin tarafından aynı adla yapılmış ancak bizim bu araştırmayı tamamlamaya yaklaştığımız bir zamanda yayınlanmıştır (Tahkik Yayınları /2020). Bu sebeple araştırmada bu çeviriden istifade edilmemiştir.

Kevserî'nin yazmış olduğu eserlere, mezhep imamları hakkındaki düşüncelerine ve özellikle hadis sahasındaki görüşlerine yönelik reddiyeler de kaleme alınmıştır. Bunlar;

- Muhammed el-Arabî b. et-Tebânî b. el-Hüseyn el-Magribî, *Tenbîhü'l-Bâhisi's-Sırrî ilâ mâ Resâili ve Teâliki'l-Kevserî*, (Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evladuh, Mısır 1948). Eser Kevserî'nin mezhep imamları ve bazı âlimler hakkındaki görüşlerini ve hadis bilgisini eleştirmek için yazılmıştır. Ağır bir üslup kullanılmıştır. Kevserî bu esere “*Hüsnü't-Tekâdî fî Sîreti'l-İmâm Ebî*



*Yûsuf el-Kâdî*” adlı eserinde birkaç cümle ile reddiyede bulunmuş ve onda da eser sahibine sadece acıdığını söylemiş, hidayete ermesi için dua etmiştir.<sup>7</sup>

- Ebû Abdillâh Abdurrahmân b. Yahyâ b. Alî el-Muallimî el-Yemânî, *et-Tenkîl bimâ fî Te'nîbi'l-Kevserî mine'l-Ebâtîl*, (el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1986). Eser “*Te'nîbü'l-Hatîb*”e reddiye olarak yazılmıştır. Aynı müellif bu eserin girişi mahiyetinde *Talî'atü't-Tenkîl bimâ fî Te'nîbi'l-Kevserî mine'l-Ebâtîl*, (Dârü Âlemi'l-Fevâid, ts.) adlı eseri kaleme almıştır. Kevserî bu esere reddiye olarak “*et-Terhîb bi Nakdi't-Te'nîb*” adlı risâleyi kaleme almış, söz konusu risâle “*Te'nîbü'l-Hatîb*” ile birlikte basılmıştır. Muallimî Kevserî'nin yazdığı bu risâleye *Ta'zîzü't-Talî'a* ve *Şükrü't-Terhîb* adlı risâlelerle cevap vermiştir. Muallimî'nin “*et-Tenkîl*” adlı eserine talikât yazan Muhammed Abdürrezzâk Hamza da *el-Mukâbele beyne'l-hüdâ ve'd-dalâl: Havle Terhîbi'l-Kevserî bi Nakdi Te'nîbihî* isimli bir eser kaleme almıştır ancak Kevserî'nin öğrencisi Ahmed Hayri tarafından eserin üslubu oldukça ağır ve ifadeleri hakaretamiz bulunmuştur.<sup>89</sup>
- Ahmed b. Muhammed b. es-Siddîk el-Gumârî, *Beyânü Telbîsi'l-Müfterî Muhammed Zâhid el-Kevserî -Reddü'l-Kevserî ale'l-Kevserî-*, (Dârü's-Sumeyî, Riyad 1996). Eser Kevserî'nin hadis, fıkıh ve ricâl hakkındaki görüşlerini yine Kevserî'nin eserlerinde yer alan ifadelerle eleştirmektedir.
- Muhammed Behcet el-Baytâr, *el-Kevserî ve Te'addîhi ale't-Türâs ve Beyânü Hâlihî fî Müellefâtihî ve Ta'likâtihî*, (Dârü'l-Haremeyn, Kahire 1999). Eser Kevserî'yi tenkit etmek amacıyla kaleme alınmıştır. Eserin girişinde “A'cemî” (Arap olmayan) bir kimsenin din adına bir iddiada bulunmasına duyulan hayret oldukça dikkat çekicidir.<sup>10</sup>

Bu eserlerin konularının daha ziyade hadis ve hadis usûlü olması ve Kevserî'nin fikhî düşüncesini içermemesi sebebiyle araştırmada bu kaynaklardan istifade edilmedi.

---

<sup>7</sup> Muhammed Zâhid Kevserî, *Hüsnü't-Tekâdî fî Sîreti'l-Îmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2002), 48.

<sup>8</sup> Ahmed Hayrî, “el-Îmâm el-Kevserî”, *el-Fıkh ve Usûlü'l-Fıkh min A'mâli'l-Îmâm Muhammed Zâhid el-Kevserî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 29.

<sup>9</sup> Kevserî, *el-Fıkh ve Usûlü'l-Fıkh*, 29.

<sup>10</sup> Muhammed Behcet Baytâr, *el-Kevserî ve Te'addîhi ale't-Türâs ve Beyânü Hâlihî fî Müellefâtihî ve Ta'likâtihî* (Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1999), 7.

Kevserî'nin eleştirdiği hususların çoğunun, kendi zamanında tartışılan fikhî meseleler olduğu düşünülürse, yaşanan tartışmalarda taraflardan birisi olan Kevserî'nin fikhî düşünce sisteminin netleştirilmesi, bu düşüncenin, etkilendiği faktörler eşliğinde irdelenmesi dönemi anlamak adına fayda sağlayacaktır. Bu sebeple Kevserî'nin fikhî düşüncelerinin bir bütün hâlinde ele alınması daha kapsamlı bir çalışmayı gerektirmektedir. Çalışmamız bu çok yönlü araştırma alanının bir parçasını oluşturması açısından önemlidir.

### **Araştırmanın Amacı**

Kevserî'nin fıkha dair görüşleri müstakil eserlerinin yanı sıra doğrudan fıkıhla ilgili olmayan eserlerinin satır aralarında yer almaktadır. Ancak Kevserî'nin fıkıhla ilgili eserleri de klasik bir fıkıh kitabı gibi sistematik değildir, konu esaslı yapılmış çalışmalardır. Bu sebeple çalışmanın temel amacı, Kevserî'nin eserlerinde dağınık bir şekilde yer alan fikhî görüşlerinin sistematik bir şekilde ele alınıp incelenmesidir. Bu bağlamda Kevserî'nin yazmış olduğu eserleri okuyarak sistematik bir bütünlük kazandırıldı.

Araştırmanın bir diğer amacı, İslam dünyasının yaşadığı değişim karşısında Kevserî'nin konumunu belirlemektir. Esasında Kevserî'nin fikhî düşüncesini ve ortaya koyduğu eserlerinin konularını da genellikle bu süreç belirlemiştir. Bu bağlamda araştırmada Kevserî'nin Türkiye'de, Mısır'da, Hindistan'da ve diğer Müslüman ülkelerde ortaya çıkan farklı fikir ve düşüncelere, yaşanan değişime nasıl bir tepki verdiği de birlikte ele alınmış olacaktır.

### **Araştırmanın Yöntemi**

Çalışmanın metodu şu şekildedir: Öncelikle Kevserî'nin eserleri arasında doğrudan fikhî konular üzerine yazılmış olanlar okunup tasnif edildi. Akabinde ise dolaylı olarak fıkıhla ilgili olan, içerisinde fikhî konuların da yer aldığı eserler okundu ve fıkıhla ilgili yerler tespit edildi. Elde edilen veriler de kendi aralarında tasnif edildi.

Çalışma giriş, üç bölüm ve sonuçtan müteşekkildir; birinci bölümde Kevserî'nin fıkıh usulü konuları hakkındaki görüşleri tespit edildi. Bu noktada klasik bir usul kitabında yer alan konular üzerinden ilerlemek yerine Kevserî'nin konu edindiği, hakkında fikir beyan ettiği ve dönemin tartışma konuları arasında yer alan usul kaynakları ve metotları

ele alındı. Nitekim bu bölümde deliller arasında Kitap başlığının bulunmayışının sebebi budur; çünkü bu konuya dair Kevserî'nin herhangi bir görüşüne rastlayamadık. Usul meselelerinin incelerken Kevserî'nin konu hakkındaki görüşü, Hanefî mezhebinin görüşü, Kevserî'nin eleştirdiği görüşler ve yeri geldikçe diğer mezheplerin görüşleri zikredildi ve mukayese edildi. Kevserî zamanında tartışma konularından biri olan mezhep kavramı, devlet başkanına nesih yetkisi verilmesi ve dinde tecdid çalışmaları da bu bölümde incelendi. Mezheplerin kuruluşu, mezhebe bağlılığın nasıl olması gerektiği, taklid ve ittibâ kavramları, dönemin tartışma konularından mezhepsizlik ve mezhepleri birleştirme konuları ve dinde tecdit hareketi, mevcut görüşler, Kevserî'nin görüşleri ve karşıt görüşler mukayese edilerek değerlendirildi.

İkinci bölümde fetva konusu ele alındı. Bu bölümde fetvanın nasıl verilmesi gerektiği, kimlerin fetva verebileceği, fetvada hangi eserlerin muteber hangilerinin gayr-i muteber sayıldığı, Hanefîlerin fetva usulü ile Kevserî'nin fetva usulünün örtüşüp örtüşmediği, Kevserî'nin fetvada eleştirdiği noktaların neler olduğu gibi önemli hususlar incelendi.

Üçüncü bölümde ise Kevserî'nin fûrû meseleler hakkındaki görüşleri ortaya konulmaya çalışıldı. Bu bölümde ele alınan meseleler daha ziyade Kevserî'nin makalelerinde gündeme getirdiği hususlar ve hakkında kitap kaleme aldığı fûrû konulardan müteşekkildir. İncelenen başlıklar yine dönem içerisinde tartışılmış, modernleşme ile Müslümanların gündemine gelmiş konulardı. Bununla birlikte gündemden uzak bazı konuların da Kevserî'nin özel gündemi hâline geldiği, kendisine sorulan sorular üzerine mesele hakkındaki görüşlerini belirttiği görülmektedir. Bu bölümde öncelikle mesele hakkında Hanefî mezhebinin görüşü, akabinde Kevserî'nin görüşü ortaya konulmaya çalışıldı. Tartışmalı olan meselelerde Kevserî'nin eleştiride bulunduğu kişilerin ve mezheplerin görüşlerine de yer verildi ve bir değerlendirme yapılarak sonlandırıldı. Sonuç bölümünde de Kevserî'nin fikhî düşüncesi hakkında genel bir değerlendirmede bulunuldu.

Araştırmada incelenen hususlar Kevserî'nin ele aldığı düzeyde izah edildi. Kevserî'nin görüşlerine muhalif olan kimselerin düşünceleri de yine Kevserî ile ilintili olacak şekilde araştırmaya dâhil edildi. Bütün taraflara ve söylemlere burada yer verilmesi çalışmayı odak noktasından uzaklaştıracağı ve tezin sınırlarını açacağı için bu şekilde daraltıcı bir metot tercih edildi.

## **Araştırmanın Sınırlandırılması ve Karşılaşılan Zorluklar**

Çalışma Zâhid el-Kevserî'nin fikhî düşüncesini ortaya koymayı amaçladığı için daha ziyade konuları Kevserî'nin ele aldığı kadar incelemeye gayret gösterildi. Tezde yer alan her bir başlık esasında oldukça geniş ve kapsamlı konulardır. Bu sebeple konuları ele alırken Kevserî'nin o konuda söylediklerine yer verildi ve eleştirdiği görüşlerin izahatı yapıldı. Hanefî mezhebinin konu hakkındaki görüşlerine yer verirken de meseleyi tezin odak noktasından uzaklaştırmamaya gayret sarfedildi.

Karşılaşılan öncelikli zorluk Kevserî'nin eserlerindeki dilin ağırlığıydı. Bu, ana dili Arapça olmadığı hâlde eserlerini Arapça kaleme alan müelliflerde rastlanılan bir durumdur. Eserlerinde Arapçanın bu şekilde kullanımını tezin başlarında bizi zorladı. Kaynakları okuma süremiz planlanan süreyi maalesef geçti ve bundan tezin süreci de etkilendi. Kevserî'nin bazı eserlerinin Türkçeye tercüme edilmiş olması Kevserî'nin dilini ve üslubunu çözmekte ve tercüme edilmemiş olan diğer eserlerini anlamakta kolaylık sağlasa da her hâlükârda metinlerin orjinalinin de okunmasının gerekliliği yaşanan sorunu devam ettirdi.

Kevserî'nin fıkıhla ilgili düşünceleri aynı zamanda bazı tenkit ve eleştirileri ihtiva ettiği için Kevserî'nin eleştirilerine muhatap olan âlimlerin ve mezheplerin görüşlerine de yer verilmesi gerekmektedir. Bu süreçte bazen üstü kapalı yapmış olduğu eleştirilerde muhatabın kim olduğunu anlamak araştırma açısından zorlayıcı bir sorundu. Ayrıca bazı eleştirilerinde, eleştirisine konu olan makaleyi ayrıntılı bir şekilde vermediği için o makaleye ulaşmak maalesef mümkün olamadı.

## **Araştırmanın Temel Kaynakları**

Araştırmanın konusu Kevserî'nin fikhî düşüncesi olduğu için kaynakları doğal olarak Kevserî'nin eserleridir. Bu eserler arasından doğrudan fıkıhla ilgili olanlar tezin temel kaynaklarındandır. Kullanılan eserler;

- *el-Fıkhü ve Usûlü'l-Fıkh min A'mâli'l-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevserî*: Eser Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye /Beyrut 2010 baskılıdır. İçerisinde Kevserî'ye ait yedi eserin yer aldığı bir derlemedir. Bu derlemeden şu eserler tezde kullanıldı:

- *Fıkhü Ehli Irâk ve Hadîsuhum*, (Eser Zeylaî'nin (v. 743/1343) *Nasbü'r-Râye* adlı eserine sunuş olarak yazılmış, daha sonra müstakil olarak basılmıştır.)

- *İhkâkü'l-Hak fî İbtâli Muğîsi'l-Halk* (Eser İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (v. 478/1085) *Muğîsü'l-Halk fî Tercîhi'l-Kavli'l-Hak* adlı eserine reddiye olarak yazılmıştır.)
- *el-İşfâk alâ Ahkâmi't-Talâk*, (Eser Ahmed Muhammed Şâkir'in (v. 1958) *Nizâmü't-Talâk fî'l-İslâm* adı eserine reddiye olarak yazılmıştır.)
- *el-Gurretü'l-Münife fî Tahkiki Ba'zi Mesâili'l-İmâm Ebî Hanîfe* (Eser Gaznevî'ye (v. 773/1372) aittir, Kevserî eseri tahkik etmiştir.)
- *el-İntisâr ve't-Tercih li'l-Mezhebi's-Sahih* (Eser Sıbt İbnü'l-Cevzî'ye (v. 654/1256) aittir, Kevserî eseri tahkik etmiştir.)
- *en-Nübez fî Usûli'l-Fıkhi'z-Zâhirî* (Eser İbn Hazm'a (v. 456/1064) aittir ve Kevserî eseri tahkik etmiştir.)
- *Makâlâtü'l-Kevserî*; Kevserî'nin çeşitli dergilerde yazmış olduğu makalelerin daha sonra öğrencileri tarafından derlenmesiyle oluşan bir eserdir. Eserin el-Mektebetü't-Tevfikiyye /Kahire baskısı kullanıldı
- *Te'nîbü'l-Hatîb alâ mâ Sâkahu fî Tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-Ekâzîb*; Eser Hatîb el-Bağdâdî'nin (v. 463/1071) İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe (v. 150/767) hakkındaki iddialarına cevap vermek amacıyla kaleme alınmıştır. Kevserî, Hindistan'da Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târihu Bağdâd* adlı eserinin basılacağını duyunca, eserin Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye'deki nüshasında fazlalık olduğunu ancak eserin Mekke ve İstanbul'daki nüshalarında bu fazlalıkların olmadığını söyler ve bu nüshalardan istifade edilmesini tavsiye eder. Ancak Kevserî'nin tavsiyesi dinlenilmez, eser Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye'deki nüshaya göre basılır. Ebû Hanîfe hakkında asılsız iddiaları içeren bu fazlalıkların basılıp yayılması üzerine Kevserî reddiye niteliğindeki bu eseri kaleme almıştır. Tezde bu eserin 1990 tarihli baskısı kullanıldı.
- *en-Nüketü't-Tarife fî't-Tehaddüisi an Rudûdi İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanîfe*: Eser İbn Ebî Şeybe'nin (v. 235/849) Ebû Hanîfe'nin 125 meselede sünnete muhalefet ettiği iddiasına istinaden yazılmıştır. Kevserî her bir meseleyi tek tek ele almış, gerekçeleri ile izah etmiş, hata olarak gördüğü hususlarda düzeltmelerde bulunmuştur. Eserin el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs /Kahire 2000 baskısı kullanıldı.

- *Mukaddimâtü'l-Îmâm el-Kevserî*: Kevserî'nin çeşitli eserlere yazdığı takdim yazılarından hazırlanmış bir derlemedir. Eserin Dârü's-Süreyya /Beyrut 1997 baskısı kullanıldı.
- *Safa'âtü'l-Burhân alâ Safahâti'l-Udvân*: Eser Muhibbuddîn el-Hafîb'e (v. 1969) reddiye olarak yazılmıştır. Eserin el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs /Kahire baskısı kullanıldı.
- *Bulûgü'l-Emânî fî Sîreti'l-Îmâm Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî* ve *Hüsnü't-Tekâdî fî Sîreti'l-Îmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî*: Her iki eser de fıkıh tarihi ile ilgili eserlerdir. *Bulûgü'l-Emânî*'nin el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs /Kahire 1998, *Hüsnü't-Tekâdî*'nin de el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs /Kahire 2002 baskısından yararlanıldı.
- *Şurûtu'l-Eimmeti'l-Hamse*: Eser beş hadis imamı; Buhârî (v. 256/870), Müslim (v. 261/875), Ebû Dâvûd (v. 275/889), Tirmizî (v. 279/892) ve Nesâî'nin (v. 303/915) hadisi kabul şartları hakkında Ebû Bekr Muhammed b. Mûsâ el-Hâzîmî (v. 584/1188) tarafından kaleme alınmıştır. Kevserî bu esere mukaddime yazmıştır. Eserin el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs /Kahire 2005 baskısından yararlanıldı.

# BİRİNCİ BÖLÜM: KEVSERİ'NİN FIKIH USULÜ KONULARI HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

## 1.1. Fıkıh Usulünün Tanımı

İbn Haldun (v. 808/1406), “*Mukaddime*”sinde fıkıh usulünü şer‘î ilimlerin en büyüğü, en kapsamlısı ve en faydalısı olarak tanımlar. Ona göre ilk dönem fakihlerinin usulle ilgili konularda ne kelâmî terkiplere ne de Arapça dilbilgisi kurallarına ihtiyaçları bulunmaktadır.<sup>11</sup> Aslında ilk dönem fakihlerinin fıkıh usulü gibi bir ilme de ihtiyaçları yoktur çünkü fasih Arapça henüz bozulmadığından nasları doğru anlama konusunda herhangi bir sıkıntı yaşanmamıştır. Ayrıca Hz. Peygamber’in dönemine daha yakın oldukları için hadislerde isnad zinciri ile ilgili sorunlar da mevcut değildir. Fakat ilk dönem fakihleri vefat edip dilin anlaşılması ile ilgili sorunlar ortaya çıkmaya başlayınca fukaha ve müctehidler nasları anlamak için kaide ve kurallara ihtiyaç duymuşlar ve bunları kayda almışlar, yazdıkları bu kurallara da fıkıh usulü demişlerdir.<sup>12</sup>

Bu kaide ve kuralların yazılışı o zamana kadar tedvin edilmiş fikhın nasıl şekillendiğinin, fūrû-i fikhın nasıl bir anlayış ve kurallar çerçevesinde ortaya çıktığının izahı olarak görülebilir. Çünkü usul eserleri, fūrû-i fikh ana hatları ile ortaya konulduktan sonra yazılmaya başlanmıştı.<sup>13</sup> Dolayısıyla fıkıh usulünün teşekkül etmiş olan fikhın yapısını anlamaya yarayan bir ilim olduğunu söylememiz mümkündür. Bu durumda fıkıh usulü “*gelecekte başvurulacak olan ictheadların yöntem ve esaslarını ele alan, yönü ileriye dönük bir disiplin*” değildir. Aksine, teşekkülünü tamamlamış mezheplerin hem Sünni mezhepler arasında hem de Sünni olmayan mezheplere karşı meşrûiyetini sağlama amacı taşıması sebebiyle geriye dönük bir okumadır.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, *Mukaddime* (Dımeşk: Dârü Ya’rub, 2004), 2/199.

<sup>12</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/201.

<sup>13</sup> Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu, (Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefi Hukuku Üzerine Bir İnceleme)* (İstanbul: İSAM yayınları, 2014), 127.

<sup>14</sup> Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, 130; H. Yunus Apaydın, “Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi”, *Güncel Fikhî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 286; Fıkıh usulünün bu tanımına katılmayanlara göre fıkıh usulü her ne kadar sistematik olarak mezheplerin teşekkülünden sonra ortaya çıksa da somut bir olgu olarak baştan beri mevcuttu. Ayrıca bu kanaatte olanlara göre yukardaki tanım, icthead faaliyetlerinin sona erdiği gibi bir izlenim uyandırmaktadır. bkz. Ahmet Yaman, “Fıkıh Usulü İşlevini Tamamladı mı?”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57 (Aralık 2019), 25-46.

İlk usul kitabı İmam-ı Şâfiî'nin (v. 204/820) *er-Risâle* adlı eseri olsa da akabinde Hanefîler de usul eserleri yazmaya başlamıştı. İmam Şâfiî'nin risâlesinde ele aldığı konulara Hanefîler de değinmiş hatta bu konularda izahı geniş tutmuşlardı. Hanefîlerin usulde izlediği yol olan fukaha metodu zamanla Hanefî mezhebi ile özdeşleşmiş ve "Hanefîyye metodu" olarak da isimlendirilmişti. Fukaha metodunu takip eden usulcüler, fikhî birikimlerini ve usul kaidelerini somutlaştırabilecekleri fûrû örneklerinin çok olması sebebiyle fıkıh usulü ilmîni ileri bir dereceye taşımışlar ve bu hususta mütakellimin metodunu<sup>15</sup> benimseyen usulcülerini zorda bırakmışlardı.<sup>16</sup>

Yukarıda, doğmasına sebep olan etkenlerden ve ortaya çıkışından kısaca bahsettiğimiz fıkıh usulünün tanımı, Hanefî fakihler arasında bu alanda temel niteliği haiz eserlerde oldukça kısa verilmiştir. Hanefî usul eserlerinin ilk örneklerinden sayılan Cessâs'ın (v. 370/981) "*el-Fusûl fi'l-Usûl*" adlı eserinde müstakil bir usul tanımı ile karşılaşmayız. Ancak eserin ne için yazıldığını izah ettiği kısımda, eserini; "*Kur'an'ın mânasını çıkarmanın, onlardan delil elde etmenin yollarını, lafızların ahkâmını, lafızlar üzerinde Arapça'nın gereğince nasıl tasarruf edileceğini, şer'î ibareleri içerir*" şeklinde tarif etmesinden, Cessâs'ın usulden neyi kastettiğini bilebiliriz.<sup>17</sup> Hanefî fıkıh usulünün ilk örneklerinden birisi de Debûsî'nin (v. 430/1039) *Takvîmü'l-Edille*'sidir. Debûsî'nin ve bir diğer önemli usulcü olan Pezdevî'nin (v. 482/1089) eserlerinde de müstakil bir fıkıh usulü tarifî göremeyiz. Bunun yerine doğrudan delillerden bahsetmeye başladıklarını görürüz.<sup>18</sup>

Pezdevî'nin kardeşi olan Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (v. 493/1100) de fıkıhın alakalı olduğu konular olarak Kur'an'ı, sünneti ve icmâ-i ümmeti saydıktan sonra fıkıh usulünün bu üç şeyden ibaret olduğunu söyler. Çünkü fıkıhın temelinde bu üç unsur bulunmaktadır.<sup>19</sup> Burada da delillerden hareketle bir tanım yapılmıştır; farklı bir tanıma rastlanılmaz.

---

<sup>15</sup> Tümünden gelimci yapıya sahip olan, usul konuları ile kelim ilke ve mezhepleri arasında bağ kurma özelliği ile öne çıkan yönetime verilen isimdir. bkz. İbrahim Kâfi Dönmez - Asım Cüneyd Köksal, "Usûl-i Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2012), 42/204.

<sup>16</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/201-202.

<sup>17</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'l-İslâmiyye, 1985), 1/40.

<sup>18</sup> Ebû Zeyd Ubeydullah b. Muhammed b. Ömer b. İsmâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille fi Usûli'l-Fıkıh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 13.; Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî* (Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphâne-i Merkez-i İlm ve Edeb, ts.), 5.

<sup>19</sup> Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetü'l-Hüceci's-Şer'iyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 23.



Bununla birlikte fıkıh usulünü bir ilim olarak tarif eden İbn Sââtî (v. 694/1295), onun “*kurallı bir ilim*” olduğunu söyler.<sup>20</sup>

XVIII. yy. fakihlerinden Hâdimî'nin (v. 1176/1762) usul tanımını da deliller üzerindedir. Ancak onun yaptığı tanımlamada fıkıh usulünün işlevine bir işaret de bulunur. Hâdimî fıkıh usulünü, “*tafsili delillerden fıkıhın istinbatına ulaştıran ilim*” şeklinde tanımlar. Usulün konusu olan deliller ise Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyastır. Diğer deliller (sahabe kavli, şer'u men kablenâ, örf, mezheb-i kibâr-ı tâbiîn vb.) bu dört delile râci'dir.<sup>21</sup>

Hanefî fakihlerinin fıkıh usulü tanımlamalarını incelediğimizde, Alâeddin es-Semerkindî'nin (v. 539/1144) usul tanımındaki farklılık göze çarpar. O kendisinden önceki Hanefî âlimlerden farklı olarak, fıkıh usulünü ayrı bir ilim dalı olarak görmez, aksine kelâm usulünün bir fer'i olarak kabul eder.<sup>22</sup> es-Semerkindî, kelâmda Maturîdî mezhebine tâbidir ve yazdığı usul eseri *Mizânü'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl*'de Hanefî usulü ile Maturîdî kelâmını bir araya getirmeye çalıştığı iddia edilir. Ancak bununla birlikte Alâeddin es-Semerkindî'nin bu tanımını ile Hanefî usulcülerini arasında yalnız kaldığını söylemek mümkündür.<sup>23</sup>

Fıkıhî düşüncesini incelediğimiz Zâhid el-Kevserî'nin eserlerinde de doğrudan bir usul tanımını ile karşılaşmayız. Her ne kadar Kevserî'ye ait yazılardan derlenen “*el-Fıkhu ve Usûlü'l-Fıkıh min A'mâli'l-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevserî*” adlı bir eser bulunsa da bu eserin içerisinde müstakil bir usul bölümü bulunmamakta ancak farklı farklı bölümlerde usul konularına değinilmektedir. Kevserî'nin, eserinde incelediği usul konularının, Hanefî mezhebinin kabul ettiği ancak diğer mezheplerce tartışmalı konular ile dört mezhep tarafından kabul edilen ama bunların dışındaki mezhepler tarafından tartışma konusu yapılan konular olduğunu söyleyebiliriz.<sup>24</sup>

Zâhid el-Kevserî'nin müstakil bir fıkıh usulü eseri bulunmasa da fıkıh usulü hakkındaki düşüncesini eserlerinde yer alan ifadelerden çıkarmak mümkündür. Mesela Hanefî

---

<sup>20</sup> Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib İbnü's-Sââtî, *Nihayeti'l-Vusûl ilâ İlmi Usûl* (Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, 1418h.), 1/9.

<sup>21</sup> Ebü Saîd Hâdimî, *Mecâmi'u'l-Hakâik ve'l-Kavâid ve Cevâmi'u'r-Rekâik ve'l-Fevâid*, Mektebetü'l-Câmîatü'l-İslâmiyye bi'l-Medîneti'l-Münevver, 22451, 2-2.

<sup>22</sup> Alâeddîn Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl* (Katar: Metâbiü'd-Devha el-Hadîse, 1984), 1.

<sup>23</sup> Murteza Bedir, “Is There a Hanafi Usul al-Fikqh”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 164.

<sup>24</sup> Bu konular istihsan, kıyas, icmâ, âhad haber, mürsel haber vb. konulardır. Bu konular çerçevesinde yapılan tartışmalar ve Kevserî'nin görüşlerine ilerde değinilecektir.

mezhebinin usul kaidelerinden ve Kûfe'nin fıkıh ve fıkıh usulü gibi ilimlerdeki ehemmiyetinden bahseder ve bu ehemmiyet sebebiyle Kûfe'nin ve Hanefî mezhebinin İslam âleminde önemli bir konuma sahip olduğunu söyler.<sup>25</sup> Kevserî, Hanefî mezhebinin usul kaynaklarını zikrederken, Kitap, Sünnet ve icmâ sayar ve bu üç kaynakta bir hüküm bulunmaması durumunda kıyasa başvurulduğunu söyler. Kıyasa temel kaynaklar arasında yer almaz.<sup>26</sup> Kevserî kaynakların değerlendirilmesi, nas varken kıyasa başvurulmaması ya da icmâ olan bir durumda icmâa muhalefet etmekten kaçınılması için usul konularında rivayet edilen hadis ve sünnete vâkîf olunması gerektiğini düşünür.<sup>27</sup> Kevserî'ye göre bir konu hakkında bu üç asıl kaynakta bir hüküm bulunamaması hâlinde diğer usul kaynaklarına başvurulması da normaldir. Bu durumda diğer usul kaynakları tali kaynaklar kabul edilmektedir ki bu bakış açısı -her ne kadar açık bir usul tanımı yapılmamış olsa da- Hanefî usulcülerinden Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin usul tanımıyla büyük ölçüde örtüşür.

## 1.2. Kevserî'nin Ele Aldığı Usul Kaynakları ve Metodları

Kevserî, Hanefî usul kitaplarında yer alan konuların tamamından ziyade yaşadığı dönemde tartışma konusu olmuş usul meselelerine odaklanmıştır. Eserlerinde Hanefî mezhebinin usulüne yönelik eleştirilere de cevaplar vermiştir. Neticede Kevserî her ne kadar usul konularına sistematik olarak değinmemiş olsa da usul konularının büyük bir kısmı hakkında kanaatini bildirmiştir.

### 1.2.1. Sünnet

Sünnet, fıkıh usulünde deliller sıralamasında ikinci sırada yer alır ve aynı zamanda hüküm çeşitlerinden bir tanesidir. Kelime olarak “yürünen yol, yöntem” anlamına gelir. İstılâhî anlamı ise; Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleridir.<sup>28</sup> Hanefiler sünnetin

<sup>25</sup> Muhammed Zâhid Kevserî, “Fıkhu Ehli Irâk ve Hadîsuhum”, *el-Fıkh ve Usûlü'l-Fıkh min A'mâli'l-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevserî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 80.

<sup>26</sup> Muhammed Zâhid Kevserî, “İhkâkü'l-Hak fî İbtâli Muğîsi'l-Halk”, *el-Fıkh ve Usûlü'l-Fıkh min A'mâli'l-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevserî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 166.

<sup>27</sup> Muhammed Zâhid Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, ts.), 80.

<sup>28</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 3/235.; Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 1/113.; Cessâs ve Serahsî'nin eserlerinde sünnetin istilâhî tanımına baktığımızda “Hz. Peygamber'in sözleri ve fiilleri” şeklinde bir tanım görürüz. Bu tanımlamalarda “takrirleri” ifadesi geçmez. Semerkandî'nin sünnet taksiminde “sükût” bir sünnet çeşidi olarak gösterilmiştir. bkz. Semerkandî, *Mîzânü'l-Usûl*, 419. Müteahhir dönem eserlerinden Teftazânî'nin *Telvih* eserine baktığımızda ise takririn tanımlamada yer aldığı görülür. bkz. Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî et-Teftâzânî, *Şerhü't-Telvih ale't-Tavdîh* (Mısır: Mektebetü Sabîh, ts.), 2/3.

tanımına sahabeyi de eklemişler ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabeden din hakkında vârid olan sözlerin ve fiillerin de sünnet olarak kabul edilmesi gerektiğini söylemişlerdir.<sup>29</sup> Hatta salih kimselerin ve sahabenin ileri gelenlerinin din hakkındaki uygulamalarından bahsederlerken de sünnet ifadesinin kullanılabileceğini söylemişlerdir.<sup>30</sup> Sünnete dair bilgi veren rivayetleri hadisle eşanlamlı ancak ondan daha kapsamlı bir mânaya sahip "haber" ile isimlendirmelerinin altında yatan sebep de sünnetin kapsamını bu denli geniş tutmaları olabilir.<sup>31</sup>

Teklîfî bir hüküm olarak sünnetin hükmü, dinî meselelerde, Hz. Peygamber'in fiilleri ve sözleri delille sabit olduktan sonra ona tâbi olmaktır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabeden gelen dinî konulardaki fiil ve sözler için de aynı şey söz konusudur. Bu anlamıyla sünnet, farz ya da vacip hükmünü gerektirecek bir sıfat taşımaz. Ancak sünnet farz ya da vacip olan hükümlerle örtüşürse ameli bir hüküm olarak vacip konumuna gelir.<sup>32</sup> Bu durumda delil olarak sünnetin ahkâmı, ibareden anlaşılan hâl üzere farz, vacip ya da mendup olabilir.<sup>33</sup> Pezdevî sünnetin emir, nehy, hâs, âmm ve diğer lügavî hususları kapsadığını söyler.<sup>34</sup>

Teklîfî hüküm olan sünnet ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan ilki sünnet-i hüdadır; ezan, namazın cemaatle kılınması, bayram namazı gibi. Bu sünneti terk etmek dalâlettir. Diğeri ise sünnet-i zevâiddir; Hz. Peygamberin oturması, kalkması, giyinmesi gibi. Bu sünnetin terkinde bir beis yoktur.<sup>35</sup> İbadetlerdeki sünnetler için de böyle bir ayrım yapılır; sünnet olan ibadetlerin bir kısmını terk etmek mekruh görülür, bir kısmını terk etmek masiyet olarak görülür, bir kısmına tâbi olan kişi ise muhsin olur ancak terk eden kimse için bir şey denilmez.<sup>36</sup>

Kevserî, eserlerinde sünnetten bahsederken sünnetin şer'î asıllardan biri olduğunun altını çizer. Sahabenin, tâbiînin ve tebe-i tâbiînin Hz. Peygamber'in sünnetini,

<sup>29</sup> Serahsî, *Usûl*, 1/114.

<sup>30</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 28.

<sup>31</sup> Talat Koçyiğit, "Âhad Haberlerin Değeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/ (1967), 125.

<sup>32</sup> Serahsî, *Usûl*, 1/114; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetü'l-Hüceci's-Şer'iyye*, 117.

<sup>33</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 3/236. Cessâs mübahî sünnetin ahkâmının dışında tutar. Çünkü sünnet, uyulması ve kendisine devam edilmesi için Hz. Peygamber'in yaptıkları ve söyledikleridir. Bu tanımda ibaha bulunmamaktadır.

<sup>34</sup> Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr Şerhi Usûli'l-Pezdevî* (Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 2/359.

<sup>35</sup> Serahsî, *Usûl*, 1/114; Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Menâru'l-Envâr*, çev. Soner Duman vd. (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016), 145.

<sup>36</sup> Serahsî, *Usûl*, 1/115.

Arapça'nın gereklerine uygun şekilde anlamaları şer'î ahkâmın şekillenmesinde önemli bir paya sahiptir.<sup>37</sup> Ayrıca sünnete tâbi olma, ümmetin fakihleri arasında ilk devirden beri süregelen bir usuldür.<sup>38</sup>

### 1.2.1.1. Sünnetin Taksimi ve Sünnete Riayet Meselesi

Karâfî (v. 684/1285) ile başlayan ve Hz. Peygamber'in tasarruflarının kaynağının tasnif edilmesini gerekli gören anlayışa<sup>39</sup> Kevserî'nin yaşadığı dönemde oldukça rağbet edildiği görülür. Bu anlayışa göre Hz. Peygamber'den sadır olan fiiller ya da sözler teşrî' amaçlı olabildiği gibi bu amacı taşımayan ve kâdı, devlet başkanlığı gibi görevlerinin gerekleri olan, ictihâdî tasarruflar da olabilir. Teşrî' amaçlı tasarruflarına kıyamete kadar tâbi olunması gerekir ancak teşrî' amacı taşımayan hükümlerine aynı şekilde tâbi olunması zaruri değildir.<sup>40</sup>

Aslında Hz. Peygamber'in fiillerinin tasnifi meselesine Şâfî mezhebinin ve son dönem usulcülerin fıkıh usulü eserlerinde de rastlamak mümkündür. Ancak onların tasnifinde fiiller sadece peygambere has kılınan, zelle cinsinden olan, insani ve gayri ihtiyari olan fiiller şeklinde tasnif edilmiştir. Burada yukarıda kastedildiği şekliyle teşrî'e konu olup olmama ayrımı gözükmemektedir. Daha ziyade bağlayıcılık ve ibaha açısından bu ayrım yapılmıştır.<sup>41</sup>

Kevserî, esas olarak Hz. Peygamber'in fiillerinin kısımlara ayrılmasına karşı değildir. Bunu *er-Risâle* dergisinde yayınlanan ve imama nesih yetkisinin verilmesini savunan bir makaleye yazdığı eleştiriden anlamak mümkündür. Söz konusu makalede, Hz. Peygamber'in fiillerinin devlet başkanı, kadı, komutan, imam vs. şeklinde ayrılmasının dinde ıslah hareketlerine yeterli alan açmadığı savunulmaktadır. Bu sebeple yazar, imama nesih yetkisinin verilmesini savunur.<sup>42</sup> Kevserî, yazarın Hz. Peygamber'in

<sup>37</sup> Kevserî, *Makâlât*, 98.

<sup>38</sup> Muhammed Zâhid Kevserî, *Mukaddimâtü'l-İmâm el-Kevserî* (Beyrut: Dârü's-Süreyyâ, 1997), 437.

<sup>39</sup> Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân Karâfî, *el-Furûk* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003), 1/426.

<sup>40</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Zürâî İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-Meâd fî Hedyi Hayri'l-İbâd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 3/490; Muhammed Reşid Rızâ, *Teşîrü'l-Menâr* (el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmeti li'l-Kitâb, 1990), 9/258; Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetü'llâhi'l-Bâliga* (Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 2005), 1/223-224; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Makâsîdü'ş-Şerîati'l-İslâmiyye* (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûnü'l-İslâmiyye, 2004), 2/96.

<sup>41</sup> Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Mustasfâ* (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 274; Fahreddin Râzî, *el-Mahsûl* (Müessesetü'r-Risâle, 1997), 3/229; Mahmud Esad İbnülemin, *Telhîs-i Usûl-i Fıkıh* (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2011), 196.

<sup>42</sup> Âlim Fâdıl (Müstear İsim), "Hakku'l-İmâm fî Neshi'l-Ahkâm", *er-Risâle* 480 (1942), 884.

fiillerini taksim etmesi hususunda hiçbir eleştiride bulunmazken, nesih hakkındaki iddiasını ise eleştirmiştir.<sup>43</sup>

Kevserî, Hz. Peygamber'in fiillerinin taksim edilmesine karşı çıkmaz ama sünneti teşrî'e konu olması bakımından kısımlara ayırma çabasını yanlış bulur. Kevserî'ye göre Hz. Peygamber'in fiillerinin ister kadı ister devlet adamı isterse bir insan olarak yapılmış olması delil açısından değerini etkilemez. Kevserî bu çabayı iyi niyetli ve samimi bulmaz. Çünkü bu çabanın altında sünnete dair bazı hükümleri terk etme niyetinin yattığını düşünmektedir. Kevserî'ye göre bu durum Haşr 59/7.<sup>44</sup> ve Nûr 24/63.<sup>45</sup> âyetlerine muhalif bir tutumdur. Bu âyetlerde yer alan ifadelerle göre Hz. Peygamber'in emirlerinin hepsini kabul etmek ve mutlak itaat etmek gerekmektedir.<sup>46</sup>

Hz. Peygamber'in dinî konularda icthad yapıp yapmadığı da sünnet başlığı altında ele alınmış konular arasındadır. Bu mesele, Hz. Peygamber'in icthad yapmış olması durumunda, söz konusu icthadın bağlayıcılığı açısından önemlidir. Bu hususta bazı âlimler Hz. Peygamber'in âyette işaret edildiği gibi<sup>47</sup> hevâ ile konuşmayacağını ve sadece vahyi esas alacağını söylemesine rağmen bazıları da Hz. Peygamber'in tasarruflarının temelinde ya vahiy ya da ilham bulunduğunu söyler. Bir grup âlim de siyerden birtakım örnekler vererek Hz. Peygamber'in bazı dinî hususlarda icthadda bulunduğunu söyler.<sup>48</sup> Bu tartışmaya eserinde yer veren Cessâs, Hanefî mezhebinin bu konudaki tutumuna da değinir. Buna göre hakkında nas bulunmayan hususlarda Hz. Peygamberin bazı sözlerinin, kendi görüşü ve istidlalinin neticesi olması mümkündür. Ancak Cessâs, Hz. Peygamber'in icthadını icmâa benzetir; icmâ gerçekleştikten sonra, bir sonraki asırda bu icmâa muhalefet edilmesi caiz değildir. Hz. Peygamber'in icthadı, her ne kadar gerçekleşme aşamasında ashâbın Hz. Peygamberin bazı icthadlarına itirazı bulursa da gerçekleştikten sonra bağlayıcılık kazanır ve Hz. Peygamber'in zamanından sonra kimsenin bu icthada muhalefet etme hakkı yoktur.<sup>49</sup>

---

<sup>43</sup> Kevserî, *Makâlât*, 103.

<sup>44</sup> "... Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz, Allah'ın azabı çetindir." Haşr 59/7.

<sup>45</sup> "... Artık onun emrine muhalefet edenler, başlarına bir belânın gelmesinden veya elem dolu bir azaba uğramaktan sakınsınlar." Nûr 24/63.

<sup>46</sup> Kevserî, *Makâlât*, 96.

<sup>47</sup> Necm Sûresi 53/3.

<sup>48</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 3/236; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 274.

<sup>49</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 3/243.

Kevserî'nin eleştirdiği bir diğer anlayış da sünneti ihya iddiasıyla ortaya çıkan harekettir. Muhammed b. Abdulvehhab (v. 1206/1792), Şah Velîyullah ed-Dihlevî (v. 1176/1762) ve Muhammed Ali eş-Şevkânî (v. 1250/1834) gibi âlimlerin arasında yer aldığı bu hareket, mevcut durumdaki bozukluğun sebebini Kur'an'dan ve sünnetten uzaklaşma olarak açıklamış, kurtuluşun bu iki kaynağa dönmekle mümkün olduğunu iddia etmiştir. Bu söylem görünüşte Kevserî'nin muhalefeti celbetmeyecek bir söylemdir. Ancak bu hareket temel iki kaynağa dönüş aşamasında geleneği, Kur'an ve hadis dışındaki İslâmî ilimleri ve fikhî saf dışı bırakmaktadır. Buna göre bu çabalar bütün birikimlerin karşısına salt olarak Kur'an ve hadis metinlerini koyarak ehl-i hadis /Zâhirî selefilğini yeniden diriltmiştir.<sup>50</sup>

Kevserî'ye göre bu hareket sadece hadis rivayeti ile meşgul olan, itikadi açıdan farklı, birbirinden uzak pek çok kaynaktan hadis rivayet eden ve rivayet ettiği hadislerden hareketle fikhî hüküm çıkarma gayretinde bulunan kişilerden müteşekkildir. Kevserî bu durumu şu sözlerle özetlemektedir: “İtikadî işler usûlü'd-dîn âlimlerine yönlendirilir, amellerin hükmü, helal, haram fakihlerin konularıdır. Bunun gibi, fikhî bir kelâmcıdan, kelâmî bir muhaddisten, hadisi de bir gazeteciden öğrenemezsin.”<sup>51</sup>

Kevserî, Ebû Hanîfe'nin şahsına yöneltilen sünnete riayet etmediği iddiasını da şiddetle reddetmektedir. Bu iddianın sahibi olan Cüveynî'ye reddiye niteliğinde yazdığı eserinde sünnete asıl itibâ edenlerin Hanefîler olduğunu, İmam Şâfiî'nin sünnete muhalefet ettiği hususlar hakkında bir kitabın dahi yazıldığını<sup>52</sup> ve mürsel rivayetleri kabul etmemeleri sebebiyle Şâfiîlerin sünnetin yarısını terk ettiklerini söyler.<sup>53</sup> Şâfiîlerin sünneti tespit kaynaklarının Hanefîlerden farklı olmasının, Kevserî'nin Şâfiîlere yönelttiği bu eleştirilerde etkisinin olması muhtemeldir.<sup>54</sup>

<sup>50</sup> Murteza Bedir, “Selefilğin Modern Fıkıh Düşüncesindeki Etkileri”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik (Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı)*, ed. Ahmet Kavas (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 274-277.

<sup>51</sup> Muhammed Zâhid Kevserî, *Safa'âtü'l-Burhân alâ Safahâti'l-Udvân* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), 15.

<sup>52</sup> Söz konusu eser; Muhammed Abdullah b. Abdulhakîm “ما خالف فيه الشافعي كتاب الله و سنة رسول الله” (Allah'ın Kitâbına ve Rasûlün Sünnetine Şâfiî'nin Muhalefet Ettiği Hususlar)

<sup>53</sup> Kevserî, “İhkâkü'l-Hak”, 169.

<sup>54</sup> Şâfiîlere göre merfû hadisler dışında amel-i ehl-i Medine, sahabe kavli gibi kaynaklar sünneti tespit yollarından biri değildir. Haberin Kur'an'a, meşhur sünnete, külli kaidelere arz edilerek reddedilmesini de kabul etmezler. bkz. İshak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 252.

### 1.2.1.2. Haberin Mahiyeti ve Çeşitleri

Hadis-i şerifte “Allah, bizden bir hadis işitip onu koruyarak başkasına ulaştıran kişinin yüzünü ak etsin. Belki de fıkı (hadisi, hadisten anlaşılana) taşıyan kişi, hadisi ulaştırdığı kişiden daha anlayışlı değildir, belki de ulaştırdığı kişi daha iyi anlar”<sup>55</sup> buyrulmaktadır. İslam fıkının ikinci delil kaynağı olan sünnetin Hz. Peygamber’den günümüze kadar intikalini sağlayan etkenlerden biri de bu hadisi sahabenin dikkate alması ve Hz. Peygamber’in sözlerini nakletmesidir. Şayet bu nakiller olmasaydı sünnetin büyük bir kısmı kaybolabilirdi. Hanefî mezhebinin haber anlayışı sebebiyle sadece Hz. Peygamber’den vârid olan sözler ve fiiller değil, sahabenin, tâbiînin ve tebe-i tâbiînin sünnetle alakalı sözleri ve fiilleri de bu nakillerin içerisinde yer almıştır.

Hanefî usulcülerin eserlerinde haber çeşitlerine sünnetin kısımları başlığı altında yer verdikleri görülür.<sup>56</sup> Bu durumu, sünnete Hz. Peygamber’den sonraki dönemde ulaşabilmenin kaynağı olarak haberi görmeleri ile izah etmek mümkündür. Haberin konusunun sünnet olmasının da haber çeşitlerinin sünnetin alt başlığı altında işlenmesinde etkisi vardır.

Kevserî, ilk dönem fakihlerinin Hz. Peygamber’den nakledilen haberi değerlendirme noktasında biraz daha şanslı olduğunu düşünür. Şöyle ki; ilk dönem fakihleri “mütevaris amel”i de haberin sıhhat derecesini ölçmek için bir kıstas olarak kullanabilecek durumdadır. Üstelik bu sadece Medine ehline has bir uygulama değildir. Sahabenin gelip yerleştiği her yerde hadis-amel bütünlüğünü test etme imkanı vardır.<sup>57</sup>

Kevserî, fıkıhla ilgilenen kişilerin bir konu hakkında delil ile hareket edebilmesi, nas varken kıyasa başvurmaktan kaçınması ya da icmâ varsa ona muhalefet etmekten uzak durması için hem usul hem de fûrû konularında sahabeden, tâbiînden ve tebe-i tâbiînden gelen hadislere ve asâra vakıf olması gerektiğini düşünür. Bu sayede fakîh, yapması gereken çalışmayı hakkıyla yerine getirecek, delilleri en doğru şekilde kullanacak ve böylece tâbi olacağı hükümler ile muhalefet edebileceği hükümler arasındaki ayrımı da yapabilecektir.<sup>58</sup>

<sup>55</sup> Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Tirmizî, *el-Câmi ‘ü’l-Kebîr* (Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1996), 4/385. (No: 2656.)

<sup>56</sup> Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 2/359.

<sup>57</sup> Kevserî, “Fıkıh Ehlî Irâk ve Hadîsuhum”, 95.

<sup>58</sup> Kevserî, *Makâlât*, 80.

Kevserî özellikle ahkâm hadisleri hususunda dikkatli bir araştırma yapılması gerektiğini söyler. Şayet fer‘î hükümlerin delilleri hakkında bilgi sahibi olmak isteniyorsa, hadislerin sübûtunun kuvvetli-zayıf olması bakımından veya metin-sened açısından, delâletinin ise açıklık-kapalılık bakımından incelenerek ortaya konulması gerektiğini belirtir.<sup>59</sup> Kevserî'nin haberin sıhhati konusundaki titizliği sadece ahkâm hadisleri ile sınırlı değildir. Kevserî kusurlu rivayetlerin, taşıdıkları kusurlara değinilmeksizin, telif edilmesinin Goldziher gibi müsteşriklerin İslam'a ve İslam tarihine ta'n etmelerine zemin hazırladığını söyler.<sup>60</sup>

Kevserî'ye göre haberin fıkıh açısından bu denli önemli olması hasebiyle Müslüman âlimler ve yol göstericiler her devirde, haberin kabul şartları hususunda farklı bakış açlarına ve metotlara sahip olsalar da, ahkâmın delillerini toplamaya ve onları metin, sened ve delâlet yönünden ele almaya büyük gayret sarf etmişlerdir.<sup>61</sup> Kevserî'nin bu düşünceleri farklı usuller benimseseler de mezheplerin sünnet ve hadis konusundaki çabalarını genel olarak takdir ettiğini gösterir.

Kevserî Hanefîlerin haberleri değerlendirme kâidelerine ayrıca dikkat çeker ve ifadelerinden bu kâideleri benimsediği de görülür. Ebû Hanîfe'nin ortaya koyduğu kâideler, râvîde ve rivayette bazı şartlar aramaktadır. Buna göre, râvînin hadisi öğrendiği andan itibaren rivayet edene kadar devamlı ezberinde tutması gerekir. Rivayet öncesinde hatırlamaması durumunda da yazıya itibar edilmez. Mâna ile hadis rivayetini sadece fakihler için uygun görmüştür.<sup>62</sup> Kevserî de mâna ile rivayetin fakih kimseler tarafından daha doğru şekilde yapılabileceğini söyleyerek Ebû Hanîfe'nin bu görüşünü ayrıca tasdik eder.<sup>63</sup> Mâna ile rivayette, râvînin fakih olmasına gösterilen hassasiyetin bir yansıması olarak, Kevserî, Hanefîlerin Ebû Hureyre'den gelen rivayetlere temkinli yaklaştıklarını söyler. Ebû Hureyre, her ne kadar Hz. Peygamber'den üç yıl boyunca hadis ezberlemiş olsa da fakih bir râvî kabul edilmez. Daha sonra ilmî gayreti ile müctehidler arasında sayılsa da bu durum Ebû Hureyre'yi fakih bir râvî yapmaz.<sup>64</sup>

---

<sup>59</sup> Kevserî, *Makâlât*, 65.

<sup>60</sup> Kevserî, *Makâlât*, 68.

<sup>61</sup> Kevserî, *Makâlât*, 81.

<sup>62</sup> Kevserî, "Fıkhu Ehli Irâk ve Hadîsuhum", 95.

<sup>63</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, "el-İntisâr ve't-Tercih li'l-Mezhebi's-Sahîh", *el-Fıkh ve Usûlü'l-Fıkh min A'mâli'l-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevserî*, thk. Muhammed Zâhid Kevserî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 457.

<sup>64</sup> Muhammed Zâhid Kevserî, *en-Nüketü't-Tarîfe fi't-Tehaddüsi an Rudûdi İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanîfe* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000), 87.



Bununla birlikte mâna ile rivayetin söz konusu olmadığı hâllerde Ebû Hureyre'nin rivayetleri dikkate alınmıştır; unutarak yeme içmenin orucu bozmamasına delil olarak kullanılan hadis gibi.<sup>65</sup>

Subût ve delâlet bakımından da delillerin mertebelerine riayet edilmesi gerekmektedir. Subûtu ve delâleti kat'î olan haberin hüküm açısından bir mertebesi olduğu gibi, subûtu ve delâleti zannî olan haberin de hüküm açısından bir mertebesi vardır. Her haber kendi mertebesinde değerlendirilir. Kur'an-ı Kerim'in umumî ve hususî âyetlerine muhalif bir âhad haberin kabul edilmemesi ya da muhalif bir âhad haberle yapılan mücmelin beyanının kabul edilmemesi bu mertebeye riayet edilmesi hasebiyledir.<sup>66</sup> Eğer Kur'an'ın umumi ve hususî âyetlerine muhalif olmayan sahih bir âhad haberle Kur'an'daki bir mücmelin beyanı yapılıyorsa Hanefilerce bu kabul edilebilir.<sup>67</sup>

Haberin senedinin güvenilir olması tek başına zahirini delil olarak almaya yeterli değildir. Haberın metninin de güvenilir olması ve Kitap, Sünnet ve üzerinde icmâ edilen asıllara muhalefet etmemesi gerekmektedir. Esas olan, bir haberin delil olarak kullanılması için senedinin de metninin de güvenilir olması gereklidir. Şâz ve illetli rivayetler delil niteliği taşımaz, bunlarla hüküm verilmez.<sup>68</sup>

Yine Hanefilere göre, haber hüccet olmakla olmamak arasında gidip geliyorsa onun hüccet değeri düşer. Kevserî bu duruma deve idrarı ile tedavi konusuyla ilgili hadisleri örnek gösterir. Deve idrarı ile tedavi konusunda rivayet edilen hadislerin sıhhat derecesinin hem hüccet olma hem de hüccet olmama arasında gidip geldiğini bu sebeple bu hadislerin hüccet değerinin olamayacağını söyler. Nitekim Ebû Hanîfe'nin görüşü de deve idrarının necis olduğu yönündedir.<sup>69</sup>

Kevserî bu kaidelere istinaden, fitne ve yalanın yaygın olduğu dönemde hadis olarak ortaya sürülen haberleri kabul eden kimselerin, Hanefileri hadise muhalefet ettiği gerekçesi ile eleştirmelerini de haksız görmektedir. Zira o, Hanefilerin usul ve fûrû meselelerinde dayanaklarının hadis olduğunu düşünür.<sup>70</sup> Bu hususa *Te'nîbü'l-Hatîb*'de de değinmiş, haberi değerlendirme kriterlerinin mezheplerde farklılık arzemesi

<sup>65</sup> Kevserî, *en-Nüketü't-Tarîfe*, 244.

<sup>66</sup> Kevserî, "Fıkhu Ehli Irâk ve Hadîsuhum", 95.

<sup>67</sup> Muhammed Zâhid Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb alâ mâ Sâkahu fî Tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-Ekâzîb*, 1990, 299.

<sup>68</sup> Kevserî, *en-Nüketü't-Tarîfe*, 86; Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb*, 299.

<sup>69</sup> Kevserî, *en-Nüketü't-Tarîfe*, 100.

<sup>70</sup> Kevserî, *en-Nüketü't-Tarîfe*, 87.

sebebiyle bir mezhebin kabul ettiği haberi diğerinin kabul etmemesinin olağan bir durum olduğunu söylemiştir. Bu durumda bir hadisi kabul eden kimse o hadis ile amel etmeyen kişiyi sünneti terk etmekle suçlama hakkına sahip değildir. Zira o kişinin kabul etmemesinin gerekçesi sünneti ilga değil, o hususta başka bir delili tercih etmesidir.<sup>71</sup>

Hanefiler haberi birçok açıdan kısımlara ayırmışlardır. Bunlardan biri, doğruluk değeri itibariyle yaptıkları taksimattır.<sup>72</sup> Bu taksimat haber kavramının çerçevesinin geniş tutulmasının bir sonucu olarak görülebilir. Haber, râvîler cihetinden de ma'rûf ve meçhul diye iki kısma ayrılır.<sup>73</sup> Bir diğer taksimat rivayet açısından yapılan üçlü taksimattır. Bu Hanefilere özgü bir taksimdir ve buna göre haber rivayet açısından mütevâtir, meşhûr ve âhad şeklinde kısımlara ayrılır. Hanefiler dışındaki mezhepler haberi âhad ve mütevâtir haber olarak ikiye ayırmakta, meşhûr haberi de âhad haberin bir parçası olarak görmektedirler.<sup>74</sup>

#### 1.2.1.2.1. Mütevâtir Haber

Tevâtür lügat anlamı ile “işlerin birbirini takip etmesi, ardı ardına gelmesi” anlamına gelmektedir.<sup>75</sup> Mütevâtir haber, Hz. Peygamber'den şüphe barındırmayan bir senetle nakledilmiş, işiten kişinin Hz. Peygamber'den aynen işitmiş gibi olduğu, sayıları çokça, adaletli ve yalanda birleşmesi âdeten mümkün olmayan, mekânları farklı kişilerin rivayet ettiği haberdur. Bu kişilerin tevatür özelliği her üç devirde de aynıdır. Kur'an,

<sup>71</sup> Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb*, 178.

<sup>72</sup> Hanefiler haberi doğruluk açısından dört gruba ayırmaktadır; 1- Kesinlikle doğru haberler. (Peygamberlerin haberleri bu gruptadır.), 2- Kesinlikle yalan haberler. (Firavun'un ilahlık iddiası gibi; bu kesinlikle yalan bir haberdur.), 3- Doğru ve yalan olma ihtimali olan ve niteliği ayırd edilemeyen haberler. (Fâsıkın haberi bu gruptadır.), 4- Doğru ve yalan ihtimali olan ancak niteliği ortaya çıkarılan haberler. (Âdil kişinin verdiği haber; adalet vasfını taşıyan kişinin bu vasfı koruduğu sürece verdiği haberin doğru olacağı kabul edilir.) bknz. Serahsî, *Usûl*, 1/374-375.

<sup>73</sup> Bu taksimatta ma'ruf kendi içerisinde iki kısımdır; 1- Fakih olarak bilinen sahabeden (Hulefa-i Râşidîn, Hz. Aişe, Muaz b. Cebel gibi) gelen rivayetler: Bu rivayetler kıyasa tercih edilir. 2- Adalet, zabt ve hıfz sahibi olan ancak fakih olmayan sahabelerden (Ebu Hureyre, Enes b. Malik gibi) gelen rivayetler: Bu rivayetler kıyasa muvafık ise alınır, kıyasa muhalif ise ümmetin kabullerine/uygulamalarına uygun olması halinde alınır, ancak böyle bir uygunluk da yoksa kıyas tercih edilir. Meçhul rivayetler; bir ya da iki hadis rivayet edip, adalet ve zabt yönünden bilinmeyen râvînin (Vâbisa b. Ma'bed) rivayet ettiği hadis. Böyle bir rivayet için beş durum söz konusudur. 1-Fukaha bu kişinin rivayetini kabul etmiştir. 2- Rivayet yayıldığında râvîye itiraz edilmemiştir. 3- Râvînin rivayetinin reddedilmesi hakkında ihtilafa düşülmüştür. 4- Râvînin rivayetine itiraz edilmiştir. 5- Râvî hakkında kabul ya da itiraz yönünde bir görüşte bulunulmamıştır. Detaylı bilgi için; bknz. Serahsî, *Usûl*, 1/338-345.

<sup>74</sup> Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/359; Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 78.

<sup>75</sup> Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/360.

beş vakit namaz ve namaz rekâtlarının adedi gibi hususlar bizlere tevatür kanalıyla gelmiştir.<sup>76</sup>

Mütevâtir haber tanımında da belirtildiği gibi, sayıları çokça olan, birbirlerinden ayrı mekânlarda bulunan, adâlet sahibi olan ve yalanda birleşmeyecek kişilerden oluştuğu için ilm-i tuma'nîne (tatmin edici bir bilgi) ifade eder diyenler olsa da<sup>77</sup>, fukahanın geneli için ilme'l-yakîn (kesin bilgi) mesabesindedir.<sup>78</sup> Mütevâtir haberden elde edilen bilgi Şâfiîler için mükteseb nitelikli ise de Hanefîler ve Mâlikîler için zarûrî (doğrudan, istidlâli olmayan) niteliklidir.<sup>79</sup> Mütevâtir habere muhalefet eden kişi kâfir kabul edilmiştir.<sup>80</sup>

Kevserî'nin mütevâtir haber anlayışında bilginin yaygınlığı dikkat çekmektedir. Herkesi ilgilendiren haberde topluluk bilgi sahibidir. Eğer haber herkesi ilgilendirmiyor da özel bir ilgi gerektiriyorsa o zaman da o yönde çalışmaları olan kişiler tarafından biliniyordur. Kevserî, mütevâtir haberin ilm-i yakîn ifade ettiğine “*İslam Şehirlerinin Mushafları Ve Tüm Devirlerde Kur'an'ı Korumaya Ümmetin Gösterdiği Büyük İhtimam*” konulu makalesinde değinmiştir. Burada Kevserî, Kur'an-ı Kerim'in kıraatlerinin tevatür yoluyla geldiğini ve bu kıraatleri bilerek inkâr etmenin kişiyi dinden çıkaracağını söyler.<sup>81</sup>

Hanefîlerin kabul ettiği “itikâdî farz-amelî farz” ayrımı neticesinde itikâdî farzı inkâr edenlerin küfre düşme sebebini Kevserî şu şekilde izah eder: Vucûp ifade eden delillerin değeri katî ise hüküm farziyet kazanmaktadır ve bu hüküm itikadi farz kısmına girer; bu farzı inkâr küfrü gerektirir. Eğer vucûp ifade eden delil zannî bir nitelik taşıyor ise bu durumda da vacip diye adlandırılan hükme girer ve amelî farz kısmında yer alır. Bu hükmü inkâr küfre düşürmez ancak hükmün yerine getirilmesi gerekir, aksi hâlde kazası gerekir.<sup>82</sup> Mütevâtir haber bu bağlamda kişiyi dinden çıkaracak bir güce de sahiptir. Mütevâtir haberin katî bilgi olarak hükme etki etmesine bir diğer örnek de mut'a nikâhıdır. Kevserî mütevâtir haberin doğurduğu şer'î sonuca mut'a nikâhının hükmünü

---

<sup>76</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 150; Serahsî, *Usûl*, 1/282.

<sup>77</sup> Serahsî, *Usûl*, 1/284.

<sup>78</sup> Serahsî, *Usûl*, 1/283.

<sup>79</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 150; Serahsî, *Usûl*, 1/291; Ebü'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed İbn Akîl, *el-Vâzih fi Usûli'l-Fıkh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 4/336.

<sup>80</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 151.

<sup>81</sup> Kevserî, *Makâlât*, 26.

<sup>82</sup> Kevserî, *en-Nüketü't-Tarîfe*, 163.

izah ederken değinir; mut'a nikâhının haram olmasının delilleri arasında Kitap ve icmâ ile birlikte mütevâtir sünneti de sayar.<sup>83</sup>

#### 1.2.1.2.2. Meşhûr Haber

Meşhûr haber, ilk devirde âhad haber iken ikinci devirde (sahabeden sonraki devirde) ve üçüncü devirde mütevâtir niteliği kazanan haberdir. Üçüncü devirden sonra bütün âhad haberler meşhûr olmuştur, dolayısıyla üçüncü devirden sonraki dönem itibara alınmaz.<sup>84</sup> Meşhûr haberin mütevâtir haberden farkı; meşhûr haberde, haberi nakleden toplulukta bulunan kişilerin sayısının mütevâtir habere göre az olması hasebiyle topluluğun yalanda birleşebilme ihtimalinin bulunmasıdır. Burada ilk kaynak açısından yalan üzere birleşme ihtimali olsa da âlimlerin kabulü ve ameliyle bu ihtimal ortadan kalkar. Çünkü bu haberi kabul eden âlimlerin niteliği tevatür arzeder ve bu durumda söz konusu âlimlerin yalan bir haber üzerinde birleşmesi imkânsızdır. Dolayısıyla bu sayede âhad haber mütevâtir nitelik kazanır; ancak meşhûr haber olarak isimlendirilir. Meşhûr haber ile elde edilen bilgi iktisâbidir, bir çaba neticesinde elde edilmiştir.<sup>85</sup>

Meşhûr haber ile elde edilen bilgi tuma'nîne derecesindedir. Yani doğru kabul edilip, kalbi tatmin eden ancak yalan olma ihtimalinden de tam anlamıyla arınmamış bir bilgidir. Bu, mütevâtir haberin altında, âhad haberin üstünde bir yerdir. Cessâs ve Hanefilerden bir kısmı, meşhûr haberin bilgi değerini ilme'l-yakîn kabul edip, bu habere muhalefet etmeyi küfürle eşdeğer görseler de kabul gören görüş başlangıçta âhad olup sonradan mütevâtir olması hasebiyle muhalefet eden kişinin dalâlette olması ile birlikte küfre düşmüş kabul edilmemesidir. Çünkü burada muhalefet esasında Hz. Peygamber'e değil, haberi kabul eden ve tevatür derecesine ulaştıran ashabadır.<sup>86</sup> Mestler üzerine mesh, recm cezası, bir kadının hala ve teyzeleri ile aynı nikâh altında birleştirilmesinin haramlığı delili meşhûr haber olan hükümlerdir.<sup>87</sup>

Kevserî meşhûr haberin âhad haberden daha kuvvetli bir haber olduğunu haber-i vâhid ile amel etmeyi terk etmenin şartlarını izah ederken belirtir. Yine bu şartları izah

---

<sup>83</sup> Kevserî, *Makâlât*, 239.

<sup>84</sup> İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr fi Usûli'l-Fıkh*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 207.

<sup>85</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 152; Serahsî, *Usûl*, 1/292.

<sup>86</sup> İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 207.

<sup>87</sup> Serahsî, *Usûl*, 1/292.

ederken meşhûr haberin “*umûmü'l-belvâ*” (sık sık vuku bulan olaylar) hakkındaki hükümleri bildiren haberlerden biri olduğunu söyler.<sup>88</sup>

Kevserî sünnetin sahih âhad haberlerini, icmâ ve kıyası hatta istinbat ehline muteber kabul edilen Kur'an-ı Kerim'in delâletlerini zayıf görenlere yönelik eleştirisinde sahih âhad haberlerin birçok kanaldan gelmesi durumunda tevatür derecesi kazanacağını hatta karinelerle desteklendiğinde ilim bildirir hâle geleceğini söylemektedir<sup>89</sup> ki bu da meşhûr haber tanımını akla getirmektedir.

Kevserî, re'y ve ictihad hususunda delil olarak gösterilen Muâz b. Cebel hadisini şerh ederken, hadisin Muâz b. Cebel'den ve onun pek çok arkadaşından rivayet edildiğini söyler. Kevserî'ye göre hadisin senedinde kopukluk yoktur ve hem Muâz b. Cebel'in hem de arkadaşlarının zühd ve takvâ sahibi oldukları bilinmektedir. Bu sebeple ilim ehli bu hadisi kabul etmiş ve onunla hüküm vermişlerdir. Bütün bu özellikler de bu haberi meşhûr bir haber yapmaktadır.<sup>90</sup>

### 1.2.1.2.3. Âhad Haber

Bir ya da iki kişi tarafından rivayet edilen her haber haber-i vâhiddir (âhad haberdir). Burada belirleyici olan, kişi sayısının haberi mütevâtir ya da meşhûr yapacak kadar çok olmamasıdır. Haber-i vâhid mütevâtir ya da meşhûr haberden aşağıdadır. Sureten ve mâna bakımından şüpheli bir haberdir, çünkü Hz. Peygambere ittisali kat'î değildir. Mâna açısından şüpheli olmasının sebebi ise ümmetin geneli tarafından kabul görmeyişinden kaynaklanmaktadır. Fakihlerin çoğuna göre ilm-i yakîn doğurmaz, zannî bilgi doğurur, itikadî konularda delil niteliği yoksa da amelî konularda âhad haber delildir.<sup>91</sup> Haber-i vâhidin delil olması Kitap, Sünnet ve icmâ ile sabittir.<sup>92</sup>

Kevserî de haber-i vâhiden elde edilen bilginin zannî olduğunu bununla birlikte hüküm için bir değer ifade ettiğini söyler. Zannî meselelerde haber-i vâhidin delil olarak

<sup>88</sup> Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb*, 300.

<sup>89</sup> Kevserî, *Makâlât*, 135.

<sup>90</sup> Kevserî, “Fıkhu Ehli Irâk ve Hadîsuhum”, 88.

<sup>91</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 152; Serahsî, *Usûl*, 1/333; Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/370.

<sup>92</sup> Kitaptan delil: “وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ” Âl-i İmrân 3/187. ayeti. Sünnetten delil: Hz. Peygamber'in Hz. Ali, Muaz b. Cebel, Dihye gibi sahabeleri uzak yerlere dini anlatmaları için göndermesi, onların da tek başlarına dini konuları delillendirmeleri. bkz. Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/373-375.

kullanılması dinî bir zarurettir ve Kevserî'ye göre bu bilinen bir durumdur.<sup>93</sup> Ancak zannî bir bilgi olması hasebiyle haber-i vâhid ile bir emir farzîyet kazanmaz; haber-i vâhid farzîyet ya da vucûbiyet tesis etmez.<sup>94</sup>

Kevserî haber-i vâhidin, sahih de olsa, sübûtu kat'î bir hükmü neshedecek ya da subûtu kat'î bir hükmü tahsis edecek güçte olmadığını söyler. Bunu, sadakaların çalışıp kazanmaya güç yetiremeyecek fakirlerin hakkı olduğuna yönelik rivayeti değerlendirerek örneklendirir. İbn Ebî Şeybe çalışıp kazanan bir fakire sadaka verilemeyeceği hadisinin<sup>95</sup> Ebû Hanîfe tarafından dikkate alınmadığını iddia eder. Kevserî ise Ebû Hanîfe'nin neden kabul etmediğini izah sadedinde hadis rivayet açısından âhad haber olduğunu söyler. Hadis açık bir şekilde Tevbe sûresi 9/60 ile çelişmektedir. Âyette umumi olarak sadakaların fakirlerin hakkı olduğu belirtilmiştir. Söz konusu hadis sahihtir ancak Kevserî, hadis sahih de olsa âhad hadis in âyeti tahsisinin mümkün olmadığını söyler.<sup>96</sup>

Cüveynî, haber-i vâhidin kıyas ile çatışması durumunda Ebû Hanîfe'nin haber-i vâhidi terk ettiğini iddia eder. Kevserî, bu iddianın açık bir iftira olduğunu söyler. Kevserî, Ebû Hanîfe'nin haber-i vâhidi nasıl ele aldığını şu şekilde izah eder: Kitap, Sünnet ya da icmâ-i müsliminde bir hüküm bulunmaması durumunda kıyas başvurulacak bir asıl hâline gelir; eğer bu üç ana kaynakta bir hüküm varsa kıyasa gerek kalmamaktadır. Ebû Hanîfe İslam fikhının kaynakları üzerinde çalışmış ve bir usul belirlemiştir. Haber-i âhâd, eğer bu usulle çatışır ise bu haberi şâz<sup>97</sup> kabul etmekte ve bu durumda hükmü diğer haberlerde bulabilmek için araştırmasını artırmaktadır. Bu durum, İmam Cüveynî'nin anladığı ve iddia ettiği şekliyle kıyasla çatışması durumunda sahih bir âhad haberin terk edilmesi değil, bilakis en kuvvetli delili arama çabasıdır.<sup>98</sup>

<sup>93</sup> Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, "en-Nübez fî Usûli'l-Fıkhî'z-Zâhirî", *el-Fıkh ve Usûlü'l-Fıkh min A'mâli'l-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevserî*, thk. Muhammed Zâhid Kevserî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 496.

<sup>94</sup> Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. İshâk b. Ahmed Gaznevî, "el-Gurretü'l-Münife fî Tahkîki Ba'zi Mesâili'l-İmâm Ebî Hanîfe", *el-Fıkh ve Usûlü'l-Fıkh min A'mâli'l-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevserî*, thk. Muhammed Zâhid Kevserî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 319.

<sup>95</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen* (Dârü İhyâ-i Kütübi'l-Arabiyye-Faysal İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.), 1/589. (No: 1839.) Elbânî bu hadis in sahih olduğunu söylemiştir.

<sup>96</sup> Kevserî, *en-Nüketü't-Tarîfe*, 219.

<sup>97</sup> Şâz rivayet, sîka bir râvînin diğer sîka rivayetlere muhalif olarak rivayet ettiği ve bu rivayette tek başına kaldığı hadis. bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Hâkim en-Nîsâbüri, *Ma'rîfetü Ulûmi'l-Hadîs* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1977), 119.

<sup>98</sup> Kevserî, "İhkâkü'l-Hak", 166.

Kevserî, Ebû Hanîfe'nin haber-i vâhidi değerlendirenken öne sürdüğü şartların oldukça titiz şartlar olduğunu ve bu şartların şâri'in koyduğu hükümde en ufak bir hata yapmaktan sakınmak amacını taşıdığını iddia eder. Kevserî Ebû Hanîfe'nin haber-i vâhidi reddederken sahabeden şüphe ederek reddetmediğini, onların adil olduğunu kabul ettiğini, Ebû Hanîfe'nin sadece rivayetlerde ihtilaf olması durumunda bazı haberlere bazılarını tercih ettiğini, buradaki amacının da rivayetleri kötölemek olmadığını söyler.<sup>99</sup>

Kevserî, Ebû Hanîfe'nin haber-i vâhid ile hüküm vermeyi terk etmek için gerekli gördüğü iddia edilen koşulları sıralar. Bu koşullardan bazıları Kevserî'ye göre Ebû Hanîfe'nin öne sürdüğü koşullar değildir. Buna göre iddia edilen şartlar ve bu iddiaların kime ait olduğu bilgisi şu şekildedir:

1. Haberin fakih tarafından işitilmemiş olması: Böyle bir durumda bilmeksizin haber-i vâhide muhalefet edilmiştir. Vakıf mallarının bağlayıcılığı meselesi bu duruma bir örnektir. Kevserî Ebû Hanîfe'nin vakfın bağlayıcılığı ile ilgili haberleri işitmediğini iddia eder.
2. Haberin Kur'an âyetlerinin zahirine ya da Kur'an'ın geneline aykırı bir nitelikte olması: Bu durumda âyetler ve Kur'an'ın geneli daha kuvvetli bir delil oluşturduğu için haber-i vâhid ne kadar sahih olsa da terk edilir. “*Fatiha okumayan kimsenin namazı sahih olmaz*”<sup>100</sup> hadisi “*Namazdan kolayınıza geleni okuyun*”<sup>101</sup> âyeti sebebiyle metrûktur.
3. Meşhûr sünnete muhalif olması: Meşhûr sünnet âhad haberden daha kuvvetlidir. Hatta onunla Kitab'a ziyade caizdir. Bu sebeple meşhur sünnetle haber-i vâhid arasında ihtilaf varsa, haber-i vâhid ile hüküm verilmez.
4. Haber-i vâhidi nakleden râvînin fakih olmaması: Kevserî bu görüşün Îsâ b. Ebân'a (v. 221/836) ait olduğunu ve sonrasında da müteahhirûn âlimleri tarafından kabul gördüğünü söyler. Bu kaideye örnek olarak Ebû Hureyre'den rivayet edilen “*musarrât*”<sup>102</sup> hadisinin reddedilmesi gösterilir. Kevserî bu

<sup>99</sup> Kevserî, “İhkâkü'l-Hak”, 166.

<sup>100</sup> Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selîm Esed Dârânî (Suudî Arabistan: Dârü'l-Mugnî li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2000), 2/790. (No. 1278)

<sup>101</sup> Müzemmil 73/ 20.

<sup>102</sup> “*Satış için bineklileri (pazarın dışında) karşılamayın. Birbirinizin anlaşması üzerine anlaşma yapmayın. (Satışa çıkarılan) develerin ve koyunların memelerinde süt biriktirmeyin. Kim böyle bir hayvanı satın alır ve sağarsa şu iki şey arasında muhayyerdir; isterse râzı olur ve tutar isterse o hayvanı*

görüŖün Hanefî mezhebinin görüŖünü yansıtmadığını, Hanefî mezhebinin imamlarının Ebû Hureyre'den gelen rivayetlere göre amel ettiği durumların olduğunu söyler. Ebû Hureyre'den rivayet edilen “oruçlu iken unutulurak yeme içme” hakkındaki haber sebebiyle Hanefiler kıyası terk etmişler ve bu habere itibar etmişlerdir. Ebû Hureyre'nin hadislerine ancak mâna ile rivayet durumu söz konusu olduğunda itibar edilmez. Musarrât hadisinin Hanefî mezhebince reddedilmesi ise Ebû Hureyre'nin rivayeti olma sebebiyle değil, hadisin Kur'an'a muhalif olması sebebiyledir.

5. Râvînin rivayet ettiği haberle amel etmemesi: Bu durumda haberin hükmü terk edilir. Çünkü râvî'nin rivayet ettiği haberle amel etmemesi durumunda haberin nesh olunmuş olma, daha güçlü bir delile muarız olma ya da haberin tahsîs edilmiş olma ihtimalleri vardır veya başka bir durum vardır ki adalet sahibi ve güvenilir bir râvî onunla amel etmeyi terk edebilsin. Bu sebeple, Ebû Hureyre'den köpeğin yaladığı kabın biri toprakla ovalamak olmak üzere yedi defa yıkanması hadisi, Ebû Hureyre'nin uygulamasının böyle bir kabı üç defa yıkamış olması sebebiyle terk edilmiştir.

6. Haber-i vâhidin umûmü'l-belvâya (sık rastlanılan işlere) aykırı olması: Umûmü'l-belvâdan olan işler yaygın olan işlerdir, sadece bir kişinin bilip diğerlerinin bilmemesi muhaldir. Bu duruma örnek namazda bismelenin açıktan okunması meselesidir. Ebû Hureyre'den gelen rivayette namazda bismelenin açıktan okunması gerektiği bilgisi vardır ancak namazda bismelenin açıktan okunması herkesin bilmesi gereken bir durumdur ve genel malumat bu rivayetin aksinedir. Böylesi herkes tarafından bilinmesi gereken bir meselede sadece Ebû Hureyre'den rivayet gelmesi ve bu rivayetin genel olarak bilinen duruma aykırı olması hasebiyle Hanefiler Ebû Hureyre'den gelen bu rivayeti reddetmişlerdir.

7. Haber-i vâhidin hadler ve kefaretlere hakkında olması: Bu durumda âhâd haberle amel edilmez çünkü hadler Ŗüphe ile düşer. Haber-i vâhid de zannî bir bilgidir ve hata, unutma gibi Ŗüpheleri barındırır. Kevserî bu görüŖün İmam

---

*geri verir ve sağdığı süt karşılığında da bir sa' hurma verir.” bknz. Süleymân b. el-EŖ'as b. İŖhâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, Sünenu Ebî Dâvûd, thk. Ŗuayip Arnavut - Muhammed Kâmil Karaballı (Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), 4/315. (No. 3443)*



Kerhî'ye (v. 340/952) ait olduğunu ancak bu görüşten razı olunmadığını söyler. Bunun nedenini ise izah etmez.

8. Haber-i vâhidin açık kıyasa aykırı olması: Kevserî bu görüşün Ebû Hanîfe'nin değil de İmam Mâlik'in (v. 179/795) ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin (v. 436/1044) görüşü olduğunu söyler.

9. Kıyasla teyid edilmiş başka bir haberle muarız olması: Bu durumda âhad haberle amel terk edilir.

10. Seleften bazı kişileri yeren ifadelerin olması; böyle bir durumda da âhad haberle gelen rivayet terk edilir.<sup>103</sup>

11. İhtilaf esnasında delil olarak kullanımı terk edilmiş ise bu haberin hükmü terk edilir.<sup>104</sup>

### 1.2.1.3. Haberde İnkıta'

Haberde inkıta', isnad zincirinden bir ya da birkaç râvînin düşmesiyle isnadda meydana gelen kopukluktur. Hadis ilminde râvî zincirinde kopukluk bulunan hadis, eksik olan râvî adedince mürsel, mu'dal, munkatı' gibi isimlerle adlandırılmıştır.<sup>105</sup> Hanefîler ise haberde inkıta'ı zâhir inkıta' ve bâtın inkıta' olmak üzere iki başlık altında ele almaktadırlar.<sup>106</sup>

#### 1.2.1.3.1. Zâhir İnkıta'

Haberin zahirinde inkıta' mürsel haber için söz konusudur. Mürsel haber râvînin, Hz. Peygamber ile kendisi arasındaki râvîyi zikretmeksizin doğrudan "Rasûlullah şöyle dedi" diye başladığı rivayetlerdir. Mürsel kendi arasında dört kısımdır. Bunlardan ilki, sahabenin başka bir sahâbeden duyduğu ancak kendi duymuş gibi "Rasûlullah dedi ki" diyerek naklettiği haber sahabe mürselidir. Sahabe mürselinin kabulü hakkında icmâ vardır.<sup>107</sup>

İkincisi, ikinci ve üçüncü asrın mürselleridir. Bunlar tâbiîn ve tebe-i tâbiîn mürsel rivayetleridir. Bu mürseller Hanefîler için delil değeri taşır.<sup>108</sup> Mâlikîler de aynı

<sup>103</sup> Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb*, 300.

<sup>104</sup> Kevserî, *en-Nüketü't-Tarîfe*, 243-246.

<sup>105</sup> Talat Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayıncılık, 1992), 206.

<sup>106</sup> Serahsî, *Usûl*, 1/359.

<sup>107</sup> Serahsî, *Usûl*, 1/359; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rîfetü'l-Hüceci's-Şer'iyye*, 139; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 216.

<sup>108</sup> Serahsî, *Usûl*, 1/359; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rîfetü'l-Hüceci's-Şer'iyye*, 138.

düşüncededir ancak Şâfiîler için bu mürsellerin, Said b. Müseyyeb'in mürselleri hariç, âyetle, meşhûr sünnetle ya da kıyasla desteklenmedikçe delil değeri yoktur.<sup>109</sup>

Üçüncüsü, ikinci ve üçüncü asır dışındaki her asırda âdil kişiler tarafından rivayet edilen mürsellerdir. Kerhî'ye göre râvîde aranan adalet ve zabt vasıfları söz konusu râvîler için de geçerli olduğundan bu mürseller de delil niteliğindedir. Îsâ b. Ebân'ın, zamanın fesad zamanı olması gerekçesi ile bu mürsellerin delil niteliği taşımadığını söylediği rivayet edilse de<sup>110</sup> Serahsî (v. 483/1090) onun, insanlar arasında ilimle meşgul olması ile meşhur olmuş kişilerin mürsellerinin müsned gibi kabul edileceğini söylediğini nakleder.<sup>111</sup> Dördüncüsü ise bir yönden müsned bir yönden mürsel olan rivayetlerdir. Bu rivayetler de âlimlerin geneli tarafından delil olarak kabul edilir.<sup>112</sup>

Zâhid el-Kevserî, özellikle tâbiünden ileri gelenlerin mürsel haberlerinin ihmalinin sünnetin yarısını terk etmek anlamına geldiğini iddia eder. Bir haberin delil değeri, esasen haberin müsned ya da mürsel olarak rivayet edilmesi ile değil, rivayet eden ravîlerinin durumu ile ölçülmelidir. Râvîde Hanefîlerin aradığı şartlar da Kevserî'ye göre hadisler için önemli bir kriterdir. Buna göre güvenilir bir râvîden nakledilen mürsel hadis müsned hadis gibi sağlam bir senede sahip kabul edilebilir.<sup>113</sup>

Kevserî mürsel hadisin haber değeri hususunda İmam Şâfiî'nin tutumunu eleştirir. Kevserî'ye göre mürsel rivayetlerin Şâfiîlerce terk edilmesi ikiyüz yıl sonra ortaya çıkmış bir bid'attır.<sup>114</sup> Kevserî İmam Şâfiî'yi mürseller hususunda çelişkili davranmakla da itham eder. Zira İmam Şâfiî mürsel haberi reddedip bu hususta öncekilere muhalefet etmesine rağmen, bir ara Saîd b. Müseyyeb'in mürsellerinin dışındaki mürsel haberlerin mutlak olarak hüccet olmadığını belirtmiş, buna rağmen bazı meselelerde Said b. Müseyyeb'in mürsel haberlerini de reddetmek zorunda kalmıştır. İmam Şâfiî daha sonra başkalarının mürsellerini de kabul etmiş ve mürselin başka delillerle desteklenmesi durumunda bir delil olarak kabul edilebileceğini söylemiştir. Ayrıca Kevserî'ye göre Şâfiî'nin "*Müsned*"inde selef arasında mürsel olarak bilinen birçok hadis bulunmaktadır ve yine Kevserî'ye göre bütün bunlar birbiri ile çelişik bir görüntü arz etmektedir. Bu

---

<sup>109</sup> İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 217.

