



**FIKİH USULÜ AÇISINDAN
İBADETLERDE VAKİT**

Ramazan KORKUT

**Doktora Tezi
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Prof.Dr. Davut YAYLALI
2017
Her Hakkı Saklıdır**

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİMDALI

Ramazan KORKUT

FIKİH USULÜ AÇISINDAN İBADETLERDE VAKİT

DOKTORA TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Davut YAYLALI

ERZURUM-2017



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

TEZ BEYAN FORMU



06.01.2017

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “**FIKİH USULÜ AÇISINDAN İBADETLERDE VAKİT**” adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

- ☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
☐ Tezim/Raporum sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

☒ Tezimin/Raporumun **3.** yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

Ramazan KORKUT



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Davut YAYLALI danışmanlığında, Ramazan KORKUT tarafından hazırlanan bu çalışma 06/01/2017 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından. İslam Hukuku Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Davut YAYLALI

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Ali İhsan PALA

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK

İmza:

Jüri Üyesi : Doç. Dr. İsmail ALTUN

İmza:

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. / /

Prof. Dr. Mehmet TÖRENEK

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	IV
ABSTRACT	V
KISALTMALAR DİZİNİ	VI
ŞEKİLLER DİZİNİ	VII
ÖNSÖZ.....	VIII

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN AMACI, SINIRLARI, YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI	1
II. İBADETLERDE VAKİT İHTİLAFININ GENEL ÇERÇEVESİ.....	6
A. İbadet Kavramı	6
B. Zaman/Vakit Kavramı	7
1. Zaman Kavramı	7
2. Vakit Kavramı	9
a. Furu Fıkıhta Zaman/Vakit Kavramı.....	11
b. Fıkıh Usulünde Zaman/Vakit Kavramı	16
b.1. Usul Açısından İbadetlerde Vakit İhtilafının Temel Sebepleri.....	17
b.2. Şer’î Hükmün Kısımları ve Vakitle İlişkisi	23

BİRİNCİ BÖLÜM

USUL AÇISINDAN MUTLAK İBADETLERİN EDASI

1.1. MUTLAK EMRİN VAKTE DELALETİ KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLER	43
1.1.1. Mutlak Emir Fevre Delalet Eder Görüşü ve Delilleri	44
1.1.2. Mutlak Emir Ertelemenin Cevazına Delalet Eder Görüşü ve Delilleri	48
1.1.3. Mutlak Emir Fevre Ve Terahiye Delalet Etmez Görüşü ve Delilleri.....	53
1.1.4. Mutlak Emir Tevakkufa Delalet Eder Görüşü ve Delilleri	54
1.1.5. Görüşlerin Değerlendirilmesi	55
1.1.6. Mutlak Vacibi Erteleyenin Sorumluluğu	56
1.2. VACİBİN MUTLAK OLMASININ İBADETLERDEKİ ÖRNEKLERİ.....	63
1.2.1. Haccın Eda Vakti.....	63
1.2.2. Zekâtın Eda Vakti.....	65
1.2.3. Mutlak Nezirlerin Eda Vakti	67
1.2.4. Kaza ve Kefaretlerin Eda Vakti.....	68

1.2.7. Vacibin Mutlak Olmasının Günümüz Açısından Yorumu	70

İKİNCİ BÖLÜM

USUL AÇISINDAN MUVAKKAT İBADETLERDE VAKİT

2.1. MUVAKKAT İBADETLERDE VAKİT-VUCUB İLİŞKİSİ	75
2.1.1. İbadetlerde Yetersiz Vakıt ve Vucubiyet	77
2.1.2. İbadetlerde Muvassa Vakıt ve Vucubiyet	77
2.1.2.1. Muvassa Vaktin Sebep ve Şart Olması.....	79
2.1.2.1.1. Muvassa Vacipte Vucub Anıyla İlgili Görüşler.....	83
2.1.2.2. Muvassa Vaciplerin Vakıt İçinde Aldığı Vasıflar	98
2.1.2.3. Muvassa Vacipte Edaya Azmetme Şartı	104
2.1.2.4. Vacibin Muvassa Olmasının Fıkhi Sonuçları	108
2.1.3. İbadetlerde Mudayyak Vakıt ve Vucubiyet.....	109
2.1.3.1. Mudayyak Vaktin Sebep ve Şart Olması.....	109
2.1.3.2. Mudayyak Vacipte Vucub Sebebi	111
2.1.3.3 Vacibin Mudayyak Olmasının Fıkhi Sonuçları	114
2.1.4. İbadetlerde Zûşebeheyn Vakıt ve Vucubiyet	124
2.1.4.1. Vacibin Zûşebeheyn Olmasının Fıkhi Sonuçları	127
2.2. İBADETLERDE VAKİT ve NEDB İLİŞKİSİ	131
2.3. EDA, KAZA ve İADE KAVRAMLARINDA İHTİLAF	141
2.3.1. Eda.....	141
2.3.2. İade	147
2.3.3. Kaza.....	147
2.3.4. Kaza ve Eda Kavramı Arasındaki Benzerlik/Farklılık.....	155
2.3.5. Kazanın İlk veya İkinci Emirle Sabit Olmasında İhtilaf	157
2.4. İBADETLERDE VAKİT-MANİ İLİŞKİSİ.....	166
2.4.1. Vaktin İbadetlerde Mâni Kılınması	166
2.4.2. Usul Açısından Mâni ve Vakıt İlişkisi	179
2.5. ŞER'Î DELİLLER ARASINDAKİ TEARUZUN İBADET VAKTİNE	
YANSIMALARI.....	196
2.5.1. Vaktin Şer'î Delillerinde Tearuz	197
2.5.1.1. Tearuzu Giderme Yöntemleri ve Vakte Yansımaları	201

2.5.1.1.1. Muarız şer'î deliller arasında cem/telif ve vakte yansımaları.....	201
2.5.1.1.2. Şer'î Deliller Arasında Nesh ve Vakte Yansımaları	204
2.5.1.1.3. Şer'î Deliller Arasında Tercih ve Vakte Yansımaları.....	212

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

USUL AÇISINDAN İBADETLERDE GÜNCEL VAKİT İHTİLAFI

3.1. NAMAZ VAKİTLERİYLE İLGİLİ BAZI GÜNCEL İHTİLAFLAR	226
3.1.1. Kerahet Vaktinde Namaz Yasağıyla İlgili İhtilaf.....	226
3.1.2. Usul Açısından Kaza Namazında İhtilaf	234
3.2. ORUÇ İBADETİNDE VAKİT MERKEZLİ GÜNCEL BAZI İHTİLAFLAR	247
3.2.1. Usul Açısından Hilalin Tespiti ve İhtilafu'l-Matali	247
3.2.2. İmsak/Fecir Vaktinin Belirlenmesinde İhtilaf.....	256
3.2.3. Kutup Bölgeleri ve Çevresinde Orucun Vucubiyeti Konusunda İhtilaf.....	281
3.2.4. Hayız ve Nifas Esnasında Oruçla İlgili İhtilaf	289
3.3. HAC VAKTİNDE GÜNCEL İHTİLAF	300
SONUÇ.....	306
KAYNAKÇA	312
ÖZGEÇMİŞ.....	332

ÖZET

DOKTORA TEZİ

FİKİH USULÜ AÇISINDAN İBADETLERDE VAKİT

Ramazan KORKUT

Danışman: Prof. Dr. Davut YAYLALI

2016, 332 Sayfa

Juri: Prof. Dr. Davut YAYLALI

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN

Prof. Dr. Ali İhsan PALA

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK

Doç. Dr. İsmail ALTUN

İbadet vakitleriyle ilgili klasik/güncel ihtilaflar fıkıh usulünü doğrudan ilgilendirmektedir. İbadet vakitleriyle ilgili ihtilafın sebebi, vakte delalet eden nassın yorumunda ihtilaf ve tahkiku'l-menât içtiihadında ihtilaf şeklinde özetlenebilir. İbadet vakitlerinin şer'î alametlerini ve sınırlarını tespit etmek nas içtiihadına, bu alametlerin dış dünyadaki varlığını tespit ederek takvime dönüştürmek ise tahkiku'l-menât içtiihadına konu olmaktadır. Vakte delalet eden nasların yorumundaki farklılıkların yanı sıra bu konudaki yanlışlar ibadet vakitlerinin *şer'î alametleri* ve *takvim boyutu* konusunda çeşitli ihtilaf ve yanlışlara yol açmaktadır. İbadetlerin vakit sınırları konusunda kitaba, sünnete, icmaya ve usul kurallarına aykırı olan görüşler ve bu tür görüşlerden hareketle tespit edilen vakitler geçersizdir. İbadet vakitleri için belirlenen takvimlerin bağlayıcı olması için, bu takvimlerdeki vakit sınırlarının şer'î vakit alametlerine uygun olması şarttır.