<sup>110</sup> İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 217.

<sup>111</sup> Serahsî, *Usûl*, 1/363.

<sup>112</sup> İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 217.

<sup>113</sup> Kevserî, "Fıkhu Ehli Irâk ve Hadîsuhum", 93; Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb*, 298.

<sup>114</sup> Kevserî, "İnkâkü'l-Hak", 169.

çelişkiyi gidermek için Beyhâki (v. 458/1066) gibi bir kısım âlimler çaba sarfetmişlerdir. Ancak Kevserî bu çabaların bir sonuç doğurmadığını düşünür.<sup>115</sup>

Kevserî mürsel hadis hususunda İbn Hazm'ı da eleştirir. İbn Hazm, Hanefilerin ve Mâlikîlerin mürsel ve munkatı' rivayetleri delil olarak kullandıklarını ve bunun bir hata olduğunu söyler. Çünkü bu rivayetlerde râvî sorunu bulunmaktadır. Râvînin kim olduğu, âdil, güvenilir, hafızası kuvvetli olup olmadığı bilinmemektedir.<sup>116</sup>

İbn Hazm mürsel rivayeti munkatı' rivayet olarak nitelendirir. Kevserî ise bu rivayetlerin kaynak olarak kullanılmasının râvî ile alakalı olduğunu, mürsel hadis güvenilir bir râviden nakledilmiş ve karşısında da daha kuvvetli bir delil yoksa bu durumda mürsel hadisin kaynak olarak alındığını söyler.<sup>117</sup> İbn Hazm'ın, meçhul olan râvînin durumunun bilinemezliği eleştirisine Kevserî şu şekilde izahat getirir: Mürsel hadiste râvîlerden biri meçhuldür ancak hadisi rivayet eden kişi bu meçhul kişiyi bilir. Dolayısıyla eğer hadisin râvîsi güvenilir ise bu, meçhul olan râvînin de güvenilir olduğunun delili kabul edilir.<sup>118</sup> Bu duruma bir örnek olarak Kevserî, Enes b. Mâlik'in meçhul bir kimseden bir hadis rivayet etmesi hâlinde, o hadisin güvenilir bir rivayet olarak kabul edileceğini, o râvînin de ma'rûf olacağını nakleder.<sup>119</sup> Çünkü burada söz konusu kişi Enes b. Mâlik'tir ve Enes b. Mâlik'in güvenilirliği inkâr edilemez.

#### 1.2.1.3.2. Bâtın İnkıtâ'

Bâtın inkıtâ' hadisi /haberi nakleden kişide mevcut olan bir eksiklikten kaynaklanıyor olabilir. Hanefiler hadis râvisinde bazı şartlar ararlar; akıl, zabt, adalet ve Müslümanlık. Râvî bu şartlardan birini taşımyorsa söz konusu rivayet terk edilir ve onunla amel edilmez. Eğer hadis kendisinden daha kuvvetli bir delil ile tearuz hâlinde ise bu durumda da hadis munkatı' sayılır ve terk edilir. Hadis, Kur'an-ı Kerim'e, ma'rûf, meşhur sünnete muhalif ise bu durumda da terk edilir. Hadis umûmü'l-belvâ ile ilgili konular hakkında ise itibar edilmez. Çünkü bu hususlardaki haberlerin herkes tarafından

<sup>115</sup> Kevserî, "Fıkhu Ehli Irâk ve Hadîsuhum", 93-94.

<sup>116</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd İbn Hazm, *en-Nübzeti'l-Kâfiye fî Ahkâmi Usûli'd-Dîn* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405h.), 30.

<sup>117</sup> İbn Hazm, "en-Nübez", 496.

<sup>118</sup> İbn Hazm, "en-Nübez", 499.

<sup>119</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Mûsâ Hâzimî, *Şurûtü'l-Eimmeti'l-Hamse*, thk. Muhammed Zâhid Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2005), 45.

bilinmesi gerekir. İlk devrin imamlarının reddettiği, delil olarak kullanmadığı hadisler de bu kapsamdadır ve munkatı‘ kabul edilir.<sup>120</sup>

Kevserî talâk konusunu ele aldığı *el-İşfâk alâ Ahkâmi't-Talâk* adlı eserinde, İbn Abbas'tan nakledilen bir rivayeti, munkatı‘ olması hasebiyle delil olarak kabul etmez. Kevserî söz konusu rivayette zâhir bir inkıtâ'dan bahseder; ancak daha sonra râvinin zayıf olduğunu da söyler, böyle bir hâl râvinin “zabt” özelliğini etkilediği için bâtın bir inkıtâ‘ da vardır.<sup>121</sup> Yine Kevserî, vakıfları ilga etmek isteyenlerin Kâdı Şüreyh'a atfettikleri “Hz. Peygamber vakfı serbest bıraktı (vakıf niteliğini kaldırdı)” sözünün munkatı‘ olduğunu ve munkatı‘ bir rivayetin de delil değerinin olmadığını söyler. Bu rivayetin munkatı‘ olmasının sebebinin açıkça belirtmediği için zâhir bir inkıtâ‘ın olup olmadığı hususu araştırılmalıdır. Ancak Kevserî'nin sonraki ifadeleri hadisin, olduğu şekilde anlaşılması durumunda umûmü'l-belvâ'ya aykırı olacağını gösterir. Bu durumda da bâtın bir inkıtâ‘dan bahsetmek mümkündür. Ayrıca Kevserî, Kâdı Şüreyh'in kastettiği vakıfların putlara vakfedilen vakıflar olduğunu söyleyerek, haberin doğru olması ihtimaline binaen te'vil yoluna gider.<sup>122</sup>

### 1.2.2. İcmâ

İcmâ kelime anlamı olarak “tam bir kararlılık” ve “ittifak” anlamlarına gelir. İstilahî anlamı ise bir asırdaki Muhammed ümmetinin müctehidlerinin dinî bir işin hükmü hakkında ittifak etmesidir.<sup>123</sup> Dinî işlerin niteliği aklî ya da naklî kaydı olmaksızın her türlü dinî iş olarak belirlenir. Muhammed ümmetinin kıyamete kadar devam etmesinden ötürü icmânın gerçekleşmesini sorunlu görenlerin itirazına da “meselenin ortaya çıktığı asırda hazır bulunan müctehidlerin ittifakı” sınırlaması ile cevap verilir.<sup>124</sup> İcmâda bahsedilen ittifak “inançta, sözde ya da fiilde iştirak” olarak tanımlanır.<sup>125</sup> İcmâda ittifakı önemsenen müctehidlerin hevâdan ve fısktan uzak olan kişiler olması gereklidir.

<sup>120</sup> İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 218.

<sup>121</sup> Muhammed Zâhid Kevserî, “el-İşfâk alâ Ahkâmi't-Talâk”, *el-Fıkh ve Usûlü'l-Fıkh min A'mâli'l-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevserî* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 250.

<sup>122</sup> Kevserî, *Makâlât*, 102.

<sup>123</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 490; el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 3/227.

<sup>124</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 490.

<sup>125</sup> el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 3/227.

Medine ehlinde olması, Ehl-i beytten olması ya da sahabeden olması ya da inkırâz-ı asr<sup>126</sup> gibi bir zorunluluk yoktur.<sup>127</sup>

İcmâ; icmâi ortaya koyan müctehidlerin her birinin kavli olarak görüşlerini bildirmesi veya görüşlerin uygulamalı olarak ortaya konulması şeklinde oluşuyorsa buna *sarih icmâ* denir. Bu şekilde ortaya çıkan icmâ bağlayıcıdır, bu icmâa muhalefet haramdır. Eğer müctehidlerden bir kısmı görüşlerini bildiriyor, bir kısmı da sukût ediyorsa buna da sukûtî icmâ denir. Bu icmâi İmam Şâfiî kaynak olarak kabul etmez. Bu icmâin delil niteliği Hanefilerin geneline göre sarih icmâ ile aynıdır ancak Kerhî'ye göre bu icmâ zannî delildir.<sup>128</sup>

Kevserî icmâi şöyle izah eder: “*İcmâin mânası ümmette hatanın bulunmaması değildir. Aksine icmâdan kastedilen şey fıkhîta imameleri ve dinde güvenilirlikleri kabul edilen müctehidlerin icmâidir.*” İctihad ehlinde sayılamayacak kimselerin dinî bir konu hakkında görüş bildirmesi ya da bir hüküm karşısında susması icmâi etkilemez. Vele ki bu kişiler takvâ ve vera' sahibi olsun. İctihad edilen hususta icmâ ehlinin görüşüne yönelik geçerli bir muhalefetin de olmaması gerekmektedir. İcma ehlinin (delilleriyle) ayrıntılı bir şekilde açıkladığı konularda bir iki kişinin muhalefeti de icmâi etkilemez, Kevserî'ye göre bu miktar geçerli bir muhalefet için yeterli sayılmaz.<sup>129</sup> Kevserî'nin icmâda bir iki kişinin ihtilafını önemsiz görmesinin Hanefî usulcülerinin çoğunluğunun görüşüne uymadığı görülür. Mezhebin genel kabulü icmâda bir tek muhalif kimsenin dahi bulunmamasıdır. Aksi hâlde icmâ meydana gelmez.<sup>130</sup> Kevserî'nin bu düşüncesinin temelinde icmâin delil değerini koruma gayreti olduğu düşünülebilir.

Kevserî sahabe döneminde de icthad ehliyetini haiz kişilerin görüşlerinin dikkate alınması kuralının geçerli olduğunu söyler. Bir meselede sahabeden yüz bininin görüşünün yer alması gerekli değildir ki sahabenin hepsi fıkıh alanında yeterli değildir. Kevserî kendisinden bir ya da iki mesele rivayet edilen sahabînin fakih müctehid sayılamayacağını, sahabeden müctehid olanların sayısının yaklaşık yirmi kadar

---

<sup>126</sup> “İnkırâz-ı asr” ortaya çıkan bir hadise hakkında icmâ eden müctehidlerin hepsinin vefat etmesidir. Usulcülerden bazıları icmâin bağlayıcılık kazanabilmesi için icmâ eden müctehidlerin hepsinin vefatını şart koşmuşlardır. bkz. Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 500. vd.

<sup>127</sup> İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 256.

<sup>128</sup> İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 254; Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 108.

<sup>129</sup> Kevserî, “el-İşfâk alâ Ahkâmî't-Talâk”, 276.

<sup>130</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 493; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 257.

olduğunu ve icmâ için sahabenin müctehidlerinin bir kısmından gelen sahih rivayetlerin yeterli olduğunu söyler.<sup>131</sup>

Kevserî'ye göre müctehidler bir konuda ictihad yaparken ferdi kararlar verebilirler ama mesela ekinler ve ürünlerin zekâtları, hala ve (kız) yeğenin aynı nikâhta bulundurulmaması gibi hususlarda icmâ etmişlerdir ki bu da icmân varlığına delildir. İcmân kaynak değeri hiç değişmemiştir. İcmân kesin delil olmadığını iddia eden kimse Kitap ve Sünnet'ten uzaktır ve mü'minlerin yolundan sapmıştır. Bazı icmâ türlerinin<sup>132</sup> zannî olması icmân kaynak değerini düşürmemektedir. Kuvvetli delile dayanan icmâı reddetmek küfür sebebi ise zannî delile dayanan icmâı reddetmek dalâlet sebebidir. Bu, sahih olan haber-i vahidi inkâr etmek gibidir.<sup>133</sup>

Kevserî icmâ ile ilgili görüşlerini genellikle icmân mümkün olmadığı iddialarını dile getiren veya sahabe icmânı tanıyıp sonrasında icmân oluşmayacağını iddia eden âlimleri eleştirirken ortaya koyar. Kevserî'nin icmâ hususunda en çok eleştirdiği fakihin İbn Hazm olduğu görülür. Kevserî İbn Hazm'ın yazmış olduğu "*en-Nübetü'l-Kâfiye fî Ahkâmi Usûli'd-Dîn*" adlı eseri tahkik etmiş ve İbn Hazm'ın icmâ hakkındaki fikirlerine yönelik eleştirilerinin çoğunu da burada dile getirmiştir.

Kevserî, Zâhirîlerin aslında icmâı delil olarak tanıdıklarını söyler. Zâhirî fakih İbn Hazm'ın bir seferde üç talâkın gerçekleşmesini inkâr edememiş olmasını, bu konuda cumhura uyması şeklinde izah eder. Bu da icmâı delil olarak kabul ettiklerini gösterir.<sup>134</sup> Ancak her ne kadar icmâı delil olarak kabul etseler de, icmâı tamamıyla reddeden İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm'ın (v. 231/845) görüşlerinden etkilenmeleri hasebiyle<sup>135</sup> İbn Hazm'ın icmâ hakkında bazı iddiaları vardır.

---

<sup>131</sup> İbn Hazm, "en-Nübez", 493; Kevserî, "el-İşfâk", 267.

<sup>132</sup> İcmân mertebeleri vardır. En güçlü icmâ sahabenin görüşlerini açıkça beyan ettikleri, hiç hilafın bulunmadığı sahabe icmâıdır; bu icmâ hüküm olarak âyet gibi ya da mütevatir haber gibidir. Bunun altında sahabeden bazılarının sarîh ifade ile görüş bildirdiği, bazılarının da sukût ederek katıldığı icmâ gelir. Sonra, sahabeden sonraki dönemlerin müctehidlerinin önceki dönemde ihtilaf edilmemiş bir konudaki icmâı gelir; bu meşhûr haber gibidir. En son olarak da sahabeden sonraki dönemlerdeki müctehidlerin önceki dönemde ihtilaf edilmiş bir konuda icmâ etmeleri gelir; bu âhad haber gibidir. Kevserî'nin burada bahsettiği hükmü zannî olan icmâların üçüncü ve dördüncü sıradaki icmâ çeşitleri olduğu görülür. bkz. İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 259.

<sup>133</sup> Kevserî, "el-İşfâk", 277.

<sup>134</sup> Kevserî, "el-İşfâk", 273.

<sup>135</sup> Kevserî Zâhirîliğin kurucusu Dâvud ez-Zâhirî'nin İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm'ın görüşlerinden etkilendiğini söyler. bkz. Kevserî, "el-İşfâk", 278.

İbn Hazm icmâ ile ilgili olarak, sahabîlerin arasında ihtilaf olan bir husus hakkında sonraki asırlarda icmân söz konusu olmadığını, çünkü icmâ ile ihtilafın iki zıd şey olduğunu ve bir arada olamayacağını söyler.<sup>136</sup> Kevserî bu iddiayı şu şekilde cevaplandırır: Eğer aynı zaman içerisinde bulunan sahabîler için böyle bir ihtilaftan bahsediliyorsa bu doğrudur ve icmâ gerçekleşemez. Ancak zaman değişmişse bir meselede görüşlerin değişmesi ve bir hükümde uzlaşmaları durumunda icmâ o görüş üzerinde gerçekleşir ve bu meseledeki önceki ihtilaflar icmâi etkilemez. Kevserî ümmü veledin (efendisinden çocuk dünyaya getiren cariye) satışı konusundaki icmâi bu duruma örnek gösterir. Sahabe önce bu konuda ihtilaf hâlinde iken sonrasında satışının caiz olmayacağı noktasında birleşmiş ve icmâ bu doğrultuda gerçekleşmiştir.<sup>137</sup>

İbn Hazm icmân bütün mü'minlerin bir görüş etrafında birleşmesi anlamına geldiğini sadece bir kısmının bir konu hakkında birleşmesinin icmâ anlamına gelmeyeceğini ifade eder. Çünkü böyle bir durumda ihtilafın varlığı söz konusudur. İhtilaf varsa, Kur'an'da (Nisâ 4/59) emredildiği gibi konunun Kitab'a ve Sünnete arzedilmesi gerekir. Bir kısım mü'minin diğerine tâbi olması ise istenilen bir şey değildir.<sup>138</sup> Bu ifadeler Kevserî'nin icmâ anlayışına uymamaktadır. Kevserî'ye göre icmâ için mü'minlerin hepsinin görüş birliğinde olması gerekli değildir, ictihad ehlinin bir konu hakkında görüş birliği içerisinde olması yeterlidir. Kaldı ki ictihad ehlinin delillerini açıkladığı bir hususta hepsi görüş birliği içerisinde olmasa da birkaç kişi ihtilaf etse bile Kevserî'ye göre icmâ hâsıl olur. Ayrıca Kevserî bütün mü'minlerin görüş birliği içerisinde olması gibi bir kabulün sonunun icmân nefyine çıkacağını, icmânın bu şekilde anlaşılması durumunda yaşayan mü'minler icmâ etse daha önce vefat edenlerin ihtilafı ile bu icmân bozulacağını söyler. Böyle bir iddia sahabe icmânı dahi tehlikeye atmaktadır. Zira aynı husus onlar için de geçerlidir; sahabe bir konuda icmâ ettiğinde daha önce vefat eden sahabîler olması sebebiyle söz konusu icmâ için bazı sahabîlerin icmâi denilmesi gerekir. Bu sebepler dolayısıyla Kevserî İbn Hazm'ın bu düşüncesini yanlış ve tehlikeli bulur. Ayrıca Kevserî icmân sahabe asrına tahsis edilmeye çalışılmasını da yanlış bir kabul olarak değerlendirir. İcmâ her asırda, o asrın müctehidlerinin bir konuda aynı görüşe ulaşmaları ile de gerçekleşebilir.<sup>139</sup> Burada Kevserî'nin işaret ettiği şeyin bir

<sup>136</sup> İbn Hazm, *en-Nübetü'l-Kâfiye*, 21.

<sup>137</sup> İbn Hazm, "en-Nübez", 489.

<sup>138</sup> İbn Hazm, *en-Nübetü'l-Kâfiye*, 22.

<sup>139</sup> İbn Hazm, "en-Nübez", 490-491.

zorlama, yönlendirme olmaksızın, mevcut delillerden hareketle aynı sonuca ulaşan ortak akıl olduğu görülür. Bu durumda icmâ bir anlamda müctehidlerin ortak aklının bir ürünüdür.

İbn Hazm sahabeden sonraki dönemde İslam'ın geniş coğrafyalara yayılması sebebiyle fikhî görüşlerin toplanmasını ve hepsine ulaşılmasını mümkün görmez.<sup>140</sup> Kevserî bu durumun sahabe için de geçerli olduğunu söyler. Sahabenin de pek çok farklı ve uzak bölgeye dağıldığını, eğer bu gerekçe ile icmâi reddetmek söz konusu olursa sahabe dönemi icmânının da reddedilmesi gerektiğini, bu durumda ise icmâi tamamen reddeden Nazzâm ile aynı görüşte olunacağını söyler.<sup>141</sup>

Kevserî Ahmed Muhammed Şâkir'in "*Nizâmü't-Talâk fi'l-İslâm*" adlı eserine reddiye niteliğinde yazdığı "*el-İşfâk alâ Ahkâmi't-Talâk*" adlı eserinde de Ahmed Muhammed Şâkir'in şahsında Şevkânî ve Sıddık Hasan Han el-Kannevcî'yi (v. 1307/1890) eleştirir. Buna sebep Ahmed Muhammed Şâkir'in icmân mümkün olmadığını söylemesidir. Kevserî, Ahmed Muhammed Şâkir'in böyle bir iddiada bulunabilmesini ilmi klasik usul eserlerinden değil de Şevkânî ve Kannevcî gibi âlimlerden almış olması ihtimaline dayandırır.<sup>142</sup> Bu bağlamda her üçünün ilmî yeterliliğini beğenmediği çok açıktır.

Ahmed Muhammed Şâkir usulcülerin tanımladığı şekliyle icmân bir hayalden ibaret olduğunu söyler.<sup>143</sup> Kevserî bu iddiaya cevap olarak usul literatürünü zikreder ve bu eserlerde icmâdan bahsedildiğini söyler. Kevserî Muhammed Şâkir'in İbn Rüşd'den örnek vererek icmâ delilini çürütmeye kalkışmasını da İbn Rüşd'ü anlamamak olarak izah eder. İbn Rüşd nazârî konularda icmânın gerçekleşmeyeceğini savunsa da ameli bir konuda bir görüş yayılır da muhalifi çıkmaz ise icmân gerçekleşeceğini belirtmektedir.<sup>144</sup> Kevserî de buna işaret eder. Ahmed Muhammed Şâkir ise eserinde, İbn Rüşd'ün icmân muhalif görüş çıkmaması durumunda gerçekleşeceği görüşünü nakletmekle birlikte, kendisinin bu şekilde oluşan sukûtî icmân geçerli olacağı görüşüne katılmadığını ayrıca belirtir.<sup>145</sup>

---

<sup>140</sup> İbn Hazm, *en-Nübzeti'l-Kâfiye*, 23.

<sup>141</sup> Kevserî, "en-Nübez", 491.

<sup>142</sup> Kevserî, "el-İşfâk", 272.

<sup>143</sup> Ahmed Muhammed Şâkir, *Nizâmu't-Talâk fi'l-İslâm* (Kahire: Mektebetü's-Sünne, ts.), 67.

<sup>144</sup> Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Kitâbü Faslı'l-Makâl ve Takrîrü mâ beyne's-Şerîati ve'l-Hikmeti mine'l-İttisâl* (Beyrut: Dârü'l-Meşrik (el-Matbaatü'l-Kâtûlukiyye), 1986), 38.

<sup>145</sup> Şâkir, *Nizâmu't-Talâk*, 69.



Kevserî icmâ hususunda, Muhammed Şakir'in kendisiyle aynı düşüncede olduğunu belirttiği Muhammed b. İbrahim el-Vezir el-Yemânî'yi (v. 840/1436) de eleştirir. Kevserî, Yemânî'nin görüşlerinin Şevkânî ya da Kannevcî'ye nispetle daha yumuşak olduğunu söyler ancak Yemânî'nin icmâ taksimini doğru bulmaz.<sup>146</sup> Yemânî icmân iki çeşit olduğunu, bunlardan ilkinin sahih icmâ olduğunu ve sıhhatinin dinî bir gereklilik olduğunu söyler. Bu icmâa muhalefet küfre götürür ancak bununla birlikte dinî olarak zaruri bir bilgi doğurmaz. Muhtemeldir ki Yemânî bu icmâ ile sahabe icmânı kastetmiştir. İkinci ve diğer icmâ ise sahabe döneminden sonra ortaya çıkan icmâdır. Bu icmâ mertebe olarak sahih icmâdan aşağıdadır, tevâtür derecesinde olmadığı için zannîdir ve zannî olması, İslam'ın yayılma dönemiyle beraber icmâ yoluyla ilim elde edilmesini inkâr edenler için bir delildir.<sup>147</sup> Görünen o ki Kevserî Yemânî'nin yaptığı bu tanımlamada icmân sadece sahabe icmâna hasredilmesini ve ondan sonraki dönemlerde oluşan icmân değersizleştirilmesini doğru bulmamaktadır.

Kevserî icmân oluşabilmesi için herkesin görüşünün bilinmesinin imkânsız olacağı düşüncesini doğru bulmaz. Kevserî'ye göre yapılan ilmî çalışmalardan haberdar olan, halkı ilgilendiren dinî ve dünyevi konularda halkı bilinçlendiren ve asrının müctehidlerinden haberdar olan bir âlim topluluğu her devirde vardır. Herhangi bir asırda fukahanın genelini görüşü duyulduğunda, bu fakihlerin kimlerden müteşekkil olduğu bilinmese de genelin görüşüne muhalefet eden bir fakihin görüşünü duyan akıl sahibi bir kimse bu görüşü icmâa muhalif kabul eder. Tedkîk ehli usulcüler böyle bir durumda cumhurun görüşünü muhalif görüşe tercih ederler. Çünkü icmân delilli, mümkün, bilinebilir ve nakledilebilir olması ve gerçekliğinin bulunmasından dolayı icmâa binaen söylenen sözler boş şeyler değildir.<sup>148</sup>

### 1.2.3. Kıyas

Kıyas, bir şeyi kendi benzeri ile ölçmek anlamına gelmektedir.<sup>149</sup> Mesela “sandaleti sandalet ile kıyas et” denilir ki burada kastedilen sandaleti diğer sandalete göre ölçmektir.<sup>150</sup> Kıyasın şer'î anlamı hakkında çeşitli tanımlamalar yapılmış olsa da<sup>151</sup> en

<sup>146</sup> Kevserî, “el-İşfâk”, 275.

<sup>147</sup> Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Yemânî İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-Hak ale'l-Halk fi Reddi'l-Hilâfât ile'l-Mezhebi'l-Hak min Usûli't-Tevhîd* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 156.

<sup>148</sup> Kevserî, “el-İşfâk”, 276.

<sup>149</sup> Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Alî el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dârü Sâdir, ts.), 6/187.

<sup>150</sup> Serahsî, *Usûl*, 2/143.

bilinen tanımı; hakkında hüküm bulunmayan fer‘î bir meselede, illet birlikteliği sebebiyle fer‘e benzeyen ve hakkında nasla hüküm verilmiş olan aslın hükmünün verilmesidir. Cessâs, bu tanımdaki illeti, varlığı durumunda hükmün de var olduğu mâna şeklinde tanımlamıştır.<sup>152</sup>

Hanefiler dışındaki çoğunluğa göre kıyasın, *asıl* (hakkında hüküm bulunan nas), *aslın hükmü*, *fer‘* (hakkında hüküm bulunmayan durum) ve *illet* olmak üzere dört rüknü varken Hanefilere göre kıyasın rüknü sadece illettir. Hanefiler illet olmaksızın kıyastan bahsedilemeyeceği gerekçesi ile kıyasta illet birliğini tek rükün olarak görürler. İlet;

- Asıldan ayrılmayan bir vasıf olabilir; altın ve gümüş para niteliğini ziynet eşyası olarak kullanıldığında da taşıdığı için ziynet eşyası olarak kullanılan altın ve gümüşe de zekât gerekir.
- Ârizî bir vasıf olabilir; istihaze kanı gibi. Çünkü damardaki kanın asıl hâli damarda akmaktır, damarın yırtılması ve kanın oradan dışarı çıkması ise arızî bir durumdur.
- İsim olabilir; istihazede illetin kan olması gibi, çünkü kan bir isimdir, hüküm değil.
- Açık ya da kapalı olabilir; kedinin evde dolaşmasının, artığının temiz sayılmasına illet gösterilmesi örneğindeki gibi açık olabilir. Faiz konusunda altı maddenin illetinin miktar ve cins birliği olması gibi kapalı bir illet de olabilir.
- Hüküm olabilir; ölen bir kimse adına hac yapılması ondan kalan borcun ödenmesinin caizliğine kıyas edilerek caiz kabul edilmiştir.
- Tek bir vasıf olabileceği gibi birden çok vasıf da olabilir. Ribe'n-nesîde (veresiye faizi) alışverişe konu malların aynı cins olması, aynı ölçüde olması ya da aynı miktarda olması hepsi tek başına bir illettir. Birden çok vasfa

---

<sup>151</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 553-554; Semerkandî kıyas tanımlamalarını inceleyip hatalı gördüklerini hataları ile birlikte izah ettikten sonra kendisi doğru kabul ettiği kıyas tanımını vermiştir. Buna göre kıyas; “mezkureyn”den birinin hükmünü, diğeri ile benzer illete sahip olması sebebiyle, diğerrinin hükmü ile izah etmektir. Burada izah etmek için “ibane” lafzı kullanılır ve Semerkandî bu lafzı özellikle seçtiğini belirtir. Çünkü kıyas bir isbat değil, açıklama ve bildirimdir. Yine Semerkandî “mezkureyn” lafzını da özellikle seçmiştir çünkü ancak bu sayede kıyasın ma'dûm ve mevcûdu kapsayan bir tanıma kavuşacağını düşünür. bkz. Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, 554; Semerkandî'nin bu tanımına İbn Melek de katılır. bkz. İbn Melek, *Şerhu Menârü'l-Envâr fî Usûli'l-Fıkh*, 260.

<sup>152</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 4/9; ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 260.

örnek de faizin haramlığıdır. Faizin haramlığında illet cins birliği ve ölçüdeki fazlalıktır.

- Nasta bulunabileceği gibi hükmün kendisi ile sabit olması hâlinde nastan başka yerde de olabilir; kedinin artığının temiz olmasının illeti, “*O aranızda dolaşan bir hayvandır*”<sup>153</sup> hadisidir ve burada illet nastadır. Selem akdinin illeti ise malın akit yapanların yanında mevcut olmamasıdır. Selem akdine verilen ruhsatta bu illet geçmez, illet kişinin yanında olmayı satmasını yasaklayan hadiste geçer.<sup>154</sup>

Kıyasın şartları ise şunlardır:

- Aslın hükmü sadece asla ait olmamalıdır.
- Aslın hükmü kıyasa aykırı şekilde sabit olmamalıdır; Ramazan ayında unutarak yiyip içme gibi. Bu hüküm kıyasa aykırıdır, dolayısıyla bu hükümle kıyas yapılamaz.
- Nasla sabit olan hükmün aynıyla fer‘e intikali mümkün olmalıdır.<sup>155</sup>

Kıyas, re‘y ile yapılabilen bir işlemdir. Kıyasın mecâzî adı da ictihaddir ancak ictihad kıyastan daha kapsamlıdır. Çünkü her ictihad kıyası gerektirmez iken kıyas yapılırken ictihad yapılması kaçınılmazdır.<sup>156</sup> Kıyas şer‘î bir hükmü yoktan te‘sis etmez; ancak fer‘î bir meselenin şer‘î hükmünü ortaya çıkarır.<sup>157</sup> Taabbüdî meseleler kıyasa kapalıdır. Kıyas muamelat konularında söz konusudur, çünkü bu konularda illetin tespiti mümkündür.<sup>158</sup>

Kıyas ilk üç hüküm kaynağının aksine zannîdir. Her ne kadar ilk üç hüküm kaynağında zannîlik doğuran durumlar olsa da (haber-i vâhid, te‘vile ihtiyaç duyan âyet vb.) aslolan ilk üç kaynağın kat‘î oluşudur, zannîlik onlar için ârızî bir hâldir. Kıyasta ise aslolan zannîliktir.<sup>159</sup> Esasında bakıldığında kıyas bir hüküm kaynağı olmaktan ziyade şer‘î

---

<sup>153</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/131. (No:367)

<sup>154</sup> İbn Melek, *Şerhu Menâri‘l-Envâr*, 273-274.

<sup>155</sup> İbn Melek, *Şerhu Menâri‘l-Envâr fî Usûli‘l-Fıkh*, 266-267.

<sup>156</sup> Buhârî, *Keşfü‘l-Esrâr*, 2/268-280.

<sup>157</sup> Semerkandî, *Mizânü‘l-Usûl*, 554; İsmail Hakkı İzmirli, “İcmâ, Kıyas ve İstihsânın Esasları”, *Sebilü‘r-Reşad* 12/295 (1330h.), 151.

<sup>158</sup> Kevserî, “İhkâkü‘l-Hak”, 170.

<sup>159</sup> Ebü‘l-Berekât Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Keşfü‘l-Esrâr Şerhü‘l-Musannefi ale‘l-Menâr* (Beyrut: Dârü‘l-Kütübi‘l-İlmiyye, ts.), 1/14.

hükme ulaşma metotlarından biridir.<sup>160</sup> Bu sebeple bazı usul âlimleri şer‘î delillerin üç tane olduğunu söylemişlerdir. Ancak zamanla kıyas, şer‘î delillerin arasına dâhil edilmiş ve bir metot olmaktan ziyade bir kaynak olarak zikredilmiştir.

Kıyas şer‘î ve aklî kıyas olmak üzere iki çeşittir<sup>161</sup> ve aklî kıyasa dinî konularda başvurulmaz. Aklî kıyas akılla bilinebilecek meselelerde Müslümanların geneline göre delil sayılır. Şer‘î kıyas ise dinî konularda fakihlerin ve kelâmcıların geneli için delil niteliğindedir. Ancak Zâhirîler, Nazzâm ve bazı Şîî gruplar için kıyas delil niteliği taşımaz. Kıyası bir delil olarak görmeyenler İsrâ 17/36, Mâide 5/49 gibi âyetleri<sup>162</sup> ve “*Benî İsrâil’in işleri aralarında esirlerin çocukları çoğalınca kadar doğru devam ediyordu, (esir çocukları) kıyasa başvurdular ve onları da dalâlete sürüklediler.*” hadisini<sup>163</sup> dayanak olarak öne sürerler. Ayrıca kıyasta şüphenin bulunmasını da kıyasın delil niteliğini reddetmek için gerekçe kabul ederler.<sup>164</sup>

Kıyası delil olarak kabul eden ulemânın geneli ise kıyasın, Kitap, Sünnet ve icmâ ile sabit olduğunu söyler. Kitap’tan Haşr 59/2 ve Hac 22/46 âyetleri dayanak olarak gösterirler.<sup>165</sup> Sünnetteki delili ise Muâz b. Cebel hadisidir. Bu hadiste Hz. Peygamber Yemen’e vali olarak gönderdiği Muâz b. Cebel’e neye göre hüküm vereceğini sorar, Muâz b. Cebel bu soruya Kitaba ve Sünnet’e göre hüküm vereceği cevabını verir. Kitap’ta ve Sünnet’te hükmünü bulamadığı hususlarda ise kendi re’yiyle icihad edeceğini söyler. Hz. Peygamber’in bu cevaba memnun olması kıyasın hüccet değerinin göstergesi kabul edilir. Sahabenin uygulamalarında meseleleri çözüme kavuşturmak için kıyasa başvurmaları da kıyasın icmâ delilidir.<sup>166</sup>

<sup>160</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, “Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes’eleleri-I* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 666.

<sup>161</sup> Kıyas aklî kıyas-şer‘î kıyas, tard kıyası-aks kıyası-istidlal kıyası, illet kıyası-delâlet kıyası-şebeh kıyası, celî kıyas-vazih kıyas-hafî kıyas –mürsel kıyas, sahih kıyas-fasid kıyas şeklinde taksim edilmiştir. Konumuzun dışına taşmamak adına biz burada kıyas çeşitlerinin hepsinin mahiyetine değinmeyecek, bahsi geçtikçe izahatta bulunacağız.

<sup>162</sup>“*Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme! Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur.*”(İsrâ 17/36.), “*Aralarında Allah’ın indirdiği ile hükmet, onların arzularına uyma,...*” (Mâide 5/49.)

<sup>163</sup> Hadisin kaynaklardaki metninde kıyastan değil re’yden bahsedilmektedir, yaptığımız araştırmada kıyasla ilgili metne ulaşamadık. Ayrıca Elbânî bu hadisi zayıf olarak nitelendirmiştir. bkz. İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/21. (No: 56)

<sup>164</sup> Semerkandî, *Mizânü’l-Usûl*, 556; Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 3/270.

<sup>165</sup> “*Ey basiret sahipleri ibret alın*” (Haşr 59/2), “*Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, düşünecek kalpleri, işitecek kulakları olsun?*” (Hac 22/46)

<sup>166</sup> Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 3/278.

Kevserî, İbn Hazm'ın “إِغْتَبِرَ” kelimesine yaptığı izahı eleştirirken, fikhî kıyasın tanımını da yapar. İbn Hazm, kıyasın meşrûiyetine delil olarak gösterilen Haşr sûresi ikinci âyette geçen “فَعْتَبِرُوا” ifadesinden hareketle, “i'tebera”nın lugaten ve örfen taaccüp etmek ve ders çıkarmak anlamına geldiğini ancak kıyas anlamına gelmeyeceğini söyler. İ'tibâr kelimesi taaccüp ve ders çıkarma anlamlarını taşıyor olsa da Kevserî “i'tibâr” kelimesinin “ubûr”dan geldiğini, bunun ise hakkında hüküm verilmiş bir meselenin hükmünün o meseleye benzer ikinci bir meseleye intikal ettirilmesi, ikinci mesele hakkında da aynı hükmün verilmesi anlamına geldiğini söyler. İbn Hazm'ın kıyas kelimesinin Kur'an'da ya da Sünnet'te bulunmadığına yönelik itirazına da bunun gerekli olmadığını ve i'tibâr kelimesinin zaten bu anlama geldiğini söyleyerek cevap verir. Kevserî dil âlimi Sa'lebî'nin de (v. 427/1035) i'tibar kelimesine kıyas anlamını verdiğini söyler. Kaldı ki Kitap'ta ya da Sünnet'te kıyas kelimesi bulunmasa da sahabenin kıyasa başvurduğu bilinmektedir ve onların Kitap'a ya da Sünnet'e muhalif bir iş yapmaları düşünülemez. Kevserî bu görüşlerini İbn Abdilberr'in (v. 463/1071) ve Müzenî'nin ( v. 264/878) görüşleri ile delillendirir. Buradan hareketle Kevserî İbn Hazm'ın eserine yapmış olduğu tahkikte fikhî kıyası şu şekilde tanımlar; “*Fikhî kıyas, aralarındaki illet ortaklığı sebebiyle benzer iki şeyden birinin diğerinin hükmüne izafe edilmesidir.*”<sup>167</sup>

İbn Hazm, Muâz b. Cebel hadisinde yer alan “*Eğer Allah'ın kitabında ya da Peygamber'in sünnetinde de bulamazsan?*” ifadesinin “*Biz Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık*” (En'âm 6/38) ve “*Bugün sizin dininizi kemale erdirdim*” (Mâide 5/3) âyetleri ile çeliştiğini söyler. Kevserî ise bu ifadenin Kur'an'la çelişmediğini düşünür. İbn Hazm'ı insanlık tarihinin sonuna kadar olan süreçte ortaya çıkacak yeni olayları görmezlikten gelmekle itham eder. Bu durumda ehlince yapılan kıyas, yeni çıkan olaylar hakkında Kitap'ın ve Sünnet'in hükümlerini uygulamak anlamına gelmektedir. Bu ise Kitap'ın kapsayıcılığının ve dinin kemalinin göstergesidir.<sup>168</sup> Kevserî'nin bu ifadeleri aynı zamanda kıyasın meşrûiyeti için fakihler tarafından öne sürülen akli delildir.

<sup>167</sup> İbn Hazm, “en-Nübez”, 517-519.

<sup>168</sup> İbn Hazm, “en-Nübez”, 515.

Kevserî İbn Hazm'ın zannî bilgi doğurması sebebiyle kıyası reddetmesine de karşı çıkmıştır. İbn Hazm, Kur'an'da zan ile hareket edilmesinin yasaklandığını,<sup>169</sup> Hz. Peygamber'in “Zandan sakınız, çünkü zan sözlerin en yalan olanıdır.”<sup>170</sup> hadisinin de bu bağlamda delil niteliği taşıdığını söyler. Kıyas ile elde edilen bilgi zannî bilgi olsa da Kevserî amelî konularda zann-ı gâlib ile hüküm verilebileceğini, bunun bilinen bir şey olduğunu ve Zahirîler gibi muhalif kişiler haricinde de bu şekilde kabul edildiğini söyler.<sup>171</sup>

Kevserî'nin zamanında sadece hadislerle amel etmenin gerekliliğini savunarak şer'î kıyası reddeden kimselerin artması sebebiyle Kevserî'ye Muâz b. Cebel hadisi hakkında çok soru sorulmuş, bunun üzerine de Kevserî meseleyi bir makalede ele almıştır.<sup>172</sup> Makalesinde Kevserî, Nazzâm'dan önce kimsenin bu hadisi ya da kıyası inkâr etmediğini söylemiş ardından da hadisi râvi ve senet yönünden değerlendirmiştir. Kevserî, hadisin en kötü ihtimal ile mürsel olabileceğini ancak bu hâlde bile Hanefîlerce delil kabul edileceğini söyler. Bununla birlikte, hadisin manen tevatür derecesine ulaştığını söylemiştir. Netice olarak Kevserî, söz konusu hadisin hadiste, fıkhıta ve her iki dalda da bilgi sahibi olan ulemânın genelinde sabit olduğu kanaatindedir. Makalenin sonunda Kevserî'nin ulaştığı sonuç ise Müslümanların Kitap, Sünnet ya da icmâda hakkında nas olmayan hususlarda ehli tarafından yapılan kıyasa itibar etmelerinin gerekliliğidir. Ancak Kevserî kıyasın amacına ulaşabilmesi için, öncesinde ahkâm hadislerinin titizlikle incelenmesi gerektiğini savunur; ahkâm hadislerinin subût, delâlet ve sıhhat açısından titiz bir şekilde incelenmesi bu noktada önemlidir.<sup>173</sup> Böylelikle, fıkıh usulünün tanımında da işaret ettiği gibi, Kevserî, asıl delillerin Kitap, Sünnet ve icmâ olduğunun ancak bu üç kaynaktan bir neticeye ulaşılamaması durumunda kıyasa başvurulması gerektiğinin altını bir kez daha çizmektedir.

Kevserî Şâfiîlerin kıyas anlayışını da eleştirir. Kevserî'nin bu eleştirisinde Şâfiîler'in Hanefîleri re'ye başvurmakla suçlaması da etkilidir. Kevserî, Şâfiîlerin Hanefîlerce batıl

---

<sup>169</sup> “Onlar sadece zanna uyuyorlar. Şüphesiz zan, hakikat namına hiçbir şey ifade etmez.”(Necm Suresi 53/28.)

<sup>170</sup> Tirmizî, *el-Câmi 'ü'l-Kebîr*, 3/424. (No: 1988)

<sup>171</sup> İbn Hazm, “en-Nübez”, 520.

<sup>172</sup> حديث معاذ بن جبل في اجتهاد الرأي “Re'y ile İctihad Hakkında Mu'az b. Cebel Hadisi”, Kevserî, *Makâlât*, 71-75.

<sup>173</sup> Kevserî, *Makâlât*, 71-75.

kabul edilen kıyas-ı şebehi<sup>174</sup> ve kıyas-ı münasebe'yi<sup>175</sup> de kabul ederek kıyasın alanını genişlettiklerini söyler. Şâfiilerce kabul edilen kıyas-ı tard<sup>176</sup> üzerinde ise Hanefîler ihtilaf etmişler, sadece kıyas-ı müessir<sup>177</sup> üzerinde ittifak etmişlerdir. Bu durumda Kevserî'ye göre Şâfiîler re'ye daha çok başvurmuşlardır.<sup>178</sup> Şâfiîlerin hadlerde, keffaretlerde, hükümlerin sebeplerinde, dilde ve genel olarak illeti kavranabilen bütün hükümlerde kıyası geçerli sayması, buna karşın Hanefîlerin kıyasın sahasını muamelatla sınırlandırması, miktarları, taabbüdî hususları, hadleri, keffaretleri, dili ve asla kıyaslanamayacak tecrübeye konu hususları kıyasın dışında tutması Kevserî'nin iddiasını destekler niteliktedir.<sup>179</sup>

<sup>174</sup> Gazzâlî şebeh kavramının bütün kıyaslar için geçerli olduğunu söyler, çünkü kıyasta fer' asla benzer olması sebebiyle asla ilhak edilir. İlet müessir ve münasib derecesine ulaşamayınca “şebeh” olarak isimlendirilir. bknz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 316-317; Kıyas-ı şebeh, hakkında hüküm bulunmayan fer'î bir meselenin hükmünün kendisine en çok benzeyen asla göre verilmesidir. Bu kıyas türünü sahih kabul edenler olduğu gibi sahih kabul etmeyenler de vardır. Sahih kabul edenler Hz. Ömer'in Ebû Musa'ya bu kıyas şekline itibar etmesini emrettiğini söylerler. Şebeh kıyasını reddedenler ise, bu şekilde yapılan kıyasın kabul edilmesi durumunda her kıyasın geçerli olacağını, çünkü kendisine benzeyen bir aslın her fer'î mesele için mümkün olacağını söylemişlerdir. İmam Şâfiî'nin şebeh kıyasını kabul ettiği hususunda da ihtilaflar mevcuttur ancak baskın kanaat İmam Şâfiî'nin bu kıyas şeklini kabul ettiği şeklindedir. bknz. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî Zerkeşi, *el-Bahrü'l-Muhîl fi Usûli'l-Fıkıh* (Dârü'l-Kütübî, 1994), 7/53 vd.; Hanefîlerin şebeh yöntemini kabul etmedikleri bilinse de dar anlamıyla da olsa şebeh yöntemini kullandıkları iddiaları da vardır. Bu iddialar için; bknz. Abdurrahman Candan, “İlletin Formelliğinden Benzerliğin Sadeliğine: Hükümlerin Tespitinde Şebeh Yöntemi”, *Diyanet İlmî Dergi* 48/1 (2012), 133-134.

<sup>175</sup> Kıyasta vasfın münasebet yolu ile illet olmasıdır. Vastın uygunluğu ihale (إخالة) yoluyla tespit edilir ve aranılan bu vasıf ile amaç, menfaatin elde edilmesi ve mefsetetin giderilmesidir. Debûsî vasfın illet olabilmesi için münasip olmasının tek başına yeterli olmadığını, illetin kitap, sünnet ve icmâ ile te'sirinin ortaya konulmasının gerekli olduğunu söyler. Çünkü sadece vasfın münasipliğinin yeterli görülmesi hükmün hikmetidir ve burada bir objektiflik söz konusu değildir. Bu hüküm başka bir bakış açısı ile ele alındığında hikmet de değişebilir ki bu da caizdir. İllette açıklık gerekir. bknz. Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Gazzâlî, *Şifâü'l-Galîl fi Beyâni's-Şebeh ve'l-Muhîl ve Mesâlikî't-Ta'lîl* (Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1971), 142-143. Bu durumda Hanefîlerin, kıyas-ı münasebeyi kabul eden Şâfiîleri, hikmet ile kıyas etmelerinden dolayı eleştirdikleri anlaşılmaktadır. Bu, kıyasın alanını genişleten bir haldir, bunu kabul etmeyen Hanefîlerin kıyasın alanını daralttıkları da görülmektedir.

<sup>176</sup> Tard, bir hükmün bir vasfın varlığı ile birlikte var olması durumudur. Bu kıyas çeşidinde vasıf hükmün illetidir. Hanefîlerden bir kısım âlim hicri dördüncü asırda kıyas-ı tarda muhalefet etse de beşinci asırdan sonra Hanefîlerin geneli kıyas-ı tardı reddetmişlerdir. Hanefî usulcülerinin kıyas-ı tardı reddetmelerinin temel argümanı bu yöntemin keyfiliğe, ölçüsüzlüğe ve tutarsızlığa sebep olabilmesidir. Çünkü asılda bulunan her vasfın tard özelliği sebebiyle illet olabilmesi mümkündür, bu durumda uygulamada benimsenmeyen hükümlerin nazariyatta gündeme gelmesi, ortaya konulması mümkün gözükmemektedir. Şarabın kırmızı rengi dolayısıyla, kırmızı renkli içeceklerin haram kılınması gibi bir durumun mümkün olması gibi; bu durumda isabetli bir kıyastan bahsedilemez. bknz. Tuncay Başoğlu, “İlleti Tespit Metotlarından Tard ve Tard Ehline Yönelik Tenkitler”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002), 141-157.

<sup>177</sup> Kıyas-ı müessir, illete konu olacak vasfın münasip olmasının yanında, bu vasfın tür veya cinsinin diğer şer'î hükümlerde muteber tutulmuş olmasıdır. bknz. H. Yunus Apaydın, “Kıyas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara, 2002), 25/535.

<sup>178</sup> Kevserî, “İhkâkü'l-Hak”, 168.

<sup>179</sup> Soner Duman, *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 253.

#### 1.2.4. İstihsan

İstihsan, lugatte güzellik anlamına gelen “husn” kelimesinin “istif’âl” babında gelmesiyle türemiş bir kelimedir. Kelime, bu hâliyle “bir şeyi güzel bulmak” anlamı kazanır. İstilahî olarak istihsan; ilk anda akla gelen kıyasa (kıyas-ı celî) muarız delilin ismidir. Kerhî istihsanı “*bir mesele hakkında, vazgeçmeyi gerektirecek daha kuvvetli bir sebepten ötürü benzerlerinin hükmünün verilmesinden vazgeçilmesi*” olarak tanımlar. Bu tanımda da görüldüğü üzere, istihsanda açık kıyası terk etmeyi gerektirecek illet kıyastaki illetten daha kuvvetli ve etkilidir.<sup>180</sup>

Kevserî de istihsanı şu şekilde tanımlamaktadır; “*İstihsan Hanefîlerin kullanımına göre açık kıyasın gereğinin Kitap’taki veya Sünne’tteki daha kuvvetli bir delil sebebiyle terk edilmesi demektir. Ya da istihsan kendisine has bir illete sahip gizli bir kıyastır.*”<sup>181</sup> İstihsanın tanımını biraz daha detaylandıran Kevserî, istihsanın iki mânâyı kapsadığını söyler. Bunlardan ilki miktarın nasla belirlenmediği durumlarda re’y ile icthadın kullanılmasıdır. Boşanmış kadının mut’asının (boşanma durumunda kadına verilen eşya) belirlenmesi, eşlerin nafakasının tayini, suçların tazminatı buna bir örnektir. Bu hususlarda ne nas ne de ittifak vardır; ancak icthad kanalıyla bilinebilirler. Kevserî istihsanın bu mânasına muhalefet edilemeyeceğini ve fukaha arasında da bu şekliyle istihsana muhalifet eden kimsenin bulunmadığını söyler. İkinci mânasıyla istihsan ise iki sebeple kıyasın terk edilmesi demektir. İlk sebep; bir fer’ın iki asla benzemesi durumunda, bir gereklilik sebebiyle ki bu istihsandır, asıllardan birinin diğerine tercih edilmesi ve kıyasın bu asıl ile yapılmasıdır. Kevserî, karısına “Ay hâli görürsen boşsun.” diyen bir adamın karısının “Ay hâli gördüm.” demesi ile boşanmış olmasını bu duruma örnek olarak gösterir. Normalde buradaki ilk asıl kadının ay hâlinin tespit edilmesi ve kocanın da bunu kabul etmesidir. Ancak ikinci bir asıl daha vardır, bu da “*Rahimlerinde Allah’ın yarattığını gizlemesi kadınlara helal değildir*” (Bakara 2/228) âyetidir. Burada ikinci asıla göre kıyas yapılır ve kadının beyanı esas alınır, bu durumda kadın ay hâli gördüm dediği anda boştur. İkinci sebep ise illetin varlığı sebebiyle hükmün tahsis edilmesidir.<sup>182</sup> Unutarak yenilip içilmesinin orucu bozmaması gibi;

<sup>180</sup> Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 4/3-4.

<sup>181</sup> Kevserî, “İnkâkü’l-Hak”, 166.

<sup>182</sup> Kevserî, “Fıkhu Ehli Irâk ve Hadîsuhum”, 90-93.



kıyasen orucun bozulması gerekir ancak hadis sebebiyle hüküm tahsis edilmiş ve unutarak yemek-içmek orucu bozmaz denilmiştir.

İstihsanın meşrûiyyeti sünnet, icmâ, zaruret ve kıyas-ı hafî ile sabittir. Sünnetteki delili selem akdinin caiz olmasıdır. Selem akdi ilk bakışta ma'dûmun satılamaz olması ilkesine aykırıdır. Ancak Hz. Peygamber'den gelen bir rivayette selem akdine belirli şartlar çerçevesinde cevaz verilmesi, selem akdini bu genel kıyasın dışına çıkarmaktadır. İcmâ delili de istisna' akdidir. Bu akit zanaatkârların müşteriye bir mal imal etmesi üzerine kurulu bir akittir ve yine burada ma'dûmun satışı söz konusudur. Dolayısıyla ilk bakışta caiz değil gibi görülse de sahabenin bu akde cevaz veren icmâ sebebiyle caiz kabul edilir. Kuyuların ve kapların temizlenmesi de zaruret sebebiyle istihsana delildir. Kıyas-ı hafî sebebiyle istihsanın örneği ise yırtıcı kuşların artığı sulardır; genel kural yırtıcı hayvanların artığı suların necis olmasıdır. Ancak yırtıcı kuşlar, gagalarının kemikten olması ve gagalarında et olmaması sebebiyle eti yenilebilir hayvanlara kıyas edilmiştir. Ölü hayvanın kemiği temiz kabul ediliyorsa diri hayvanın kemiği de temiz kabul edilir.<sup>183</sup>

İstihsan, İbn Hazm ve İmam Şâfiî tarafından oldukça eleştirilmiş bir delildir. Zâhid el-Kevserî de istihsan konusunu ele alırken aynı zamanda İbn Hazm'ın ve İmam Şâfiî'nin eleştirilerini cevaplandırır. Kevserî, istihsanı "kişinin kendi hevâ ve hevesine uyarak hüküm vermesi" şeklinde tanımlayan kişilerin ilimle iştigal etmemiş ve anlayışı zayıf kişiler olduğunu söyler. İstihsanda açık kıyasın terk edilmesi hevâ ve hevese göre değil, Kitap'ta ve Sünnet'te bulunan başka bir delile göredir. Kevserî Hanefîler tarafından kullanılan istihsanın, muarızlarının iddia ettiği gibi bir şey olması durumunda her türlü hücumu hak ettiğini de düşünür. Ancak Kevserî istihsanın muarızlarının iddia ettiği gibi bir şey olmadığını yinelerken, kıyası kabul edenler arasında Hanefîlerin kabul ettiği mânada istihsan yapmayanın da bulunmadığını iddia eder.<sup>184</sup>

Mâlikîler'de ve Hanbelîler'de istihsanın varlığı Kevserî'nin bu iddiasını doğrular niteliktedir. İmam Şâfiî'nin istihsanı reddi hakkında ise farklı iddialar bulunmaktadır. Bunlardan biri İmam Şâfiî'nin istihsanı tamamiyle reddettiği iddiasıdır. Bir başka iddia ise -ki bu iddia sahiplerinin Şâfiî usulcülerinin geneli olduğu da başka bir iddiadır-

<sup>183</sup> İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr*, 285.

<sup>184</sup> Kevserî, "Fıkhu Ehli Irâk ve Hadîsuhum", 88.

İmam Şâfiî hevâ ve heves ile yapılan istihsanı reddetmiştir ancak delil ile yapılan istihsanı kabul eder.<sup>185</sup>

Bilinen odur ki istihsanın batıl olduğunu ilk iddia eden İmam Şâfiî'dir. Şâfiî istihsanı reddetmek için “*Kitâbü'l-Üm*”de bir başlık açmış ve “*Kitâbü İbtâli'l-İstihsan*” adıyla açtığı bu başlık altında istihsanı reddetmeyi gerektirecek delillerini sıralamıştır.<sup>186</sup> Kevserî, Şâfiî'nin istihsanı reddetmek için ortaya koyduğu bu delillerin doğru kabul edilmesi hâlinde, Şâfiî'nin kabul ettiği usul yöntemlerinden biri olan kıyasın da batıl olması gerektiğini düşünür. Hâlbuki kıyas da istihsan da doğru yöntemlerdir.<sup>187</sup>

Kevserî istihsan eleştirilerini lafza yönelik eleştiriler ve mânaya yönelik eleştiriler olarak ele alır. Mânaya yönelik eleştirilere yapmış olduğu itirazlara yukarıda değinilmiştir. Kevserî lafza yönelik eleştirileri yanıtlarken de lafız olarak istihsan<sup>188</sup> kelimesinin kullanımının yanlış olmadığını ve pek çok fakih tarafından bu ifadenin kullanıldığını söyler. Özellikle İmâm Şâfiî'nin “*Mut'anın (boşanan kadına verilen hediye) otuz dirhem olmasını istihsan ediyorum (güzel buluyorum)*” diyerek lafzen istihsan kelimesini kullandığını iddia eder.<sup>189</sup> Burada Kevserî İmam Şâfiî'nin bunu demekle istihsan yapmış olduğunu iddia etmez. Bu lafzı kullananın sadece Hanefiler olmadığını ispat amacındadır. Ancak Şâfiî'nin söylediği iddia edilen bu ifade araştırıldığında Şâfiî'nin “*İstihsan ediyorum.*” sözünü kullandığı rivayetin Müzenî'nin “*el-Muhtasar*”ında ve Beyhakî'nin (v. 458/1066) “*el-Ma'rife ve'l-Asâr*”ında yer aldığı

---

<sup>185</sup> Muhammed Es'îd Umûr, “el-İstihsân inde'l-İmâm eş-Şâfiî” (Mu'temerü'l-İmâm eş-Şâfiî, Gazze: Câmîatü'l-Aksâ, ts.), 520.

<sup>186</sup> İmam Şâfiî'nin kullandığı delillere bakıldığında genel olarak kişinin kendi zannıyla bir hüküm vermesinin doğru olmadığı iddiası üzerinde durduğu görülür. bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990), 7/309-320. Ancak bunun, Hanefilerin istihsan tanımını kapsayan bir eleştiri olmadığı görülmektedir, zira Hanefiler istihsanda kişinin karar vermesini sağlayan dolaylı bir delilden bahsetmektedirler. Bu durumda istihsanı delilsiz bir hüküm olarak nitelemek doğru olmayacaktır.

<sup>187</sup> Kevserî, “Fıkhu Ehli Irâk ve Hadîsuhum”, 89.

<sup>188</sup> Bu kelime “إستحسن” şeklinde kullanıldığında “ben böyle güzel buldum” anlamına gelmektedir. Bu ifade ilk etapta kişinin kendi hevâsına göre karar verdiği izlenimi uyandırması sebebiyle doğru görülmemektedir. Kevserî'nin lafzen kullanımının yanlış olmadığını savunması bu sebeptedir.

<sup>189</sup> Kevserî, “Fıkhu Ehli Irâk ve Hadîsuhum”, 90.

bununla birlikte kendi eserlerinde bulunmadığı görülür. Söz konusu eserlerde de kavli-kadîmde İmam Şâfiî'nin görüşünü bu şekilde ifade ettiği belirtilmektedir.<sup>190</sup>

Kevserî *İhkâkü'l-Hak*'da, İmam Cüveynî'nin istihsana ve Ebû Hanîfe'nin usul anlayışına yönelik, Ebû Hanîfe'nin usulünün batıl olduğu ve istihsanın da delilsiz bir iş olduğu şeklindeki ithamlarına cevap verir. Buna göre istihsan, her ne kadar İmam Şâfiî istihsana reddiye yazmış olsa da ve İmam Cüveynî de istihsan hakkında İman Şâfiî ile aynı şekilde düşünse de bir fakihin kendisinden uzak kalamayacağı bir yöntemdir.<sup>191</sup>

### 1.2.5. Maslahat

Maslahat “sa-la-ha” kökünden gelir; “salaha” fesadın zıt anlamlısıdır. İslah kelimesi fesadı ortadan kaldırmak anlamına gelir. Maslahat ise “es-salâh” anlamındadır ve iyilik ve fayda anlamlarına gelmektedir. İnsanların iyiliği ve menfaati için de maslahat kelimesi kullanılır. Çoğulu “mesâlih”dir.<sup>192</sup> Maslahat şer‘î bir delil olarak “*menfaatin celbedilmesi ve zararın def’edilmesi*” şeklinde tanımlanmıştır. Gazzâlî bu tanımın beşeriyetin makasudına tekabül ettiğini ve maslahatın, makasudı elde edebilmek için beşeriyetin fesadı ortadan kaldırması, iyiliği elde etmesi demek olduğunu söyler.<sup>193</sup> Maslahat şer‘î bir delil olarak Hanefîler tarafından kullanılmaz. Bunun yerine istihsan tercih edilmiştir. İstihsan ile maslahat kanalıyla ulaşılabilen hükümlere ulaşılması mümkün gözükmemektedir. Bu sebeple Hanefî usul eserlerinde maslahatın ıstılahî tanımına rastlamamaktayız.

Maslahat bir taksime göre üçe ayrılır; maslahat-ı mu‘tebere, maslahat-ı mülga ve maslahat-ı mürsele. Yukarıda Gazzâlî'nin tanımını yaptığı maslahat, maslahat-ı mu‘teberedir ve Gazzâlî maslahatın bu çeşidinin, kıyas ile naslardan ve icmâdan elde

---

<sup>190</sup> Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl Müzenî, “Muhtasarü'l-Müzenî”, *el-Üm* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990), 8/283; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *Ma'rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr* (Karaçi: Câmîatü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1991), 10/224; Bununla birlikte Şâfiî'nin istihsan yaptığı iddiaları da bulunmaktadır. Bunlar için bkz. Şükrü Özen, “Hicrî II. Yüzyılda İstihsân ve Maslahat Kavramları”, *Marife Dergisi* 3/1 (Bahar 2003), 56; Ali Pekcan, “Şâfiî İstihsân Yapmış mıydı?”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3 (2003), 165-171.

<sup>191</sup> Kevserî, “İhkâkü'l-Hak”, 166.

<sup>192</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/516; Ebü'l-Feyz Muhammed Murtaza Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Dârü'l-Hidâye, ts.), 6/549.

<sup>193</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 174.

edildiğini ve hüccet olduğunu iddia eder. Maslahat-ı mülga şeriatın batıl gördüğü maslahat,<sup>194</sup> maslahat-ı mürsele ise şeriatın ne batıl ne de mu‘teber gördüğü maslahattır.

Maslahat kuvvet derecelerine göre yapılan bir başka taksime göre de zarûriyyat, hâciyat ve tahsîniyyat olarak sınıflandırılır.<sup>195</sup> Zarûriyyat, makasîd-ı hamse denilen ve korunması gereken beş öğeyi içerir; can, akıl, din, mal, ve nesil. Bu beş öğenin korunması maslahat kapsamındadır. Hâciyat, zarûriyat kadar hayati önemi olmayan bununla birlikte hayatın idamesi için gerekli olan maslahatlardır; kira sözleşmesi, suyun bulunmadığı zamanda teyemmümün yapılabilmesi gibi. Tahsiniyyat ise hayatı güzelleştiren maslahatlardır; ahlak kaideleri, âdâb kuralları gibi.

Maslahat-ı mu‘tebere temelde bütün mezheplerin dikkate aldığı ve bir şer‘î hüküm bina ederken gözettiği maslahattır. Müstakil bir tanım yapmasalar da istidlal esnasında Hanefîlerin maslahat-ı mu‘tebereyi gözettikleri söylenebilir. Dolayısıyla burada bir ihtilaf söz konusu değildir. Asıl tartışmaya konu olan maslahat üçüncü kısım olan maslahat-ı mürseledir. Maslahatın bu türünün delil olup olmayacağı ulemâ arasında ihtilafı bir husustur.<sup>196</sup>

Her ne kadar mezhepler istidlal yaparlarken maslahatı da bir şekilde dikkate alsalar da Hanefîlerin maslahat-ı mürseleyi müstakil bir delil olarak kabul etmediklerini biliyoruz. Gazzâlî’nin ifadelerinden Şâfiîlerin de maslahat-ı mürseleyi müstakil bir delil olarak kabul etmedikleri görülüyor. Ancak Karâfi’ye göre bütün mezhepler maslahat-ı mürseleyi delil olarak kullanmaktadırlar.<sup>197</sup> Bununla birlikte maslahat-ı mürseleyi müstakil bir delil olarak kabul edenler ise Mâlikî ve Hanbelî mezhepleridir.<sup>198</sup>

---

<sup>194</sup> Bu maslahata örnek Endülüs hükümdarlarından Abdurrahman b. el-Hakem el-Emevî’nin Ramazan ayında gündüz vakti cimâ ederek orucunu bozması üzerine fakihlerden Yahya b. Yahya’nın kefarete olarak ona iki ay peş peşe oruç tutmasını söylemesi gösterilir. Yahya b. Yahya halife için köle azadının kolay bir çözüm olacağını ancak iki ay peş peşe oruç tutmanın gerçek anlamda bir kefarete olacağını düşünmüş olmalıdır. Ancak bu fetvası Gazzâlî tarafından eleştirilir ve doğru bulunmaz. Bu yola başvurulduğunda şer‘î hükümlerin zarar göreceğini söyler. Burada maslahat kavramının göreceliği de ortaya çıkmaktadır. Zira bir kölenin özgürlüğe kavuşturulması da maslahat olarak görülebilir. bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 174.

<sup>195</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 173-174.

<sup>196</sup> Vehbe Zuhaylî, *el-Vecîz fî Usûli’l-Fıkhi’l-İslâmî* (Şam: Dârü’l-Hayr li’t-Tabâati ve’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 2006), 1/254.

<sup>197</sup> Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân Karâfi, *Şerhü Tenkîhi’l-Fusûl* (Şirketü’t-Tabâati’l-Fenniyyeti’l-Müttahide, 1973), 446.

<sup>198</sup> Karâfi, *Şerhü Tenkîhi’l-Fusûl*, 445; Ebü’r-Rebî‘ Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd Tûfî, *et-Ta’yîn fî Şerhi’l-Erbaîn* (Beyrut: Müessesetu’r-Reyyân, 1998), 238; Abdülkâdir Bedrân, *el-Medhâlû ilâ Mezhebi’l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1996), 148.

Kevserî'nin maslahat tasavvurunun kişisel düşüncelerden bağımsız ve şer'î naslarla belirlenmiş olduğu görülür. Kevserî'ye göre maslahat akılla kavranamaz çünkü maslahat hususunda akıl güven vermez. Aklın seçmiş olduğu maslahatın salt bir maslahat olmayıp mefsedet de barındırabilecek bir maslahat olma ihtimali vardır. Dolayısıyla maslahat hususunda şer'in belirlediği maslahatların dikkate alınması gerekmektedir. Kevserî maslahat-ı mürselenin, hakkında şer'î bir nas bulunmayan hususlar için geçerli olduğunu söyler. Maslahata çizilen bu sınır maslahatın tanımında belirtilen sınırlarla örtüşmektedir. Ancak Kevserî'nin bu sınıra özellikle işaret etmesinin sebebi, maslahat-ı mürsele kavramının çerçevesini genişleterek hakkında nas bulunan hususlarda da maslahat kanalıyla değişiklik yapılabileceğini iddia eden âlimlere yönelik bir cevap vermiş olmaktadır.<sup>199</sup>

Maslahat kavramının kapsamını genişletmek istediği için Kevserî tarafından eleştirilen kişilerden biri Tûfi'dir. Kevserî, modern dönemde dinde ıslah iddiasını ortaya atanları da maslahat kavramının kapsamını genişletmek istedikleri için eleştirmektedir. Aşağıda Kevserî'nin Tûfi'ye reddiyesi ve döneminin maslahat düşüncesine yönelik eleştirilerini inceleyeceğiz.

### 1.2.5.1. Kevserî'nin Tûfi'ye Reddiyesi

Hanbelî fakihlerinden Necmeddîn et-Tûfi, Nevevî'nin (v. 676/1277) kırk hadis derlemesine yaptığı şerhte maslahat konusunu ele alır. Derlemede yer alan “لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ” hadisini doğrudan maslahat ile ilişkilendirir ve şeriatta gayenin mefsedeti ortadan kaldırıp maslahatı elde etmek olduğunu söyler. Tûfi maslahatı deliller hiyerarşisinde nas ve icmâdan sonra üçüncü sıraya yerleştirir hatta maslahat ile bu iki delilin çatışması hâlinde maslahatın tahsis yoluyla önceleneceğini iddia eder.<sup>200</sup> Eserin ilerleyen sayfalarında ise Tûfi maslahatın icmâdan daha kuvvetli bir delil olduğunu söyler. Maslahat kesin bir delildir zira maslahatın üzerinde ittifak edilmiştir. İcmâ ise üzerinde tartışmaların bulunduğu bir delildir. Bununla birlikte Tûfi icmân delil olduğunu kabul

<sup>199</sup> Kevserî, *Makâlât*, 243.

<sup>200</sup> Tûfi, *et-Ta'yîn*, 238; Tûfi'nin bu ifadesi üzerinden maslahat dolayısıyla nassın tahsisinin diğer mezheplerde de bulunduğu iddia edilmiştir. Hanefilerin kullandığı “teamül” tabirinin maslahat olduğu ve teamül dolayısıyla istisna' akdine cevaz verilmesinin temelinde yatan gerekçenin maslahat olduğu iddia edilmiştir. Bu durum ise esasında nassın tahsisidir. bkz. Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd Tûfi, *Risâle fî Riâyeti'l-Maslaha* (Kahire: İdâretü'l-Mısriyyeti'l-Lübânî, 1993), 23.

eder. Tûfi'ye göre naslar da muhtelif ve mütearızdır.<sup>201</sup> Bu durumda Tûfi'ye göre maslahat, üzerinde ittifak edilen, tartışmalardan uzak en kuvvetli delildir denilebilir. Kevserî Tûfi'nin maslahat, icmâ ve naslar hakkında kullandığı bu ifadelerin ondan önce kimse tarafından dile getirilmediğini, ondan sonra da ondan daha aşağı seviyedekiler tarafından sahiplenildiğini söyler.<sup>202</sup>

Kevserî maslahatı şer'î bir delil olarak kabul etmediği gibi maslahatın nas ve icmâdan sonraya konumlandırılmasını ve hatta tearuz hâlinde de söz konusu delillerin önüne geçirilmesini doğru bulmaz; maslahat, nas ve icmâ ile tearuz edemez. Zira maslahat ile temel şer'î kaynaklar arasında bir tearuzun varlığı iddiası bile Allah'ın kulların maslahatını bilemediği gibi bir kapıya çıkmaktadır ve kabul edilemez.<sup>203</sup> Kevserî'ye göre maslahat için nasların terk edilmesi örneğine de fakih sahabiler arasında rastlanmış değildir.<sup>204</sup>

Maslahat konusunu ele alırken Tûfi, “*Zarar vermek ve zarara zararla karşılık vermek yoktur.*” hadisini doğrudan maslahat ile ilişkilendirerek yorumlamış ve konuyu bu hadisin şerhinde izah etmiştir. Konuyu şerhin ilerleyen bölümlerinde yeniden delillendiren Tûfi'nin Kitap'tan, Sünnet'ten ve icmâdan ortaya koyduğu deliller<sup>205</sup> ise maslahat-ı mu'tebere başlığı altında değerlendirilebilir. Ancak Tûfi'nin en başından beri bahsettiği maslahatın, maslahat-ı mürseleden daha kapsamlı bir maslahat olduğu görülmektedir ve kendisi de bunu ikrar eder.<sup>206</sup> Bu durumda Tûfi'nin delilleri maslahat-ı mu'tebere ile ilgili ise maslahat-ı mu'tebere şeriatın belirlediği maslahattır ve dikkate alınmasının gerekliliği zaten tartışma konusu değildir. Kevserî de böyle bir maslahata itiraz etmez.

Tûfi maslahatı sadece muamelât ve âdât alanına hasreder. İbâdâtın Allah hakkı olduğunu ve onun nasıl uygulanması gerektiğinin ancak nas ve icmâ kanalıyla bilinebileceğini, muamelâtın ise kulların hakkı olduğunu ve maslahatın kullar için

---

<sup>201</sup> Tûfi, *et-Ta'yîn*, 239-259.

<sup>202</sup> Kevserî, *Makâlât*, 244.

<sup>203</sup> Kevserî, *Makâlât*, 101.

<sup>204</sup> Kevserî, *Makâlât*, 245.

<sup>205</sup> Tûfi'nin işaret ettiği delillerden bazıları şunlardır: Kitap'tan delili; “*Kısasta sizin için hayat vardır*” (Bakara 2/179.), Sünnet'ten delili; “*Birbirinizin bitmek üzere olan pazarlığını bozmayınız*” hadisi, icmâdan delili ise şuf'a hakkının komşuda oluşudur. bkz. Tûfi, *et-Ta'yîn*, 243-244.

<sup>206</sup> Tûfi, *et-Ta'yîn*, 274.

gerekli olduğunu söyler.<sup>207</sup> Miktarlar da nas ve icmâ ile bilinebilen hususlardandır.<sup>208</sup> Muamelat hususunda maslahat ile diğer delillerin çatışması hâlinde uzlaştırılmaları mümkünse uzlaştırılır. Aksi takdirde maslahat tercih edilir.<sup>209</sup> Ancak burada Tûfi bir örnek vermemiştir, konuyu farazi bir şekilde ele almıştır. Bu durumda tercih edilecek maslahatın neye göre belirleneceğini de izah etmemiştir.

Kevserî Tûfi'nin maslahat için getirdiği ibâdât-muamelât/âdât ayrımını reddeder; Allah kullarına ibâdât ya da muamelât ayrımı yapmaksızın emretmiştir. Kevserî alışverişi örnek gösterir ve muamelat içerisinde de ibâdâtın bulunabileceğini iddia eder. Şöyle ki; Allah alışverişin bir kısmını helal bir kısmını ise haram kılmıştır. Alışveriş bir akit olarak muamelat kapsamında değerlendirilir ancak Allah'ın haram kıldığı hususlar ibâdât kapsamındadır. Dolayısıyla böyle bir ayrım Kevserî'ye göre mesnetsizdir.<sup>210</sup>

Nasların muhtelif oluşu ve rivayetlerin farklı oluşu Tûfi'ye göre ulemâ arasında da ihtilafa sebep olmuştur. Tûfi maslahatı bu noktada ümmeti birleştirici bir unsur olarak görmektedir.<sup>211</sup> Ancak sadece Tûfi'nin ve Kevserî'nin maslahatı ele alışlarındaki farklılık bile bize bu konunun fakihler nazarında nasıl bir ihtilafa sebep olabileceğini ve ümmetin ortak nistan bağımsız bir maslahat etrafında birleşmesinin zor bir iş olduğunu göstermektedir.

#### 1.2.5.2. Döneminin Maslahat Düşüncesine Kevserî'nin Eleştirisi

Necmeddîn et-Tûfi'nin maslahat hakkındaki düşünceleri dinde ıslahı savunan âlimler tarafından yeniden gündeme getirilmiş, maslahatın bu yorumu sayesinde ıslah edilmesini gerekli gördükleri bazı şer'î hükümlerde değişikliğe gidebilmek amaçlanmıştır. Şevkânî ve Muhammed Abduh ile başlayan bu çalışmalar Cemâleddîn Kâsımî (v. 1914) ve Reşîd Rızâ tarafından daha da geliştirilmiştir. Özellikle Reşîd Rızâ *Mecelletü'l-Menâr* ve *Tefsîrî'l-Menâr*'da bu konuya sık sık değinmiştir.<sup>212</sup>

Reşîd Rızâ *Mecelletü'l-Menâr*'da, Necmeddîn et-Tûfi'nin iddia ettiği gibi, muamelatın (siyasi ve idari hukukun) maslahat esasına dayandığını söyler. Hz. Ömer'in ve bazı

<sup>207</sup> Tûfi, *et-Ta'yîn*, 241.

<sup>208</sup> Tûfi, *et-Ta'yîn*, 274.

<sup>209</sup> Tûfi, *et-Ta'yîn*, 278.

<sup>210</sup> Kevserî, *Makâlât*, 101.

<sup>211</sup> Tûfi, *et-Ta'yîn*, 273.

<sup>212</sup> Reşîd Rızâ'nın fikhî görüşleri hakkında daha fazla bilgi edinmek için; bkz. Özgür Kavak, *Reşîd Rızâ'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009).

sahabilerin bazen maslahata dayalı olarak hadleri terk ettikleri iddiasıyla da söylemini delillendirmeye çalışır. Reşid Rızâ'ya göre bu örnekler aynı zamanda maslahatın nassa öncelenmesine delil niteliğindedir. Reşid Rızâ iddialarını delillendirmek için Necmeddîn et-Tûfi'nin maslahat hakkındaki görüşlerini Cemâleddîn el-Kâsımî'nin hâşiyesi ile *Menâr* dergisinde yayınlamış, Tûfi'nin görüşlerinden de sitayişle bahsetmiştir.<sup>213</sup>

Reşid Rızâ'ya göre maslahat bütün mezhepler tarafından kullanılan bir şer'î delildir. Reşid Rızâ, Karâfi'nin de bu görüşte olduğunu iddia eder. Hanefilerin istihsânı uygulamalarının ve kıyas-ı celî sebebiyle haber-i vâhidi terk etmelerinin maslahat sebebiyle verilmiş hükümler olduğunu iddia eder. İstihsana kıyas-ı hafî denmesini de muhaddislerin ve diğer ulemânın eleştirilerini hafifletmek ve re'yi sünnete takdîm etmeyi gerekçelendirmek için söylenmiş bir söz olarak görür.<sup>214</sup> Buradan hareketle ulaştığı hüküm ise maslahat-ı mürselenin Mâlikîler dışında da itibara alındığı ancak doğrudan maslahat olarak bahsedilmediğidir. Hâlbuki Redşid Rızâ'ya göre kıyastaki münasib illet ya da münasib mâna da esasında maslahattır.<sup>215</sup> Reşid Rızâ'nın burada kastettiği maslahat, maslahat-ı mürseleden daha kapsamlıdır. Kevserî'nin bu iddialara yanıtı yine Kevserî'nin maslahat-ı mürsele tanımında görülebilir. Kevserî'ye göre fıkıh kitaplarında yer alan maslahat-ı mürsele, hakkında şer'î bir nas bulunmayan hususlar için söz konusudur.<sup>216</sup> Bu durumda şer'î nas ile ilintilenen delillerde maslahat-ı mürseleden bahsedilemez. Kevserî'nin maslahat fikrine genel olarak bakışını ele aldığımızda maslahatın vahiy olmaksızın bilinemezliği ile karşılaşırız. Bu bilinmezlik ise “illet” kavramının yapısına terstir. Dolayısıyla Reşid Rızâ'nın, Hanefilerin istihsan ya da kıyas kanalıyla hüküm verirken maslahatı itibara aldıkları iddiası açıklanmaya muhtaçtır. Kevserî'nin ifadelerinden anlaşılan odur ki Hanefilerin dikkate aldıkları maslahat şer'î delillerle bilinebilir ve şer'î delillerle çakışmaz; bu, Reşid Rıza'nın tasavvur ettiği maslahattan biraz daha farklıdır.

Kevserî yaşadığı dönemde maslahatın, naslara rağmen ahkâmı değiştirmek için bir araç olarak kullanılmasını şiddetle eleştirir ve buna tevessül edenlerin, Hıristiyanların

<sup>213</sup> Muhammed Reşid Rızâ, “Edilletü's-Şer'î ve Takdîmü'l-Maslahati fi'l-Muamelâti ale'n-Nas”, *Mecelletü'l-Menâr* 9/10 (Kasım 1906), 721.

<sup>214</sup> Muhammed Reşid Rızâ, “el-Muhâverâtü's-Sâbiatü beyne'l-Musallih ve'l-Mukallid/el-İctihâd ve'l-Vahdetü'l-İslâmiyye”, *Mecelletü'l-Menâr* 4/6 (Mayıs 1901), 211.

<sup>215</sup> Rızâ, *Teşîrü'l-Menâr*, 7/161.

<sup>216</sup> Kevserî, *Makâlât*, 243.



dinlerini değiştirdiği gibi, İşlam'ı da değiştirme amacında olduklarını söyler. Hıristiyanların dinlerini değiştirmeye çalışmalarını, Kevserî kutsal metinlerinin bozulmuş olması ile gerekçelendirir. Hâlbuki Kur'an, Hz. Peygamber'e indirildiği şekliyle muhafaza edilmiştir. Kevserî'ye göre bu durumda maslahat gayesi ile naslarda değişimi amaçlayan kişilerin amaçları (niyetlerinde, işlerinde, adetlerinde) “İşlam'a karşı hiç hayır barındırmayan” kişilere yakınlaşmaktır.<sup>217</sup>

Dinde reformu savunan âlimlere göre şer'î hükümlerin muamelat kısmında temelde maslahat esas alınmıştır. Maslahatın nas ile çelişmesi durumunda ise maslahat esas alınıp nas terk edilmiştir. Reformist âlimlerin bu iddialarını nakleden Kevserî, bunları reddeder. Kevserî bu düşünceleri maslahatın niteliği yönünden de eleştirir. şayet reformistlerin maslahattan kastettikleri şer'î maslahat ise Kevserî, aklı önceleyen Mu'tezile'nin bile şer'î maslahatı bilmenin ancak vahiyle mümkün olduğunu kabul ettiğini söyler. Eğer bununla kastedilen dünyevi maslahat ise şer'î naslarla çakışması hâlinde Müřlőmanlar nazarında bu maslahata itibar edilmez, çünkü akıl her zaman maslahatın nerede olduğunu bilemeyebilir ama şer'î ahkâm için bu söz konusu değildir.<sup>218</sup>

Reşid Rızâ tarafından, maslahat kavramını delillendirmek için Hz. Ömer'in ictihadlarına sık sık gönderme yapılır. Özellikle İbn Abbas'tan nakledilen ve bir mecliste bir seferde üç defa söylenen talâkın Hz. Ömer zamanına kadar tek talâk sayıldığı, Hz. Ömer zamanından sonra üç talâk sayıldığı rivayeti de bu iddiasına delil olarak gösterir. Rivayetten bir mecliste söylenen üç talâkın Hz. Ömer'in hükmüne kadar tek sayıldığı ve câri bir sünnet ya da hilafı olmayan bir icmâ olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda Hz. Ömer'in kararı maslahat sebebi ile sünnetin ya da icmâmın neshedebileceğini göstermektedir.<sup>219</sup>

Kevserî'nin modern dönem âlimlerinin de özellikle üzerinde durduğu konulardan biri olan talâk konusu hakkındaki detaylı görüşlerine, çalışmamızın son bölümünde ayrı bir başlık altında değinilecektir. Kevserî'ye göre Hz. Ömer bu ictihadlarında (aynı anda üç talâkı üç talâk saymak ve mut'a nikâhını yasaklamak) salt maslahat kaidesinden hareket

---

<sup>217</sup> Kevserî, *Makâlât*, 240.

<sup>218</sup> Kevserî, *Makâlât*, 100,242; Mu'tezile'nin görüşü için bkz. Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib Basrî, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkıh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403h.), 2/328.

<sup>219</sup> Rızâ, “el-Muhâverâtü's-Sâbiatü beyne'l-Musallih ve'l-Mukallid/el-İctihâd ve'l-Vahdetü'l-İşlâmiyye”, 210-212.

etmemiş, esasında bu kararları sahabe ile toplanarak birlikte almıştır. Aldıkları kararlar şer'î delillere göredir. O topluluğa nassa muhalif bir karar almak da yakıştırılmaz.<sup>220</sup> Hz. Ömer'in mut'a nikâhını yasaklaması ile ilgili İbn Mâce'de yer alan rivayete bakacak olursak, mut'a nikâhının Hz. Ömer tarafından yasaklanmış olduğunu iddia etmek mümkün gözükmez. Hz. Ömer mut'a nikâhı hususunda Hz. Peygamber'in üç gün mühlet verdiğini, sonra da mut'ayı yasakladığını söyler. Bu yasaktan o kadar emindir ki mut'a nikâhı yapan kimse muhsan ise recmedileceğini söyleyerek halkı ikaz eder. Hz. Ömer'in, maslahata binaen kendisinin vermiş olduğu bir hüküm için had cezası tayin etmesi elbette ki düşünülemez.<sup>221</sup>

Yine Hz. Ömer'in ictheadlarından biri olan, müellefe-i kulûba verilen zekât paylarını kaldırması da Kevserî'ye göre temelde maslahata dayanan bir hüküm değildir. Müellefe-i kulûba zekât kalplerini İslam'a ısındırmak için verilmiştir. Kalpleri İslam'a ısınınca onlara ödeme yapmaya gerek kalmamıştır. İlet kalktığı için hüküm de kalkmıştır. İlet tekrar ortaya çıkarsa hüküm de tekrar ortaya çıkar.<sup>222</sup>

### 1.2.6. Örf

Örf “a-re-fe” kökünden gelen ve “bilmek, tanımak, bilinen” anlamlarına gelen bir kelimedir.<sup>223</sup> İstilahî olarak ise örf, âdet kelimesinin müradifidir.<sup>224</sup> Örf (âdet); “*Selîm mizacın nazarında kabul gören, nefislere yerleşen ve tekrar eden işlerden ibarettir.*”<sup>225</sup> Örf, kavli ve amelî olmak üzere ikiye ayrılır. Kavli örf örneği, dirhem kelimesinin “para” anlamına gelmesi, her ne çeşit olursa olsun dirhem bir ülkede geçerli olan paraya hamledilmesidir. Amelî örf örneği ise “lahm” kelimesinin koyun etine ve “ekl” kelimesinin ise buğdaya hamledilmesidir.<sup>226</sup> Yapısı açısından ise örf üçe ayrılır:<sup>227</sup>

<sup>220</sup> Kevserî, *Makâlât*, 245.

<sup>221</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, 1/631 (No: 1963); Yavuz Ünal, “Hadis Verilerine Göre Mut'a Nikahı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1993), 167.

<sup>222</sup> Kevserî, *Makâlât*, 246.

<sup>223</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 9/236.

<sup>224</sup> Âdet kelimesinin örfün müradifi olup olmadığı hususunda farklı görüşler vardır. Kimilerine göre örf hem sözde, hem uygulamada söz konusudur, âdet ise sadece uygulamada söz konusudur. Kimileri örfü sadece söze tahsis eder, âdeti ise amele. Bir grup da örf ile âdeti aynı anlamda kabul eder. Yaygın olan da bu görüştür. Detaylı bilgi için bkz. İsmail Hakkı İzmirli, “Örfün Nazar-ı Şeriattaki Mevki”, *Sebilü'r-Reşad* 12/293 (Cemâziyelevvel 1332), 129; İbrahim Kâfi Dönmez, “Örf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2007), 34/87.

<sup>225</sup> Zeynüddîn İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir alâ Mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 79.

<sup>226</sup> Muhammed Emîn İbn Âbidîn, “Neşrü'l-Arf fî Binâi ba'di'l-Ahkâmi ale'l-Urf”, *Mecmû'atü Resâili İbn Âbidîn*, ts., 114.

- 1- Örf-i Âm (Genel Örf): “Ayağımı basmam” ifadesindeki gibi; bu ifade örfe “girmem” anlamına gelmektedir.
- 2- Örf-i Hâs (Özel Örf): Her topluluğa özel ıstılahlar gibi.
- 3- Örf-i Şer‘î (Şer‘î Örf): Zekât, salât, hac gibi öncesinde başka anlamlara sahip olmakla birlikte İslâmiyetle yeni bir anlam kazanan ve öyle bilinen kelimeler bu gruba örnektir.

Örfün meşrûiyeti için Kur’an’dan A’râf/199 delil olarak gösterilir.<sup>228</sup> Sünnetteki delil ise “*Müslümanların güzel gördüğü şey, Allah indinde de güzeldir.*”<sup>229</sup> hadisidir. İbn Nüceym (v. 970/1563), *el-Eşbah ve’Nezâir*’de “*Âdet muhakkemdir.*” kaidesini bu hadise dayandırarak izah eder. İbn Nüceym, bu hadisin Abdullah b. Mes‘ûd’dan merfu‘ olarak rivayet edildiğini söylese de İbn Âbidîn (v. 1252/1836) bu hadisin merfu‘ olarak nakledildiği bilgisine ulaşamadığını, hadisin Abdullah b. Mes‘ûd’dan mevkûf olarak rivayet edildiğini söyler.<sup>230</sup> İbn Âbidîn, fıkhıta pek çok meselede âdet ve örfü müracaât edilmesi sebebiyle müteahhirûn âlimleri tarafından örfün fikhın delillerinden sayıldığını söyler.<sup>231</sup>

Kevserî’ye göre örf, fıkıh kitaplarında (kavâid, usul ve fûrû) dirhem, rıtıl<sup>232</sup> akid anında bilinen şekliyle izah edilmesidir. Yani bir Mısırlı ile rıtıl üzerinden bir anlaşma yapılıyor ise bu, Mısır’da geçerli olan rıtıl üzerinden demektir ve örfü göre Mısır’ın rıtılı okkanın üçte biri ölçüsündedir.<sup>233</sup> Kevserî, A’râf/199’da yer alan “*örf ile muamele et*” ifadesindeki örfün farklı bölgelerde uygulanan âdetler olmadığını söyler. Burada bahsedilen örfün şeriatla çelişmeyen, akl-ı selîme de uygunsuz gelmeyen, şeriatla uyumlu ve akl-ı selîmce de güzel olan âdetler olduğunu belirtir. Kevserî örfün vahiy döneminden sonra ortaya çıkmış olmasının gerektiğini söyler.<sup>234</sup>

Kevserî’nin örf konusuna değinmesinin sebebi, “örf” ve “maslahat”ın dinde reform isteyen kişilerce şer‘î hükümlerde istenilen değışikliğı sağlayacak bir çıkış kapısı olarak görülmesinden duyduğu rahatsızlıktır. Kevserî örfü böyle büyük bir anlam

<sup>227</sup> İbn Nüceym, *el-Eşbah ve’n-Nezâir*, 79.

<sup>228</sup> “*خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ*” “Kolaylığı seç, iyi olanı emret, cahillere aldırma!” A’râf 7/199.

<sup>229</sup> Ahmed İbn Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayip Arnavut - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 6/84. (No: 3600)

<sup>230</sup> İbn Nüceym, *el-Eşbah ve’n-Nezâir*, 79; İbn Âbidîn, “Neşrü’l-Arf”, 115.

<sup>231</sup> İbn Âbidîn, “Neşrü’l-Arf”, 115.

<sup>232</sup> Rıtıl (رطل) bir ağırlık ölçü birimidir. İngilizlerde, Mısır’da ve Suriye’de değışik miktarlara tekabül eder.

<sup>233</sup> Kevserî, *Makâlât*, 240.

<sup>234</sup> Kevserî, *Makâlât*, 99.

yüklenmesinin gereksiz olduğunu ve örfün etki alanının mezhep âlimlerinin kavâid, usul ve fûrû kitaplarında belirttiğinden daha fazlası olmadığını söyler.<sup>235</sup> Örfün akitlerdeki lafızlar, ölçü birimleri, bazı isimlerin taşıdığı anlamlar vb. konularda etkin olduğunu da örnekler üzerinden izah eder; akitlerde bahsi geçen dirhem in âkitlerin yaşadığı beldede bilinen dirhem olması, “taam” (yemek) ve “lahm” (et) kelimelerinin buğday ve koyun eti anlamına gelmesi gibi. Dolayısıyla Kevserî’ye göre örf, şer’î hükümlerde köklü bir değişiklik yapabilecek güçte bir etkiye sahip değildir.<sup>236</sup>

Kevserî’ye göre, döneminde örf kanalıyla değişiklik yapılmak istenen hususlar şunlardır:

- Faizi helal kılmak
- Mut’a nikâhını helal kılmak
- Erkeğin birden fazla eşle evlenmesini engellemek
- İçkiyi mübah kılmak (İçkiye başka isimler vererek)
- Kadınların tek başlarına yolculuğa çıkmalarına ya da süslenip dışarı çıkmalarına izin vermek
- Erkekten boşanma hakkını alıp kadına ya da hâkime vermek
- Müncez ya da muallak talâkı ilga etmek
- İslam’ın ilk zamanlarından beri geçerli olan aile vakıflarını ilga etmek
- Ramazan ayını başka bir aya taşımak
- Sağlıklı kimsenin fidyeyi oruçla değiştirmesi.<sup>237</sup>

Örfün yukarıda sayılan meselelerde nasıl bir etki doğurabileceğine bakacak olursak, örf konusunda Hanefî mezhebinde önemli kaynaklardan birinin müellifi olan İbn Âbidîn’e göre örf, nassa her şekilde muhalif ise terk edilir; ribânın, içki içmenin, ipek giymenin (erkeğe) haramlığı gibi. Eğer örf, nassın geneline muhalif değilse yani delil genelse ve örf bazı fertlerine muhalif ise ya da delil kıyas ise örfün nassı tahsîs etme gücü vardır. Böyle bir durumda kıyas da terk olunur; istisnâ’ akdinde olduğu gibi. Ancak söz konusu durumda örf genel olmalıdır. Özel örf (örf-i hâs) nassı tahsîs etmez ya da özel örf için kıyas terk edilmez. Bununla birlikte özel örfün mezhebin metinleri ve açık kuralları ile

---

<sup>235</sup> Kevserî, *Makâlât*, 235.

<sup>236</sup> Kevserî, *Makâlât*, 99, 100.

<sup>237</sup> Kevserî, *Makâlât*, 235.

çelişmemesi hâlinde, özel örf genel örf gibidir ve muteberdir.<sup>238</sup> Kevserî de bu konuyu aynı şekilde ifade etmiştir.<sup>239</sup>

İbn Âbidîn örfün değişmesi hâlinde örfe dayalı hükmün de değişeceğini, mezhebin müctehid imamlarının da aynı mesele ile farklı zamanlarda karşılaşmış olsalar, mevcut örfe göre hareket edeceklerini söyler. Ancak burada önemli olan husus şudur: Müftü ya da hâkimin doğru bir bakış açısına sahip olması, ince bir tetkik ile şer'î hükümleri ve mer'î şartları bilmesi gerekir.<sup>240</sup> Kevserî örfün değişmesi ile hükmün değişmesi kuralını kabul eder ancak buna farklı bir yorum da getirir. Buna göre örfün değişmesi ile hükmün değişmesi hususu şâriin hükmü bir hâlden diğer hâle göre tafsilatlandırmasıdır. Dolayısıyla bu değişimde insanların hevâ ve hevesi söz konusu değildir. Burada yine Kevserî'nin modernist yorumlara karşı bir ön alma çabası söz konusudur. Ayrıca Kevserî yukarıda sayılan ve örf ile hükmü değiştirilmeye çalışılan hususlarda yapılmak istenen değişiklikleri, şer'î delil bakımından doğrudan örfle ilişkili olmaması ve nas-örf çatışması olduğu hâlde örfün tercih edilmesi sebebiyle eleştirmektedir. Çünkü bu durum Kevserî'nin örf anlayışına uymadığı gibi Hanefî mezhebinin genel kabulleri ile de çelişki arz etmektedir.<sup>241</sup>

Kevserî'nin örf kanalıyla değiştirilmeye çalışıldığını iddia ettiği hususlar, Kevserî'nin de dediği gibi doğrudan örfle delillendirilmiş meseleler değildir. Ancak Kevserî, kabirlerin üzerine mescid inşa edilmesi ve kadınla ilgili bazı meselelerde olduğu gibi, bir meselenin örfî yönünün tartışma konusu olması hâlinde de reformu ya da nassa dönüşü reddedebilmektedir. Bu konulara üçüncü bölümde daha ayrıntılı değinilecektir.

### 1.3. Re'y ve İctihad

Re'y kelime anlamı olarak; görmek, akılla görmek, kalp ile görmek ve çatışan iki husus arasında zann-ı gâlib ile birini kabul etmektir.<sup>242</sup> Hanefî usulcülerden Ebü'l-Yüsri el-Pezdevî ehl-i re'y olarak bilinen Hanefîlerin kalp ile bilmekte mütehasıs olduklarını

<sup>238</sup> İbn Âbidîn, "Neşrü'l-Arf", 116-133.

<sup>239</sup> Kevserî, *Makâlât*, 235.

<sup>240</sup> İbn Âbidîn, "Neşrü'l-Arf", 128.

<sup>241</sup> Kevserî, *Makâlât*, 233.

<sup>242</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412h.), 375.

söyleyerek kimilerince kötüleme amacıyla söylenen ehl-i re'y isimlendirmesinin, aslında bir övgü olduğunu iddia eder.<sup>243</sup>

Re'yin ıstilahî anlamına bakıldığında kıyas, istinbat, istihsan, istidlal, icthad gibi kavramlarla ilişkisi hasebiyle, tek başına bir ıstilahî tanımının yapılmadığı görülür. Hanefî usul eserlerinde re'y, kıyas ve icthadla eş anlamlı olarak da kullanılmıştır. Re'yin ıstilahî anlamı olarak “*Hakkında nas bulunmayan şer'î meselelerde hüküm ortaya koyabilmek için şâri'in yol gösterici olarak belirlediği vasıtalarla akıl ve fikir yürütmektir.*” denilebilir.<sup>244</sup> Bu tanımlamaya bakıldığında re'y karşıtlarının eleştirdiği temel husus olan fakihin kendi hevâ ve hevesine göre kişisel tercihte bulunması tanımın kapsamına girmemekte, fakihin görüşlerini naslar çerçevesince şekillendirmesi gerekmektedir.

Re'y icthadla eş anlamlı gibi düşünülse de icthadın kapsamı re'yden geniştir. İctihad, c-h-d fiil kökünden türemiş bir kelime olup çalışmak, gayret sarfetmek anlamına gelir. Kelimenin ıstilahî anlamı ise hakkında hüküm bulunmayan bir hususta şer'î delillerden hüküm çıkarmak için çaba harcamaktır.<sup>245</sup> Bu çaba, müctehidde, delile ulaşmak için elinden gelen bütün gayreti sonuna kadar sarf ettiğine dair kanaati doğuracak bir çabadır.<sup>246</sup> İctihad bir çaba olduğu için bu çabada dayanak re'y olabileceği gibi re'y olmaksızın nas da olabilir. Bu sebeple re'y icthadı ya da re'y ile icthad denildiğinde re'ye dayalı icthad anlaşılrsa da Hanefî usulcüler böyle bir ayrıma gitmemişlerdir. Söz konusu kavramları icthadla aynı anlama gelecek şekilde kullanmışlardır. Mesela Serahsî icthadın zann-ı gâlibten ibaret olduğunu söylemiştir.<sup>247</sup>

Re'y ve icthadın meşrûiyeti için ortaya konulan deliller genellikle kıyasın meşrûiyeti için ortaya konulan delillerdir. Bu deliller de -kıyas konusunda değinileceği üzere- Kitap, Sünnet ve icmâdan oluşur. Re'y zann-ı gâlibten ibaret olduğu için doğurduğu bilgi de zannîdir. Üzerinde icmâ oluşmadığı müddetçe zannî bir bilgi olarak kalır. Bu

---

<sup>243</sup> Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetü'l-Hüceci's-Şer'iyye*, 27.

<sup>244</sup> İdris Cum'a Drâr Beşîr, *er-Re'yu ve Eseruhu fi'l-Fıkhî'l-İslâmî* (Kahire: Dârü İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, ts.), 11; Bilal Esen, *Hanefî Usul Eserlerinde İctihad Teorisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), 55.

<sup>245</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 4/11; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ma'rifetü'l-Hüceci's-Şer'iyye*, 31; İbn Melek, *Şerhu Menâri'l-Envâr fi Usûli'l-Fıkh*, 288.

<sup>246</sup> el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 4/20.

<sup>247</sup> Serahsî, *Usûl*, 1/127; Esen, *Hanefî Usul Eserlerinde İctihad Teorisi*, 62.

sebeple -haber-i vâhidde olduğu gibi- re'y ile elde dilen bilgiye ona denk bir re'y ile muhalefet edilebilir.<sup>248</sup>

İctihadda müctehidin elde ettiği neticenin niteliği fukaha arasında tartışmalı hususlardandır. Fukaha bu konuda anahatlarıyla iki görüş etrafında toplanmıştır. Bu görüşlerden ilki (musavvibe) icthadın her şekilde doğruya ulaşacağı iddiasındadır. Bu görüşün temsilcisi daha çok Mutezilî âlimlerdir. Necmeddîn et-Tûfî (v. 716/1316), Gazzâlî (v. 505/1111) gibi âlimler de bu düşüncededir. Hanefilerin ve fukahanın genelinin aralarında bulunduğu ikinci grup ise müctehidin icthadında hata da edebileceğini doğruya da ulaşabileceğini savunur. Burada her iki grubu ayıran, bir konu hakkında doğrunun tekliği-çokluğu hususundaki yaklaşımlarıdır. İlk grup birden çok doğru olabileceğini kabul ederken, ikinci grup tek bir doğrunun varlığını kabul eder. Bununla birlikte ikinci grubun ileri sürdüğü delillerden biri olan ve hata eden müctehidin de bir derece sevap kazandığını belirten hadisten anlaşılabilir ki icthadda önemli olan, tek bir doğruya ulaşmaktan öte doğruya ulaşmakta gösterilen gayrettir. İctihad neticesinde doğruya ulaşılamasa da müctehidin gösterdiği gayret takdir edilir ve ecri verilir.<sup>249</sup>

Zâhid el-Kevserî re'yle icthadın tanımını yaparken re'yi ikiye ayırır. Kevserî, re'yin bir kısmının iyi bir kısmının ise kötü olduğunu söyler. Kötü olan re'y, kişinin hakkında nas bulunmayan konularda hüküm verirken kendi hevâ ve hevesiyle hareket ederek re'yini ortaya koymasıdır. İyi olan re'y ise kişinin hakkında nas bulunmayan konularda hüküm verirken yine naslardan istifade ederek hüküm çıkarmasıdır. Sahabe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn'in re'y usulü re'yin bu iyi olan şekliyledir ve Hanefîler de bu yolu takip etmişlerdir.<sup>250</sup> Kevserî, icthadı ise şu şekilde tanımlar; icthad, delilinden fer'î hükümü çıkarmak için çaba sarf etmektir.<sup>251</sup>

Kevserî re'y ile icthadın fikhın önemli kaynaklarından biri olduğunu, sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn tarafından da kullanıldığını ve yeni çıkan meseleler hakkında bu yolla hüküm verildiğini söyler. Kevserî, re'yi sıkça kullandığı ve hadisi terk ettiği iddiasıyla Hanefîleri eleştiren hadisçilere de Ebû Hanîfe ve ashabının hadislerde gördükleri illet sebebiyle hadisi terk edip re'ye başvurdukları cevabını verir. Hadisçileri de bu illetleri

<sup>248</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 1/178.

<sup>249</sup> el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 4/25-31; Kevserî, *Mukaddimât*, 431.

<sup>250</sup> Kevserî, "Fıkhu Ehl-i Irak ve Hadîsuhum", 80; Kevserî, *Makâlât*, 192.

<sup>251</sup> Kevserî, *Hüsnü't-Tekâdî*, 22.

görememekle eleştirir. Kevserî, Ameş'in (v. 148/765) fıkıhçıları tabibe, hadisçileri de eczacılara benzettiği sözünü naklederek, hadisi tam anlamıyla kavrayamayan hadisçilerin fikhî hükümler vermesini doğru bulmaz.<sup>252</sup>

Re'y ile ictihada karşı olan İbn Hazm, re'y ile hüküm vermenin helal olmadığını söyler ve buna hadislerden ve âyetlerden deliller getirir.<sup>253</sup> İbn Hazm'ın delillerinin doğrudan re'y ile bağlantısını kurmak oldukça zor gözükmektedir. Kevserî'ye göre de bu deliller İbn Hazm'ın iddiasını ispattan uzaktır. İbn Hazm'ın re'y ile icthadı reddetmesinin altında Kitap'tan ve Sünnet'ten uzaklaşılması endişesi yatsa da Kevserî re'y ehlinin kastettiği re'yin Kitap ve Sünnet temelli bir re'y olduğunu söyler. İbn Hazm Hz. Ali'nin "*Din re'y ile olsaydı mestlerin üstünü değil altını meshetmek akla daha yatkın olurdu.*" sözünü re'yin geçersizliği için delil olarak gösterir. Kevserî bu sözün İbn Hazm'ın iddia ettiği gibi yorumlanamayacağını iddia eder. Hz. Ali'nin bu sözünde kastedilen re'y, Kitap, Sünnet ve icmâdan bağımsız bir re'ydir. Zaten Hz. Ali'den nakledilen bu sözde yer alan hükmün verilebilmesi için de şer'î delillerden bağımsız bir re'ye ihtiyaç vardır ancak bu doğru bir hüküm verme yolu değildir.<sup>254</sup>

Kevserî re'y ile icthadın bütün İslam hukukçularının övgüye değer bir niteliği olduğunu söyler. Kevserî'ye göre re'y ile icthadda bulunmak sadece Hanefî fakihlere has bir özellik değildir. İmam Mâlik'in ve Hanbelîlerin<sup>255</sup> de aralarında bulunduğu pek çok fakih de re'y ile icthad yapmıştır. Hanefîlerin "re'y taraftarı" olarak nitelendirilmesindeki esas etken re'yin Hanefîlerce çok iyi kullanılmasıdır.<sup>256</sup> Kevserî'nin, fukahanın ehl-i re'y ve ehl-i hadis şeklinde tasnif edilmesini de tasvip

<sup>252</sup> Kevserî, "Fıkhu Ehli Irâk ve Hadîsuhum", 80-85.

<sup>253</sup> İbn Hazm'ın kullandığı deliller; "Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve gökyüzünde iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi sizin gibi topluluklardır. Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Nihayet (hepsi) toplanıp rablerinin huzuruna getirileceklerdir." En'am 6/38, "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü'l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah'a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir." Nisa 4/59, "*İnsanlar başlarına cahilleri geçirecek, o cahiller de dalâlete düşecek, insanları da düşürecek*" "*İlim insanların göğsünden alınmaz, âlimlerin ölümü ile alınır. Âlim kalmayınca cahiller başa geçer, onlar da sapıtır ve saptırır*" bknz. Tirmizî, *el-Câmi'ü'l-Kebîr*, 5/31. (No: 2652)

<sup>254</sup> İbn Hazm, "en-Nübez", 514.

<sup>255</sup> Necmeddîn et-Tûfî, "*Şerhü Muhtasari'r-Ravda*" adlı eserinde re'y ile icthadın bütün İslam âlimlerine ait bir özellik olduğunu, tahkikü'l-menât ve tercihü'l-menât gibi usul yöntemlerini her müctehidin kullandığını söyler. Kevserî -her ne kadar Tûfî'nin maslahat hakkındaki görüşlerini eleştirse de- eserinde bu bilgiye işaret etmiştir. bknz. Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî, *Şerhü Muhtasari'r-Ravda*, (Müessesetü'r-Risâle, 1987), 3/289; Ayrıca bknz. Kevserî, "Fıkhu Ehl-i Irak ve Hadîsuhum", 83.

<sup>256</sup> Kevserî, "Fıkhu Ehli Irâk ve Hadîsuhum", 83.



etmediği görülür. O, bu ayrımın “*Mihne*”<sup>257</sup> hadisesi zamanında az bir kesim tarafından dile getirildiğini iddia etmektedir.<sup>258</sup>

### 1.3.1. İctihad Şartları

İctihadın şartları daha ziyade icthad yapan kişide (müctehid) aranan şartlar olarak ele alınmıştır. İctihad yapan kişinin söz konusu şartları haiz olması hâlinde, o kişinin yapmış olduğu icthadan elde edilen netice de kabul edilebilir. Müctehidde aranan şartların neler olduğuna bakıldığında Cessâs’ın bu konuyu bir başlık altında ele aldığı görülür. Cessâs müctehidde hem nassa hâkimiyeti hem de nastan elde edilen verileri yorumlayıp hüküm çıkarabilme kabiliyetini arar. Cessâs’ın müctehidde aradığı hususlar şunlardır:

- Müctehid Kur’an’ı ve sünnet-i sabiteyi aksamıyla bilmelidir. Bu bilgi âhad haberlerin tarikini bilmeyi, bu kaynaklardan sabit olan hükümleri, mensuh olan hükümleri âm ve hassı bilmeyi kapsar.
- Hakikatı ve mecazıyla sözün delâletini bilmelidir. Sözü olması gereken yere yerleştirmeli, hamledilmesi gereken yere hamletmelidir.
- Müctehid aklın ahkâmı ve delâletleri hususunda da âlim olmalıdır. Bunlardan caiz olanı ve olmayanı bilmelidir.
- Müctehid sahabe döneminin, tâbiîn döneminin, tâbiîn sonrası dönemin ve de asrının icmâ konularından haberdar olmalıdır.
- İstidlal ve şer’î kıyas metotlarını bilmelidir. Sadece aklî kıyası bilmekle yetinmemeli, şer’î kıyası özellikle bilmelidir. Çünkü şer’î kıyas akli kıyasa muhalif olabilir.<sup>259</sup>

Pezdevî Kitab’ı (Kur’ân’ı) bilmeyi, âyetin mânasını bilmek ve âyetleri aksamıyla (muhkem, müteşabih vb.) bilmek olarak izah eder. Sünneti bilmeyi de haberin tarîkini (senedini) bilmek, niteliğini bilmek (mütevâtir, meşhur, ahad vb.) olarak izah eder.

---

<sup>257</sup> Abbasî halifelerinden Me’mun zamanında başlayan ve Mütevekkil döneminde sona eren, “Halku’l-Kur’an” (Kur’an’ın yaratılmış olup olmaması) tartışmaları üzerinden siyasi erkin âlimler üzerinde baskı kurduğu dönem. Yirmi iki yıl süren bu dönemde Ahmed b. Hanbel hapis cezasına çarptırılmış, ehl-i hadis olarak nitelendirilen âlimler de baskıya maruz kalmıştır. Bu dönemde hadis taraftarı olmayan gruplardan biri de ehl-i reydi. bkz. Abdullah b. Fevzân b. Sâlih Fevzân, *el-Mihne ve Eserühâ fi Menheci’l-Îmâm Ahmed en-Nakdî* (Suudi Arabistan: Dârü İbni’l-Cevziyye li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1431h.), 12; Osman Aydınlı, “Kur’an’ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu’tezile’nin Tarihi Seyrindeki Yeri II”, *Dini Araştırmalar* 4/10 (2001), 47.

<sup>258</sup> Kevserî, “Fıkhu Ehli Irâk ve Hadîsuhum”, 87.

<sup>259</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 4/273.

Pezdevî şârihlerinden Abdulazîz el-Buhârî (v. 730/1330) sünneti bilmenin mahiyetini beş madde hâlinde özetler. Buna göre sünneti bilmek;

- Mütevatir olan ma'lûm, âhad olan maznûn (zannî) olduğu için sünnetin tarîkini bilmek.
- Sahih olanla amel etmek, sahih olmayanla amel etmeyi terk etmek için âhad haberi tarîki ve ravileri ile bilmek.
- Her biri ile ne yapılması gerektiğini bilmek için fiillerin ve sözlerin ahkamını bilmek.
- İhtimale açık mânaları bilmek, ihtimal barındıran lafızları ezberlemek.
- Haberde teâruz olması hâlinde tercih yapabilmek.<sup>260</sup>

Kur'ân'ın ve sünnetin tamamının ezberlenmiş olması müctehid için şart koşulmamış, Kur'ân için sadece ahkâm âyetlerinin bilinmesi -ki bu yaklaşık 500 âyettir- ve ihtiyaç hâlinde aranılan âyetin Kur'ân'daki yerinin bilinmesi yeterli görülmüştür. Sünnet için ise ahkâm hadislerinin bilinmesi önemlidir. Burada da müctehidden istenen bu hadislerin ezberlenmesi değil; ihtiyaç anında sahih hadis kaynaklarından ulaşabilmesidir. Bununla birlikte kişinin ezberlemiş olması “en güzel ve en kâmil” olarak nitelendirilmiştir. Müctehidin istidlal yöntemlerini kullanırken naslardan ayrılmaması, Kur'ân'a, sünnete ve icmâa muhalif bir istidlalden kaçınması gereklidir. Dil hususunda ise bir dil âlimi olması gerekmez de dilin mücmelini, zahirini, hakikatini, mecazını vs. bilecek kadar, kısacası sözün tam olarak ne anlama geldiğini bilecek kadar dile hâkim olması beklenir. Müctehidin fûrû-i fıkha hâkim olması şart değildir. Müctehidin adil olması ise fetvâ vermesi durumunda şart görülmüştür. Çünkü fasık bir kimsede de ictihad yapabilme yeteneği bulunabilir.<sup>261</sup>

Sahih bir imana sahip olmak da ictihad ehliyetinin şartları arasında sayılmıştır. Ancak bu şart ilk usulcülerin ortaya koyduğu şartlar arasında bulunmaz.<sup>262</sup> Müctehidin hür olması, erkek olması ve fıkıh bilmesi şart görülmemiştir. Çünkü ictihad bunlardan bağımsız olarak düşünülmüştür. Fıkıh nihayetinde ictihadın semeresidir. Ancak

---

<sup>260</sup> Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 4/21.

<sup>261</sup> Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, 2/22-23; Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî Emîr Pâdişâh, *Teyşîrû'l-Tahrîr* (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1932), 4/183.

<sup>262</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbn Emîr Hâc, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr* (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 3/292; Muhibbullah b. Abdîşşekûr Bihârî, *Müselle mü's-Sübût* (Mısır: Matbaatü'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, ts.), 2/319.

müctehidlerin zaten fıkıhla meşguliyeti meslek edinmiş kişiler arasından çıktığı da bir gerçektir.<sup>263</sup> Müctehidin kelâm ilmini bilmesi ise genel olarak aranan şartlar arasında değilken, bunu şart gören âlimler de vardır.<sup>264</sup>

Kevserî müctehidde aranan şartları ulemânın belirttiği şekliyle kabul eder. Müctehidin bu şartları üzerinde barındırması gerektiğini düşünür. Kullandığı “ulemânın ifade ettiği” ibaresi sebebiyle müctehidde aranan en azından temel dört şartı –Kitab’a ve Sünnet’e vakıf olmak, icmâ konularını bilmek, Arap dilini bilmek ve istidlal yöntemlerini bilmek- kabul ettiğini düşünmek mümkündür.<sup>265</sup> Bir eserinde açık bir şekilde Kur’ân’a, Sünnet’e, icmâ ve kıyas şekillerine vakıf olmayı müctehid için şart koşması da bu düşünceyi desteklemektedir.<sup>266</sup>

Bununla birlikte Kevserî bu şartlara yeni şartlar ilave ederek, toplum içerisinde daha aktif ve toplumu gözeten bir müctehid beklentisini ortaya koyar. Müctehid dağ başında yaşayan inzivaya çekilmiş bir kimse olmamalı, toplum içerisine karışmalıdır. Yanlış gördüğü hususlarda da sesini çıkarmalıdır. Kevserî’ye göre müctehid dış dünya ile iletişim hâlinde olmalıdır. Âlimlerin bir konu hakkındaki görüşünde kendi görüşüne göre hatalı olan hususları, kendi ulaştığı delilleri ile yazılarında ve derslerinde halka ulaştırmalıdır. İslam toplumunda her devirde âlimler eserler vermişler, görüşlerini yaymışlar, dinî meselelerde halkı bilgilendirmek için eserler kaleme almışlardır. Bunun doğal sonucu olarak kimlerin müctehid olduğunun bilinmemesi de imkânsızdır. Müctehid bir kimseyi, halk da âlimler de bilir.<sup>267</sup>

### 1.3.2. İctihadın İmkânı

İctihadın imkânı derken kastettiğimiz icthadın yapılıp yapılamaması meselesidir. Müctehidde aranan şartlara bakıldığında, klasik dönemde ve sonrasında hatta XVIII. yy. eserlerinde, icthadın imkânsız bir faaliyet olmadığı görülür. Müctehidin bilmesi gerekenler sınırlandırılmış, alanı daraltılmış, nasları ezberlemesinden ziyade naslara ulaşabilmesi ve nasları değerlendirme yeteneğine sahip olması beklenmiştir. Hal böyle iken icthad kapısının kapatıldığı hatta hiç açılmamacasına kapatıldığı gibi bir iddia da

<sup>263</sup> Emîr Pâdişâh, *Teysîrû'l-Tahrîr*, 4/183; İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, 3/294.

<sup>264</sup> İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, 3/292.

<sup>265</sup> Kevserî, “el-İşfâk”, 276.

<sup>266</sup> Kevserî, *Hüsni't-Tekâdî*, 22.

<sup>267</sup> Kevserî, “el-İşfâk”, 276.

bulunmaktadır.<sup>268</sup> Bu iddia araştırıldığında ise böyle bir söylemin hangi âlime ya da hangi fetvâya dayandığının belirsizlik taşıdığı tespit edilmiştir.<sup>269</sup>

Kevserînin eserlerini incelediğimizde onun, icihadın imkânsızlığına ya da icihad kapısının kapalı olduğuna yönelik ifadelerine rastlamadığımızı söyleyebiliriz. Ancak Kevserî'nin kendi zamanının yeni söylemlerine karşı da olumlu bakmadığını görmek mümkündür. Kevserî'nin dönemin tartışma konuları arasında yer alan, talâk, nesih, örf ve maslahat gibi konular hakkında yapılan çalışmaları icihad kategorisinde değerlendirdiği söylenemez. Kevserî'nin bu yeni fetvâlara /görüşlere eleştirisi genellikle Kevserî'ye göre fetva sahibinin ilim yönünden eksik olması sebebiyledir. Ayrıca Kevserî bu görüşlerin sahiplerinin samimiyetlerini de sorgulayıcı ifadeler kullanır.<sup>270</sup> Yaşadığı dönemdeki gelişmelerin, İslam ülkelerinin siyasi yapısının ve yenilik taraftarlarının yeniliğin adresi olarak Batıyı göstermelerinin Kevserî'nin bu düşüncelerine zemin oluşturmuş olması muhtemeldir.

Kevserî mezheplerin kurumsal yapılarına güvenmektedir. Bu yapılar sayesinde geçmişte Müslümanların hem dinî hem de dünyevi hayatlarının düzene oturtulduğunu söyler. Mezhep hiyerarşisi içerisinde müctehid /mukallid sınıflandırmasına da değinir ve müctehid olmayanın mukallid olacağını söyler. Ancak bu söylemlerin hiçbirinden icihadın imkânsız olduğu sonucu çıkmaz. Aksine icihad yapabilen bir kimsenin mukallid olmasının doğru olmayacağını belirtir.<sup>271</sup>

Kevserînin icihadla ilgili görüşlerini genellikle re'y ile icihadı reddeden İbn Hazm'a karşı yazdığı metinlerde görmek mümkündür. Bu metinler incelendiğinde Kevserî İbn Hazm'ın iddialarına icihadın meşrûiyetini, lüzumunu ve bir fakih için normalliğini dile getirerek cevap verir. Bu ifadelerde de icihadın imkânsızlığı ya da artık mümkün

---

<sup>268</sup> Hamilton Alexander Roskeen Gibb, *Modern Trends in Islam* (Illinois: The University of Chicago Press, 1945), 13; Subhî Mahmesânî, *el-Mebâdi'ü's-Şer'iyye* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1954), 16.

<sup>269</sup> Esen, *Haneî Usul Eserlerinde İctihad Teorisi*, 303; Her ne kadar icihad kapısının kapalı olduğu iddiası kayıtlı bir şekilde bir yerde bulunmasa da, bu iddianın bir söylenti şeklinde çıkarılmış olması mümkün gözükmemektedir. Böyle bir iddianın çıkarılış sebebi olarak, icihad faaliyetinde bulunmak isteyen kişilerin icihad adı altında siyasi gücü elde eden devletlerin hukuklarına, yaşayış ve kabullerine göre dini hükümler inşa etmelerinin fukaha tarafından bir şekilde engellenmesi çabasının yattığını düşünenler bulunmaktadır. bkz. Tahsin Görgün, “‘Dinin Yeniden Yorumlanması’ Meselesi Üzerine”, *Köprü Dergisi* 73 (K 2001), 22.

<sup>270</sup> Kevserî *el-İşfâk alâ Ahkâmi't-Talak* adlı eserinde nasları olması gerektiği şekliyle ele almadığını iddia ettiği âlimler için “متفہین” “gevezeler” ifadesini kullanmıştır. Yine aynı eserde yer yer Ahmed Muhammed Şâkir'den “mütemeçhid” (icihad yeteneği olmadığı halde icihad yapan) diyerek bahsetmiştir. bkz. Kevserî, “el-İşfâk”, 218-231.

<sup>271</sup> Kevserî, *Te'nübü'l-Hatib*, 11.

olmadığı bilgisine rastlanmaz. Aksine müctehidin nasıl bir kimse olacağı bilgisine değinilir ki burada verilen bilgi ulemânın kabulü ile hemen hemen aynıdır.

## 1.4. Mezhep

### 1.4.1. Mezhep Etrafında Yapılan Tartışmalar

Mezhep kelime olarak “ذهب” fiil kökünden gelen bir mastar ve aynı zamanda ismi mekândır, “gitmek” ve “gidilen yol /yer” anlamlarına gelir.<sup>272</sup> Mezhebin farklı disiplinlerde de ıstilahî anlamları vardır ancak biz konumuz itibariyle fıkıh alanındaki terminolojik tanımını esas alacağız. Mezhep kavramı fikhî bir terim olarak; “*Hakkında kat’î delil bulunmayan ihtilaflı bir mevzuda, belli bir usul ve kaide çerçevesinde ulaşılan görüş.*” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>273</sup> Bu tanım kısmen doğrudur; mezhep belli bir usul ve kaide çerçevesinde ulaşılan görüşlere verilen isimdir. Ancak bu görüşlerin kat’î deliller hususunda ittifak içerisinde olduklarını söylemek de zordur. Zira temel delillerden icmâ üzerinde hatta ahkâm âyetlerinin delâletleri üzerinde dahi mezhepler arasında farklı görüşler vardır. Bu tanımı; “*Fikhî meseleler üzerinde, belli usul ve kaideler çerçevesinde ulaşılan görüşler.*” şeklinde ifade etmek daha doğru gözükmektedir.

Hz. Peygamber’in hayatta olduğu dönemde fikhî sorunlara âyetle ya da Hz. Peygamber’in yönlendirmesiyle çözüm üretiliyor, âyetin ya da Hz. Peygamber’in sözünün veya uygulamasının olmadığı durumlarda ise ictihad yapıyordu. Hz. Peygamber’in vefatından sonra bir süre fakih sahabiler fıkıh faaliyetlerini yürüttüler ama sistematik bir yapılanma henüz ortada yoktu. Fetihlerle sınırlar genişledikçe ve yeni problemlerle karşılaşıldıkça Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas gibi temel bilgi kaynaklarının yanı sıra başka deliller de (sahabe kavli, istihsan, istishâb, maslahat, örf vb.) ortaya çıkmaya başladı. Bu delilleri dikkate almada ve kullanmada karşılaşılan farklı görüşler bir süre sonra sistematik bir yapıya kavuştu ve fikhî mezhepler bu şekilde

---

<sup>272</sup> Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 2/450.

<sup>273</sup> Mehmet Erdem, “Mezhepsizlik Söyleminin Dayandırıldığı Argümanların Temel Önergeleri Üzerine”, *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri- Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, ed. Halit Çalış vd. (Konya, 2017), 182.

doğdu. Fikhî mezheplere “fikhî ekoller” ya da “fikhî doktrinler” demek de mümkündür.<sup>274</sup>

Mezhepler hicri ikinci yüzyılda teşekkül etmeye başlamış ve dördüncü yüzyıla gelindiğinde ise bu aşamayı tamamlamıştır. Bu süreç milâdi olarak VIII-X. yüzyıllar arasına tekabül eder.<sup>275</sup> Her ne kadar kurucu bir imamı varmış gibi gözükse de mezhepler için “imam ve öğrencilerinin birlikte gösterdikleri gayretin bir neticesidir” denilebilir.<sup>276</sup> Mesela Hanefî mezhebinin imamlarından Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, mezhebin görüşlerini derlerken kendisinin de aralarında bulunduğu üç kurucu ismi –İmâm-ı Âzam, İmam Ebu Yusuf, İmam Muhammed- zikrederek mezhepte onların otorite olarak kabul edilmesini sağlamıştır.<sup>277</sup> Burada önemli olan husus mezhebin teşekkülünde etkili olan öğrencilerin her ne kadar müctehid olsalar da usulde kurucu imama bağlı kalmasıdır.<sup>278</sup>

Mezheplerin ayrışmasının ehl-i hadis-ehl-i rey şeklinde ortaya çıkan gruplaşmalar ile başladığı iddiaları Kevserî tarafından kabul görmez. Fakihlerin böyle bir ayrıma tâbi tutulmasının yanlış olduğunu düşünür ve bu ayrımın “*Mihne*” hadisesi sonrasında ortaya çıkan türedi bir sınıflandırma olduğunu söyler.<sup>279</sup> Kevserî, müctehidler için böyle bir ayrımın imkânsız olduğunu, yeri gelince hepsinin re’y ile ictehad yaptıklarını söyler. Kevserî görüşlerini delillendirmek için ehl-i hadis olarak isimlendirilen grupta yer alan âlimlerden ve aynı zamanda bir Hanbelî olan Necmeddîn et-Tûfî’yi kaynak gösterir. Tûfî ashab-ı re’y ifadesinin izafî bir ayrım olduğunu, fakihlerin genelinin re’y ile tasarrufta bulunduğunu söyler.<sup>280</sup> Bu düşünceler Kevserî’nin iddialarını destekler niteliktedir.

---

<sup>274</sup> Ali Şafak, “İslâm Hukukunda Kaynaklar-İctihad-Müctehid-Mezheb-Taklid ve Telfik Meseleleri Üzerine Bir Araştırma”, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 1-2/3 (1979), 11; Mustafa Öz, “Mezhep Kavramı Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 304; Hüseyin Kahraman, “Fikhî Düşünce ve Mezhepleşme Sürecinin Hadis Metinlerine Etkisi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19/4 (2006), 583-584.

<sup>275</sup> İslam’da siyasi ve itikâdi mezhepler de bulunmaktadır ancak bizim konu edindiğimiz mezhepler fikhî mezheplerdir ve araştırmamızda “mezhep” ibaresi sadece fikhî mezhepleri ifade etmektedir. Diğer mezhep çeşitlerinden bahsederken bu ayrıca belirtilecektir.

<sup>276</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Târîhü'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye fi's-Siyâse ve'l-Akâid ve Târîhi'l-Mezâhibi'l-Fikhiyye* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 270; Kevserî, “Fıkhu Ehli Irâk ve Hadîsuhum”, 112.

<sup>277</sup> Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, 47.

<sup>278</sup> Erdem, “Mezhepsizlik Söyleminin Dayandırıldığı Argümanların Temel Önergeleri Üzerine”, 183.

<sup>279</sup> Kevserî, “Fıkhu Ehli Irâk ve Hadîsuhum”, 87.

<sup>280</sup> Tûfî, *Şerhü Muhtasarü'r-Ravda*, 289.

Yine Kevserî, ehl-i hadis kavramını da hadislere hâkimiyet açısından irdeler. Her ne kadar ehl-i hadis ekolünden sayılsa da İmam Şâfiî'nin kullanmış olduğu hadislerin tedvîninin ancak beşinci asırda Beyhakî tarafından yapılmasını Şâfiî mezhebi ve bu mezhebin ehl-i hadis mensubiyeti açısından bir sorun olarak görür. Ayrıca Kevserî, Şâfiî mezhebinde kullanılan hadislerin arasında, hadis eleştirmenleri tarafından münkâtı<sup>281</sup> olarak nitelenebilecek hadislerin sayıca çok olduğunu söyler. Bununla birlikte İmâm-ı Âzam'ın kullanmış olduğu hadislerin tedvini öğrencileri tarafından yapılmış, hadis hafızı olarak da bilinen öğrencilerinin tedvin ettiği hadisler oldukça büyük bir yekûn oluşturmuştur. Bu durum, Hanefî mezhebinin hadise karşı duyarsız ya da hadis ilminde yetersiz olduğu ve bu nedenle hadisle iltisakının ehl-i hadisten daha az olduğu iddiasını çürütmektedir.<sup>282</sup>

Kevserî, mezhepler arasında derin bir ihtilaf olmadığını da düşünür. Ona göre mezhepler birbirlerinden tamamıyla farklı ekoller değildir. Mezhepler fikhî meselelerin üçte ikisinde ittifak hâlinedirler ve ihtilafları üçte birlik kısımdadır. Bu ihtilafların neler olduğu da fıkıh kitaplarında yazılı hâldedir.<sup>283</sup> Kevserî, bu ihtilaflı alanların niteliğine de değinir; Kevserî'ye göre ihtilaflar ihtimalli delillerde söz konusudur. Bu durumda imamların ihtilafı azimet ve ruhsat dairesinde ele alınabilir. İmamlardan bir kısmı ihtiyaten delildeki ihtimallerin en zor olanına yönelir, bir kısmı da kolaylık prensibi sebebiyle delildeki ihtimalin en hafif olanına yönelir. Bu büyük bir ayrışma anlamına gelmez. Şayet öyle olsaydı Müslüman ümmeti bugün kaybolmuş olurdu.<sup>284</sup> Dolayısıyla mezheplerin varlığından ötürü İslam'da birliğin zedelendiği gibi bir düşüncenin dayanağı yoktur. Zira müctehidlerin ihtilafa düşülen konulardaki bakış açıları: “*Benim görüşüm doğrudur ama hata olma ihtimali de var, diğerlerinin görüşü hatalıdır ama doğru olma ihtimali de vardır.*” şeklindedir ve bu oldukça birleştirici bir bakış açısidir.<sup>285</sup>

Mezheplerin bilgi kaynakları arasında yer alan kıyası ve bir mezhebe bağlılığın göstergesi olan taklidi reddetmesi sebebiyle İbn Hazm'ın mezhep anlayışı tartışmalara

---

<sup>281</sup> “Münkâtı” tabiri, lügat yönünden, umumiyetle isnadı muttasıl olmayan hadisler için kullanılmıştır. İnkîta veya râvi düşmesi, isnadın ister başında olsun, ister ortasında veya sonunda olsun, o isnad münkâtı’dır.” bknz. Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 336-337.

<sup>282</sup> Kevserî, “İhkâkü'l-Hak”, 168.

<sup>283</sup> Kevserî, *Makâlât*, 132.

<sup>284</sup> Kevserî, *Makâlât*, 248.

<sup>285</sup> Ebû Zehra, *Târihü'l-Mezâhib*, 17.

konu olmuştur.<sup>286</sup> XIX. yüzyılda taklid konusunda İbn Hazm'ın çizgisini takip eden Şevkâni ile yeniden gündeme gelen mezhep tartışmaları, modern dönemde Seyyid Ahmed Han (v. 1898), Cemaleddin Afgânî (v. 1897), Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ gibi âlimlerin yazıları ile devam etmiştir. Bu yazarlar eserlerinde taklid ve tecdid kavramlarından hareketle mezhebe bağlanmayı ve mezhepler sayesinde ortaya konulan dinî hayatın sorgulanmasını konu edinmişlerdir.<sup>287</sup>

Biz bu tartışmaları öncelikle ittibâ ve taklid kavramı çerçevesinde ele alacağız. Akabinde Kevserî'nin makalelerinde gündeme getirdiği “mezhepsizlik”, “mezheplerin yak(ın)laştırılması” ve “mezhep taassubu” konuları ile birlikte “mezhep” kavramı etrafında yürütülen tartışmaların mahiyetine değinmeye çalışacağız.

#### **1.4.1.1. Mezhebe Bağlanmanın Zorunluluğu**

Mezhebe bağlanmaktan kastedilen; fıkha dair usul ve fûrû meselelerinde bir mezhebi tercih edip onun görüşlerini kabul etmektir. Bu durum teknik anlamda “taklid” ya da “ittibâ” kelimesi ile ifade edilebilir. Mezhebin görüşlerini kabul edip uygulayan kişinin bilgi birikimi, davranışının “taklid” mi yoksa “ittibâ” mı olduğunu belirler niteliktedir. Bu bilgi birikimi mezhebe bağlanmakla ilgili meselelerin hükmüne de etki etmektedir. Bu noktada “taklid” ve “ittibâ” kavramlarının izahı ile başlamanın konuyu daha anlaşılır kılacağını düşünmekteyiz.

##### **1.4.1.1.1. Taklid ve İttibâ**

(ق-ل-د) “Ka-le-de” fiil kökünden gelen taklid kelimesinin suyun havuzda toplanması, sütün /yağın tulumda toplanması, bir şeyin başka bir şey üzerine kıvrılması (burulması) gibi kök anlamları vardır. “Taklid” kelime olarak ise bir şeyi bir hayvanın ya da insanın boynuna asmak anlamına gelir.<sup>288</sup> İstilahta taklid, bir mezhebin ya da kişinin görüşünü kanıt ya da delil aramaksızın kabul etmek demektir.<sup>289</sup> Taklid eden kişiye “mukallid”

<sup>286</sup> Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 6/60.

<sup>287</sup> Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997); Kavak, *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*; Nail Okuyucu, “Mezhebe Karşı İctihad: Şevkâni'nin İctihad Düşüncesi ve Mezhep Eleştirisi”, *DİVAN Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 15/28 (I 2010), 177-211.

<sup>288</sup> Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 9/64,69.

<sup>289</sup> Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî Zerkeşi, *el-Mensûr fî'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1985), 1/398; Vehbe Zuhaylî, *el-Vecîz*, 2/355.



denir ve mukallid sözde ya da fiilde, bir fiili yapıp yapmamada mezhebe tâbidir. Mukallid aynı zamanda “avam” olarak da bilinir ve başka bir konuda âlim olsa dahi delile dayalı fikhî bilgiye sahip olmayan herkes bu kavramın kapsamına girer.<sup>290</sup>

İttibâ ise (ت-ب-ع) “te-be-a” kökünden gelmektedir ve “peşi sıra gitmek, takip etmek” anlamlarına gelir.<sup>291</sup> Kelimenin ıstilahî anlamı da kök anlamından çok uzak değildir. Bir müctehidin başka bir müctehide delilini bilerek tâbi olması, onu takip etmesi, görüşleriyle amel etmesidir. Bu bir bağlamda ictihadların örtüşmesidir, müctehid kendisi ictihad etmiş olsa ulaşacağı görüşü, başka bir müctehide bulunca ona tâbi olmuştur.<sup>292</sup> Bu durumda esasında ittibâ eden kişinin müctehid olması şart da değildir. Zira delillerden haberdar olan araştırmacılar delillerini bilerek bir mezhebe tâbi oluyorsa onlar da ittibâ etmiş olurlar, artık mukallid sayılmazlar.<sup>293</sup>

Her ne kadar delillerden haberdar olan, müctehid olup mezhebe tâbi olan kimseler mukallid sayılmasalar da bu kimseler için başka bir isimlendirme yapılmamış ve mezhep içi hiyerarşide pek çok âlim “mukallid” olarak isimlendirilmiştir.<sup>294</sup> Kevserî, eserlerinde mukallid kavramını sık sık kullanır ancak mukallid olarak isimlendirilip bilgi birikimi avam sayılabilecek kimselerden farklı olan mukallidler için ayrıca bir izahat getirmez. Bilgi birikimine sahip ve fıkıh üzerinde çalışmaları olan kimselerden fakih, âlim, müftü diye bahseder ya da sadece eserlerini ve isimlerini zikreder.

Taklid sahabe döneminden itibaren mevcut bir uygulamadır. Sahabeden pek çoğu müctehid değildir ve meselelerin hükmünü müctehidlere sormuşlar, verilen fetvaya da delilini araştırmaksızın uymuşlardır.<sup>295</sup> Hal böyle iken taklide karşı çıkan âlimler de olmuştur. Taklid konusunda çıkan ihtilafları üç maddede toplamak mümkündür:

- Taklid kesinlikle caiz değildir.
- Taklid müctehid imamlar döneminden sonra herkese vaciptir, çünkü ictihad artık caiz değildir, ictihad kapısı da kapalıdır.

---

<sup>290</sup> Zuhaylî, *el-Vecîz*, 2/355; Eyüp Said Kaya, “Taklid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2010), 39/462.

<sup>291</sup> Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 20/372.

<sup>292</sup> Zuhaylî, *el-Vecîz*, 2/355.

<sup>293</sup> Zuhaylî, *el-Vecîz*, 2/356; Muhammed Zâhid Kevserî, “en-Nübez fi Usûli'l-Fıkhî'z-Zâhirî”, *el-Fıkhü ve Usûlü'l-Fıkh min A'mâli'l-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevserî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 525.

<sup>294</sup> Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevi, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Haneîfiyye* (Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1324h.), 81.

<sup>295</sup> Zuhaylî, *el-Vecîz*, 2/356.

- Taklid hususunda müctehid için ve avam için iki ayrı hüküm söz konusudur. Müctehid için taklid caiz değildir ancak ictihad ehliyetini haiz olmayan kimseler için taklid gerekir.<sup>296</sup>

Burada karşımıza çıkan sonuca göre, bir mezhebe bağlanmak ya ittibâ ya da taklid olarak görülmektedir ve ittibâ ya da taklid için belirleyici unsur mezhebe tâbi olan kişinin ictihad ehliyetini haiz olup olmaması ya da en azından delillerden haberdar olabilecek bir tahsile sahip olup olmamasıdır. Herhangi bir konuda uzman olsa bile bir kimsenin fikhî konularda bilgisiz olması ya da fıkıh alanında yeterli bilgi düzeyine sahip olmaması onun konumunu “avam” olarak belirler.<sup>297</sup> Bu durumda mezhebe bağlanma durumunu avam açısından ve müctehid açısından ayrı ayrı ele almak daha sağlıklı olacaktır.

#### 1.4.1.1.2. Avam Açısından Mezhebe Bağlanmak

Cumhurun genel görüşüne göre avamın bir mezhebi ya da müctehidi taklid etmesi gereklidir. Bu konu Kitap, icmâ ve aklî delillerle izah edilir. Kitap'tan “*Senden önce de ancak, kendilerine vahyettiğimiz birtakım kişileri peygamber olarak gönderdik. Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun.*” (Nahl, 16/43.) âyeti delil olarak gösterilir. Din hususunda yeterli bilgi sahibi olmayan bir kimsenin bilgi sahibi bir kimseyi taklid etmesi sahabe zamanında mevcut bir uygulama olması hasebiyle icmâ delili de mevcuttur. Toplumun içerisinde herkesin ictihad yapabilecek seviyeye gelmesini beklemek de realite ile bağdaşmaz. Herkesin ictihad yapabilmesi gibi bir beklentinin gerçek hayatta karşılığının bulunmaması da akli delil olarak görülür.<sup>298</sup>

Kevserî de avam için taklidi vacib görür. İctihad yapabilecek seviyede ilim sahibi olmayan bir kimsenin bir mezhebe bağlı olması gerektiğini düşünür. Burada Kevserî'nin hareket noktası Allah katındaki sorumluluktur. Bir kimse dinî emirleri yerine getirirken en doğru olana ulaşmak saikiyle bir arayış içerisinde olmalıdır. Bu kişi

---

<sup>296</sup> Zuhaylî, *el-Vecîz*, 2/364-365.

<sup>297</sup> Bir kimse mutlak müctehid olmasa da bir meselede müctehid olabilir mi? İctihad bölünebilir mi? İmam Gazzâlî mutlak müctehid olmayan bir kimsenin de ictihada ehil olduğu hususların mümkün olabileceğini söyler. Mesela kıyas yapma yeteneği olan ancak hadis bilgisine hâkim olmayan bir kimsenin kıyas gerektiren bir meselede fetva vermesi caizdir. bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 345. Hanefilere baktığımızda; meselenin tartışıldığına işaret edilse de genel kanaate göre ictihad bölünemez. Bir meselede ictihad yeteneği olan kişilerden de ictihad ederlerken mezhebin usulüne bağlı kalmaları beklenir. bkz. Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl fî Şerhi Mirkâti'l-Vusûl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 347.

<sup>298</sup> Zuhaylî, *el-Vecîz*, 2/365.

müctehid ise elindeki delilleri samimi bir çaba ile inceleyerek doğruya ulaşmaya çalışır. Ancak müctehid değilse o kişiyi kurtaracak husus, samimi ve gayretli gördüğü bir müctehidi /mezhebi taklid etmek olacaktır. Burada kişiyi müctehide yönlendiren hâl bir zandır; ancak Kevserî'ye göre yakîn bilginin zandan doğması genel bir hâldir. Kevserî tâbi olunacak müctehidin belirlenmesinden sonra mukallidin durumunu şu şekilde izah eder: “*Müctehid göstermiş olduğu gayret neticesinde doğruya ulaşırsa iki sevap, ulaşamaz ise bir sevap kazanacaktır. Bu durumda samimiyeti ve gayreti sebebiyle müctehidi taklid eden kişi de her hâlükârda o sevaba nail olacaktır. Aynı zamanda Allah indindeki sorumluluğundan da kurtulacaktır.*”<sup>299</sup>

Kevserî avamın taklid etmesinin gerekliliğini ispat için başka argümanlar sunar ve Karâfî'den şu bilgiyi nakleder: Yeni Müslüman olmuş bir kimsenin bir baskı olmaksızın istediği ulemayı taklid edebileceği hususunda Müslümanlar arasında icmâ vardır. Sahabe devrinde, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'e fetva soran ya da onları taklid eden bir kimsenin aynı zamanda Muaz b. Cebel ya da başkasından fetva isteme ve o fetva gereğince hareket etme hakkı da vardı. Bu da gayet olağan bir durumdu ve sahabe devrinde üzerinde ittifak edilen bir icmâ idi.<sup>300</sup> Kevserî her iki icmâdan hareketle bir Müslüman'ın kendisine göre gerekçelerle dilediği bir mezhep imamına tâbi olma hakkına sahip olduğunu belirtir.<sup>301</sup> Ancak kişiyi bir mezhebi seçmeye yönlendiren bu gerekçeler seçtiği imamı ya da mezhebi diğerlerinden daha faziletli yapmaz.<sup>302</sup>

Kevserî taklidi caiz görmeyen İbn Hazm'a yönelik eleştirilerde de bulunur. İbn Hazm Hz. Peygamber'in sözü hariç başka bir görüşü delil olmaksızın almanın taklid olacağını ve bunun da haram olduğunu söyler. İbn Hazm'ın burada kastettiği delil ise Kitap, Sünnet ve sahabe icmâdır.<sup>303</sup> İbn Hazm taklidin dördüncü asırda, artık mezheplerin teşekkül etmiş olduğu dönemde, zayıf mezhep mensuplarının mezhep imamlarını taklid etmesiyle ortaya çıktığını söyler. Hatta daha ileri giderek, mukallidlerin Kur'ân'dan âyetleri ve Sünnet'i mezhep imamlarının görüşlerine arz ettiklerini, birbirlerine uyuyorsa kabul ettiklerini, uymuyorsa mezhep imamının görüşünü tercih ettiklerini

<sup>299</sup> Kevserî, *Te'nübü'l-Hatib*, 12.

<sup>300</sup> Karâfî, *Şerhü Tenkîhi'l-Fusûl*, 432-433.

<sup>301</sup> Kevserî, “İhkâkü'l-Hak”, 151.

<sup>302</sup> Kevserî, *Te'nübü'l-Hatib*, 10.

<sup>303</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, 6/60; İbn Hazm, *en-Nübzetü'l-Kâfiye*, 71-72.

iddia eder. Ancak Ebu Yusuf, İmam Muhammed, Ebû Sevr (v. 240/854)<sup>304</sup> ve Müzenî gibi, mezheplerin kurucu imamlarının yakın ve ona göre diğerlerinden daha güçlü öğrencilerini, zaman zaman hocalarına muhalefet etmiş olmaları hasebiyle mukallid olarak görmez.<sup>305</sup> Bu durumda İbn Hazm'ın asıl eleştirdiği husus, bir kimsenin mezhep imamından sadır olan görüşlerin hepsini kabul edip, ona tâbi olmasıdır. İbn Hazm bunu icmâa aykırı görür ve mü'minlerin yolundan ayrılmak olarak niteler.<sup>306</sup> İbn Hazm'ın avamdan beklediğinin taklid değil, ittibâ olduğu görülmektedir. Ancak ilginç olan nokta, delillere bakarak ictihad yapan avamın, nihayetinde kendisi ile aynı görüşe sahip olacağına ve kendisini haklı bulacağına duyduğu inançtır. Aynı zamanda İbn Hazm, ictihad yapan avamın mezhep imamları ile aynı görüşe sahip olabilme ihtimallerini hiç dikkate almamış gibi görünmektedir. Kevserî de bu tutumu bir dayatma olarak görür.<sup>307</sup>

Kevserî İbn Hazm'ın taklidi bu şekilde haram olarak nitelemesini, ulaşacağı sonuca nispetle bir basiretsizlik olarak yorumlar, çünkü böyle bir niteleme dünyevi maslahatı devre dışı bırakır. Kevserî Kur'ân'dan Nahl 16/43'ü delil göstererek taklidin nassa dayalı ve İslam âlemi tarafından bilinen câri bir iş olduğunu belirtir.<sup>308</sup> İbn Hazm'ın mezheplere tâbi olmayı Kur'ân ve Sünnet dururken âlimlerin sözlerine tâbi olmak şeklinde nitelendirmesine de mezheplere tâbi olmanın İbn Hazm'ın iddia ettiği şekilde olmadığını söyleyerek karşı çıkar. Kevserî, mezhep âlimlerinin sözlerinin temelinde de Kur'ân ve Sünnet'in yer aldığını söyler. Mezhepleri bu şekilde niteleyen kimselerin, aksine kendi sözlerini nas gibi kabul ettiklerini ve bu yolla icmâi engellediklerini ve esasında bu davranışın mü'minlerin yolundan sapma anlamına geldiğini belirtir.<sup>309</sup>

İbn Hazm ictihad hususunda âlimi ve avamı eşitler ve hepsinin kendi gücü nispetinde ictihadda bulunması gerektiğini düşünür.<sup>310</sup> İbn Hazm'ın avamın da ictihadla sorumlu olduğu iddiasına karşın Kevserî, avamın sorumluluğunun kendisince hangi âlim daha zeki ve anlaşılır görünüyorsa onu tercih etmek ve onun yönlendirdiği tarafa gitmekten

---

<sup>304</sup> Ebû Sevr İmam Muhammed'den ve İmam Şâfiî'den ders almış olsa da mutlak müctehid olarak bilinir. bkz. Muhsin Koçak, "Ebû Sevr" (İstanbul, 1994), 10/229-230.

<sup>305</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, 6/142-143.

<sup>306</sup> İbn Hazm, *en-Nübetü'l-Kâfiye*, 72.

<sup>307</sup> İbn Hazm, "en-Nübez", 525.

<sup>308</sup> "Senden önce de ancak kendilerine vahiy indirdiğimiz kişileri peygamber olarak gönderdik. Eğer bilmiyorsanız bilgi sahibi olanlara sorun." (Nahl 16/43). İbn Hazm, "en-Nübez", 524.

<sup>309</sup> İbn Hazm, "en-Nübez", 525.

<sup>310</sup> İbn Hazm, *en-Nübetü'l-Kâfiye*, 72.

ibaret olduğunu söyler.<sup>311</sup> Bu durumda İbn Hazm'ın avamdan beklediği ictihad ile Kevserî'nin avama yüklediği anlayışlı ve zeki müctehidi bulma sorumluluğu örtüşür gözükmektedir. Biri avamdan gücü nispetinde ictihad yapmasını isterken diğeri taklid edeceği müctehidi seçim aşamasında gayret sarfetmesini istemektedir. Kevserî'ye göre bu hassasiyet ile seçilen müctehid eğer zayıf ve batıl bir hüccet ile karar vermiş ise ona tâbi olan kişi mazurdur. Zira o, hükümlerin delilleri hakkında bilgi sahibi olmayan bir mukalliddir.<sup>312</sup> Nihayetinde meselenin kendisine ait kısmında da sorumluluğunu yerine getirmeye gayret sarfetmiştir.

Kevserî, taklid hususundaki görüşünü kuvvetlendirmek için Hatîb el-Bağdâdî'nin "*el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*" adlı eserinde bu konuda yer alan görüşü de delil olarak kullanır.<sup>313</sup> Buna göre Bağdâdî, şer'î ahkâmın işleyişini bilmeyen avamın bir âlimi taklid etmesinin ve onun sözleri ile amel etmesinin caiz olduğunu söyler. Mu'tezile'nin taklidi reddeden ve avamın âlime hükmün illetini sormasını, âlimin de ona bunu öğretmesini gerekli bulan ifadelerine de Bağdâdî, bunun imkânsız bir iş olduğunu, yıllarca sürececek bir eğitimi gerektirdiğini öne sürerek cevap verir.<sup>314</sup>

Taklid hususunda İbn Hazm'ın görüşü daha sonraki zamanlarda İbn Teymiyye, İbnü'l-Kayyim, Şevkânî, Seyyid Ahmed Han, Muhammed İkbâl ve Reşîd Rızâ gibi âlimlerce de gündeme getirilmiştir. Kevserî'nin, İbn Hazm'ın şahsında yapmış olduğu itirazlar, bu âlimlerin taklid hakkındaki düşüncelerine de bir cevap olarak kabul edilebilir.<sup>315</sup> Bu âlimlerin dışında Hanefîlerden Debûsî'nin de taklîde yönelik eleştirileri vardır: Debûsî taklîdin hicri dördüncü yüzyılda ortaya çıktığını söyler. Taklîdin sebepleri ise insanların takvâdan uzaklaşmaları ve delilleri arayamayacak kadar tembelleşmeleridir. Bunun

---

<sup>311</sup> İbn Hazm, "en-Nübez", 525.

<sup>312</sup> Kevserî, *Makâlât*, 164.

<sup>313</sup> Kevserî, *Safaâtü'l-Burhân*, 9.

<sup>314</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh* (Suudi Arabistan: Dârü İbni'l-Cevzî, 1421h.), 2/133.

<sup>315</sup> Bu âlimlerden İbnü'l-Kayyim taklîdin batıl olduğunu, asıl olanın Kitap ve sünnete bağlanmak olduğunu söyler. bkz. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in an Rabbi'l-Âlemîn* (Suudi Arabistan: Dârü İbni'l-Cevziyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1423h.), 2/453; Şevkânî mukallid hakkında; "Mukallid rivayeti değil re'yi alır. Bu durumda delili bilmeksizin sadece ictihada tutunur. Bir kimse kişinin Allah'ın yüklediği mükellefiyetler hususunda müctehidin görüşüne tutunması caizdir derse o müctehidi şeriatın sahibi yerine koymuş olur. Allah bu yetkiyi Hz. Peygamberden başka hiçbir kimseye vermemiştir." diye düşünür. bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakki min İlmi'l-Uşûl* (Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999), 2/246; Ayrıca bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, "Es'iletü mine'l-Hind", *Mecelletü'l-Menâr* 15/1 (Ocak 1912), 26.

neticesinde insanlar delillere değil âlimlere bağlanmışlardır.<sup>316</sup> Mukallidlerin delilleri aramadaki -belki tembellikten ama kuvvetle muhtemel ilmî yetersizlikten kaynaklanan- eksiklikleri bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Sorunun çözümü ise yine mukallidlerin kendilerine bağlıdır; bizzat kendilerinin bunu bir sorun olarak kabul edip çözüm arayışına girmeleri gerekmektedir. Kevserî'nin mukallidler için uygun gördüğü çözüm, (delilleri araştırmak yerine bilgili ve vera' ehli bir âlimi araştırıp ona tâbi olma durumu), delillerin peşine düşme gayreti içerisinde olmayan mukallidlerin, “en azından bilinçli bir kimsenin görüşlerini takip etmesini teşvik” olarak kabul edilebilir.

Kevserî katı ve tutucu bir taklidden yana değildir.<sup>317</sup> Çünkü daha önce de değindiğimiz gibi, kişiyi bir mezhebi seçmeye yönlendiren gerekçeler tercih ettiği imamı ya da mezhebi diğerlerinden daha faziletli yapmaz.<sup>318</sup> Kevserî, kurumsallaşmış mezheplerde mutaassıpların artmasından ve mezhep imamlarının faziletlerine dair kitaplar yazılmasından da şikâyet eder. Bu tutum ve davranışlar taklidin yanlış anlaşılmasının göstergesidir ve Kevserî böylesi tutucu tavırları doğru bulmadığını da açıkça belirtir.<sup>319</sup> Kevserî bu konudaki görüşünü şöyle ifade eder:

*“Bir kimse edille-i ahkâmı biliyorsa bilgisine tâbidir. Ancak bu seviyede bir bilgi sahibi olmayan kişi için de ictihaddan pay vardır. Şöyle ki bu kimse kişisel isteklerinden ve hevasından uzaklaşarak, en bilgili ve en müttaki olanı bulma hususunda çaba sarf etmelidir. Böyle bir kimseye fetvalarında tâbi olmak, müftü isabet etse de hata etse de kişiyi sorumluluktan kurtarır. Burada önemli olan tercih anına kadar harcanan gayrettir. Asıl gaye budur, yoksa bir işte biricik hakikate ulaşmak değildir. Önemli ve kişi için yeterli olan da işte bu hevadan arınmış bir şekilde gösterilen gayret sonucu yapılan tercihtir. Bu tercihin nasıl yapılması gerektiği hususunda pek çok kitap telif edilmiştir.”<sup>320</sup>*

Burada Kevserî'nin, müctehid imamların ictihadları sebebiyle, ictihadlarında hata yapsa da isabet etse de, sorumluluktan kurtulduğunu kabul etmesi, bir bakıma her imamın hata etme ihtimalini göz önünde bulundurduğunu da gösterir. Bu durumda, bütün müctehidlerin hata etme ihtimalleri vardır ve bu, hiç kimsenin bir diğerinden daha faziletli olmadığına delil niteliğindedir. Kevserî'nin asıl yücelttiği husus, doğruya

<sup>316</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 399.

<sup>317</sup> Kevserî, *Safaâtü'l-Burhân*, 30.

<sup>318</sup> Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb*, 10.

<sup>319</sup> Kevserî, *Mukaddimât*, 449; Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb*, 8.

<sup>320</sup> Kevserî, *Mukaddimât*, 431.

ulaşmaktaki gayrettir. Bu, müctehid için söz konusu olabildiği gibi, müctehidi seçen kimse için de söz konusudur. Hevâdan arınmış olarak gösterilen her çaba Kevserî'ye göre kıymetlidir ve bir bakıma avamın ictihadıdır. Böylesi bir çaba kişiyi körü körüne mukallid olmaktan da korur.

#### 1.4.1.1.3. Müctehid Açısından Mezhebe Bağlanmak

Cumhurun görüşüne göre ictihad ehliyetini haiz kişilerin, ictihâdî bir meselede hüküm verirken delilleri araştırmaksızın taklide yönelmeleri caiz değildir.<sup>321</sup> İctihad edebilen kişiler kendi ictihadlarıyla amel etmekle yükümlüdür. Bir kimsenin, ictihad edebilecek düzeyde iken delillerini inceleyerek, doğru bulduğu başka bir ictihada ittibâ etme hakkı da bulunmaktadır.<sup>322</sup>

İbn Kemal, Hanefî fakihlerini yedi tabakaya ayırmıştır:<sup>323</sup> Bu tasnife göre dinde müctehidler, mezhepte müctehidler ve meselede müctehidler ictihad ehliyetini haizdirler. Ancak dinde müctehidler dışındaki müctehidler, usulde mezhebe bağlı olarak ictihad faaliyetinde bulunurlar. Dördüncü tabakadan itibaren başlayan mukallid tabakası ise yedinci tabakaya kadar delillerden haberdardır. Son tabaka ise hiçbir bilgisi olmayan mukallidlerdir. İctihada güç yetiremeyen ancak delillerden haberdar olan mukallid tabaka, son tabakaya kadar, mezhep içerisindeki farklı görüşler arasında gücü nispetinde tahrice ya da tercihte bulunur, zayıf görüşle güçlü görüşü birbirinden ayırt edebilir. Son tabaka ise sadece mukalliddir.<sup>324</sup> İctihad ehliyetini haiz olmayan dört-beş ve altıncı tabaka âlimlerinin her ne kadar mukallid oldukları söylense de, delilleri bilerek mezhebe tâbi olmaları sebebiyle onların taklid değil ittibâ ettiklerini söylemek mümkündür.

Hanefîlerin bu tasnifine göre dinde ictihad seviyesine ulaşmamış bir kimse fûrûda ictihad seviyesine ulaşmış olsa da, usulde bir mezhebe bağlılık içerisinde hareket etmelidir. Yine bir kimse belirli bir meselede ictihad seviyesini haiz olsa da usulde ve diğer meselelerde mezhebe bağlı hareket etmelidir. İctihad seviyesine erişememiş,

<sup>321</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 170; Karâfî, *Şerhü Tenkîhi 'l-Fusûl*, 430; Buhârî, *Keşfü 'l-Esrâr*, 3/235.

<sup>322</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri* (İstanbul: İSAM yayımları, 2014), 162.

<sup>323</sup> Bu yedi tabaka sırasıyla şöyledir: 1-Şeriatta müctehid, 2-Mezhepte müctehid, 3- Mezhep sahibinden rivayet olmayan meselelerde müctehid, 4- Mukallidlerden tahrir ashâbı, 5- Mukallidlerden tercih ashâbı, 6- İki söz arasında temyiz gücüne sahip mukallid tabakası, 7- Hiçbir özelliği bulunmayan mukallid tabakası. bkz. Şemseddîn Ahmed Kemalpaşazâde, "Tabakâtü'l-Müctehidîn", *Risâletân: Tabakâtü'l-Müctehidîn&İlmü'l-Bahs ve 'l-Münâzara* (Kahire: Matbaatü'l-Ciblâvî, 1976), 13-15.

<sup>324</sup> Kemalpaşazâde, "Tabakâtü'l-Müctehidîn", 13-15; Mehmed Fıkhî Aynî, *Risâle fi Edebi'l-Müftî*, thk. Osman Şahin (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 64-65; Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Şerhü 'l-Manzûme bi-Ukûdi Resmî 'l-Müftî* (Haydarabad: Merkezü Tev'iyeti'l-Fıkhî'l-İslâmî, 2000), 23.

mukallid tabaka içerisinde yer alan ancak fikhî bilgisi olan kişiler ise bilgilerine göre mezhebin delillerini değerlendirebilirler. Bu durumda dinde müctehidler dışında diğer bütün tabakaların mezhebe bağlı olduğunu söylemek mümkündür.

Kevserî, İbn Kemal'in yapmış olduğu bu sıralamaya sadece Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in konumu sebebiyle karşı çıkar. Kevserî'ye göre her iki imam da mutlak müctehid mertebesinde. Ancak onları hocaları Ebû Hanîfe ile değil de diğer mezheplerin kurucu imamı ile mukayese eder. Ebû Yusuf ile İmam Muhammed diğer mezheplerin kurucu imamlarından daha yüksek seviyede değilseler de onlar mutlak müctehid ise imâmeyn de mutlak müctehiddir. Bunun haricinde, bu sıralamayı reddeden başka bir görüşü bilinmemektedir. Bu itiraz neticesinde Kevserî'nin bir şekilde İmâm-ı Âzam'ı bütün mutlak müctehidlerden üstün görüp, diğer mutlak müctehidleri de İmâm-ı Âzam'ın öğrencileri seviyesine indirdiği düşünülebilir. Bu tutum ise Kevserî'nin de onaylamadığı mezhep taassubunu akıllara getirebilir. Ancak Kevserî, icthad için bir üst sınırın bir de alt sınırın olduğunu ve bir mutlak müctehidin bu iki sınırdaki yerlerde yer aldığını söyler. Bu durumda İmâm Muhammed ve Ebû Yusuf mutlak müctehid olarak dört mezhep imamının seviyesinde olmayabilirler ancak hâlâ mutlak müctehidlerdir. Ayrıca Kevserî, mutlak müctehidin tamamen bağımsız olması gerektiğini düşünmez. İmâm-ı Âzam'ın İbrâhim en-Nehaî'yi, Irak fukahasını takip etmesi gibi her bir mezhep imamının takip ettiği ve icthadlarına tâbi olduğu müctehidler vardır. Dolayısıyla imameynin İmâm-ı Âzam'a tâbi olmaları onların mutlak müctehid olmadıkları anlamına gelmez.<sup>325</sup>

Kevserî icthad ehliyeti olanın taklid etmesini yasak olarak değerlendirmez. Ancak böyle bir kimsenin istediği takdirde herhangi bir mezhebi seçmeme hakkından da bahseder. Bu kimse kendi sa'yi ile ulaştığı neticenin hükmüne tâbi olabilir.<sup>326</sup> Kevserî'ye göre hiçbir mezhebe bağlanmak zorunluluğu olmayıp icthad ehliyeti tam olanlar dinde müctehid kişilerdir. Kevserî ayrıca, delillere vâkıf olan ve öne sürülen delilleri yerinde bulan kişilerin bir mezhebe tâbi olmalarının taklid olmadığını da söyler.<sup>327</sup> Delillere vâkıf olarak bir müctehide uymak ittibâ tanımının kapsamına girmektedir. Dolayısıyla Kevserî'nin dediği gibi, böyle bir durumda taklîdden

---

<sup>325</sup> Kevserî, *Hüsnü't-Tekâdî*, 25.

<sup>326</sup> Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb*, 11.

<sup>327</sup> İbn Hazm, "en-Nübez", 525.



bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Kevserî delillere vâkîf olan kişiye avamdan daha farklı bir sorumluluk yükler. Avama düşen hangi âlimin gayretli ve vera' sahibi olduğunu bilmek iken hükümlerin delilleri hakkında bilgi sahibi olan kişinin, en sağlam delili araştırması, bulması, ona tâbi olması gerekmektedir. Aksi takdirde sorumluluğunu tam anlamıyla yerine getirmiş sayılmaz.<sup>328</sup>

#### 1.4.1.2. Mezhepsizlik

Mezhepsizlik dediğimizde kastettiğimiz taklidi caiz görmeyen, bir mezhebe bağlanmayı zaruri görmeyen ya da mezhepleri /mezhebe bağlanmayı bir sorun olarak gören bakış açısıdır. İbn Hazm ile başlayan taklid tenkidi, çağdaş dönemde mezhepleri reddeden ya da mezhebe bağlılığı hafife alan düşüncenin temelini oluşturmuştur.<sup>329</sup> İbn Hazm'dan sonra Gazzâlî, İbn Teymiyye, İbn Kayyım el-Cevziyye, Şevkânî, Afgânî, Abduh, Reşîd Rızâ gibi âlimler taklid konusunu ele almışlardır. Taklid konusundaki düşüncelerin seyrine bakıldığında görünen odur ki her ne kadar söz konusu âlimlerin büyük bir kısmı bir mezhebe tâbi olsalar da mesele İbn Teymiyye ile birlikte mezhebe bağlılığın da sorgulandığı bir hâle evrilmiştir.

Esasında İbn Teymiyye bir mezhebe bağlanmayı ya da bir müctehidin görüşünü taklid etmeyi yanlış bulmamakla birlikte bir kimsenin, Hz. Peygamber haricinde, bir mezhebi ya da bir müctehidin görüşünü aynen taklid etmesini doğru görmez. Bu bağlamda tamamen bir mezhebe ya da bir müctehide bağlanmak, Kitap'ta ve Sünnet'te yer alan hükümleri bilmekten, bağlandığı mezhebi /müctehidi ilmî yönden diğerleriyle kıyaslamaktan aciz bir kimse için gereklidir. Bilgi sahibi bir kimse ise tâbi olduğu müctehidin /mezhebin bütün fetvâlarına uymak zorunda değildir, doğru gördüğü başka görüşlerden de istifade edebilir.<sup>330</sup> Nitekim İbn Teymiyye'nin, Hanbelî mezhebine mensup olmakla birlikte, Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine ya da Hanbelî mezhebinin genel kabulüne muhalif fetvalar verdiği de vakidir.<sup>331</sup>

---

<sup>328</sup> Kevserî, *Makâlât*, 164.

<sup>329</sup> Erdem, "Mezhepsizlik Söyleminin Dayandırıldığı Argümanların Temel Önergeleri Üzerine", 184.

<sup>330</sup> Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. el-Hadîr b. Muhammed el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmû'ü'l-Fetâvâ* (Dârü'l-Vefâ', 2005), 20/209.

<sup>331</sup> İbn Teymiyye'nin Hanbelî mezhebinden farklı olarak verdiği fetvalar doktora çalışmalarına konu olmuş, bu çalışmalar daha sonra bir araya getirilip basılmıştır. bkz. İyaz b. Fedgûş b. Cezâ el-Hârîsi vd., *İhtiyârâtü Şeyhilislâm İbn Teymiyye el-Fıkhîyye* (Riyad: Künûzi'l-İşbiliyye, 2007); Soner Duman, *İbn Teymiyye'nin Fıkıh Düşüncesi* (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018).

Yine bu âlimler arasında yer alan Abduh'un bazı konularda fetva verirken mezheplerden bağımsız olarak fetva vermesi eleştirilmiştir; Kevserî de Abduh'un fetvalarını bu sebeple eleştirenlerden biridir.<sup>332</sup> Şevkânî ise taklide cevaz veren âlimlerin belli bir mezhebe bağlanmanın caiz olup olmadığı konusunda ihtilafa düştüklerini söyledikten sonra ihtilafli görüşleri, biraz da tahfifle, nakleder. Kendi görüşü ise taklidin caiz olmadığı yönündedir. Muayyen bir mezhebe bağlı kalınmasını gerekli görmediği de buradan anlaşılabilir.<sup>333</sup> Şevkânî'den etkilenen kişilerden olan Sıddık Hasan Han el-Kannevcî de taklidi üç büyük sapkınlıktan biri olarak görür ve fıkha dair eserlerinde sık sık değindiği konulardan birisi de taklidin ve mezhep bağlılığının terk edilmesidir. Sıddık Hasan Han genel olarak bütün mezheplere karşıdır ancak özellikle Hint alt kıtasında etkili olan Hanefî mezhebine, Sünnet'e riayet etmediği gerekçesiyle, daha çok karşı çıkmıştır.<sup>334</sup>

Reşîd Rızâ da Sıddık Hasan Han gibi Şevkânî'den etkilenmiştir<sup>335</sup> ve taklidin /mezheplere bağlanmanın yanlış olduğunu düşünür. Reşîd Rızâ, bu düşüncelerinden dolayı kendisi hakkında; “*Mezhepleri terk etti. Bu durumda kendisi bir mezhep kurmuş olmalı. O zaman müteahhirûn âlimleri dururken biz neden ona uyalım ki?*” diye söylenildiğini biliyor olmalı ki bu konuyu Menâr'da gündeme getirmiştir. Reşîd Rızâ kendisinin bir mezhep kurmadığını, insanların hiç kimseyi taklit etmemesi gerektiğini ve buna kendisinin taklit edilmemesinin de dâhil olduğunu söyler. Reşîd Rızâ'ya göre avamın yapması gereken bir konuda âlimlere görüş sorarken Kur'ân'dan ve Sünnet'ten delilini de sormaktır. Reşîd Rızâ, tavrını bir ihtida hareketi olarak tanımlayarak bununla Kur'ân ve Sünnet'e geri dönüşü sağlamayı hedefler.<sup>336</sup> Ayrıca taklidi zihni donukluk ve

---

<sup>332</sup> M. Sait Özervanlı, “Muhammed Abduh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2005), 30/484; Kevserî de Abduh'un şapka hakkındaki fetvasını bir makale ile eleştirmiştir. bkz. “*منشأ الزام أهل الذمة بشعار خاص و حكم تلبس المسلم به عند الفقهاء*” başlıklı makale, Kevserî, *Makâlât*, 219-228.