Araştırmamızın tezi fıkıh usulünde ibadet vakitleriyle ilgili farklı yaklaşımları sistematik bir şekilde ortaya koymak, ibadet vakitleriyle ilgili güncel bazı ihtilafları bu çerçevede değerlendirerek bir sonuca ulaşmaktır. Fıkıh usulü açısından ibadetlerin vakit boyutunu incelemek üzere fıkıh usulü kaynaklarından, bu konudaki teorik bilgileri somutlaştırmak için fûru fıkıh kaynaklarından, güncel vakit ihtilaflarını bu çerçevede değerlendirmek üzere çağdaş araştırmalardan istifade edilmiştir. Giriş kısmında araştırmanın konusu, problemi, yöntemi, ana hatlarıyla ibadetlerde vakit mefhumu, araştırmada kullanılacak hüküm kavramları ve vakitle ilişkisi ele alınmıştır. Birinci bölümde fıkıh usulü açısından mutlak ibadetlerde vakit kavramı incelenmiş, ikinci bölümde muvakkat ibadetlerde vakit kavramı ele alınmış, üçüncü bölümde ise ibadetlerin vakit sınırlarıyla ilgili bazı güncel tartışmalar değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh Usulü, İbadet, Vakıt, Hüküm, Vakıt İhtilafı.

ABSTRACT**Ph. D. DISSERTATION****TIME CONCEPT IN WORSHIP THROUGH THE METHOD OF FIQH****Ramazan KORKUT****Advisor: Prof. Dr. Davut YAYLALI****2016, Page: 332****Jury: Prof. Dr. Davut YAYLALI****Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN****Prof. Dr. Ali İhsan PALA****Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK****Assoc. Prof. Dr. İsmail ALTUN**

Classic/current disputes about holytides times directly related with fiqh principles. The reason of dispute about worship times can be summarized as dispute in interpretation of the religious texts that point to times and dispute in judicial opinion of investigation of reason. Determination of sacred signs and limitations of holytides is mentioned in interpretation of religious texts, determination of these signs at external world and convert to calendar is mentioned in investigation of reason. Different interpretations about signs of holytides and the mistakes about this subject lead to various mistakes and disputes about dimension of calendar and religious signs of holytides. Opinions which are contrary to religious texts and consensus of Islamic scholars about time limitations and the times detected with regard to these opinions are invalid. In order to be inevitable for the calendars about holytides, it is obligatory that limitations of holytides in these calendars are appropriate for religious signs of holytides.

The thesis of this research is to handle the different approaches about holytides in fiqh principle systematically and evaluate the up to date conflicts about holytides in within this frame and finally reach to a conclusion. Fiqh principle sources were used so as to examine the time dimension of prayers in terms of fiqh principle, fiqh issue sources were used so as to materialize the theoretical information about this issue and modern researches were used so as to evaluate up to date time conflicts in this frame. In introduction section subject of the research, its method, briefly time concept in prayers, decree concepts to be used in the research and their relation with time were handled. In first section time concept in absolute prayers was examined in terms of fiqh principle, in second section time concept in temporal prayers was handled and in third section, some up to date discussions about time limits of prayers were evaluated.

Keywords: Fiqh, worship, time, judgment, dispute of holytide.

KISALTMALAR DİZİNİ

(as)	: Aleyhi's-Selam
b.	: Bin, İbn
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
cc.	: Celle Celâlühü
çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Hız.	: Hazreti
İFAV	: İlahiyat Fakóltesi Vakfı
s.	: Sayfa
Sad.	: Sadeleştiren
(s.a.v.)	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem
ss.	: Sayfa sayısı
sy.	: Sayı
Thk.	: Tahkik Eden
Tsz.	: Tarihsiz
Yay.	: Yayınları

ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil 3.1. Tan Olayları.....	260
Şekil 3.2. Bayındır’a Göre Güneşin Batışı ve Doğuşu Arasındaki Zaman Dilimleri ...	268
Şekil 3.3. Bayındır’a Göre İmsak Vakti.....	268
Şekil 3.4. Diyanet İşleri Başkanlığına Göre İmsak Vakti	268
Şekil 3.5. Fecri Kâzip.....	270
Şekil 3.6. Fecri Sadık	270



ÖNSÖZ

İnsanoğlunu yaratarak ibadetle mükellef kılan, yeryüzünü bir mabed, dünya güneş ve ay hareketlerini ibadet vakitlerine birer alamet yapan ve insanoğluna rahmet kapılarını açan Allah Tealaya sonsuz hamd ve senalar olsun. Âlemlere rahmet olarak gönderilen ve ibadetleri vakitleriyle birlikte beyan eden efendimiz Hz. Muhammed'e, onun âline ve ashabına sonsuz salat ve selam olsun.

İslam düşüncesinde Allah Teâla Ma'bud-u bi'l-hak (ibadet edilmeye layık olan yegane varlık); insan bir abid (ibadet için yaratılan bir varlık); yeryüzü bir mabed; dünya, güneş, ay ve hareketleri ise ibadet vakitlerini haber veren birer alamettir. İnsanoğlunun yaratılış/varlık gayesi ibadet olduğundan, onun hayatı da ibadet ve ibadet vakitleri etrafında tanzim edilmiştir. Bu açıdan gerek ibadetler, gerekse ibadetlerde vakit kavramı insanoğlunun yaradılış/varlık gayesi kadar önem taşımaktadır. İslam hukuk sistematîği açısından ibadetlerde vakit; fıkıh, fıkıh usulü ve astronomi/zamanbilim alanına giren disiplinler arası bir konudur.

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de ibadet vakitleri çeşitli ihtilaflara konu olmaktadır. Günümüzde ibadet vakitlerine dair bazı ihtilaflar uygulamada farklılığa yol açabilmektedir. Buna ilaveten ibadetlerde vakit ve vakit sınırları konusunda kitap, sünnet, icma ve usul kurallarına aykırı olan yorumlar, ibadet vakitleri etrafında çeşitli şüphe ve tereddütlere yol açabilmekte, hatta ibadetin vakit açısından geçersiz olmasına ve ibadet mükellefiyetini kaldırmaya varacak düzeyde tehlikeli boyutlara ulaşabilmektedir. Bu sebeple ibadetlerin vakit boyutu, geçmişte olduğu gibi günümüzde de fıkıh ve fıkıh usulünün en önemli konularından biri haline gelirken, usul açısından ibadetlerde vakit kavramını ele almak ve konuyla ilgili klasik/güncel ihtilafları bu çerçevede değerlendirmek büyük bir önem kazanmaktadır.

İbadetlerde vakit ihtilaflarını fûru fıkıh açısından ele alan çok sayıda klasik ve güncel araştırma yapılmıştır. Ancak ibadetlerin zamansal boyutunu usul açısından aynı çatı altında ele alan ve güncel vakit ihtilaflarını bu çerçevede değerlendiren bir çalışmaya rastlamadık. Bu sebeple araştırmamızda usul açısından ibadetlerin vakit boyutunu incelemeyi ve ibadet vakitleriyle ilgili güncel ihtilafları bu çerçevede değerlendirmeyi konu aldık.

Araştırmanın *giriş* kısmında *ibadet*, *zaman* ve *vakit* kavramı, bu kavramların fıkıh ve fıkıh usulündeki yeri, usul açısından ibadetlerde vakit ihtilafının temel sebepleri ve şer'î hükümlerin vakit açısından yorumu ele alınmıştır. *Birinci bölümde* usul açısından *mutlak ibadetlerde* vakit kavramı incelenmiştir. Bu kapsamda mutlak ibadetlerin eda vaktiyle ilgili ihtilafın sebebi ve sonuçları değerlendirilmiş, konuyla ilgili usul tartışmaları günümüzle ilişkilendirilmiş ve bir sonuca ulaşılmıştır. *İkinci bölümde* usul açısından *muvakkat ibadetlerde* vakit kavramı incelenmiştir. Bu kapsamda muvakkat ibadetlerde vakit ihtilafının sebepleri ve fikhî sonuçları incelenmiş; *eda*, *kaza* ve *iade* kavramları, ibadetlerde *vakit-mâni*, *vakit-nedb* ilişkisi, ibadet vakitlerine delalet eden şer'î deliller arasında *tearuz*, *cem/telif*, *nesh* ve *tercih* faktörü ve bunun ibadet vakitlerine yansımaları ele alınmıştır. *Üçüncü bölümde* ibadetlerin vakit boyutuyla ilgili güncel bazı ihtilaflar, usul açısından ibadetlerde vakit kavramı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu açıdan araştırmamız, fıkıh usulü açısından ibadetlerin vakit boyutunu ele alarak güncel vakit problemleriyle ilişkilendirmekte ve konuyla ilgili usul açısından bir bakış açısı geliştirmeyi hedeflemektedir.

Araştırma konusunda fikirlerinden, eserlerinden ve yardımlarından istifade ettiğim, araştırmanın teknik ve muhteva açısından geliştirilmesinde katkıları bulunan, fıkıh ve fıkıh usulündeki müktesebatı güncel sorunlarla ilişkilendirme ve çözüm üretme konusunda bana metodolojik/bilimsel bir bakış açısı kazandıran, fıkıh alanında derinliğine araştırma, tahkik, ilmi ehliyet ve emanet konularında yol gösteren ve bu konuda kendilerinden oldukça istifade etmeye çalıştığım ve kendileri için dua etmeyi borç bildiğim başta çok saygıdeğer danışman hocam Prof. Dr. Davut YAYLALI bey olmak üzere muhterem hocalarım Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN, Prof. Dr. Ali İhsan PALA, Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK beylere ve muhterem hocam Doç. Dr. İsmail ALTUN beye ve tüm arkadaşlarıma teşekkür ederim.