<sup>333</sup> Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 2/252-254; Bernard Haykel, “İslâm'ı Mezhepleri Yok ederek Islah Etmek: Şevkânî ve Yemende Onu Tenkid Eden Zeydiler”, çev. Nail Okuyucu, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010), 129.

<sup>334</sup> Sıddık Hasan Han Çavuşoğlu, “Sıddık Hasan Han”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2009), 37/96.

<sup>335</sup> Haykel, “İslâm'ı Mezhepleri Yok ederek Islah Etmek: Şevkânî ve Yemende Onu Tenkid Eden Zeydiler”, 129.

<sup>336</sup> Muhammed Reşîd Rızâ, “Muhârebetü'l-Menâr li't-Taklîd ve Mezhebihî”, *Mecelletü'l-Menâr* 13/8 (Eylül 1910), 569-571.

atâletin sebebi olarak görür. Ancak bu düşünce taklid kavramını fıkıh usûlünün dışına çıkarır, ona sahip olmadığı anlamlar yükler.<sup>337</sup>

İbn Teymiyye, Şevkânî, Sıddîk Hasan Han ve Abduh Kevserî'nin eserlerinde yer yer eleştirilmiştir. “*Mezhepsizlik Dinsizliğin Köprüsüdür*” başlıklı makalesinde de her ne kadar makalede ismini zikretmese de Reşîd Rızâ'yı eleştirmiş olması muhtemeldir. Kevserî'nin eleştirdiği husus Reşîd Rızâ'nın ictihada yönelip mezhepleri terk etmeye davet etmesidir. Kevserî böyle bir söyleme sahip olan kişinin aslında kendi ictihadını dayattığını ve kendi görüşüne tâbi olunmasını beklediğini söyler.<sup>338</sup> Reşîd Rızâ böyle bir beklenti içerisinde olmadığını iddia etmektedir. Ancak kişinin akli ile bir müctehidin görüşlerinin tamamını ya da büyük bir kısmını isabetli görebilme ihtimaline hiç yer vermemesi ya da müctehidlerin re'ye başvururken Kur'ân'dan ve Sünnet'ten uzaklaştıkları iddiasının doğruluğundan çok emin olması Kevserî'nin söylemlerini güçlendirmektedir.

Kevserî, önce mezhepleri tartışmaya açıp değersizleştirdikten sonra kendi ictihadını dayatan kimselere, insanların mezhep imamlarının ictihadlarını tercih etme özgürlüğünün de olduğunu hatırlatır. Sonuçta mezheplere bağlanmanın gereksizliği iddiasını ortaya atan kimsenin yaptığı bu dayatma esasında savunduğu fikirlerle çelişmektedir. Dahası Kevserî bu olup bitenlerin Ezher tarafından bilinmesine ancak ses çıkarılmamasına da şaşırır ve yetkilileri bu hususta göreve davet eder.<sup>339</sup>

Kevserî fakihlerin re'y ile hareket ederek Kur'ân'dan ve Sünnet'ten uzaklaştıkları, fikhî kendi hevalarına göre şekillendirdikleri iddialarına karşı çıkar. Reşîd Rızâ da Kitab'a ve Sünnet'e tekrar dönmeyi sağlayacak ihtida hareketi ile söz konusu iddialara destek vermektedir. Kevserî'ye göre fıkıh ilmi kadar âlimlerin ilk kaynağından itibaren üzerinde titizlikle eğildiği başka bir ilim yoktur. Mezhepler ise bu titiz âlimlerin çalışmalarının ve gayretlerinin bir sonucudur ve onlar bu ilmi kendi hevaları ile üretmemiş, sahabeye dayanan bir ilim zinciri ile elde etmişlerdir.<sup>340</sup>

Kevserî bir mezhebe bağlanılmasını kişinin fikhî konularda belli bir düşünce yapısına sahip olması bakımından önemli görmektedir. Bu bağlamda Kevserî, mezhepler

---

<sup>337</sup> Kavak, *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*, 340.

<sup>338</sup> Kevserî, *Makâlât*, 136,137.

<sup>339</sup> Kevserî, *Makâlât*, 136.

<sup>340</sup> Kevserî, *Makâlât*, 130-132.

arasında gidip gelen mezhepsiz bir kişinin halkı aldatan siyasilerden ya da tarafı belli olmayan fırsatçılardan daha kötü bir kimse olduğunu söyler. Kevserî ekolleşmenin başka ilim dallarında da mevcut oluşundan örnek vererek, bir ekole mensup olmadan felsefe yapan bir kimsenin filozof değil sefih addedileceğini iddia eder.<sup>341</sup> Buna göre bir “fakih” olarak addedilmek için mezhep bağlılığını gerekli gördüğünü söylemek mümkündür. Bu konuda Kevserî'nin hassasiyetini yansıtmak açısından şu bilgi önemlidir: Kevserî'nin Şevkânî'yi ve Emir es-San'ânî'yi eleştirdiği hususlardan biri de bu kişilerin fıkhıta bilinen metotları (Ehl-i beyt ya da Ehl-i sünnet) takip etmemeleridir. Dolayısıyla bu kişilerin fıkhıta belirli bir metotları da yoktur. Kevserî literal bilgilerini de yetersiz gördüğü bu âlimlerin kitaplarının ders kitabı olarak seçilmesini “ilme kötülük etmek” olarak niteler.<sup>342</sup>

Reşîd Rızâ'nın ictihad ve taklid konusundaki makalesi Ahmed Hamdi Akseki (v. 1951) tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiş ve Sebilü'r-Reşad (Sırat-ı Müstakim) dergisinde yayınlanmıştır.<sup>343</sup> Ahmed Hamdi Akseki Reşîd Rızâ'nın makalesini sadece tercüme etmemiş, görüşlerinden de etkilenmiştir. Akseki, Müslümanların mezhepler sebebiyle tefrikaya düştüklerini, Müslümanların ihtiyacının ise ittihad olduğunu söyler.<sup>344</sup> Mezhepsizlik ya da mezheplere bağlılığın gereksizliği söylemi Türkiye topraklarında da yayılmaya başlamışken Kevserî'nin bunu konu edinmemesi ve meseleyi -pek çok konuda olduğu gibi- sadece Mısır özelinde ele alması ve sadece Ezher'i yetkili olarak görmesi oldukça dikkat çekicidir. Bunun gerekçesi Kevserî'nin Türkiye'yi tamamen gündeminden çıkarması, onu yok sayması gibi duygusal bir tavır olabileceği gibi, Müslüman dünyasına o dönemde yön veren âlimlerin Türklerden çıkmaması, Türk âlimlerin birçoğunun da Afganî, Abduh, Reşîd Rızâ gibi âlimlerin etkisinde olması olabilir. Zira Ahmet Hamdi Akseki'nin dillendirdiği ve mezheplerin tefrikaya sebep olduğunu iddia eden düşüncenin kaynağı Reşîd Rızâ'dır.<sup>345</sup>

---

<sup>341</sup> Kevserî, *Makâlât*, 129.

<sup>342</sup> Kevserî, *Makâlât*, 162.

<sup>343</sup> Muhammed Reşîd Rızâ, “Akâid-i İslâmiyye: 6- Taklîd ve İctihâd”, çev. Ahmed Hamdi Akseki, *Sebilü'r-Reşad* 10/240 (Cemâziyelevvel 1331), 91-95.

<sup>344</sup> Ahmed Hamdi Akseki, “Şeriati Menfaat ve Keyiflerine Alet Eden Vaizler”, *Sebilü'r-Reşad* 7/ (1330), 409.

<sup>345</sup> Kavak, *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*, 116; Konu hakkında bkz. Süleyman Çam, *Osmanlı'dan Cumhuriyete Geçiş Sürecinde Mezhep Tartışmaları* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).

Görüldüğü üzere taklidi reddetme düşüncesinin seyrine bakıldığında gelinen nokta mezheplerin hepsinin inkârıdır. Bu düşüncüyü buraya kadar getiren âlimlerin amaçlarının sorgulayan mü'minler topluluğuna ulaşmak olduğu gayet açıktır. Ancak hayatın gerçekleri karşısında bu düşünce müstahil gözükmemektedir. Çünkü Müslümanların hepsinden din alanında delilleri sorgulayacak ve duyduklarını Kur'ân ve Sünnet'le kıyaslayacak kadar bilgi sahibi olmalarını beklemek realite ile bağdaşmaz. İnsanların eğitim durumları, meşguliyetleri, günlük hayatta yapmak zorunda oldukları işler farklı farklıdır ve pek çok insanın dinî bilgileri derinlemesine öğrenme imkânı bulunmamaktadır. Dinî ilimler eğitimi almamış bir kimseden delilleri araştırmasını beklemek ayağı yere basan bir yaklaşım değildir. Böyle bir kimseye de “*Önce dinin hükümlerini ayrıntılarıyla öğren, sonra iman edersin.*” denilemeyeceğine göre, bilmeyen, bilme imkânı olmayan bir kimsenin bir mezhebe, bir âlime tâbi olması ve onu taklid etmesi doğal bir neticedir.

Mezheplerin İslam dinini parçaladığı ve insanları tefrikaya düşürdüğü iddiası ise icthad beklentisi ile çelişmektedir. Sonuçta her insan farklı şekilde düşünebilir ve olayları farklı yorumlayabilir. Bu farklılığın icthada yansımaları da doğal bir neticedir. Bahsi geçen tefrikanın önüne ancak ortak bir usul ile geçilmesi mümkündür ve mezhepler bu ihtiyacı karşılamıştır. Fıkıh üzerinde ihtisas sahibi olan âlimlerin kuralları belirlenmiş ve üzerinde çalışılmış bir usul çerçevesinde hareket etmesinin, hiçbir usule bağlı kalmaksızın naslarla baş başa kalan insanların icthadlarından (!) daha birleştirici olacağı aşikârdır. Şu hâlde iddia edilenin aksine mezheplerin tefrikaya yol açma değil, ayrılıkları asgari sınıra indirme işlevi gördükleri söylenebilir.

Mezheplere bağlanmayı yanlış bulan âlimlerin diğer âlimlerin samimiyetlerinden duydukları derin şüphe ise ayrıca dikkat çekicidir. Bu şüphenin, ayrıştırıcı, ötekileştirici, üstenci bir üslûbun benimsenmesinin de önünü açması muhtemeldir. Hâlbuki mezhep bağlılığını eleştirip fıkıh geleneğini değiştirme gayreti içerisinde olan bu düşünce sahiplerinin en temel saiki İslam dünyasının yaşadığı parçalanmışlıkta yanlış din anlayışının etkili olduğu iddiasıdır. Bu saik ile ortaya konulan mezheplere bağlılığın gereksizliği iddialarının üzerinden bir asır geçmiş olmasına ve bunlara olumlu yaklaşım benimseyen çokça âlim bulunmasına rağmen, İslam dünyasının parçalanmışlık sorununda ya da dinî-ekonomik-kültürel diğer sorunlarında iyi yönde bir düzelmeye

olmadığı aşikârdır. Maalesef bu durum, bu iddiaya karşı geleneği koruma kararlılığı gösteren âlimler açısından da geçerli bir sorundur.

#### 1.4.1.3. Başka Bir Mezhebin Görüşü ile Amel Etme

Başka bir mezhebin görüşü ile amel edilmesi esasında teknik olarak mümkün gözükmektedir. Kevserî'nin de naklettiği üzere sahabe döneminde henüz mezhepler ortaya çıkmamışken bir sahabiye fetva soran kişi başka bir sahabiye de fetva sorabilmektedir.<sup>346</sup> Buradan hareketle bir mezhebin görüşlerini alan kişinin başka bir konuda da başka bir mezhebin görüşüne uyması mümkün gözükmektedir. Ancak uygulamada, özellikle de mezhepler artık teşekkül ettikten ve taklit dönemi başladıktan sonra, fakihler arasında bu durum tam olarak bu şekilde yorumlanmamış ve bir mezhebe bağlı kalan kimsenin başka bir mezhebin görüşü ile amel etmesinin mümkün olup olmayacağı tartışma konularından biri hâline gelmiştir.<sup>347</sup>

Bu tartışmalara Hanefîler açısından bakacak olursak, müctehid olmak, fıkıh bilgisine sahip olmak ya da avamdan olmak neticeyi şekillendirmektedir. Avam hakkında nakledilen bir ifade vardır: “*Avamın mezhebi yoktur, mezhep havasa lazımdır.*” Bu ifade şu şekilde izah edilir:

*“Müsteftî aslında itimat ederek kendisine soru sormayı tercih ettiği müftünün cevabıyla yükümlüdür, yoksa mezhep kitaplarında yazan görüşü alıp kendi başına kullanmaya kalkmamalıdır. Ama havas yani fıkıh ilmi uzmanları müsteftîye cevap verirken belirli bir mezhebe yani disiplinli bir fıkıh düşüncesine dayanan test edilmiş kadim usullerden birine göre hareket etmelidir.”*<sup>348</sup>

Hanefilerde tecrübe bu düşünce ile paraleldir.

Avamın, fıkıh alanında yeterli bilgiye sahip olmayan mukallid kimseler olduğunu daha önce belirtmiştik. Müctehid hiçbir mezhebe ya da ictihada bağlanmak zorunda değildir. Hanefîlerin fıkıh âlimlerine ilişkin taksimi ise bu noktada önemlidir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, İbn Kemal müctehidleri yedi tabakaya ayırır. İlk tabaka dinde müctehiddir yani mutlak müctehiddir. Bu tabaka hiç kimseyi taklid etmez. Usul ve fûrû

<sup>346</sup> Karâfî, *Şerhü Tenkîhi'l-Fusûl*, 432-433.

<sup>347</sup> Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed İbn Ebü'l-İz, *el-İttiba'* (Ürdün: Âlemü'l-Kütüb, 1405h.), 32; Ferhat Koca, “Mezhep”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara, 2004), 29/541.

<sup>348</sup> Murteza Bedir, “Fetvâ ve Değişim: Geleneksel Fıkıh Yönteminde Büyük Kırılma”, *Hanefîlerde Mezhep Usûlü Şerhu Ukûdi Resmî'l-Müftî* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 30.

hükümleri, dört mezhep imamı ve onlar gibi Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas yoluyla elde eden kimseler bu tabakadandır. Kevserî'ye göre İmâmeyn de bu tabakadandır. Sonrasında gelen tabakalar ise ya kısmen ya da tamamen mukallid olarak kabul edilir.

Bu taksimde birinci tabakadan sonrası bir şekilde mukallid olduğu için mezhep içi istidlal kurallarına tâbidir. Bu kurallar ise başka bir mezhepten istifadeye engel teşkil etmektedir.<sup>349</sup> Mezhebin bu genel kabulüne aykırı düşüncelere sahip Hanefiler de vardır. XIV. yüzyıl Hanefî fakihlerinden İbn Ebü'l-İz, mezhebe taassup derecesinde bağlı olan mukallidleri eleştirir. Onun beklentisi delillerin dikkate alınmasıdır; mezhep imamının görüşüne muhalif kuvvetli bir delil bulunduğu yapılabilecek işin o delile ittibâ olduğunu ancak mukallidlerin bunu yapmak yerine delili te'vil yoluna gittiklerini söyler ve bunu eleştirir.<sup>350</sup> Osmanlı döneminde şeyhülislamın başka mezheplerin görüşleriyle fetva verdikleri de vâkidir.<sup>351</sup>

Kevserî de müctehid olan bir kimsenin bağımsızlığını kabul eder; ancak bir kimse mukallid ise onun takip edeceği yol ictihada bakmak değil, müctehide bakmaktır. Çünkü mukallid, ictihadları tetkik etme yeteneğini haiz olmasa da hangi müctehidin ilim, vera' ve takvâ sahibi olduğuna karar verebilir. Bundan sonra yapması gereken ise bu müctehidin bütün fetvalarına tâbi olmaktır.<sup>352</sup> Kevserî'nin İbn Kemal'in tasnifini genel olarak onaylaması, dinde müctehid olmayan kimselerin -fikhî bilgi birikimine sahip olsalar ve bir seviyede ictihad yapabilseler bile- mezhebe bağlı bir şekilde hareket etmesi gerekliliğini onayladığını da gösterir. Ancak Kevserî'nin burada mukallid olarak nitelediği kimselerin mezhep seçimlerinden anlaşılan fikhî bilgilerinin oldukça düşük olduğu ya da hiç olmadığıdır. Yani buradaki mukallidler sıralamanın en aşağısında olan kimselerdir.

Kevserî'nin her ne durumda olursa olsun mezhebe sıkı sıkıya bağlı kalınması taraftarı olduğunu söylemek güçtür. Her ne kadar ictihadlar arasından sadece ruhsatları arayıp bununla amel eden kişileri hevalarına tâbi olmakla eleştirse de mezhepleri tasdik eden ancak ictihadları takvâ-fetva şeklinde değerlendirip takvâyâ daha uygun gördükleri

---

<sup>349</sup> İbn Âbidîn, *Ukûdü Resmî'l-Müftî*, 23.

<sup>350</sup> İbn Ebü'l-İz, *el-İttiba'*, 42.

<sup>351</sup> Süleyman Kaya, "Osmanlı Tatbikatında Tek Mezhebe Bağlılık", *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri (Uluslararası Sempozyum Bildirileri)* (Konya, 2017), 109,113.

<sup>352</sup> Kevserî, *Te'nübü'l-Hatîb*, 12.

görüşlerle amel eden sufileri de takdir eder.<sup>353</sup> Eserlerine bakıldığında genel olarak Hanefî fakihlerinin görüşlerini kabul ettiği söylenebilir de Kevserî'nin diğer mezheplerin görüşlerinden kendi görüşünü delillendirmek ve te'yid etmek amacıyla istifade ettiği de görülür.

#### 1.4.1.4. Mezheplerin Yak/ın/laştırılması

Mezhepleri yak/ın/laştırma faaliyeti, “*takrîbü'l-mezâhib*” (تقريب المذاهب), temelde siyasi-itikadi bir çalışmadır. İslam dünyasının Haçlı seferleri, Moğol istilasası gibi saldırı altında kaldığı dönemlerde kavram olarak zikredilmese de fikir olarak gündeme gelen bu husus, 17. yüzyılın sonunda tekrar canlılık kazanmış ve günümüze kadar da konuşulmaya devam etmiştir.<sup>354</sup> Mezhepleri yak/ın/laştırma amacıyla 1937 yılında Cemaâtü'l-Uhuvveti'l-İslâmiyye adıyla ve 1947 yılında da Dârü'l-İnsaf adıyla teşkilatlanmaya gidilmiş ancak başarısız olduğu için faaliyetleri sonlandırılmıştır. 1945 yılında ise Cemaâtü't-Takrîb beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye adında bir kurum tesis edilmiş ve bu yapıya Ezher şeyhi başta olmak üzere, Ezher âlimleri de destek vermişlerdir.<sup>355</sup> İlk zamanlarda ismi Cemaâtü't-Takrîb beyne'l-Mezâhibi'i-İslâmiyye olan bu kurum daha sonra Dârü't-Takrîb adını almıştır. Kurum her ne kadar görünüşte Şîî ve Sünnî dünyayı yak/ın/laştırmak amacına matuf itikadi bir oluşum gibi gözükse de çalışmaları dikkate alındığında Sünnî ve Şîî fıkıh mezheplerini birbirlerine yaklaştırma çabası içerisinde oldukları dikkati çeker.<sup>356</sup>

Dârü't-Takrîb'in faaliyetleri bir yakınlaştırma mıdır, yoksa yaklaştırma mıdır? Takrîbü'l-Mezâhib, mezhepleri yaklaştırmak anlamına gelir. Burada kastedilen, her bir mezhebin bazı hususlarda taviz vererek birbirlerine yaklaşmasıdır. Tamlamayı bu şekilde anlayanların sayısı oldukça fazladır ve birazdan bahsedeceğimiz üzere Kevserî de bu şekilde yorumlamıştır. “Takrîbü'l-Mezâhib” için yapılan ikinci yorum ise “mezhepleri yakınlaştırmak”tır ve bu daha çok kültürel ve siyasi birliği çağrıştırır. Saygı esasına dayalı bir yaklaşım gibi gözükse de bu yorumda taraflardan herhangi bir taviz beklenmez. Kevserî'nin beklentisi de budur ancak bunun gerçekleşmesini imkân

<sup>353</sup> Kevserî, *Makâlât*, 134.

<sup>354</sup> Cemil Hakyemez, “Mezhepleri Yakınlaştırma (Takrîbü'l-Mezâhib) Çalışmalarının Değerlendirilmesi”, *Journal of Islamic Research* 29(2) (2018), 289.

<sup>355</sup> Hakyemez, “Mezhepleri Yakınlaştırma (Takrîbü'l-Mezâhib) Çalışmalarının Değerlendirilmesi”, 299.

<sup>356</sup> İlyas Üzüm, “Sünnî-Şîî Yakınlaşması: Dârü't-Takrîb Tecrübesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 2 (1998), 172,179.



dâhilinde görmez.<sup>357</sup> Kuruluşun amaçları bu ikinci yorumu destekler nitelikte gözükmeye başlar ve kurumun yapmış olduğu faaliyetler ilk yorumu akla getirmektedir.<sup>358</sup> Kevserî'nin konu üzerinde durmasının sebebi de bir noktada bu faaliyetlerdir. Bu konu özelinde Kevserî'nin ele aldığı ve irdelediği tanımlamanın “takrîbu'l-mezâhib”in ilk yorumuna uygun olması hasebiyle biz de konuyu bundan sonra “mezhepleri yaklaştırma” şeklinde ifade edeceğiz.

Bu yapıyı ortaya koyanların nihai amacı, Batı tarafından sömürülen Müslüman topraklarında birlik ve beraberliği tesis etme olarak düşünülebilir. Ancak, Kevserî ortaya konulan çalışmaları art niyetli görür. Daha önemli meseleler varken, itikadi fırkaları, fikhî mezhepleri ya da dinleri birleştirme gayreti ona göre gereksizdir.<sup>359</sup> Çünkü Kevserî'ye göre, sünnî olan fikhî dört büyük mezhep arasındaki fark çok derin değildir. Bu mezheplerin bilgi kaynakları temelde aynıdır; Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas. Mezhep imamları da zaten birbirleri ile karşılaşmışlar ve bilgi alışverişinde bulunmuşlardır. Kevserî, İmâm-ı Âzam'ın İmam Mâlik'in eserlerini okuduğunu, İmam Mâlik'in hac zamanında İmâm-ı Âzam ile istişare yaptığını, İmam Şâfiî'nin İmam Mâlik'in ve İmam Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'nin öğrencisi olduğunu, İmam Ahmed b. Hanbel'in de Ebu Yusuf'tan ilim aldığını söyler. Kevserî, dört büyük mezhebin dışında, Zeyd b. Ali Zeynelâbidin'in (v. 122/740) de bu grup içerisinde olduğunu söyler. Zeyd b. Zeynelâbidin'in fikhî görüşlerinin Hanefî mezhebinin görüşleriyle, diğer mezhep imamlarının görüşleriyle ya da seleften âlimlerin görüşleriyle aynı olduğunu da belirtir.<sup>360</sup>

Kevserî'ye göre bütün bunlar, mezheplerin kurucu imamlarının birbirleri ile fikir alışverişinde bulunmuş, birbirlerinin ilminden istifade etmiş kişiler olduğunun göstergesidir. Kevserî, mezhep imamlarının Allah'ın şeriatına hizmette bir aile gibi davranan ve birbirlerine saygı ve hürmet gösteren kişiler olduğunu söyler. Kevserî'ye göre mezhepler arasındaki ihtilaf da fikhin üçte birlik bir kısmındadır ve bu kısım da meselenin hükmünü belirlerken olaya fetva-takvâ çerçevesinde yaklaşılmamasından kaynaklanan bir farklılıktır. Bu, eldeki delili bir mezhebin ihtiyatla, diğer bir mezhebin

---

<sup>357</sup> Kevserî, *Makâlât*, 126-128.

<sup>358</sup> Hakyemez, “Mezhepleri Yakınlaştırma (Takrîbü'l-Mezâhib) Çalışmalarının Değerlendirilmesi”, 290; Emil Rahimov, “Məzhəblərarası Yaxınlaşma Hərəkatının Məzmunu və Məqsədi”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmuası* 10 (Eylül 2008), 341-342.

<sup>359</sup> Kevserî, *Makâlât*, 120.

<sup>360</sup> Kevserî, *Makâlât*, 120-124.

ise kolaylık ilkesi ile değerlendirmesi sebebiyle böyle olmuştur. Mezheplerin takvâ-fetva çerçevesinde ele aldıkları ve birbirlerine yakınlaştıkları hükümleri konu edinen pek çok eser de telif edilmiştir. Bu sebeple çok açık şekilde denilebilir ki; Sünnî mezhepler arasında ve hatta Sünnî mezheplerle Şîî-Zeydîlik arasında temelde büyük farklar zaten yoktur.<sup>361</sup>

Kevserî'nin Sünnî mezhepler arasındaki farklı görüşleri fetva-takvâ ayırımına indirgeyen yorumu fazlaca iyimserdir. Böyle bir yorum hilaf üzerine yazılmış eserleri izah etmekte yetersizdir. Temel delilleri ele almada bile dört mezhep arasında farklılıklar bulunmaktadır; mesela mürsel hadisin delil olup olmaması gibi. Bu durumda mezhepler arasındaki farkları sadece fetva-takvâ ayırımına indirgemek mümkün gözükmemektedir ancak bu farkların büyük fikir ayrılıkları olduğunu iddia etmek de doğru bir yaklaşım değildir.

Kevserî, Zâhirîlerin ve Zâhirîler gibi hakkında nas bulunmayan konularda ictihadı kabul etmeyen bazı Şîîlerin, hakkında nas bulunmayan konularda, mezheplerine göre sükût etmeleri gerektiğini, sükût edilmesi gereken bir durumda da ihtilaftan bahsedilemeyeceğini söyler. Buradan hareketle Kevserî, Müslümanların onda dokuzunun temelde birbiri ile aynı düşünen mezhep imamlarına tâbi olduğunu, onda birlik kesimin ise Rafizîlere, Hâricîlere ve o dönemde yeni çıkan mezhepsiz gruba mensup olduğunu iddia eder. Mezhepleri yaklaştırma faaliyetinin bu onda birlik kesimin fikri olduğunu düşünür ve Müslümanların çoğunluğunu, azınlık tarafından sahiplenilmiş bir fikrin peşinde sürüklemeyi dini ıslah etmekten ziyade ifsad edecek bir davranış olarak nitelendirir.<sup>362</sup>

Kevserî, Şîî mezheplerle Sünnî mezheplerin bir araya gelmesinin imkânsız olduğunu düşünür ve sebeplerini izah eder. Burada en büyük engel Şia'nın sahabeye, özellikle de Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Aişe'ye karşı düşmanlığıdır. Kevserî, bu konuda Şîîlerin adım atması gerektiğini, zira Sünnî dünyanın Hz. Ali ve Ehl-i beyt sevgisinin tartışmasız olduğunu söyler. Ancak Kevserî, Şîîlerin böyle bir adım atmayacağından da

---

<sup>361</sup> Kevserî, *Makâlât*, 122-123.

<sup>362</sup> Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, 124.

emindir. Bu durumda, Sünnî ve Şîî Müslümanların birbirlerine müdahale etmeksizin saygı ile yaşamalarının en doğru tercih olacağını iddia eder.<sup>363</sup>

Kevserî mezhep taassubunu kaldırmak adına Ezher'in İbâdiyye, İsmâiliyye ve Zeydiyye gibi mezhepleri de hak mezheplerden saymasını, onların fikhî kitaplarını kaynak olarak göstermelerini doğru bulmaz. Buna gerekçe olarak da Şîîler'in aynı samimiyetle Sünnîlere yaklaşmamasını sunar. Mesela; Gucerat'taki İsmâîlî Üniversitesi kan ve gönül bağı ile İsmâîli olmayan kimseleri kabul etmemektedir. Buna karşın Ehl-i sünnete tâbi olduğunu iddia eden Ezher'in böyle bir hassasiyete sahip olmamasını bir tezat olarak görür.<sup>364</sup>

Kevserî olası Şîî-Sünnî yaklaşması için bir ön hazırlık gerektiği kanaatindedir. Şîî dünyasının âlimlerinin toparlanıp, farklı düşündükleri hususlarda bunun sebepleri üzerine mütâlaa etmeleri, fikhî temel bilgi kaynaklarını gözden geçirmeleri gereklidir. Zira Şîîlerin temel kaynakları sünnet aleyhine batıl rivayetler içerir. Sünnî âlimlerin vazgeçemeyeceği dört temel kaynağın mahiyeti ile Şîî âlimlerin bunlara bakışı tezat oluşturur. Kevserî, Şîîlerin nazarında Kitab'ın ve Sünnet'in el-Kâfi'de<sup>365</sup> yer alan rivayetlere tâbi olduğunu iddia eder. Şîîlere göre icmâ masum imamın icmâ edenler arasında bulunması hâlinde delil olabilir. Fikhî kıyas ise Şîîlere göre hükümsüzdür. Bütün bu ihtilafları zikreden Kevserî, sağlıklı bir tartışmanın yapılabilmesi için her iki grubun yapabileceklerini konuşacakları bir ön hazırlık evresini gerekli görür. Kevserî'ye göre, bu ön hazırlık olmaksızın bahsi geçen farklılıkları tartışmak tarafları uzlaştırmaktan ziyade birbirinden uzaklaştıracaktır.<sup>366</sup>

#### 1.4.1.5. Mezhep Taassubu

Taassup (عصب) “a-se-be” kökünden gelir. Asabe; grup, hizb, topluluk gibi mânalara sahiptir. Taassup ise gruba, topluluğa aidiyette aşırılık, fanatizm anlamlarına gelir.<sup>367</sup> Mezhep taassubu (mezhepçilik) ise bir mezhebi ve o mezhebe mensubiyeti tek doğru olarak kabul edip, kendilerinden olmayan mü'minleri sapkın ilan etmektir.<sup>368</sup> Mezhep

<sup>363</sup> Kevserî, *Makâlât*, 126-128.

<sup>364</sup> Kevserî, *Makâlât*, 255-256.

<sup>365</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub el-Kuleynî'ye ait olan eser. Şia'ya göre muteber sayılan dört hadis kitabının ilki ve en önemlisidir. Tam adı *el-Kâfi fi İlmi'd-Dîn*'dir. bkz. M. Cemal Sofuoğlu, “el-Kâfi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2001), 24/148.

<sup>366</sup> Kevserî, *Makâlât*, 126-127.

<sup>367</sup> Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 3/375,381.

<sup>368</sup> Mehmet Ali Büyükkara, “Mezhep ve Mezhepçilik”, *İlahiyat Akademi Dergisi* 5 (2017), 5.

taassubu, mezhepler arası hoşgörüyü ifade eden; “*Benim görüşüm doğrudur ama hatalı olma ihtimali de var, diğerlerinin görüşü hatalıdır ama doğru olma ihtimali de vardır.*” düşüncesini tamamen ortadan kaldıran ve kendi dışında bir doğruya ihtimal payı bile bırakmayan bir tutumun sonucudur.

Mezhep taassubunun başlangıcı hicri dördüncü asra tekabül eder. Bu dönem mezheplerin tam anlamıyla teşekkül ettiği ve insanların bir mezhebe mensup olarak doğmaya başladıkları dönemdir. İnsanların artık Hanefî, Şâfiî veya Mâlikî olarak isimlendirilmeye başlandığı bu dönemde, Debûsî’ye göre taassubun göstergesi, insanların doğduklarında mensup oldukları mezhebi diğerlerini araştırmaksızın, doğru kabul etmeleridir.<sup>369</sup> Kevserî, mukallidin kendisine göre en anlayışlı ve ilim sahibi müctehidi araması ve ona tâbi olması gerektiğini söyler ancak bir mezhebin kurallarına göre yetiştirilen kimseler için herhangi bir yönlendirmesi bulunmamaktadır. Mezhep taassubu hakkındaki düşünceleri de böyle bir hususta Kevserî’nin ne diyebileceği hakkında fikir vermemektedir. Ancak Kevserî’ye göre mukallidin ictehadı kendisine göre en doğru müctehidi bulmak ise bir mezhebin içerisinde doğan kimselerin de böyle bir arayışı yapmış olmaları ya da yapmaları beklenebilir.

Taassup âlimlerce tasvip edilen bir davranış değildir.<sup>370</sup> Kevserî de bu konuda oldukça titizdir. Mezheplere bağlanılmasını tavsiye ederken kişiyi bir mezhebe ya da müctehide bağlanmaya sevk eden sebeplerin o mezhebi ya da müctehidi diğerlerinden daha faziletli yapmadığını ayrıca belirtir.<sup>371</sup> Kevserî’nin mezhep taassubunu engelleme gayreti, fıkıh âlimlerini eleştirirken kullanılan dile dikkat edilmesi yönündeki tembihinde de görülebilir. Zahid el-Kevserî, müctehid imamların “ehl-i batıl”dan addedilmemesi gerektiğini savunur ve bu sebeple onların görüşlerinde yanlış olarak görülen hususları ifade ederken uygun bir üslup takınılması gerektiğini tembihleyerek, “*Bu görüşü batıldır.*” demek yerine “*Bu görüşünde yanılmıştır.*” demenin daha doğru bir ifade olacağını söyler.<sup>372</sup>

Kevserî, mezheplerin gelişimini anlattığı bir makalesinde ve “*Te’nîbü’l-Hatîb*” adlı eserinde, kurucu imamların akabinde gelen imamlardan sonra kurumsallaşmış

<sup>369</sup> Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, 399.

<sup>370</sup> Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, 399; Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Gazzâlî, *Mizânü’l-Amel* (Kahire: Dârü’l-Meârif, 1964), 406.

<sup>371</sup> Kevserî, *Te’nîbü’l-Hatîb*, 10; Kevserî, *Mukaddimât*, 431.

<sup>372</sup> Kevserî, “İnkâkü’l-Hak”, 160.

mezheplerde mutaassıpların sayılarının artmasından şikâyet eder. Kevserî'ye göre mezhep imamlarının faziletleri hakkında kitaplar kaleme alan bu kişilerin amacı kendi mezheplerini diğerlerinden üstün göstermektir.<sup>373</sup>

Kevserî, Zeylaî'nin *Nasbü'r-Râye*'sinden bahsederken müellifi över. Sebebi müellifin objektif olması, diğer mezheplerin delillerini de incelemesi ve yer yer onların lehinde görüş bildirmesi, çalışmada titiz olması ve kusurlu davranmamasıdır. Akabinde de kişisel görüşleriyle hareket edip delilleri araştırmada eksik davranan kimselerin taassup ehlinden olduğunu söyler. Böyle bir tutumu İslam 'a uygun bir tutum olarak değerlendirmez.. Bir ilim adamının delilleri incelerken basiretinin bağlanmasına sebep olan en tehlikeli şey taassuptur. Çünkü taassup aynı zamanda delilleri doğru tahlil etmekte en büyük engeldir. Mutaassıp kimse zayıf delili güçlü, güçlü delili zayıf kabul eder. Bu tutum da Allah'tan ve ahiret gününden korkan bir kimseye yakışan bir davranış değildir.<sup>374</sup>

Kevserî'nin İmam Cüveynî'ye yazdığı reddiyede, İmam Cüveynî'yi eleştirdiği hususlardan biri onda gördüğü taassuptur. İmam Cüveynî en doğru mezhebin Şâfîlik olduğunu iddia eder ve bütün İslam âleminin de Şâfîî olmasını ister.<sup>375</sup> Kevserî, böyle bir anlayışın mezhebin imamına peygambervari bir değer verilmesi anlamına geldiğini, hâlbuki mezhep imamlarının hatadan masun kişiler olmadığını, doğru kararlar verebilecekleri gibi hata da yapabileceklerini söyler. Bu iddiası sebebiyle de Cüveynî'yi taassupla itham eder.<sup>376</sup>

Kevserî'nin Cüveynî'yi taassupla itham etmesinin tek sebebi bu değildir. Cüveynî'nin Ebû Hanîfe hakkında rivayet ettiği bir namaz bahsi sebebiyle de taassup iddialarını yeniler.<sup>377</sup> Çünkü bahsi geçen namaz örneği çok yakışıklı bir örnek olmasının yanı sıra, bu örnekte mezhebin gerçek görüşlerinin araştırılmaması da söz konusudur. Kullanılan ifadelerin ağırlığı da bahsedilmesi gereken başka bir husustur. Kevserî bütün

<sup>373</sup> Kevserî, *Mukaddimât*, 449; Kevserî, *Te'nîbü'l-Hatîb*, 8.

<sup>374</sup> Kevserî, "Fıkhu Ehli Irâk ve Hadîsuhum", 78.

<sup>375</sup> İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf Cüveynî, *Muğîsü'l-Halk fî Tercîhi'l-Kavli'l-Hak* (Matbaatü'l-Mısriyye, 1934), 16.

<sup>376</sup> Kevserî, "İhkâkü'l-Hak", 151.

<sup>377</sup> Söz konusu rivayette Hanefî mezhebinin ruhsat olarak kabul ettiği kurallara göre kılınacak bir namaz gösterilmiştir. Buna göre; örneği gösteren kişi nebiz ile abdest almış, köpek derisinden bir kıyafet ile namaz kılınmış, namaza başlarken iftitah tekbirini Türkçe ya da Hintçe (Arapça dışında bir dilde) getirmiş, namazda rükûyu terk etmiş, secdeleri ard arda, oturmaksızın peşpeşe (tavuğun yem yemesi gibi) yapmış, teşehhütte otururken tahiyat duasını okumamış ve namazdan abdest bozarak çıkmıştır. bkz.Cüveynî, *Muğîsü'l-Halk*, 58-59.

bu olumsuzlukların sebebi olarak mezhepte taassubu işaret eder. Bütün bu anlatılanlar ve kullanılan üslup taassubun bir neticesidir.<sup>378</sup>

Bütün bu hassasiyetine rağmen Kevserî, muhaliflerince Hanefî mezhebine taassup derecesinde bağlı olmakla eleştirilir.<sup>379</sup> Kevserî'nin Hanefî mezhebine bağlılığı bir gerçektir ve Hanefî mezhebini, özelde Ebû Hanîfe'yi müdafaa adına yazdığı eserler de malumdur.<sup>380</sup> Ancak Kevserî'nin bu eserlerde mezhep imamlarına karşı üslubu oldukça mutedildir. Meselâ İhkâku'l-Hak'ta İmam Şâfiî'nin ümmet nazarındaki önemli yerine işaret eder ve onun bu önemli yer sayesinde kendisine tâbi olunan üçüncü mezhep imamı olduğunu söyler.<sup>381</sup> Kevserî'nin zaman zaman üslubunun sertleşmesinin sebebi taassup değil maksatlı çarpıtmaların olmasıdır. Eğer maksatlı bir çarpıtma yok ise bir hata ve yanlış anlama varsa, Kevserî'nin üslubu da buna göre yumuşar. Bennûrî buna örnek olarak *en-Nüketü't-Tarîfe* ve *Te'nîbü'l-Hatîb* arasındaki üslup farkını gösterir.<sup>382</sup> Kevserî, *en-Nüketü't-Tarîfe*'nin girişinde İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inden “ölümsüz eser” olarak bahseder. Bu da göstermektedir ki Kevserî'nin eleştirdiği husus eserin tamamı ya da âlimin bizzat kendisi değil, eserde hatalı gördüğü yerlerdir. Bunlar, İbn Ebî Şeybe'nin Ebû Hanîfe'yi hadisleri inkârla itham ettiği yüzyirmibeş meseledir.<sup>383</sup> Yine Kevserî, eleştirdiği âlimlerin bilgilerinden istifade etmekten çekinmemiş, eleştirdiği kişilerin doğru gördüğü hâllerini övmekten geri durmamış,<sup>384</sup> yeri geldiğinde onları kaynak olarak göstermekten de sakınmamıştır.<sup>385</sup>

### 1.5. Dinde Tecdid Çalışmaları

Tecdid, “yenilemek, yeni bir yol açmak” anlamlarına gelir. Dinde tecdid kavramı, “Allah bu ümmete her yüzyılın başında dinini yenileyecek bir müceddid

<sup>378</sup> Kevserî, “İhkâkü'l-Hak”, 177.

<sup>379</sup> Ebubekir Sifil, “Zâhid Kevserî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2013), 44/81.

<sup>380</sup> Kevserî'nin bu bağlamda yazdığı eserler şunlardır: *en-Nüketü't-Tarîfe fî Tehaddüsi an Rudûdi İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanîfe*; *İhkâkü'l-Hak fî İbtâli Muğîsi'l-Halk* ve *Te'nîbü'l-Hatîb alâ mâ Sâkahu fî Tercimeti Ebî Hanîfe mine'l-Ekâzîb*

<sup>381</sup> Kevserî, “İhkâkü'l-Hak”, 146.

<sup>382</sup> Kevserî, *Makâlât*, 5-6.

<sup>383</sup> Kevserî, *en-Nüketü't-Tarîfe*, 6.

<sup>384</sup> Osmanlı'da yabancı okullar üzerine Abduh'un yazmış olduğu makaleyi beğenen Kevserî, bu beğenisini “بعض أغلاط التاريخية” (Bazı Tarihi Hatalar) isimli makalesinde açıkça ortaya koyar. bkz. Kevserî, *Makâlât*, 468-470.

<sup>385</sup> Mesela İbn Teymiyye'nin görüşlerini sık sık eleştirse de *Makâlât*'ında onun *İktidâü's-Sirâti'l-Mustakîm* adlı eserinden alıntı yapmıştır. bkz. Kevserî, *Makâlât*, 79.

gönderecektir.”<sup>386</sup> hadisi dolayısıyla erken dönemden itibaren İslam dünyasında bilinen bir kavramdır. Bunun yanı sıra tecdid kavramı edebiyat, dil, eğitim, siyaset, kelâm, İslam ilimleri ve İslam düşüncesi gibi pek çok alanda da yer almaktadır.<sup>387</sup> Biz çalışmamızda tecdid kavramının “dini yenilemek” anlamındaki kullanımına değineceğiz; ıslahat, reform, ihya gibi tecdid ile yakın anlamlı terimlerin yerine de yeri geldikçe tecdid kavramını kullanacağız.

Osmanlı Devleti'nin 1699 yılında imzaladığı Karlofça Antlaşması, Batı karşısında yaşanan ilk yenilgiyi de temsil eder. Sonrasında süreç hep olumsuz yönde seyretmiş, Batı karşısında askeri, siyasi ve ekonomik gücünü kaybeden, toprakları işgal edilen Müslüman ülkelerde kötü gidişatı değiştirmek için bazı çözüm önerileri ortaya atılmıştır. İslam Hukuku da bu süreçte tartışılan konular arasında yerini almış, bazı öneriler getirilmiş ve bazı reformlar hayata geçirilmiştir. Bu bağlamda ilk olarak göze çarpan husus kanunlaşmaya duyulan ihtiyaç neticesinde Batılı kanunlardan yapılan iktibaslardır.<sup>388</sup>

Fıkıhta tecdid fikrini savunanların iddialarını üç başlıkta toplamak mümkündür;

- Temel kaynaklar olan Kur'ân ve Sünnet'e dönüş.
- İctihad kapısının yeniden açılması, ictihad faaliyetlerinin artırılması.

---

<sup>386</sup> Ebû Dâvûd, *Sünenu Ebî Dâvûd*, 2009, 4/349. (No: 4291.) Şuayip Arnavut hadisin senedinin sahih olduğunu ve Ahmed b. Hanbel tarafından delil olarak kullanıldığını söyler.

<sup>387</sup> İbn Kesir, hadiste bahsedilen müceddid kişinin, her kavmin kendi imamı olduğu iddiasını kabul etmez ve müfessir, fukaha, muhaddis, nahivci ve lügatçı olmak üzere pek çok sınıftan âlimin kendi alanlarında müceddid olabileceğini söyler. bkz. Ebü'l-Fidâ İbn Kesir, *en-Nihâye fi'l-Fiten ve'l-Melâhim* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, ts.), 1/33; Fıkıhta abdestin yenilenmesi, nikahın yenilenmesi, sözleşmenin yenilenmesi gibi terkipler de “tecdid” ile ifade edilir. bkz. Vizâretü'l-Evkâf ve's-Suûnü'l-İslâmiyye, “Tecdîd”, *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye el-Kuveytiyye* (Kuveyt: Dârü's-Selâsil, 1427h 1404), 10/155; Özgür Kavak, “Modernleşme Öncesi Dönemde Tecdid Meseleleri: Suyûti'nin et-Tenbie'si Çerçevesinde Bir İnceleme”, *Marife Dergisi* 9/3 (K 2009), 158.

<sup>388</sup> Şaban Ali Düzgün, “Seyyid Ahmed Han'da Entelektüalite ve Siyasa”, *Muhafazakâr Düşünce* 47 (Nisan 2016), 44; XIX. yüzyıldan itibaren Müslüman toplumlarda Batı kanunlarıyla uyumlu ya da doğrudan Batı kanunlarından iktibas edilerek kanunlaştırma faaliyetleri başladı. Osmanlı'da III. Selim zamanında Avrupa'dan ilham alınarak reformlar yapılsa da, Tanzimat ile Batı etkisi belirginlik kazanmıştır. Mısır'da Mehmet Ali Paşa zamanında batılılaşma çabaları başlamış, Hidiv İsmail döneminde Fransa kanunlarından iktibaslar yapılmıştır. bkz. M. Cengiz Yıldız, “Osmanlı'nın Son Dönemindeki Üç Düşünce Akımının Sosyolojik Analizi: Batılılaşma, İslamcılık ve Milliyetçilik”, *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (1999), 279; M. K. Abdussamet Bakkaloğlu, “Kanunlaştırma Hareketinin Öncülerinden Muhammed Kadri Paşa(1821-1888): Hayatı ve Eserleri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005), 56; Beşir Gözübenli, “Türk Hukuk Tarihinde Kanunlaştırma Faaliyetleri ve Mecelle” (Ahmet Cevdet Paşa Sempozyumu (9-11 Haziran 1995), Ankara, 1997), 38-39.

- Taklidin sonlandırılması

Bu üç başlıkta dikkat çeken husus, tecdîd hareketi ile mezheplerin ve ortaya koyduğu birikimlerin gözden çıkarıldığıdır. Temel kaynaklar olan Kur'ân ve Sünnet'e dönüş iddiası oldukça albenili gözükse de XIX. yüzyıla kadar dinin “aslında anlaşılammış” olduğu iddiasını taşır. Kur'ân ve Sünnet'e dönüş çağrılarını yapan kimseler mezheplerin bünyesinde şekillenmiş din anlayışının taklide sebep olduğunu ve bunun da İslam'ı durağanlaştırdığını, değişen zamana ve gelişen şartlara karşı dirençsiz hâle getirdiğini iddia etmektedirler.<sup>389</sup>

İctihad faaliyetlerinin yeniden başlaması tecdîd açısından önemli görülmüştür. Her ne kadar kimin ortaya attığı bilinmese de “ictihad kapısının kapalı olduğu” iddiasından<sup>390</sup> hareketle, ictihad kapısının yeniden açılmasının önemi üzerinde durulur. İctihada çok büyük anlamlar yüklenmiştir ve bu sayede yaşanan pek çok sorunun çözülebileceğine inanılmaktadır. Ancak ictihad yaparken nasıl hareket edilmesi gerektiği noktasında bir birlikten ya da bir yöntemden bahsedilmez; mezheplerin koymuş olduğu usul esaslarına göre mi hareket edilmelidir, yoksa Batı'nın kanunları doğrultusunda mı ictihad yapılmalıdır?<sup>391</sup>

Bu bağlamda tecdid nasıl gerçekleşecektir? Soruya Hint alt kıtasını dikkate alarak bir cevap verecek olursak: Tecdid fikrini savunan âlimlerden Dihlevî, tecdidin fıkıh geleneği içerisinde kalarak gerçekleştirilmesinden yanadır.<sup>392</sup> Seyyid Ahmed Han ise Batı ile genel olarak uyumlu, iş, bilim, hümanizm yönünden Batı'ya endeksli bir tecdid

<sup>389</sup> Mahmasânî kapalı olan ictihad kapısı sebebiyle sadece dört mezheple iktifa edildiğini bunun neticesinde taklidin, hurafe ve bidatların yaygınlaştığını ve fıkıhın durduğunu/donuklaştığını söyler. Bu gidişatın da İbn-i Teymiyye ve İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye gibi âlimler öncülüğünde başlatılan tecdid hareketi ile değiştirildiğini söyler. Dolayısıyla tecdid hareketinin başlangıcının XIII. yüzyıla kadar gittiğini söylemek mümkündür. Mahmasânî'ye göre bu yeni durumu ortaya koyan ve destekleyen âlimlerin mezhepleri “mezheb-i selef-i sâlihîn/mezheb-i selefîyye”dir. Ancak bu iddia, dört mezhebi ve onların ortaya koyduğu fıkıh geleneğini şaibeli göstermektedir. bkz. Mahmesânî, *el-Mebâdi'ü's-Şer'iyye*, 16; Cemal Atiyye - Vehbe Zuhaylî, “et-Tecdîdü'l-Fıkhi'l-Menşûd”, *Tecdîdü'l-Fıkhi'l-İslâmî* (Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 2000), 18; Özgür Kavak, “Tecdid mi, Yeniden İnşa mı? Şah Veliyullah Dihlevî'den Muhammed İkbâl'e Hind Alt-Kıtasında İctihad ve Taklide Farklı Yaklaşımlar”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011), 200.

<sup>390</sup> Çalışmamızın birinci bölümünde yer alan “İctihadın İmkânı” başlığı altında, ictihad kapısının kapandığı iddiasının kime ait olduğunu bilinmediği belirtilmiştir.

<sup>391</sup> Mesela Tecdîd fikrinin savunucularından Senhûrî Batıdaki kanunların insan aklıyla ulaşılabilecek en yüksek dereceye ulaşmış kanunlar olduğunu düşünür ve İslam fıkıhında yapılabilecek bir tecdid çalışması için bu kanunları başlangıç noktası olarak alır. Nitekim 1936 yılında Irak Medeni Kanununu Batılı kanunlarda yapılan en son düzenlemelerden istifade ederek hazırlamıştır. bkz. Mahmûd Abduh, *Abdü'r-Rezzâk es-Senhûrî Ebü'l-Kânûn ve 'bnü's-Şerîa* (Beyrut: Mektebetü Mü'minü Kureyş, 2011), 299.

<sup>392</sup> Kavak, “Tecdid mi, Yeniden İnşa mı? Şah Veliyullah Dihlevî'den Muhammed İkbâl'e Hind Alt-Kıtasında İctihad ve Taklide Farklı Yaklaşımlar”, 205.



hareketinin savunucusudur. Ondan sonra gelen Emir Ali Han (v. 1928), İslam'ın kendi özünde yer alan değerlerin kullanılmasından yanadır; Müslümanların Batı'ya ihtiyaçları yoktur. Bu durumda kastedilen mezheplerin atlanması ve doğrudan Kur'ân ve Sünnet'e müracaat edilerek sıfırdan bir ictihad faaliyetine girilmesi olabilir. Sonraki dönemlerde Batı'yı ve Batıcılık fikrini eleştiren Muhammed İkbal (v. 1938) Hülefâ-i Râşidîn'den sonrasını sorunlu görür, zihin olarak Hülefâ-i Râşidîn döneminin zihin yapısına dönülmesi fikrini savunur. Ancak bununla tam olarak neyi kastettiği bizce net değildir. Zira Muhammed İkbal, Türkiye'de hilafetin kaldırılıp din ve dünya işlerinin ayrılmasını, aile hukukunun reforme edilmesini, ibadetin Türkçe yapılmasını oldukça cesur ve yenilikçi davranışlar olarak görür ve meclisin birer ictihadı olarak kabul eder. Diğer Müslüman ülkelerin böylesine cesur reformlar yapmayıp “*klasik eserleri okumaya devam etmeleri*” de Muhammed İkbal açısından hayıflanılacak bir husustur.<sup>393</sup>

İctihad faaliyetinin nasıl yapılması gerektiği sorusunu Osmanlı aydınlarına soracak olursak: Tecdîd fikrini savunanlardan Ziya Gökalp (v. 1924) bu soruya, “İctimâî Usûl-i Fıkıh” makalesiyle cevap vermektedir. Halîm Sâbit, Ziyâ Gökalp'in bu makalesini desteklemek amacıyla, aynı adla aynı dergide bir makale yayınlar. Buna göre ictihadın alanı örfle belirlenen konulardır denilebilir. Çünkü nas değişmese de örf, zamanın değişmesi ile değişebilir. Dolayısıyla yaşanan sıkıntıdan kurtulmak için fıkıh usulünün gözden geçirilmesi gerektiği, örf üzerine inşa edilen hükümlerde değişen örfeye göre değişime gidilmesi gerektiği tavsiye edilir. Çünkü ancak bu sayede “taklid belası”ndan kurtulmak mümkündür. Hatta bu, tavsiyeden biraz daha ileridir; “ictimâî usûl-i fıkıh”ın İslâmî ilimler arasında çalışılması gerektiği düşünülür.<sup>394</sup> Tecdidi, Ziya Gökalp gibi, İslam dini sınırları içerisinde kalarak ancak İslam fıkının kavramlarına yeni ve daha geniş anlamlar yükleyerek gerçekleştirmek isteyen âlimler olduğu gibi, İslam fıkıh

---

<sup>393</sup> Muhammed İkbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (London: Oxford University Press, 1934), 149,154; Wilfred Cantwell Smith, *Modern Islam in India a Social Analysis* (Lahor: Minerva Bookshop, 1943), 1-3.

<sup>394</sup> Halîm Sâbit, “İctimâî Usûl-i Fıkıh”, *İslam Mecmuası* 5 (13 Cemâziyelülâ 1332h.), 150.

geleneği içerisinde kalıp farklı mezheplerden hatta Avrupa kanunlarından istifade ederek gerçekleştirmek isteyenler de vardır.<sup>395</sup>

Osmanlı aydınları arasında ictihada yüklenen anlamlara bir diğer örnek de Mansûrîzâde Saîd'in ictihad üzerine düşünceleri ve kendi ictihadıyla ulaştığı hükümdür. Mansûrîzâde'ye göre ictihad fikhî temel kaidelere mutabık hüküm ortaya koymaktır. Şer'î bir hüküm ortaya koymanın yegâne yolu külli kaidelere uymak ve külli kaideleri uygulamaktır. Mansûrîzâde Said için kanunlaştırma oldukça önemlidir ve kanunun yapılabilmesi için şeriatın temel kaideleri dikkate alınarak ictihad yapılmalıdır. Mansûrîzâde'nin kastettiği temel kaideler Mecelle'de bildirilen külli kaidelerdir ve ona göre bu sayede ictihad yapmak önceki dönemlere nazaran aslında çok kolaydır.<sup>396</sup> İctihadın nasıl yapılması gerektiğini bu şekilde izah eden Mansûrîzâde faiz konusunda da bir ictihadda bulunur. Mansûrîzâde Saîd yapmış olduğu ictihad neticesinde faizin mutlak surette haram olmadığını, haram olanın paranın para ile satılması (tefecilik) durumunda elde edilen faiz olduğunu, paranın kiralanması neticesinde elde edilen gelirin ise faiz olmayacağını söyler. Mansûrîzâde'ye göre kiralama esnasında ne kadar süre kiralanacağı ve bedelinin ne olacağı baştan belirlenir ve böyle bir muamelenin fikhî kitaplarındaki yeri icare bahsidir. Faiz ise fasid satış bahsinde işlenir. Bu da Mansûrîzâde'ye göre, paranın kiralanmasının caiz olduğunun göstergesidir.<sup>397</sup>

Savunucularına göre tecdid fikrinin meşrûiyet kaynağı maslahat ve zaruret kavramlarıdır. Eğer fikhî bir hükmün uygulanmasında büyük bir zorluk varsa, meşakkat varsa, sıkıntı varsa, tecdid İslam'da zorluğu gidermek için aranan bir iş olur. Mecelle kaidelerinden “*Meşakkat kolaylığı gerektirir.*”, “*Bir iş daraldığında genişler.*”,

---

<sup>395</sup>Tecdidin İslam dairesi içerisinde tutulmasını savunan âlimlerden biri de Elmalılı Hamdi Yazır'dır. O İslam dininin Batı'lı değerlerden daha üstün olduğunu ve söz konusu bir tecdid için İslam dairesinde kalınmasının elzem olduğunu söyler. bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, “Tecdîdin Şer'an Lüüzümü ve Şerâiti”, *Sebilü'r-Reşad* 23/575 (Rebiü'l-âhir 1342h.), 39; İsmail Kara Elmalılı Hamdi Yazır gibi âlimlerin Osmanlı'nın son döneminde ortaya çıkan İslamcı akıma mensup olduğunu, ancak İslamcılarının da kendi aralarında “Modernist-Muhafazakar” diye ikiye ayrıldığını ve Elmalılı'nın, Mustafa Sabri gibi muhafazakar İslamcılardan olduğunu söyler. Modernist İslamcılar liberal bir İslam anlayışını benimseyen Seyyid Ahmed Han ve Cemaletdin Afgânî gibi âlimlerdir. Bu durumda Kevserî ile diğerlerinin her daim aynı fikirde olduğunu göstermez ki İsmail Kara da bu ayrışmanın tam olarak homojen bir ayrışma olmadığını belirtir. Aynı durum modernistler için de söz konusudur; mesela Seyyid Ahmed Han'ın aşırı tabiatçı yaklaşımına Cemalettin Afgani reddiye yazmıştır. bkz.Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, 1/35; Kaşif Hamdi Okur, “İslam Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı: Son Dönem Osmanlı Düşüncesinden Günümüze Uzanan Süreç”, *İslâmi İlimler Dergisi* 1 (ts.), 161.

<sup>396</sup> Mansûrîzâde Saîd, *Usûl-i İctihâd* (İzmir: Vilâyet Matbaası, ts.), 4,13.

<sup>397</sup> Mansûrîzâde Saîd, “İctihad Hataları”, *İslam Mecmuası* 2/28 (1333h.), 649.

“Zamanın değişmesi ile ahkâmın değişmesi inkâr olunamaz.”<sup>398</sup> gibi kaideler sebebiyle ayrıca dinin, hayatın, aklın, malın ve ırzın korunması gibi fikhın itibar ettiği zaruri maslahatlar sebebiyle tecdid gerekli görülür. Böyle bir zaruret hâlinde tecdid maslahat gereğidir, İslam fikhını canlı tutacak kolaylığın ve müsamahanın göstergesidir.<sup>399</sup> Kevserî’ye göre zaruret hâlinde cevaz zaruret ölçüsüncevidir. Zaruret hâli var diye sınırsız bir caiziyet söz konusu değildir.<sup>400</sup> Dolayısıyla, Kevserî’nin ifadelerinden, zaruret sebebiyle genel kuralların konulması, zaruret hâlinin genele hamledilmesi gibi büyük değişimlerin Kevserî’nin zaruret anlayışına uymadığı anlaşılmaktadır.

Kevserî’nin ictihad, taklid, örf ve maslahat hakkındaki görüşüne daha önce değinmiştik. Genel olarak bahsettiğimiz hususlar çerçevesinde Kevserî’yi değerlendirecek olursak, Kevserî değişimi inkâr eden bir kimse değildir. Yeni hakkındaki görüşünü de şu sözlerle özetler: “Sünnetullah gereği eski ile yeni hep çatışır. Allah’ın kendisine din ve akıl bahsettiği kimse ise ne her eskiye düşmandır, ne de her yeniye kardeş. Bu ikisinden maslahata uygun olan ve şariat ile çatışmayan ne varsa onu alır.”<sup>401</sup> Kevserî, Osmanlı’nın son dönem âlimleri düşünüldüğünde İslamcı kanatta yer alır ve muhafazakâr bir yapıya sahiptir. Kevserî’ye göre, yenilik İslam’ın şartlarına uygun olduğu sürece kabul edilebilir. Ancak önceki âlimlerin naslardan anladıkları ile çatışan, dolayısıyla mezheplerin nas üzerine inşa ettikleri bilgi birikimini yok sayan, doğrudan şer’î ahkâmla çeliştiği halde örfe ve maslahata dayandığı iddia edilen hükümlerle gerçekleştirilecek bir tecdid fikrine Kevserî karşı çıkmaktadır.<sup>402</sup>

Kevserî, tecdid konusunu Mısır’da yayınlanan bir makale üzerine gündemine almıştır. Kevserî’nin söz konusu makaleye verdiği cevaptan tecdid alanına ibadet konularının dâhil edilmesini kabul etmediği anlaşılır. Çünkü ibadet konuları âyetlerle düzenlenmiş ve dinin kemale ermesi ile kemale ermiş konulardır. Bu konularda değiştirme yapılması mümkün değildir. Kevserî, dinde reform fikrini ortaya koyanları Martin Luther’e

---

<sup>398</sup> Sırasıyla Mecelle’nin 17,18 ve 39. maddeleri. bkz. Ahmet Şimşirgil - Ekrem Buğra Ekinci, *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle* (İstanbul, 2008), 78,79.

<sup>399</sup> Okur, İzmirli İsmail Hakkı’dan faizin zaruret ve ihtiyaç olması sebebiyle caiz olduğu, Cahiliye faizi olan kat kat faiz dışında diğer faiz türlerinin zaruret dolayısıyla caiz kabul edilebileceği bilgisini nakleder. bkz. Okur, “İslam Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı”, 163; Vehbe Zuhaylî - Cemal Atiyye, *Tecdidü Fikhi’l-İslâmî* (Dimeşk: Dârü’l-Fikr, 2000), 168.

<sup>400</sup> Kevserî, *Makâlât*, 179.

<sup>401</sup> Kevserî, *Makâlât*, 149.

<sup>402</sup> Muhammed el-Muslih, “Kevserî’ye Göre Güncel Fikhi Hükümlerde Takip Edilmesi Gereken Esaslar” (Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu Bildirileri 24-25 Kasım 2007, Düzce, 2007), 401.

özenmekle ve kutsal kitabının âyetleri nazil olduğu günden beri değişmemiş İslam ile dinleri tahrife uğramış Hıristiyanlığı kıyaslamakla suçlar. Kevserî'ye göre İslam'da reform iddiasında bulunan kişiler İslam tarihi ve kilise tarihi hakkında bilgi sahibi değildirler. Ayrıca dinde reform yanlıları, İslam hakkında olumlu düşünceleri olmayan kimselere yakınlaşmak istemektedirler.<sup>403</sup>

Kevserî İslam fikhının Batı kökenli kanunlarla mukayese edilmesine de karşıdır. İslam fikhı beşerî bir kanun değildir; ilahi bir yapısı vardır. Dolayısıyla reform, tağyir, tebdil gibi kavramların İslam fikhı için kullanılmasını doğru bulmaz. İslam fikhının her zamanda ve her mekânda insanın maslahatını gözettiğini söyler.<sup>404</sup> Kevserî, Batı karşısında askeri, siyasal ve ekonomik yetersizlikten dolayı hissedilen reform ihtiyacını kabul eder; ancak bu reformun konusunun din olmasından rahatsızdır. Ona göre İslam, geri kalmışlığın sebebi olamaz. Bununla birlikte asıl amaçlanan ilerlemenin /tecdidin konusunun, bilim, sanayi ve teknoloji olması gerektiğini, ancak bu sayede ilerlemenin sağlanabileceğini düşünür.<sup>405</sup>

Kevserî, Batı kökenli kanunlar ile İslam fikhını mukayesesinde Batı'nın İslam Hukukundan etkilendiğini iddia eder. Kevserî'nin *Mecelletü'l-Ezher*'de yayınlanan bir makaleye dayandığına göre Batılı kanunlar onuncu asırdan itibaren İslam hukukundan istifade etmiştir. Bu durumda, daha önce İslam Hukukundan yararlanmış bir kanundan istifade etmek utanç vesilesidir.<sup>406</sup> Kevserî, İslam fikhının Müslümanlara bırakılmış muhteşem bir miras olduğunu söyler. İslam fikhı varken dini ve dünyevi işleri düzenlemek için ayrıca bir kanuna ihtiyaç yoktur. İslam fikhından yüz çevirip beşerî /batılı kanunlardan medet umulması Müslümanları köleleştirmek, asimile etmek anlamına gelmektedir.<sup>407</sup>

Kevserî, tecdidin meşrûiyet zemini olarak görülen “*Zamanın değişmesi ile ahkâmın değişmesi inkâr olunamaz.*” kaidesinin genel bir kaide olmadığını, bununla değişimin hangi alanlarda olacağını belirlediğini söyler. Bu alanların nereler olabileceği de

---

<sup>403</sup> Kevserî, *Makâlât*, 99,114.

<sup>404</sup> Kevserî, *Makâlât*, 233.

<sup>405</sup> Kevserî, “el-İşfâk”, 282.

<sup>406</sup> *Mecelletü'l-Ezher*'de yer alan makalede önce İslam hukukunun Roma hukukundan etkilendiği iddialarına yer verilmiş, sonrasında bu iddialar irdelenmiş, sonra da esasında Roma hukukunun İslam hukukundan etkilendiği, Batılıların Müslüman ülkelerde eğitim alarak hukuklarını ıslah ettiği iddiası dile getirilmiştir. bkz. es-Seyyid Afîfî, “el-Fikhü'l-İslâmî”, *Mecelletü'l-Ezher* 8/4 (1356h.), 264; Kevserî, *Makâlât*, 238.

<sup>407</sup> Kevserî, *Mukaddimât*, 449.

“*Kavaid-i Fıkhiyye*” ve “*el-Eşbah ve’n-Nezâir*” kitaplarında bildirilmiştir. Kevserî’ye göre bu kitaplarda belirtilen değişime açık hususlar, fukahanın değişimini kabul ettiği hususlardır. Bu hususları dikkate almaksızın, mutlak bir şekilde zamanın değişmesi ile ahkâmın değişmesini kabul etmek, Allah’ın kanununu insanlar tarafından üretilmiş bir kanun menzilesine düşürmek demektir. Ahkâmın bu şekli alması, ehl-i dinin kabul etmeyeceği bir durumdur.<sup>408</sup>

Kevserî, tecdidin meşrûiyyeti için ortaya atılan diğer önermeleri de eleştirir. Bunlar: “*Siyaset-i şer’iyye Allah Teâlâ’nın hikmetini bilmektir, dört imam ile sınırlandırılmaz.*”, “*Rasûlullah Ehl-i kitap ile muvafakatı isterdi.*”, “*Zamana uymak gerekir.*”, “*Ahkâm örf üzerine bina edilmiştir.*”, “*Muamelatın esası maslahattır.*” gibi önermelerdir. Kevserî’ye göre bu söylemler arkasından gelecek daha büyük değişim istekleri için bir hazırlıktır.<sup>409</sup>

Kevserî, tecdid amacıyla nasların değiştirilmesine ya da iptal edilmesine şiddetle karşı çıkar. Küfür kelimesini söylemeyi mübah kılan ikrah hâli gibi bir hâl olmaksızın, ahkâmın bir kısmının bile değiştirilmesinin caiz olmadığını söyler. Allah’ın koyduğu kanunlar her zaman ve her yerde insanoğlunun ihtiyaçlarını en iyi şekilde karşılayacak kanunlardır. İnsan aklının ürünü olan kanunların ise insanların maslahatını her zaman ve her yerde koruması imkânsızdır. Bu yüzden İslami hükümleri gayr-i İslami kanunlara yakınlaştırma çabası anlamsızdır ya da Allah’ın koymuş olduğu hükümleri yaşanan zamana uygun görmemek akılsızca bir davranıştır.<sup>410</sup>

Görünen odur ki Müslüman toplumların Batı karşısında düştüğü durumu tersine çevirmek için âlimler samimi bir şekilde gayret sarf etmişler, kendilerince uygun gördükleri çözüm önerilerini dile getirmişlerdir. Kevserî, bu âlimler arasında çözümü İslam’ın kendi özüne dönülmesinde bulan grubun içerisinde yer almaktadır. Kevserî bir şeylerin değiştiğini inkâr etmez; ancak Kevserî’ye göre değişime konu olması gereken husus İslam’ın hükümleri değildir; bilim, sanayi ve teknolojiye Batı takip edilmelidir. Hukuki nizamın ise İslam dairesinde kalması gerekmektedir.

---

<sup>408</sup> Kevserî, *Makâlât*, 95.

<sup>409</sup> Kevserî, *Makâlât*, 237.

<sup>410</sup> Kevserî, *Makâlât*, 96.

## 1.6. Devlet Başkanına Nesih Yetkisi Verilmesi Tartışması

Nesih, nakletmek, iptal etmek, izale etmek ve tebdîl etmek anlamlarına gelir. İlk dönem Hanefî usulcülerine göre bu anlamlardan nakil, iptal ve izale şer‘î neshi tam olarak karşılamaktan uzak, mecazî anlamlardır.<sup>411</sup> Usulcülere göre nesih tebdîl demektir. Çünkü tebdîl kelimesinde bir şeyi bir benzeri ile değiştirmek söz konusudur. Serahsî buradaki değişimin ilga ya da hükümsüz kılma olmadığını zira böyle bir durumun bedâ<sup>412</sup> anlamına geleceğini ve bunun Allah için düşünülemeyeceğini söyler.<sup>413</sup>

Neshin ıstılâhî anlamı için yapılan tanımlamaları genel olarak incelediğimizde nesih; bize göre zahiren baki olan hükmün, şâri‘ açısından müddetinin beyânıdır. Bu beyân sayesinde hükmün müddetinin buraya kadar olduğu ve ondan sonrasında da istenmediği açıklanmış olur.<sup>414</sup> Debûsî bu durumu Allah’ın insana bahşettiği hayata benzeter. Allah nasıl insana bir hayat takdir ediyorsa şer‘î hükme de bir süre tayin eder, bu süre Allah indinde bilinir ancak insanlar bilemez. Nesih de bu sürenin sona erdiğini bize bildirir.<sup>415</sup>

Nesih Hz. Peygamber zamanına mahsus bir kavramdır. Kur’ân tamamlanmış ve nübüvvet de nihayete ermiş olduğu için neshin sonraki dönem için söz konusu olması mümkün değildir.<sup>416</sup> Zâhid el-Kevserî’nin bu konuya değinme sebebi de esasında neshin bu özelliği ile alakalıdır. Kevserî’yi nesih konusuna değinmeye sevkeden sebep nesih yetkisini devlet başkanının uhdesine bırakma isteğiyle yazılmış bir makaledir. Söz konusu makale bu iddia ile nesih kavramını Hz. Peygamber döneminin dışına taşımayı amaçlamaktadır.

Nesih iki muarız nas için söz konusudur. Muarız naslardan sonra gelen öncekini nesheder. Bu, bir âyetin bir başka âyeti neshetmesi şeklinde olabileceği gibi, Sünnet’in âyeti neshetmesi de mümkündür. Kevserî, Kur’ân’ın Kur’ân’ı neshetmesine Bakara 2/102’yi<sup>417</sup> delil olarak gösterir. Necm sûresi üçüncü ve dördüncü âyetleri de<sup>418</sup>

<sup>411</sup> el-Cessâs, *el-Fusûl*, 2/195; Serahsî, *Usûl*, 2/53; Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, 3/232.

<sup>412</sup> Şia fırkalarına göre Allah’ın ilim, irâde ve tekvin sıfatlarında değişmeler meydana gelebileceğini ifade eden kelam terimi. Detaylı bilgi için bkz. Avni İlhan, “Bedâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1992), 5/290-291.

<sup>413</sup> ed-Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, 228; Serahsî, *Usûl*, 2/54; Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, 218.

<sup>414</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 2/197; ed-Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, 229; Serahsî, *Usûl*, 2/54; Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, 218.

<sup>415</sup> Debûsî, *Takvîmü’l-Edille*, 229.

<sup>416</sup> Zuhaylî, *el-Vecîz*, 2/225.

<sup>417</sup> “مَا نُنسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا...” “Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz.” Bakara 2/106.

Sünnet'in Kur'an'ı neshetmesine delil olarak gösterir. Ancak burada söz konusu nasları incelerken kat'î ve zannî arasında subût ve delâlet yönünden var olan farka çok dikkat etmek gerektiğini aksi takdirde hevâsına tâbi olan kişi ile aynı konuma düşme tehlikesi barındırdığını söyler.<sup>419</sup> Kevserî, İbn Hazm'ın eserine yaptığı tahkikte İslam fikhında *şer'u men kahlenâya* muhalif olan hükmün de neshedici hüküm olduğunu söyler.<sup>420</sup>

*er-Risâle* dergisinin 480. sayısında “*Âlim Fâdıl*” müsteâr adıyla kaleme alınmış makalenin konusu ahkâmın neshinde imamın yetkisidir. Söz konusu makaleye göre fikhın ikili bir tasnifi<sup>421</sup> vardır ve temelde Hz. Peygamber'in getirdiği ahkâmı “imam olarak ortaya koyduğu hükümler-tebliğ ettiği hükümler” olarak ikiye ayıran bu ikili tasnif zamanla ortaya çıkan sorunlara fikhın çözüm üretmesini engellemekte ve fikh insanlar için zor bir hâl almaktadır. Bu noktada devlet başkanına nesih yetkisinin verilmesi, bu sorunun çözülmesinde etkili bir çözüm olarak sunulur. Kevserî, devlet başkanına nesih yetkisi verilmesi görüşünün daha önce Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın (v. 338/950) “*en-Nâsîh ve'l-Mensûh*” adlı eserinde geçtiğini, eserde nesih yetkisini devlet başkanına verme görüşüne sahip bir gruptan bahsedildiğini nakleder. Ancak Kevserî, Ebû Ca'fer en-Nahhâs'ın konuyu anlatırken nesih yetkisinin vahiy olmaksızın Hz. Peygamber'e bile verilmediğini söylediğini ve imama neshetme yetkisinin tanınmasını ise küfre götürecek çok büyük bir söz olarak nitelediğini nakleder.<sup>422</sup>

Risâlede fikhın mevcut hâlinin doğurduğu zorluk üzerine Kevserî, zorluğun dinin tabiatında olabileceğini söyler ve geçmiş milletleri örnek gösterir. Bununla birlikte İslam dini kolaylıklar getirmiş bir dindir. Ancak kolaylıktan ne kastedildiği bu noktada önem arz etmektedir. Çünkü zorluk ve kolaylık subjektif kavramlardır. Kevserî hiçbir kayıt altına girmek istemeyen kimseler için Kur'an ve Sünnet'te yer alan emirlerin bir süre sonra zorluk arz edeceğini söyler. Kevserî'ye göre söz konusu makaleye hâkim olan bakış açısı oldukça sorunludur. Makalede İslam dini herhangi bir kanun gibi

<sup>418</sup> وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (٣) إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (٤) “O, nefis arzusu ile konuşmaz. (Size okuduğu) Kur'an ancak kendisine bildirilen bir vahiydir.” Necm 53/3-4.

<sup>419</sup> İbn Hazm, “*en-Nübez*”, 504.

<sup>420</sup> Kevserî, *en-Nüketü't-Tarîfe*, 138.

<sup>421</sup> Bu ikili tasnif fikhı daimi ve geçici olarak ikiye ayırmaktadır. Tasnif Rasûlullah'ın sünneti üzerinden yapılsa da genelde kastedilen İslam fikhıdır. Bu tasnifte geçici olan fikh Rasûlullah'ın imam-önder sıfatıyla ortaya koyduğu hükümlerden oluşur. Daimi fikh ise Rasûlullah'ın tebliğci bir elçi vasfıyla bildirdiği hükümlerdir. Rasûlullah'ın imam-önder vasfıyla ortaya koyduğu hükümler ile daimi hükümlerin arasını ayırmak da pek mümkün değildir zira Rasûlullah'ın kendi kanaati de vahiyden çok bağımsız değildir. bkz. Âlim Fâdıl, “*Hakku'l-İmâm fi Neshi'l-Ahkâm*”, 884.

<sup>422</sup> Kevserî, *Makâlât*, 105.

görülmüş ve diğer kanunlarda olduğu gibi insanlar tarafından zaman zaman değiştirilmesi de uygun bulunmuştur. Ancak Kevserî böyle bir değişimde amaçlanan maslahatın insanlar tarafından bilinemeyeceğini belirterek ilahi kanun olan şeriatın değişiminin sadece vahiyle mümkün olduğunu söyler. Vahiy ise artık kesilmiştir.<sup>423</sup>

Kevserî, söz konusu makalede kendisine hükümleri neshetme hakkı verilecek imamın kimliğini de sorgular. Halifelik ilga edildiği için o dönemde artık Müslümanların bir halifesi yoktur. İmâmet-i kübra da Müslümanların genelinin ilgisi dâhilinde değildir. Bu durumda hükmü neshetme yetkisine sahip olacak bir imamın mevcudiyeti dahi söz konusu değildir. Velez ki Müslümanların tâbi olacağı bir imam olsa, Kevserî'ye göre o da bu işe cüret etmeyecektir. Kevserî makalede kastedilen imamın Muhammed Abduh olması ihtimaline binaen Abduh'a yönelik de bir eleştiri yapar. Muhammed Abduh'un nikâh, talâk, vakıf vb. bazı hususlardaki görüşleri o zamana kadar Kitap, Sünnet ve icmâ ile belirlenen görüşlerden farklılık arz etmektedir ve Abduh'un bu farklı görüşlerinin bazı kimseler tarafından benimsenmesini de Kevserî, söz konusu makalede talep edilen şekliyle nesih olarak yorumlar.<sup>424</sup> Başka bir ihtimal ise makale yazarının kastettiği imamın Bâtınî-İsmâîli inancındaki "ma'sum imam" olmasıdır. Kevserî, bu fikre karşı cevabın ise Gazzâlî tarafından, *Fedâihü'l-Bâtıniyye*'de verildiğini söylemiştir.<sup>425</sup>

Yine söz konusu makalede başka bir ikili tasnife gidilmiştir; şeriat-ı sabite ve şeriat-ı sabiteye bağlı fûrûât. Buna göre, şeriat-ı sabite (din), Hz.Nuh (a.s.)'tan itibaren bütün peygamberlere gönderilmiş olan şeriattır ve değişim kabul etmez. Ama ona bağlı olan fûrûât değişim ve dönüşüme açık bir yapıdadır.<sup>426</sup> Kevserî bu ayrıma da karşı çıkar. Kevserî'ye göre din; îtikad, ahlak ve amelde Allah'a itaat etmek anlamındadır. İtikad ve ahlak nesih kabul etmez. Amel ise neshi vahiyle kabul eder, re'y ile değil. Kevserî ayrıca her peygambere farklı bir şeriat gönderildiğini söyleyerek peygamberler

---

<sup>423</sup> Kevserî, *Makâlât*, 104-114.

<sup>424</sup> Kevserî, *Makâlât*, 104.

<sup>425</sup> Kevserî, *Makâlât*, 105; Gazzâlî söz konusu eserde Bâtınîlerin masum imama şeriatı neshetme yetkisi verdiğinden bahseder. Açıkçası masum imamların peygamberden farkları sadece vahiy almamalarıdır. Gazzâlî Bâtınîleri "zahiri ayrılıkçı bâtını küfr" olan bir mezhep olarak niteler. bkz. Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *Fedâihü'l-Bâtıniyye* (Kuveyt: Müessesetü Dârü'l-Kütübi's-Sakâfiyye, ts.), 37. vd.

<sup>426</sup> Âlim Fâdîl, "Hakku'l-İmâm fi Neshi'l-Ahkâm", 885.



arasındaki şeriat-ı sabiteyi kabul etmez. Çünkü Allah vahiyle her peygambere ayrı amelî hükümler göndermiştir.<sup>427</sup>

Makalede peygamberlerden sonra ümmetlerin ahkâma müdahalesine bir örnek olarak, Hıristiyanların ruhbaniyet ihdasını konu alan âyet delil gösterilir. Kevserî bu delillendirmeyi yanlış yorumlama olarak değerlendirir. Zira âyette ruhbaniyetin Hıristiyanlar tarafından ihdas edildiği, bununla Allah'ın rızasını amaçladıkları ancak kendi ihdas ettikleri kurumun kurallarına uymayı da zamanla terk ettikleri anlatılmakta ve bu davranışları eleştirilmektedir. Yani âyetin nesihle bir alakası yoktur. Kaldı ki âyette Hıristiyanlar'ın yaptıkları örnek alınacak bir durum da değildir.<sup>428</sup>

Makalede “*Müslümanların güzel gördüğü şey, Allah indinde de güzeldir.*”<sup>429</sup> hadisi de delil olarak gösterilmiştir. Ancak Kevserî bu hadisin icmâ için delil olarak kullanıldığını söylemektedir. Bu hadis daha önce değindiğimiz üzere örf için de delil olarak kullanılmıştır. Kevserî, Müslümanların Kur'ân ve Sünnet'te var olan bir hükümlerle çelişen yeni bir hükmü güzel görmelerinin imkânsız olduğunu söyler. Bununla birlikte zaten makale sahibinin iddiası devlet başkanının Kur'ân ve Sünnet'te yer alan bir nassı nesh etmesi olduğu için bu hadis de konu ile alakasızdır. Kevserî ayrıca devlet başkanının nassa rağmen bir şeyi vacip ya da haram kılma yetkisinin olmadığını da söyler. Devlet başkanı ancak hakkında nas bulunmayan hususlarda bir şeyi emredebilir ya da yasaklayabilir.<sup>430</sup>

Makalede öne sürülen iddialardan biri de Hz. Ömer'in, Hz. Osman'ın, Muaviye'nin ve Mervan b. Hakem'in zamanlarında almış oldukları kararların devlet başkanının nesih yetkisine örnek olduğudur. Bu kararlar; Hz. Ömer'in zina yapan bekarlara verilen sürgün cezasını terk etmesi, Hıristiyan bir kabileden cizye yerine iki kat vergi vermesini -kabilenin isteği üzerine- kabul etmesi, Hz. Osman'ın Cuma vaktine bir ezan daha ilave etmesi, Muaviye'nin hırsızlık yapan bir kabile hakkında had cezasını düşürmesi ve Mervan b. Hakem'in bayram namazında hutbeyi namazdan önceye almasıdır.<sup>431</sup>

---

<sup>427</sup> Kevserî, *Makâlât*, 107.

<sup>428</sup> Âlim Fâdîl, “Hakku'l-İmâm fi Neshi'l-Ahkâm”, 885; Kevserî, *Makâlât*, 107. Söz konusu âyet; “...Kendilerinin icat ettikleri ruhbanlığa gelince, biz onlara bunu emretmemiştik; sırf Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak için yapmışlardı, ama buna hakkıyla riayet etmediler. Biz de içlerinden iman edenlere mükâfatlarını verdik, ama çokları yoldan çıkmışlardır.” (Hadîd 57/27)

<sup>429</sup> İbn Hanbel, *el-Müsned*, 2001, 6/84. (No:3600)

<sup>430</sup> Kevserî, *Makâlât*, 107-111.

<sup>431</sup> Âlim Fâdîl, “Hakku'l-İmâm fi Neshi'l-Ahkâm”, 885.

Kevserî bu uygulamaların devlet başkanına nesih yetkisi verilmesine yönelik bir delil niteliği taşımadığını ifade eder. Kevserî'ye göre Hz. Ömer'in sürgün cezasını kaldırmasının sebebi iki zarardan daha hafif olanla amel edilmesini tercih etmesidir. Ayrıca Kitap ile tayin edilmiş yüz sopa haddine ilaveten getirilen sürgün cezası âhâd habere dayanan bir uygulamadır ve muhtemelen Hz. Ömer'in terk edişi de bu sebeptir. Hz. Ali'nin "*Fitne olarak sürgün yeter.*" sözü de Hz. Ömer'in kararının doğruluğuna işaret etmektedir. Cizyenin iki kat vergi ile değiştirilmesi ise makalede de belirtildiği üzere kabilenin isteği üzerine olmuştur. Hz. Osman'ın ezan hususundaki uygulaması maslahat icabı iledir ve bu kararı yasaklayıcı bir delil bulunmamaktadır. Mervan b. Hakem'in bayram namazında hutbeyi namazın önüne geçirmesi ise hutbenin namazdan sonraya bırakılması namazın sıhhat şartından olmadığı için nesih olarak sayılmaz.<sup>432</sup>

---

<sup>432</sup> Kevserî, *Makâlât*, 108.