Araştırma süresi boyunca büyük bir fedakârlık gösteren sevgili aileme, eşime ve bir süre eğitimini annesine bıraktığım oğluma teşekkürü ayrıca borç bilirim.

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN AMACI, SINIRLARI, YÖNTEMİ ve KAYNAKLARI

Genel anlamda zaman/vakit kavramı *fen bilimlerinin* ve *sosyal bilimlerin* yanı sıra *şer'î ilimlere* de konu olmaktadır. Felsefe, kelam ve tasavvuf bilimlerinde zaman kavramının mahiyeti ve itikadi konularla ilişkisi tartışılmıştır. Aynı kavram *dil*, *edebiyat*, *coğrafya*, *tarih*, *matematik*, *fizik* ve *astronomi* gibi bilimlerin yanı sıra, fıkıh ve fıkıh usulü açısından *İslam hukuk* bilimine de konu olmuştur.

İslam hukuku tarih boyunca geniş bir coğrafyada hükmederken, beşeri ilişkileri zamansal açıdan hak ve adalet çerçevesinde düzenlemiştir. Diğer hukuk sistemlerinden farklı olarak yalnızca beşeri ilişkileri değil, buna ilaveten insan hayatını zamansal açıdan ibadet vakitleri etrafında tanzim etmiştir. İbadet vakitlerine kaynaklık eden nasların kimi zaman sübut ve delalet açısından zanni olması bu konuda çeşitli ihtilaflara yol açmış; ayrıca nas yorumunda usulsüzlüğe bağlı olarak ibadet vakitleri konusunda çeşitli şaz görüşler ve yanlışlar da ortaya çıkmıştır.

İslam hukukunda ibadet vakitlerindeki ihtilafa ve bu vakitlerin takvime dönüştürmesine dair çok sayıda fûru fıkıh araştırması yapılmıştır. Buna ilaveten fıkıh usulü açısından ibadet vakitlerini ele almak ve güncel vakit tartışmalarıyla ilişkilendirmek büyük bir önem taşımaktadır. Çünkü ibadet vakitleriyle ilgili klasik ve güncel ihtilaflar, fıkıh usulünü ve usul açısından ibadetlerin vakit boyutunu doğrudan ilgilendirmektedir. Diğer taraftan fıkıh usulünde ibadet vakitleriyle ilgili bazı görüşlerin, söz gelimi mutlak vacipte fevriyet veya erteleme konusunun günümüz açısından tekrar değerlendirilmesi gerekir. Zira içtihadî yaklaşımlar, nasların yanı sıra mensubu olduğu ortamla da iç içedir. Bu sebeple, var olan içtihatların öncelikle delil açısından, bilahare mensubu olduğu sosyal yapı/şartlar çerçevesinde ele alınması, bundan sonra günümüz şartları muvacehesinde değerlendirilmesi gerekir. Araştırmamızın tezi ve hedefi de; usul açısından ibadetlerin vakit boyutunu ve vakit ihtilafını ele almak, konuyla ilgili usul yaklaşımını klasik ve güncel vakit ihtilaflarıyla ilişkilendirmek, ibadetlerde vakit konusuna temas eden güncel bazı ihtilafları bu çerçevede değerlendirmektir.

Araştırmamızın yöntemi, hanefî ve mütekellim usulcülerin ibadetlerde vakit kavramıyla ilgili yaklaşımlarını karşılaştırarak bir sonuca varmak, bu sonuçtan istifade

ederek bazı güncel vakit ihtilaflarını değerlendirmektedir. Fıkıh alanındaki görüş zenginliğinden dolayı, bazen yalnızca bir fakihe ait olan, hatta mezhep tarafından kabul edilmeyen bir görüşün, o mezhebin tamamına isnat edildiği olmuştur.¹ Yine bir mezhebe ait usul görüşünün yanlış anlaşıldığı ve bu yanlış anlama üzerinden tartışıldığı da olmuştur.² Bu sebeple yöntem açısından her mezhebin görüşünü kendi kaynaklarından incelemeye çalıştık.

Araştırmanın konusu usul alanına girdiğinden, ağırlıklı olarak klasik usul kaynakları kullanılmıştır. Usul alanındaki malumatı somutlaştırmak ve temellendirmek üzere füru fıkıh kaynakları da kullanılmış, konuya temas eden güncel *araştırma*, *telif* ve *makale* düzeyindeki çalışmalardan istifade edilmiştir.

İbadetlerde vaktin usul boyutunu müstakil biçimde ele alan, ulaşılabildiğimiz en eski usul kaynağı Karafî'nin (684/1285) *el-Yevâkît fî ahkâmî'l-mevakît* isimli tahkik edilmiş kitabıdır.³ Kitapta vakit ifade eden kelimeler, ibadetlerde sebep-şart olarak vakit mefhumu, eda ve kaza kavramları incelenmiş, çalışmada mensubu olduğu dönem itibarıyla ibadetlerin vakit boyutuna temas eden bazı ihtilaflar usul açısından değerlendirilmiştir.⁴ Ancak bu eser, ibadetlerin gerek mutlak, mudayyak ve zûsebeheyn

¹ Bazı şafiî usulcülerin muvassa vacibi kabul etmedikleri belirtilmiştir. Oysa bu görüş, bizzat şafiî usulcüler tarafından reddedilmiştir. (Bkz. el- Cezerî, Muhammed b. Yusuf, *Mi'racu'l-minhâc* şerhu minhâci'l-vusul ilâ ilmi'l-usul, Daru İbn Hazm, Beyrut 2011, s.81; Cemaluddin Ebi Muhammed Abdurrahim b. Hasan İsnevî, *Nihayetu's-sûl ilâ ilmi'l-usul*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1999, s.41.)

² Hanefî usulcülerin muvassa vaciplerde vucub anını vaktin sonuna tahsis ettikleri ve muvassa vacibin varlığını kabul etmedikleri belirtilmiştir. Vucub anını vaktin sonuna tahis eden görüş, İmam Kerhî'ye aittir. İmam Kerhî'nin görüşü Hanefî usulcülerin muvassa vacibi kabul etmedikleri şeklinde yorumlanmıştır. (Bkz. Bedruddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîr fî usuli'l-fıkıh*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2007, I, 170-171) Oysa Hanefî usulcülere göre vaktin girmesiyle birlikte -vucub ehliyetine bağlı olarak- ibadetin aslı vacip olmaktadır. Edanın vucubiyeti ise, muhayyerlikten dolayı edaya başlama anına veya vaktin sonuna taalluk etmektedir. Vaktin sonuna gelince erteleme serbestliği ortadan kalkmaktadır. Bu anlamda vaktin sonuna taalluk eden ibadetin edasının vacip olmasıdır. (Bkz. Ebubekir Ahmed b. Ali Cessas, *el-Fusûl fî'l-usul*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2010, I, 309-311; Alauddin Abdulaziz b. Ahmed Buhârî, *Keşfu'l-esrâr an usuli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2009, I, 321). Benzer şekilde Hanefî usulcülerin hayız, nifas veya yolculuk esnasında orucun vacip olacağı şeklindeki görüşleri; asıl ve eda ayrımına dikkat edilmeksizin olduğu gibi kendilerine isnat edilmiştir. Sonra bir ibadetin aynı anda hem haram, hem de vacip olmasının çelişki olduğu ve bu sebeple Hanefî usulcülerin hataya düştükleri ileri sürülmüştür. (Bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. Ali b. Muhammed Seyfuddin Âmidî, *el-İhkâm fî usuli'l-ahkâm*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut tsz., I, 133; Cezerî, *Mi'racu'l-minhâc*, s.97.) Meselenin aslına inilince böyle bir çelişki ve hatanın bulunmadığı anlaşılmaktadır. Hanefî usulcülere göre mani esnasında ibadetin edası haram, geçersiz, imkânsız veya muhayyer ise ve maniden sonra kaza vacip oluyorsa, kazanın vucubiyeti ilk emre istinaden önceki bir vucubiyete, yani aslın vucubiyetine dayanmaktadır. Asıl ile eda farklı şeyler olduğundan hayız esnasında orucun aslı vacip edası haramdır.

³ Bkz. Şihabuddin Ahmed b. İdris Karafî, *el-Yevâkît fî ahkâmî'l-mevakît*, Thk. Cerrah Nayif el- Fadlî, Müessesetu'r-risale, Beyrut 2011, s.111, s.95, s.212.

⁴ Bkz. Karafî, *el-Yevâkît*, ss.373-376.

boyutlarına dair usul/füru ihtilaflarını, gerekse usul açısından günümüz vakit ihtilaflarını dışarıda bırakmaktadır. Araştırmamızda bu tür konular bütüncül bir şekilde ele alınırken, günümüz vakit ihtilaflarıyla ilişkilendirilmektedir.

Usul açısından ibadetlerin vakit boyutu, son dönemde bazı çalışmalara konu olmuştur. Ancak bu çalışmalar konuyu müstakil, detaylı ve efradına cami' bir şekilde değil; *emir ve nehiy* kapsamında, *sıhhat, fesad, butlan, eda, iade, kaza* mefhumlarına dair makale, ansiklopedi maddeleri ve diğer çalışmalarda dağınık bir şekilde ele alınmıştır. Abdulkerim en-Nemle tarafından telif edilen ***el-Vacibu'l-muvassa' inde'l-usuliyân*** isimli çalışma, şer'î hüküm ve kısımlarını beyan ettikten sonra, konuyu muvassa vacib ve mutlak vacibe tahsis etmiştir. Muvassa vacipte vakit mefhumunu sebep ve şart olma açısından incelese de, vakit mefhumunu mani olarak incelememiş, mudayyak ve zûşebeheyn vacip konularındaki ihtilaf dışarıda bırakmış, bunun yanı sıra, güncel vakit ihtilaflarına usul açısından bir bakış açısı geliştirilmemiştir.⁵

Ali İhsan PALA ***İslam Hukukunda Emir ve Yasakların Yorumu*** isimli doktora araştırmasında vakitli emirleri tasnif ederken, ibadet vakitlerine de temas etmiştir.⁶ Ancak bu araştırmadan farklı olarak vaktin usul boyutunu daha detaylı inceleyecek ve güncel vakit ihtilaflarıyla ilişkilendirmeye çalışacağız. Abdullah KAHRAMAN ***İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler*** isimli kitabında usul açısından ibadetlerde değişmezliği, hikmetle talilin geçersizliğini esas alırken, son bölümde ibadetlerle ilgili güncel tartışmaları ve bu kapsamda vakte temas eden bazı şaz görüşleri de değerlendirilmiştir.⁷ Ancak bu araştırmadan farklı olarak, öncelikle konuyu usul açısından ibadetlerde vakit kavramı çerçevesinde ele alacak, bilahare ibadet vaktiyle ilgili bazı güncel ihtilafları usul açısından incelemeye çalışacağız. Zikredilen iki araştırmadan oldukça istifade edilmiştir. Araştırmamızın bu çalışmalara benzer yönleri bulunmakla birlikte, araştırma konusu muhteva ve yöntem açısından farklı bir zeminde ele alınmıştır.

Uğur Bekir Dilek ***İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri*** başlıklı doktora çalışmasında mütekellim ve hanefi usulcülerin teklifi hüküm

⁵ Bkz. Abdulkerim Ali b. Muhammed Nemle, *el-Vacibu'l-muvassa' inde'l-usuliyân*, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad 1993, ss.341-351.

⁶ Ali İhsan Pala, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*, Fecr Yay., Ankara 2009, ss.217-226.

⁷ Abdullah Kahraman, *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler*, Ensar Yay., İstanbul 2012, ss.337-403.

yaklaşımını detaylı/kavramsal bir şekilde incelmeye rağmen, şer'î hükümleri vakit açısından yeterince ele almamaktadır.⁸ Recep Çetintaş *Hicri İlk Beş Asır Fıkıh Literatüründe Teklif Hüküm Terminolojisi* başlıklı doktora çalışmasında şer'î hükümleri ele alırken, vakit açısından vacibin kısımlarına da temas etmekte⁹ ancak konuyu usul açısından ibadetlerin vakit boyutu ve vakit ihtilafı ekseninde tartışmamaktadır. Zikredilen iki araştırma, vakit konusunda detaylı bir bakış açısı ortaya koymayı hedeflemediği gibi, usul açısından vakit ihtilafını, bu ihtilafın sebeplerini, klasik ve güncel yansımalarını dışarıda bırakmaktadır.

Araştırmamız vakit mefhumunu usul açısından ele alarak güncel vakit tartışmalarıyla ilişkilendirdiğinden, bu konudaki fûru fıkıh çalışmalarından ayrılmaktadır. Mahmud KASIM'ın *Mevâkîtu'l-ibâdât ez-zemâniyye ve'l-mekâniyye* isimli doktora çalışması,¹⁰ Hilal KOÇYİĞİT'in *İbadetlerde Vakıt* isimli yüksek lisans çalışması, ibadetlerde şer'î vakit alametlerini fûru açıdan ele almaktadır.¹¹ Konuyla ilgili -ağırlıklı olarak Arap ülkelerinde Uluslararası Astonomi Merkezi bünyesinde yer alan-¹² diğer çalışmalar ise, ağırlıklı olarak şer'î vakit alametleri ve bu alametleri esas alarak bir takvime dönüştürmeyle ilgilidir. Konuyla ilgili yurtiçi ve yutdışında yapılan uzmanlık tezi, makale, sempozyum, kongre ve çalıştay düzeyindeki bilimsel araştırmalar; ibadet vaktinin şer' vasıflarını, takvim boyutunu, tespit edilen vakitlerin kontrol edilmesini, hilal birliği vb. konuları esas alan, tahkiku'l-menât araştırmalarından ibarettir. Bu kapsamda Üzeyir ÖZTÜRK'ün *İmsak Vaktinin Tespiti ile İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri* başlıklı uzmanlık çalışması,¹³ Arabistan'da *Meşruu diraseti's-şafak* isimli proje çalışması¹⁴, Birleşik Arap Emirlikleri'de I. Astronomi Sempozyumuna

⁸ Bkz. Uğur Bekir Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklif Hüküm Terimleri*, (Doktora Tezi), Konya 2010, s.8-9.

⁹ Recep Çetintaş, *Hicri İlk Beş Asır Fıkıh Literatüründe Teklif Hüküm Terminolojisi*, (Doktora Tezi), 2014, s.4, ss.88-98.

¹⁰ Bkz. Mahmud Kasım Nizar, *Mevakitu'l-İbâdât ez-zemaniyye ve'l-mekâniyye*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 2005, ss.827-864.

¹¹ Bkz. Hilal Koçyiğit, *İbadetlerde Vakıt*, (Yüksek Lisans Tezi), Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2011.

¹² Konuyla ilgili dünya Çapında Yapılan Arapça/İngilizce Araştırma ve Makaleler İçin Bkz. Uluslararası Astronomi Merkezi; <http://www.icoproject.org/paper.html>; Birleşik Arap Emirlikleri, Abu Dabi, Erişim Tarihi: 24.12.2016.

¹³ Üzeyir Öztürk, *İmsak Vaktinin Tespiti ile İlgili Problemler*, Din İşleri Yüksek Kurulu Basılmamış Uzmanlık Tezi, Ankara 2015, s.5

¹⁴ Komisyon (Zeki b. Abdurrahman Mustafa, Eymen b. Said Kurdi, Abdülaziz b. Sultan el-Mermeş, Mutez b. Nail el-Kurdî, Sa'd b. Türkî el-Haslân, Muhammed b. Sa'd el-Haracî, Abdurrahman b. Genam, Salih b. Osman es-Salîh), *Meşru'u dirsaei's-şafak el-merhaletu'l-ûla* (Şafak Araştırması Projesi, Birinci Aşama), Suudi Arabistan 2005.

Muhammed Avde tarafından sunulan “*İşkâliyyât Felekiyye ve Fıkhiyye Havle Tahdidi Mevakîti’s-Salat*” isimli bildiri¹⁵, İngiltere’de Molvi Yaqub Ahmad Miftahi’nin “*Fajar and Isha Times Twilight*” başlıklı makalesi¹⁶ Türkiye’de ve farklı İslam ülkelerinde oruç vaktiyle ilgili düzenlenen bilimsel kongre ve toplantılar bu türdendir. Bu kapsamdaki çalışmalar, ibadetlerin vakit boyutunu fûru fıkıh ve astronomi açısından ele alırken, bir usul çalışması mahiyetinde değildir. Bununla birlikte, güncel vakit ihtilaflarını usul açısından değerlendirmek üzere bu tür çalışmalardan, Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu, Astronomi birimlerinden elde edilen araştırma ve kişisel görüşmelerden, ibadetlerin güncel vakit boyutu ve takvim boyutunu değerlendirmek üzere internet kaynaklarından da istifade edilecektir. Zira günümüzde, namaz, imsak vakitleri/saatleri ve imsakiye konusunda, geçmişten farklı olarak internet kaynaklarından faydalanılmaktadır. Konuyla ilgili yaklaşım ve tespitleri değerlendirmek üzere, bu kaynaklardan istifade etme zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.