## İKİNCİ BÖLÜM: KEVSERÎ'NİN DÜŞÜNCESİNDE FETVA USULÜ

### 2.1. Fetvanın Tanımı

“Fetvâ” (فتوي) mastar bir isim olup sorulan bir soruya verilen cevap anlamına gelmektedir; çoğulu “fetâvâ”dır.<sup>433</sup> İstilahî olarak ise fikhî bir meselenin şer’î hükmünün beyanıdır. Bir meselenin fikhî hükmünü açıklayan ve fetva vermeye yetkili kişilerce beyan edilen görüşlerdir. Ömer Nasuhî Bilmen (v. 1971) fetva kelimesini kelimenin anlamlarından biri olan “gençlik” ile ilişkilendirerek, soruya verilen cevapla meselenin kuvvet bulmasından ötürü bu adı aldığını söyler. Fetva yazılı olduğu gibi sözlü de olabilir. Fetvada verilen hükme “*müftâ bih*”, fetva için soru sormaya “*istiftâ*”, fetva verme işine “*iftâ*”, soru soran kimseye “*müstefî*”, fetvayı veren kimseye ise “*müftî*” (müftü) denilir.<sup>434</sup>

Fetva vermenin meşrûiyeti hakkında çeşitli görüşler vardır; “*Fetva vermekte en cesaretli olanınız ateşe de en cesaretlinizdir.*”<sup>435</sup> hadisi şerifi gibi hadisler sebebiyle fetva vermek mekruh bir iş gibi görülmüştür. Ancak Kur’ân’da yer alan “*Bilmiyorsanız bilenlere sorun.*”<sup>436</sup> âyeti sebebiyle de fetvanın Müslüman toplum için gerekliliği vurgulanmıştır. Ayrıca ulemanın da kendisine soru sorulduğunda bilgilendirme sorumluluğu vardır. Hatta bir beldede bir kişiden daha âlim bir kimse yoksa o kişinin kendisine fetva sorulması durumunda fetvaya cevap vermeme hakkı bulunmamaktadır.<sup>437</sup>

Fetvanın kazaya benzer bir yapısı vardır. Her ne kadar fetvanın bağlayıcılığı soruyu soran kişinin vicdanına kalmıştır denilse de bazı fetvalar kadılar için bağlayıcı olabilir. Osmanlı uygulamalarına bakıldığında özellikle bir hususta verilmiş bir fetvanın aynı

<sup>433</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/147.

<sup>434</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, “*Hukuk- İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhiyye*” *Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 1/246; Ayrıca bkz. Zuhaylî, *el-Vecîz*, 1/388; Fahrettin Atar, “Fetvâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1995), 12/487; Bedir, “Fetvâ ve Değişim: Geleneksel Fıkıh Yönteminde Büyük Kırılma”, 16; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), “Fetva”, 1/615; M. Macit Kenanoğlu, “Osmanlı Devleti’nde Kanun-Fetva İlişkisi ve Örfî Fetva Kavramı”, *Osmanlı Hukukunda Fetva*, ed. Süleyman Kaya vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 111.

<sup>435</sup> Söz konusu hadis hakkında muhakkik, hadisin mu’dal (senedinde bir ya da iki ravisi düşen hadis) olduğunu, senedde yer alan Ubeydullah b. Ebî Ca’fer’in sahabeden hadis rivayet ettiğini bilmediğini söyler. bkz. ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 1/258; Ebü'l-Leys Semerkandî, *Kitâbü Bustâni'l-Ârifin*, Leiden Nüshası, 3099, 3a.

<sup>436</sup> Nahl 16/43.

<sup>437</sup> Ferîüddîn Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye* (Diyubendi/Hindistan: Mektebetü Zekeriyya, 1487h.), 1/190.

konuda başka bir kadı için bağlayıcı olabildiği görülür. Kadı şer‘î bir gerekçe olmaksızın fetvaya muhalefet edemez. Yine kadılar mahkemede, kendi kararlarını güçlendirmek ve görüşlerine meşruiyet kazandırmak için fetvalardan istifade eder. Hâkimlerin fetva talebinde buldukları da görülmüştür.<sup>438</sup> Ayrıca fetva, devleti yöneten idarecinin o fetvaya uyulmasını emretmesi ile bağlayıcı bir hüviyet kazanabilir. Ebussuûd’un fetvaları bu bağlamda bir örnek teşkil eder. Ebussuûd’un, Kanûni’nin onayından çıkan birçok fetvası kadılar için bağlayıcı olmuş, padişahlar tarafından bu fetvalara uyulması emredilmiştir. Bununla birlikte fetva daha genel bir yapıya sahiptir, fetva ile alınan kararlar herkesi ilgilendirir. Kazâ ise belirli kişileri ilgilendirir. Fetva ibadete ilişkin konuları kapsamakla birlikte yargılama konularını, sosyal, idari ve iktisadi konuları da kapsar; fetvanın alanı oldukça geniştir. Fetva vermek için gerekli şartları taşıyor olmak yeterlidir ayrıca bir yetkilendirme gerektirmez; ancak kazâ yetkisi siyasi erk tarafından verilir.<sup>439</sup>

Müftü, müctehid olmalı mıdır? İlk dönem âlimlerinden Ebü'l-Leys es-Semerkandî'ye (v. 373/983) göre bir kimsenin âlimlerin görüşlerini ya da görüşlerin nerede yer aldığını bilmeden ve insanlar arasındaki muamelatı bilmeden fetva vermesi uygun değildir. Semerkandî, Ebû Hanîfe'den “*Nereden söylediğimizi bilmedikçe bizim sözümüzle fetva vermek bir kimseye helal değildir.*” sözünü nakleder.<sup>440</sup> Bu açıklamalarda fetva için müctehidlik şartının aranmadığı açıktır. Bu tercihin mezheplerin kurumsallaşması sonrasında mezhep görüşlerinin kayıt altına alınması ile ortaya çıkmış olması muhtemeldir. Zira sonrasında yerleşen; “*ancak ictihad içeren bir fetvayı verebilmek için müctehid olmak gerekmektedir*” şeklindeki kabul de bunu destekler niteliktedir. Buna göre müftünün müctehid olması, evleviyet için şart olarak görülürken fetva vermesi için şart görülmemiştir. Diğer üç mezhepten ve İmam Muhammed'den (v. 189) farklı olarak, Hanefîlerde kabul edilen görüşe göre cahil mukallidin de müftü olması mümkündür. Ancak bu kimsenin fetvayı daha önceden verilmiş fetvalara göre vermesi ya da İmam Muhammed'in kitapları gibi mezhebin tercih ettiği görüşleri içeren eserlerden vermesi

<sup>438</sup> Kenanoğlu, “Osmanlı Devleti'nde Kanun-Fetva İlişkisi ve Örfi Fetva Kavramı”, 112,113.

<sup>439</sup> Mecellenin 1801. Maddesinde bir müctehidin fetvasının uygulanması hususunda emr-i sultânînin çıkması halinde bu hâkimlerin başka bir müctehidin görüşü ile fetva vermesi yasaklanmıştır. bkz. Mehmet Âkif Aydın, “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye” (Ankara, 2003), 28/233; Nâsi Aslan, “İslâm-Osmanlı Hukukunun Oluşumunda Fetva ve Kaza Münasebeti”, *Osmanlı Hukukunda Fetva*, ed. Süleyman Kaya vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 230; Atar, “Fetvâ”, 12/488.

<sup>440</sup> Semerkandî, *Kitâbü Bustânü'l-Ârifîn*, 3099, 3b.

gerekmektedir.<sup>441</sup> Bu esasında bir nakil faaliyetidir ve buna fetva denmesi, bu fetvayı nakledene de müftü denmesi mecazî bir kullanımdır. Ancak bu mecaz kullanım zamanla yerleşmiş ve fetva denildiğinde mezhep kitaplarından nakil yapan müftüler anlaşılmalıdır.<sup>442</sup> Bu durum ise fetvada mezhebe bağlı kalınmasını eleştiren grubun temel argümanlarından biri hâline gelmiştir.<sup>443</sup>

Fetvada zühd sahibi olmak ve nefsin telkinlerinden kaçınmak tavsiye edilmiştir.<sup>444</sup> Fetvada kolaycılığa kaçılmaması da gerekmektedir. Bu hususun altını çizmek için müftüler hâkimlere benzetilmiştir. İbn Ferhûn (v. 799/1397), kolaycılığa kaçması ile bilinen kimselerden fetva alınmaması gerektiğini vurgulamak için müftüyü hâkime benzetmiş, kolaycılığın bir hâkim için muhtemel sakıncalarının aynı şekilde müftü için de geçerli olduğunu söylemiştir. Burada İbn Ferhûn kolaycılığın doğru karar almayı engelleyici olduğunu söylemektedir. Aynı şekilde hızlı fetva vermenin de bu anlamda isabetsiz hüküm vermeye sebep olmasından endişe etmektedir.<sup>445</sup>

İbn Sem‘ânî (v. 879/1474), fetvada kolaycılığa kaçmayı iki madde hâlinde ele alır:

1. Delilleri talep etmede ve hüküm elde etmede kolaycı davranmak ve ilk akla gelen fikri almak. Bu durum icihad için bir kusur iken müftülük için bir engeldir ve bu kişinin fetva vermesi ya da ondan fetva sorulması helal değildir.
2. Ruhsatları aramada ve Sünnet’i te’vilde kolaycı olmak. Bu kimse de dininin sınırlarını çiğnemiştir ve ilk kişiden daha çok günahkârdır.<sup>446</sup>

Müftüde aranan diğer şartlara gelince: Müftünün Müslüman olması, âkıl bâliğ olması ve Müslüman’a yakışan hâl ve hareketler içerisinde bulunması gereklidir. Müftünün erkek olması, konuşma yetisinin yerinde olması (eğer işaretleri anlaşılır ise ahraz müftü

---

<sup>441</sup> Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü’l-Hümmam, *Fethü’l-Kadîr* (Dârü’l-Fikr, ts.), 7/256; Bedir, “Fetvâ ve Değişim”, 39.

<sup>442</sup> Bedir, “Fetvâ ve Değişim”, 40.

<sup>443</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed Şevkânî, *el-Bedrü’t-Tâli‘ bi-Mehâsini men ba‘de’l-Karni’s-Sâbi‘* (Kahire: Dârü’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.), 2/85; Rızâ, “Es’iletü mine’l-Hind”, 26.

<sup>444</sup> Semerkandî, *Kitâbü Bustânü’l-Ârifîn*, 3099, 3a-3b.

<sup>445</sup> Burhâneddîn İbn Ferhûn, *Tebziratü’l-Hükkâm fî Usûli’l-Akziye ve Menâhici’l-Ahkâm* (Mektebetü’l-Külliyâti’l-Ezheriyye, 1986), 74. İbn Kutluboğa Ya‘merî’nin müftüyü hakime benzetmesini niteliksel bir benzetme olarak kabul etmiş ve meseleyi o şekilde nakletmiştir. Daha sonra ise kendisinden Aynı aynı şekilde naklederek müftü ile hâkimin arasında bir farkın bulunmadığını sadece birinin hükmü belirttiğini diğerinin ise uygulattığını söylemiştir. bkz. Ebü’l-Adl Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa b. Abdullah İbn Kutluboğa, *et-Tashîh ve’t-Tercih alâ Muhtasari’l-Kudûrî* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002), 122; Mehmed Fıkhî Aynî, *Risâle fî Edebi’l-Müftî* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 50.

<sup>446</sup> İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve’t-Tahbîr*, 3/341.

olabilir) veya hür olması aranan şartlar arasında değildir.<sup>447</sup> Bunun yanı sıra müftünün kibar ve mütevazı olması gerekir, cebbar, inatçı ve kaba saba biri olmamalıdır.<sup>448</sup>

Osmanlı döneminde fetva makamının yetkisi şeyhülislamda idi ve şeyhülislamın yapmış olduğu tercih, tahrîc ve tashîhlerin diğer müftü ve kadılar için bağlayıcı bir niteliği vardı.<sup>449</sup> Osmanlı devletinin yıkılması ile fetva yetkisi Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı’na devredilmiştir. Osmanlı’dan sonra kurulan ulus devletlerde de fetva işlerinden devletlerin kurduğu dinî müesseseler sorumlu olmuştur. Osmanlı sonrası dönemde fetvaların konusu da daralmış, yargısal konular fetvanın kapsamından çıkarılmıştır. Bağlayıcılık açısından bakacak olursak, mesela Diyanet İşleri Başkanlığı’nın verdiği fetvaların bir bağlayıcılığı bulunmamaktadır, fetvaya uymak ya da uymamak kişilerin vicdanına kalmıştır. Osmanlı döneminde olduğu gibi fetvaların hukuki kararların meşruiyet dayanağı olması da söz konusu değildir.<sup>450</sup> Bütün bu değişikliklere rağmen gelinen noktada fetvalar hâlâ Müslümanların hayatında belirleyicidir ve İslam hukukunun canlı kalmasını sağlayan bir araç hâlini almıştır. Her ne kadar kazaî meselelerde fetvalar referans alınmasa da kişilerin dinin emirlerine uyma hassasiyeti ve meselelerin dinî boyutunu merak etmesi fetva kanalını canlı tutmuş, bu sayede İslam hukuku da fiili olarak varlığını devam ettirmeyi başarmıştır.

## 2.2. Kevserî’nin Fetva ve Fetva Usulü Hakkındaki Genel Kanaati

Kevserî’nin, yaşadığı dönemde verilen fetvalar hakkındaki düşüncesini Süfyân es-Sevrî’den naklettiği şu söz çok net şekilde ortaya koymaktadır; “*Kaptan çok olduğunda gemi batar.*” Bu sözden anlaşıldığı üzere, Kevserî fetva vermeye temkinli yaklaşılması gerektiği kanaatindedir. Kevserî bu kanaate ulaşmasının gerekçelerinden de bahseder; yaşadığı dönemde Mısır’daki âlimler pek çok konuda fetva vermişler ancak Kevserî’ye göre fetva verirken fetva usulüne riayet etmemişlerdir. Yine Kevserî’ye göre pek çok

---

<sup>447</sup> Sirâceddin İbn Nüceym, *en-Nehrü’l-Fâik Şerhü Kenzi’d-Dekâik* (Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2002), 3/599.

<sup>448</sup> Semerkandî, *Kitâbü Bustânü’l-Ârifîn*, 3099, 4a.

<sup>449</sup> **Tercih:** Hanefî fıkıh geleneğinde farklı hükümlerin bulunup hiçbirinin müftâ-bih olmaması durumunda hükümler arasından birinin seçilmesi. **Tahrîc:** Hanefî fıkıh geleneğinde hükmü bulunmayan yeni bir mesele hakkında hüküm verilmesi. **Tashîh:** Zaruret, ihtiyaç, maslahat, istihsan vb. sebeplerle Hanefî fıkıh geleneğinde yer alan hükmün uygulanmayıp başka bir hüküm ile amel edilmesi. bkz. Süleyman Kaya, “Osmanlı Örneğinde Fetvada Süreklilik ve Değişim”, *Osmanlı Hukukunda Fetva*, ed. Süleyman Kaya vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 536; Süleyman Kaya, “Osmanlı Hukukunda Şeyhülislam Fetvâsının Yeri”, *Osmanlı’da İlm-i Fıkıh: Âlimler, Eserler, Meseleler* (İstanbul: İSAR Yayınları, 2017), 379.

<sup>450</sup> Atar, “Fetvâ”, 12/490; Bedir, “Fetvâ ve Değişim”, 50.

dergi ve gazetede sürekli olarak yayınlanan fetvalar, üzerinde düşünülmeden ve detaylıca araştırılmadan verilmiş izlenimi uyandırmaktadır. Bu, oldukça rahatsız edici bir durumdur, zira söz konusu fetvalar gayet önemli konulardadır ve bu fetvalarda büyük âlimlerin bile hataya düşmesi muhtemeldir.<sup>451</sup>

Kevserî, sahabenin Kur'ân'ın indirilişine şahit olduklarını ve dini Hz. Peygamber'den bizzat öğrendiklerini ama buna rağmen fetva vermekten sakındıklarını ve bir soru sorulduğunda hata yapma korkusu ile cevap verme işini birbirlerine havale ettiklerini söyler. Sahabenin ihtiyaç hâli olmaksızın hadis nakletmekten ya da zaruret olmaksızın fetva vermekten kaçındığını belirtir. Bütün bunlara rağmen sahabenin fetva vermesindeki ana etken ise ilmin kaybolması korkusudur.<sup>452</sup>

Sahabe arasında, kendisinden fetva alınan kişi sayısının yüz otuzdan fazla olduğu, bunların arasında kadınların da bulunduğu, bununla birlikte, daha sık fetva veren sahabe sayısının yedi olduğu söylenir. Bunlar: Hz. Aişe, Ömer b. Hattâb, Ali b. Ebî Talip, Abdullah İbn Mes'ûd, Zeyd b. Sâbit, Abdullah İbn Abbâs ve Abdullah İbn Ömer'dir. Yüz binden fazla sahabe olduğu düşünülürse, bu rakam oldukça az gözükmektedir. Ancak her bir sahabeden nakledilen fetvaların toplanması durumunda ortaya çıkacak eserlerin oldukça hacimli olacağı iddia edilmekte, bu iddia da fetva ile ilgilenen sahabenin fetvalarının azımsanmayacak bir sayıda olduğunu göstermektedir.<sup>453</sup>

---

<sup>451</sup> Kevserî, “el-İşfâk”, 283-284.

<sup>452</sup> Kevserî, “el-İşfâk”, 283.

<sup>453</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in*, 2/18; Kadir Paksoy, “Sahabenin Sayısı, Hadislerin Sayısı ve Hadis Hafızlarının Dehaları Hakkında Bazı Tespitler”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1997), 245.

Kevserî'nin fetva vermeleri sebebiyle eleştirdiği kişiler genellikle ya mezhep bağlılığına mesafeli ya da mezhep bağlılığını kabul etmeyen kişilerdir.<sup>454</sup> Mezhebe bağlı bir şekilde fetva vermeyi icthad anlayışları ile bağdaştıramayan bu grubun iddiası müftünün aynı zamanda müctehid de olması gerektiğidir. Müctehid olan bir müftünün ise mezhebe bağlı olması şart değildir.<sup>455</sup> Mezhebe bağlı müftülerin fetva verirken delillere vâkıf olmadıkları iddiası da ortaya atılan bir diğer iddiadır. Taklîdi bile delillerin bilinmesi ve hükmün re'ye dayanmaması şartına bağlayan bu âlimler, delillerin ortaya konulmadığı bir durumda fetva verilmesini ya da verilen fetvaya uyulmasını caiz görmezler.<sup>456</sup>

Bu düşüncenin öncülerinden olan ve Kevserî tarafından oldukça eleştirilenlerden biri de Şevkânî'dir. Şevkânî kendini ehl-i hadis olarak görmüş ve herhangi bir fikhî mezhebe bağlanmayı reddetmiştir. Ayrıca icthadı zaruri görüp taklîdi de reddetmiştir. Şevkânî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1350) gibi âlimlerden etkilenmiş, kendisi de Reşîd Rızâ, Sıddık Hasan Han gibi âlimleri etkilemiştir. Kevserî mezheplere karşı bu tutumları ve taklîde karşı olmaları sebebiyle Şevkânî'yi ve Emir es-San'ânî'yi (v. 1182/1768) isimlerini zikrederek açık bir şekilde eleştirmiş, fikh, hadis ve literatür yönünden yetersiz olduklarını buna rağmen kendilerindeki bu eksikliği görmediklerini söylemiştir.

Fetvada mezhebe bağlılık hususunda Kevserî'nin görüşleri müftünün müctehid olup olmamasına göre değişir. Şâyet müftü müctehid ise mezheplerin kabullerinin dışına çıkabilmesi için elinde sağlam delillerin olması gerektiğini düşünür. Müftü müctehid

---

<sup>454</sup> Bernard Haykel, "İslâm'ı Mezhepleri Yok ederek Islah Etmek: Şevkânî ve Yemende Onu Tenkid Eden Zeydiler", çev. Nail Okuyucu, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010), 129; Eyüp Said Kaya - Nail Okuyucu, "Şevkânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2010), 39/26; Kevserî, *Makâlât*, 162.

<sup>455</sup> Şevkânî, *el-Bedrü't-Tâli'*, 2/85; Rızâ, "Es'iletü mine'l-Hind", 26.

<sup>456</sup> Rızâ, "Es'iletü mine'l-Hind", 27; Reşîd Rıza'ya Hanefî mezhebinden olan bir kimse, ağzından kan geldiğini, abdest almasının da zor olduğunu ve namazını geçirme durumu bulunduğunu, böyle bir durumda bir kadına dokunmuş olsa da Şâfiî mezhebine uygun olarak namaz kılmasının caiz olup olmadığını sorar. Reşîd Rızâ'nın bu soruya fetva verışı onun Hanefî mezhebini nasıl gördüğü ve ne şekilde fetva verdiği hakkında bize bilgi verir. Reşîd Rızâ bu soruya cevap verirken öncelikle Hanefî mezhebinin esasında İmâm-ı Âzam'ın, İmâm Ebû Yûsuf'un ve İmâm Muhammed'in mezhebinden müteşekkil kolektif bir mezhep olduğunu söyler. Mezhepte uygulanan usulün de üç imamın görüşünden birinin tercih edilmesi şeklinde olduğunu söyler. Bunun da telifik olduğunu iddia eder. Akabinde kendisi de telifik yoluna giderek bu kişinin namazının geçerli olduğu fetvasını verir. Reşîd Rızâ bu hükmü verirken kan ile abdestin bozulduğuna dair kitap ya da sünnetten bir delil olmadığını söyler ve ihtilafın re'y ve icthada dayandığını iddia eder. bkz. Muhammed Reşîd Rızâ, *el-Fetâvâ'l-İmâm Reşîd Rızâ*, ts., 1/69. Ancak kan ile abdestin bozulması hakkında Hanefî mezhebi eserlerinden *Mebûsûta* baktığımızda, kan ile abdestin bozulmasının dayanağının Zeyd b. Ali'den rivayet edilen "Abdest her akan kandan dolayı gerekir." hadisi olduğu görülür. bkz. Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebûsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993), 1/76.



değilse mezhebinin görüşleriyle kayıtlıdır. “*Avamın mezhebi yoktur*” anlayışına Kevserî de katılır; avâmın mezhebi, araştırarak seçtiği ve fetva sorduğu müftünün /âlimin fetvasıdır. Müftü ise fetva vereceği esnada yaşadığı yerde bulunan mezhepleri dikkate alarak fetva verir. Kevserî bunu Mısır üzerinden örneklendirir. Mısır’da Hanefilik, Mâlikîlik ve Şâfîlik yaygındır. Bayram namazının Cuma namazı ile aynı güne denk gelmesi durumunda Cuma namazının düşeceği şeklinde fetva verilmesi üzerine Kevserî, fetvayı veren kişiyi Mısır’da mevcut mezheplerin dışında Hanbelî mezhebinin şâz bir kavliyle fetva vermesi sebebiyle eleştirir.<sup>457</sup>

Kevserî fetvada usulün, soru soran kişiye mezhebinde tercih edilen görüşün nakledilmesi olduğunu söyler. Kevserî mezheplerin kurumsal yapısının gücüne güvenerek, mezhep içerisinde müftâ bih olan görüşün en sahih görüş olduğunu, mezhep imamları tarafından diğer görüşlerden ayırt edilerek ortaya konulduğunu söyler. Bu bağlamda fetvada nasıl bir usul uygulanması gerektiğinin adresi olarak da *Resmü’l-Müftî* ve *Edebü’l-Kazâ* kitaplarına yönlendirir.<sup>458</sup> Kevserî fetvada takip edilmesi gereken usulün bu kitaplarda bildirilmiş olduğunu söylediği için biz de Kevserî’nin fetva usulünü ilerleyen başlıklarda bu kitaplar çerçevesinde ortaya koymaya çalışacağız.

Kevserî, fetvada mezheplerin önemine özellikle vurgu yapar. Mezhebe bağlı olarak fetva vermeyi tutarlılık ve metodoloji açısından önemli görür. Döneminde ortaya çıkan - yukarıda bahsi geçen- grupların fetvaları Kevserî’ye göre sorunludur ve bunun gerekçesi de tutarsız olmalarıdır.<sup>459</sup> Hakkında makale yazdığı pek çok konu da fetva konusunda kendilerine katılmadığı çevrelerce tartışılan meselelerden seçilmiştir. Kevserî fetvada mezheplere bağlılığı kabul etmeyen görüşleri Zâhirîlerle de ilişkilendirir.<sup>460</sup> Bu kişilerin imamlara karşı baş kaldırdıklarını söyler. Hatta Kevserî, yaşadığı dönemde fetva veren bu kişilerin ortak noktasının imamlara başkaldırma ve mezhepleri terk etme olduğunu söyler. Bu hususta Mısır’ın önde gelen âlimlerini de göreve çağırır. Kevserî’ye göre bu şekilde bir düzenden yoksun, mezheplerden bağımsız

---

<sup>457</sup> Kevserî, *Makâlât*, 157-158.

<sup>458</sup> Kevserî, “el-İşfâk”, 286.

<sup>459</sup> Kevserî, “el-İşfâk”, 287; Murteza Bedir fetva müessesinin mezheplerin teşekkülü neticesinde ortaya çıktığını iddia eder. Ayrıca binlerce fetvaya iç bütünlüğü olan tutarlı bir düzenin kazandırılmasının da mezhep kurumunun teşekkülünün sonucu olarak görmektedir. bkz. Bedir, “Fetvâ ve Değişim”, 26,28.

<sup>460</sup> Kevserî, *Makâlât*, 140. Kevserî ta’lik-i talak hususunda verilen bir fetva üzerine fetvayı veren kişilerle Zâhirîler arasında benzetme yapmıştır. Çünkü fetvayı veren kişiler İbn Hazm’ın görüşlerini tercih ederken, Kevserî’ye göre konu hakkındaki cumhurun görüşünü terk etmişlerdir. Kevserî’nin ta’lik-i talak hakkındaki görüşlerine üçüncü bölümde değinilecektir.

fetva veren kişilerin önü alınmadıkça, bu kişiler daha da kuvvet kazanıp Mısır'a zarar verecek hâle geleceklerdir. Bu sebeple Kevserî'ye göre, fetva konusunda yaşanan bu soruna bir çözüm bulma işi de Mısır'ın önde gelen âlimlerine düşmektedir.<sup>461</sup>

Kevserî'nin özellikle Mısır'ın ilmî çevrelerini dikkate alarak fetvada mezhebe bağlılığı değerlendirmesi fakat Osmanlı döneminde çıkarılan Hukûk-ı Âile Kararnâmesi ile ilgili hiçbir eleştiride bulunmaması dikkat çekicidir. Çalışmamız esnasında Kevserî'nin bu kodifikasyon çalışmasına yönelik bir eleştirisine rastlamış değiliz. Hâlbuki bu kararnamede ağırlıklı olarak Hanefi mezhebi esas alınmış olmakla birlikte tek bir mezhebe bağlı kalınmamış, hatta dört mezhep içinde yer almayan müstakil ictehadlar da değerlendirmeye alınmış ve çağın ihtiyacı olarak görülen görüş tercih edilerek kanunlaştırılmıştır.<sup>462</sup>

Kevserî, Mu'tezile'ye nispet edilen ve müctehid olmayan kişilerin ictehadlardan istediği ile amel etmesini tasvip eden düşünceyi hoş karşılamaz. Kevserî, ictehad yetkisi olmayan kişinin ictehadının isabet edip etmediğini de bilemeyeceğini düşünür. Kevserî'ye göre bu kimse için doğru olan şey, gördüğü en âlim, en muttaki ve vera' sahibi bir müctehidin küçük büyük bütün fetvalarına tâbi olmaktır.<sup>463</sup> Bu durumda akla bir kimsenin bütün ictehadlarında isabet etmesinin mümkün olup olmadığı gelse de Kevserî'ye göre bunu sorgulamak ictehad yeteneği olmayan mukallidin sorumluluğu olmadığı gibi, altından kalkabileceği bir durum da değildir. Dolayısıyla müctehidin ictehadlarını ancak bir başka müctehid değerlendirebilir.

Kevserî'ye göre fetvada kullanılan delilin zayıf ya da güçlü olması da mukallidi bağlamaz. Bunu bir örnek üzerinden izah edersek; Kevserî bayramın Cuma gününe gelmesi durumunda Cuma namazının kılınmasının gerekmediğini söyleyen Hanbelî ve Zeydîlerin delillerinin zayıf olduğunu iddia eder. Bununla birlikte her iki mezhebin mukallidlerinin bu görüşe uymalarında bir sorun görmez, aksine uymaları hâlinde mazur olduklarını söyler. Çünkü mukallidin delili imamının kavlidir ama deliller hakkında bilgi sahibi olan kimselerin durumu farklıdır. Ayrıca deliller hakkında bilgi sahibi olan kimselerin açık delillere muhalefet edemeyeceklerini de söyler.<sup>464</sup> Kevserî müctehidin hata yapması hâlinde bir ecre, doğruya isabet etmesi hâlinde ise iki ecre

---

<sup>461</sup> Kevserî, *Makâlât*, 142.

<sup>462</sup> Bedir, "Fetvâ ve Değişim", 45.

<sup>463</sup> Kevserî, *Makâlât*, 134.

<sup>464</sup> Kevserî, *Makâlât*, 164.

sahip olacağı hadisine<sup>465</sup> istinaden bu şekilde düşünmektedir.<sup>466</sup> Bu hadise göre müctehid, ictihadında hatalı kabul edilmiyor ise ona güvenen kişi de bu güveni dolayısıyla hatalı görülemez.

Bunun yanı sıra Kevserî, ictihadlar arasından sadece ruhsatları arayıp, bununla amel eden kişileri hevâlarına tâbi olmakla eleştirir.<sup>467</sup> Kevserî'nin fetva verirken mezhepler arasında tercihte bulunulmasına sadece bir yerde olumlu baktığı görülür. O da mezhepleri tasdik eden ancak ictihadları takvâ-fetva şeklinde değerlendiren sûfîlerin, takvâyâ daha uygun gördükleri görüşlerle amel etmeleridir. Kevserî mezhep imamlarının ictihadlarını takvâ ve fetva bakımından ayrı ayrı değerlendiren Ebu'l-Alâ Sâid b. Ahmed b. Ebî Bekr er-Râzî'nin (v. Hicrî VI. yüzyıl) *el-Cem' beyne'l-Fetvâ ve't-Takvâ fî Mühimmâti'd-Dîni ve'd-Dünyâ* adlı eserini de zikrettikten sonra, sûfîlerin bu tavrının takvâyâ en uygun davranış olduğunu söyler.<sup>468</sup> Kevserî, başka bir makalesinde söz konusu eserin kaç cilt olduğu, içeriği ve müellifinin hayatı hakkında bilgi verir, eserden ve müellifinden etkilendiğini de izhar eder.<sup>469</sup>

Kevserî'nin Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin (v. 982/1574) bazı fetvalarında isabetsiz olduğunu düşündüğü görülür. Kevserî'nin özellikle konu edindiği fetvada Ebussuûd Efendi “Eğer öyle yaparsan talâk benim üzerime gerekli olsun.” sözü hakkında iki görüş bulunduğunu söylemiştir. Kevserî Arapça'da bu ifadenin sarîh bir ifade olarak kabul edileceğini ve bu söz için Hanefî mezhebinde iki farklı görüşün olmasının mümkün olmadığını, zaten mezhep kitaplarında da böyle bir ihtilafın olmadığını söyler. Bununla birlikte Kevserî yaşadığı toplulukta câri olan talâkın bu şekilde olmaması sebebiyle Ebussuûd'u da mazur görür.<sup>470</sup>

Kevserî'nin Ebussuûd Efendi'ye getirdiği bu eleştiriler akla şu soruyu getirmektedir: Acaba Kevserî, Ebussuûd Efendi'nin ictihada ehil olmadığını mı düşünmektedir? Eğer ictihada ehil bir kimse ise ictihad etme hakkına sahiptir ve ictihad ettiği takdirde de hata yaparsa bir ecir, isabet ederse iki ecir alacaktır. Onu ilim ehli görerek ictihadına tâbi olan kimselerin hata etmelerinden bahsetmek de mümkün değildir. Eğer Ebussuûd

---

<sup>465</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *Sahîhi Buhârî* (Beyrut: Dârü Tavku'n-Necât, 1422h.), 9/108. (No: 7352.)

<sup>466</sup> Kevserî, *Makâlât*, 134.

<sup>467</sup> Kevserî, *Makâlât*, 134,158.

<sup>468</sup> Kevserî, *Makâlât*, 134.

<sup>469</sup> Kevserî, *Makâlât*, 433.

<sup>470</sup> Kevserî, *Makâlât*, 142.

Efendi ictihad ehliyetini haiz değilse, bu durumda Osmanlı Devletinin en ihtişamlı devrinde Şeyhülislamlık makamı ictihad yeteneğine sahip olmayan bir mukallide mi emanet edilmiştir?

Esasında Ebussuûd Efendi'nin mukallid olduğunu iddia edenler vardır ancak Ebussuûd Efendi'nin mezhepte derecesinin mukallidler arasında ashab-ı tercihten olduğu söylenir; mütûn-i erbaa yazarları gibi.<sup>471</sup> Bunun yanı sıra bazı meselelerde ictihad yapabilecek yetkinlikte olduğunu, bazı delilleri tahrir edecek ve tercih edecek yeterlilikte olduğunu, usul ve fûrûa kâmil bir kuvvette sahip olduğunu söyleyenler de vardır.<sup>472</sup> Kevserî ise Ebussuûd Efendi'nin fetvalarının, bulunduğu tabaka itibarıyla mezhebin görüşleri arasında sayılamayacağını söyler. Ancak buna rağmen bu fetvalarına müteahhirûndan tâbi olanların bulunduğunu ve hata ettiklerini de belirtir.<sup>473</sup>

Kevserî fetva vermeye ehil kişilerin fetvayı zamanında cevaplaması gerektiğini düşünür. Mısır'ın müftülerinden Şeyh Muhammed Bahî't'in (v. 1935), çeşitli ülkelerden kendisine gelen fetvaları seri bir şekilde cevaplandırmasından sitayişle bahsederken vefatından sonra fetva işinin sekteye uğramasından duyduğu rahatsızlığı da dile getirir. Kevserî, Şeyh Muhammed Bahî't'e kendi hükmünü teyit etmek amacıyla fetva soran ve hemen cevap alan bir âlim arkadaşının Şeyhin vefatından sonra fetva dairesine yine fetva sorduğunu ancak aylar geçmesine rağmen bir cevap alamayıp başka İslam ülkelerinin âlimlerine müracaat ettiğini rivayet eder. Kevserî bu durumun Mısır'ın ilmî prestiji açısından da bir sorun olduğunu söyler.<sup>474</sup>

Kevserî'ye göre fetvada esas olan kafa karışıklığının giderilmesidir ve bu sebeple soru soran kişiye delillerden, mezhep içi ihtilaflardan, müctehidlerden nakledilen farklı rivayetlerden ve hükümlerden bahsedilmez. Ancak delillerden bahsedilecek ise bu durumda verilecek olan fetvanın delillerinin yanı sıra mevcut her görüşün delilinden bahsedilmesini, bu yapılırken de görüşlerin delillerinde kısıtlamaya gidilmemesini, delilleri ıskattan, genellemeden ya da tahrif etmekten kaçınılmasını söyler.<sup>475</sup> Erkeklerin şapka giymesinin hükmü hakkında yazılan makalenin müellifini Ezher tarafından şapka

---

<sup>471</sup> Muhammed Amîmü'l-İhsân el-Müceddidî Bereketî, *Kavâidü'l-Fıkh* (Karaçi: es-Sadef Bablişirz, 1986), 569.

<sup>472</sup> Leknevi, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 81.

<sup>473</sup> Kevserî, *Makâlât*, 142.

<sup>474</sup> Kevserî, *Makâlât*, 139.

<sup>475</sup> Kevserî, *Makâlât*, 218.

giymenin caiz olmadığı yönünde verilen fetvaların delillerine yeteri kadar yer vermediği için eleştirir.<sup>476</sup>

Kevserî'nin genel tutumu incelendiğinde, başka mezheplerin görüşlerinden istifade ettiği, bir konu hakkında kendi görüşü ile uyuşmayan deliller varsa onları da zikrettiği ve kendi düşüncesi ile uyuşmasa da sıhhatini ikrar ettiği delillerin mevcut olduğunu görmek mümkündür. Mesela, Kevserî'nin, kabirlerin üzerine mescid bina edilmesi, kabirde mum yakılması, kabirlerin tesviye edilmesi (düzleştirilmesi), kabre kitabe yazılması ve kabre doğru namaz kılınması hususundaki görüşünü teyit etmek için ortaya koyduğu deliller arasında Mâlikîlerin, Şâfiîlerin ve İbn Hazm'ın görüşleri de vardır. İmam Mâlik'in ve İmam Şâfiî'nin bu konudaki düşünceleri Kevserî'nin görüşünü desteklemez ancak Kevserî onları da zikreder; İmam Mâlik kabirde namaz kılmakta bir beis görmezken, kabrin üzerine bina yapılmasını ya da kabirlerin kireçle sıvanmasını mekruh görmektedir. İmam Şâfiî ise kabrin üzerine bina yapılmasını ya da kabrin kireçle sıvanmasını tezyînat kabîlinden görerek kabre böyle bir uygulamayı yakıştırmadığını söyler. Ayrıca Şâfiî sahâbeden kimsenin kabrinin de bu şekilde yapıldığını görmediğini söyler. Kevserî kabirlere kitabe yazılmasının men edilmesi hakkındaki rivayetlerin isnatları için de Hâkimin *el-Müstedrek*'inde sahih oldukları bilgisinin yer aldığını nakleder.<sup>477</sup>

Bilinen şekliyle fetva metinlerini dikkate alacak olursak, Kevserî'nin makaleleri bu şekilde uygunluk arz etmemektedir.<sup>478</sup> Kevserî'nin daha ziyade delillere odaklandığı göze çarpar; hem kendi düşüncesini destekleyen delilleri hem de karşıt delilleri makalelerinde inceler. Bundan dolayı Kevserî'nin, kendisine yöneltilen sorulara cevap verirken ya da bir konu hakkında görüşünü beyan ederken konuyu detayları ile ele aldığı görülür. Bu durumun gerekçesi sadece delillerden bahsetmiş olmanın getirdiği bir zorunlulukla değil, Kevserî'nin bir diğer amacının da muhatabını ikna etmek olmasıyla izah edilebilir. Ayrıca, meseleleri sadece Hanefî mezhebinin eserlerine bağlı kalarak incelemek yerine diğer mezheplerin delillerine ve eserlerine de değinmesi, Kevserî'nin

---

<sup>476</sup> Kevserî, *Makâlât*, 221.

<sup>477</sup> Kevserî, *Makâlât*, 155-156.

<sup>478</sup> Şükrü Özen Osmanlı dönemindeki fetva metinlerinin yapısını şu şekilde anlatır: “*Bu belgelerde dua cümlelerinden sonra “Bu mesele beyanında eimme-i Hanefîyyeden cevap ne vechiledir ki” diye başlayan klişeleşmiş bir ibareden sonra sorunun yer alıp soru metninden ardından “el-Cevab” ifadesinden sonra müftünün kendi el yazısıyla yazdığı cevabı ve altında müftünün imzası ya da mührü vardır.*” bknz. Şükrü Özen, “Fetva Literatürünün Dönem, Coğrafya ve Mezhep Farklılıkları Açısından Mukayesesi”, *Osmanlı Hukukunda Fetva*, ed. Süleyman Kaya vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 349.

Hanefilerin delillerine, delilleri ele alışına ve mezhebin görüşlerine duyduğu güveni göstermektedir.

### 2.3. Fetvada Kullanılacak Muteber Kaynaklar

Hanefî mezhebinin eserleri üç tabaka hâlinde tasnif edilmiştir.<sup>479</sup> Kevserî, bir mesele hakkında bu üç tabaka eserlerindeki bilgilerin önemini vurgulamış, bu eserlerde bulunan hükmün dikkate alınması gerektiğine işaret etmiştir.<sup>480</sup>

Bunlardan ilki asıl meselelerin yer aldığı ve “zâhirü’r-rivâye” de denilen eserlerdir. Bunlar İmam Muhammed’in te’lif ettiği *el-Mebsût*, *ez-Ziyâdât*, *el-Câmi’ü’s-Sağîr*, *es-Siyerü’s-Sağîr*, *el-Câmi’ü’l-Kebîr* ve *es-Siyerü’l-Kebîr*’den müteşekkil altı kitaptır. Bu kitaplar İmam Muhammed’den mütevatir ya da meşhur yolla intikal etmiş kitaplardır.<sup>481</sup> Bunlar, Hanefî mezhebinin üç imamı olan İmâm-ı Âzam, İmam Ebû Yûsuf (v. 182/798) ile İmam Muhammed’in görüşlerini içeren ve mezhebin temeli olan eserlerdir.<sup>482</sup>

İkincisi nevâdir meselelerin yer aldığı eserlerdir ve bunlara “zâhirü’r-rivâye olmayanlar” denir. Bunlar arasında yine İmam Muhammed’den rivayet edilen kitaplar da vardır ancak ilk gruptaki eserler kadar güçlü rivayetler değildir. Bunlar: *el-Keysâniyyât*, *el-Hâruniyyât*, *el-Cürcâniyyât* ve *er-Rakkiyyât*’tır. Ayrıca, Hasan b. Ziyad’ın (v. 204/819) *Kitâbü’l-Mücerred*’i, İmam Ebû Yûsuf’un *el-Emâli*<sup>483</sup> adlı eseri, İbn Semâa’dan (v. 233/848), Muallâ b. Mansûr’dan (v. 211/826) gelen rivayetler ve diğer müfred rivayetler de bu gruptadır.

Üçüncüsü ise fetâvâ ve vâkıatdır. Bu gruba ilk iki grupta yer almayan konularda

<sup>479</sup> Burhânüddîn İbrâhîm b. Hüseyñ b. Ahmed Pîrîzâde İbrâhîm, *Umdetü Zevî’l-Besâir lihali Mübhemâti’l-Eşbâh ve’n-Nezâir*, Mektebetü Câmîati’r-Riyâd/Kısmü’l-Mahtûtât, 4/7123ب.ع, 3a; İbn Âbidîn, *Ukûdü Resmi’l-Müftî*, 11-12.

<sup>480</sup> Kevserî, “el-İşfâk”, 286.

<sup>481</sup> Muhammed Zâhid Kevserî, *Bulûgü’l-Emânî fi Sîreti’l-İmâm Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî* (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’-Türâs, 1998), 66.

<sup>482</sup> Leknevî bu eserler arasına Hâkim eş-Şehîd’in “*Kitâbü’l-Müntekâ*”sını ve “*Kitâbü’l-Kâfi*”sini de katar. Her iki kitap da zahîrî’r-rivâye eserlerindeki görüşleri topladığı için mezhebin asıl eserlerinden sayılmıştır. Kâfi’nin şerhleri de mezhep için önemlidir. Bunlar arasında Serhasî’nin “*el-Mebsût*” adlı eseri vardır. bkz. Ebû’l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Eminillâh Leknevî, *el-Câmi’ü’s-Sağîr mea Şerhihi en-Nâfi’ü’l-Kebîr* (Karaçi: İdâretü’l-Kur’ân ve’l-Ulûmi’l-İslâmiyye, 1990), 17. Bîrî’nin Hâkim eş-Şehîd’in bu eserinin mezhebin asıl meselelerini nakleden bir eser olduğunu belirtmesi de Leknevî’yi destekler niteliktedir. bkz. Pîrîzâde İbrâhîm, *Umdetü Zevî’l-Besâir*, 4/7123ب.ع, 3b.

<sup>483</sup> Emâli bir âlimin anlattığı fıkhi meselelerin öğrencileri tarafından kaleme alınmasıyla oluşturulmuş kitaplara verilen isimdir. bkz. İbn Âbidîn, *Ukûdü Resmi’l-Müftî*, 12.

müteahhirûn âlimlerinin<sup>484</sup> kendi ictihadları ile verdikleri fetvaların yer aldığı eserler girer. Bu fetvaları derleyen ilk eser Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin *Kitâbü'n-Nevâzil* adlı eseridir. Ahmed Musa b. İsa el-Keşşî'nin (v. 550/1155) *Mecmû'u'l-Havâdis ve'n-Nevâzil ve'l-Vâkı'ât* adlı eseri, en-Nâtîfî'nin (v. 446/1054) *el-Vâkıat*'ı, Sadru's-Şehîd'in (v. 536/1141) *el-Vâkıat*'ı bu grubun eserlerindedir. Daha sonra bu eserlerdeki görüşler *Fetâvâ Kâdihân* ve *el-Hulâsa* gibi eserlerde toplanmış ve Radiyyuddîn es-Serahsî'nin (v. 571/1176) *Kitâbü'l-Muhît* adlı eserinde usul meseleler, nevâdir meseleler ve fetâvâ şeklinde kategorik olarak sıralanmıştır. Aynı şekilde Burhâneddîn el-Buhârî'nin (v. 616/1219) *Kitâbü'l-Muhît* adlı eseri konuları kategorik şekilde ele almıştır.<sup>485</sup> Müteahhirûn döneminde zâhirü'r-rivâye denilen eserlerdeki görüşleri derleyen muhtasar eserler de mezhebin temel eserleri arasındadır. Mutûn-i Erbaa denilen bu eserler; Tâcü's-Şerîa el-Buhârî'nin (v. 709/1309) *el-Vikâye*, İbn Sââtî'nin *Mecma'ü'l-Bahreyn*, Ebu'l-Berekât en-Nesefî'nin (v. 710/1310) *Kenzü'd-Dekâik* ve Mevsîlî'nin (v. 683/1284) *el-Muhtâr* adlı eseridir. Bunlardan ayrı olarak Kudûrî'nin (v. 428/1037) *Muhtasarü'l-Kudûrî* eseri de müteahhirûn döneminde güvenilir sayılan kaynaklardandır.<sup>486</sup>

Osmanlı döneminde örfî hukuku düzenleyen kanunlar ve fermanlar da ilgili meselelere dair fetvalara kaynaklık etmiştir.<sup>487</sup> Ayrıca Osmanlı döneminde özellikle Fetvahâne tarafından muteber kabul edilen dört fetva mecmuasından bahsedilir: *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, *Behcetü'l-Fetâvâ*, *Fetâvâ-yı Fevziyye* ve *Netîcetü'l-fetâvâ*.<sup>488</sup>

“Kevserî'nin ilk üç tabaka eserleri dışında, Hanefî literatüründe muteber gördüğü eserler hangileridir?” sorusuna cevap arayacak olursak, Kevserî bir konuda fetva verirken genellikle mezhebin o konudaki fetvaya esas olan görüşünü kaynak belirtmeksizin serdedir. Bununla birlikte hemen akabinde olmasa da ilerleyen yerlerde konu ile ilgili Hanefî fıkıh kitaplarına atıfta bulunur. Kevserî fetva için bir meseleyi ele aldığı anda, konunun diğer mezheplerdeki hükmüne, onların delillerine, Hanefî

<sup>484</sup> Bu âlimler İmam Ebü Yûsuf ve İmam Muhammed'in öğrencileri, öğrencilerinin öğrencileri ve onlardan sonra gelenlerdir. bkz. İbn Âbidîn, *Ukûdü Resmî'l-Müffî*, 12.

<sup>485</sup> Pirizâde İbrâhîm, *Umdetü Zevî'l-Besâir*, 4/712ع.ج. 3b; Muhammed Takî Osmânî, *Usûlü'l-İftâ ve Âdâbuhu* (Karaçi: Mektebetü Meârifü'l-Kur'ân, 2011), 176.

<sup>486</sup> Şeybânî - Leknevî, *el-Câmi'ü's-Sağîr*, 23-25.

<sup>487</sup> Süleyman Kaya, “Osmanlı Fetvası Üzerine”, *Osmanlı Hukukunda Fetva*, ed. Süleyman Kaya vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 420.

<sup>488</sup> Ali Himmet Berki, “Osmanlı Türklerinde Yüksek İftâ Makamı”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 9/102-103 (Aralık 1970), 427.

mezhebinin hangi delilleri kullandığına, konu ile ilgili delillerin sıhhat derecesine ve konuyla ilgisine de değinir. Bu sebeple Kevserî'nin sadece Hanefî literatürü ile sınırlı kalmadığı görülür. Kevserî'nin *Makâlât* adlı eserinden fetva verdiği iki makaleyi kullanılan literatür açısından incelemek, Kevserî'nin hangi eserlerden istifade ettiği hususunda bize yardımcı olacaktır.

İlk olarak ele alacağımız makale “كشف الرأس و لبس النعال في الصلاة” (*Keşfü'r-re'si ve lübsü'n-niâli fi's-salât*- Namazda ayakkabı /sandalet giymenin ve (erkeklerin) başını açmasının hükmü)<sup>489</sup> başlıklı makalesidir. Kevserî bu makalesinde erkeklerin başı açık şekilde namaz kılmasının ve ayakkabı ile namaz kılmanın hükmünü ele almıştır. Öncelikle erkeğin başı açık bir şekilde kıldığı namazın, sünnete muhalif olmakla birlikte söz konusu hâlin namazın erkânına ya da şartlarına aykırı olmaması sebebiyle sahih olduğunu söyler. Bu, Hanefî mezhebinin fetvaya esas görüşüdür.<sup>490</sup> Ancak Kevserî bu bilgiyi aldığı kaynağı hemen zikretmez, ilerleyen yerde İbrahim el-Halebî'nin (v. 956/1549) *Şerhü'l-Münye*'sinden konu ile ilgili görüşü nakleder. Bunun öncesinde, fetvaya esas görüşü zikrettikten hemen sonra, bu şekilde kılınan namazın sünnete neden muhalif olduğunu izah edecek delilleri sıralar. İlk olarak Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-Kübrâ* adlı eserinden konu ile ilgili hadisleri nakleder. Beyhakî'den namazda başı örtmenin ziynetin bir parçası olduğunu ve mescidlere giderken ziynetler ile süslenilmesinin istendiğine dair rivayetleri nakleder. Baş örtmenin ziynet olduğuna dair görüşü teyit etmek için Nevevî'nin *Mecmû' Şerhü'l-Mühezzeb*'ini kaynak olarak sunar. Son olarak da Seyyid Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî'nin (v. 1927) *ed-Di'âme fi Ahkâmi Sünneti'l-İmâme* adlı eserinde konu ile ilgili olarak imamesiz kavuk giyip giymeme hakkındaki görüşleri topladığına işaret eder.

Na'1 /ayakkabı /sandalet ile namaz kılma konusunda da öncelikle eğer temiz ve parmak uçlarının yere değmesine engel olmuyorsa ayakkabı ile namaz kılmanın sahih olduğunu söyler. Kevserî bu görüşüne kaynak olarak İbrâhim el-Hattâbî'nin (v. 388/998) *A'lâmü'l-Hadîs fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* eserini gösterir. Akabinde de Hz. Peygamber'in ve sahabenin giydiği sandaletlerin temiz olduğuna, Medine'nin temiz bir

<sup>489</sup> Kevserî, *Makâlât*, 165-180.

<sup>490</sup> *Mülteka'l-Ebhur*'un şerhinde, erkeklerin namazda izar, rida ve imame(sarı) giymelerinin müstehap olduğu bilgisi vardır. Tembellik ya da üşengeçlik sebebiyle erkekleri başı açık namaz kılmaları durumunda da namazlarının geçerli olduğu söylenir. bkz. Dâmâd Abdurrahmân Gelibolulu Şeyhîzâde, *Mecma'ü'l-Enhur fi Şerhi Mülteka'l-Ebhur* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/80,124.



yer olduğuna ve giyilen sandaletlerin parmak uçlarının yerle temasına engel oluşturmadığına, Hanbelîlerin hiçbir delil getirmeksizin ayakkabı ile namazı caiz görmelerinin de doğru olmadığına değinir. Kevserî günümüzde mescide ayakkabı ile girmenin kötü bir davranış olacağını ve uygun olmadığını söyledikten sonra da Leknevî'nin (v. 1886) *Gâyetü'l-Makâl fîmâ Yetealleku bi'n-Ni'âl* adlı eserini ve Yûsuf b. Ebî Saîd Ahmed es-Sicistânî'nin (v. 638/1240) *Kitâbu Münyeti'l-Müftî* adlı eserini referans olarak sunar. Bu iki fıkıh eseriyle birlikte Nevevî'nin ve Aliyyü'l Kâri'nin (v.1014/1605) hadislerle ilgili eserlerini kaynak olarak gösterir.<sup>491</sup> Esasında Kevserî burada fetvasını vermiştir, ancak delilleri ele almaya devam eder. Kevserî'nin ayakkabı ile namaz kılmanın durumu hakkında yararlandığı diğer kaynaklar şunlardır:

- Nevevî / *el-Mecmû' Şerhü'l-Mühezzeb*
- İmam Şâfiî / *el-Üm*
- İbn Battâl el-Kurtubî (v. 449/1057) / *Şerhu Sahîh-i Buhârî*
- İbn Dakîkul'îd (v. 702/1302) / *İhkâmü'l-Ahkâm Şerhu Umdeti'l-Ahkâm*
- İbn Hacer el-Askalânî (v. 852/1449) / *Fethü'l-Bârî Şerhu Sahîh-i Buhârî*
- Zeynüddin el-İrâkî (v. 806/1404) / *Şerhu Süneni't-Tirmizî*
- el-Übbî (v. 828/1425) / *İkmâlü İkmâli'l-Mu'lim* (Sahîh-i Müslim'in şerhi)
- İbn Hacer el-Heytemî (v. 974/1567) / *Fethü'l-İlâh fî Şerhi'l-Miškât*
- el-Makarrî et-Tilimsânî (v. 1041/1631) / *Fethü'l-Müteâl fî Medhi'n-Ni'âl*
- Şihâbuddîn el-Hamevî (v. 1098/1687) / *Gamzü Uyûni'l-Besair Şerhu Kitâbi'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*
- Bedreddîn el-Aynî (v. 855/1451) / *Umdetü'l-Kârî fî Şerhi Sahîh-i Buhârî*<sup>492</sup>

Değineceğimiz ikinci makale ise “العيد و الجمعة” (*el- 'Îd ve'l-cumua-* Bayram ve Cuma)<sup>493</sup> başlıklı makaledir. Makalede bayram gününün cuma gününe denk gelmesi durumunda

<sup>491</sup> Nevevî, *Şerh-i Sahîh-i Müslim*; Aliyyü'l-Kârî/ *Mirkâtu'l-Mefâtih Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*; Ayrıca bkz. Kevserî, *Makâlât*, 169.

<sup>492</sup> Kevserî, *Makâlât*, 169-180.

<sup>493</sup> Kevserî, *Makâlât*, 156-164.

cuma namazının sakıt olup olmayacağı sorusuna cevap aranmaktadır. Kevserî, o dönemde dillendirilen, bayram namazı kılmanın cuma namazı için de yeterli olduğu görüşünün Ahmed b. Hanbel'e (v. 241/855) isnad edilen zayıf bir görüş olduğunu söyler. Diğer üç mezhebin imamlarının ve hatta Zâhirîlerin görüşü ise bayram namazının cuma namazını düşürmeyeceğidir. Bu konuda cumhur ittifak hâlidir. Kevserî mesele hakkında lehte ve aleyhte yer alan görüşleri zikreder. Hanbelîlerin ve Zeydîlerin ulaştığı hükmün zayıf olmasına karşın, mukallidleri tarafından bu hükme tâbi olunmasını da mazur gördüğünü söyleyerek makalesini sonlandırır. Bu makalede kullandığı eserler şunlardır:

- İbn Hamdân (v. 695/1295) /*er-Riâyetü'l-Kübrâ*
- Burhâneddîn İbn Müflih (v. 884/1479) /*Kitâbü'l-Fürû'*
- İmam Muhammed /*el-Câmi'ü's-Sağîr*
- Malik b. Enes / *el-Muvatta'* (Muhammed İbnü'l-Hasen eş-Şeybanî rivayeti)
- Ebü'l-Velîd el-Bâcî (v. 474/1081) /*el-Müntekâ* (Muvatta' şerhi)
- Bedreddîn el-Aynî /*el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye*
- İbn Hazm /*el-Muhallâ*
- Zafer Ahmed et-Tehânevî (v. 1974) /*İ'lâü's-Sünen*
- Muvaffakuddîn İbn Kudâme (v. 620/1223) /*el-Muğnî*
- Ebû Dâvud (v. 275/889) /*es-Sünen*
- İbnü'l-Kattân el-Mağribî (v. 628/1231) /*Beyânü'l-Vehm ve'l-Îhâm*
- ez-Zehebî (v. 748/1348) /*Mîzânü'l-İ'tidâl*
- İbn Hacer el-Askalânî /*Takrîbü't-Tehzîb, Tehzîbü't-Tehzîb*
- İbn Kayyim el-Cevziyye /*el-Fürûsiyye*
- Ebû Mûsâ el-Medînî (v. 581/1185) /*Hasâisü'l-Müsned li'l-Îmâm Ahmed b. Hanbel* (Kevserî bu esere ta'lik yazmıştır ve yazdığı ta'like atıf yapmıştır.)
- Şevkânî /*Neylü'l-Evtâr*

- Emîr San'ânî /*Sübülü's-Selâm*
- et-Tahâvî (v. 321/933) /*Müşkilü'l-Âsâr*<sup>494</sup>

Kevserî'nin kullandığı literatürde hadis eserlerinin ağırlıklı olduğu, bu eserlerin birçoğunun da hadislerden fikhî hüküm çıkarmayı konu edinen fikhü'l-hadîs türü eserler olduğu görülür. Esasında Kevserî meseleleri ele alırken daha çok hadis kaynaklı delillerle ilerler. Kevserî'nin hadislere bu denli sık başvurması, bir konu hakkında re'y bildirmekten ziyade konu ile ilgili hadisleri ortaya koyması, re'y hususunda da mezhebin sınırlarını ihlal etmemeye özen göstermesi dikkat çekicidir. Tarih boyunca Hanefiler hadislere mesafeli durmakla ve sünneti terk etmekle itham edilmişlerdir. Kevserî hayatının esaslı bir bölümünü Şafiilerin, Hanefilerin ve kısmen Malikilerin bulunduğu Mısır'da geçirdiği için muhtemelen bu ithamlarla çok karşılaşmıştır. Meseleleri ağırlıklı olarak hadis merkezli ele almasında biraz da diğer mezhep müntesiplerine bir cevap verme isteği var gibi gözükmektedir. Normalde bu kadar hadisle içli dışlı olan kişilerde selefî bir tavır gelişmesi ve kimi meselelerde mezhep dışına çıkması beklenir. Kevserî'de ise bu iki alan birbirine hiç karışmamıştır.

Kevserî'nin kullandığı literatüre dair verdiğimiz örneklerde görülüyor ki, Hanefî mezhebinin temel eserlerine her zaman yer vermemiştir. Erkeklerin başı açık namaz kılmasının hükmü ile ilgili izahında XVI. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Halebî dışında Hanefî bir âlimin eserinden bahsedilmemiştir. Ayrıca ilk üç tabakadaki eserlerin bilgilerinin önemine işaret etmiş olmasına rağmen kendisinin ilk üç tabakada yer alan bilgilere muhalif bir görüşü benimsediği örnekler de vardır. Bu bağlamda Kevserî'nin “Kadının Örtünmesi” konulu makalesini incelediğimizde, kadının tesettürü hakkında fetva verirken Nesefî'nin *Kenzü'd-Dekâik*'inde ya da Kudûrî'nin *Muhtasar*'ında yer alan hükümlere riayet etmek yerine, Şelebî'nin XVII. yüzyılda *Kenz*'e yaptığı şerhte veya Kudûrî'nin *Muhtasar*'ına Haddâd'ın XIV. yüzyılda yaptığı şerhte yer alan hükümlere uygun hareket ettiği görülür. Bunun yanı sıra diğer mezheplerin eserlerinden de istifade etmiştir. Kevserî'nin bu yaklaşımını anlamak için konuyu fetva-takvâ bağlamında izah etmek mümkün gözükmemektedir. Zira Kevserî meseleyi ele alırken takvâ addedilebilecek hâl ile fetva vermiştir ve okuyucuda meselede bir başka hükmün

---

<sup>494</sup> Kevserî, *Makâlât*, 156-164.

ihtimal dahi olmadığı izlenimini bırakmıştır.<sup>495</sup> Ancak Kevserî'nin bu yaklaşımı İbn Âbidîn'in "tashîh edilmiş görüşlerin tercih hiyerarşisi" içerisinde verdiği dokuzuncu maddeye uygun gözükmektedir. Söz konusu maddeye göre mezhebin ilk dönem âlimlerinin vermiş olduğu bir hüküm daha sonra müteahhirûn tarafından zaruret ve zamanın değişmesi (fesadın artması) gibi sebeplerle tashîh edilebilmekte, ilk dönemin görüşü ile amel edilmesi terk edilebilmektedir.<sup>496</sup> Bu durumda Kevserî'nin zamanın değişmesi ve fesadın artması sebebiyle şerhlerde "tashîh edilmiş" görüşe riayet ettiğini söylemek mümkündür.

Kevserî'nin fetvalarının hepsinde bu kadar yoğun kaynak zikredilmez. Mesela; Kevserî'nin din ve devlet işlerinin ayrılması hususunda vermiş olduğu fetvada herhangi bir eser ismi bulunmaz; sadece âyetlerin, Sünnet'in, sahabe kavillerinin ve mezhepteki bazı uygulamaların delil olarak sunulduğu görülür.<sup>497</sup> Kadının örtünmesi hakkında yazmış olduğu makalede ise örtü hakkındaki fetvasını sade bir literatüre dayandırmıştır.<sup>498</sup> Bu durumda Kevserî'nin hadis literatürüne yoğun olarak yer verdiği meselelerin mezhepler arasında ihtilafli olan ya da en azından bir mezhebin şâz bir görüşüne dayandırılarak gündeme getirilen hususlar olduğunu söylemek mümkün gözükmektedir.

Fetva verirken yararlanılacak kaynaklar açısından muteber sayılmayan eserler nelerdir? İbn Âbidîn sadece müteahhirûn dönemi eserlerine bakarak fetva verilmesini doğru bulmaz. Özellikle de Kuhistânî'nin (v. 962/1555) *Şerhü'n-Nükâye'si* (*Câmi'u'r-Rumûz* olarak da biliniyor), Haskefî'nin (v. 1088/1677) *ed-Dürrü'l-Muhtâr*'ı ve İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*'i gibi eserleri tahkik edilmemiş olmaları, muhtasar olmaları ve kullandıkları dilin edebi olması, dolayısıyla anlaşılmasının zor olması sebebiyle fetvaya uygun görmez. Bunun yanı sıra bu eserlerin nakillerinin sorunlu olduğunu, râcih görüş ile fetva verilmeyen yerler olduğunu ve hatta başka mezheplerin görüşlerinin benimsenip Hanefî mezhebinin görüşlerinin terk edildiğini söyler.<sup>499</sup>

İbn Âbidîn, Muhammed Hibetullah el-Ba'li'nin (v. 1224/1809) *et-Tahkîkü'l-Bâhir* adlı

---

<sup>495</sup> Hatice Akyüzoğlu, "Zâhid el-Kevserî'nin 'Kadının Örtünmesi' İsimli Makalesinin Hanefî Fıkhdaki Yeri", *Marifetname* 8/1 (Haziran 2021), 313-338.

<sup>496</sup> İbn Âbidîn, *Ukûdü Resmî'l-Müftî*, 35.

<sup>497</sup> Kevserî, *Makâlât*, 329-333.

<sup>498</sup> Kevserî, *Makâlât*, 228-232.

<sup>499</sup> İbn Âbidîn, *Ukûdü Resmî'l-Müftî*, 8.

eserinden, Molla Miskin'in (v. 954/1547) *el-Kenz* şerhinin ve Kuhistânî'nin *Şerhü'n-Nukâye*'sinin müelliflerinin durumlarının bilinmemesi sebebiyle fetvaya uygun görülmediğini nakleder. Yine aynı eserden, *Gunyetü'l-Münye li Tetmîmi'l-Gunye* adlı eserin zayıf görüşler naklettiği, Haskefî'nin *ed-Dürrü'l-Muhtâr* ile Aynî'nin *el-Kenz* şerhinin muhtasar oldukları ve bu sebeple de fetvaya uygun olmadıkları bilgisini nakleder. Bunun istisnası ise bu kitaplardan fetva veren kişinin fikhî yeterliliğinin bilinmesi ve fetvayı verenin, aldığı bilginin nereden geldiğini de bilmesi hâlidir.<sup>500</sup>

İbn Âbidîn müteahhirûn dönemi eserleriyle ve başka mezheplerin eserleriyle fetva verilmesine sıcak bakmasa da Kevserî'nin, kadının tesettürü ile ilgili makalesinde ve kabirlerin üzerine meşid yapılmasını konu edinen makalede Hanefî mezhebinin klasik dönem hükümlerinden ziyade müteahhirûn sonrası eserlerde tercih edilen görüşlere göre hareket ettiği görülür. Ayrıca başka mezheplerin görüşleriyle doğrudan hüküm vermese de bu görüşlerden kendi düşüncelerini teyit etmek için yararlanır.

Bir Hanefî olan Kevserî'nin, fetva için muteber olan ve olmayan kitaplar hususunda genel olarak İbn Âbidîn ile aynı kanaatte olduğu düşünülebilir.<sup>501</sup> Bununla birlikte İbn Âbidîn'in muteber olmadığını özellikle belirttiği eserler için Kevserî bir görüş bildirmezken yukarıda muteber olmayan eserler arasında ismi geçen kitaplardan *ed-Dürrü'l-Muhtâr*'da yer alan bir hükmü kabul etmediği görülür.<sup>502</sup> Ayrıca Kevserî'nin alenen muteber görmediğini belirttiği eserler de bulunmaktadır. Bunların arasında Hanefî mezhebinin eserleri olduğu gibi başka mezheplerin eserleri de vardır. Kevserî'nin uygun görmediğini belirttiği Hanefî eserler yukarıda değindiğimiz muteber olmayan eserler arasında yer almamaktadır. Bunlar; Şeyhülislam Ebussuûd'un *Ma'rûzât*'ı ve Şeyh Bedreddin'in (v. 823/1420) *Câmi'ü'l-Fusûleyn*'idir.

Kevserî, Şeyhülislam Ebussuûd'un *Ma'rûzât*'ının zayıf olduğunu söyler. Bir zaman Ebussuûd tarafından yönetilen fetva dairesinin de onun bazı fetvalarını zayıf gördüğünü söyler.<sup>503</sup> Ebussuûd Efendi'nin vermiş olduğu fetvalar arasında bize göre en dikkat

---

<sup>500</sup> İbn Âbidîn, *Ukûdü Resmî'l-Müftî*, 8; Leknevî bu eserlere ilave olarak nüshasının sıhhati ispat edilmediği müddetçe nadir ve artık bulunmayan eserlerden, müellife nisbet edilemeyen eserlerden ve konusu fikhî olmayan tefsir, tasavvuf ya da hadis gibi eserlerden de fetva verilemeyeceğini söyler. bkz. Leknevî, *el-Câmi'ü's-Sağîr meâ Şerhihi en-Nâfi'ü'l-Kebîr*, 26-31.

<sup>501</sup> Kevserî'nin fetva verecek kimselerin uyması gereken kurallar için yönlendirdiği kaynaklar arasında "Resmü'l-Müftî" eserlerinin olması bizi bu düşünceye sevk etmektedir. bkz. Kevserî, "el-İşfâk", 286.

<sup>502</sup> Kevserî, *Makâlât*, 111.

<sup>503</sup> Kevserî, *Makâlât*, 138,142.

çekeni, para vakıfları ile ilgili fetvasıdır. Ebussuûd İmam Muhammed'in vakfedilmesi teamül hâline gelen nesnelere vakfedilmesine cevaz vermesinden hareketle paranın vakfedilmesini caiz kabul etmiştir. Hâlbuki mezhep genel olarak paranın vakfedilmesini doğru görmemektedir. İmam Muhammed de doğrudan paranın vakfedilmesini caiz görmemiştir. Sadece İmam Züfer'e (v. 158/775) nisbet edilen bir zayıf görüş bulunmakta ve bu görüş paranın vakfedilmesini caiz görmektedir. Ancak, Ebussuûd görüşünü İmam Züfer'e değil, İmam Muhammed'e dayandırmaktadır. Ebussuûd, Osmanlı toplumunda örfen paranın vakfedilmesinin câri olmasından ve para vakfının bir zaruret olarak görülmesinden de hareketle bu fetvayı vermiştir. Necmeddin Güney, zamanında Çivizâde'nin (v. 954/1547) ve sonrasında da Birgivi'nin (v. 981/1573), para vakıflarını ve vakıflardaki paranın işletiliş şeklini caiz kabul etmediklerini, ribâ olarak nitelediklerini ve yasaklanması için de risâleler yayınladıklarını söyler.<sup>504</sup> Süleyman Kaya Çivizâde'nin temelde muamele-i şer'iyenin meşruiyetini reddetmediğini ifade eder. Ancak Çivizâde'nin para vakıflarına karşı çıkarken ortaya koyduğu en dikkat çekici argümanın muamele-i şer'iyeye ya da mudarebe yöntemiyle paranın işletilmesi halinde ilgili paranın mülkiyetinin şahıslara geçmesi olduğunu söyler. Birgivi ise paranın vakfedilmesine karşıdır. Süleyman Kaya'ya göre Birgivi'nin bu vakıflara karşı çıkmasının sebebi, bey'-i îne'nin fetva kitaplarında cevaz verilen şekillerinin dışına çıkılması ve haram olan şekillerinin yayılmasıdır.<sup>505</sup> Kevserî'nin Ebussuûd'u bu konu sebebiyle eleştirmiş olma ihtimali bulunsa bile sarıh bir şekilde buna bir işaretinin ya da sözünün bulunmaması böyle bir iddiayı mesnetsiz bırakacaktır. Kevserî ribânın örfeye dayanarak helal kabul edilemeyeceğini açıkça söyler. Bunun yanı sıra, birinci bölümde "örf" başlığı altında belirttiğimiz üzere, örfün kapsamını da oldukça dar tutar. Ancak, yine de buradan böyle bir anlam çıkarmak mümkün gözükmemektedir. Bu durumda muhtemeldir ki Kevserî'nin açık bir şekilde zikretmeksizin işaret ettiği zayıf fetvalar,

---

<sup>504</sup> Çivizâde Muhyiddin Mehmet Efendi'nin bu hususta yazdığı risaleler "*Risâle fî Vakfî'n-Nukûd*" ve "*Risâle fî vakfî'd-Derâhim ve'd-Denânir alâ Risâleti Ebi's-Suûd*"dur. Birgivi ise bu konuya pek çok eserinde değinmiştir. "*İnkâzü'l-Hâlikin*" ve bu eserin hâşiyesi, "*İkâzü'n-Nâimin ve İfhamu'l-Kâsırin*" ve bu eserin hâşiyesi, "*es-Seyfî's-Sârim fî Ademi Cevâzi Vakfî'l-Menkûl ve'd-Derâhim*" ve son olarak da "*et-Tarîkatu'l-Muhammediyye*" bu konuyu ele aldığı eserleridir. bkz. Necmeddin Güney, "Osmanlı'da Para Vakfı Uygulamasına Güçlü Bir İtiraz: İmam Birgivi'nin Para Vakfı Aleyhindeki Görüşleri", *Mütefekkir Dergisi* 6/11 (Haziran 2019), 13-32.

<sup>505</sup> Süleyman Kaya, "İslam Tarihinde Finansman ve Faiz (Osmanlı Devleti Örneği)", *İktisadî Hayatta ve İslâm'da Faiz*, ed. Recep Cici - Süleyman Sayar (İstanbul: Ensar Neşriyat, ts.), 80,81.

Kevserî'ye göre Ebussuûd'un Hanefî mezhebinin hilafına vermiş olduğu fetvalardır.<sup>506</sup>

Başka bir yerde de Kevserî, Şeyh Bedreddin'in *Câmi'ü'l-Fusûleyn*'ini kaynak gösterdiği için bir müftüyü eleştirir. Kevserî Şeyh Bedreddin'in bu eserinin kaynak gösterilmesini eleştirirken, Şeyh Bedreddin'in zındıklıkla suçlanmasını ve ceza almış olmasını sebep olarak göstermiştir.<sup>507</sup> Her ne kadar Kevserî müellifinin zındıklıkla suçlanması sebebiyle eseri zayıf görse de söz konusu eser Osmanlı döneminde müftü ve kadıların müracaat kitaplarından biri olmuştur. *Câmi'ü'l-Fusûleyn*'i Hanefî âlimlerden Aynî'nin de kaynak olarak gösterdiği görülmektedir.<sup>508</sup> Bununla birlikte eser, müellifinin bazı konulardaki uslûbu ve Hanefî mezhebinde otorite sayılan müelliflere yönelttiği itirazlar sebebiyle tartışma konusu olmuştur.<sup>509</sup>

Kevserî, İbn Teymiyye'nin *el-Fetâva'l-Kübrâ*'sını muteber görmediğini de açık açık söyler. Kevserî bu eserin ilmî derinliğinin olmadığını ima eder.<sup>510</sup> Kevserî'nin, talâk hususu başta olmak üzere, genel olarak İbn Teymiyye'nin görüşlerini şâz kabul etmesi de İbn Teymiyye'nin eserine neden itibar etmediği sorusuna verilecek cevaplardan birisi olarak düşünülebilir.<sup>511</sup> Bununla birlikte Kevserî'nin İbn Teymiyye'ye ait *İktizâü's-Sirâti'l-Müstakîm* adlı eserden alıntı yaptığı da görülür.<sup>512</sup> Buna benzer başka örnekler de vardır: Kevserî'nin, görüşlerini eleştirdiği bazı âlimlerin eserlerini kaynak gösterdiği, hakkında reddiye tarzında eser kaleme aldığı İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef*'inden ise

---

<sup>506</sup> Ebussuûd'un nikâhta veli iznini şart koşması, dulun nikahının sıhhatini oğlunun iznine bağlaması, zimmilere Hanefî mezhebinin kabullerinden daha müsamahakar davranması ve kelime-i şهادeti salt olarak Müslüman olmak için yeterli görmeyip küfür alametlerinden uzaklaşmayı da şart koşması mezhebin hilafına olan fetvalarındandır. bkz. Mehmet Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972), 45,89; Pehlül Ebüssuud Efendi, *Ma'rûzât Şeyhülislâm Ebussuud Efendi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 75; Bunun yanı sıra Ebussûd'un Ma'ruzat'ta, Hz. Peygamber'e söven bir Yahudinin katledilmesi hakkında verdiği fetva İmam Azam'ın görüşüyle çelişmektedir. İmam Azam, sadece sövme sebebiyle idam cezasının verilemeyeceğini, Yahudinin daru'l-harbe iltihak etmesi durumunda zimmet akdinin bozulacağını ve ancak o şekilde idam cezasının verilebileceğini söyler. Kevserî'nin bunu da dikkate almış olması muhtemeldir. bkz. Muhammed Zâhid Kevserî, *en-Nüketü't-Tarîfe fî Tehaddisi an Rudûdi İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanîfe* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000), 125.

<sup>507</sup> Kevserî, *Makâlât*, 223.

<sup>508</sup> Aynî, *Risâle fî Edebi'l-Müftî*, 99.

<sup>509</sup> Câmiü'l-Fusûleyn'e eleştiri getiren eserler arasında bazıları şunlardır: Süleyman b. Ali el-Karamânî/*el-Es'ile ve'l-Ecvibetü'l-Müte'allika bi'l-Câmiü'l-Fusûleyn*, Nişancızâde Muhiddîn b. Ahmed/*Nurü'l-Ayn fî Islâhi Câmi'i'l-Fusûleyn* bkz. Ali Bardakoğlu, "Câmiü'l-Fusûleyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1993), 7/109.

<sup>510</sup> Kevserî, "el-İşfâk", 284.

<sup>511</sup> Kevserî, "el-İşfâk", 286; Kevserî, *Mukaddimât*, 443.

<sup>512</sup> Kevserî, *Makâlât*, 79.

“ölümsüz eser” diye bahsettiği görülür.<sup>513</sup> Bu durum, Kevserî'nin eleştirilerini kişiselleştirmekten uzak tutmaya çalıştığına, eleştirilerinin daha ziyade konu ekseni olduğuna örnek olarak gösterilebilir.

#### 2.4. Kaynaklardan Fetvaya Esas Görüşü Tespit Etmenin Yolları

Fetva verirken kaynakların nasıl değerlendirileceği, kaynaklardan elde edilen verilerin nasıl yorumlanacağı hususu İbn Âbidîn'in “*Şerhu Ukûdi Resmi'l-Müftî*” adlı risâlesinde ele alınmıştır. Mezhebin temel kaynakları sayılan İmam Muhammed'in eserlerinden istifade edilerek yazılan eserlerde, fetvaya uygun olan görüşün hangisi olduğunu belirleyebilmek için görüşlerin sunuluş sırasına ve ibarelere bakılması gereklidir. Mesela *el-Hâniyye*<sup>514</sup> ve *Mülteka'l-Ebhur*<sup>515</sup> adlı eserlerde zikredilen ilk görüş diğerlerine göre daha üstün kabul edilir. Eğer görüşler delilleri ile izah ediliyorsa en son görüş kabul edilen görüştür. Diğer görüşlerin delillerinden bahsedilmeyen eserlerde de delilinden bahsedilen görüş fetvaya esas olan görüştür.<sup>516</sup> İbarelerin nasıl yorumlanması gerektiğine de şu şekilde açıklık getirilmiştir: İki görüşten biri tashih edilmiş ise tashih edilen görüş daha uygun olan görüştür. Tashih lafızları *el-fetva aleyh*, *el-eşbeh*, *el-ezhar*, *el-muhtâr*, *el-evceh*, *es-sahîh* ya da *el-esah*'tır.<sup>517</sup>

Tashih edilmiş görüşlerden fetvaya uygun olanını seçmek için de bazı hususları göz önünde bulundurmak gereklidir. Bir konudaki iki görüşten biri es-sahîh diğeri el-esah denilerek tashih edilmişse es-sahîh ile nitelenen görüşün tercih edilmesi gerektiği iddia edildiği gibi<sup>518</sup> el-esah'ın tercih edilmesi gerektiğini düşünenler de vardır.<sup>519</sup> “*Bihî yüftâ*” ve “*aleyhi'l-fetva*” sözleriyle gelen tashihler de diğerlerinden daha kuvvetli anlam içerdikleri için tercih sebebidir. Tashih edilen görüşlerden birinin metinlerde

<sup>513</sup> Muhammed Zâhid Kevserî, *en-Nüketü't-Tarîfe fî Tehaddisi an Rudûdi İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanîfe* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000), 6; Ayrıca “Ramazan Sohbeti: Tecdid” konulu makalesinde, başka mevzularda sıkça eleştirdiği Şevkânî'nin de eserinden istifade etmiştir. Yine görüşlerini eleştirdiği Muhammed Abduh'un Osmanlı ve yabancı okullarda okuyan çocuklar üzerine yazmış olduğu makaleyi beğenen Kevserî, bu beğenisini yazmış olduğu bir makalede de izhar etmiştir. bkz. Kevserî, *Makâlât*, 114, 469.

<sup>514</sup> Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansur b. Mahmud el-Özkendî el-Fergânî (Kâdîhan)'nin ünlü eseri *Fetâvâ Kâdîhan*'ın diğeri adı olan *el-Fetâvâ'l-Hâniyye*'nin kısaca okunuşu. bkz. Ahmet Özel, “Kâdîhan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2001), 24/122.

<sup>515</sup> İbrâhim el-Halebî'nin “mütün-u erbaa” olarak bilinen dört muhtasar metni (*Muhtasaru'l-Kudûri, el-Muhtâr, Kenzu'd-Dekâik ve el-Vikâye*) bir araya getirdiği eseri. bkz. Şükrü Selim Has, “Mülteka'l-Ebhur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2006), 31/549-552.

<sup>516</sup> İbn Âbidîn, *Ukûdü Resmi'l-Müftî*, 32.

<sup>517</sup> İbn Âbidîn, *Ukûdü Resmi'l-Müftî*, 32-33.

<sup>518</sup> İbrâhim b. Muhammed Halebî, *Halebî Kebîr* (Dersaadet (İstanbul): Ârif Efendi Matbaası, 1325h.), 58.

<sup>519</sup> İbn Âbidîn, *Ukûdü Resmi'l-Müftî*, 34.



(muhtasar eserlerde), diğzerinin metinler dışındaki bir eserde olması durumunda metinlerdeki görüş tercih edilir. Tashih edilmiş görüşlerden biri İmâm-ı Âzam'ın görüşü, diğzeri de ashabından birinin görüşü ise İmâm-ı Âzam'ın görüşü tercih edilir. Tashih edilen görüşlerden biri zahir'r-rivâyeye, diğzeri mezhebin önde gelen âlimlerinden birine ait ise her iki durum da tercih sebebidir. Tashih edilmiş iki görüşten biri kıyasa, diğzeri istihsana dayanıyorsa, istihsana dayanan tercih edilir. Yine tashih edilen görüşlerden biri o dönemin örfüne daha uygun, o zamanın insanlarına daha kolay gelecek bir görüş ise bu durum da tercih sebebidir. Son olarak tashih edilmiş iki görüş arasında delili en açık ve kuvvetli olan tercih edilir.<sup>520</sup>

Bunlar Hanefî mezhebinin fıkıh eserlerinde yer alan hükümlerden fetvaya esas olan görüşün nasıl seçileceğine dair ortaya konulmuş kuralların bir özetidir. Zâhid el-Kevserî fetva veren kişinin resm'l-mft kitaplarında yer alan kâidelere uymasını tavsiye etmiştir. Bu bağlamda resm'l-mft kitaplarını kaleme alan âlimlerin nezdinde zayıf kabul edilmiş eserlerle fetva veren bir müftüyü de eleştirmiştir.<sup>521</sup>

Kevserî fetva verilirken mezhep içerisinde kabul edilmiş kurallara uyulması gerektiğini söyler ve kendisinin de -genel olarak- bu kurala riayet ettiği görülür. Kevserî'nin kaynaklardan geçerli görüşü çıkarmak için takip ettiği usul bir örnek üzerinden inceleyecek olursak durum daha netlik arz edecektir. Gayrimüslimlerin giydiği kıyafetleri giymenin hükmü hakkında kaleme aldığı makalede Kevserî, öncelikle bu meseleye cevaz veren fetvayı eleştirir.<sup>522</sup> Eleştirirken fetva sahibinin ele aldığı kaynaklara değinir ve fetva sahibi müftünün kaynakları yanlış değerlendirdiğini ve hatta yanlış kaynak seçtiğini söyler. Konu ile ilgili olarak “*Kim bir kavme benzerse ondandır.*” hadisini delil olarak kullanır ve hadisin sıhhat derecesini ortaya koymak için, fetva sahibinin kendi görüşü için kaynak olarak gösterdiği İbn Teymiyye'nin, söz konusu hadisin isnadını sahih gördüğünü ve Ahmed b. Hanbel'in ve diğerlerinin de bu hadisi delil olarak kullandığını belirtir.<sup>523</sup> Makalenin ilerleyen bölümlerinde Kâdı Beyzâvî'nin (v. 685/1286) tefsirinden konu ile ilgili görüşlerini nakleder. Buna göre bir

<sup>520</sup> İbn Âbidîn, *Ukûdü Resmi 'l-Mft*, 35.