Selçuk Üniversitesinde düzenlenen *Uluslararası Zaman Sempozyumu* İslam medeniyetinde zaman tasavvurunu ağırlıklı olarak *felese, kelam, sosyoloji, tasavvuf, kültür, sanat, edebiyat, tıp, tarih vb.*¹⁷ açılardan ele almaktadır. Sempozyuma fıkıhla ilgili olarak Şule Yüksel Uysal tarafından “*Fıkıhta sübutun ölçüsü ve değişimin sebebi olarak zaman unsuru*” başlıklı bir bildiri sunulmuştur. Bu bildiride ibadet vakitlerinin hikmet yönüne temas edilirken, zamanın değişmesiyle değişmeyen ve sabit kalan hükümler ile değişkenlik gösterebilen hükümler ele alınmıştır. İbadetlerin vakit boyutuyla ilgili klasik ve güncel tartışmaların temelleri dışarıda bırakılmıştır.¹⁸ İslam medeniyetinde zaman/vakit tasavvuru *tevhid, adalet ve ibadet* merkezlidir. Zaman kavramı fıkıh ve fıkıh usulüyle doğrudan bağlantılı olup, ibadetleri vakit sınırları güncel tartışmalara konu olmakta ve bir usul sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Arap dünyasında *zaman, vakit* ve *süre* mefhumunu *akitler, satım akdi, kira akdi* ve *nikâh akdi* bağlamında inceleyen lisansüstü çalışmalar bir usul çalışması değildir. Bu tür çalışmalar, akitlerde süre nazariyesini fûru fıkıh açısından incelerken, ibadetlerde

¹⁵ Bkz. Muhammed Şevket Avde, *İşkâliyyât felekiyye ve fıkhiyye havle tahdidi mevâkîti’s-Salat, el-meşruu’l-İslâmî li-rasadi’l-ehille (Islamic Crescents’ Observation Project)*, Abu Dabi, İmârat, 2010.

¹⁶ Bkz. Yaqub Ahmad Miftahi Molvi, “*Fajar and isha times*”, Hizbul Ulama, London, 2007. (<http://www.icoproject.org/ref/yaqub.pdf>, Erişim Tarihi: 09.12.2016).

¹⁷ Bkz. <http://irct2015.konya.edu.tr/>) Erişim Tarihi: 23.11.2016.

¹⁸ Şule Yüksel Uysal, “*Fıkıhta Sübûtun Ölçüsü ve Değişimin Sebebi Olarak Zaman Unsuru*”, *Uluslararası Zaman Sempozyumu*, Konya 2016, ss.103-104, 125-126.

vakit ve vakit ihtilafını ele almamaktadır.¹⁹ Aynı şekilde *zaman/vakit* kavramını *tefsir*, *hadis*, *kelam* ve *felsefe* ışığında izah eden araştırmalar, ibadetlerin vakit boyutunu usul açısından ele almadığından konumuzun dışında kalmaktadır.²⁰

II. İBADETLERDE VAKİT İHTİLAFININ GENEL ÇERÇEVESİ

Usul açısından ibadetlerin vakit boyutunu incelemek üzere *ibadet*, *zaman*, *vakit* kavramlarını ve ibadet vaktiyle ilgili ihtilafın temel sebeplerini ele almak; araştırma boyunca kullanılacak *teklifi* ve *vaz'î* hükümleri izah ederek, bu hükümleri ana hatlarıyla ibadetlerde vakit kavramıyla ilişkilendirmek gerekir.

A. İbadet Kavramı

Sözlük açısından “عبد” fiilinin mastarı olan “ibadet” kelimesi, “boyun eğme, alçak gönüllülük, itaat, kulluk, tapma ve tapınma” anlamlarına gelir.²¹ İbadetler, en genel anlamıyla söz, fiil, tavır, terk, fiil/terk birlikteliği ve ıskat şeklinde sınıflandırılabilir. Tekbir, ezan, kamet *sözlü* ibadetlere; cihad, abdest, gusül *fiili* ibadetlere; oruç *terk* suretindeki ibadetlere; namaz ve hac ise *fiil/terk* birlikteliğine dayanan ibadetlere; zekât, fitır sadakası, mali kefaretlar ve bir hakkın/borcun sahibine ödenmesi ise *ıskat* türünden ibadetlere örnektir.²² İbadetleri “genel anlamıyla ibadet/ubudiyet” ve “özel anlamıyla ibadet” şeklinde ayırmak mümkündür. Genel anlamıyla ibadet/ubudiyet kulun saygı, sevgi ve itaat yoluyla, iç dünyasında, söz, tavır, davranış ve fiillerinde Allâh Teâla'nın emir/yasaklarına uyması, onun rızasını kazanmaya çalışmasıdır. Özel anlamıyla ibadet, Allah ve Rasulü tarafından talep edilen ve kulun Allah Teala'ya itaat etmesini, boyun

¹⁹ Ürdün Üniversitesinde Hayil Abdulhafız Yusuf'un *el-Ecel fi'l-ukûd* isimli doktora çalışması (1991), Abdullah Cabir el-Muraibe'nin Ürdün Ali Beyt Üniversitesinde *Eseru'l-vakt fi ahkâmi'n-nikâh* isimli yüksek lisans çalışması (2000); Filistin Nablus Üniversitesinde, Cemal Muhammed Mahmudun *et-Tavkîl fi ahvali's-şahsiyye* (2001), Fevaz Mahmud Muhammed el-Beşaratın *Eseru'l-ecel fi akdi'l-bey'* (2005), Vefik Sami es-Saih'in *Eseru'l-ecel fi ahkâmi'l-icar* (2006) isimli yüksek lisans çalışmaları bu kapsamda zikredilebilir.

²⁰ Faiz Kalın'ın “*Kur'an'da Zaman Kavramı*” isimli doktora çalışması, zaman mefhumunu vahiy, tefsir, felsefe ve bilim ışığında izah etmektedir. Abdu'l-Fettah Ebu Ğudde'nin *Kıymetu'z-zemen inde'l-u'lema*, İbrahim Canan'ın *İslam'da Zaman Tanzimi* isimli çalışmaları, zamanın/vaktin önemini, verimli kullanılmasını ve nasıl tanzim edilmesi gerektiğini ele almaktadır. Bu tür çalışmalar, ibadetlerde vaktin usul boyutuna temas etmediğinden, araştırmamızın dışında kalmaktadır.

²¹ Carullah Ebu Kasım Mahmud b. Ömer Zamaşerî, (538/1143), *Esâsu'l-belağâ*, Daru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2001, s.484; Muhammed b. Mükrim İbn Manzur, (711/1311), *Lisanu'l-Arab*, Daru's-Sadr, Beyrut tsz., I, 89; Mustafa Sinanoğlu, “İbadet”, *DİA*, Ankara 1999, XIX, 233.

²² İzzuddin Abdulaziz b. Abdusselam; *Kavaidu'l-ahkâm fi mesalihi'l-enâm*, Thk. Nezir Kemal Hammad-Osman Cuma Dumeyriyye, Daru'l-Kalem, Dımaşk 2010, II, 352-354.

eğmesini temsil eden *bedenî, mali, bedeni ve mali* olan söz, fiil ve tavrılardan ibarettir.²³ Birinci türe *ubudiyet*, ikinci türe *ibadet* ismi verilebilir. Araştırmamızda özel anlamıyla ibadetlerin yani *farz, vacip, sünnet* veya *nafile* ibadetlerin vakit boyutunu ele almaktayız. Bu tür ibadetler namaz ve oruç gibi bedeni; zekât ve fitır sadakası gibi mali; hac veya umre gibi hem mali hem bedeni olmak üzere üç temel kısma ayrılmaktadır. İbadetlerin vakti fıkıh ve fıkıh usulüne konu olurken, güncel vakit tartışmalarına da konu olmuştur. Araştırmadaki amacımız, usul açısından ibadetlerin vakit boyutunu ele alarak güncel vakit tartışmalarıyla ilişkilendirmektir.

B. Zaman/Vakit Kavramı

Öncelikle *zaman/mekân* gibi kavramlar kategorik ve son derece geneldir. Varlık âleminde bulunan herşey zaman ve mekân kavramına olmaktadır. Bu tür kavramların tanımı için zorunlu olan cins ve fasl/ayrım unsurlarını tespit etmek neredeyse imkânsızdır. Bu sebeple doğrudan bir tanımı yapılayacak olsa bile bu kavramları özelliklerinden hareketle tasvir etmek ve örnek yoluyla izah etmek mümkündür.²⁴ Vakit kavramı, zaman kavramına bağlı olduğundan öncelikle zaman kavramını, bilahare vakit kavramını incelemek gerekmektedir.

1. Zaman Kavramı

Sözlükte zaman, “vaktin azına da çoğuna da verilen isim, bölümlenebilir bir müddet”²⁵ “öncelik ve sonralık süresi”²⁶ olarak açıklanmıştır. Terim olarak zaman kavramı “öncelik ve sonralık açısından hareket miktarı”²⁷, “hâdis (sonradan olan/yaratılmış) olan bir durumun, yine hadis olan bir diğer duruma iktiran etmesi”²⁸, “bir şeye bir zamanda bulunmasıyla ilintili olan durum; geçmiş, şimdi ve gelecek olarak

²³ Ferhat Koca, “İbadet” *DİA*, Ankara 1999, XIX, 240; Kahraman, *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler*, s.20.