<sup>521</sup> Kevserî, *Makâlât*, 223.

<sup>522</sup> Söz konusu fetva bazı Ezher âlimlerinin şapka giymeleri üzerine verilmiş bir fetvadır. Fetvayı veren mft şapka giymenin caiz olduğunu iddia etmektedir. Konuya nc bölümde “Zimmilerin zel Kıyafet Giymesi ve Müslümanların Bu Kıyafetleri Giymelerinin Hükmü” başlığı altında tekrar değinilecektir.

<sup>523</sup> Kevserî, *Makâlât*, 224-225.

Müslüman'ın gayrimüslimlere özel kıyafetleri giymesi küfürdür. Teftâzânî'nin (v. 792/1390) Nesefî şerhinden de kendi görüşünü destekleyen ifadeleri nakleder.<sup>524</sup>

Buraya kadar Kevserî söz konusu meselede yanlış fetva verdiğini düşündüğü kişinin iddialarını çürütüp, âyetten ve hadisten delillerin neler olduğunu ve nasıl anlaşılması gerektiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bundan sonrasında Kevserî, konuyu kendi mezhebinin zaviyesinden delillendirmek için Hanefî fetva eserlerinden olan *Muînu'l-Müftî*<sup>525</sup> den nakilde bulunur. Şihâbuddîn el-Hamevî'nin İbn Nüceym /*el-Eşbah ve'n-Nezâir*<sup>526</sup> şerhinde de bu bilginin izah edildiğini nakleder. Gayrimüslimlerin şiarlarının neler olduğunun *el-Hâniyye*, *Tatarhâniyye*, *Bezzâziyye* gibi fetva için muteber görülen kitaplarda şerh edildiğini söyler. Bezzâziyye'den naklettiği metinde şu ifadeler vardır:

“...Soğuktan korunmak için giyilmesi de böyledir.... Muhtâr olan onun kâfir olmasıdır, çünkü soğuktan korunmak için Mecusi külâhını giymek zorunda kalan kimse onu parçalayarak da giyebilir, onu olduğu şekliyle giymek gibi bir zarureti yoktur.”<sup>527</sup>

Kevserî Radiyyuddîn es-Serahsî'nin *Kitâbü'l-Muhît* adlı eserinde de bu ifadelerin yer aldığını söyler.

Bu örnek üzerinde açıkça görülmektedir ki Kevserî gerek mezhep eserlerinden istifade ederken gerekse mezhebin kaynaklarından fetvaya esas olan görüşü seçerken mezhepte kabul edilen kaidelere uygun hareket etmiştir. Kevserî'nin fetva için seçtiği görüş “muhtâr” lafzı ile başlayan ibaredir. Yukarıda da değinildiği gibi “muhtâr” lafzı, fetvaya esas olan görüşün kaynaklardan çıkarılmasında kullanılan lafızlardandır. Kevserî bu konuda fetva verirken açık bir şekilde kaidelere uyduğunu göstermiştir; ancak fetvalarının genelinde mezhebin fetvaya esas olan görüşünü her zaman bu netlikte zikrettiğini söylememiz mümkün gözükmemektedir. Fetvâ verdiği hususta, kendisine göre farklı düşünmesini gerektirecek başka sebepler var ise Kevserî'nin temel kaynaklarda yer alan görüşlerden uzaklaşıp şerhlerde yer alan hükümlere yoğunlaştığı görülür.<sup>528</sup> Bu durumda mezhebin fetvâya esas görüşünden de uzaklaşmış olur. Bununla birlikte bu, Kevserî'de sık karşılaştığımız bir durum değildir. Ayrıca daha önce

<sup>524</sup> Kevserî, *Makâlât*, 226.

<sup>525</sup> Eserin tam adı *Muînu'l-Müftî alâ Cevâbi'l-Müsteftî* olup, Şemseddîn Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-Gazzi el-Hanefî Timurtâşî tarafından kaleme alınmıştır.

<sup>526</sup> İbn Nüceym'in eseridir.

<sup>527</sup> Kevserî, *Makâlât*, 226.

<sup>528</sup> Kevserî, *Makâlât*, 228-232.

de belirttiğimiz gibi Kevserî'nin, fetvada daha ziyade mezhebin görüşünü -ya da kendi görüşünü- destekleyecek deliller üzerinde durduğunu ve bu bağlamda diğer mezhep âlimlerinin eserlerinden de kaynak olarak bahsettiğini görmekteyiz.<sup>529</sup>

## 2.5. Mezhepte Râcih /Mercûh Görüşle Fetva Verme

Mezhepte râcih (fetvada tercih edilen) bir görüş varken mercûh (fetvada kendisine tercih edilmiş olan zayıf görüş) görüşle amel edilmesi ya da fetva verilmesi caiz görülmez.<sup>530</sup> İbn Âbidîn bu konuda icmâ olduğu bilgisinin nakledildiğini söyler. Şâfiîler ve Mâlikîler'in de bu konuda aynı şekilde düşündüğünü nakleder.<sup>531</sup>

İbn Âbidîn, mercûh görüşle verilmiş hükümlere örnekler vererek, bu hükümlere nasıl ulaşıldığına ve nerede hata yapıldığına değinir. Bu örnekler; sadece Kur'ân okuması için birini kiralama meselesi, Hz. Peygamber'e söven bir kimsenin tevbesinin kabul olmaması meselesi, telef olduğu iddiasıyla rehnin tazmini meselesidir. Bu örnekler arasında ikinci örnek Zâhid el-Kevserî tarafından da ele alınmıştır.

Kevserî *en-Nüketü't-Tarîfe* adlı eserinde Hz. Peygamber'e söven bir kimsenin öldürülüp öldürülmeyeceği mevzusuna değinmiştir. İbn Ebî Şeybe böyle bir kimse hakkında cumhurun görüşünün bu kişinin katledilmesi olduğunu ancak İmâm-ı Âzam'ın görüşünün ise bu kişinin öldürülmeyeceği yönünde olduğunu söyler. İmâm-ı Âzam'ın görüşü Kevserî'ye göre doğrudur. Kevserî, İmâm-ı Âzam'ın görüşünün gerekçelerini izah eder. Buna göre, Hz. Peygamber'e söven kimse zimmet ehli ise bu durum o kişi ile yapılan eman anlaşmasının bozulmasına bir gerekçe değildir. Nitekim Hz. Peygamber'e hakaret eden Yahudi'yi Hz. Peygamber öldürtmemiştir. Dolayısıyla bu kişinin öldürülebilmesi için aradaki anlaşmayı bozan bir gerekçenin doğması gerekmektedir ya da söven kimsenin fitne çıkarma gayreti içerisinde olan bir kimse olması gerekmektedir. Kevserî, Ka'b b. Eşref'in fitne çıkardığı için ehl-i harpten sayılarak öldürüldüğünü söyler.<sup>532</sup> Kevserî konuyla ilgili İbn Âbidîn'in *Tenbîhü'l-Vülât ve'l-Hükkâm alâ Ahkâmi*

<sup>529</sup> Bu konuda bkz. Kevserî, *Makâlât*, 180-186; Burada Kevserî zekat malından mescid yapılması konusunu ele almış ve mezhebin bu konudaki "zekat malı ile mescid inşa edilmez" görüşünden hareketle konuyu bu görüşü destekleyen deliller ve diğer âlimlerin görüşü üzerinden değerlendirmiştir. Yine erkeklerin başı açık namaz kılmasının hükmü hususundaki fetvada da aynı şekilde mezhebin kabulünü kaynak belirtmeksizin söyledikten sonra deliller üzerinden konuyu ele almıştır. bkz. Kevserî, *Makâlât*, 165-168.

<sup>530</sup> Pîrîzâde İbrâhîm, *Umdetü Zevî'l-Besâir*, 4/712-ع, 4b.

<sup>531</sup> İbn Âbidîn, *Ukûdü Resmî'l-Müftî*, 5-6.

<sup>532</sup> Kevserî, *en-Nüketü't-Tarîfe*, 125.

*Şâtimi Hayri'l-Enâm ev Ehadi Ashâbi'l-Kirâm* konulu risâlesine yönlendirmede bulunur. İbn Âbidîn de konuyu ele aldığı yerde bu risâleden bahseder ve meseleyi burada daha detaylı bir şekilde ele aldığını söyler.<sup>533</sup>

Bununla birlikte Hanefî mezhebinde de son dönemde Hz. Peygamber'e söven kimselerin tevbelerinin kabul olmayacağı ve öldürülmeleri gerektiği fetvası verilmiştir. İbn Âbidîn mezhepte râcih olan görüş dururken bu meselede mercûh olan görüşle fetva verilmesinin sebebinin *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*'de “*Bize göre öldürülmesi gerekir ve Müslüman olsa dahi tevbesi kabul edilmez.*” şeklindeki bir naklin bulunması olduğunu söyler. İbn Âbidîn'e göre daha sonra gelenlerin tamamı bu görüşe tâbi olmuşlardır ancak bu fetva başta Ebû Yusuf'un *Kitâbü'l-Harac*'da yer alan görüşü olmak üzere erken dönem telifatta yer alan görüşlere de muhaliftir.<sup>534</sup>

Bahsi geçen örnekte Kevserî râcih görüşü savunmuş ve gerekçelerini de izah etmiştir. Kevserî'nin fetvâlarında bazen mezhebin temel kaynakları ile çelişen örneklere rastlasak da -kadının tesettürü ve kabirlerin üzerine mescid inşa edilmesi, kabirlerin kireçlenmesi, kabirlerin üzerinde namaz kılınması vb.- bu fetvalardan hareketle Kevserî'nin mezhebin görüşlerinin tamamen dışına çıktığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Kevserî temel eserlerden yararlanmasa da fetvaları son dönem şerhlerde ve hâşiyelerde yer alan bilgilerle örtüşmektedir. Tıpkı İbn Âbidîn'in Bezzâziye'den verdiği örnek gibi konunun şerhlerde ulaştığı son hâl Kevserî'nin fetvalarının delili olabilmektedir. Kevserî'nin râcih ya da mercûh görüşten hangisini tercih edeceğini belirleyen unsurların dönemin sosyal sorunları ve yerleşik örf olduğunu söylemek de mümkündür. Kevserî'nin bu tercih sebebi, daha önce değindiğimiz gibi, mezhep içerisinde bazı fetvaların “*tashîh*” edilme sebebidir ve Kevserî de mezhebin bu uygulamasına tabi olmuş gözükmemektedir.

---

<sup>533</sup> Söz konusu risale oldukça detaylı bir şekilde meseleyi ele almıştır. İbn Âbidîn'in risalesinde bildirdiğine göre; Hz. Peygamber'e söven bir kimseye uygulanan ceza Ebû Hanîfe ve ashabına göre ridde cezasıdır. Müslüman ise tevbe etmesi halinde ceza da düşer, bu sebeple bu kimsenin öldürülmesi mutlak surette gereklidir denilemez. Zimmî ise zimmet anlaşması devam eder. Çünkü bu zimmî için büyük bir şirk değildir. Bu durumdaki bir Müslümanın tevbesini kabul etmeyen kimseler (Hanbeliler, Mâlikiler ve diğerleri) için bu tevbe ahiret hakkındadır ve bu dünyada verilecek cezaya etkisi yoktur. Bu kimseye uygulanacak ceza had cezası olarak kabul edilir bu sebeple de tevbe etse de bu ceza uygulanır. bkz. Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Tenbîhü'l-Vülât ve'l-Hükkâm alâ Ahkâmi Şâtimi Hayri'l-Enâm ev Ehadi Ashâbi'l-Kirâm* (Mardan/Pakistan: Merkezü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, ts.), 71,75,146.

<sup>534</sup> İbn Âbidîn, *Ukûdü Resmi'l-Müftî*, 9-10.

## 2.6. Mezhep İçi İhtilaf Durumlarında Fetva

İbn Âbidîn mezhep içerisinde imamların ihtilafa etmesi durumunda nasıl hareket edilmesi gerektiğini şu şekilde özetlemiştir:

*“Eğer bir meselede Ebû Hanîfe ve iki öğrencisi (Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed) ittifak etmişlerse, zaruret olmaksızın bu görüşten dönmek caiz değildir. İki öğrencisinden birisinin Ebû Hanîfe ile ittifak etmesi durumu da bu şekildedir. Ebû Hanîfe'nin bir meselede tek kalması durumunda, eğer her iki öğrencisi de farklı görüşte ise Ebû Hanîfe'nin görüşü tercih edilir. Ama eğer her iki öğrencisi de ittifak hâlinde ise ve Ebû Hanîfe tek kalmış ise bu durumda tercihi müftünün müctehid olup olmaması belirler. Müftü müctehid bir müftü ise muhayyerdir, her iki görüşten birini tercih edebilir. Ancak müftü müctehid değilse Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmelidir.”<sup>535</sup>*

İbn Âbidîn nihâi olarak, müctehid müftünün delillere bakması gerektiğini ve en sağlam delile göre hareket etmesi gerektiğini, en doğru olanın da bu olduğunu söyler. Ama akabinde zamanında müctehid müftünün bulunmadığını, sadece mukallidlerin kaldığını, dolayısıyla da bu sıraya uyulmasının gerekli olduğunu söyler. Bu sıralamanın bir istisnası da mezhepte müctehidlerin tashihidir. Mezhepte müctehidler, imamlardan gelen görüşleri delilinin kuvvetine, zamanın değişmesine ya da buna benzer bir sebebe dayanarak yukarıda zikredilen sıralamaya muhalefet edip tashih ederlerse onlara uymak gerekir. Çünkü mezhepte müctehidler, mezhep kurallarına ve delillere daha vakıftırlar, bu sebeple bazen İmâm-ı Âzam'ın iki öğrencisinin görüşlerini, bazen ikisinden birinin görüşünü bazen de İmâm Züfer'in görüşünü tercih etmişlerdir.<sup>536</sup>

Eğer bir konu hakkında mezhep imamları hiçbir görüş bildirmemişse sonraki âlimlerin üzerinde ittifak ettiği görüş alınır, ama ihtilaf varsa Ebû Hafs (v. 260/874), Ebü'l-Leys, Tahâvî gibi tanınan bilinen âlimlerin görüşleri alınır. Müftünün ictihadına ancak müteahhirûn dönem âlimlerinden de açık bir cevap bulunmadığı zamanlarda sıra gelmektedir. Burada da fetva verecek müftünün çok dikkat etmesi gereği üzerinde önemle durulmaktadır.<sup>537</sup>

Kevserî'nin mezhep içerisinde ihtilafli olan konuları nasıl ele aldığını *en-Nüketü't-*

<sup>535</sup> İbn Âbidîn, *Ukûdü Resmî'l-Müftî*, 21.

<sup>536</sup> İbn Âbidîn, *Ukûdü Resmî'l-Müftî*, 23.

<sup>537</sup> Cemâlüddîn Ahmed b. Muhammed b. Mahmûd Gaznevî, *el-Hâvî'l-Kudsî* (Lübnan: Dârü'n-Nevâdir, 2011), 2/562.

*Tarîfe* adlı eserindeki örneklerden gözlemlemek mümkündür. Bu konuda verebileceğimiz örneklerden biri, bir cariye'nin azad edilmesinin mehri yerine geçip geçmediği hususudur. Kevserî bu konudaki iki görüşten, görüşlerin sahibi olan âlimleri de zikrederek, bahseder. Buna göre aralarında Ebû Yûsuf'un da bulunduğu bir gruba göre bu durum Hz. Peygamber'in Hz. Safiyye ile evliliğinin Hz. Safiyye'yi azad etmesi karşılığında olduğunu nakleden hadise göre caizdir. Azad gerçekleşir ve mehre gerek kalmaz. Ancak aralarında Ebû Hanîfe, İmam Muhammed ve İmam Züfer'in olduğu başka bir gruba göre bu şekilde evlenmek ancak Hz. Peygamber için caizdir, bu hadisin zahiri ile hareket edilmez; azad gerçekleşir ancak mehir de gerekir. Kevserî bu iki farklı görüşü izah ettikten sonra tercihini yapmış ve Ebû Hanîfe'nin görüşünün daha isabetli olduğunu söylemiştir.<sup>538</sup> Bu yukarıda izah edilen kurallara uygun bir tercihtir.

Bir başka örnek ise iki farklı ürünün (üzümle hurmanın veya kuru hurma ile yaş hurmanın) birlikte şıra yapılmasının hükmü üzerinedir. Bu konu hakkında, böyle bir fiili yasaklayan hadisler vardır ve bu hadisler sahihtir. Buna istinaden cumhur ile birlikte İmam Muhammed de böyle bir karışımın haram olacağını savunmaktadır. Ebû Hanîfe ise şarap dışındaki içkilerin sarhoşluk verecek miktarının içilmesinin caiz olmadığı ancak az miktarda olması halinde ruhsat olacağı görüşündedir. Kevserî bu ihtilafın şarap dışındaki ve genellikle eğlenme amacıyla değil de vücut direncini artırma amacıyla içilen içeceklerde olduğunu söyler. Mezhebin fetvasının İmam Muhammed'in görüşü üzere olduğunu belirtir. Bu da kurala uygundur, çünkü İmâm-ı Âzam bu meselede tek kalmıştır ve delili kuvvetli gözükmemektedir. Bununla birlikte Kevserî İmâm-ı Âzam'ın neden bu şekilde düşündüğünü detaylıca izah eder.<sup>539</sup>

Mezhep imamlarının ihtilaf ettiği bir diğer örnek ise şevval ayının ikinci gününde bayram namazının kılınması hususudur. İmâm-ı Âzam'a göre bayramın birinci günü zeval vakti geçtikten sonra artık bayram namazının vakti geçmiştir ve ikinci gün bayram namazı kılınmaz. Ancak Ebû Yûsuf'a göre bu konuda rivayet edilen hadis sebebiyle birinci gün bayram namazını kaçıran kişiler ikinci gün aynı vakitte bayram namazı kılabilir. Kevserî, Ebû Yûsuf'un söz konusu rivayeti sahih kabul ettiği için bu görüşte

<sup>538</sup> Kevserî, *en-Nüketü't-Tarîfe*, 74-75.

<sup>539</sup> İmâm-ı Azam sahabe arasında bu şekildeki şıra içen kimselerin olması sebebiyle bu konunun ihtilafı olduğunu düşünmektedir. Kevserî İmâm-ı Azam'ın "*Dünyaları verseler şiranın haramlığını kabul edemem çünkü bu ihtilafı bir konudur, ancak dünyaları verseler bir damla şıra dahi içmem*" dediğini nakleder. bkz. Kevserî, *en-Nüketü't-Tarîfe*, 88-90.

olduğunu belirtir. Ebû Hanîfe'nin görüşünün de zayıf olmadığını söyler. Mezhepte müftâ bîh olan görüş Ebû Yûsuf'a aittir ve buna göre bir zaruret olması durumunda kaçırılan bayram namazı ertesi gün kılınabilir.<sup>540</sup> Kevserî Ebû Yûsuf'un görüşünü zikrederek mezhebin bu konudaki fetvasını söylemiştir; ancak Ebû Hanîfe'nin görüşünün mesnetsiz olmadığını, görüşünde yalnız kalmadığını, İmam Mâlik ve İmâm Şâfî'nin de aynı şekilde düşündüğünü söyleyerek Ebû Hanîfe'ye göre verilecek bir fetvanın da yanlış olmayacağına işaret eder.<sup>541</sup>

Zikredeceğimiz son örnek ise Ebû Hanîfe'nin, vahşi hayvanların derisinin tabaklanma ile temizleneceğini, dolayısıyla bunlara oturmanın caiz olduğunu söylediği fetva üzerine Kevserî'nin yaptığı yorumdur. Kevserî, Ebû Hanîfe'nin bu konuda verdiği cevazın, Mecusilere ve gayrimüslimlere benzemek kaydına dayandığını söyler. Ancak Kevserî'nin yaşadığı dönemde Mecusilere ve gayrimüslimlere benzemek gibi bir sorun yoktur, aksine vahşi hayvan derilerine oturmak lüks sayılmaktadır. Kevserî bu durumun takvâya aykırı olduğunu, selevin böyle bir fiili kerih gördüğünü, takvâ ile fetvanın çatışabileceğini ancak kimilerinin takvâya uygun yaşamayı, kimilerinin de fetvaya uygun yaşamayı tercih edebileceğini söyler. Burada Kevserî'nin konu hakkındaki delili ele alarak hareket ettiği ancak Ebû Hanîfe'nin fetvasını tamamen reddedemediği, konuyu fetva-takvâ ayrımı ile neticelendirdiği görülür.<sup>542</sup>

## 2.7. Fetvada Örfün Etkisi

Örfün tanımına ve hükme nasıl etki ettiğine birinci bölümde değinmiştik. Burada ise örfün fetvadaki etkisine değineceğiz. Fetva verilirken örfe itibar edilip edilmeyeceği hususunda belirleyici faktör örfün şeriata aykırı olup olmamasıdır. Eğer bir örf şeriata uygunluk arz ediyorsa fetva verilirken bu örfe itibar edilmesi zaruri görülmüştür.<sup>543</sup> Bir konunun şer'î hükmünü ortaya koyacak kişinin (müftü, kâdî, müctehid) yaşadığı dönemdeki insanların hâlini /örfünü bilmesi gerekmektedir.<sup>544</sup> Örf değiştiği zaman

<sup>540</sup> Burhanüddin (Burhanü's-şeria) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz Buhari, *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-Fıkhi'n-Nu'mânî*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 2/95; İbnü'l-Hümmam, *Fethü'l-Kadîr*, 2/73.

<sup>541</sup> Kevserî, *en-Nüketü't-Tarîfe*, 84-85.

<sup>542</sup> Kevserî, *en-Nüketü't-Tarîfe*, 187-189.

<sup>543</sup> İbn Nüceym Hanefilerde aslında örf-i hâssa itibar edilmediğini, ama mezhep âlimlerinin örf-i hassı dikkate alarak fetva vermeleri sebebiyle sonraki dönemde örf-i hâssın muteber olduğunu ve kendisinin de fetvada bu örf çeşidine itibar ettiğini söyler. Bey-i bi'l-vefâyı ve Kahire'de dükkânlardan alınan hava parasını bu duruma örnek gösterir. İbn Nüceym bunu, insanların bir konuda dara düşmesi halinde hükmün genişleyeceği kuralıyla izah etmektedir. bkz. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 89.

<sup>544</sup> İbn Âbidîn, *Ukûdü Resmi'l-Müftî*, 41.

hüküm de değişir ve yeni fetvanın mevcut örf'e göre verilmesi gerekir. Bu bağlamda müftünün örfü ve örfün şer'î hükümlerle uygun olup olmadığını iyi bilmesi gerekmektedir.<sup>545</sup> Örf'e ya da olayı aydınlatacak açık karinelere itibar etmeksizin, insanların hâlini dikkate almaksızın, meselenin zahirine göre hareket eden müftülerin işlerini doğru yapmadıkları, birçok hakkı zâyi ettikleri söylenir.<sup>546</sup>

Kevserî'nin örfün fetva üzerindeki etkisi hakkındaki görüşleri de Hanefî mezhebinin genel kabulleriyle aynıdır. Kevserî'ye göre örf, kullanılan terimlerin, ıstılahların, lafızların anlaşılmasında, akitlerin inşasında etkilidir.<sup>547</sup> Genel bir örf hadisi ya da kıyası tahsis edebilir ve genel hüküm bildirir. Özel örf'e (örf-i hâs) de itibar edilir ancak her iki örf çeşidinde de şer'î hükümlere aykırılığın bulunmaması şartı aranır. Ayrıca özel örf ile sadece özel hükümler sabit olur, genel hükme etki edemez, kıyası ya da hadisi tahsis edemez.<sup>548</sup> Zamanın değişmesi ile değişen örflerin fetvaya hüküm teşkil etmesi ise ancak şer'î nasslara uygunluğu ile mümkündür. Özellikle Kevserî kendi döneminde, zamanın değişmesi ile değişen örfün dikkate alınmasını savunanlara karşı bu kaideyi hararetle savunur. Eğer örfü, şer'î hükümlere uygun olup olmadığını değerlendirmeksizin kabul edecek olursak Kevserî'ye göre şeriat da zamanın değişmesi ile değişen bir yapıya bürünecektir.<sup>549</sup>

Kevserî'nin *en-Nüketü't-Tarîfe*'sinde bazı meselelerin hükümlerinde örfün etkili olduğunun zikredildiği görülür. Bunlardan biri müzâraa akdidir. Kevserî müzâraa akdi hakkında mezhep imamları arasında ihtilaf olduğunu söyler.<sup>550</sup> Ebû Hanîfe'nin, İmam Şâfî'nin ve İmam Mâlik'in müzâraa akdine cevaz vermediklerini nakleder ve bu hüküm için öne sürdükleri delillerinde de şüphe bulunmadığını söyler. Ancak Ebû Yûsuf'un, İmam Muhammed'in ve Ahmed b. Hanbel'in müzâraa akdine cevaz verdiğini söyler. Netice olarak ise mezhebin fetvaya esas olan görüşünü Zeylaî'nin *Tebyîn*'inden nakleder. Fetva Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in görüşüne göredir, çünkü insanların ihtiyacı ve teamüller bu yöndedir. Kıyas, teamüller ve zaruret sebebiyle terk edilebilir.

---

<sup>545</sup> İbn Âbidîn, "Neşrü'l-Arf", 128.

<sup>546</sup> İbn Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-Tercîh alâ Muhtasari'l-Kudûri*, 132; İbn Âbidîn, *Ukûdü Resmî'l-Müftî*, 42.

<sup>547</sup> Kevserî, *Makâlât*, 240.

<sup>548</sup> Kevserî, *Makâlât*, 235.

<sup>549</sup> Kevserî, *Makâlât*, 240.

<sup>550</sup> Kevserî, *en-Nüketü't-Tarîfe*, 136.



Kevserî bu fetvayı “*ümmete bir kolaylık*” olarak yorumlamıştır.<sup>551</sup>

Örfün değişmesi ile değişen hususlardan birisi de hâkimin kendi bilgisine dayanarak hüküm vermesi meselesidir. İmâm-ı Azam’ın bu konudaki görüşünün aksine, art niyetli hâkimlerin ortaya çıktığı zamanda sadece hâkimin bilgisi ile hüküm vermesini mezhep doğru bulmaz, fetva bu yöndedir, Kevserî de bu fetvayı açıkça desteklemiştir. Çünkü bu durum hakların zâyi olmasına sebebiyet verir. Kevserî, hâkimin delillerin gereğine göre hareket etmesi gerektiğini söyler.<sup>552</sup>

Bu saydığımız örneklerde mezhebin fetvaya esas olan görüşlerine Kevserî’nin itiraz göstermeksizin tâbi olduğu görülür. Örf ile ilgili kurallardan birisi de hükmün örf dayanması durumunda, örfün değişmesi ile hükmün de değişmesidir. Ancak vahşi hayvanların derilerine oturulmasının hükmü hususunda Kevserî’nin tutumu biraz farklılık arz etmektedir. Bu hususta Kevserî şu ifadeleri kullanır: “*Bu, zamanın değişmesi ile değişen konulardandır.*” Kevserî’nin sözlerinin devamından anlaşılan, yaşadığı zamanda böyle bir deriye oturmanın lükse ve şatafata girmesi sebebiyle pek doğru bir davranış olmadığıdır. Kevserî selefın, lüks yaşantısını kerih gördüğünü de nakleder. Görünen odur ki burada örf değişmiştir, fetvanın da değişmesi mümkündür. Ancak, Kevserî bu hususta yeni bir fetva vermekten kaçınmış, vahşi hayvanların derilerine oturulmamasını takvâya daha uygun görmüş ancak mezhebin fetvasının da geçerli olduğunu kabul etmiştir.<sup>553</sup> Burada Kevserî’nin kendi ifadeleri ile çeliştiği açıktır.

## 2.8. Şâz Görüşle Fetva Vermek

Zayıf görüşle amel edilmesi de fetva verilmesi de Hanefî mezhebinde caiz görülmemiştir. Ancak zaruret hâli olması durumunda müftî ya da bilgi sahibi bir kimse bu zayıf görüşle amel edebilir.<sup>554</sup> İbn Âbidîn zaruret hâlinin söz konusu olması durumunda müftünün bu zarurete istinaden zayıf görüşle fetva da verebileceğini söyler. Burada dikkat edilecek husus fetvanın zarurete özel olması ve genel duruma hamledilmemesidir.<sup>555</sup> Yine İbn Âbidîn mezhepte tercih ve tashîh ashabından olan

<sup>551</sup> Kevserî, *en-Nüketü't-Tarîfe*, 137.

<sup>552</sup> Kevserî, *en-Nüketü't-Tarîfe*, 211.

<sup>553</sup> Kevserî, *en-Nüketü't-Tarîfe*, 189.

<sup>554</sup> İbn Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-Tercîh alâ Muhtasari'l-Kudûrî*, 121; Pîrîzâde İbrâhîm, *Umdetü Zevî'l-Besâir*, 4/712-ع 4b.

<sup>555</sup> İbn Âbidîn, *Ukûdü Resmi'l-Müftî*, 45.

âlimlerin şâz görüşlerinin de zaruret hâlinde taklid edilmesinde sorun görmez. Bu konuda İbn Âbidîn Merġînânî'nin (v. 593/1197) yaradan sızan kan hususundaki görüşünü naklede<sup>556</sup> Bu şâz bir görüştür çünkü İbn Âbidîn mezhep kitaplarındaki görüşün bu olmadığını söyler. Ancak zaruret hâlinde özür sahibinin Merġînânî gibi mezhepte tercih ve tashîh tabakasında olan bir kimseyi taklit etmesinde bir sorun yoktur.<sup>557</sup>

Kevserî'nin zayıf görüğe dayalı fetvalar hakkındaki genel düşüncesi şâz görüş ile genel bir hüküm verilmesinin yanlış olduğu şeklindedir.<sup>558</sup> Kevserî, fakihlerin görüşlerinden uzaklaşp şâz görüşlerin peşine düşmeyi de yanlış bir hareket olarak niteler.<sup>559</sup> Kevserî'nin İbn Teymiyye'ye ve öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye'ye yönelik eleştirilerinin temelini onun görüşlerini şâz olarak kabul etmesi oluşturmaktadır. Bu sebeple itikadi ve fikhî hükümlerde isabetli kararlar vermediklerini söyler.<sup>560</sup> Ayakkabı ile mescide girilmesine cevaz veren Hanbelîleri de görüşlerinin şâz olması sebebiyle eleştirir.<sup>561</sup>

Kevserî, daha önce de bahsettiğimiz üzere Hanefî mezhebi âlimlerinden ve Osmanlı şeyhülislamlarından olan Ebussuûd Efendi'nin fetvalarını ve fetvalarının yer aldığı “*Ma'rûzât*” adlı eserini zayıf görüşler içermesi sebebiyle eleştirmiş, onun fetvalarına tâbi olan son dönem âlimlerinin de hata yapığını söylemiştir.<sup>562</sup>

---

<sup>556</sup> Merġînânî yaradan kendi haline bırakıldığında akabileceğ olan az bir kan çıkarsa ve kişi onu bezle silse abdesti bozulmaz demiştir. bkz. Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr Merġînânî, *Muhtârâtü'n-Nevâzil li'l-Merġînânî*, خاص(3636), عام(62681),10a.

<sup>557</sup> İbn Âbidîn, *Ukûdü Resmi'l-Müftî*, 44.

<sup>558</sup> Kevserî, *Makâlât*, 254.

<sup>559</sup> Kevserî, “el-İşfâk”, 218.

<sup>560</sup> Kevserî, *Mukaddimât*, 443.

<sup>561</sup> Kevserî, *Makâlât*, 169.

<sup>562</sup> Kevserî, *Makâlât*, 141.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: KEVSERÎ'NİN BAZI FÜRÛ-İ FIKİH KONULARI HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

### 3.1. Nikâh

Nikâh sözlük anlamı olarak cinsel ilişkidir. Terim olarak ise cinsel ilişkiyi meşrû hâle getiren akdin ismidir.<sup>563</sup> Nikâh akdini Kevserî'nin konu edinmesinin sebeplerinden biri, Cüveynî'nin nikâhı taabbüdî bir akit olarak görmesi ve nikâhta kıyasın caiz olmadığı iddiasıdır.

Cüveynî'ye göre nikâh taabbüdî bir akittir. Satış akdi ile kıyas yapılması mümkün değildir; satış akdi “satmak” iradesini ifade eden her türlü lafızla mümkün iken, nikâh belirli lafızlarla mümkündür.<sup>564</sup> Hanefîlerden Serahsî, nikâh akdinde kadının korunup gözetilmesi, nafakasının temin edilmesi ve neslin çoğalması gibi dinî ve dünyevî maslahatların olduğunu söyler.<sup>565</sup> Hidâye şârihlerinden Bâbertî de “*İbâdât konuları bitince muamelât konuları başlar ve bunların başında da nikâh gelir.*” dedikten sonra buna sebep olarak da nikâhta din ve dünya maslahatının yer almasını gösterir.<sup>566</sup> Bu bakış açısının nikâhı taabbüdî bir akit olarak gördüğü söylenemez ama nikâha diğer akitlerden farklı bir konum verdiği de aşikârdır.

Zâhid el-Kevserî, nikâh akdinin taabbüdî bir akde benzetilmesine ve bu sebeple nikâh akdi esnasında kullanılan lafızların sınırlandırılmasına kesin bir dille karşı çıkar. Kevserî'ye göre nikâh akdi diğer akitler gibi bir akittir ve eğer bu akit taabbüdî sayılırsa diğer akitler de bu şekilde sayılmalıdır. Bu, akitlerde iradeye işaret eden başka lafızların kullanılmasını imkânsız hâle getirir çünkü kıyas yolu kapanmıştır. Bu durumda ya kıyası tamamen reddeden Zâhirîler gibi ya da akitlerde daima Arapça lafız kullanımını şart koşan İmâmiyye mezhebi gibi davranılmış olunur. Kevserî, nikâh akdi ve diğer akitleri taabbüdî sayıp kıyasa kapatılmasının makasıd-ı şeria'ya aykırı olduğunu düşünür.<sup>567</sup>

Kevserî'nin nikâh akdini konu edinmesine sebep olan bir diğer husus da mut'a

<sup>563</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4/192; Radıyyüddin Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed Haddâd, *el-Cevheretü'n-Neyyire alâ Muhtasari'l-Kudürî* (el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322h.), 2/2; Kevserî, “İhkâkü'l-Hak”, 170.

<sup>564</sup> Cüveynî, *Muğîsü'l-Halk*, 41.

<sup>565</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4/192.

<sup>566</sup> Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed Bâbertî, *el-Înâye Şerhü'l-Hidâye* (Dârü'l-Fikr, ts.), 3/184.

<sup>567</sup> Kevserî, “İhkâkü'l-Hak”, 170.

nikâhıdır. Belli bir ücret karşılığında ve belli bir süreliğine yapılan bir nikâh çeşidi olan mut'a nikâhı, fukahanın geneli tarafından caiz görülmesi de, Şiîler tarafından kabul görülür ve mezhebin ayırıcı bir özelliği addedilir.<sup>568</sup>

Kevserî bir makalesinde fuşun hükümet tarafından yasaklanmasının çok yerinde ve memnun edici bir karar olduğunu söyler. Akabinde ise fuşun yasaklanmasına mukabil olarak mut'a nikâhının helal kabul edilmesini isteyen bir şahsın görüşlerini eleştirirken kendi düşüncelerini de ortaya koyar. Eleştirdiği şahsın kimliği hakkında bilgi vermeyen Kevserî, mut'a nikâhının ve zinanın haram olduğunu söyler. Kevserî'ye göre mut'a nikâhı Kitap, Sünnet ve icmâ ile haram kılınmıştır, İslâmî gelenekte de bu şekilde kabul edilmiştir. Makalede Mâlikî mezhebinin mut'a nikâhına izin verdiği iddia edilmiştir ve Kevserî'ye göre bu iddia hatalıdır. Kevserî bu iddianın mut'a nikâhının helal kabul edilmesini isteyen makale yazarına ait olduğunu söyler, mezhebin böyle bir görüşü yoktur. Bilakis mut'a nikâhı ile karı-koca olunmuş ise şahıslara şüphe üzerine had cezası uygulanmazken, Mâlikî mezhebinde İbn Nâfi'den (v. 206/822) gelen rivayete göre had cezası uygulanır. Ancak mezhebin görüşü bu şekilde değildir, İmam Mâlik'ten gelen rivayete göre şiddetli bir ceza ile cezalandırılması uygun görülür.<sup>569</sup> Her ne kadar Şiîlerin mut'a nikâhını caiz gördüğü söylene de Kevserî'ye göre bu bütün Şiî fırkalarının kabul ettiği bir görüş değildir. Bir Şiî fırkası olan Zeydiyye mut'a nikâhını haram kabul eder. Zira Zeyd b. Ali'den gelen rivayette Rasûlullah'ın mut'a nikâhını yasakladığı bilgisi verilir.<sup>570</sup> Ayrıca Kevserî, şer'î naslarla caiz gösterilmesi mümkün olmayan mut'a nikâhını, örf kanalıyla geçerli kılma çabalarını da eleştirir.<sup>571</sup>

### 3.2. Çok Eşlilik

Çok eşlilikten kastettiğimiz “taaddüdü zevcât” ya da “poligami” olarak bilinen, erkeğin birden fazla kadınla evlenmesidir. Her ne kadar Yahudilikte ve Hıristiyanlıkta birden fazla kadınla evlilik için bir engel bulunmuyorsa da batı kaynaklı medeni kanunlarda tek

<sup>568</sup> Abdullah Kahraman, “Mut'a Nikâhı Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 153-154.

<sup>569</sup> Kevserî, *Makâlât*, 239; Ebû Muhammed Abdülbâki b. Yûsuf b. Ahmed Zûrkânî, *Şerhü'z-Zerkânî alâ'l-Muvattai'l-İmâm Mâlik* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2003), 3/234.

<sup>570</sup> Kevserî, *Mukaddimât*, 411; Mut'a nikâhının men edildiği ile ilgili rivayet Zeyd b. Ali'ye ait eserde yer alır. Rivayetin tahkikinde Zeyd b. Ali'den nakledilen başka bir rivayette Zeyd b. Ali'nin mut'a nikâhını meyte, domuz eti ve kana benzettiği nakledilir. Söz konusu rivayette mut'a nikâhının haramlığı hususunda ehl-i beytin icmâ ettiği bilgisi de vardır. bkz. Zeyd b. Ali, *Müsnedü'l-İmâm Zeyd* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 271.

<sup>571</sup> Kevserî, *Makâlât*, 235.

eşliliğin kural olarak yer alması, meselenin XIX. yüzyılın sonlarına doğru İslam topraklarında da tartışılmasına sebep olmuştur.<sup>572</sup>

Kevserî cahiliye döneminde insanların sayısız kadınla evlenebilme haklarının olduğunu, Ehl-i kitabın tek bir kadınla evlenmeye izin verdiğini, İslam dininin ise ikisi arasında bir orta yol bulduğunu ve evliliği dört kadınla sınırlandırdığını söyler.<sup>573</sup> Muhtemeldir ki Kevserî'nin Ehl-i kitap hakkında verdiği bilgi medeni kanunlarından hareketle verilmiş bir bilgidir, zira Yahudilikte ve Hıristiyanlıkta çok eşliliğe açık bir engel yoktur.<sup>574</sup>

Kevserî birden fazla kadınla evlenmenin Kitap ve Sünnet kanalıyla erkeğe verilmiş bir hak olduğunu ve sınırlandırılmasının mümkün olmadığını söyler. Kevserî, nikâh ve talâkta erkeğe verilen haklar hususunda oldukça titiz davranmıştır. Eş sayısında, talâk sayısında ve talâkta erkeğe verilen hakta sınırlandırmaya giden bir tutumun Kur'ân ve Sünnet'te yer almayan bir sınırlandırmaya da sebep olacağını, Kur'ân'a ve Sünnet'e rağmen bir davranış olacağını ve kesin olan icmâ da çiğneyeceğini söyler. Kevserî genelde icmâ dairesini oldukça dar tutan İbn Hazm'ı bu hususta örnek göstererek onun bile dört eşe kadar evlilik ve talâk hakkının erkeğe ait bir hak olduğunda icmâm varlığını kabul ettiğini ifade eder.<sup>575</sup>

Dörtten fazla kadınla evliliğin caiz görülmesi de Kevserî'nin eleştirdiği konular arasındadır. Kevserî, Şevkânî'nin ve bazı Râfîzîlerin dörtten fazla eşle evliliği erkek için caiz gördüklerini iddia eder ve bunu hatalı bulur. Şevkânî'nin bu görüşünü Zeydîlere ve Zâhirîlere dayandırdığını ancak bir Zâhirî olan İbn Hazm'ın bu konuda genel kabulden farklı düşünmediğini söyler. Zeydîlerde de dörtten fazla evlilik caiz değildir.<sup>576</sup> Kevserî, İmam Zeyd b. Ali'ye nisbet edilen *el-Mecmu' el-Fikhî*'de (*Müsnedü'l-İmâm Zeyd*) bir kölenin en fazla iki kadınla, bir hürün de ancak dört kadınla evlenebileceği bilgisinin

<sup>572</sup> İsmail Yalçın, "Günümüz İslam Aile Hukuku Kanunlarında Çok Eşlilik Üzerindeki Sınırlandırmalar", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2017), 1708-1709.

<sup>573</sup> Kevserî, *Makâlât*, 204.

<sup>574</sup> Tevrat'ta Çıkış 21:10'da eşler arasında adalet tavsiye edilmektedir. bkz. Yalçın, "Günümüz İslam Aile Hukuku Kanunlarında Çok Eşlilik Üzerindeki Sınırlandırmalar", 1708; Mustafa Yıldırım, "Nisa Suresi 3. Âyet Bağlamında Çok Eşlilik Meselesi", *Dinlerde Nikâh Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (İzmir 06-08 Nisan 2012)*, ed. İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz (İstanbul, 2012), 534.

<sup>575</sup> Kevserî, *Makâlât*, 205-206; İbn Hazm'ın eserine baktığımızda bir erkeğin dörtten fazla eşle evlenmesi ve boşama hakkına sahip olması hususundan bahsederken "اتفقوا" "ittifak ettiler" kelimesi ile başladığını görürüz. Eser içerisinde bazı hususlarda "icmâ ettiler" ifadesini kullandığını da görürüz. bkz. Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *Merâtibü'l-İcmâ fi'l-İbâdât ve'l-Muamelât ve'l-İ'tikâd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 62,71.

<sup>576</sup> Kevserî, *Makâlât*, 206; Kevserî, *Mukaddimât*, 410.

yer aldığını naklede<sup>577</sup> ve dörtten fazla evliliğe ancak bazı Rafizîlerin izin verdiğini söyler. Kevserî genel olarak bakıldığında, son dönemdeki batılılaşma yanlıları dışında, dört ya da daha az kadınla evliliğe Rafizîlerden ya da başka gruplardan bir itiraz bulunmamaktadır.<sup>578</sup> Dolayısıyla Kevserî'ye göre, dörtten fazla /az eşle evlilik Müslüman toplumların içerisinde çıkmış doğal bir gündem değildir.

Her ne kadar erkeğe çok eşle evlilik izni verilmiş olsa da bu izin Kur'ân-ı Kerîm'de "eşler arasında adalet" kaidesine dayandırılmıştır. Bu sebeple Kevserî'ye göre birden fazla eşle evlenmeyi düşünen bir erkeğin her eş için nafaka, mesken ve yaşam giderleri konusunda adaleti tesis etme kuralı sebebiyle isteğini yeniden gözden geçirmesi ve sağlıklı bir şekilde değerlendirmesi de gerekir.<sup>579</sup> Kevserî "adaleti tesis etme" şartından yola çıkarak "*Mecelletü'l-Ahram*"da<sup>580</sup> neşredilmiş bir makalede dile getirilen, sevgide adaletin imkânsız olması sebebiyle çok eşliliğin sınırlandırılması fikrine karşı çıkar. Adaletin sadece maddi gereksinimlerde söz konusu olduğunu, eşlere yapılan harcamaların eşit olması durumunda da bunun sağlanmış olacağını, sevgide adaletin ise söz konusu olmadığını söyler. Kevserî neslin çoğalacağı endişesi ile çok eşliliğin sınırlandırılması fikrine de karşı çıkar. Neslin çoğalmasının İslam toplumuna zarar vermektense ziyade fayda sağlayacağını iddia eder.<sup>581</sup>

Kevserî'nin naklettiğine göre, makalede Kur'ân'ın ahkâmı toparlayıp özetleyen bir anayasa olduğu, şer'î hükümlerin esasını oluşturduğu, Müslümanlara düşen sorumluluğun ise bu anayasayı ve ahkâmın özünü tefsir edip açıklayacak kanunlar koymak olduğu iddia edilmektedir. Kevserî bu iddianın fıkıh ehlinin anlayışından, teşri' hususunda ümmetin icmâından, Kur'ân'dan ve Sünnet'ten uzak olduğunu söyler. Kur'ân'ın ahkâmını en güzel şekilde açıklayan kişinin Hz. Peygamber olduğunu söyleyen Kevserî, dört eşlilikle ilgili âyetin de ilave bir kanuna gereksinim duymaksızın açık bir şekilde muhkem olduğunu belirtir. Sünnet ve İslam'ın indirildiği dönemden beri süregelen gelenek de birden fazla eşle evlenmek isteyen erkeğe dört eşe kadar izin

---

<sup>577</sup> Zeyd b. Ali, *Müsned*, 274; Kevserî, *Mukaddimât*, 411.

<sup>578</sup> Kevserî, *Makâlât*, 206.

<sup>579</sup> Kevserî, *Makâlât*, 208.

<sup>580</sup> Zahid el-Kevserî'nin naklettiğine göre söz konusu makalede, dört eşle evlilik ayetindeki "adaletin tesisi" şartından hareketle sevgide adalet sağlanamayacağı için adaletin tesis edilemeyeceği iddia edilir. Bu sebeple de çok eşliliği engelleyen kanunlar yapılması tavsiye edilir. Kevserî gazetesinin sayısı ya da tarihi hakkında bilgi vermediği için maalesef makaleye ulaşılamamıştır.

<sup>581</sup> Kevserî, *Makâlât*, 211-212.

vermektedir.<sup>582</sup>

Burada belirtilmesi gereken bir husus vardır; erkeğin çok eşle evlenmesinin bir hak olduğunu düşünen ve kaldırılmasını ya da kısıtlanmasını kabul etmeyen Kevserî'nin kendisi tek eşlidir. Bu durum, Kevserî'nin meseleye haklar nazarından baktığını ve şer'an verildiğini düşündüğü haklara saygı duyulması hususunda titiz davrandığını gösterir niteliktedir.

### 3.3. Talâk

Talâk kelimesi “ıtlak” kelimesinden alınmıştır ve bağı çözmek ve salıvermek anlamına gelir.<sup>583</sup> Talâk karı-koca arasındaki evlilik bağının sona ermesi, erkeğin kadını boşaması demektir. Talâk konusu nikâh konusu gibi, fıkıh kitaplarında kendi özel başlığı altında detaylıca ele alınmıştır. Konuyu bütün ayrıntıları ile burada ele almak tezimizin sınırları açısından mümkün değildir. Bu sebeple sadece Kevserî'nin eleştirileri ve görüşleri çerçevesince meseleyi incelemenin doğru olacağı kanaatindeyiz.

Kevserî talâk konusunu çok geniş ele almıştır. Döneminde tartışılan fikhî konulardan biri de talâktır. Ahmed Muhammed Şâkir tarafından kaleme alınmış *Nizâmu't-Talâk* adlı esere *el-İşfâk alâ Ahkâmi't-Talâk* adında bir reddiye yazması hasebiyle de Kevserî'nin bu konuya dair düşünceleri oldukça detaylıdır. Kevserî'nin değindiği konular şunlardır:

- Bid'î talâk
- Boşama hakkının kadına da verilmesi
- Ric'î talâkın nikâhı sona erdirip erdirmemesi
- Ta'lîk-i talâk (Şarta bağlı talâk)
- Şahitsiz talâk ve ric'at (eşe geri dönme)
- İkraah ile talâk

#### 3.3.1. Bid'î Talâk

Talâk üç şekilde olur; en güzel talâk, sünnete uygun talâk (talâk-ı sünne), ve bid'î talâk. En güzel talâk; bir erkeğin eşini cinsel birlikteliğin olmadığı temizlik döneminde tek talâkla boşaması ve iddetini bitirene kadar da terk etmesidir. Talâk-ı sünne; erkeğin

---

<sup>582</sup> Kevserî, *Makâlât*, 213.

<sup>583</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 2/6.

karısını üç ayrı temizlik döneminin her birinde bir talâkla boşamasıdır. Bid'î talâk ise erkeğin karısını bir anda üç kere, bir temizlik döneminde üç kere ya da hayız hâlinde boşamasıdır. Hanefî mezhebine bu durumda talâk gerçekleşmiş olsa da böyle bir şekilde eşini boşayan kişi günahkârdır.<sup>584</sup>

Tartışmalara konu olan talâk çeşidi bid'î talâktır ve bid'î talâkın en çok tartışılan yönü tek seferde yapılan üç talâk olmasıdır. Kevserî bu konuyu Ahmed Muhammed Şâkir'in eserine yazdığı reddiyede ele alır ve Ahmed Muhammed Şâkir'le birlikte İbn Hazm, Şevkânî ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin görüşlerini de yeri geldikçe eleştirir. Ahmed Muhammed Şâkir ilk olarak meseleyi dil açısından inceler ve bir anda yapılan üç talâkın lugaten ve aklen doğru olmadığını söyler.<sup>585</sup> Bir satış akdinde “üç defa sattım” demek nasıl doğru bir ifade değilse, üç defa boşun demek de doğru bir kullanım olmaz. Çünkü “sen üç talâkla boşun” denildiğinde inşâî bir cümle kurulmuştur ve bu, hâle yani şimdiki zamana delâlet eder. Bu cümlede talâkın biri zarureten gerçekleşse de ikinci ve üçüncü sefer gerçekleşmesi aklen mümkün değildir çünkü onlar sonraki bir zamana aittir. Ayrıca ilk talâk gerçekleştiğinde boş olan kadın iddet hâlinindedir. İddet hâlinde olan bir kimseyi tekrar boşamak lüzumsuzdur. Bu sebeple ilk talâkla birlikte talâkın gerçekleşmesi sebebiyle ikinci ve üçüncü talâkların hükümsüz kalacağını ifade eder. Ahmed Muhammed Şâkir âyette geçen “merrâtân” ifadesini de lian ile kıyaslar. Nasıl lianda tarafların dört defa lanetlenmesi gerekliyse, burada da kastedilen iki ayrı zamanda talâktır. Bir anda iki lafzı ile söylenmesi aynı anlama gelmez. Yine ona göre bu durum namazın sonunda söylenen tesbihata da benzer. Namazın sonundaki tesbihat hadisle bildirilmiştir ve otuz üçer defa “subhanallah”, “elhamdulillah”, “Allahuekber” denilmesi istenmiştir ancak insanlar bunu peş peşe otuz üç defa subhanallah denilmesi şeklinde anlamış ve öyle uygulayagelmişlerdir. Yani tek seferde “otuzüç defa subhanallah” dememişlerdir. Dolayısıyla “üç defa boşun” denilmesi de bu bağlamda doğru bir ifade olmayacaktır. Ahmed Muhammed Şâkir'in bu yorumunun kaynağı İbn Kayyim el-Cevziyye'dir.<sup>586</sup>

Ahmed Muhammed Şâkir daha sonra Rukane hadisini ve İbn Abbas'tan nakledilen

<sup>584</sup> Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed Kudûrî, *Muhtasarü'l-Kudûrî fi'l-Fikhi'l-Hanefî* (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 154; İbnü'l-Hümmam, *Fethü'l-Kadîr*, 3/468.

<sup>585</sup> Şâkir, *Nizâmu't-Talâk*, 32.

<sup>586</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Züraî İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-Meâd fi Hedyi Hayri'l-İbâd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 5/244; Şâkir, *Nizâmu't-Talâk*, 33-37.



hadisi delil olarak gösterir. Rukane hadisinde Rasûlullah'ın üç talâkı bir talâk kabul ettiği bilgisi<sup>587</sup> ve İbn Abbas'tan rivayet edilen hadiste<sup>588</sup> de üç talâkın Hz. Ömer'in hilafetinin üçüncü yılına kadar tek talâk olarak kabul edildiği bilgisi vardır. Tahavî'nin *Meani'l-Âsâr*'ından naklettiği bir rivayete göre Hz. Ömer, insanların talâkta kendilerine bırakılan tedbir süresine riayetsizlik göstermelerini gerekçe göstererek üç talâk hakkını bir seferde kullananlar için bunun geçerli olacağını söylemiştir. Ahmed Muhammed Şâkir bu delillerden hareketle tek seferde yapılan üç talâk hakkında ilk dönem fukahası arasında ihtilafın olduğunu da iddia eder.<sup>589</sup>

Kevserî'nin bu konu hakkındaki görüşü Hanefî mezhebinin görüşüyle aynıdır. Kevserî, bir seferde yapılan üç talâkın doğru bir davranış olmamakla birlikte geçerli olduğunu söyler ve bu konuda Ahmed Muhammed Şâkir tarafından öne sürülen iddialara cevap vermeye çalışır. Öncelikli olarak bu ifadenin lügaten doğru olmadığı iddiasını ele alır. Kevserî'ye göre böyle bir kullanımın, yani “seni üç talâk ile boşadım”, “boş ol, boş ol, boş ol” gibi bir seferde söylenen üç talâkın Araplarca bilinen bir kullanım olduğunu söyleyerek karşı çıkar. Yine ona göre üç talâkın bir seferde söylenmesi hâlinde beynûnet-i kübranın<sup>590</sup> gerçekleşeceği hususunda fukaha arasında bir ihtilaf yoktur.<sup>591</sup> Hz. Ömer'in Ebû Musa el-Eş'arî'ye yazdığı mektupta “kim eşine üç talâkla boşun derse bu üç talâk kabul edilir” dediğini naklederek bu bilgiyi, sahabe zamanında bu

---

<sup>587</sup> Hadis pek çok kaynakta bulunur, ancak “üç talâk” lafzı Ahmed b. Hanbel'in müsnedinde yer alır. Şuayip Arnavut bu hadisin isnadının zayıf olduğunu söyler. Diğer kaynaklarda Rukâne'nin eşini “elbette” (kesinlikle) lafzı ile boşadığı bilgisi vardır. Rasûlullah da ona bu lafzı kullanırken niyetinin tek talâk olup olmadığını sorar, o, bir talâkı deyince bu ikrarı kabul eder ve eşine dönmesine izin verir. bkz. İbn Hanbel, *el-Müsned*, 4/215; Ebû'l-Fazl Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Mervezî Hâkim eş-Şehîd, *el-Müstederek ale's-Sahîhayn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 2/218; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî Beyhakî, *es-Sünenü's-Sagîr li'l-Beyhakî* (Karaçi: Câmîatü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1989), 3/119; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 1/667.

<sup>588</sup> Hadiste İbn Abbas'a Hz. Peygamber ve Hz. Ebûbekir devrinde bir seferde yapılan üç talâkın tek talâk sayılıp sayılmadığı soruluyor. O da her iki dönemde ve ayrıca Hz. Ömer'in hilafetinin ilk yıllarında bir seferde yapılan üç talâkın tek talâk sayıldığı ancak insanların bu işte aşırıya gitmeleri sebebiyle üç talâkın üç talâk olarak kabul edildiği şeklinde cevap veriyor. Bu hadisin bir kaç varyantı vardır. Bunlar için; bkz. Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî Müslim b. Haccâc, *el-Câmi'u's-Sahîh* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/1099, Talak/16; Hâkim eş-Şehîd, *el-Müstederek ale's-Sahîhayn*, 2/214.

<sup>589</sup> Şâkir, *Nizâmu't-Talâk*, 30,40.

<sup>590</sup> “Beynûnet-i kübra” üç talâkla meydana gelen ayrılığa denir. Bu ayrılık gerçekleştiğinde tarafların yeniden evlenebilmesi kadının başka bir evlilik yapması ve o evliliğin de doğal sebeplerle sonlanması neticesinde mümkündür. bkz. Orhan Çeker, “Beynûnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1992), 6/80.

<sup>591</sup> Kevserî, “el-İşfâk”, 233.

konunun kendisinin iddia ettiği şekliyle bilindiğine delil olarak gösterir.<sup>592</sup> Ayrıca *Muvatta* ve *el-Ümm* gibi diğer mezheplerin eserlerinde ve Arap şiirlerinde tek seferde yapılan üç talâkın geçerli olduğunu doğrulayacak deliller olduğunu söyler. Yine Kevserî'ye göre hibe, ikrar, talâk, satış akdi ve köle azadında adet söylenerek inşa cümlesi kurulabilir. Bir kimse “bu kölelerimi falana hibe ettim” dese bu hibe kölelerden her biri için gerçekleşir. Ya da bir kimse dört karısı için de “sizi boşuyorum” dese, tıpkı Mugîre b. Şu'be'nin yaptığı gibi, onların hepsi de boşanmış olur. Bunun gibi satışta, ikrarda ya da köle azadında birden fazla mahalle sahip bir durum varsa hüküm mahallin her birinde gerçekleşir ve tekrar gerekmez.<sup>593</sup>

Bütün bunların ötesinde Kevserî'ye göre talâk şer'î bir haktır, burada kullanılan ifadenin lügavi yapısının bir önemi yoktur. Bu, erkeğe tanınmış bir haktır ve kişi isterse hakkının tamamını tek seferde kullanabileceği gibi ayrı ayrı da kullanabilir. Bu sebeple bir kimse eşini ister sünnete uygun şekilde boşamak istesin ister bid'î şekilde boşamak istesin, hangi dili kullanırsa kullansın bir fark yoktur; talâk gerçekleşir. Kevserî, sahabenin “*Yıldızlar kadar boşsun, yüz defa boşsun.*” gibi ifadeleri kullandığı bilgisinin oldukça çok rivayet edildiğini, bu ifadelerin her ne kadar Hz. Peygamber, İbn Abbas ve Hz. Ömer tarafından hoş karşılanmasa ve günah kabul edilse bile geçerli kabul edildiğini ve beynûnet-i kübrâ'nın gerçekleştiğini söyler.<sup>594</sup>

Kevserî bir seferde yapılan üç talâk hakkındaki düşüncelerini ifade ederken, bir seferde yapılan üç talâkın ahlaken /dinen yanlış olduğunu ve Allah'ın Talâk 65/1. âyette<sup>595</sup> belirlediği sınırlar içerisinde gerçekleştirilen bir talâkta pişman olan kimseler için çıkış yollarının bulunduğunu söyler. Kişi bir seferde üç talâkı söyleyerek bu çıkış yollarını kapatmıştır, üstelik günah da işlemiştir. Bu düşünceleri Kevserî'nin bir seferde yapılan üç talâkın sonuçsuz kalması gerektiği fikrine yakın olduğu hissini uyandırır da bu

---

<sup>592</sup>Kevserî'nin bahsettiği mektubun Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye Hz. Ömer'in gönderdiği ve yargılama hukuku hususunda meşhur olan mektup olma ihtimali bulunmamaktadır çünkü söz konusu mektupta Kevserî'nin bahsettiği ifadeler yer almaz. Kevserî mektubun kaynağını açıkça belirtmemiştir, yapmış olduğumuz araştırmalarda da başka bir mektuba rastlayamadık maalesef. bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 16/60 vd.; Abdüsselâm Arı, “Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye Gönderdiği Mektubun Yargılama Hukuku Açısından Analizi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 85-99.

<sup>593</sup> Kevserî, “el-İşfâk”, 234-235.

<sup>594</sup> Kevserî, “el-İşfâk”, 236,239.

<sup>595</sup> “*Ey peygamber! Kadınları boşayacağınız zaman iddetlerini gözeterek boşayın ve bekleme sürelerini iyice hesap edin. Rabbiniz Allah'a saygısızlıktan sakının. Apaçık bir hayâsızlık yapmış olmadıkça onları evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmasınlar. Bunlar Allah'ın koyduğu sınırlardır. Kim Allah'ın koyduğu sınırları aşarsa kendisine yazık etmiş olur. Bilemezsin ki; belki Allah bundan sonra yeni bir durum ortaya çıkarır.*” Talâk 65/1.

şekilde yapılan talâkın hukuki neticesi olduğunda ısrar ettiği görülür. Kevserî'ye göre bu tıpkı “zihâr” gibidir.<sup>596</sup> Onda da söylenen sözler hoş ve istenilen sözler değildir ancak nihayetinde bir sonuç doğurur. Şevkânî'nin üç talâkın zihar ile kıyaslanmasını yanlış görmesini de eleştirir. Şevkânî'nin üç talâkı zihardan ziyade haram kılınan bir malın satın alınmasına ya da evlenilmesi haram olan bir kimse ile evlenilmesine kıyas ettiğini nakleder. Ancak Kevserî'ye göre bu kıyas geçersizdir, çünkü her iki durumda da başından itibaren geçersiz bir akit vardır.<sup>597</sup>

Esasında olması gereken sünnete uygun boşamadır. Bu, kişiyi pişmanlıktan da koruyacak bir boşanma şeklidir ve amaca daha uygun olanıdır. Ancak bid'î talâk ile yapılan talâkı yok hükmünde saymak ya da üç talâkı tek talâk saymak nikâha şüphe düşürür ve olayı çözümsüzlüğe götürür. Kevserî, bunun fakihlerin görüşünden uzaklaşıp zayıf ve mesnetsiz görüşlerin ardına düşmek olduğunu söyler. Burada Kevserî'nin meseleyi hukuki ve etik açıdan ayrı ayrı ele aldığını söylemek mümkündür. Yapılan iş dinen hoş görülme ve bu sebeple etik olmasa da hukuken geçerli kabul edilmektedir.<sup>598</sup>

Kevserî Bakara 2/229. âyetteki “مرتان” ifadesinin sayısal bir ifade olması ya da “iki sefer” anlamına gelmesi durumunda her iki hâlde de bir seferde yapılacak üç talâka bir engel olmadığını iddia eder. Eğer bir lafzın tekrarı ile boşanma sahih oluyorsa o lafzın birleştirilmesi ile de sahih olur ve Kevserî'ye göre bu ikisinin arasını ayıran kimse daha görülmemiştir.<sup>599</sup> Ancak Kevserî'nin Ahmed Muhammed Şâkir'e cevap olarak ortaya koyduğu bu iddia, boşanmış ve iddet dönemi içerisinde olan bir kadını tekrar boşamanın ortaya çıkardığı soru işaretlerine tatminkâr bir cevap vermemektedir.

Bir anda yapılan üç talâkın geçersiz olduğu hususunda dile getirilen en güçlü delillerden biri İbn Abbas'tan rivayet edilen hadislerdir. Hadislerde genel olarak verilen bilgilere göre, üç talâk Hz. Peygamber ve Hz. Ebubekir döneminde ve Hz. Ömer'in hilafetinin ilk iki yılında tek talâk sayılmıştır. Ancak Hz. Ömer insanların boşamada acele ettiklerini ve üç talâk lafzını gereksiz kullandıklarını düşünerek bir seferde yapılan üç

---

<sup>596</sup> Zihâr, kocanın, kendisine haram kılmak amacıyla karısını veya karısının baş, yüz, sırt gibi bütünü ifade eden bir bölümünü evlenmesi dinen yasak olan yakını (mahrem) bir kadına benzetmesi demektir. bkz. Ahmet Yaman, “Zihâr” (İstanbul, 2013), 44/387.

<sup>597</sup> Kevserî, “el-İşfâk”, 243,245.

<sup>598</sup> Kevserî, “el-İşfâk”, 217-218,226.

<sup>599</sup> Kevserî, “el-İşfâk”, 244.

talâkı geçerli kabul etmeleri hâlinde bu kötü davranıştan uzaklaşacaklarını umar ve bir seferde yapılan üç talâkı üç talâk olarak geçerli görür.<sup>600</sup> Cumhur Hz. Ömer'in bu uygulamasını dikkate almıştır. Bu konuda cumhurdan farklı düşünenler Tâvus b. Keysân (v. 106/725) ve bazı Zâhirîlerdir.<sup>601</sup> Esasında bu konuda Taberî'de yer alan bir rivayet, İbn Abbas'ın da fetvâ verirken kendi rivayeti ile amel etmeyip üç talâkı geçerli saydığını göstermektedir.<sup>602</sup> Kevserî de bu konuda cumhurun ardı sıra gitmektedir.

Kevserî, Ahmed Muhammed Şâkir'in Hz. Ömer'in ceza vermek amacıyla böyle bir hüküm verdiği iddiasına şiddetle karşı çıkmıştır. Kevserî'ye göre Hz. Ömer'in şer'î bir hükmü kısıtlama gibi bir hakkı yoktur. Sahabenin böyle bir uygulamada Hz. Ömer'e göz yumma gibi davranışı da kabul edilemez. Ayrıca insanlar bu kararın Hz. Ömer'in kişisel kararı olduğunu bilseler boşadıkları eşlerine gizlice geri dönerlerdi ya da onlarla yeniden evlenirlerdi.<sup>603</sup> Bununla birlikte Kevserî'ye göre İbn Abbas ruhsatla fetva vermesi yönüyle selef ve halef âlimleri arasında bilinen bir kimseydi.<sup>604</sup> Kevserî her ne kadar Hz. Ömer'in böyle bir kısıtlamaya gitmesi ihtimalini bertaraf etmeye çalışsa da Hz. Ömer'in bazı icthadlarında şer'î hakları kısıtlamayı tercih ettiği bilinen bir gerçektir.<sup>605</sup> Talâk hususundaki bu uygulaması da diğer kısıtlamalarının bir benzeri sayılabilir.

Kevserî Hz. Ömer'in delil olmaksızın ya da daha önce bir örneği olmaksızın kişisel olarak bir tasarrufta bulunduğu iddiasına şiddetle karşı çıkar. Bu bağlamda Zahid el-Kevserî, İbn Kayyım'ın Hz. Ömer'in bu yasaklamasının onun için meşru bir hak olduğunu belirtmesine de karşı çıkar ve hiçbir kimsenin taziren şer'î bir hakkı ilga edemeyeceğini iddia eder. Zaten böyle bir uygulamanın da fukaha arasında bir örneği

<sup>600</sup> Müslim b. Haccâc, *el-Câmi'u's-Sahîh*, 2/1099, Talak/16; Hâkim eş-Şehîd, *el-Müstederek ale's-Sahîhayn*, 2/214.

<sup>601</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî, *el-Minhâc fî Şerhi Sahîh-i Müslim b. Haccâc* (Müessesetü Kurtuba, 1994), 10/104.

<sup>602</sup> Rivayete göre bir kimse İbn Abbas'a gelerek bir seferde üç talâk ile eşini boşadığını söyler. İbn Abbas bunun üzerine bir süre susar ve çevresindekiler adamı karısına tekrar döndüreceğini düşünür. Ancak İbn Abbas "bir iş yapıyorsunuz ve aptallık ediyorsunuz" der. Bir çıkış bulamadığı için hayıflandıktan sonra da adama Allah'a isyan ettiğini ve eşini de boşadığını söyler. Akabinde de Talâk Süresi birinci ayeti okur. bknz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân an Te'vîli'l-Âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân, 2001), 23/24.

<sup>603</sup> Kevserî, "el-İşfâk", 246-247,251.

<sup>604</sup> Kevserî, "el-İşfâk", 250.

<sup>605</sup> Hz. Ömer'in, müellefe-i kulûba zekât fonundan pay verilmesini yasaklanması, ehl-i kitapla evlenmeye geçici yasak koyulması, kıtlık ve açlık zamanlarında zaruretten kaynaklanan şüphe sebebiyle hırsızlık suçuna hadd cezasını uygulanmaması gibi tasarrufları vardır. bknz. İbrahim Yılmaz, "İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırma Yetkisi Bağlamında Hz. Ömer'in Müellefe-i Kulûb ile İlgili Uygulaması", *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, ed. Ali Aksu (Sivas, 2018), 3/11-56.

yoktur. İbn Kayyım'ın bu iddiasının kabul edilmesi hâlinde böyle bir uygulamanın, Tûfî'nin maslahat-ı mürsele hususunda açtığı kapı gibi, Müslüman toplumda önu açılır ve kendilerince uygun görmedikleri şer'î kâideleri bu yolla değıştirirler.<sup>606</sup> Muhtemeldir ki Kevserî, Hz. Ömer için böyle bir tasarrufun kabul edilmesi hâlinde, modern dönemde yapılmak istenen reformların hayata geçirilmesinde devlet başkanlarının kendilerini şer'î olarak yetkili görmelerinin de önünün açılacağından korkmaktadır.

Bu hususta Ahmed Muhammed Şâkir'in delil olarak kullandığı rivayetlerden biri olan Rukane hadisi, aksine Kevserî'nin iddialarını güçlendirmektedir. Ahmed Muhammed Şâkir, Rukâne'nin eşini üç talâkla boşadığını ve pişman olup bu durumu Hz. Peygamber'e arzettiğinde, üç talâkın tek talâk sayılarak eşine döndürüldüğünü nakleder. Hadis bu şekliyle Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer almaktadır<sup>607</sup> ve onun da isnadının zayıf olduğu bilgisi vardır. Bunun dışında, hadisin bulunduğu diğer eserlerde hadis metninde üç talâk ifadesi yerine “elbette” ifadesi geçmektedir. Burada Hz. Peygamber'in niyetini sorması ve onun da tek bir talâkı düşündüğünü söylemesi, bir talâktan fazla olması durumunda neticenin değışeceğini gösterir.<sup>608</sup> Kevserî de bu hadisi eleştirirken, hadiste yer alan üç talâk lafzının râviden kaynaklanan bir durum olduğunu, diğer rivayetlerde “elbette” lafzının geçtiğini söyler. Hadis bu hâliyle cumhurun iddiasını destekleyecek bir delil niteliğindedir.<sup>609</sup>

Bid'î talâk konusunda ele alınması gereken bir diğer husus hayız hâlinde iken yapılan talâktır. Ahmed Muhammed Şâkir bu konuda İbn Ömer'den nakledilen bir hadisi delil olarak kullanır. Bu hadise göre İbn Ömer hayız hâlinde iken eşini boşamıştır ve Hz. Peygamber'e bu durumu arzettiğinde Hz. Peygamber onu eşine geri döndürmüştür. Bu hadis de İbn Abbas hadisinde olduğu gibi pek çok kaynakta geçmektedir. Ahmed Muhammed Şâkir hadisin Ebû Zubeyr kanalıyla gelen varyantının daha sahih olduğunu söyler. Bu rivayette “*beni eşime döndürdü, başka da bir şey denilmedi*” ifadesi yer almaktadır. Her ne kadar Ahmed Muhammed Şâkir'in düşüncesi bu hadisin daha sahih olduğu şeklinde olsa da Şuayip Arnavut hadisin, “*beni eşime döndürdü, başka da bir*

---

<sup>606</sup> Kevserî, “el-İşfâk”, 247.

<sup>607</sup> İbn Hanbel, *el-Müsned*, 2001, 4/215.

<sup>608</sup> Hâkim eş-Şehîd, *el-Müstedrek*, 2/218; Beyhakî, *es-Sünenü's-Sagîr*, 3/119; Süyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, 1/667.

<sup>609</sup> Kevserî, “el-İşfâk”, 255.

şey denilmedi” ifadesi olmaksızın sahih olduğunu söyler.<sup>610</sup>

Bu hadis başka yerlerde “وهي واحدة” “ve bunu tek talâk saydı” ifadesi ile nakledilmektedir.<sup>611</sup> Kevserî de Ahmed Muhammed Şâkir’i bu ifadeyi dikkate almamakla eleştirir.<sup>612</sup> Hâlbuki müellif söz konusu ifadeyi te’vil yoluna gider ve İbn Hazm ve İbn Kayyım’ın görüşlerinden de destek alır. İbn Hazm ve İbn Kayyım’a göre bu ifade hadise sonradan katılmış olabilir. Müellife göre bu ifade yapılan fiilin talâk olduğuna işaret değildir aksine ileride temizlik döneminde olacak bir talâka işaretidir.<sup>613</sup>

Hayız hâlindeki talâkı konu edinen hadislerde kullanılan, “ona eşine dönmesini emretti” ifadelerindeki “müracaat” lafzından dolayı fakihlerin bu talâkı geçerli saymaları Ahmed Muhammed Şâkir tarafından eleştirilir. O, buradaki müracaatın lügavi bir anlam içerdiğini ve boşayan kişinin eşine geri dönmesini ifade ettiğini söyler.<sup>614</sup> Kevserî ise buradaki müracaatın, ric’î talâk olması hasebiyle şer’î bir anlam ifade ettiğini iddia eder. Dolayısıyla bu ifade, tek başına, talâkın gerçekleştiğine delil niteliğindedir. Kevserî, müracaat lafzı hususunda İbn Kayyım’ın görüşlerini de eleştirir. Kevserî’nin naklettiği bilgiye göre İbn Kayyım, müracaat lafzının üç ihtimale geldiğini söyler; nikâh, zorla yapılan hibeden rücû ve talâktan dönülerek evlilik hayatına devam etme. İbn Kayyım’a göre bu şekilde ihtimalli bir durumun varlığı delil olarak kullanılmasına engeldir. Kevserî ise söz konusu hadislerde müracaattan kastedilenin evlilik hayatına geri dönmek olduğunu ve bu anlamın gayet sarîh olduğunu söyleyerek İbn Kayyım’ın iddialarına karşı çıkar.<sup>615</sup>

Yine bu hususta İbn Hazm’ın görüşleri de Kevserî’nin eleştirilerine konu olmuştur. İbn Hazm, *Muhalla*’da hayız hâlinde eşini boşayan bir adamın haberini nakleder, rivayetin sonunda “o sayılmadı” ifadesi vardır. Akabinde de böyle bir rivayet varken bu konuda icmâin varlığının mümkün olmayacağını iddia eder.<sup>616</sup> Kevserî, İbn Hazm’ın naklettiği rivayetin tahlilini yapar ve rivayette yer alan ravîlerden Hilâs b. Amr’ın “o sayılmadı” ifadesini, mücmel bir ifade olarak gördüğünü söyler. Hilâs b. Amr’a göre bu ifade iki

<sup>610</sup> Ebû Dâvud, *es-Sünen*, 3/509. (No: 2185.)

<sup>611</sup> Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefî Aynî, *Umdetü’l-Kârî Şerhi Sahîhi’l-Buhârî* (Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabi, ts.), 20/228.

<sup>612</sup> Kevserî, “el-İşfâk”, 231.

<sup>613</sup> Şâkir, *Nizâmu’t-Talâk*, 21.

<sup>614</sup> Şâkir, *Nizâmu’t-Talâk*, 21.

<sup>615</sup> Kevserî, “el-İşfâk”, 228.

<sup>616</sup> Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Muhallâ bi’l-Âsâr* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, ts.), 9/377.

anlama gelir; ilki bu hayız döneminin iddetten sayılmayacağıdır. İkincisi ise bu boşamanın sayılmamasıdır. Hadisi nakledenlerden biri olan Katade, ilk anlamın geçerli olduğunu iddia eder. Kevserî'ye göre İbn Abdilberr de bu ifadenin ilk anlama hamledilmesinden yanadır.<sup>617</sup>

Kevserî'ye göre hayız hâlinde yapılan talâk hususunda cumhurun görüşü bir seferde yapılan üç talâk hususundaki görüşüyle aynıdır. Bu iş hoşlanılmayan kerih bir iştir, Cuma vakti alışveriş yapmaya ya da gasp edilmiş arazide namaz kılmaya benzetilir. Her ne kadar Cuma vakti alışveriş yapmak ya da gasp edilmiş arazide namaz kılmak günah olsa da netice itibariyle alışveriş de namaz da geçerlidir. Bu sebeple hayız hâlinde yapılan boşama da günah olmasına rağmen geçerlidir. Bu konuda farklı düşünen ve hayız hâlinde talâkı geçersiz gören Şia'dır.<sup>618</sup> Kevserî Ahmed Muhammed Şâkir'i bu konuda Şiîlerle mutabık olmakla da eleştirir.<sup>619</sup>

Son olarak Kevserî hayız hâlinde boşanmanın geçersiz sayılması hâlinde bu durumun kadın tarafından kullanılacağını iddia eder. Zira ne zaman hayız olduğunu sadece kadın bilmektedir ve böyle bir durumda kadını boşama hakkına sahip olan erkek bu haktan istifade edemeyecektir.<sup>620</sup> Ancak kadının hayız hâlinde olup olmadığı günümüzde ispatlanabilir bir iddia olduğu gibi o dönemde de araştırılması hâlinde ulaşılabilecek bir bilgidir. Kadının böyle bir durumda aldatması ya da yalan beyan vermesi ihtimali oldukça düşük gözükmemektedir.

Kevserî bid'î talâk konusunda, gerek bir seferde yapılan üç talâk gerekse hayız hâlinde yapılan talâk şekillerini, ortaya konulan rivayetleri tahlil ederek, sened ve metin tenkidi yaparak izaha çalışmıştır. Bid'î talâkın hoşlanılmayan bir iş olmakla birlikte geçerli olduğuna dair iddiasını kuvvetlendirmek ve cumhurun bu konudaki görüşünün haklılığını ispat etmek için konuyu oldukça detaylı ele almıştır. Kevserî'ye göre bid'î talâkı geçerli görmeyen kişiler, talâkın ciddiyetinin korunması ve sünnette belirtilen hususlara bağlı kalınması hususlarında niyetlerini açıkça belli etmişlerdir. Kevserî bu konuda cumhurun peşi sıra gitmiş ve hoşlanılmayan bu fiilin hukuki netice doğurmasının Hz. Ömer'le başlamadığı, öncesinde de bu uygulamanın bilindiği iddiasında bulunmuştur. Modern dönemde tek seferde yapılan üç talâkla kadının

<sup>617</sup> Kevserî, "el-İşfâk", 231.

<sup>618</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 6/57.

<sup>619</sup> Kevserî, "el-İşfâk", 227.

<sup>620</sup> Kevserî, "el-İşfâk", 232.

mağdur edilebileceği düşüncesinden hareketle bu durum gündeme getirilmiş olabilir. Bu düşünceye Kevserî'nin cevabı her akitte hakların ve sorumlulukların önceden bilindiği şeklindedir. Evlilik akdine rıza gösteren ve nikâh esnasında muhayyerlik hakkı talep etmeyen bir kadın, boşama hakkının sadece eşinde olduğunu da önceden bilmiş ve kabul etmiş demektir. Dolayısıyla Kevserî'ye göre burada bir sorun yoktur.<sup>621</sup> Talâkın sünnette belirtilen şekillerde yapılması gerektiği görüşü her ne kadar kulağa hoş gelse ve esasında âlimlerin genelinin tercih ettiği şekil bu olsa da Kevserî'nin naklettiği ve yine cumhurun benimsediği, tek seferde söylenen üç talâkla ilgili argümanlar da yabana atılabilir gözükmemektedir.

### 3.3.2. Boşama Hakkının Kadına da Verilmesi

İslam hukukunda boşama hakkı temelde erkeğe ait bir haktır. Ancak bazı durumlarda kadınlar da boşama hakkına sahip olabilirler: Tefvîz-i talâk, muhâlea ve tefrîk. Bu sayılan durumların hiçbirinde kadın doğrudan ve doğal olarak boşama hakkına sahip değildir. Kadının sahip olduğu hak ya erkek tarafından verilmiştir ya bir bedel karşılığındadır ya da hâkimin takdirindedir. Bunlardan ilki olan tefvîz-i talâk, kocanın kadına ya da üçüncü bir şahsa boşama yetkisi vermesidir. Bu yetki nikâh akdi kurulurken şart koşularak istenebileceği gibi sonradan koca tarafından da verilebilir. Yetki verildikten sonra artık erkek için bağlayıcı bir hâl alır, geri alınamaz, feshedilemez ve kadın isterse bu yetkiyi kullanır isterse kullanmaz. Tefvîz, mutlak, mukayyed, âm olmak üzere üç şekilde olabilir.<sup>622</sup> Muhâlea, kadının anlaşmazlık yaşadığı eşinden bir bedel karşılığında ayrılmasıdır, bir baîn talâk ifade eden boşanma şeklidir.<sup>623</sup> Bazı durumlarda da kadın mahkemeye müracaat ederek tefrîk kararı aldırır. Ancak bu durumlar Hanefîlere göre nikâh öncesinde bilinmeyen ve nikâhla birlikte öğrenilen bazı fiziksel ve ruhsal rahatsızlıklardır. Geçimsizlik, şiddet gibi hususlarda hâkimin ıslah yetkisi varsa da tefrîk yetkisi yoktur. Hanbelîler ve Şâfiîler de bu konuda Hanefîler gibi düşünür ancak Mâlikîler'in bu hususta farklı düşündüğü, hâkimin atadığı

<sup>621</sup> Kevserî, "el-İşfâk", 223.

<sup>622</sup> Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-Sanâ'i' fi Tertîbi's-Şerâ'i'* (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 3/113; Mutlak tefvîz bir vakit ile sınırlandırılmayan ancak meclisle sınırlandırılan tefvîz, mukayyed tefvîz bir zaman ile sınırlandırılmış tefvîz (bugün istersen kendini boşayabilirsin gibi), âm tefvîz ise genel vakitleri kasteden tefvîzdür. bkz. Bilmen, *Hukukî İslâmiyye Kamusu*, 2/177,258; Abdussamet Bakkaloğlu, "Tefvîz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2011), 40/310.

<sup>623</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 6/171; Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefî Aynî, *el-Binâye fi Şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 5/506.



hakemlere tefrîk yetkisini verdiği görülür.<sup>624</sup>

Mâlikîler hakemlere tefrîk yetkisi vermişken ve Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nin 130. maddesi de Malikîlerin bu görüşüne göre düzenlenmişken<sup>625</sup>, Kevserî'nin zamanında “kadının boşama yetkisine hiçbir şekilde sahip olmadığı” iddiası tartışmalara konu olmuştur. Kevserî'nin naklettiğine göre, zamanın Mısır entelektüellerinden Abbas Mahmûd Akkâd (v. 1964) bir makalesinde boşanma hakkının daha önce kadınlara hiç verilmediğinden bu sebeple bu hakkı iyi ya da kötü şekilde kullanacakları hakkında bir şey söylemenin mümkün olmadığından bahseder. Akkâd bu durumda adaleti tesis etmek için boşanma hakkının hâkime devredilmesinin en doğru karar olacağını iddia eder.<sup>626</sup>

Kevserî, Akkâd'ın bu iddiasını usulen yanlış bulur; çünkü Akkâd'ın nassa bakışı yanlıştır. Akkâd, şer'î nasları beşerî kanunlar gibi görmüş ve tartışılabileceğini düşünmüştür. Ancak Kevserî'ye göre şer'î naslar tartışmaya açık değildir. Bu konuda da erkeğe boşama hakkını veren şer'î naslardır. Kanunla bu hak kadına devredilemez. Kevserî iddialarını bir adım öteye taşıyarak kadınların erkeğe göre her alanda yetersiz olduğunu bu sebeple de boşama hakkının kadına devredilmesinin imkânsız olduğunu söyler.<sup>627</sup> Kevserî'ye göre sonuçta, nikâh anında muhayyerlik hakkını öne sürmemiş bir kadın, kocasının boşama yetkisini kabul etmiş demektir.<sup>628</sup>

Her ne kadar Mâlikîler hakemlere tefrîk yetkisi vermiş olsa da Kevserî bunu hoş karşılamaz. Ona göre Mâlikîlerde bu kişilere verilen tefrîk yetkisi şer'an eşe verilen boşama hakkına müdahaledir. Kevserî üç mezhebin ve İbn Hazm'ın bu konuda kendisiyle aynı fikirde olduğunu ve hakemlere tefrîk yetkisini vermediğini söyler. Hâkimin boşama yetkisi ise erkeğin kadına baskısının bariz bir zulüm hâlini alması durumunda, erkek ıslaha yaklaşmıyor ise söz konusudur ve bu durumun tespiti hakemlerin incelemesi ile olur. Nihayetinde Kevserî boşama hakkını erkeğe verilmiş ve ancak erkeğin rızası ile kadının kullanabileceği bir hak olarak görür. Bu konuda erkeğe boşaması için bir baskı yapılması da aynı şekilde hak gaspına girer.<sup>629</sup> Kevserî'nin erkeğin kadına zulmettiği hâllerde hâkime verilecek bir boşama yetkisini erkeğin

<sup>624</sup> Bilmen, *Hukukî İslâmiyye Kamusu*, 2/344,367.

<sup>625</sup> Bilmen, *Hukukî İslâmiyye Kamusu*, 2/367.

<sup>626</sup> Kevserî, *Makâlât*, 253.

<sup>627</sup> Kevserî, *Makâlât*, 254.

<sup>628</sup> Kevserî, “el-İşfâk”, 224.

<sup>629</sup> Kevserî, *Makâlât*, 215-216.

rızasına müdahale olarak görmesi, öte yandan da ikrah ile yapılan talâkın meşrûiyetini savunması biraz kafa karıştırıcı görülebilir. Ancak ikrah ile boşamada erkeğin rızası varken, hâkimin tefrîki esnasında erkeğin rızası dikkate alınmadığı için böyle bir hükme varılmış olması mümkündür. Kevserî'nin Hanefî mezhebinin bu konudaki görüşlerine sadık kaldığı düşünülürse bu durum Kevserî'yi aşmakta, doğrudan mezhebi ilgilendirmektedir.

Kevserî'nin muhayyerlik dışında kadın için başka bir yol göstermemesi, talâk hususunda kadınlar hakkındaki düşüncesi ve meseleye sadece erkeğin hakkı açısından yaklaşarak konuyu ele alması dikkat çekicidir. Özellikle eşler arasında geçimsizlik ve şiddet olması durumunda Hanefîlerin sunduğu çözüm yollarından dahi bahsetmemiştir. Kevserî'nin bu gibi sorunları dikkate almaksızın meseleyi verilen hakların kısıtlanamayacağı iddiasıyla ele aldığı görülmektedir ancak bu yaklaşım tarzının evlilikte karşılaşılan sorunlar karşısındaki başarısı tartışmaya açıktır.

### **3.3.3. Ric'î Talâkın Nikâhı Sona Erdirip Erdirmemesi**

Talâk, boşanılan eşin rızası aranmaksızın ve yeni bir nikâh gerektirmeksizin evliliğe geri dönebilme imkânı bakımından ric'î ve bâin talâk olmak üzere ikiye ayrılır. Ric'î talâkın gerçekleşmesi için boşanmanın evlilik sonrası cinsel birliktelikten sonra olması, boşanma lafzının -sarih ya da gayr-i sarih- üç talâkı içermemesi, talâkın bir bedel şartıyla yapılmaması ve talâk lafzında tam anlamıyla bir ayrılık olan “beynune”yi çağrıştıracak hiçbir unsurun olmaması şartları aranır. Ric'î talâkta, kadının iddet süresi bitmeden koca eşine dönebilir, yeni bir nikâh gerekmez. Bu dönme eylemi sözle olabildiği gibi, kocanın karısını öpmesi gibi davranışlarla da olabilir.<sup>630</sup>

Ahmed Muhammed Şâkir'in eserinde ele aldığı hususlardan biri de ric'î talâktır. Ahmed Muhammed Şâkir'e göre “ric'î talâk” ıstılah olarak Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkmıştır. Abdullah İbn Ömer'in hayız hâlindeki eşini boşadığı rivayetteki “فليراجعها” ifadesi ric'î talâk olarak kabul edilmiştir ancak buradaki kullanım ıstılahî değil lugavîdir ve eşine geri dönmesi kastedilmiştir. Mürâcaat Kur'ân'da bir başka anlamda daha kullanılmıştır; üç talâk ile boşanan eşlerden kadın başka bir adamla evlenir ve ondan da boşanırsa ilk eşine dönebilmesi anlamında kullanılmıştır. Bununla birlikte Ahmet Muhammed Şâkir'in kendisi de eserinde “ric'î talâk” ifadesini kullanmıştır. Ancak onun

<sup>630</sup> Bilmen, *Hukukî İslâmiyye Kamusu*, 2/220-221.

ric'î talâktan kastı boşanılan eşle tekrar nikâha imkân veren talâktır. Talâk amacıyla eşini boşayan bir erkek iddetin bitmesinin ardından boşadığı eşe dönüş yapabilir. Bu aşamada iki şahit ve yeni bir nikâh akdi gereklidir.<sup>631</sup>

Ahmed Muhammed Şâkir akitlerdeki esas kaidenin “akitlerden doğan hukukun her iki taraf için de bağlayıcı olacağı” ilkesine dayanarak görüşünü temellendirir. Sem'ânî, köle azad etmeye kıyasen, ric'î talâkın nikâh akdinin iptalini gerektirdiğini ancak kıyasın aksine şeriatın ric'î talâkta farklı bir hüküm uyguladığını söyler ve Ahmed Muhammed Şâkir Sem'ânî'nin bu görüşünden istifade eder.<sup>632</sup> Sem'ânî'nin ric'î talâk hakkındaki bu görüşünü, ric'î talâkın Hz. Peygamber zamanından sonra ortaya çıkan bir ıstılah olduğu iddiasıyla birlikte ele aldığımızda, Ahmed Muhammed Şâkir'in iddiasının niteliği de daha netleşir.

Kevserî, Sem'ânî'nin sözlerinin de “eğer Kitap, Sünnet ya da icmâdan herhangi bir delil olmasaydı ric'î talâkın nikâhı iptal edeceğine kıyasen hüküm verilirdi” şeklinde anlaşılması gerektiğini söyler. Kevserî'ye göre ric'î talâk ile nikâh akdinin sona erdiği iddiası Kitab'a ve Sünnet'e muhalif bir görüştür ve dinin önde gelenlerinin anladığının dışına çıkmaktır. Kevserî, Bakara 2/228'de yer alan, “و بعولتهن احق بردهن” (kocaları onları geri almaya daha çok hak sahibidirler) ifadesini Kur'an'dan delil olarak gösterir. Bakara 2/229'u da yine Kur'an'dan delil olarak kullanır.<sup>633</sup> Âyette talâkın iki defa olduğu, ondan sonra ya iyilikle tutmak ya da güzellikle bırakmak gerektiği ifade edilir ve Kevserî, buradaki tutmanın bir önceki hâlin devamına yani nikâhın devamına işaret ettiğini, ortadan kalkmış bir hâlin tekrar eski hâline döndürülmesi anlamına gelmediğini iddia eder.<sup>634</sup> Aynı âyeti Ahmed Muhammed Şâkir de kullanır ancak onun bu âyeti yorumlayış şekli oldukça farklıdır: Eşi ile sorun yaşayan kimse iyice düşünmeli ve boşamaya karar vermeli (güzellikle bırakmalı) ya da evliliği devam ettirmeye karar vermelidir (iyilikle tutmalıdır).<sup>635</sup> Fakat âyette iyilikle tutmak boşamaktan sonra

<sup>631</sup> Şâkir, *Nizâmu't-Talâk*, 21-22,74,81.

<sup>632</sup> Şâkir, *Nizâmu't-Talâk*, 11.

<sup>633</sup> “Boşama iki keredir. Her ikisinden sonra ya iyilikle evlilik içinde tutmak veya güzellikle serbest bırakmak gerekir. (Eşlerin) Allah'ın koyduğu kurallara uymamalarından korkmadığınız sürece onlara verdiğiniz mehirden hiçbir miktarı geri almanız sizin için helâl olmaz. Eğer Allah'ın kurallarına uymamalarından korkarsanız, kadının evlilikten kurtulmak için bir meblâğ vermesinde taraflara bir vebal yoktur. Bunlar Allah'ın koyduğu kurallardır, öyleyse onları çiğnemeyin. Her kim Allah'ın koyduğu kuralları çiğnerse işte onlar zalimlerin ta kendileridir.” (Bakara 2/229)

<sup>634</sup> Kevserî, “el-İşfâk”, 223-224.

<sup>635</sup> Şâkir, *Nizâmu't-Talâk*, 22.

geliyorsa, bunu boşanma sürecinin öncesindeki bir karar alma dönemine hamletmek kafa karıştırıcıdır. Ayrıca Ahmed Muhammed Şâkir'in ric'at esnasında şahidin zaruri olduğunu ispat için kullandığı ve Taberî'de yer alan İbn Abbas rivayetinde, ric'atın iddet dolmadan önce gerçekleşen bir eylem olduğu oldukça açık bir şekilde söylenmiştir. Söz konusu rivayette yer alan bilgiye göre iddet dolduktan sonra kadına tekrar dönmek için ric'at değil nikâh gereklidir.<sup>636</sup>

Kevserî, İbn Ömer'in boşanma hadisesinin nakledildiği rivayette yer alan “فليراجعها” cümlesinin de mevcut durumun olduğu şekliyle devamını ifade ettiğini söyler. Bu ric'î talâkın Sünnet'ten delilidir. Aklî delil ise iddet süresince kadının nafaka, süknâ ve miras haklarının koca üzerinde bir sorumluluk olarak devam etmesidir. Ahmed Muhammed Şâkir bu iddiaları bir vehim olarak nitelese de gerçekte ric'î talâk iddetinde süknâ, nafaka ve miras haklarının devam etmesi Kevserî'nin iddiasının bir vehimden daha güçlü olduğunu gösterir. Ahmed Muhammed Şâkir'in ric'î talâk hakkındaki iddialarının arkasında ric'at anında evliliğe devam etmek isteyip istemediği sorulmayan kadını söz sahibi kılma çabasının yer aldığı görülür. Kevserî de bu çabayı fark etmiş ve buna karşılık olarak akitlerin şâriin verdiği hak ve sorumluluklarla sınırlı olduğunu söylemiştir. Bu haklar belirlidir ve muhayyerlik istemeksizin nikâh akdini kabul eden bir kadın, eşinin sahip olacağı haklara da açık rıza göstermiş demektir.<sup>637</sup>

### 3.3.4. Ta'lik-i Talâk

Ta'lik-i talâk, talâkı ilerde olması muhtemel bir şarta, olaya ya da duruma bağlamak demektir. Eğer muhtemel şartın yemin mânası da mevcutsa buna “yeminle talâk” da denilir.<sup>638</sup> Ahmed Muhammed Şâkir'e göre talâkı bir şarta bağlamak izin verilmemiş bir boşanma şeklidir. Hangi şarta bağlanmış olursa olsun, böyle bir boşama sahih değildir; hüküm doğurmaz.<sup>639</sup> Ta'lik-i talâkın geçerli olmasının sebebinin Hz. Ömer'in hassasiyeti ile izah eder; Hz. Ömer yemin ya da nezir ile ilişkilendirilmiş talâkı da talâkın ciddiyetini muhafaza adına geçerli kabul etmiştir. Fukaha Hz. Ömer'in bu hassasiyetini abartmış ve talâk şüphesi olan her şeyde talâkı geçerli saymış, ilerleyen zamanlarda

---

<sup>636</sup> İbn Abbas'tan gelen rivayete göre; bir kimse iddeti dolmadan önce karısına dönmek istiyorsa Talâk 65/2 gereği iki adamı şahit tutar, talâkda ve ric'atte bu böyledir. Eğer dönerse iki talâk hakkı ile dönmüş olur. Şayet iddet dolar da dönmez ise bir talâkla bain olarak boşanmış olur. Bu durumda kadın özgürdür, evlenmek isterse eski eşiyle ya da bir başkası ile nikâhlanabilir. bknz. Taberî, *Câmi 'ü'l-Beyân*, 23/41.

<sup>637</sup> Kevserî, “el-İşfâk”, 223-224.

<sup>638</sup> Bilmen, *Hukukî İslâmiyye Kamusu*, 2/232.

<sup>639</sup> Şâkir, *Nizâmu't-Talâk*, 77.

yöneticilerin hevâları da fukahayı bu konuda güçlendirmiştir.<sup>640</sup>

Kevserî, fukahanın devlet yöneticilerinin isteklerine göre hareket eden kimseler olarak nitelendirilmesine karşı çıkar, bu ifadeleri fukahaya yapılmış büyük bir haksızlık olarak nitelendirir, çünkü tarihte pek çok fakih yöneticilerin isteklerine boyun eğmedikleri için hapsedilmiş, zindana atılmış, cezalandırılmış ya da öldürülmüştür.<sup>641</sup> Kevserî, ta'lik-i talâkın geçerliliği hususunda geniş fıkıh kaynaklarının bulunduğunu ama bunu okumaya vakti olmayanların sadece Hasan es-Subkî'nin (v. 756/1355) risâlesini<sup>642</sup> okuyarak bile konuya muttali olacaklarını iddia eder. Kevserî, ta'lik edilen husus tasdik, men ya da teşvik anlamı taşıyan bir yemin cihetinden olsun ya da bu anlamları ifade etmeyen ve yemin cihetinden sayılmayan bir şart olsun, her iki durumda da söz konusu ta'lik gerçekleştiğinde talâkın gerçekleşeceğinin sahabeden, tâbiînden ve tebe-i tâbiînden fakihlerce kabul edildiğini belirtir.<sup>643</sup>

Ta'lik ile talâkın gerçekleşmeyeceği konusunda İbn Hazm, İbn Teymiyye ve Rafizîler aynı düşünse de Kevserî bu şekilde talâkın gerçekleşeceği hususunda cumhur arasında icmâ olduğunu iddia eder. Ebû Hanîfe, İmam Malik, İmam Şâfî, Ahmed b. Hanbel, İbn Rüşd, Muhammed b. Nasr el-Mervezi (v. 294/906) gibi âlimler bu talâkı geçerli sayar. Böyle bir talâkın geçerli olmadığını iddia eden Şevkânî ve el-Kannevcî'yi ilim açısından yetersiz görür. İbn Teymiyye'nin görüşünün sağlam bir delile dayanmadığını, İbn Hazm tarafından yanlış nakledilen bir rivayeti kullanması sebebiyle de görüşünde daha çok hata ettiğini söyler. Zâhirîlerin delilleri de bu konuda Kevserî'ye göre yetersizdir.<sup>644</sup>

İbn Hazm *Muhalla*'da Tâvus'tan bir rivayet nakleder. Rivayet yeminle talâkın geçersiz olduğunu söyler.<sup>645</sup> Rivayet Abdürrezzâk'ın (v. 211/826-27) *Musannef*'inde de yer alır<sup>646</sup> ve Kevserî'ye göre İbn Hazm'ın yorumu ile bu rivayeti İbn Teymiyye de kullanır. Kevserî, rivayetin İbn Hazm tarafından yanlış anlaşılıp yanlış yorumlandığını iddia eder. Kevserî'ye göre hadis, yeminle talâkın mekruh olduğuna işaret etmektedir. Ancak

---

<sup>640</sup> Şâkir, *Nizâmu't-Talâk*, 56.

<sup>641</sup> Kevserî, "el-İşfâk", 260.

<sup>642</sup> Ebû'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfî b. Alî b. Temmâm Sübkî, *ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'r-Redd ala İbn Teymiyye*, ts.

<sup>643</sup> Kevserî, "el-İşfâk", 255.

<sup>644</sup> Kevserî, "el-İşfâk", 257.

<sup>645</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/478.

<sup>646</sup> "Yeminle talâk bâtıldır, bir şey değildir." bkz. Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî, *el-Musannef* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403h.), 6/406. (No: 11401.)

hadisin metninde açık bir şekilde yeminle talâkın batıl ve sonuç doğurmadığı bilgisi vardır, bu yeminin yemin olarak kabul edilip edilmediği sorusunu da hadisi nakleden Tâvus “bilmiyorum” diye cevaplandırır. Bununla birlikte Kevserî'nin Hz. Aişe'den naklettiği bir rivayet bu konudaki iddiasını destekleyen delil niteliğindedir. Buna göre Hz. Aişe; “*İçerisinde talâk ya da köle azadı bulunmayan her yemin, bozulduğunda kefareti gerektirir.*” buyurur. Kevserî, talâk ya da köle azadı bulunan bir yeminin bozulması halinde talâkın ya da azadın gerçekleştiğini, bu ikisinin bulunmadığı yeminlerin bozulması halinde ise kefaret gerektiğini ifade eden bu rivayetin, oldukça açık bir şekilde meseleyi vuzuha kavuşturduğunu söyler. İbn Teymiyye'yi de bu kadar açık bir delili görmezden gelmekle itham eder. Kevserî'ye göre bu durum İbn Teymiyye'nin güvenilirliğine gölge düşürmüştür.<sup>647</sup>

Kevserî, şart koşarak yapılan talâk hususunda İbn Ömer'in Buhârî'de nakledilen bir fetvasını da delil gösterir.<sup>648</sup> Buna göre bir kimse karısına “eğer dışarı çıkarsan boşsun” dese, karısı dışarı çıkarsa talâk geçerli olur, çıkmazsa bir şey gerekmez. Kevserî İbn Ömer'in bu fetvasının bilinen bir fetva olduğunu ve sahabeden kimsenin de bu fetva sebebiyle İbn Ömer'e muhalefet etmediğini söyler.<sup>649</sup> Yine şarta bağlı talâk hususunda Abdullah İbn Mes'ud'dan nakledilen bir fetvayı delil gösterir. Buna göre bir kimse karısına “eğer şöyle şöyle yaparsan boşsun” derse ve karısı da o fiilleri yaparsa bir talâkla boş olur.<sup>650</sup>

### 3.3.5. Şahitsiz Talâk ve Ric'at

Ahmed Muhammed Şâkir, eserinde talâkın ve talâk sonrasında eşe geri dönmek olan ric'atın şahitler huzurunda yapılması gerektiğini iddia eder. Delili ise: “*Sürelerinin sonuna ulaştıklarında onları ya uygun biçimde tutun yahut onlardan uygun biçimde ayırılın; içinizden adaletli iki kişiyi şahit tutun ve şahitliği Allah için özenle yerine getirin...*”<sup>651</sup> âyet-i kerimesidir. Ahmed Muhammed Şâkir İbn Abbas'tan,<sup>652</sup> Ata'dan<sup>653</sup>

<sup>647</sup> Kevserî, “el-İşfâk”, 256.

<sup>648</sup> Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 20/253.

<sup>649</sup> Kevserî, “el-İşfâk”, 256.

<sup>650</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 7/583. (No: 15090.); Kevserî, “el-İşfâk alâ Ahkâmi't-Talâk”, 256.

<sup>651</sup> Talâk 65/2.

<sup>652</sup> Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân*, 23/41.

<sup>653</sup> Ata'dan gelen rivayet şöyledir; “*Nikâh şahitleştir, talâk şahitleştir, ric'at şahitleştir*”. bkz. Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*, 8/194.

ve Süddî'den<sup>654</sup> gelen rivayetleri de delil gösterir. Bu rivayetlerde açık bir şekilde talâk ve ric'at için şahitlerin gerekli olduğu söylenir. Aynı şekilde Cessâs'ı da delil olarak gösterir<sup>655</sup> ancak Cessâs ric'at için şahit gerektiği bilgisini verse de şahitsiz ric'atın da sahih kabul edildiğini nakletmiştir.<sup>656</sup>

Kevserî, Ahmed Muhammed Şâkir'in bu oldukça açık ve güçlü gözükten delillerinden hareketle meseleyi ele alır. Öncelikle Talâk sûresi ikinci âyeti irdeler; Kevserî'ye göre âyette geçen şahitlik meslesi, Bakara 230. âyette geçen “تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ” ifadesi gibi bir ifadenin önünde gelseydi vücûbiyet ifade ederdi. Kevserî, “*şahitlik hususu Talâk sûresinin ilk âyetinde zikredilmiş olsaydı bağlayıcı bir hâl alırdı*” der. Çünkü bu âyette de “تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ” ifadesi yer alır. Ancak ikinci âyette şahitlik meselesinden önce kişi, eşini tutmakta ya da bırakmakta serbest bırakıldığı için şahitlerin bulundurulmasını da Kevserî kişinin isteğine bırakır.<sup>657</sup> Kevserî'nin bu izahı biraz kafa karıştırıcıdır, zira Talâk sûresinin ilk âyetinde kadınları boşamakta iddetin gözetilmesi ve iddet içerisinde boşanması emredilmiş, âyette yer alan “تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ” ifadesi de Bakara 230'da olduğu gibi âyetin sonunda gelmiştir. Bu durumda kadının iddetini gözetmeksizin yapılan bir boşamanın geçersiz olması gerekmektedir; ancak Kevserî'ye göre böyle bir boşama dinen büyük bir günah olsa da kazaen geçerli bir boşamadır.<sup>658</sup>

Kevserî boşanmada şahit bulundurma şartını hayız döneminde yapılan talâkın geçersizliği iddiası ile kıyaslar ve her ikisinin de aynı şekilde mantıksız olduğunu iddia eder. Bunun gerekçesi hayız hâlinin kadının bilgisi dâhilinde olan özel bir hâl olarak kabul edilmesidir. Kevserî'ye göre, şahitlerin talâkın temizlik döneminde mi, hayız döneminde mi yapıldığına yönelik bir şahadetleri olamaz, mücerred olarak sadece talâkın vuku bulduğuna şahadet etseler de bu durumda kadının “kocam beni hayız hâlinde iken boşadı” demesi ile hem kocanın hem de şahitlerin tasarrufu geçersiz olmuş olur. Böyle bir durumda boşanma gerçekleşemez ve bu maddi olarak erkeğin aleyhine işleyen bir süreç olur. Erkek boşamak istediği kadına nafaka vermek zorunda kalır. Ayrıca kendisine verilmiş bir hakkı kullanamamış olur. Bu durum neseb ve miras açısından da sorun oluşturur. Zira boşanmış eşler bir arada yaşamak durumunda kalırlar.

<sup>654</sup> Taberî, *Câmi 'ü'l-Beyân*, 23/41.

<sup>655</sup> Şâkir, *Nizâmu't-Talâk*, 80.

<sup>656</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1405), 5/350.

<sup>657</sup> Kevserî, “el-İşfâk”, 279.

<sup>658</sup> Kevserî, “el-İşfâk”, 226.

Ayrıca Kevserî'ye göre boşanma esnasında zaruri olarak şahit bulundurulmasının Kitap'ta ya da Sünnet'te bir karşılığı da bulunmamaktadır.<sup>659</sup>

Kevserî, söz konusu âyetin tefsirinde yer alan görüşlerin, ehl-i istinbat nazarında âyetin talâk için şahidi şart koştuğuna delil niteliği taşımadığını söyler. Âyet ayrılma ya da evliliği devam ettirme durumunda ma'rufa göre hareket edilmesi, boşanan tarafların haklarının korunup gözetilmesi için bir tavsiye niteliği taşımaktadır. Seferde vasiyet ya da borçlanma, satış, yetime malını teslim etmek gibi işlemlerde şahit bulundurulması da bu duruma benzemektedir. Hiç kimse bu işlemler esnasında şahit olmazsa işlemlerin iptal olacağını iddia etmez. Şahit bulundurmak, gerektiğinde delil olması ve şahitlerin doğru yolu göstermesi açısından önem taşımaktadır.<sup>660</sup>

Kevserî, bazı âlimlerin, ric'atın sıhhati açısından ve sorun çıkması ihtimaline istinaden, ric'at esnasında şahit bulundurulmasını şart koştuklarını söyler. Bu ihtiyati bir tutumdur. İhtiyat söyleminin kaynağı olarak Kevserî Cessâs'ı delil gösterir. Cessâs'ın tefsirinde ilgili âyet izah edilirken Atâ b. Ebî Rebah (v. 114/732) dışında kimseden talâkta şahit bulundurulması şeklinde bir bilginin rivayet edilmediği bilgisi verilir. Cessâsın Atâ'dan naklettiği rivayete göre ise “*talâk, nikâh ve ric'at beyyine (şahit) iledir.*” denilmektedir. Ancak Cessâs'a göre şahit bulundurulması ihtiyati bir tedbirdir. Bu rivayete bakarak ric'atın şahitsiz sahih olamayacağını iddia etmek imkânsızdır çünkü aynı rivayette talâk da geçmektedir. Şüphe yoktur ki bir beyyine olmaksızın talâk geçerli olur. Ayrıca ric'at cinsel birliktelik olduğunda da gerçekleşmiş sayılır. Bir çift arasında birliktelik olduğunda buna şahit olmak nasıl mümkün olabilir?<sup>661</sup> Bu izahlardan sonra Kevserî'nin bir diğer iddiası da talâkın sınırlandırılmasının nesebin karışması ihtimali taşımasıdır. Talâkın, hâkimin huzurunda, hâkimin yardımcısının huzurunda ya da şahitlerin huzurunda yapılması şartıyla geçerli sayılması nesebin karışmasına sebebiyet verir.<sup>662</sup> Bu iddiasından hareketle Kevserî'nin, aleni şekilde yapılan ya da gayr-i aleni yapılan talâkın, Allah'ın verdiği bir yetki olarak, Allah indinde geçerli olacağı düşüncesinde olduğunu söylemek mümkündür. Kevserî'ye göre bu hakka müdahale edildiğinde, halk nazarında işler yolunda olsa da Hak nazarında neseb karışmış, bitmiş bir evliliğe rağmen eşler bir arada kalmış olur.

<sup>659</sup> Kevserî, “el-İşfâk”, 279.

<sup>660</sup> Kevserî, “el-İşfâk”, 280.

<sup>661</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 5/351.

<sup>662</sup> Kevserî, “el-İşfâk”, 281.



Kevserî'nin meseleyi sadece haklar açısından ele alması, âyette var olan ifadelere yeteri kadar vurgu yapmaksızın şahitliği nasihat olarak görmesi, boşanma ve boşanma sonrası yeniden bir araya gelme süreçlerinde yaşanan sorunları bir bakıma görmezden gelme anlamına gelmektedir. Âyette bir nasihat varsa, ahlakın bozulduğu zamanlar bu nasihatın dikkate alınması için oldukça uygun zamanlardır. Kadının erkeği aldatma ihtimalini öne süren Kevserî –ki günümüzde kadının böyle bir yalanı söylemesi imkânsızdır, tıbbi tespit mümkündür ve esasında bu, Kevserî'nin zamanında da mümkündür- erkeğin kendisine verilen hakkı kötüye kullanabileceğine hiç ihtimal vermemiştir.

### 3.3.6. İkraah ile Talâk

İkraah bir kimsenin başka bir kimseye uyguladığı, onun rızasını ortadan kaldıran ve iradesini ifsat eden fiili ifade eden terimdir. İkraah ehliyeti ortadan kaldırmaz.<sup>663</sup> İkraah fiziksel olabilir; yemeye, içmeye, öldürmeye ya da zarar vermeye zorlamak gibi ya da şer'î olabilir; nikâha, talâka, yemine, zihara zorlamak gibi. Burada değinilen konu şer'î bir husus olan talâkta ikraahın hükme etkisidir. Hanefilere göre ikraah ile yapılan ve feshi mümkün olmayan bir şer'î işlem geçerlidir; talâk, ric'at, nikâh, yemin ve nezir gibi.<sup>664</sup>

Kevserî ikraah ile yapılan talâkın vuku bulacağına dair “*el-İfsâh an Hükmi'l-İkrâh fî't-Talâk ve'n-Nikâh*” adlı bir risâle kaleme almıştır. Bu risâle, Kevserî'nin mukaddimesi ve ta'liki ile basılan, “*Risâletü Ebî Dâvud es-Sicistânî fî Vasfî Te'lîfihî li-Kitâbi's-Sünen*” adlı eser ile birlikte yayınlanmıştır. Kevserî bu risâleyi ikraah ile talâk ve nikâh hususunda Ebu Hanife'nin görüşünün eleştirilmesi ve İbn Hazm'ın görüşünün desteklenmesi üzerine yazmıştır.<sup>665</sup>

Kevserî Hanefî mezhebinin eserlerinde meselenin çok güzel bir şekilde izah edildiğini söyleyerek meseleye girizgâh yapar. Ardından da kendi görüşünü izaha geçer. Kevserî, İbn Hazm nazarında da saygın bir âlim olan İbn Abdilberr'in “*el-İstizkâr*” adlı eserinde ikraah ile talâkın geçerli olduğu hakkında ulemanın ittifak ettiğine dair bilgi olduğunu söyler ve ittifak eden ulemanın isimlerini zikreder, bu isimler arasında diğer mezheplerin imamı yoktur, mezhep imamı olarak sadece Ebu Hanife vardır. Bunun

<sup>663</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 24/38.

<sup>664</sup> Kâsânî, *Bedâ'i'ü's-Sanâ'i'*, 7/176,182.

<sup>665</sup> Muhammed Zâhid Kevserî, *el-İfsâh an Hükmi'l-İkrâh fî't-Talâk ve'n-Nikâh* (Kahire: Matbaatü'l-Envâr, 1369h.), 12.

dışında Abdürrezzâk'ın *Musannef*'inde İbn Ömer'den ikrah ile talâkın geçerli olduğuna dair bir rivayet olduğunu söyler. Bu rivayeti destekleyen başka rivayetler de vardır. Kevserî, bu rivayete muhalif gibi duran Said b. Cübeyr'den nakledilen “*Mükrehin talâkı bir şey ifade etmez.*” rivayetinin de zorlayan kimsenin kâfir olması durumunda mükrehin talâkının geçerli olmadığı şeklinde te'vil edildiğini nakleder.<sup>666</sup>

Kevserî'ye göre Basra fukahası arasında Ebu Hanife'nin bu görüşünde hata ettiğini düşünen kimse yoktur ve Hz. Ali'den nakledilen şu rivayet Ebu Hanife'nin görüşünü destekler; “*Ma'tuhun talâkı hariç her talâk geçerlidir.*”<sup>667</sup> Kevserî Aynî'ye dayandırarak, mezhebin ikrah konusundaki görüşünün aynı zamanda Hz. Ömer'in, Hz. Ali'nin ve Abdullah İbn Ömer gibi sahabîlerin görüşü olduğunu da söyler.<sup>668</sup> Böyle bir ikrah durumunda kişinin “tevriye” yapıp üstü kapalı ifadelerle meseleyi geçiştirme hakkı vardır, “ahmaklık” edip de tevriye yapmayan kişinin sözü muteber ve talâkı geçerli olur.<sup>669</sup>

Kevserî, İbn Hazm'ın mükrehin talâkı hakkında ileri sürdüğü delilleri de tenkit eder ve ravilerinin sorunlu olduğunu söyler. Reddettiği rivayetlerde Hz. Ömer'in ve Abdullah İbn Ömer'in mükrehin talâkını geçerli kabul ettiği bilgisi bulunur. Kevserî İbn Hazm'ın öne sürdüğü delillerden biri olan “*Her kişiye niyet ettiği vardır.*” hadisini de ele alır. Bu hadis mucebince lafza itimat edilmeksizin niyetin delil kabul edilmesi hâlinde talâk, itâk, nikâh, nezir ve buna benzer uygulamaların işleyişinde sorun olacağını, söze gerek kalmaksızın sadece niyetle bu hükümlerin gerçekleşeceğini söyler. Bir başka karşıt delil de “*Allah ümmetimden hata edenlerin, unutanların ve baskı görenlerin (mükrehin) üzerinden sorumluluğu kaldırmıştır*” hadisidir.<sup>670</sup> Kevserî bu rivayetin de sorunlu olduğunu, hadisin münker olduğunu söyler ve hadisin metninde yer alan ifadelerin âlimlerce kabul edilmediğini belirtir. Şöyle ki; hata ile bir insan öldüren kişinin sorumluluğunun bulunmaması düşünülemez.<sup>671</sup>

Kevserî, daha sonra Hanefîlerin bu konuda öne sürdüğü delile değinir. Hanefîler, Ebû

---

<sup>666</sup> es-San'ânî, *el-Musannef*, 6/410. (No: 11418.); Kevserî, *el-İfsâh*, 12.

<sup>667</sup> Hz. Ali'den, bu hadisten bir önceki hadiste, aynı metin içerisinde mükrehin talâkının geçersiz olduğu rivayeti de nakledilmiştir ancak hadis metninin devamında “*Ma'tuhun talâkı hariç her talâk geçerlidir.*” rivayeti de yer alır. Bir sonraki hadiste ise bu rivayet mustakil olarak yer alır. bknz. es-San'ânî, *el-Musannef*, 6/409. (No: 11414-11415.); Kevserî, *el-İfsâh*, 13.

<sup>668</sup> Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 20/250; Kevserî, *el-İfsâh*, 13.

<sup>669</sup> Kevserî, *el-İfsâh*, 13.

<sup>670</sup> İbn Mâce, *es-Sünen*, I/659. (No: 2043)

<sup>671</sup> Kevserî, *el-İfsâh*, 13-14.

Hureyre'den rivayet edilen “Üç şeyin şakası da ciddidir, ciddisi de ciddidir: Nikâh, Talâk ve Ric‘at” hadisini<sup>672</sup> delil olarak gösterirler. Kevserî bu hadisin kuvvetli bir hadis olduğunu iddia eder.<sup>673</sup> Akabinde de Kevserî, ikrahın talâkta geçerli olmasının mantığı gerekçesine değinir; eşine eziyet eden ve namusunu korumayan kişinin nikâhından kadını kurtarmanın yolu olarak ikraha işaret eder. Bu sayede İslam'ın izzetine yakışmayan bir evlilik sona erdirilmiş olur. Ayrıca nikâha ya da talâka zorlayan kişi amacına bu şekilde ulaşamazsa öldürerek ulaşma gayretine girer ki bunun neticesi daha zararlı olur. Bütün bu izahlardan sonra Kevserî'nin geldiği nokta bu konunun oldukça ihtilafli bir mesele olduğudur.<sup>674</sup>

Kevserî'ye göre talâk hususunda ortaya çıkan sorunun temel kaynağı teberrüc ve ahlakın bozulmasıdır.<sup>675</sup> Kevserî'nin ahlakın bozulmasından ne kastettiğini talak hakkındaki düşüncelerinden anlamak mümkün değildir. Ancak teberrüc ile neyi kastettiği, Ahzâb sûresi 33.âyette de bu ifadenin geçmesinden dolayı net bir şekilde anlaşılmaktadır; teberrüc açılıp saçılmak, dikkat çekmek amacıyla aşırı süslenmek anlamlarına gelmektedir. Kevserî talâkta boşama hakkını elinde bulunduran ancak bu hakkı kötüye kullanan erkekler için maalesef bu netlikte cümleler kurmamıştır, şayet yaşanan sorunda erkeklerin de hatalarına işaret edilseydi, sorunun çözümüne daha çok katkı sunan bir yaklaşım olabilirdi.

Nihayetinde talâk hususunda Kevserî'nin ve onun eleştirdiği kişilerin görüşlerini incelediğimizde, her iki tarafın da kendince haklı yönleri olduğunu görürüz. Kevserî'nin talâka tamamen erkeğe verilmiş bir hak nazarıyla bakması, kadının, evliliğin bitmesinden ya da bitmemesinden doğacak sıkıntılarda yalnız kalmasına sebep olabilir. Bu durumda kadının evlilik öncesinde talâk hakkı hususunda bilinçlendirilmesi ve bu hakkın talep edilmesinin sağlanması, en azından evliliği bitirmenin gerekli olduğu durumlarda kadını koruyabilir. Talâkta ve ric‘atta şahidin olması, talâkın sünnete uygun olması Kevserî'nin de “esasında olması gereken” diye adlandırdığı hususlardır. Ancak meseleyi diyâni-kazâi ayrımlarıyla ele alması Kevserî'nin idealden feragat edip

---

<sup>672</sup> Hadis Ebû Davud'un süneninde yer alır ve Şuayip Arnavut hadisin “hasen li gayrihi” olduğunu söyler. Hadisin İbn Mâce ve Tirmizî'de de nakledildiğini, Tirmizî'nin bu hadisi “hasen garîb” olarak gördüğünü söyler. Bununla birlikte Tirmizî ilim ehlinin ve ashabın bu hadisle amel ettiğini söyler. bknz. Ebû Dâvud, *es-Sünen*, 3/516. (No: 2194)

<sup>673</sup> Kevserî, *el-İfsâh*, 15.

<sup>674</sup> Kevserî, *el-İfsâh*, 16.

<sup>675</sup> Kevserî, *Makâlât*, 247.

meseleyi olduğu şekliyle kabul etmesine sebep olmaktadır. Bu durumda failer günah işlemiş olsa da fiil geçerlidir. Bu durum Kevserî'nin ihtilafı gördüğü meseleyi daha kabul edilebilir bir hâle getirmiş midir? Özellikle ahlakın yozlaştığı ve medenî hukukla fikhın iki ayrı alanda varlık sürdürdüğü günümüzde bunu söylemek oldukça zordur. Ayrıca ikrahın talâk için engel görülmemesi, ikrahi nerede durduracağı belli olmayan bireyler açısından büyük tehlike barındırmaktadır ve maalesef bu öngörülmemiştir. Hâkimin tefrîke yetkisinin bulunmaması ancak ikrahın kontrol altına alınmaksızın tavsiye edilmesi, boşanmak isteyen kadınların, kızlarını baskı ve eziyetten kurtarmak isteyen ailelerin legal yollardan sapmalarına kapı aralayabilir. Sonuçta böyle bir sorun her zaman “ahmaklık” edip “tevriye” yapamayan masum erkeklerle, saf ve masum kadınlar arasında cereyan etmeyebilir.

### 3.4. Zekât Malı ile Mescid İnşasının Hükümü

Zekât mallarının nereye harcanacağı Tevbe sûresi 60/60'da bildirilmiştir; “*Sadakalar (zekât gelirleri) ancak şunlar içindir: Yoksullar, düşkünler, sadakaların toplanmasında görevli olanlar, kalpleri kazanılacak olanlar, âzat edilecek köleler, borçlular, Allah yolunda (çalışanlar) ve yolda kalmışlar. İşte Allah'ın kesin buyruğu budur. Allah bilmekte ve hikmetle yönetmektedir.*” Âyete göre zekât sekiz sınıfa pay edilir. Ancak bu sekiz sınıftan “müellefe-i kulub” denilen ve kalpleri kazanılacak olan gayrimüslimler çıkarılmıştır. Sebebi ise İslam'ın aziz olması ve böyle bir ihtiyacın artık bulunmaması olarak izah edilir.<sup>676</sup> Âyette belirtilen sarf yerlerinin mahiyeti kitaplarda izah edilmiştir. Bunun yanı sıra zekâtın sarf edilmeyeceği yerler de bildirilmiştir ve mescid yapımı da zekât parasının harcanamayacağı yerlerden biridir.<sup>677</sup>

Hicri 1366 senesinde, *Mecelletü Ezheri'l-Ğirâ* dergisinin Safer ayı sayısında Abdullah Maksud Muhammed, kendisine yöneltilen “*zekât parası ile mescid inşa edilir mi?*” sorusuna verdiği cevabı yayınlamıştır. Cevabında, bu konuda fukaha arasında “caiz” ve “caiz değildir” şeklinde bir bölünmenin olduğunu, “caiz” diyenlerin delillerinin güçlü, “caiz değil” diyenlerin delillerinin ise zayıf olduğunu söyler. Caiz diyenlerin meseleye âyette geçen “fi sebîlillah” ifadesinden hareketle yaklaştığını, bu kavram altına mescid inşa etmenin de dâhil olabileceğini, bu kavramı sadece gazve ile sınırlandırmanın anlam daralmasına sebep olacağını söyler. Ayrıca müellife göre âyette yer alan

<sup>676</sup> Kudûrî, *Muhtasar*, 59.

<sup>677</sup> Kudûrî, *Muhtasar*, 59.

“sadakalar fakirler içindir” ifadesi de mülkiyet anlamı taşımaz.<sup>678</sup>

Kevseri bu cevabın hatalı bir cevap olduğunu, sahabe, tâbiîn ya da fakih imamlar arasında bu konuda hiçbir ihtilaf olmadığını ve hepsinin de zekât ile cami imarının caiz olmadığına ittifak ettiğini söyler.<sup>679</sup> Kevseri görüşünü delillendirmek için Hanbelî İbn Hubeyre'nin<sup>680</sup> (v. 560/1165) eserini ve Enes b. Mâlik'in *Müdevvene*'sini<sup>681</sup> delil olarak gösterir. Kevserî'ye göre bu eserlerde zekâtın fakirin hakkı olduğu belirtilmiş, ölülerin tekfini ya da cami imarı gibi hususlarda harcanmasının caiz olmadığı söylenmiştir. Kevserî bu hususta dört mezhebin ittifak ettiğini de belirtir.<sup>682</sup>

Kevserî'ye göre âyette geçen “fi sebîlillah” ifadesi de gazve ve cihada atfedilmiştir. Buradaki cihad, savaş anlamındadır. Kevserî bu hususta Şâfiî'nin, İbn Hazm'ın, Ebû Bekir İbn Arabî'nin, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerini delil olarak göstermiştir. Ayrıca Kevseri “sebîlullah” kavramına genel bir mânâ vermek durumunda da bu mânânın mutlak birr olarak verilebileceğini ve onun da fakire ve muhtaca mali yardım anlamlarına geldiğini söyler. Yani kavramın kapsamının genişletilerek bina imarını bu kavram altına yerleştirmek mümkün gözükmemektedir. Kaldı ki zekât dışındaki sadakaların, infakın, vakıf gelirlerinin, vasiyetlerin böyle bir zorunluluğu bulunmamaktadır ve onlar cami ve medrese inşası gibi hayır işlerinde kullanılabilir.<sup>683</sup>

### 3.5. Kabirlerin Üzerine Mescid İnşa Etmenin ve Orada Namaz Kılmanın Hükümü

Bu mesele de Kevserî'nin güncel tartışmalar sebebiyle ele aldığı konulardan biridir.<sup>684</sup> Bu tartışmada argüman olarak kullanılan iki rivayet vardır. Bunlardan ilki; “*Rasûlullah kabrin kireçlenmesini, kabre oturulmasını ve kabirler üzerine bina yapılmasını yasakladı.*”<sup>685</sup>; diğeri de “*Yıkmadığın hiçbir heykel, düzleştirmedığın hiçbir kabir*

<sup>678</sup> Kevserî, *Makâlât*, 180. Makalede bahsedilen dergiye maalesef ulaşamadık.

<sup>679</sup> Kevserî, *Makâlât*, 180.

<sup>680</sup> Kevserî Hubeyre'nin “*el-İfsâh an Maâni's-Sihâh*” adlı eserini delil olarak göstermiştir ancak biz eserde bu bilgiye rastlayamadık. bkz. Kevserî, *Makâlât*, 181.

<sup>681</sup> İmam Mâlik eserinde zekât malının fakirin hakkı olduğunu, zekât malı ile ölüyü kefenlemenin ya da mescid bina etmenin caiz olmadığını söyler. bkz. Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene* (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 1/346.

<sup>682</sup> Kevserî, *Makâlât*, 181.

<sup>683</sup> Kevserî, *Makâlât*, 182,183,185.

<sup>684</sup> Kevserî, *Makâlât*, 153.

<sup>685</sup> Müslim b. Haccâc, *el-Câmi'u's-Sahîh*, 2/667. (No: 670.)

*kalmasın.*”<sup>686</sup> hadisidir. Bu rivayetleri nakleden kişi İbn Teymiyye’nin bu konudaki görüşlerini de zikretmiştir. Buna göre bu hadisler gereğince herhangi bir kabrin üzerine yapılan binanın yıkılması, gasp edilmiş bir arazinin üzerine inşa edilmiş bir binanın yıkılmasından daha evladır çünkü kabirlerin üzerine bina yapmak Hz. Peygamber’e muhalif bir davranıştır. Kabirlerde yakılan kandillerin ve lambaların da söndürülmeleri gereklidir.<sup>687</sup>

Kevserî bu görüşün acele verilmiş bir karar olduğunu düşünür, diğer tabakadaki âlimlerin görüşlerine bakılmasını da tavsiye eder. Bu bağlamda Müslim’in şârihlerinden biri olan ve Mâlikî mezhebine mensup el-Übbî’nin görüşlerini nakleder; Übbî Hz. Peygamber’in, kendi kabrinin ya da bir başkasının kabrinin mescid edinilmesini yasakladığını nakleder. Bunda ta’zimde haddin aşılması endişesi etkilidir. Ancak bazı Şâfiîlerden teberraiken, duasının kabul edilmesi amacıyla maneviyatı yüksek bir kimsenin kabrinin yakınına mescid yapılmasında ya da o kişinin kabrinde namaz kılınmasında bir sorun olmadığı bilgisini nakleder. Kâbe’deki Makam-ı İsmail de bunun delilidir.<sup>688</sup>

Bununla birlikte Şâfiîlerin bu konudaki görüşleri incelendiğinde, bir başka Müslim şârihi Nevevî’nin, şerhinde, kabirlerin üzerine bina yapılmasının, kabrin kireçlenmesinin ve kabirlerin üzerine oturulmasının mekruh olduğunu zikrettiği görülür. Şâfiîlere göre bir kimsenin kabrinin kendi mülkünde olması durumunda kabrin üzerine bina yapılması mekruhken, kabir vakfedilmiş bir kabristanda ise üzerine bina yapılması haramdır. Şâfiî, *el-Ümm*’de Mekke’de kabirlerin üzerine yapılan binaların yıkılmasının emredildiğine şahit olduğunu söyler. Nevevî, İmam Şâfiî’nin de “*Fitne çıkmasından korktuğum için yaratılmış bir kimsenin kabrinin mescit hâline getirilmesini ve ona tazim gösterilmesini kerih görüyorum.*” dediğini nakleder.<sup>689</sup> Nevevi, *Mühezzeb*’in şerhinde ise mezhepte kabirler üzerine bina yapılmasının mekruh olmasında ittifak olduğunu söyler. Vefat eden bir kimsenin salih amel sahibi bir kimse ya da meşhur olması da bu durumu değiştirmez.<sup>690</sup>

---

<sup>686</sup> Müslim b. Haccâc, *el-Câmi ‘u’s-Sahîh*, 2/666. (No: 969.)

<sup>687</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetü’l-Lehfân min Mesâyidi’s-Şeytân* (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1975), 1/210.

<sup>688</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Hilfe b. Ömer el-Veştâtî Übbî, *İkmâlü İkmâli’l-Mu’lim* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 2/234.

<sup>689</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, 7/54.

<sup>690</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî, *el-Mecmû‘ Şerhü’l-Mühezzeb* (Darü’l-Fikr, ts.), 5/316.

Übbî “*Rasûlullah kabrin kireçlenmesini, kabre oturulmasını ve kabirler üzerine bina yapılmasını yasakladı*” hadisini şerh ederken Hz. Peygamber’in, Hz. Ebubekir’in ve Hz. Ömer’in kabirlerinin de düz olduğunu nakleder. Buhârî’de de Hz. Peygamber’in kabrinin yükseltilmiş olduğu rivayet edilir.<sup>691</sup> Übbî, İbn Arabî’nin bu iki rivayeti cem ettiğini söyler. Buna göre Hz. Peygamber’in kabrinin yüksekliği bir devenin hörgücünün yüksekliği gibidir, herhangi bir taşla belirli hâle getirilmemiştir, bariz bir şekilde yerden biraz yükseltilmiş bir hâldedir. Übbî bu bilgiyi naklettikten sonra kabrin üzerine bina yapılmasını, kabrin yükseltisinin artırılmasını veya kabrin süslenmesini haram olarak niteler. Ancak kabrin belirtilmesi amacıyla bina yapılmış ise bunu caiz görür.<sup>692</sup> Hâkim’in *Müstedrek*’te kabirlerin üzerine bina yapılmasını ve kitabe konulmasını yasaklayan hadisler hakkında sahih isnada sahip olsalar da kendileriyle amel edilmeyen hadisler dediğini nakleder. Hâkim, doğudan batıya Müslümanların kabirlerine kitabe konulmasının seleften halefe geçen bir uygulama olduğunu söyler. Ancak Übbî seleften halefe geçen bir uygulama olarak kabul etmez zira imamlar bu hususta bir fetva vermemişler ya da kabirlerinin üzerine bina yapılması, kitabe konulması ya da süslenmesi gibi bir hususta vasiyette bulunmamışlardır. Aksine men edilmesi hususunda fetvaları vardır. Bununla birlikte kabirlerin üzerine süsleme amacı olmaksızın, oranın kabir olduğunun unutulmaması amacıyla bırakılan kitabelere izin verilmiştir. Kabirlere doğru namaz kılmak ise Mâlikîlerce puta tapıcılığa benzemesi sebebiyle caiz görülmemiştir.<sup>693</sup>

Kevserî, Hanefî âlim Abdülganî en-Nablusî’nin konu ile ilgili görüşünü de zikreder. Nablusî’nin (v. 1143/1731) “*Tarîkatü’l-Muhammediyye*”nin şerhi olan eserinden, kabirde bulunan kimseye ta‘zim ve teveccüh olmaksızın, kabrin civarını mescid edinen, kabrin yanında namaz kılan, orada yatan kimsenin hürmetine duasının icabet göreceğini uyan, o kimsenin ibadetlerinin tesirinden kendisine de bulaşmasını uyan kimsenin bu fiilinde bir mahzurun bulunmadığı bilgisini nakleder. Bu durum Hicr-i İsmail’de dua

---

<sup>691</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî Buhârî, *Sahîhi Buhârî* (Beirut: Dârü Tavku’n-Necât, 1422h.), 2/103. (No: 1390.); Aynî bu hadise yaptığı şerhte Uhud şehitlerinin kabirlerinin de bu şekilde yükseltilmiş olduğu bilgisini nakleder. Kabirlerin bu şekilde yükseltilmesinin Kufeliler, İmam Malik ve Ahmed b. Hanbelce sahih görüldüğünü söyler. Şâfîilerden Müzeni de bu görüştedir. Kabirlerin bu şekilde yükseltilmesi (üzerine çok fazla toprak atılmaksızın, zeminden biraz yükseltilmesi) üzerine kimsenin oturmaması içindir. Bununla birlikte Hz. Peygamber’in oğlu İbrahim’in kabrini düzlediği ve baş kısmına bir çakıl taşı bırakıp üzerine su serptiği bilgisini de nakleder. bkz. Aynî, *Umdetü’l-Kârî Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, 20/224.

<sup>692</sup> Übbî, *İkmâl*, 3/97.

<sup>693</sup> Übbî, *İkmâl*, 3/98,100.

etmeye benzetilir. Kabirlerde mum yakılmasına da kabirde yatan kimsenin veli ya da âlim bir kimse olması durumunda saygı amacıyla ya da kabrin yol üzerinde olması, yakınında bir evin olması durumunda aydınlatma amacıyla cevaz verildiğini nakleder.<sup>694</sup> Ancak *Tarîkatü'l-Muhammediyye* de kabirlerin mescid edinilmesinin ve kabirlerde mum yakılmasının oldukça net bir şekilde reddedildiği görülür.<sup>695</sup>

Kevserî, mezhep imamlarının bu konudaki görüşlerine yer verirken makalesinde ulaşacağı neticeyi desteklemeyecek görüşleri de zikreder; İmam-ı Şâfiî'nin ve İmam Mâlik'in kabirlerin üzerine bina yapılmasını ve kabirlerin kireçlenmesini doğru bulmadığını söyler. Kevserî, imamların meseleye kerahet nazarından baktıklarını ve İbn Teymiyye'ye nazaran daha müsamahakâr olduklarını düşünür.<sup>696</sup>

Kevserî'nin bu konudaki görüşü makalenin sonunda netlik kazanır. Kevserî bu konuda vârid olan hadislerin sahih olduklarını kabul eder. Ancak bu hadislerle amel uzun zamandır terk edilmiştir ve bu durumda hadisler “kâdih”<sup>697</sup> hükmündedir. Dolayısıyla bu hadislerdeki nehy, “nehy-i tenzihi”dir (tenzihen mekruh).<sup>698</sup> Kâdih kavramının anlamını araştırdığımızda bir hadisle uzun zaman amel edilmemesinin hadisi kâdih hâle getireceğine dair bir işaret göremedik. Hadislerle amel edilmesinin uzun süre terk edilmesi hadisleri kâdih hâle getirecekse, böyle bir neticeden birçok hadisin etkilenmesi de muhtemeldir diye düşünmekteyiz.

Kevserî'nin uzun yıllar boyunca Müslümanlar arasında yaygın olan türbe geleneğini göz ardı etmediği aşikârdır. Ancak zamanla türbe ziyaretindeki hassasiyetin kaybedilmesi, türbede yatan zata tazim gösterilmesi ve hatta bunda haddin aşılması, türbelerde mum yakma işinin ihtiyaçtan ziyade dilek ve duanın kabulü için gerekli görülmesi gibi bid'atlerin yaygınlaşması muhtemelen Kevserî'nin tahmin edemediği bir durumdur. Zira makalenin sonunda Kevserî kendi zamanında İmâmiye mensuplarının imamların kabirlerine gösterdiği tazimin doğru olmadığını söyler.<sup>699</sup>

---

<sup>694</sup> Kevserî, *Makâlât*, 154.

<sup>695</sup> Muhammed b. Pîr Alî Birgivî, *Tarîkat-ı Muhammediyye Sîret-i Ahmedîyye*, çev. Mehmet Fatih Güneş (Trabzon: Kalem Yayınevi, 2004), 76-768.

<sup>696</sup> Kevserî, *Makâlât*, 155-156.

<sup>697</sup> Kâdih; hadisin senesinde ya da metninde yer alan bir illet sebebiyle hadisin zayıflamasıdır. Kevserî burada hadislerle uzun süre amel edilmediği için kâdih olduklarını söylüyor bununla birlikte hadislerin sahih olduğunu da belirtiyor. Bize göre bu hatalı bir çıkarımdır ve bu kabul pek çok olası sorunu da beraberinde getirebilir. bkz. Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 219.

<sup>698</sup> Kevserî, *Makâlât*, 156.

<sup>699</sup> Kevserî, *Makâlât*, 156.



### 3.6. Bayramın Cuma Gününe Rastlaması Durumunda Cuma Namazının Hükümü

Bayramın cuma gününe rastlaması durumunda kılınan bayram namazının cuma namazını iskat edeceği iddiası üzerine Kevserî bu konuyu makalesine taşımış ve bu iddiaya cevap vermiştir. Mesele, Kevserî'nin yaşadığı dönemde karşılaşılan sorunlara bakıldığında en hafif tabirle masum bir fıkıh problemi gibi gözükse de soruyu Kevserî'ye soran kişi açısından bu mesele fıkha şüpheyle bakılmasına sebep olabilecek kadar büyük bir meseledir.<sup>700</sup>

Kevserî konuyu ele alırken bu meselenin hükmünün sadece Hanbelî mezhebinde farklı olduğunu söyler; Hanbelî mezhebinde de şâz bir görüşe dayandığını iddia eder. Ancak Kevserî'nin iddiasına delil olarak zikrettiği eserlerde bayramın cuma gününe denk gelmesi durumunda bayram namazının sakıt olacağı görüşünün en doğru görüş olduğu bilgisi vardır.<sup>701</sup> Hanbelî mezhebinin temel eserlerinden “*Hidaye*” ve “*Muğni*”de ise bayram namazına gelen bir kimseden cuma namazına gelme zorunluluğunun kalktığı söylenir. Bu kimse isterse cuma namazına gelir isterse gelmez. İbn Kudame imamın gelmesinin zorunlu olduğunu ancak kimsenin gelmemesi hâlinde imamdan da cuma namazının sorumluluğunun düşeceğini söyler.<sup>702</sup> Hanbelîlerin bu görüşlerinin temelinde yine Hanbelîlerce cuma namazı ile bayram namazının vakitlerinin aynı olmasının yattığını söylemek mümkündür. Cuma namazının vakti hususunda Hanbelîlerce esah olan görüş zeval vaktinden sonradır. Ancak havanın çok sıcak olması, bir aciliyetinin olması ya da bayram gününün cumaya denk gelmesi durumunda cuma namazının vaktinin kuşluk vaktine çekilmesi caiz görülür. Her iki namaz da aynı vakitlerdedir ve her ikisinde de hutbe vardır. Bu sebeple birine gelen bir kimse için ikinci hutbe fuzulidir. Dolayısıyla namazlardan birisini iptal etmekte bir mahzur görülmez.<sup>703</sup>

Bayramın cuma gününe denk gelmesi durumunda namazların hükmü hakkında farklı rivayetler vardır. Bu rivayetlerden biri İbn Zübeyr ve Hz. Ali'den gelir, buna göre bayramın cuma gününe denk gelmesi durumunda bayram namazı cuma namazı yerine

<sup>700</sup> Kevserî, *Makâlât*, 157.

<sup>701</sup> Ebû Abdillâh Necmüddîn Ahmed b. Hamdân b. Şebîb el-Harrânî İbn Hamdân, *er-Riâyetü fi'l-Fıkh* (Riyad, 1428h.), 1/345; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî İbn Müflih, *Kitâbü'l-Fürû'* (Müessesetü'r-Risâle, 2003), 3/195.

<sup>702</sup> Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen Kelvezânî, *el-Hidâye alâ Mezhebi'l-İmam Ebî Abdillah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî* (Kuveyt: Müessesetü Garrâs li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2004), 113; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni li'ibni Kudâme* (Mısır: Mektebetü'l-Kahire, 1968), 2/265.

<sup>703</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/264,266.

geçer ve ikindiye kadar namaz kılmak gerekmez. Bir başka rivayette ise Hz. Osman bayramın cuma gününe denk geldiği bir zamanda köylerden gelenlere izin vermiş dileyenin cuma namazına kalmasını dileyenin de gitmesini söylemiştir.<sup>704</sup>

Kevserî bu rivayetlerden ilkini kabul etmez, bu rivayetin sıhhatini inkâr etmemekle birlikte yanlış anlaşıldığını düşünür. Kevserî'ye göre bayram namazından sonra bilinmeyen bir sebeple cuma namazı kılınmasa da insanlar münferit olarak öğle namazını kılmışlardır. Farz olan bir namazın iskatı Kevserî'ye göre kabul edilemez. İkinci rivayet üç mezhebin bu konu hakkındaki görüşünü de yansıtır; bayramın cuma gününe denk gelmesi durumunda şehir merkezinden uzakta oturan, cuma için tekrar gelmesi zor olacak kişiler için cuma namazı sakıt olur. Şehirde yaşayanlar içinse cumaya gelmemek caiz değildir, her iki namaza da iştirak etmeleri gerekir. Kevserî bu durumun köyde ve çölde yaşayanlar için bir ruhsat olduğunu söyler.<sup>705</sup>

Kevserî makalesinin girişinde rivayetleri detaylıca değerlendirip her mezhepten deliller sunar. Akabinde fetvâ usulüne örnek teşkil edecek bir izahat yapar: Bir kimse icihad ehli değilse bilgisine ve dindarlığına güvendiği bir âlime sormalıdır ve bir âlim de müctehid değil ise bağlı bulunduğu mezhebin hükümleriyle fetva vermelidir. Bu meselenin hükmü sadece Hanbelî mezhebinde farklıdır ve meselenin gündeme getirildiği Mısır'da Hanbelî mezhebi bulunmamaktadır. Kevserî, Hanbelî olmayan bir kimsenin sorduğu soruya -Kevserî'ye göre- Hanbelî mezhebinde bile tartışmalı olan bir fetvânın verilmesini doğru bulmaz.<sup>706</sup>

### **3.7. Namazda Erkeklerin Başının Açık Olmasının ve Ayakkabı Giyilmesinin Hükmü**

Kevserî'ye göre erkeğin başı açık olarak kıldığı namaz, diğer şartları ve rükünleri tam ise sünnete muhalif olmakla birlikte sahih olur. Ancak bu, İslam bölgelerinde uygulanagelen geleneğe de aykırı bir durumdur. Kevserî erkeklerin başı açık namaz kılmasını ilk başta “Ehl-i kitaba benzemek” olarak nitelendirir, makalenin ilerleyen kısımlarında ise Hıristiyanlığa benzemeye indirger. Hıristiyanlarda, kilisede erkeklerin

---

<sup>704</sup> Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 1/230.

<sup>705</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen Şeybânî, *el-Câmi'ü's-Sağîr mea Şerhihi en-Nâfi'ü'l-Kebîr* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1406h.), 113; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 1/274; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 1/230; Kevserî, *Makâlât*, 164.

<sup>706</sup> Kevserî, *Makâlât*, 158.

başının açık olması bir gereklilik iken ortodoks ve muhafazakâr Yahudilikte sinagoga ibadet için gelen erkeklerin başları örtülü olmalıdır.<sup>707</sup> Kevserî Hz. Peygamber'in erkeklere Yahudilerin giyindiği gibi, tepeden tırnağa örtünme şeklinde giyinmeyi yasakladığı hadisi de nakleder.<sup>708</sup>

Kevserî daha sonra meseleyi Kur'ân'da yer alan "mescide giderken ziynetlerini takma /giyme" emrini dikkate alarak değerlendirir. Baş açık bir şekilde mescide gitmek Kevserî'ye göre bu emre itaatsizlik olarak görülür. Namazda, üst mevkide bir kimsenin karşısına çıkılmayacak kıyafeti giymek namazın mekruhlarından addedilir. Kevserî bir erkeğin üst düzey bir kimsenin karşısına baş açık bir şekilde çıkamayacağını söyler, bu sebeple erkeğin başında bir şey olmaksızın kıldığı namaz hoş karşılanmaz. Kevserî, İslâmî gelenekte de o zamana kadar hiçbir yerde erkeğin başı açık namaz kıldığına rastlanılmadığını iddia eder.<sup>709</sup>

Kafkasya'da hicri 1280 (miladi 1863-64) yıllarında yaşanan Rus istilasında bir hâkim oradaki Müslüman erkeklere hâkimin huzuruna çıkarken başlarını açmalarını zorunlu kılmıştır. Buna yapılan itiraz bölgedeki Müslüman âlimlere havale edilmiş, oradan gelen karar da daha üst düzey bir İslam âlimine yönlendirilmiştir. En son merciden gelen karar mescide girerken başını açmayan Müslüman bir erkeğin bir insanın huzuruna çıkarken başını açmasının dine uygun olmayan bir hareket olduğudur. Rus hâkim bu kararı uygulamaya koymuş ve Müslüman erkeklerin hâkimin huzurunda iken başlarını açmalarını zorunlu tutmamıştır.<sup>710</sup> Muhtemel ki Kevserî bu olayı Müslüman bir erkeğin mescidde başının örtülü olmasının ne denli önemli ve ihtilafsız bir konu olduğunu göstermek için nakletmiştir. Kevserî'nin yaşadığı dönem göz önünde tutulursa bir erkeğin şapka, sarık ya da herhangi bir başlık olmaksızın gezmesinin sosyal hayattaki karşılığının günümüzdeki ile aynı olmadığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte özellikle ibadethanelerde başların örtülmesinin hâlâ yaygın bir uygulama olduğu aşikârdır.

Kevserî makalenin kalan kısmında ayakkabı /sandalet (na'leyn) ile namaz kılınmasının

---

<sup>707</sup> M. Hadi Tezokur, *Yahudilikte İbadet ve İnanç Esasları* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992), 172; Sâlime Leyla Gürkan, "Tesettür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2011), 40/545.

<sup>708</sup> Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 2/334; Kevserî, *Makâlât*, 165,167.

<sup>709</sup> Kevserî, *Makâlât*, 166.

<sup>710</sup> Kevserî, *Makâlât*, 168.

sıhhatini irdelemiştir. Kevserî'ye göre ayakkabı, sandalet ya da terlik ile namaz kılınması sahihtir. Ancak altının hakiki ya da zannî pislikten temiz olması ve secde esnasında parmakların uçlarının yere değmesine izin vermesi şartı ile sahihtir. Sahabenin kullandığı sandalet yumuşak yapıda, ayakların uçlarını açıkta bırakan, Hicaz'da bilinen şekliyle sandaletlerdir. Bu sandaletler ile secdeyi tamamlamak kolaydır. Kevserî o dönem Medine sokaklarının temiz olmasını da Hz. Peygamberin ayakkabı ile namaz kılmasına gerekçe olarak gösterir. Bununla birlikte Kevserî, kendisinin yaşadığı zamanda caddelerin ve sokakların aynı şekilde temiz olmaması sebebiyle ayakkabıların temizliğinden bahsedilemeyeceğini söyler. Bir diğer gerekçe ise Ehl-i kitaba muhalefet etmektir. O dönemde Ehl-i kitap ayakkabı giymeyi yasaklasa da artık ayakkabı ile ibadethanelerine girdikleri için Kevserî'ye göre şu anda muhalif davranış ayakkabıyı çıkarmaktır. Ayrıca Kevserî bugün ayakkabı ile mescide girmenin adaba aykırı bir davranış olacağını söyler ve bu konuda delil olmaksızın cevazına hükmeden bazı şâz görüş sahibi Hanbelîleri de eleştirir. Çünkü ayakkabıda katı ve gözle görülür bir pislik varsa silinerek temizlenmesi mümkündür. Ancak ıslaklık varsa yıkanmaksızın temizlenmesi mümkün değildir.<sup>711</sup>

Neticede Kevserî, zamanındaki caddelerin temiz olmadığını, bu caddelerde yüründüğünde ayakkabının necis suyu emeceğini ayrıca dönemin ayakkabılarının ayak parmaklarının yere değmesine engel olduğunu söyler. Bu sebeple burnu kapalı ve temiz olmayan caddelerde kullanılan ayakkabılar ile namaz kılmanın namazı ifsad edeceğine hükmeder.<sup>712</sup>

Kevserî'nin bu iki konuya değindiği makalesi oldukça detaylıdır ve makalenin girişinde Kevserî, bazı kimselerin bilineni inkâr etmekten, cumhur arasında seleften halefe aktarılmış bilgilere muhalefet etmekten bir lezzet aldığını iddia eder. Kevserî bu kişilerin küçük meseleleri büyüttüğünü ve büyük sorunları da önemsizleştirmeye çalıştığını söyler. Ancak böyle konularda bu kadar detaylı bir çalışma yapması

---

<sup>711</sup> Kevserî, *Makâlât*, 165-176.

<sup>712</sup> Kevserî, *Makâlât*, 179.

kendisinin de ister istemez bu gündemden uzak kalamadığını gösterir.<sup>713</sup>

### 3.8. Vakıflar

Aile vakıflarında<sup>714</sup> yaşanan ekonomik ve idari sorunlardan hareketle Suriye, Cezayir ve Mısır gibi İslam ülkelerinde aile vakıflarının ilga edilmesi istenmiştir. Kevserî bu girişimler üzerine bir makale yazmış, daha sonra iki makale daha yazarak hem vakıfların meşrûiyetlerine ve gerekliliklerine hem de aile vakıflarının önemine değinmiştir.

Vakıfların meşrûiyetlerine yönelik itirazlara cevaben Kevserî vakfın pek çok sahih hadisle sabit olduğu üzere mendup olduğunu söyler. Ebû Hanîfe'nin ve Kâdı Şüreyh'in vakfın bağlayıcılığı /meşrûiyeti ile alakalı görüşlerine de izahat getirir. Buna göre Kâdı Şüreyh'ten nakledilen “*Allah'ın belirlediği paylarda habs (vakf) yoktur.*” sözünün maraz-ı mevt hâlinde malın üçte birinden fazla olan miktar için söylenmiş olabileceğini iddia eder. Yine Kâdı Şüreyh'ten nakledilen “*Muhammed habsi (vakfi) kaldırdı.*” rivayetinin de münkatı<sup>715</sup> olduğunu söyler. Münkatı' olan bir hadis delil kabul edilemez. Velew ki sahih olsa bile bu söz Kevserî'ye göre cahiliye döneminde putlara adanan hayvanlar için söylenmiştir.<sup>716</sup> İmâm-ı Âzam ise vakıfların meşrûiyetlerini kabul eder ancak ona göre bağlayıcı olmaları için vasiyete konu olmaları ya da hâkimin hükmü gereklidir, aksi takdirde vakıf bağlayıcılık kazanmaz ve vâkıf rücu' edebilir, vakfını satabilir ya da hibe edebilir. Kevserî İmâm-ı Âzam'ın bu görüşünü vakıfla ilgili rivayetleri işitmemesine bağlar çünkü Ebu Yusuf önceden İmâm-ı Âzam ile vakıf hususunda aynı görüşte iken daha sonra vakıfla ilgili rivayetleri işitip sahabe vakıflarını

---

<sup>713</sup> Kevserî'nin makalesinde na'leyn giymenin sünnette yer alan uygulamalardan biri olduğu bilgisi yer alsa da Gumârî Kevserî'yi bu hususta sünneti inkâr etmekle itham eder. Kevserî'nin bu konu hakkındaki izahları oldukça yerinde olmasına rağmen böyle bir mesele üzerinden eleştirilmesi düşündürücüdür. Bu husus Kevserî'nin de işaret ettiği gibi küçük meselelere büyük önem atfedilmesine örnek niteliğindedir. bknz. Ahmed b. Muhammed b. es-Siddîk Gumârî, *Beyânü Telbîsî'l-Müfterî Muhammed Zâhid el-Kevserî* (Riyad: Dârü's-Sumeyî, 1996), 245.

<sup>714</sup> Aile vakıfları ehli, zürri vakıflar olarak da adlandırılır. Vakıftan yararlanacak kimselerin vâkıfın kendisi, hısımları ya da bir başkası ve onun zürriyeti olması durumunda vakıf aile vakfı olarak nitelendirilir. Fakirlerin vakıftan yararlanması vâkıfın isteğine bağlıdır; ya vâkıfın belirlediği kişilerle aynı anda yararlanır ya da ilerleyen zamanlarda vâkıfın belirlediği kişilerden kimse kalmayınca vakıftan yararlanabilir. bknz. Muhammed Haseneyn Mahlûf Adevî, *Menhecü'l-Yakîn fî Beyâni enne'l-Vakfe'l-Ehli mine'd-Dîn* (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 1351h.), 28; Kudûrî, *Muhtasar*, 127; Abdülcelil Abdurrahmân Aşûb, *Kitabü'l-Vakf* (Mısır: Dârü'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2000), 9; Münir Yaşar Kaya, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Aile Vakıfları* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 50-52.

<sup>715</sup> Hadisin senedinin başında, ortasında ya da sonunda râvî düşerse ve râvî kendisinden hadis işitmediği kişiden hadis naklederse hadis münkatı' olur. bknz. Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 336.

<sup>716</sup> Kevserî, *Makâlât*, 202.

görünce görüşünü değiştirmiştir ve İmâm-ı Âzam'ın da bu durumda farklı bir fetva vereceğini söylemiştir.<sup>717</sup>

Kevserî'ye göre vakıfların meşrûiyetinde ve bağlayıcılığında hiçbir sorun yoktur ve aile vakıfları /hayrî vakıflar<sup>718</sup> gibi bir ayrımın da aslı yoktur. Vakıfların hepsi kuruluş aşamasında hayrî vakıflardır, böyle bir ayrım sonradan ortaya çıkmıştır.<sup>719</sup> Kevserî aile vakıflarının bazı sorunlarının olduğunu kabul eder ancak bu sorunlardan kurtulmanın yolu aile vakıflarının ilgası değildir. Sorunlara sebep olarak vakıf malının rehin bırakılmasına müsaade eden kanunlar gösterilebilir.<sup>720</sup> Bu kanunlar sebebiyle hak sahipleri tefecilerin eline düşmüştür.

Kevserî'ye göre vakıflar üzerindeki tartışmaların temelinde vakıflar sebebiyle istedikleri araziyi satın alamayan Batılıların kışkırtmaları yatmaktadır. Çünkü İslam ülkelerinde vakıf arazileri oldukça fazladır. Hatta Kevserî'ye göre vakfedilmemiş bir karış arazi bile yoktur. Vakıfların ilga edilmesi ile Batılıların istedikleri yeri satın almalarının ve istedikleri binaları dikmelerinin önü açılmış olacaktır.<sup>721</sup>

Kevserî vakıfları İslam beldelerinin çoğunda İslam'ın bütçesi olarak niteler. Medreseler, hastaneler, yollar, barınaklar, enstitüler, mescidler hep vakıflar kanalıyla yapılmış ve yürütülmüş kurumlardır. İslam beldelerinin sosyal yapısının korunmasında, toplumsal dayanışmanın sağlanmasında ve Müslümanlara sosyal hizmetlerin ulaştırılmasında vakıfların önemi büyüktür. Vakıfların ilga edilmesi bu dengeyi bozar çünkü zenginlerin durduk yere hayır işine para harcamak gibi âdetleri yoktur. Bir şekilde (hayrî ya da zürri /ehlî) mallarını vakfeden zenginlerin mallarından fakirlerin istifadesi ise er ya da geç mümkündür.<sup>722</sup>

### **3.9. Zimmîlerin Özel Kıyafet Giymesi ve Müslümanların Bu Kıyafetleri Giymelerinin Hükümü**

Kevserî bu makaleyi, *er-Risâle* dergisinin 467. sayısında yer alan ve Ezher

---

<sup>717</sup> Kevserî, *Makâlât*, 197.

<sup>718</sup> Hayrî vakıflar, kuruluş aşamasında hayır cihetlerinden birine yönelik kurulan vakıflardır. Belli bir müddet sonra belirli kişi/kişilerin vakıftan yararlanması şart koşulsa da vakfın hayrî niteliği değişmez. bkz. Muhammed Mustafa Şelebî, *Ahkâmu'l-Vasâyâ ve'l-Evkâf* (Beyrut: ed-Dârü'l-Câmiyye, 1982), 318.

<sup>719</sup> Kevserî, *Makâlât*, 193,198.

<sup>720</sup> Kevserî, *Makâlât*, 194.

<sup>721</sup> Kevserî, *Makâlât*, 195.

<sup>722</sup> Kevserî, *Makâlât*, 195.

müdürrislerinden Mehmed Muhammed el-Medenî'nin (v. 1968) kaleme aldığı makalede nakledilen bir fetvâya reddiye niteliğinde yazmıştır. Söz konusu makale “şapka” giymenin cevazını sorgulayan fetvaları ele almıştır; makalenin yazarı aslında bu sorunun eski bir mesele olduğunu ve o günlerde insanların kafalarını meşgul eden düşüncelerden biri olmadığını da belirtir. *er-Risâle* dergisindeki makalede şapka giymenin caiz olup olmadığı ile ilgili dört fetvadan bahsedilir.<sup>723</sup> Bunlardan ilki Şeyh Muhammed Illîş (v. 1882) zamanındadır; fetvada, şapka giyen bir kimsenin dinden çıktığı, tekrar dine dönmek için tevbe etmesi gerektiği belirtilir. O kişiye üç gün süre verilir ve bu süre içerisinde tevbe etmezse boynu kılıçla vurulur ve cenazesi yıkanmaz, namazı da kılınmaz.

İkinci fetva Muhammed Abduh zamanında verilmiştir. Hâc Mustafa Transfâlî, Transvaal bölgesinde yaşayan insanların menfaatleri icabı şapka giymelerinin hükmünü sorar ve Muhammed Abduh da bu soruya şu cevabı verir: Eğer şapka giyen kimse İslam dininden çıkıp başka bir dine girmeyi murad etmemişse dinden çıkmış sayılmaz. Güneşten korunma, bir sıkıntıyı giderme ya da başka bir fayda sebebiyle şapka takan kimse de başka bir kavme benzeme amacı olmadığı için kerih görülmez.

Soru üçüncü defa daha Ezher ulemasına yöneltilmiş ve üçüncü defa da Ezher’li âlimler şapka giymenin caiz olmadığı yönünde fetva vermişlerdir. Makalenin yazarı bu konuda gayret sarfetse de bu fetvanın senedine ulaşamadığını söyler. Daha sonra soru dördüncü defa Gümülcine Müftüsü tarafından Şeyh Abdülmecid Selim’e (v. 1954) sorulur. Gümülcine Müftüsü, şapka giyen bir kimsenin bu davranışını bidat olarak gördüğünü, bu kimsenin Müslümanlara varis olmasına ve Müslüman kadınlarla evliliğine onay vermediğini ancak bu sebeple de baskı gördüğünü söyler. Şeyh Abdülmecid Selim’den, eğer verdiği fetvada haklı ise kendisine destek vermesini, fetvasında yanılıyorsa da doğru olanı söyleyerek bu meseleyi vuzuha kavuşturmasını ister.<sup>724</sup> Makalede dört fetvadan sonuncusu detaylarıyla verilir ve makale yazarının da bu fetvayı desteklediği açıkça görülür.

Kevserî makale sahibinin bir Müslüman’ın şapka giymesine cevaz vermeyen fetvaları detaylıca vermemesini eleştirir ve son fetvayı değerlendirerek konu hakkındaki

---

<sup>723</sup> Mehmed Muhammed Medenî, “Misâl- Re’yü’l-Ezheriyyîn fi Lübsi’l-Kub’ati-”, *er-Risâle* 467 (1942), 619.

<sup>724</sup> Medenî, “Misâl- Re’yü’l-Ezheriyyîn fi Lübsi’l-Kub’ati-”, 169.

görüşlerini de dile getirir. Nakledilen son fetvada Şeyh Abdülmecid bir kimseyi “kâfir” olarak nitelemek için üzerinde ulemanın ittifak ettiği bir hâlin mevcut olmasını şart koşar. Tahavî'nin Ebu Hanife'den naklettiği “*Kendisini iman ettiren şeyi inkâr etmedikçe bir kimse imandan çıkmaz.*” sözünü delil olarak sunar. Ebu Hanife'nin bu sözüne Şeyh Abdülmecid'in yaptığı izahat Ebû Hanîfe'nin düşüncesini daha açık hâle getirir; bir kimsenin küfre düşmesi için kelime-i şhadette ikrar ettiklerini inkâr etmesi gerekmektedir. İrtidat ettiği kesin olmadıkça bir kimsenin küfrüne hükmedilmez. Çünkü İslam yücedir ve bir kimse şüphe ile İslam'dan çıkarılamaz. Bir âlim böyle bir sorunla karşılaştığında muhatabın küfrüne hükmetmekte acele etmemelidir.<sup>725</sup> Kevserî bu sözün doğru anlaşılmadığını düşünür; vahiy döneminden sonra kalpteki imandan emin olmanın yolu zahirdeki yansımasıdır ve fukahanın icmâi da bu yöndedir.<sup>726</sup>

Kevserî daha sonra Şeyhin verdiği fetvayı usul yönünden eleştirir; bir müftünün kendi icthadı ile fetva vermesi usule aykırıdır çünkü icthad yeterliliği yoktur. Bu durumda mezhebin râcih görüşünü söylemekle iktifa etmelidir. Ayrıca dört mezhebin fakihlerinin görüşlerinden bahsedilmemesini de bir eksiklik olarak görür. Şeyh Abdülmecid'in delil olarak gösterdiği *Câmi 'u'l-Fusûleyn*'i de sorunlu bulur çünkü bu eserin müellifi olan Simavna kadısı Şeyh Bedreddin zındıklık iddiası ile idam edilmiştir. Bununla birlikte söz konusu makalede de zikredildiği üzere, Şeyh Bedreddin'den nakledilen “*Bir kimsenin beline zünnar bağlayıp ticaret amacıyla daru'l-harbe girmesi küfürdür.*” ifadesi aslında mesele üzerinde ittifak olduğunun göstergesidir.<sup>727</sup>

Şeyh Abdülmecid, bir kimsenin başka bir dinin özel kıyafeti olmayan ancak bir devletin simgesi sayılabilecek kıyafetleri giymesinde bir beis olmadığı bilgisini nakleder; bu durumda Moğol kalpağı giymekte, siyah kıyafet giymekte, beline fâize bağlamakta ya da başına seraguç takmakta bir beis bulunmaz. Çünkü burada dini küçümseme ya da dinin bir gereğini yalanlama söz konusu değildir.<sup>728</sup> *Câmi 'ü'l Fusuleyn* üzerine yapılmış çalışmalardan biri olan *Nûru 'l-Ayn*'da İbnü'l-Hümmam'ın “*el-Müsâyere*” adlı eserinden nakledilen bu bilgiyi Kevserî oldukça dolambaçlı bulur. Siyah giyinmenin Abbasilerde de var olan bir âdet olduğunu ve Moğollara has olan kıyafetlerin Müslüman Moğollar

<sup>725</sup> Medenî, “Misâl- Re'yu'l-Ezheriyyin fi Lübsi'l-Kub'ati-”, 620.

<sup>726</sup> Kevserî, *Makâlât*, 221.

<sup>727</sup> Kevserî, *Makâlât*, 222-223.

<sup>728</sup> Seraguç: Moğollara has, örülmüş tüyden yapılan ve takan kişinin rütbesine göre bu örgünün adedinin değiştiği bir başlık. Faize: Moğollara has, bele hançer takılmasına yarayan kemer. bkz. Kevserî, *Makâlât*, 223.



tarafından ve aynı zamanda Volga bölgesinde yaşayan Çerkes halkı tarafından giyilen kıyafetler olduğunu söyler. Dolayısıyla burada başka bir dinin kıyafetinden ya da sadece bir devlet simgesinden bahsetmek mümkün değildir.<sup>729</sup>

Şeyh Abdülmecîd “dini küçümseme ve dinin gereğini yalanlama” durumunun olup olmamasına göre konuyu irdeler. “*Kim bir kavme benzemek isterse onlardandır.*” hadisine İbn Teymiyye’nin getirdiği yorumu delil olarak kullanır. Şeyhe göre İbn Teymiyye “onlardandır” ifadesini izah ederken, bir kimsenin İslam’ı küçümseyip, yalanlayıp kâfir olan kavmin bayramlarını yüceltmesi, kıyafetlerini giymesi durumunda küfür bakımından da onlarla beraber olduğunu söyler. Ancak İslam’ı küçümseme ya da yalanlama yoksa günaha onlarla eşittir, küfür ehlinden değildir. Ayrıca her şeyde küfür ehlinden farklı olmak mümkün değildir, onlar gibi yer içeriz. Burada haram olan, onların yanlış olan ve kınanan davranışlarını taklit etmektir. Şeyh, Kâdîhan’da ve Neseffî’de de bu bilginin mevcut olduğunu iddia eder.<sup>730</sup>

Kevserî İbn Teymiyye’den bilginin eksik nakledildiğini iddia eder; İbn Teymiyye teşebbühü (benzemeyi) kasıtsız ve fiil olmaksızın da mümkün görür ve Maide 5/51 gereğince<sup>731</sup> teşebbühün haram olduğunu söyler. İbn Teymiyye’nin söz konusu eserine baktığımızda hangi vasıfta benzerlik söz konusu ise meselenin onun hükmünü aldığı bilgisini görürüz; eğer benzediği husus küfrü gerektiriyorsa kâfir, masiyet ifade ediyorsa günahkârdır. Ancak her hâlükârda teşebbüh haramdır.<sup>732</sup> İbn Teymiyye’nin eserinde fetva sahibinin iddia ettiği gibi İslam’ı küçümseme ya da dinin gereklerini yalanlama gibi bir kayda tarafımızca rastlanmamıştır. Ayrıca Kevserî, İbn Teymiyye’nin naklettiği “*saçınızın beyazlarını boyayın, Yahudilere benzemeyin*” hadisinin hiçbir kayıt olmaksızın mutlak bir şekilde teşebbühün yasaklandığının göstergesi olduğunu iddia eder.<sup>733</sup>

Ayrıca fetva sahibi Hamevî’de de küfre düşmek için dini küçümsemek kaydının olduğunu iddia eder. Hamevî’nin eserinde bir kimsenin İslam’ı küçümsemek amacıyla Yahudi zünnarı takması durumunda küfre düşeceği söylenir. Ancak amacı İslam’ı

<sup>729</sup> Kevserî, *Makâlât*, 224.

<sup>730</sup> Medenî, “Misâl- Re’yu’l-Ezheriyyîn fi Lübsi’l-Kub‘ati-”, 620.

<sup>731</sup> “Sizden kim onları (Yahudi ve Hristiyanları) dost edinirse o da onlardandır.”