²⁴ Bkz. İbrahim Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016, s.105.

²⁵ Bkz. Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Faris, *Mekayisu'l-luğa*, Thk. Abdusselam Muhammed Harun, Daru'l-fıkr, Beyrut 1979, III, 22; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, XIII, 199; Sibt İbnu'l-Cevzî, Şesuddin Muzaffer b. Yusuf, *Mir'âtu'z-zaman fi tevarihi'l-a'yân*, Daru Risaletu'l-Alemiyye, Beyrut 2013, I, 29; İlhan Kutluer, “Zaman”, *DİA*, Ankara 2013, XLIV, 111.

²⁶ Cemil Salîba, *el-Mu'cemu'l-felsefi*, Daru'l-kitabi'l-lubnânî, Beyrut 1971, s.636.

²⁷ Ebu Ali Hüseyin İbn Sînâ, *Kitabu'l-hudud*, Çev. Aygün Akyol, İclal Arslan, Elis Yay., Ankara 2013, s.48.

²⁸ Ebu'l-Velid Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *el-Mukaddimetu'l-mümeħhidat*, Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, Beyrut 1988, I, 150; Şihabuddin Ahmed b. İdris Karafî, *ez-Zahire*, Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, Beyrut 1994, II, 12.

duyumsadığımız anların ardışıklığı”²⁹ şeklinde izah edilmiştir. Bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere; *zaman* kavramı, hareket miktarı, eşyadaki bilinmezliği gideren ve ardışık anlardan oluşan vehmî bir ölçüttür. Gizli ve değişken bir durumdaki belirsizliği gidermek için, bu durumun açık ve bilinen bir durumla ölçülmesinde, ölçüt alınan durum zaman ismini almaktadır.³⁰ Örneğin, “güneşin doğuşuyla birlikte geldim” ifadesindeki gelme fiili tek başına alındığında; zaman bakımından değişken ve belirsiz bir durumdur. “Güneş doğuşu” kaydı ise, malum/belirli ve değişken bir durumdur. Malum ve değişken olan bu kayıt, gelme fiilindeki belirsizliği gideren bir ölçüt olduğundan³¹ fiilin zamanı olarak isimlendirilmiştir.

Zaman kavramı “gök cisimlerinin kendi yörüngelerindeki hareket miktarı”³² olarak ele alındığında; bu kavramın *dünya*, *güneş* ve *ay* hareketleriyle takdir edildiği anlaşılır. Bu anlamda zaman kavramı; *dünya*, *güneş* ve *ay* hareketlerinin neticesinde *hareketle* birlikte var olmaktadır. Hareket ise hâdis oluşundan; ezelî/ebedî olmayıp sonradan yaratılmıştır. Dolayısıyla *hareketin bir ölçütü/miktarı* olan *zaman* mefhumu da, hâdis/mahlûk yani yaratılmıştır. Böylece zaman mefhumunun, varlıktaki hareketi meydana getiren ezelî/fail bir sebep olmadığı, bir diğer ifadeyle varlık ve hareketin öznesi olmadığı anlaşılır. Zaman kavramını meydana getiren en küçük yapı birimi olan *ân* ise “geçmiş ve geleceğin kendisinde ortak olduğu vehmedilen uç nokta”³³ şeklinde tanımlanmıştır. Zaman kavramı varlığın hareket miktarı esas alındığında *nesnel*; aynı sürenin kişiye göre uzun veya kısalığı esas alındığında *öznel* bir vasıf kazanmaktadır.³⁴ Örneğin şemsî yıl ile kamerî yıl arasındaki yaklaşık on bir günlük fark, zaman mefhumunun bir anlamda *nesnel* ve *izafî* olduğunu gösterir. Ancak aynı sürenin, farklı kişilerce uzun veya kısa görülmesi, onun *göreceli* ve *öznel* bir vasıf kazandığını ifade eder.

Dünya, güneş ve ay hareketlerine bağlı olarak zamanlar *anlık*, *dakikalık*, *saatlik*, *günlük*, *haftalık*, *aylık*, *yıllık*, *asırlık*; *geçmiş*, *şimdiki* ve *gelecek* zaman türünden çeşitli

²⁹ Çapak, *Ana Hatlarıyla Mantık*, s.117; Ahmet Cevizci, *Felse Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 2010, s.1675.

³⁰ Ebu Hilal Askerî, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, Thk. Muhammed İbrahim Selim, Daru'l-İlmi ve's-Sekafe, Kahire tsz., s.238.

³¹ Askerî, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, s.238; Karafî, *ez-Zahire*, I, 37.

³² Ali b. Muhammed Seyyid Şerif Cürcânî, *Mu'cemu't-ta'rifât*, Thk. Muhammed Sıddık Minşavî, Daru'l-Fazile, Kahire tsz., s.99.

³³ İbn Sîna, *Kitabu'l-hudud*, s.48.

³⁴ Cevizci, *Felse Sözlüğü*, s.1675.

dilimlere ayrılmıştır. Her bir zaman dilimini ifade etmek üzere farklı bir kelime kullanılmıştır.³⁵ Kozmolojik açıdan *dehr*, *vakt*, *ecel/süre*, *iddet*, *yevm/gün*, *fecr*, *zuhr/öğle*, *asr/ikindi*, *mağrib/akşam*, *işâ/yatsı*, *şehr/ay* veya *sene* gibi kavramlar; biyolojik açıdan *tıfl/çocuk*, *sabî*, *acuz/yaşlı* veya *bülüğ* gibi kavramlar, zaman kavramında buluşmaktadır. Bu kavramların her biri *kozmojik* ve *biyolojik* açıdan varlığın farklı bir zaman dilimini ifade etmektedir.³⁶

İslam düşüncesinde genel itibarıyla *tevhid*, *ibadet* ve *adalet* merkezli bir zaman anlayışı bulunmaktadır. İslam düşüncesinde zaman kavramı -antik yunan ve cahiliye dönemlerinin ahiret inancı taşımayan mitolojik/materyalist ideolojilerinin aksine- fâil/yaratıcı bir sebep değildir. Aksine Allah Teâla'nın mucizevî bir sistem içinde takdir ederek yarattığı değişimin/hareketin vehmî bir ölçütü ve Allah Teala'nın varlığına, birliğine, ilim, irade, kudretine ve ebedi ahiret hayatının varlığına apaçık bir delildir. İslam hukuk yaklaşımında beşeri ilişkilerin ve tasarrufların zamansal açıdan *nizam*, *intizam* ve *adalet* çerçevesinde cereyan etmesi ve beşeri münasebetlerde zaman/süre kaynaklı haksızlıkların ve anlaşmazlıkların önlenmesi hedeflenirken; beşeri fiil, tasarruf ve sözleşmeler zamansal açıdan *vacip*, *mendup*, *mübah*, *mekruh* veya *haram* vasıflara, geçerlik açısından ise *sıhhat*, *fesad* veya *butlan* gibi hükümlere bağlanmış ve insan hayatı zamansal açıdan *günlük*, *haftalık*, *aylık*, *yıllık* ve *ömürlük* ibadet vakitleri çerçevesinde tanzim edilerek yaratılış gayesine sevk edilmiştir.

2. Vakit Kavramı

Sözlük açısından *vakit* kavramı, “had” yani bir olayın “zamansal sınırı”, “başlama zamanı”, “başlama ve bitiş sınırları” anlamına gelmektedir. Kavramsal açıdan ise “zamanın belirli bir miktarı (الوقت مقدار من الزمن معلوم) ve “herhangi bir fiil için belirlenen zaman dilimi (süre) veya başlama anı” şeklinde açıklanmıştır.³⁷ Buna göre *vakit* kavramı, *zaman* kavramından daha özel bir anlama sahiptir. Çünkü vakit, zamanın

³⁵ Muhammed Murtaza Zebîdî, *Tâcu'l-arus min cevahiri'l-kamus*, Thk. Mustafa Hicazî, Daru'l-Hidaye, 2001, Kuveyt, c.35, s.152.

³⁶ Faiz Kalın, *Kur'an'da Zaman Kavramı*, Rağbet Yay., İstanbul 2005, s.126, s.214.

³⁷ Muhammed b. Ebibekir b. Abdilkadir Râzi, *Muhtaru's-sıhah*, Thk. Mahmud Hatır, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1995, s.740; Mecuddin b. Ya'kub Firuzabadî, *el-Kamusu'l-muhît*, Thk. Enes Muhammed eş-Şamî-Zekerıyya Cabir Ahmed, Daru'l-Hadis, Kahire 2008, s.1770; Ruenî, Şemsuddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman et-Trablusî, *Mevahibu'l-celîl fî muhtasari Halîl*, Daru'l-fıkr, Beyrut 1992, I, 382; Komisyon, Hey'etu Kibari Ulemai'l-İslam, *el-Mevsuatu'l-fikhiyye*, Mektebetu İbn Rüşd, Lahor, Tsz, c.44, s.102.

malum/bilinen bir sınırından ve belirli bir miktarından ibarettir. Bu sebeple, *zaman* ve *vakit* kavramları *zıt/aykırı anlamlı* olmadığı gibi *eşit anlamlı* da değildir. İki kavram arasında mantıksal açıdan *umum-husus mutlak* (tam-girişimlilik) ilişkisinin bulunduğu anlaşılmaktadır.³⁸ Zaman kavramı, vakit kavramından daha genel bir anlama sahiptir. Bütün vakitler zaman kapsamına girer; ancak bütün zamanlar vakit kapsamına girmez. Nitekim vakit kavramı, izafet yoluyla; *namaz vakti*, *oruç vakti*, *ezan vakti* veya *zekâtın vucub vakti* şeklinde mukayyet biçimde kullanılırken,³⁹ *fecr/sabah*, *zuhr/öğle* ve *asr/ikindi* gibi çeşitli kısımlara ayrılmaktadır. Zaman belirli ve belirsiz; vakit ise genellikle belirlidir.