<sup>732</sup> Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. el-Hadır b. Muhammed el-Harrânî İbn Teymiyye, *İktizâü’s-Sırâti’l-Mustakîm* (Mısır: Mektebetü Dârü’l-Ulûm, ts.), 43.

<sup>733</sup> Kevserî, *Makâlât*, 225.

küçümsemek değil de harpte hile yapmak ya da Müslümanlar'a bu şekilde yardım etmek gibi ise küfre düşmez.<sup>734</sup> Kevserî Hamevî'nin bu ifadelerinin de yanlış anlaşıldığını iddia eder. Kevserî meselenin dîni bir mesele olduğunu söyler, fetva sahibinin daha sonra verdiği örnekte yer alan ve günlük hayat içerisinde zorunlu olarak gayrimüslimlerle benzer şekilde kullanılan eşyalarda küfre düşmek gibi bir ihtimal yoktur.<sup>735</sup>

Söz konusu fetvada nihai karar bir kavme benzemek amacıyla şapka giyen kişilerin günah işlemiş olduklarıdır. Ancak soğuktan veya sıcaktan korunma gibi bir maslahata binaen şapka giyiliyorsa günah değildir. Dini hafife almak ya da yalanlamak amacıyla şapka giyen bir kimse ise küfre düşmüştür, bu kimse için mürtede uygulanan hükümler geçerlidir; nikâhı düşer, mirasçı olamaz.<sup>736</sup>

Kevserî bu meselede giyilen kıyafetin dinî bir şiar olmasına odaklanır ve şapka giymeyi dini küçümsemekle özdeşleştirir. Dinî maksatla giyilen, o dinin mensuplarının ayırıcı vasfı hâline gelen kıyafetlerin hiçbir şekilde giyilmesini doğru bulmadığı *Bezzaziyye*'den yaptığı rivayetle daha net anlaşılır; “...Soğuktan korunmak için giyilmesi de böyledir.... Muhtâr olan onun kâfir olmasıdır, çünkü soğuktan korunmak için Mecusi külâhını giymek zorunda kalan kimse onu parçalayarak da giyebilir, onu olduğu şekliyle giymek gibi bir zarureti yoktur.”<sup>737</sup>

Mesele esas itibarıyla, İslam hukukunun dönemin idarecileri nazarındaki yerini görmek açısından önemlidir. Çünkü o dönemde insanları şapka giymeye zorlayanlar bu sayede batılılaşmayı gerçekleştireceklerine inanan idareciler ve onların destekçisi olan modernistlerdir. Günlük hayatta zaten sarık /fes vs. giyen insanların onun yerine şapka giymeye yönlendirilmesi, kimi yerde bunun dayatılması, halkın durumu sorgulamasına sebebiyet vermiştir. Bu durum günlük hayatın zaruri ihtiyaçlarından biri olsaydı muhtemelen bu kadar büyük tartışma konusu olmaksızın kabul görecekti. Ancak hem zaruri bir ihtiyaca karşılık gelmeyen hem de örfî /dinî meşrûiyeti haiz olan bir objenin yerine ikame edilmeye çalışılan, üstelik Yahudilikte dinî bir anlam da ifade eden şapka, Müslüman toplumlarda kabul edilmesi zor bir “yenilik” olmuştur.

<sup>734</sup> Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî Hamevî, *Gamzü Uyûni'l-Besâir fi Şerhi'l-Eşbâh ve'n-Nezâir* (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 2/205.

<sup>735</sup> Kevserî, *Makâlât*, 225.

<sup>736</sup> Medenî, “Misâl- Re'yu'l-Ezheriyyîn fi Lübsi'l-Kub'ati-”, 621.

<sup>737</sup> Kevserî, *Makâlât*, 226.

Şapka meselesini tamamen dinî şiar olarak gören fakihlerin karşısında bu meseleyi zaruri ihtiyaçlar mesabesine indirgeyerek ele alan fakihlerin iddiaları, siyasi ve ekonomik gücünü kaybetmiş Müslüman toplumun yaşadığı bir travma olarak yorumlanabilir. Zira yüzyıllardır soğuk ve sıcakla, giydiği dinî /örfi kıyafetlerle baş edebilmiş insanları şapkanın daha fazla nasıl koruyabileceği bir muammadır. Bir kimsenin günlük bir zaruret sebebiyle o dönemde kullanılan fötr şapkaya ihtiyaç duymayacağını söylemek abartı olmaz. Bunun yanında aradan geçen zaman bizlere şapkanın aslında o dönemin modası olduğunu da göstermiştir. Modanın etkisi geçince örfte ve dinde var olan ne ise onların kullanılmasına devam edildiğini müşahede etmekteyiz.

### 3.10. Kadının Örtünmesi

Kevserî “*Kadının Örtünmesi*” isimli makalesinde yabancı bir erkeğin karşısında bir kadının tesettürünün ne şekilde olması gerektiği hakkındaki düşüncelerini ortaya koyar. İlk olarak Ahzab sûresi 33/33. âyeti zikreder; âyette “*Evlerinizde oturun, eski cahiliye âdetinde olduğu gibi açılıp saçılmayın.*” buyurulmaktadır ve emir Hz. Peygamber’in eşlerine yönelik olsa da bütün mü’min hanımlar bu emre muhataptır. Bu âyeti aynı sûrenin devamında gelen “*Ey Peygamber! Hanımlarına, kızlarına ve mü’minlerin kadınlarına, dışarı çıkarken üstlerine örtü almalarını söyle.*”<sup>738</sup> âyeti desteklemiştir ve buluş çağına girmiş bir Müslüman kadının örtünmesi farz olmuştur.<sup>739</sup>

Kevserî örtünmenin nasıl olması gerektiğini izah ederken Ahzab 33/59.’un tefsirinde yer alan rivayetleri delil gösterir. Buna göre Ubeyde es-Selmâni bu âyetin tefsirini yaparken ridasını üzerine örtmüş, burnunu ve sol gözünü kapatmış ve sadece sağ gözünü açık bırakmış, ridasını kaşlarına çok yaklaştırmış ya da kaşının üzerine kadar örtmüştür. Kevserî kadınların örtünmesi için delil gösterilen bir diğer âyet olan Nûr 24/31’de yer alan “*görünen yerler müstesna*” ifadesinin elbiseyi kastettiğini ifade eder. İbn Mes’ud’un yüzüğü ve sürmeyi de örtüye dâhil ettiğini söyler. Bu iddiasını desteklemek için de “*Her mescidde ziynetinizi takın.*” âyetini delil olarak zikreder.<sup>740</sup> Burada ziynetten kastedilen elbisedir. Kevserî Hz. Aişe’nin uygulamasının da bu görüşü

---

<sup>738</sup> Ahzab 33/59

<sup>739</sup> Kevserî, *Makâlât*, 228.

<sup>740</sup> A’raf 7/31

teyid ettiğini söyler.<sup>741</sup>

Kevserî'ye göre yolda yürürken yolu gösterecek incelikte bir peçe takılması da tesettürün bir parçasıdır. Çünkü tesettürde asıl maksat kadının güzelliğinin erkeklerin nazarından gizlenmesidir. Bu şekilde bir örtünme, erkekler emrolundukları üzere bakışlarını indirdikleri müddetçe, güzelliğin gizlenmesini sağlar. Kevserî bu şekilde bir tesettürün Hanefî fukahasının ileri gelenleri tarafından da kabul edildiğini iddia eder ve Cessâs'ın da bu görüşte olduğunu söyler.<sup>742</sup>

Ancak Hanefî fukahasının ileri gelenlerinin eserlerini incelediğimizde, Kevserî'nin söylediğinin aksine; ellerin ve yüzün açık olmasında bir mahzur olmadığını görürüz. Hanefîlerin müctehid imamlarından İmam Muhammed'in eserinde bu açıkça ifade edilmiştir. Bu şekilde ellerini ve yüzünü açan kadına bakmakta da -şehvet olmaksızın- sorun yoktur. Şehvet varsa caiz değildir ancak zaruret sebebiyle bakılıyorsa -tedavi ya da evlenmek gibi- şehvet olsa da bakmak caizdir.<sup>743</sup> Kevserî'nin Cessâs'ın da bu görüşte olduğu iddiasında da karşımıza farklı bir durum çıkmaktadır; Cessâs Ubeyde'nin sadece gözlerinden birini açıkta bırakacak şekilde örtündüğü rivayeti nakleder ve genç kadınların dışarı çıkarken bu şekilde örtünmeleri gerektiğini söyler.<sup>744</sup> Ancak Nûr sûresinin 31. âyetinde yer alan “görünen yerler müstesna” ifadesini izah ederken şu sözleri söyler:

*“Görünen yerlerden kastedilen, sürme, kına ve yüzük gibi ziynetlerdir. Çünkü âyetin devamında kadının kimlerin karşısına tesettürsüz çıkabileceği bilgisi verilmiştir. Hanefîlere göre kadının yabancı olarak kabul edilen erkeklerin yanında açmasında mahzur olmayan yerler, elleri ve yüzüdür. Bu bölgeler kadında avret mahallinden değildir.”<sup>745</sup>*

Burada kadının yaşı ile ilgili herhangi bir kayda rastlanılmaz ve bu hüküm mezhebin kurucu imamlarından İmam Muhammed'in görüşleriyle de uyumludur.

Kevserî hacda ya da namazda kadınların ellerinin ve yüzünün açık olmasının normal zamanda da mübah olduğu anlamını taşımadığını ileri sürer. Çünkü Kevserî'ye göre

---

<sup>741</sup> Kevserî, *Makâlât*, 229.

<sup>742</sup> Kevserî, *Makâlât*, 229.

<sup>743</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen Şeybânî, *el-Asl* (Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, ts.), 3/56-58.

<sup>744</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 5/245.

<sup>745</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 5/172.

hacda zaten kişi ihram kıyafetini ibadet amacıyla giymiştir ve hacda bakışlar yere indirilmiştir. Namaz için kadının evinden çıkmasını ise baştan reddeder; evinde ya da odasında namaz kılan kadının güzelliğine erkeklerin muttali olmasına imkân yoktur. Dolayısıyla bu iki olay ile kadının “bozulmuş” sosyal hayata çıkmasını kıyas etmek doğru değildir.<sup>746</sup>

Ancak Serahsî ve Kâsânî gibi önemli Hanefî âlimlerinin Kevserî’den farklı düşündükleri görülür. Serahsî ve Kâsânî’ye göre kadının namazdaki tesettürü ile sair zamanlarda dışarı çıkarken olması gereken tesettür aynıdır.<sup>747</sup> Namaz dışındaki tesettürün nasıl olması gerektiğini de her iki fakih oldukça detaylı ele almışlardır. Serahsî Kevserî’nin fikhî hükmüne delil olarak gösterdiği rivayetleri nakletse de mezhebin görüşünün bu rivayetlerden farklı olduğunu söyler. Hanefî mezhebi Hz. Ali’den ve Hz. Abbas’tan gelen rivayetleri dikkate almıştır; bu rivayetlerde de namahrem bir kadının ellerine ve yüzüne yabancı bir erkeğin bakmasında bir sakınca olmadığı açıktır.<sup>748</sup> Ayrıca kadının yapmak zorunda olduğu günlük meşgaleler vardır; alışveriş yapmak gibi. Bu durumda yüzünün ve elinin gözükmemesi de kaçınılmazdır. Hatta Serahsî ayakların da bu gerekçe ile açılmasında bir sakınca görmez. Kadının hamur yoğurmak, çamaşır yıkamak gibi işleri de vardır ve bu durumda da kollarını sıvaması gereklidir. Fakirlik gibi bir durum da söz konusu ise ayakkabı bulması zor olabilir. Böyle durumlarda bir de kadının ellerini, yüzünü ve ayaklarını mahrem olarak kabul etmek hayatı daha zor hâle getirecektir. Kâsânî ve Abdülazîz el-Buhârî de Serahsî ile benzer izahatları yapmışlardır.<sup>749</sup>

Kevserî fitneden emin olunamayacağını ve bu sebeple fitnenin engellenmesi için kadınların ellerinin ve yüzünün örtülü olmasının zaruri olduğunu hatta kadının mümkün mertebe sokağa çıkmaması gerektiğini iddia eder. Görüşlerini desteklemek için Serahsî’den şu ifadeleri nakleder: “*Bakışın haram olması fitne korkusundandır ve fitne korkusu kadının yüzüne bakılmasındadır. Çünkü kadının güzelliğinin geneli diğer azalarından ziyade yüzündedir.*” Kevserî, Serahsî’nin ele ve yüze bakmanın

---

<sup>746</sup> Kevserî, *Makâlât*, 230.

<sup>747</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/98; Kâsânî, *Bedâ’i ‘ü’s-Sanâ’i*, 1/117.

<sup>748</sup> Rivayetlerden birinde bir kadının Hz. Peygamber’le evlenmek istediği, Hz. Peygamber’in de kadının yüzünü beğenmediği nakledilir. Bir diğer rivayet ise Hz. Ömer mehire kısıtlama getirmek istediği zaman mescidde ona itiraz eden kadının “al yanaklı olarak tasvir edildiği rivayettir. Serahsî kadının yüzü açık olduğu için bu şekilde tasvir edildiğini söyler. bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 10/152-153.

<sup>749</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 10/153; Kâsânî, *Bedâ’i ‘ü’s-Sanâ’i*, 5/122; Buhari, *el-Muhîtü’l-Burhânî*, 5/334.

mübahlığını şehvet kaydıyla sınırlandırdığını da söyler. Kevserî fitne unsurunu oldukça önemser ve farklı mezheplerden âlimlerin bu konudaki sözlerini nakleder.<sup>750</sup> Ancak fitnenin önlenmesi için kadının örtünmesi yeterli midir? Burada bütün sorumluluğu kadına yüklemek sorunu ortadan kaldırır mı? Yukarıdaki ifadelere ilaveten, Serahsî fitnenin sadece yüzden ya da ellerden kaynaklanmadığını söyler. Kadının elbisesi de fitne sebebi olabilir. Dolayısıyla fitneye neyin sebebiyet vereceği kestirilemez. Kadının elbisesine bakmak da haram değildir. Bu sebeple Serahsî, fitne korkusu ile ellerin ve yüzün açılmasını yasaklamanın da doğru olmadığını söyler.<sup>751</sup> Zaten klasik Hanefî eserlerinde de şehvet durumunda bakmamak erkeğin sorumluluğudur.<sup>752</sup>

Kevserî, tesettür konusunu ele alırken evlere yapılan balkonlara ve kadının bisiklete binmesine de değinir. Evlere yapılan balkonlar kadınların ev kıyafetleri ile dışarı çıkmasına zemin hazırlamıştır ve bu sebeple oldukça yanlış bir uygulamadır. Kadının bisiklete binmesi de herkesin içerisinde vücut hatlarını ortaya koyması anlamına gelmektedir ve Kevserî'ye göre bu da yanlıştır.<sup>753</sup> Ancak eski dönemlerde kadınların ata, deveye ya da eşeğe bindiği düşünülürse, Kevserî'nin bisiklete binmeye verdiği bu tepkiyi anlamak zordur.

Kevserî'nin bu görüşlerinde Hanefî mezhebinden uzaklaştığı düşünülse de mezhebin son dönem görüşlerinde Kevserî'nin yaptığı gibi daraltıcı bir yoruma gittiği görülür. Şerhler ve haşiyelerde, şerhedilen eserdeki bilginin aksine ellerin mutlak olarak açılmasının caiz olmadığı, ellerin üzerinin avret olduğu, avuç içinin ise avretten sayılmadığı söylenir.<sup>754</sup> XVII. yüzyıl âlimlerinden Şeyhîzâde Dâmâd da Bâcî'nin eseri *el-Müntekâ*'da genç kadınların yüzlerinin yaşanılan dönemde fitneye sebebiyet vermemek adına avretten sayılması gerektiği bilgisinin yer aldığını söyleyerek kendi yaşadığı devirde fesadın artması sebebiyle bunun farziyet oluşturduğunu iddia eder.<sup>755</sup>

Muhtemeldir ki son dönem Hanefîleri gibi Kevserî de bozulan sosyal yapı sebebiyle bir şekilde kadını koruma çabası içerisinde girmiştir ve bu yeni sosyal düzende erkeklerin

---

<sup>750</sup> Kevserî, *Makâlât*, 230-232.

<sup>751</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 10/153.

<sup>752</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 3/56-58; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme Ezdî Hacrî Mısırî et-Tahâvî, *Muhtasarü't-Tahâvî* (Haydarabad: Lecnetü İhyâi'l-Maârifî'n-Nu'mâniyye, ts.), 28; Kudûrî, *Muhtasar*, 26.

<sup>753</sup> Kevserî, *Makâlât*, 222.

<sup>754</sup> Bâbertî, *el-Înâye Şerhü'l-Hidâye*, 1/258; Haddâd, *el-Cevheretü'n-Neyyire alâ Muhtasari'l-Kudûrî*, 1/47.

<sup>755</sup> Şeyhîzâde, *Mecma'ü'l-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-Ebhur*, 1/122.

bakışlarını kontrol edeceğine inanmamaktadır. Ancak Kevserî'nin iddia ettiği bu tesettür anlayışı sosyal hayata katılmak zorunda kalan kadının işini daha da zorlaştıracak niteliktedir. Kevserî'nin iddia ettiği gibi sosyal hayattan elini eteğini çekmiş bir kadının maddi durumunun oldukça yerinde olması, nafakasını teminde sıkıntı yaşamaması ve dışarıdaki işlerini halletmek için yardımcısının olması bir zarurettir ancak bu gerçeklikle örtüşmez. Hanefilerde fetvâya esas görüş ise kadının sosyal hayatını kabullenmiştir ve bu hayat içerisinde kadının rahat edebileceği şartları haizdir. Bu görüş daraltılarak tesettürde bütün bedeni kapatmak ya da mezhebin fetvaya esas görüşü ile iktifa edip elleri ve yüzü ve hatta ayakları açıkta bırakmak ise kadınların tercihine kalmıştır.

### 3.11. Din-Devlet İlişkisi

Kevserî bu konuyu ele aldığı makaleyi Suriyeli bir kısım âlimin kendisine yönelttiği soruya bir cevap olarak yazdığını söyler. Halep'ten gelen âlimlerin sorusu şudur: *“Köklü bir İslam devletinde anayasadan “Devletin resmi dini İslam'dır.” ibaresinin kaldırılmasının ve seküler bir yasayı şer'î hükümlerin yerine koymanın hükmü nedir?”* Suriye'de laiklik söylemlerini ilk ortaya çıkaran Suriyeli Hıristiyanlardır. Suriye Sosyal Nasyonalist Parti'nin kurucusu olan Antuvan Saadeh laiklik iddialarının öncülerindendir. Akabinde de bu düşünceyi kurucularından biri Mişel Eflak olan Baas Partisi sahiplenmiştir.<sup>756</sup> Osmanlı Devleti'nin yıkılmasından sonra kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nde 1924 yılında laiklik kabul edilmiş ve ondan bir yıl sonra da Mısır'da Ali Abdurrâzık *“el-İslâm ve Usûlü'l-Hüküm”* adlı bir eser yazmış ve bu eserinde İslam'da din ve devlet işlerinin birbirinden ayrı olduğunu iddia etmiştir. Üstelik Türkiye'de laiklik tartışmaları kanun değişikliğinden önce başlamıştır.<sup>757</sup> Bütün bu tartışmalar ve alınan yeni kararlar hemen hemen aynı döneme ya da yakın tarihe tekabül etmektedir. Ancak Kevserî makalesinde Suriye dışında hiçbir ülkeyi konu edinmemiştir.

Kevserî din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasının iman sahibi her mü'min için yürek burkan acı bir hâl olduğunu söyler. Kevserî'ye göre din ile devlet işlerini ayırmak

---

<sup>756</sup> Sefer b. Abdurrahmân Havâlî, *el-İlmâniyye, Neş'etüha ve Tatavvuruha ve Âsârüha fi'l-Hayâti'l-İslâmiyyeti'l-Muâsıra* (Dârü'l-Hicre, 1402h.), 557; Talip Küçükcan, “Laiklik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara, 2003), 27/64.

<sup>757</sup> Laik uygulamalar II. Mahmut döneminden itibaren Osmanlı topraklarında görülmekteydi. Tekkelerin Şeyhülislama bağlanması, adalet ve din kurumlarının birbirinden ayrılması ve Şer'î mahkemeler yanında Nizamiye mahkemelerinin kurulması laiklik uygulamalarının varlığına delâlet sayılmaktadır. bkz. Yıldız, “Osmanlı'nın Son Dönemindeki Üç Düşünce Akımının Sosyolojik Analizi: Batılılaşma, İslamcılık ve Milliyetçilik”, 284; Mehmet Görmez, “İslam Dünyasından Laiklik Tartışmalarını Başlatan Bir Kitap ve Bu Kitabın Serencâmı”, *Journal of Islamic Research* 8/3-4 (Yaz-Güz 1995), 223.

isteyen kimse irtidat etmiştir. Kevserî, Allah'ın hukukunu kaldırıp seküler bir hukuk benimseyen ve din ile devlet yönetiminin arasını ayıran bir kimsenin nikâhının sahih olmadığını, kestiğinin yenmeyeceğini de iddia eder. Çünkü o kimse irtidat etmiştir, Müslüman değildir, Ehl-i kitaptan bile değildir. Kevserî böyle bir “*facia*” karşısında sesini çıkarmayan söz sahibi kişileri de “*sağır şeytan*” olarak nitelemiştir. Kevserî'nin bu düşüncesinin dayanağı Hz. Ebû Bekir zamanında çıkan “ridde” olaylarıdır. Kevserî'ye göre din ile devlet işlerini ayırmak düşüncesi İslam tarihinde ilk ridde olaylarında çıkmıştır. Zekât vermeyi reddeden kişilerin isyanı, din ve devlet işlerini ayırma çabasıdır. Hz. Ebû Bekir bu kişilere mürted muamelesinde bulunmuştur.<sup>758</sup> Kevserî'nin düşüncesinde İslam dairesi içerisinde din işleri-dünya işleri gibi bir ayrımın bulunmadığını söylemek mümkündür, buna göre dünyaya dair her işte dinin söz hakkı vardır.

Kevserî din ve devlet işlerini ayırmakla zimmîlerin (Müslüman olmayan azınlıkların) haklarının daha iyi korunacağı iddiasını da reddeder. Çünkü Kevserî'ye göre azınlıkların haklarını İslam hukukundan daha iyi koruyan başka bir hukuk sistemi daha yoktur. Buna Hz. Peygamber'in “*Kim bir zimmîye eziyet ederse kıyamet günü onun hasmı oluruz.*” sözünü delil olarak gösterir. İslam tarihi, zimmîlerin İslam topraklarında adaletle ve hakları gözetilerek yaşadıklarının örnekleriyle doludur. Bununla birlikte Kevserî, zimmîlerin haklarının korunmasını zimmîlerin üzerlerine düşen sorumlulukları yerine getirmesine bağlar.<sup>759</sup>

Kevserî'ye göre böyle bir girişimin esas sebebi hilâfetin ilga edilmesidir. Halîfenin böyle bir girişimi engelleyeceğini ve buna izin vermeyeceğini düşünür.<sup>760</sup> Bu ifadeler dolaylı olarak Türkiye Cumhuriyeti'ni işaret eden ifadelerdir. Buradan şunu söylemek de mümkündür; Kevserî'ye göre hilafetin ilga edilmesi ile İslam topraklarında din ve devlet işlerini ayırma düşüncesinin yayılmasının önü açılmıştır. Ancak Kevserî'nin iddia ettiği gibi halifenin bu durumu engelleyebilmesi acaba gerçekten mümkün müdür? Siyasi gücü kalmamış sadece makam olarak var olan hilafet, ilga edilmeden önce din ve devlet işlerinin ayrılması hususunda yaşanan tartışmalara müdahil olabilmiş midir?<sup>761</sup>

<sup>758</sup> Kevserî, *Mukaddimât*, 40; Kevserî, *Makâlât*, 330-331.

<sup>759</sup> Kevserî, *Makâlât*, 331.

<sup>760</sup> Kevserî, *Makâlât*, 332.

<sup>761</sup> Azmi Özcan, “Hilafet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1998), 17/549.



Görünen o ki halifenin süreci etkilemek için bir makamdan daha fazlasına ihtiyacı vardı ve yaşanan süreçte maalesef halife bu güçten yoksundu.

## SONUÇ

XIX. yüzyılın sonu ve XX. yüzyılın başı Müslüman toplumlar açısından oldukça dramatikti. Devletleri işgal edilmiş, kültürleri aşağılanmıştı ve artık karşı karşıya oldukları yeni hayatla dinlerini nasıl bağdaştıracaklarının şaşkınlığı içerisindeydiler. Hayat hızla değişmiş, yeni kavramlar ve fikirler Müslümanların da gündemini işgal etmeye başlamıştı. XX. yüzyılın başında yaşanan I. Dünya Savaşı sonrasında Müslüman ülkelerin siyasi yapısı da etkilenmiş, Osmanlı Devleti parçalanmış, hilafet ilga edilmişti. Bu durumdan bir çıkış arayışı içerisindeki Müslüman âlimler icihad, örf, maslahat, zaruret, mezhep, taklid ve tecdid gibi kavramları tartışmaya başlamışlar, kimi âlimler bu kavramlar kanalıyla yaşanan sorunlara bir çözüm bulmayı hedeflemişlerdi. Bir kısım âlimler de bu sorunların yeniden Kur'ân ve Sünnet'e dönülerek aşılabileceğini düşünüyordu. Onlara göre mezhepler ve taklid Müslümanlar'ın temel sorunuymuş ve bu sorunu aşmak için icihadın yaygınlaşması gerekiyordu. Bu âlimlerin yanı sıra geleneği ve geleneğe bağlılığı savunan, mezheplerin ve mezhepler sayesinde elde edilen kazanımların önemine değinen muhafazakâr âlimler de vardı.

Dönemin etkili şahsiyetlerinden biri olan Zâhid el-Kevserî yaşadığı zorluklara rağmen ümidini kaybetmeksizin çalışmalarına devam etmiştir. Kevserî fikhî düşüncesini kendisinin belirlediği konular üzerinden ortaya koymamış, fıkıh alanında genel olarak gündeme gelen konulara değinmiştir. Bu sebeple yazıları tepkisel bir niteliktedir. Kevserî fikhî düşüncesini muarızlarının görüşlerini eleştirerek ortaya koyar. Yaşadığı dönemde geleneğin sorgulanması ve kimilerince geleneğin sorunlu görülmesi Kevserî'yi böyle bir tutuma sevk etmiş olabilir.

Kevserî fıkıh usulüne ve fıkıhın bir usul dairesince icra edilmesine çok büyük bir önem verir. Bazı usul yöntemleri ve deliller üzerinde özellikle durduğu görülür. Bunun sebebi Kevserî'nin Hanefî mezhebinin fıkıh usulüne ve usul yöntemlerine yönelik eleştirilere cevap vermesidir. Aynı zamanda modern dönemde dinde ıslah ve reform ihtiyacı hisseden âlimlerin bazı delillere ve usul yöntemlerine yaklaşımları da Kevserî'yi etkilemiştir. Bu bağlamda sünnet, haber, kıyas, istihsan, örf, maslahat, re'y ve icihad gibi kavramları ele almıştır. Bu kavramlar çerçevesinde Hanefilere yönelik itirazlara cevap vermiş aynı zamanda söz konusu kavramlara modern dönemde yüklenmek istenen anlamları da eleştirmiştir.

Kevserî sünnetin taksim edilmesine temelde karşı değildir ancak Hz. Peygamber'in peygamber kimliği dışında yapmış olduğu fiillerin delil olarak kullanılmayabileceği endişesiyle temkinli yaklaşır. Bu modern dönemdeki düşüncelere verdiği bir tepkidir ve Kevserî bu taksimat sebebiyle sünnetin devre dışı bırakılmasından endişe etmektedir. Aynı dönemde gündemde olan sünneti ihya iddiasını da eleştirir çünkü Kevserî'ye göre bu iddia kanalıyla fikhî geleneğin devre dışı bırakılması söz konusudur. Kevserî, mezheplerin sünneti doğru şekilde anladıklarını ve fikhî geleneğin içerisine dâhil ettiklerini düşünür. Kevserî'ye göre ilk dönem fakihleri sünneti anlamada modern dönem âlimlerine ya da seleflere göre daha şanslıdır. Sünnetle ilgili bu iddialarında bize göre Kevserî oldukça haklıdır. Sonuçta sünnetin hükme etkisi mezheplerce dikkate alınmış ve sünnetin intikal yolları sıkı bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Hal böyleyken mezhepleri sadece zayıf rivayet kullanıyormuş gibi yaftalamak ya da sünneti hiç itibara almadıkları iddiasıyla eleştirmek bize göre mesnetsizdir.

Kevserî'ye göre birkaç kişinin itirazı icmâ için etkili bir itiraz sayılmaz, Kevserî öncelikle itiraz eden kişilerin fikhî yeterliliklerini irdeler ve ictihad ehli sayılmayacak kimselerin itirazının dikkate alınamayacağını söyler. Eğer icmâ eden âlimler delillerini açık bir şekilde izah ederlerse bu durumda müctehid bir kimsenin itirazı da dikkate alınmaz. Kevserî böyle durumlarda birkaç kişinin itirazının geçersiz olduğunu söyleyerek bu hususta Hanefî mezhebinden ayrı düşer. Kevserî'nin bu tutumunun altında icmâ ile delillendirilmiş hükümlere yönelik itirazlara ön alma çabası yatmaktadır. Kevserî'ye göre Müslümanların icmâ ettikleri hususlar reforma ya da maslahata konu edilemez.

Kevserî, Hanefî mezhebine yönelik eleştirilerden biri olan mezhebin sünnete itibar etmeyip kıyasa, istihsana, re'y ve ictihada başvurduğu iddialarını da gündeminde tutmuştur. Sünneti ihya iddiasında olanlara, başka mezhep mensuplarının taassup içeren iddialarına ve hadis taraftarlarına karşı hem Hanefî mezhebini hem de yeri geldiğinde diğer mezhepleri korumaya çalışmıştır. Kevserî'nin bu konularda muhatabı sadece modernistler değildir. İbn Hazm, Cüveynî gibi âlimlere de eleştirilerde bulunmuştur. Aslında bu konular hakkında yapılan tartışmalarda Kevserî'nin durumu ilginçtir; bir yandan Hanefî mezhebinin kıyası, istihsanı, re'y ve ictihadı kullanmasının ne kadar doğru ve yerinde olduğunu ispata çalışırken diğer yandan ictihadın daha aktif kullanılmasını savunan modernistlere karşı çıkmıştır. Yine bir yandan sünneti ihya iddiasında olanlara karşı kıyası, istihsanı ve ictihadı savunurken diğer yandan sünneti

terk ettiği iddialarına karşı Hanefî mezhebinin sünnete ne kadar değer verdiğini ispata çalışır. Cüveynî'nin ve Bağdâdî'nin Hanefî mezhebine yönelik eleştirilerine cevap verirken o da Şâfiî mezhebini eleştirir ancak mezheplerin meşrûiyetine yönelik bir eleştiri karşısında da mezheplerin, üstelik sadece Sünnî mezheplerin değil, Şî Zeydîlerin hatta yer yer Zâhirîlerin savunuculuğunu üstlenir.

Kevserî'nin eleştirilerinde kullandığı kaynaklar arasında hadis eserlerinin ağırlığı dikkat çekmektedir. Hadise bu denli ağırlık vermesi Kevserî'nin fikhü'l-hadise başvurduğu gibi bir izlenim bırakabilir. Ancak Kevserî'nin hadis kaynaklarına başvurması hadis kaynaklarından fikhî hüküm çıkarma gayreti olarak okunamaz. Çünkü Kevserî'nin yaptığı daha çok mezheplerin fikhî hükümlerinin delillerini ortaya koymaktır. Bu dönemin yapısı itibariyle önemlidir zira Kevserî'nin yaşadığı dönemde hadis taraftarları Hanefî mezhebinin sünneti dikkate almadığını iddia etmektedir. Aynı zamanda Kevserî, mezheplerin sünnete göre hareket ettiklerini de ispatlamış olmaktadır. Kevserî, hadisle bu kadar iç içe olmasına karşın selefi bir kimliğe sahip değildir, bu da ayrıca önemlidir.

Dönemin dikkat çekici iddialarından biri ictihad kapısının kapalı olduğudur. Modernistler bu iddianın muhafazakârlar tarafından çıkarıldığını söyleseler de bu sözün kime ait olduğu bilinmez. Kevserî de bir gelenekçi olmasına rağmen ictihad kapısının kapalı olduğunu düşünmez. Ancak Kevserî'nin ictihadla ilgili başka sorunları vardır; ictihad taraftarı kişilerin, neye göre akıl yürütecekleri hususunda yaşanan belirsizlik Kevserî'ye göre büyük bir problemdir ayrıca oldukça tehlikelidir. Kevserî, ictihad ve maslahat gibi yöntemlerle ve zaruret ve örfün değişmesi gibi gerekçelerle dinde reform yapılmasına karşı çıkar. Çünkü Kevserî'ye göre dinde reform iddiasında bulunan kişilerin niyetleri net değildir. Batı'nın etkisinde kalmış görünmektedirler. Herşeyden öte belli bir usulleri yoktur. Kevserî'ye göre usul yoksa kargaşa ortaya çıkar.

Kevserî gerekli şartları haiz kimselerin, bir usul doğrultusunda ictihad yapmasına karşı çıkmaz. Örfün değişmesi ile ahkâmın değişeceği hükmüne de karşı değildir. Ancak Kevserî, döneminde ictihada kimseleri ehil görmez. Ne kendisi ne de başka bir âlim bu konuda yeterlidir. Kevserî'nin döneminde takdir ettiği âlimler ise mezhebe sıkı sıkıya bağlı ve mezhebin işleyişine uygun fetva veren müftülerdir. Kevserî'nin bu yaklaşımı salt bir geleneği muhafaza gayretidir. Kevserî'nin yeni karşılaşılan sorunlara mezhep içerisinden bir çözüm üretebilmek için bile ictihada ihtiyacı vardır ancak Kevserî,

mezhebin fetvaya esas gördüğü görüşlerden ayrılmamıştır. Mesela Kevserî'nin vahşi hayvanların derisine oturmayı lüks olması sebebiyle mekruh gördüğü açıktır ancak Kevserî fetvayı bu şekilde vermemiştir. Kevserî, vahşi hayvanların derisine oturmanın mübahlığına delâlet eden örfün değiştiğini söylese de fetvayı değiştirmemiştir.

Doğrusu modernistlerin ictihad, maslahat, zaruret ve örf kanalıyla ulaştıkları hükümler Kevserî'nin tedirginliğini anlaşılır kılmaktadır. Faizin helal olduğu, tesettürün kaldırılmasının gerekli olduğu gibi iddiaların söz konusu delil ve yöntemlerle gerekçelendirilmeleri, hangi usule bağlı kalarak bu hükme ulaştıkları hususunda kafaları karıştırmaktadır ve Kevserî'nin takındığı tutumu anlamamızı kolaylaştırmaktadır. Belki modernistler bu deliller kanalıyla toplumda ihtiyaç duyulan değişimi İslami zeminden uzaklaşmadan sağlayabilmenin derdindedirler. Ancak Kevserî böyle bir kapının açılmasının tehlikeli olduğunu düşünür. Kevserî fıkıh usulünün kaynak ve yöntemlerinde belirleyici unsurun şariat olduğunu, bu alanın insani beklenti ve isteklerin etkisine kapalı olması gerektiğini söyler. Bu düşüncesinin, Hanefî mezhebinin söz gelimi zarurete istinaden vermiş olduğu hükümlerle çeliştiği açıktır. O zaman denilebilir ki Kevserî, döneminin âlimlerinin niyetlerinden ve samimiyetlerinden emin değildir.

Kevserî'ye göre ictihad etme yeterliliğine sahip kimsenin herhangi bir mezhebe bağlı olmak gibi zorunluluğu yoktur; ancak ittibâ edebilir. Peki, herkes ictihad etmeli midir ya da herkesten ictihada yeteneğine sahip olması beklenmeli midir? Kevserî'ye göre bu, gerçeklikle uyuşmayan bir istektir; çünkü herkesin ilgi alanları farklıdır. Kevserî bu düşüncesinde haklı görünmektedir. Zira herkesin dinî bilgisi ictihad edebileceği ölçüde olmayabilir ve bu doğaldır. Bu durumda ictihad eden bir müctehidi takip etmesi ve onu taklid etmesi o kişinin dini hayatını kolaylaştıracaktır.

Kevserî, mezhepleri taklid sebebiyle eleştiren ve mezhepleri dini bölüp parçalayan unsurlar olarak gören âlimlerin görüşlerini kesin ifadelerle reddeder. Kevserî mezhepler arasında telifke karşıdır. Başka mezheplerin görüşleri ile istifade edilmesine sadece istifade edilen görüşün diğer görüşe kıyasla takvâyâ daha yakın olması durumunda sıcak baktığı görülür. Araştırma esnasında, mezheplere bağlı kalınması hususunda bu denli hassasiyet gösteren Kevserî'nin, Osmanlı'nın son dönemlerinde yazılan Hukûk-ı Âile Kararnâmesi hakkındaki düşüncelerine maalesef rastlanılmamıştır.

Esasında Kevserî'nin, Türkiye'de yaşanan gelişmeler hakkındaki düşüncelerini eserlerinde zikretmediği görülür. Laiklik meselesini Suriye üzerinden değerlendirmesi, tesettür konusunu işlerken Türkiye'de çarşafın yasaklanmasına değinmemesi, şapka takılmasının dinen caiz olmadığından bahsederken yine Türkiye'deki şapka inkılâbından bahsetmemesi gibi pek çok husus oldukça şaşırtıcıdır. Belki Kevserî, doğup büyüdüğü topraklarda yaşananların ağırlığını kaldıramamış ve gündeminden Türkiye'yi çıkarmayı tercih etmiştir; bir nevi küsmüştür. Belki de Türkiye'de düşüncelerini ifade edenlerin yaşadığı sıkıntıların Mısır'da kendisini bulmasından endişe etmiştir. Ancak bu ikinci ihtimal oldukça zayıf gözükmektedir çünkü Kevserî Mısır'a iltica etmiş bir kimse iken Mısır'ın ileri gelen âlimlerini, Ezher ulemasını açık bir şekilde eleştirmekten de geri kalmamıştır. Bu durumda kendisinin başına gelecek bir şeyden endişe etmesi gibi bir durumdan bahsetmek zor gözükmektedir. Bu da Kevserî'nin yaşananların ağırlığını kaldırmakta zorlandığı ve Türkiye'deki olayları yok sayarak hareket ettiği düşüncesini güçlendirmektedir. Yaşadıkları bir nevi travmatik bir etki bırakmış olabilir.

Kevserî hakkında mezhep taassubu iddiaları da vardır ve araştırma neticesinde söylenebilir ki Kevserî'nin mezhebe bağlılık hususunda bir hassasiyeti varsa bu, herhangi bir mezhebe bağlı kalmaya gösterdiği hassasiyettir. Kevserî dört mezhebe ayrıca Caferilere, Zâhirilere ve Zeydilere oldukça saygılı yaklaşır. Mezhepler arası tartışmalarda kendisine göre yanlış gördüğü hususları muhatabının hak ettiğini düşündüğü saygı ölçüsünde ifade eder. Kevserî'nin eleştiride kullandığı ifadeler zaman zaman oldukça sert olabilmektedir. Ancak bu gibi ifadeleri kullanmasında eleştirdiği kişinin kullandığı delillerin etkisi olabildiği gibi Kevserî'nin muhatabının niyetinden şüphe etmesinin ya da ilmî yeterliliğini eksik görmesinin de etkisi vardır. Kevserî'nin, Hanefî mezhebi dışındaki mezheplerin görüşleri arasında doğru gördüğü hususlar varsa bunu dile getirmekten de çekinmediği görülür. Taassubî davranışlara karşı çıktığını da zaten açık açık ifade etmiştir. Ona göre mezheplere en büyük zararı mutaassıp takipçileri vermektedir. Kevserî'nin eleştirilerinde tutumu zaman zaman sert olsa da eleştirdiği kişilere karşı kişisel bir husumet beslemediği söylenebilir. Hakkında reddiye kaleme aldığı âlimlerin eserlerini methettiğine, onların başka eserlerinden istifade ettiğine rastlanılmaktadır. Dolayısıyla Kevserî'ye mutaassıp demek yerine Hanefî mezhebine tam anlamıyla bağlı demek daha hakkaniyetli olacaktır.

Araştırma esnasında Kevserî'nin Hanefî mezhebinin görüşleri dışında başka bir görüşle hareket ettiğine rastlanılmamıştır. Kadının tesettürü ve kabirlerin üzerlerine mescid yapılıp kabirlerin aydınlatılması hususunda mezhebin fetvaya esas görüşünden uzaklaşmış gibi gözükse de aslında şerhler ve hâşiyelerden yararlandığı ve hala mezhep sınırları içerisinde hareket ettiği görülür. Esasında şerhler ve hâşiyelerde bu konularda yer alan hükümler zaruret ve maslahat gibi gerekçelerle mezhebin klasik eserlerinde yer alan hükümlerden farklıdır. Söz konusu meseleler hakkında yaşanan tartışmalarda Kevserî'nin klasik dönemde yer alan görüşlerle hareket etmesi mümkünken bundan kaçındığı görülür.

Toplumun karşı karşıya kaldığı sorunlara çözüm bulmak için Kevserî'nin sadece Hanefî mezhebinde ısrar etmesi, Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nde olduğu gibi diğer mezheplerin görüşlerinden yararlanmayı düşünmemesi dikkat çekicidir. Kevserî'nin bu tutumunu diğer âlimlerle uzlaşmaktan ve ortak bir çözüme yanaşmaktan kaçındığı şeklinde yorumlamak mümkündür. Sonuçta bir mezhebin görüşü terk edilse de başka bir mezhebin görüşü ile hareket edilmesi söz konusudur. Nihayetinde bir icthad havuzundan istifade edilip karşılaşılan sorunlar çözülebilecekken, Kevserî'nin tek bir icthadda ısrar etmesinin sebebi esasında onun icthada yüklediği anlamdır. Kevserî'ye göre yapılan icthad isabetlidir ama hatalı da olabilir, bu durumda diğer icthadlar hatalıdır ama isabet etmiş de olabilir. Kevserî böyle bir durumda icthadlarını isabetli kabul ettiği Hanefî mezhebinin görüşleri dışında farklı bir icthadla hareket ederse hatalı bir icthadla hüküm vermiş olacaktır. Bu sebeple mezhepler arasında telfik fikrine karşı çıkar.

Bu tartışmalar bir kenarda yaşanırken değişimin boyutlarının ne gelenekçiler ne de modernistler tarafından tam olarak tahmin edilemediği yaşanan yüzyıldan geriye bakıldığında müşahede edilmektedir. Modernistlerin ve gelenekçilerin toplumu harekete geçirecek, toplumun içerisinde gelecek, bu sebeple de İslam'a daha yakın olması muhtemel bir değişimi yakalayamamaları kuşkusuz onların yetersiz olmaları gibi bir ihtimalden kaynaklı değildir. Dönemin âlimlerinin enerjilerini Batı'nın kendilerine tahsis ettiği gündeme harcamaları sahip oldukları birikimin israfı gibidir. Bazı meseleler oldukça basit fikhî konulardır; namazda erkeklerin başını açmasının ve ayakkabı ile namaz kılınmasının hükmü konulu makale buna örnektir. Bu durumu Kevserî de dile getirmiştir ancak maalesef kendisini bu yapay gündeme teslim olmaktan

kurtaramamıştır. Bazıları Batı tarafından sorun olarak gündeme getirilmiştir; aile vakfi etrafından yaşanan tartışmalar gibi. Bazıları da ucu siyasi erke dokunan konulardır; boşanma hukukunda yaşanan sorunların İslâm fikhî dairesinde çözülmemesi ya da şapka takılmasının zorunlu görülmesi örneklerinde olduğu gibi. Ancak böyle meseleler sadece fakihleri ilgilendirmez, nihayetinde güç, siyasetin ve ekonominin elindedir ve Müslüman toplumlarda bu iki kurumun o dönemde İslam fikhını muhafaza gibi bir tasasının olmadığı söylenebilir; âlimler yalnız kalmışlardır.

Kevserî'nin toplumsal sorunlara teoriye uygun çözümlerde ısrar etmesi bizi, toplumdaki bozulmanın büyüklüğünü tam olarak kavrayamamış olduğu düşüncesine yönlendirir. Neticede Kevserî bir ilim adamıdır ve çevresinde de ilme gönül vermiş nezih bir topluluk vardır. Kevserî teoriye uymayan iddiaları gazete ve degilerdeki yazılardan görmekte ya da kendisine sorulan sorular üzerine gündemine almaktadır. Kevserî, boşanma konusunda hakkını kat'î suretle korumaya çalıştığı erkeklerin, içinde bulunduğu dönemde kendilerine bahşedilen bu hakkı ne şekilde kullandıklarından ne kadar haberdardı? Eşi çalışmayan, bakacak kimsesi olmayan kadınların çalışıp hayatlarını kazanmaları hususunda düşünceleri ne idi? Bu gibi sosyal hayatın her türlü hâlinin karşımıza çıkardığı sorunlar karşısında Kevserî'nin ne gibi bir çözüm önerisi olurdu ya da var mıydı, bunu maalesef bilemiyoruz.



## KAYNAKÇA

- Abduh, Mahmûd. *Abdü'r-Rezzâk es-Senhûrî Ebû'l-Kânûn ve'bnü's-Şerîa*. Beyrut: Mektebetü Mü'minü Kureyş, 2011.
- Adevî, Muhammed Haseneyn Mahlûf. *Menhecü'l-Yakîn fî Beyâni enne'l-Vakfe'l-Ehlî mine'd-Dîn*. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 1351h.
- Afîfî, es-Seyyid. "el-Fikhü'l-İslâmî". *Mecelletü'l-Ezher* 8/4 (1356h.).
- Akseki, Ahmed Hamdi. "Şeriatı Menfaat ve Keyiflerine Alet Eden Vaizler". *Sebilü'r-Reşad* 7/ (1330h.).
- Akseki, Ahmed Hamdi. "Tesettür ve Kadın Hakları Konusunda Bilinmesi Gereken Hakikatler". *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi 2 Metinler Kişiler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Aktepe, İshak Emin. *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Akyüzoğlu, Hatice. "Zâhid el-Kevserî'nin 'Kadının Örtünmesi' İsimli Makalesinin Hanefî Fıkhdaki Yeri". *Marifetname* 8/1 (Haziran 2021).
- Âlim b. Alâ, Ferüüddîn. *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*. 1-20 Cilt. Diyubendi/Hindistan: Mektebetü Zekeriyya, 1487h.
- Âlim Fâdıl. "Hakku'l-İmâm fî Neshi'l-Ahkâm". *er-Risâle* 480 (1942).
- Apaydın, H. Yunus. "Kıyas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 25. Ankara, 2002.
- Apaydın, H. Yunus. "Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi". *Güncel Fikhî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Arı, Abdüsselâm. "Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye Gönderdiği Mektubun Yargılama Hukuku Açısından Analizi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 85-99.
- Aslan, Nâsi. "İslâm-Osmanlı Hukukunun Oluşumunda Fetva ve Kaza Münasebeti". *Osmanlı Hukukunda Fetva*. ed. Süleyman Kaya vd. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Aşûb, Abdülcelîl Abdurrahmân. *Kitabü'l-Vakf*. Mısır: Dârü'l-Âfâki'l-Arabiyye, 2000.
- Atar, Fahrettin. "Fetvâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 12. İstanbul, 1995.
- Atiyye, Cemal - Zuhaylî, Vehbe. "et-Tecdîdü'l-Fıkhi'l-Menşûd". *Tecdîdü'l-Fıkhi'l-İslâmî*. Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 2000.

- Aydın, Mehmet Âkif. “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye”. C. 28. Ankara, 2003.
- Aydınlı, Osman. “Kur’an’ın Yaratılmışlığı Meselesi ve Mu‘tezile’nin Tarihi Seyrindeki Yeri II”. *Dini Araştırmalar* 4/10 (2001).
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefî. *el-Binâye fî Şerhi’l-Hidâye*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefî. *Umdetü’l-Kârî Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*. 1-25 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabi, ts.
- Aynî, Mehmed Fıkhî. *Risâle fî Edebi’l-Müftî*. thk. Osman Şahin. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *el-Înâye Şerhü’l-Hidâye*. 1-10 Cilt. Dârü’l-Fikr, ts.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Fakîh ve’l-Mütefakkih*. 1-2 Cilt. Suudi Arabistan: Dârü İbni’l-Cevzî, 1421h.
- Bakkaloğlu, Abdussamet. “Tefvîz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 40. İstanbul, 2011.
- Bakkaloğlu, M. K. Abdussamet. “Kanunlaştırma Hareketinin Öncülerinden Muhammed Kadri Paşa(1821-1888): Hayatı ve Eserleri”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005).
- Bardakoğlu, Ali. “Câmi‘u’l-Fusûleyn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 7. İstanbul, 1993.
- Basrî, Ebü’l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. Tayyib. *el-Mu‘temed fî Usûli’l-Fıkh*. 1-2 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1403h.
- Başoğlu, Tuncay. “İleti Tespit Metotlarından Tard ve Tard Ehline Yönelik Tenkitler”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2002).
- Baytâr, Muhammed Behcet. *el-Kevserî ve Te‘addihi ale’t-Türâs ve Beyânü Hâlihî fî Müellefâtihî ve Ta‘likâtihî*. Kahire: Dârü’l-Haremeyn, 1999.
- Bedir, Murteza. *Buhara Hukuk Okulu, (Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme)*. İstanbul: İSAM yayınları, 2014.
- Bedir, Murteza. “Fetvâ ve Değişim: Geleneksel Fıkıh Yönteminde Büyük Kırılma”. *Hanefîlerde Mezhep Usûlü Şerhu Ukûdi Resmî’l-Müftî*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Bedir, Murteza. “Is There a Hanafî Usul al-Fikqh”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001).

- Bedir, Murteza. “Selefilik’in Modern Fıkıh Düşüncesindeki Etkileri”. *Tarihte ve Günümüzde Selefilik (Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı)*. ed. Ahmet Kavas. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Bedrân, Abdülkâdir. *el-Medhâlû ilâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Bereketî, Muhammed Amîmü'l-İhsân el-Müceddidî. *Kavâidü'l-Fıkh*. Karaçi: es-Sadef Bablışırz, 1986.
- Berki, Ali Himmet. “Osmanlı Türklerinde Yüksek İfta Makamı”. *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 9/102-103 (Aralık 1970).
- Beşîr, İdris Cum‘a Dırâr. *er-Re‘yu ve Eseruhu fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*. Kahire: Dârü İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. 1-10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü's-Sagîr li'l-Beyhakî*. 1-4 Cilt. Karaçi: Câmîatü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1989.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Ma‘rifetü's-Sünen ve'l-Âsâr*. 1-15 Cilt. Karaçi: Câmîatü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1991.
- Bihârî, Muhibbullah b. Abdişşekûr. *Müsellemü's-Sübût*. 1-2 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-Hüseyniyye el-Mısriyye, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. “*Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fıkhıyye*” *Kamusu*. 1-8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Birgivî, Muhammed b. Pîr Alî. *Tarîkat-ı Muhammediyye Sîret-i Ahmediyye*. çev. Mehmet Fatih Güneş. Trabzon: Kalem Yayınevi, 2004.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-Esrâr Şerhi Usûli'l-Pezdevî*. 1-4 Cilt. Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Buhârî, Burhanüddin (Burhanü's-şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz. *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-Fıkhî'n-Nu‘mânî*. 1-9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu‘fi. *Sahîh-i Buhârî*. 1-9 Cilt. Beyrut: Dârü Tavku'n-Necât, 1422h.
- Büyükkara, Mehmet Ali. “Mezhep ve Mezhepçilik”. *İlahiyat Akademi Dergisi* 5 (2017).
- Candan, Abdurrahman. “İlletin Formelliğinden Benzerliğin Sadeliğine: Hükümlerin Tespitinde Şebah Yöntemi”. *Diyanet İlmî Dergi* 48/1 (2012).
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-Usûl*. 1-4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'l-İslâmiyye, 1985.

- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. I-V Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1405.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Muğîsü'l-Halk fî Tercîhi'l-Kavli'l-Hak*. Matbaatü'l-Mısriyye, 1934.
- Çam, Süleyman. *Osmanlı'dan Cumhuriyete Geçiş Sürecinde Mezhep Tartışmaları*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Çavuşoğlu, Sıddık Hasan Han. "Sıddık Hasan Han". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 37. İstanbul, 2009.
- Çeker, Orhan. "Beynûnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 6. İstanbul, 1992.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selîm Esed Dârânî. 1-4 Cilt. Suudî Arabistan: Dâru'l-Muğni li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2000.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Muhammed b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Dihlevî, Şâh Veliyyullah ed-. *Hüccetü'llâhi'l-Bâliga*. 1-2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 2005.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. *Fıkıh Usulü İncelemeleri*. İstanbul: İSAM yayınları, 2014.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Fıkıh Usûlünün İşlevi ve İctihad Yöntemleri Hakkında Genel Bir Değerlendirme". *İslâmi İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi-I*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Örf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 34. İstanbul, 2007.
- Dönmez, İbrahim Kâfi - Köksal, Asım Cüneyd. "Usûl-i Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 42. İstanbul, 2012.
- Duman, Soner. *İbn Teymiyye'nin Fıkıh Düşüncesi*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018.
- Duman, Soner. *Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Düzdağ, Mehmet Ertuğrul. *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972.
- Düzgün, Şaban Ali. "Seyyid Ahmed Han'da Entelektüalite ve Siyasa". *Muhafazakâr Düşünce* 47 (Nisan 2016).
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayip Arnavut - Muhammed Kâmil Karaballı. I-VII Cilt. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

- Ebû Zehra, Muhammed. *Târîhü'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye fi's-Siyâse ve'l-Akâid ve Târîhi'l-Mezâhibi'l-Fıkhıyye*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin b. Abdilkerîm. *Ma'rifetü'l-Hüceci's-Şer'iyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Ebüs-suûd Efendi. *Ma'rûzât Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi*. thk. Pehlül Düzenli. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseyinî el-Buhârî. *Teysirü'l-Tahrîr*. 1-4 Cilt. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1932.
- Erdem, Mehmet. “Mezhepsizlik Söyleminin Dayandırıldığı Argümanların Temel Önergeleri Üzerine”. *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri-Uluslararası Sempozyum Bildirileri*. ed. Halit Çalış vd. Konya, 2017.
- Esen, Bilal. *Hanefî Usul Eserlerinde İctihad Teorisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Fevzân, Abdullah b. Fevzân b. Sâlih. *el-Mihne ve Eserühâ fî Menheci'l-İmâm Ahmed en-Nakdî*. Suudi Arabistan: Dârü İbni'l-Cevziyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 143 lh.
- Gaznevî, Cemâlüddîn Ahmed b. Muhammed b. Mahmûd. *el-Hâvi'l-Kudsî*. 1-2 Cilt. Lübnan: Dârü'n-Nevâdir, 2011.
- Gaznevî, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. İshâk b. Ahmed. “el-Gurretü'l-Münîfe fî Tahkîki Ba'zi Mesâili'l-İmâm Ebî Hanîfe”. *el-Fıkh ve Usûlü'l-Fıkh min A'mâli'l-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevserî*. thk. Muhammed Zâhid Kevserî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ*. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid. *Fedâihü'l-Bâtıniyye*. Kuveyt: Müessesetü Dârü'l-Kütübi's-Sakâfiyye, ts.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid. *Mizânü'l-Amel*. Kahire: Dârü'l-Meârif, 1964.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid. *Şifâü'l-Galîl fî Beyâni's-Şebih ve'l-Muhîl ve Mesâlikî't-Ta'lîl*. Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1971.
- Gibb, Hamilton Alexander Roskeen. *Modern Trends in Islam*. Illinois: The University of Chicago Press, 1945.
- Görgün, Tahsin. “‘Dinin Yeniden Yorumlanması’ Meselesi Üzerine”. *Köprü Dergisi* 73 (K 2001).
- Görmez, Mehmet. “İslam Dünyasından Laiklik Tartışmalarını Başlatan Bir Kitap ve Bu Kitabın Serencâmı”. *Journal of Islamic Research* 8/3-4 (Yaz-Güz 1995).

- Gözübenli, Beşir. “Türk Hukuk Tarihinde Kanunlaştırma Faaliyetleri ve Mecelle”. Ankara, 1997.
- Gumârî, Ahmed b. Muhammed b. es-Sıddîk. *Beyânü Telbîsi'l-Müfterî Muhammed Zâhid el-Kevserî*. Riyad: Dârü's-Sumeyî, 1996.
- Güney, Necmeddin. “Osmanlı'da Para Vakfı Uygulamasına Güçlü Bir İtiraz: İmam Birgivî'nin Para Vakfı Aleyhindeki Görüşleri”. *Mütefekkir Dergisi* 6/11 (Haziran 2019).
- Gürkan, Salime Leyla. “Tesettür”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 40. İstanbul, 2011.
- Haddâd, Radıyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed. *el-Cevheretü'n-Neyyire alâ Muhtasari'l-Kudûrî*. 1-2 Cilt. el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322h.
- Hâdimî, Ebû Saîd. *Mecâmi'u'l-Hakâik ve'l-Kavâid ve Cevâmi'u'r-Rekâik ve'l-Fevâid*. Medine: Mektebetü'l-Câmiatü'l-İslâmiyye bi'l-Medîneti'l-Münevver, 22451.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadîs*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1977.
- Hâkim eş-Şehîd, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Mervezî. *el-Müstederek ale's-Sahîhayn*. 1-4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Hakyemez, Cemil. “Mezhepleri Yakınlaştırma (Takrîbü'l-Mezâhib) Çalışmalarının Değerlendirilmesi”. *Journal of Islamic Research* 29(2) (2018).
- Halebî, İbrâhim b. Muhammed. *Halebî Kebîr*. Dersaadet (İstanbul): Ârif Efendi Matbaası, 1325h.
- Hamevî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî. *Gamzü Uyûni'l-Besâir fî Şerhi'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*. 1-4 Cilt. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Has, Şükrü Selim. “Mülteka'l-Ebhur”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 31. İstanbul, 2006.
- Havâlî, Sefer b. Abdurrahmân. *el-İlmâniyye, Neş'etüha ve Tatavvuruhâ ve Âsârüha fî'l-Hayâti'l-İslâmiyyeti'l-Muâsıra*. Dârü'l-Hicre, 1402h.
- Haykel, Bernard. “İslâm'ı Mezhepleri Yok ederek Islah Etmek: Şevkânî ve Yemende Onu Tenkid Eden Zeydîler”. çev. Nail Okuyucu. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010).
- Hayrî, Ahmed. “el-İmâm el-Kevserî”. *el-Fıkh ve Usûlü'l-Fıkh min A'mâli'l-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevserî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Hâzimî, Ebû Bekr Muhammed b. Mûsâ. *Şurûtü'l-Eimmeti'l-Hamse*. thk. Muhammed Zâhid Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2005.

- Iyaz b. Fedgûş b. Cezâ el-Hârisi vd. *İhtiyârâtü Şeyhilislâm İbn Teymiyye el-Fıkhıyye*. 1-10 Cilt. Riyad: Künûzi'l-İşbiliyye, 2007.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. “Neşrû'l-Arf fî Binâi ba'di'l-Ahkâmi ale'l-Urf”. *Mecmû'atü Resâili İbn Âbidîn*, ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Şerhü'l-Manzûme bi-Ukûdi Resmi'l-Müftî*. Haydarabad: Merkezü Tev'iyeti'l-Fıkhî'l-İslâmî, 2000.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Tenbîhü'l-Vülât ve'l-Hükkâm alâ Ahkâmi Şâtimi Hayri'l-Enâm ev Ehadi Ashâbi'l-Kirâm*. Mardan/Pakistan: Merkezü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, ts.
- İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed. *el-Vâzih fî Usûli'l-Fıkh*. 1-5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Makâsidü's-Şerîati'l-İslâmiyye*. 1-3 Cilt. Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'l-İslâmiyye, 2004.
- İbn Ebü'l-İz, Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed. *el-İttiba'*. Ürdün: Âlemü'l-Kütüb, 1405h.
- İbn Emîr Hâc, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *et-Takrîr ve't-Tahbîr*. 1-3 Cilt. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- İbn Ferhûn, Burhâneddîn. *Tebziratü'l-Hükkâm fî Usûli'l-Akziye ve Menâhici'l-Ahkâm*. Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- İbn Haldûn, Ebü Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Mukaddime*. 1-2 Cilt. Dimeşk: Dârü Ya'rub, 2004.
- İbn Hamdân, Ebü Abdillâh Necmüddîn Ahmed b. Hamdân b. Şebîb el-Harrânî. *er-Riâyetü fî'l-Fıkh*. 1-2 Cilt. Riyad, 1428h.
- İbn Hanbel, Ahmed. *el-Müsned*. thk. Şuayip Arnavut - Âdil Mürşid. 1-45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbn Hazm, Ebü Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. 1-8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Hazm, Ebü Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*. 1-12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, ts.
- İbn Hazm, Ebü Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. “en-Nübez fî Usûli'l-Fıkhî'z-Zâhirî”. *el-Fıkh ve Usûlü'l-Fıkh min A'mâli'l-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevserî*. thk. Muhammed Zâhid Kevserî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- İbn Hazm, Ebü Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *en-Nübzeti'l-Kâfiye fî Ahkâmi Usûli'd-Dîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405h.

- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *Merâtibü'l-İcmâ fi'l-İbâdât ve'l-Muamelât ve'l-İ'tikâd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî. *İğâsetü'l-Lehfân min Mesâyidi's-Şeytân*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1975.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî. *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in an Rabbi'l-Âlemîn*. 1-7 Cilt. Suudi Arabistan: Dârü İbni'l-Cevziyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1423h.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî. *Zâdu'l-Meâd fi Hedyi Hayri'l-İbâd*. 1-5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *en-Nihâye fi'l-Fiten ve'l-Melâhim*. 1-2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî. *el-Muğni li'ibni Kudâme*. 1-10 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Kahire, 1968.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa b. Abdullah. *et-Tashîh ve't-Tercîh alâ Muhtasari'l-Kudûrî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. Dârü İhyâ-i Kütübi'l-Arabiyye-Faysal İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Alî el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 1-15 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdır, ts.
- İbn Melek. *Şerhu Menâri'l-Envâr fi Usûli'l-Fıkh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî. *Kitâbü'l-Fürû'*. 1-11 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 2003.
- İbn Nüceym, Sirâceddin. *en-Nehrü'l-Fâik Şerhü Kenzi'd-Dekâik*. 1-3 Cilt. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir alâ Mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. 1-4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Kitâbü Faslü'l-Makâl ve Takrîrü mâ beyne's-Şerîati ve'l-Hikmeti mine'l-İttisâl*. Beyrut: Dârü'l-Meşrik (el-Matbaatü'l-Kâtülukiyye), 1986.



- İbn Teymiyye, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. el-Hadır b. Muhammed el-Harrânî. *İktizâü's-Sırâti'l-Mustakîm*. Mısır: Mektebetü Dârü'l-Ulûm, ts.
- İbn Teymiyye, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. el-Hadır b. Muhammed el-Harrânî. *Mecmû'ü'l-Fetâvâ*. 1-37 Cilt. Dârü'l-Vefâ', 2005.
- İbnü'l-Cevzî, Sıbt. "el-İntisâr ve't-Tercîh li'l-Mezhebi's-Sahîh". *el-Fıkh ve Usûlü'l-Fıkh min A'mâli'l-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevserî*. thk. Muhammed Zâhid Kevserî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- İbnülemin, Mahmud Esad. *Telhîs-i Usûl-i Fıkh*. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2011.
- İbnü'l-Hümmam, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid. *Fethü'l-Kadîr*. 1-10 Cilt. Dârü'l-Fıkr, ts.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh İzzüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-Yemânî. *İsârü'l-Hak ale'l-Halk fî Reddi'l-Hilâfât ile'l-Mezhebi'l-Hak min Usûli't-Tevhîd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- İbnü's-Sââtî, Ebû'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib. *Nihayeti'l-Vusûl ilâ İlmi Usûl*. 1-2 Cilt. Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, 1418h.
- İkbal, Muhammed. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. London: Oxford University Press, 1934.
- İlhan, Avni. "Bedâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 5. İstanbul, 1992.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "İcmâ, Kıyas ve İstihsânın Esasları". *Sebîlü'r-Reşad* 12/295 (1330h.).
- İzmirli, İsmail Hakkı. "İctimâî Usul-i Fıkha İhtiyaç Var mı?" *Sebîlü'r-Reşad* 11/298 (1332h.).
- İzmirli, İsmail Hakkı. "Örfün Nazar-ı Şeriattaki Mevkî". *Sebîlü'r-Reşad* 12/293 (Cemâziyelevvel 1332).
- İzmirli, İsmail Hakkı. "Peygamber ve Türkler". İstanbul: Kenan Matbaası, 1943.
- Kahraman, Abdullah. "Mut'a Nikâhı Üzerine Bazı Mülâhazalar". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007).
- Kahraman, Hüseyin. "Fıkhî Düşünce ve Mezhepleşme Sürecinin Hadis Metinlerine Etkisi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19/4 (2006).
- Kara, İsmail. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*. 1-2 Cilt. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.

- Karâfi, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân. *el-Furûk*. 1-4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003.
- Karâfi, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân. *Şerhü Tenkîhi'l-Fusûl*. Şirketü't-Tabâati'l-Fenniyyeti'l-Müttahide, 1973.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddîn Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî. *Bedâ'i'ü's-Sanâ'i' fî Tertîbi's-Şerâ'i'*. 1-7 Cilt. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kavak, Özgür. "Modernleşme Öncesi Dönemde Tecdîd Meseleleri: Suyûtî'nin et-Tenbie'si Çerçevesinde Bir İnceleme". *Marîfe Dergisi* 9/3 (K 2009).
- Kavak, Özgür. *Reşid Rıza'nın Fıkıh Düşüncesi Çerçevesindeki Görüşleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Kavak, Özgür. "Tecdid mi, Yeniden İnşa mı? Şah Veliyullah Dihlevî'den Muhammed İkbâl'e Hind Alt-Kıtasında İctihad ve Taklide Farklı Yaklaşımlar". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 17 (2011).
- Kaya, Eyüp Said. "Taklid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 39. İstanbul, 2010.
- Kaya, Eyüp Said - Okuyucu, Nail. "Şevkânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 39. İstanbul, 2010.
- Kaya, Münir Yaşar. *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Aile Vakıfları*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Kaya, Süleyman. "İslam Tarihinde Finansman ve Faiz (Osmanlı Devleti Örneği)". *İktisadî Hayatta ve İslâm'da Faiz*. ed. Recep Cici - Süleyman Sayar. İstanbul: Ensar Neşriyat, ts.
- Kaya, Süleyman. "Osmanlı Fetvası Üzerine". *Osmanlı Hukukunda Fetva*. ed. Süleyman Kaya vd. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Kaya, Süleyman. "Osmanlı Hukukunda Şeyhülislam Fetvâsının Yeri". *Osmanlı'da İlm-i Fıkıh: Âlimler, Eserler, Meseleler*. İstanbul: İSAR Yayınları, 2017.
- Kaya, Süleyman. "Osmanlı Örneğinde Fetvada Süreklilik ve Değişim". *Osmanlı Hukukunda Fetva*. ed. Süleyman Kaya vd. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Kaya, Süleyman. "Osmanlı Tatbikatında Tek Mezhebe Bağlılık". *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri (Uluslararası Sempozyum Bildirileri)*. Konya, 2017.
- Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen. *el-Hidâye alâ Mezhebi'l-İmam Ebî Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî*. Kuveyt: Müessesetü Garrâs li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2004.

- Kemalpaşazâde, Şemseddîn Ahmed. “Tabakâtü’l-Müctehidîn”. *Risâletân: Tabakâtü’l-Müctehidîn&İlmü’l-Bahs ve’l-Münâzara*. Kahire: Matbaatü’l-Ciblâvî, 1976.
- Kenanoğlu, M. Macit. “Osmanlı Devleti’nde Kanun-Fetva İlişkisi ve Örfî Fetva Kavramı”. *Osmanlı Hukukunda Fetva*. ed. Süleyman Kaya vd. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Bulûgü’l-Emânî fî Sîreti’l-İmâm Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’-Türâs, 1998.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *el-Fıkh ve Usûlü’l-Fıkh min A’mâli’l-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevserî*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2010.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *el-İfsâh an Hükmü’l-İkrâh fî’t-Talâk ve’n-Nikâh*. Kahire: Matbaatü’l-Envâr, 1369h.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. “el-İşfâk alâ Ahkâmî’t-Talâk”. *el-Fıkh ve Usûlü’l-Fıkh min A’mâli’l-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevserî*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2010.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *en-Nüketü’t-Tarîfe fî’t-Tehaddüsi an Rudûdi İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanîfe*. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 2000.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. “Fıkhü Ehli Irâk ve Hadîsuhum”. *el-Fıkh ve Usûlü’l-Fıkh min A’mâli’l-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevserî*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2010.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Hüsni’t-Tekâdî fî Sîreti’l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî*. Kahire: Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 2002.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. “İhkâkü’l-Hak fî İbtâli Muğisi’l-Halk”. *el-Fıkh ve Usûlü’l-Fıkh min A’mâli’l-İmâm Muhammed Zâhid el-Kevserî*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2010.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Makâlâtü’l-Kevserî*. Kahire: el-Mektebetü’t-Tevfikiyye, ts.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Mukaddimâtü’l-İmâm el-Kevserî*. Beyrut: Dârü’s-Süreyyâ, 1997.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Safa’âtü’l-Burhân alâ Safahâti’l-Udvân*. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, ts.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Te’nîbü’l-Hatîb alâ mâ Sâkahu fî Tercemeti Ebî Hanîfe mine’l-Ekâzîb*, 1990.
- Koca, Ferhat. “Mezhep”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 29. Ankara, 2004.
- Koçak, Muhsin. “Ebû Sevr”. C. 10. İstanbul, 1994.

- Koçyiğit, Talat. “Âhad Haberlerin Değeri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/ (1967).
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayıncılık, 1992.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *Muhtasarü'l-Kudûrî fi'l-Fıkhî'l-Hanefî*. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Küçükcan, Talip. “Laiklik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 27. Ankara, 2003.
- Leknevi, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Fevâidü'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*. Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1324h.
- Mahmesânî, Subhî. *el-Mebâdi'ü's-Şer'iyye*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 1954.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî. *el-Müdevvene*. I-IV Cilt. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Medenî, Mehmed Muhammed. “Misâl- Re'yü'l-Ezheriyyîn fi Lübsi'l-Kub'ati”. *er-Risâle* 467 (1942), 619-621.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr. *Muhtârâtü'n-Nevâzil li'l-Mergînânî*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ((62681) علم , (3636) خاص).
- Molla Hüsrev. *Mir'âtü'l-Usûl fi Şerhi Mirkâti'l-Vusûl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Muslih, Muhammed. “Kevserî'ye Göre Güncel Fıkhî Hükümlerde Takip Edilmesi Gereken Esaslar”. Düzce, 2007.
- Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. 1-5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl. “Muhtasarü'l-Müzenî”. *el-Üm*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Keşfü'l-Esrâr Şerhü'l-Musannefi ale'l-Menâr*. 1-2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Menâru'l-Envâr*. çev. Soner Duman vd. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû' Şerhü'l-Mühezzeb*. 1-20 Cilt. Darü'l-Fıkr, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fi Şerhi Sahîh-i Müslim b. Haccâc*. 1-18 Cilt. Müessesetü Kurtuba, 1994.

- Okur, Kaşif Hamdi. “İslam Hukukunda Çağdaşlaşma Arayışlarının Arka Planı: Son Dönem Osmanlı Düşüncesinden Günümüze Uzanan Süreç”. *İslâmi İlimler Dergisi* 1 (Bahar 2008).
- Okuyucu, Nail. “Mezhebe Karşı İctihad: Şevkânî'nin İctihad Düşüncesi ve Mezhep Eleştirisi”. *DİVAN Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 15/28 (I 2010).
- Osmânî, Muhammed Takî. *Usûlü'l-İftâ ve Âdâbuhu*. Karaçi: Mektebetü Meârifü'l-Kur'ân, 2011.
- Öz, Mustafa. “Mezhep Kavramı Üzerine”. *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002).
- Özcan, Azmi. “Hilafet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 17. İstanbul, 1998.
- Özel, Ahmet. “Kâdîhan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 24. İstanbul, 2001.
- Özen, Şükrü. “Fetva Literatürünün Dönem, Coğrafya ve Mezhep Farklılıkları Açısından Mukayesesi”. *Osmanlı Hukukunda Fetva*. ed. Süleyman Kaya vd. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Özen, Şükrü. “Hicrî II. Yüzyılda İstihsân ve Maslahat Kavramları”. *Marife Dergisi* 3/1 (Bahar 2003).
- Özerverli, M. Sait. “Muhammed Abduh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 30. İstanbul, 2005.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 1-2 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Paksoy, Kadir. “Sahabenin Sayısı, Hadislerin Sayısı ve Hadis Hafızlarının Dehaları Hakkında Bazı Tespitler”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1997).
- Pekcan, Ali. “Şâfî İstihsân Yapmış mıydı?” *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3 (2003).
- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Usûlü'l-Pezdevî*. Karaçi: Mîr Muhammed Kütüphâne-i Merkez-i İlm ve Edeb, ts.
- Pîrîzâde İbrâhîm, Burhânüddîn İbrâhîm b. Hüseyin b. Ahmed. *Umdetü Zevî'l-Besâir li-halli Mübhemâti'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*. King Saud University: Mektebetü Câmîatü'r-Riyâd/Kısmü'l-Mahtûtât, 4/712ب.ع.
- Râgîb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1412h.

- Rahimov, Emil. “Məzhəblərarası Yaxınlaşma Hərəkatının Məzmunu və Məqsədi”. *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmuası* 10 (Eylül 2008).
- Râzî, Fahreddîn. *el-Mahsûl*. 1-4 Cilt. Müessesetü’r-Risâle, 1997.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Akâid-i İslâmiyye: 6- Taklîd ve İctihâd”. çev. Ahmed Hamdi Akseki. *Sebîlü’r-Reşad* 10/240 (Cemâziyelevvel 1331).
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Edilletü’ş-Şer’i ve Takdîmü’l-Maslahati fi’l-Muamelâti ale’n-Nas”. *Mecelletü’l-Menâr* 9/10 (Kasım 1906).
- Rızâ, Muhammed Reşîd. *el-Fetâvâ’l-İmam Reşîd Rızâ*. thk. Selâhaddîn el-Müneccid - Yusuf K. Hûrî. 1-6 Cilt, ts.
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “el-Muhâverâtü’s-Sâbiatü beyne’l-Musallih ve’l-Mukallid/el-İctihâd ve’l-Vahdetü’l-İslâmiyye”. *Mecelletü’l-Menâr* 4/6 (Mayıs 1901).
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Es’iletü mine’l-Hind”. *Mecelletü’l-Menâr* 15/1 (Ocak 1912).
- Rızâ, Muhammed Reşîd. “Muhârebetü’l-Menâr li’t-Taklîd ve Mezhebihî”. *Mecelletü’l-Menâr* 13/8 (Eylül 1910).
- Rızâ, Muhammed Reşîd. *Tefsîrü’l-Menâr*. 1-12 Cilt. el-Hey’etü’l-Mısıriyyetü’l-Âmmeti li’l-Kitâb, 1990.
- Sâbit, Halîm. “İctimâi Usûl-i Fıkıh”. *İslam Mecmuası* 5 (13 Cemâziyelülâ 1332h.).
- Sâid, Mansûrîzâde. “İctihad Hataları”. *İslam Mecmuası* 2/28 (1333h.).
- Sâid, Mansûrîzâde. *Usûl-i İctihâd*. İzmir: Vilâyet Matbaası, ts.
- San’ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi’. *el-Musannef*. I-XI Cilt. Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1403h.
- Semerkindî, Alâeddîn. *Mizânü’l-Usûl fi Netâici’l-Ukûl*. Katar: Metâbiü’d-Devha el-Hadîse, 1984.
- Semerkindî, Ebü’l-Leys. *Kitâbü Bustâni’l-Ârifîn*. Hollanda: Leiden Nüshası, 3099.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü’s-Serahsî*. 1-2 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, ts.
- Sifil, Ebubekir. “Zâhid Kevserî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 44. İstanbul, 2013.
- Smith, Wilfred Cantwell. *Modern Islam in India a Social Analysis*. Lahor: Minerva Bookshop, 1943.

- Sofuoğlu, M. Cemal. “el-Kâfi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 24. İstanbul, 2001.
- Sübkî, Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm. *ed-Dürretü'l-Mudiyye fi'r-Redd ala İbn Teymiyye*, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*. 1-8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Şafak, Ali. “İslâm Hukukunda Kaynaklar-İctihad-Müctehid-Mezheb-Taklid ve Telfik Meseleleri Üzerine Bir Araştırma”. *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 1-2/3 (1979).
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Üm*. 1-8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990.
- Şâkir, Ahmed Muhammed. *Nizâmu't-Talâk fi'l-İslâm*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, ts.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Ahkâmu'l-Vasâyâ ve'l-Evkâf*. Beyrut: ed-Dârü'l-Câmiyye, 1982.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *el-Bedrü't-Tâli' bi-Mehâsini min ba'de'l-Karni's-Sâbi'*. 1-2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakkî min İlmi'l-Usûl*. 1-2 Cilt. Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen. *el-Asl*. 1-5 Cilt. Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, ts.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen. *el-Câmi'ü's-Sağîr mea Şerhihi en-Nâfi'ü'l-Kebîr*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1406h.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen - Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh. *el-Câmi'ü's-Sağîr mea Şerhihi en-Nâfi'ü'l-Kebîr*. Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1990.
- Şeyhîzâde, Dâmâd Abdurrahmân Gelibolulu. *Mecma'ü'l-Enhur fi Şerhi Mülteka'l-Ebhur*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Şimşirgil, Ahmet - Ekinci, Ekrem Buğra. *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*. İstanbul, 2008.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'ü'l-Beyân an Te'vîli'l-Âyi'l-Kur'ân*. 1-26 Cilt. Kahire: Dârü Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İ'lân, 2001.

- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme Ezdî Hacrî Mısrî. *Muhtasarü't-Tahâvî*. Haydarabad: Lecnetü İhyâi'l-Maârifî'n-Nu'mâniyye, ts.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî. *Şerhü't-Telvih ale't-Tavdîh*. 1-2 Cilt. Mısır: Mektebetü Sabîh, ts.
- Tezokur, M. Hadi. *Yahudilikte İbadet ve İnanç Esasları*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'ü'l-Kebîr*. 1-6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd. *et-Ta'yîn fî Şerhi'l-Erbâîn*. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1998.
- Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd. *Risâle fî Riâyeti'l-Maslaha*. Kahire: İdâretü'l-Mısrıyyeti'l-Lübnânî, 1993.
- Tûfî, Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd. *Şerhi Muhtasarü'r-Ravda*. 1-3 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Umûr, Muhammed Es'îd. "el-İstihsân inde'l-İmâm eş-Şâfi". Gazze: Câmiatü'l-Aksâ, ts.
- Übbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hilfe b. Ömer el-Veştâtî. *İkmâlü İkmâli'l-Mu'lim*. 1-7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Ünal, Yavuz. "Hadis Verilerine Göre Mut'a Nikahı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1993).
- Üzüm, İlyas. "Sünnî-Şiî Yakınlaşması: Dâru't-Takrîb Tecrübesi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 2 (1998).
- Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnü'l-İslâmiyye. "Tecdîd". *el-Mevsûatü'l-Fıkhiyye el-Kuveytiyye*. C. 10. Kuveyt: Dârü's-Selâsil, 1427h 1404.
- Yalçın, İsmail. "Günümüz İslam Aile Hukuku Kanunlarında Çok Eşlilik Üzerindeki Sınırlandırmalar". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/3 (2017).
- Yaman, Ahmet. "Fıkıh Usûlü İşlevini Tamamladı mı?" *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57 (Aralık 2019), 25-46.
- Yaman, Ahmet. "Zihâr". C. 44. İstanbul, 2013.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Zâhid Kevseri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 44. İstanbul, 2013.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. "Tecdîdin Şer'an Lüzûmu ve Şerâiti". *Sebîlü'r-Reşad* 23/575 (Rebiü'l-âhir 1342h.).



- Yıldırım, Mustafa. “Nisa Suresi 3. Âyet Bağlamında Çok Eşlilik Meselesi”. *Dinlerde Nikâh Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (İzmir 06-08 Nisan 2012)*. ed. İsmail Kurt - Seyit Ali Tüz. İstanbul, 2012.
- Yıldız, M. Cengiz. “Osmanlı’nın Son Dönemindeki Üç Düşünce Akımının Sosyolojik Analizi: Batılılaşma, İslamcılık ve Milliyetçilik”. *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4 (1999).
- Yılmaz, İbrahim. “İslâm Hukukunda Kamu Otoritesinin Mubahı Sınırlandırma Yetkisi Bağlamında Hz. Ömer’in Müellefe-i Kulûb ile İlgili Uygulaması”. *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*. ed. Ali Aksu. C. 3. Sivas, 2018.
- Zebîdî, Ebü’l-Feyz Muhammed Murtażâ. *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*. 1-40 Cilt. Dârü’l-Hidâye, ts.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî. *el-Bahrü’l-Muhît fî Usûli’l-Fıkh*. 1-8 Cilt. Dârü’l-Kütübî, 1994.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî. *el-Mensûr fî’l-Kavâidi’l-Fıkhıyye*. 1-3 Cilt. Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâfi’l-Kuveytiyye, 1985.
- Zeyd b. Ali. *Müsnedü’l-İmâm Zeyd*. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Vecîz fî Usûli’l-Fıkhî’l-İslâmî*. 1-2 Cilt. Şam: Dârü’l-Hayr li’t-Tabâati ve’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 2006.
- Zuhaylî, Vehbe - Atiyye, Cemal. *Tecdîdü Fıkhî’l-İslâmî*. Dımeşk: Dârü’l-Fıkr, 2000.
- Zürkânî, Ebû Muhammed Abdülbâki b. Yûsuf b. Ahmed. *Şerhü’z-Zürkânî alâ’l-Muvattai’l-İmâm Mâlik*. 1-4 Cilt. Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Diniyye, 2003.

## ÖZGEÇMİŞ

<b>Ad Soyad:</b> Hatice Akyüzoğlu	
<b>Eğitim Bilgileri</b>	
<b>Lisans</b>	
<b>Üniversite</b>	Ankara Üniversitesi
<b>Fakülte</b>	İlahiyat Fakültesi
<b>Bölümü</b>	İlahiyat
<b>Yüksek Lisans</b>	
<b>Üniversite</b>	Ankara Üniversitesi
<b>Enstitü Adı</b>	Sosyal Bilimler Enstitüsü
<b>Anabilim Dalı</b>	Temel İslam Bilimleri
<b>Programı</b>	İslam Hukuku
<b>Makale ve Bildiriler</b>	
<p>1. Hatice Akyüzoğlu, “Zâhid el-Kevserî’nin ‘Kadının Örtünmesi’ İsimli Makalesinin Hanefî Fıkhdaki Yeri”, <i>Marifetname</i> 8/1 (Haziran 2021), 313-338.</p> <p>2. Hatice Akyüzoğlu, “20. Yüzyılın İlk Yarısında Mısır’da Aile Vakfı Tartışmaları ve Kevserî’nin “Aile Vakfının Etrafında Eski Bir Tartışma” İsimli Makalesi”, <i>Mizanü’l-Hak: İslami İlimler Dergisi</i> 13 (Aralık 2021), 485-504.</p>	