Fakihlerin kullanımında *vakit* kavramı bir fiile tahsis edilen belirli bir zaman ve zaman dilimi olup, genellikle ibadetlerin zamansal boyutunu ifade etmek için kullanılmıştır.⁴⁰ Kelimenin ismi mef'ulu olan *mevku*t, edası belirli bir zamana tahsis edilen fiili ifade eder.⁴¹ Ayette *إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا* buyrulmuştur.⁴² Bu ayet, namazın *belirli zaman dilimlerine tahsis edilen bir farz olduğunu* göstermektedir. Kelimenin *tef'îl* babından mastarı olan *tavkî*t bir fiil için zaman ve yer belirleme anlamına gelir.⁴³ Aynı kipten ismi fail şeklinde gelen *muva*kkî, ibadet vakitlerini tespit eden kimsedir.⁴⁴ Kelimenin *if'âl* babından ismi zaman, ismi mekân ve mimli masdarı “*mî*kat” (çoğulu *meva*kî), herhangi bir fiilin tahsis edildiği *zaman* veya *mekân* anlamındadır.⁴⁵ *Mevâkîtu'l-ibâdât* veya *mevâkîtu'l-hac* tamlaması, ibadetlere ve hac menasiklerine tahsis edilen belirli *zaman* ve *mekânları* ifade etmektedir.⁴⁶ Bu açıdan *meva*kî, *el-mevakîtu'z-zemâniyye* ve *el-mevakîtu'l-mekâniyye* olmak üzere iki kısma

³⁸ Ayrıca Bkz. Muhammed Mahmud Cemmâl, *el-Kıymetu'l-iktisadiyyetu li'z-zemen fi'l-muamela*tî'l-maliyyeti'l-muasıra, Daru'n-Nur, Kuveyt, 2011, s.38.

³⁹ Rağîb İsfahânî, *Müfredatu elfazi'l-Kur'ân*, Thk.Safvan Adnan Davudî, Daru'l-Kalem, Dımaşk 2009, s.879.

⁴⁰ Karafî, *el-Yevâkut*, s.70-71; Komisyon, *el-Mevsuatu'l-fikhiyye*, c.44, s.102; Erdoğan Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Kitap, İstanbul 2010, s.597.

⁴¹ Muhtarî's-Sıhah Râzî, s.740; Firuzabâdî, *el-Kamusu'l-muhî*t, s.1770; er-Ruenî, *Mevahibu'l-celîl fi muhtasari Halîl*, I, 382.

⁴² Nisa, 4/103.

⁴³ Râzî, *Muhtarî's-sıhah*, s.740.

⁴⁴ İbrahim Mustafa, Ahmed Zeyyat, Hamid Abdulkadir, Muhammed en-Neccar, *el-Mu'cemu'l-vasî*t, el-Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul Tsz., s.1048.

⁴⁵ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, II, 107; Kasım b. Abdullah b. Emir Ali Konevî, *Enîsu'l-fukaha fi ta'rîfati'l-elfazi'l-mütedavileti beyne'l-fukaha*, Thk. Yahya Hasan Murad, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2004, s.16.

⁴⁶ Kemaluddin Muhammed b. Abdulvahid İbn Hümmam, *Şerhu fethi'l-kadir ale'l-hidaye şerhu bidayeti'l-mübtedî*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2003, I, 219.

ayrılmaktadır.⁴⁷ Genel anlamda *zaman/vakit* kavramı hem fûru fıkha hem de fıkıh usulüne konu olmuştur. İslam hukuk sistematğinde (fıkıh ve fıkıh usulünde) *ibadet*, *muamelat/sözleşmeler* ve *ukubat/ceza hukuku* konularının zamansal boyutu fûru fıkha konu olurken; ibadetlerin vakit yönü ise hem fûru fıkha, hem de fıkıh usulüne konu olmaktadır.

a. Fûru Fıkıhta Zaman/Vakit Kavramı

Fûru fıkıhta *ibadet*, *muamelat* (sözleşmeler) ve *ukubât* (ceza hukuku) alanındaki konular, zaman/vakit yönüyle birlikte incelenmiştir. İbadetlerin zamansal boyutu, vakit kavramını merkeze almak suretiyle *şehr/ay*, *havl*, *sene*, *hilal*, *zuhr/öğle*, *asr/ikindi*, *mağrib/akşam*, *iş/a/yatsı* ve *fecr/imsak* gibi kavramlar çerçevesinde incelenmiştir. Muamelatla ilgili konuların zamansal boyutu, genellikle *ez-zemen* ve *ecel/süre* kavramını merkeze almak suretiyle *vakt*, *iddet*, *muaccel*, *müeccel*, *tavkât*, *tebid* ve *tekaddüm-ü zaman* gibi kavramlar etrafında incelenmiştir.

Muamelat alanında merkezî bir konuma sahip *zaman (ecel/süre)* mefhumu; *şer'î süre*, *ittifakî süre* ve *kazaî süre* olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.⁴⁸ *Şer'î süre*, doğrudan naslar tarafından bir hükme sebep olmak üzere belirlenen ve değişime kapalı olan zaman dilimleridir. Örneğin süt emzirme yaşı, iddet süresi, iddet süresinde nikâh yasağı veya cuma vaktinde alışveriş yasağı *şer'î* bir vasıftır.⁴⁹ *İttifakî süre*, akit serbestisi kapsamında tarafların bir borcu ifa etmek veya bir yükümlülüğü yerine getirmek üzere belirlediği anlaşmalı sürelerden ibarettir. Bu tür sürelerin nassa ve akdin tabiatına uygun olması şarttır. Örneğin *hibe*, *borç*, *selem*, *kira* veya *iş* akitlerinde, tarafların geleceğe dönük biçimde belirlediği süreler *ittifaki/anlaşmalı* bir vasıftır.⁵⁰ *Kazaî süre* ise mahkeme veya kamu otoritesi tarafından belirlenen yasal süredir. Örneğin, mahkemenin taraflara şahit/beyyine bulunması, bir borç veya yükümlülüğün

⁴⁷ Karafî, *el-Yevâkît*, s.72.

⁴⁸ Komisyon, *el-Mevsuatü'l-fıkhiyyetu'l-Kuveytiyye*, Vezaretü'l-Evkaf ve'l-İslamiyye Yay., Daru's-Selasil, Kuveyt, 1427,II, 5; Yusuf Abdulaziz Hayil, *el-Ecel fi'l-ukûd ve mudâ zemaniyyetih*, (Doktora Tezi), Ürdün 1991, s.38-39.

⁴⁹ Nitekim iddet süresi nikaha mani kılınırken, bu sürenin sona ermesi nikahın cevazına, cuma vakti ise alışverişin kerahetine sebep kılınmıştır.

⁵⁰ Bkz. Hayil, *el-Ecel Fi'l-ukûd*, s.41; Hey'etu Kibari Ulemai'l-İslam, *el-Mevsuatü'l-fıkhiyye*, c.42, s.298.

yerine getirilmesi için belirlediği hukuki süreler⁵¹, bir hakkın sabit olması ve mahkeme tarafından dikkate alınması için belirlenen yasal müracaat süreleri bu türdendir.

İttifaki ve *kazai* süreleri belirleme yetkisi, naslara ve akdin tabiatına aykırı olmamak şartıyla, maslahat ilkesine bağlı olarak tarafların iradesine ve kamu otoritesine bırakılmıştır. Bu tür süreler *şer'î süreden* farklı olarak beşeri müdahaleye, feshe ve değişime açıktır. Sözleşmeler zamansal açıdan *şer'î/taabudi*, *ittifakî* ve *kazai* sınıflara ayrılırken; ibadetler ise vakit açısından tamamen *şer'î/taabbudî* bir vasıf taşımaktadır. Çünkü ibadet vakitleri kaynak itibarıyla *kitab* ve *sünnet* tarafından belirlenirken, *icma* tarafından desteklenmiştir. İbadet vakitleri ittifaki/anaşmalı ve kazai/yargısal olmadığı gibi hikmet veya illet yoluyla belirlenemez. Bu açıdan ibadet vakitleri değiştirilmeye, feshe veya beşeri müdahaleye açık değildir. İbadetlerin vakit boyutu ile sözleşmelerin zamansal boyutu arasında *şer'îlik* açısından benzerlik bulunurken *ittifakî* ve *kazai* olma açısından farklılık söz konusudur. Örneğin akşam vakti namazın vucub sebebi ve edasının sıhhat şartı, hac ayları ise hacın sıhhat/geçerlik şartıdır. Bu vakitler doğrudan nas tarafından belirlenmiş olduğundan taabudî bir vasıftadır. Benzer şekilde iddet süreleri de nas tarafından belirlendiği için *şer'î/taabbudi* bir vasıftadır. Ancak selem veya kira akdinde malın teslim süresini belirlemek (*tavkî*) veya yasal müracaat sürelerini belirlemek ittifaki/anaşmalı ve kazai/yasal bir vasıftadır.

İbadetlerde vakit alametleri *şer'î vakit alametleri* ve *kevnî vakit alametleri* olmak üzere iki boyutludur. İbadet vaktinin *şer'î* alametleri ve sınırları her bir ibadet için naslarda beyan edilen vakit alametlerinden ibarettir. İbadet vaktinin kevnî alametleri ise nas tarafından belirlenen vakitlerin dış dünyadaki karşılığıdır.⁵² Bu durumu izah etmek için, fûru fıkıh açısından ibadetlerde vakit çerçevesini ana hatlarıyla ele almak uygun olacaktır.

a.1. Fûru Fıkıhta İbadetlerin Vakit Çerçevesi

İbadetlerde vakit kavramı kevnî açıdan *dünya*, *güneş* ve *ayın* hareket/konumlarıyla ilişkilidir. Dünyanın biri *günlük* diğeri *yıllık* olmak üzere iki temel hareketi bulunmaktadır. Dünyanın *günlük hareketi* kendi eksenini etrafında batıdan doğuya doğru,

⁵¹ Komisyon, *el-Mevsuatu'l-fikhiyyetu'l-Kuveytiyye*, II, 5-35.

⁵² Ahmed b. Abdurrahman b. Musa Kurevî el-Malikî Zuleytinî, *ed-Dıyau'l-lami' şerhu cem'il-cevami'*, Thk. Abdulkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad 1999, s. 234.

yıllık hareketi ise eksen eğikliğiyle birlikte güneş etrafında dönmesiyle gerçekleşmektedir. Ayın ise üç temel hareketi bulunmaktadır: *Birincisi* ayın kendi eksenini etrafında hareketi, *ikincisi* dünya etrafında hareketi, *üçüncüsü* dünya ile birlikte güneş etrafındaki hareketidir.⁵³ İbadet vakitlerinden bir kısmı *şemsî* olup, dünyanın güneş etrafındaki hareketine bağlı olarak, güneşin dünya semasındaki konumlarına bağlanmıştır. Vakitlerin bir kısmı ise *kamerî* olup, ayın dünya etrafındaki hareketine ve dünya semasında aldığı konumlara bağlanmıştır. Bir kısmı ise hem *şemsî* hem *kamerî* olup güneş ve ay hareketlerine bağlanmıştır.

Günlük namaz vakitleri dünyanın kendi eksenini etrafındaki günlük hareketiyle meydana gelmektedir. Bu vakitler eksen eğikliğine ve dünyanın güneş etrafındaki yıllık hareketine bağlı olarak, ekvator dan kutup bölgelerine doğru, iki yarım küre arasında – yaklaşık olarak- simetrik bir şekilde uzayıp kısalmakta,⁵⁴ bir gün bazında *sabah*, *güneş doğuşu*, *işrak (kerahet)*, *duha (kuşluk)*, *zeval (kerahet)*, *öğle*, *ikindi*, *akşam*, *yatsı* ve *teheccüd* kısımlarına ayrılmaktadır. Zikredilen vakitler vazi açıdan ibadetlere *sebe*, *şart* veya *mâni* olurken; teklifi açıdan ibadetin *vacip*, *mendub* veya *mekruh* olmasına sebep olmaktadır. *Sabah*, *öğle*, *ikindi*, *akşam* ve *yatsı* vakitleri namazın vacip olmasına ve bağlı nafilelerin mendup olmasına sebep/zarf kılınmıştır. *Duha/kuşluk* ve *teheccüd* vakitleri nafile namaza sebep/zarf kılınmıştır. *İşrak*, *zeval* ve *isfîrâr* vakitleri ise namaza mâni kılınmıştır. Hac ibadeti belirli aylara, bu aylar içinde belirli günlere ve hac menasikleri bu günler içinde belirli vakitlere tahsis edilmiştir. Oruç ibadetinde ise imsak belirli bir aya, bu ayı meydana getiren günler içinde fecri sadık ile güneş batımı arasına tahsis edilmiştir.

Yirmidört saatten oluşan gün *örfi gün* (gece/gündüz) ve *şer'î gün* (gece/gündüz) olmak üzere iki farklı şekilde sınıflandırılmıştır. *Örfî gündüz* güneşin doğmasından güneşin batmasına, *örfi gece* ise güneşin batmasından güneşin doğmasına kadar devam eder. *Şer'î gündüz* fecri sadıktan başlayarak güneşin batmasına kadar, *şer'î gece* ise

⁵³ Hayati Doğanay, *Coğrafyaya Giriş*, Aktif Yay., İstanbul 2012, s.256-257, s.275, s.279; Bkz. Nadir Doğan, *Güneş Fiziği ve Güneş-Ay Tutulmaları*, Ankara Üniversitesi Fen Fakültesi Yayınları, Ankara 1988, 212.

⁵⁴ Bkz. Doğanay, *Coğrafyaya Giriş*, s.256-257, s.275, s.279 (Eksen eğikliğine bağlı olarak; kuzey kutup bölgesinde altı aylık gündüzün başlangıcı, güney kutup bölgesinde altı aylık gecenin başlangıcına; bir yarım küredeki en uzun gündüz, diğer yarım küredeki en kısa geceye karşılık gelmektedir. Yarım kürelerden birinde gündüzler uzanır geceler kısalırken, diğer yarım kürede ise gündüzler kısalırken geceler uzamaktadır. Bu açıdan iki yarım küre arasındaki vakitler simetrik biçimde uzayıp kısalmaktadır.)

güneşin batmasından fecri sadığa kadar devam eder.⁵⁵ Gece gündüz sıralamasıyla ilgili olarak ayetlerde “gece gündüzü geçecek/geride bırakacak değildir”⁵⁶ “gece de onlar için bir ayettir, gündüzü ondan çıkarırız, bir de bakarsın ki karanlık içinde kalıvermişlerdir”⁵⁷ buyrulması; gecenin asıl olduğunu, gündüzün varlığını güneşten aldığı için asıl olmadığını ve geceden sonra varlık kazandığını ifade etmektedir.⁵⁸ Buna göre şer’î açıdan günler geceyle (güneş batımıyla) birlikte başlar ve gece bir sonraki gündüze aittir.

Güneş doğuşu ile batışı arasında kalan örfî gündüzün ortası *zeval* noktası olarak isimlendirilmiştir. Zeval noktası doğu/batı ufuklarına, doğuş ve batış saatlerine – yaklaşık olarak- simetrik bir uzaklıktadır. Zeval noktasının doğu ve batı kanatlarında, günün iki tarafında meydana gelen vakitler bir birine benzemektedir.⁵⁹ Dünyanın şeklinden ve hareketinden dolayı doğu ve batı ufuklarında, birebir simetrik olmasa olmasa bile, benzer ışık kırılmaları yaşanmaktadır. Nitekim güneş doğuşundan sonra kerahet (işrak) vakti, güneş batımından önceki kerahet (isfîrar) vaktine benzemektedir. Güneş doğuşundan önceki vakitler, güneş batımından sonraki vakitlere karşılıktır. Nitekim doğu ufkundan itibaren vakitler *karanlık*, *imsak/fecir vakti* (beyaz şafak, kızıl şafak), *güneşin doğuşu*, *işrâk* (aydınlanma/kerahet) vakti ve *aydınlık* şeklinde bir birini takip etmektedir. Batı ufkunda ise vakitler *isfîrâr* (sararma/kerahet) vakti, *güneşin batışı*, *kızıl şafak*, *beyaz şafak* ve *karanlık* şeklinde bir birini takip etmektedir. Buna benzer biçimde yaklaşık simetrik bir durum kuzey ve güney yarım kürelerde mevsimler arasındaki dönüşümde, gece/gündüz süreleri arasındaki ters orantılı uzama/kısaltmada ve ayın gökyüzünde aldığı karşılıklı konumlarda da görülmektedir.⁶⁰

Ayın dünya etrafındaki hareketiyle her biri *yirmi dokuz* veya *otuz gün* süren *on iki* aylık zaman dilimleri meydana gelmektedir. Bunlar sırayla *muharrem*, *safer*,

⁵⁵ Muhammed Emin İbn Abidin, *Haşiyetu reddi'l-muhtâr ale'd-durrri'l-muhtâr şerhu tenvîri'l-ebâr*, Daru'l-fıkr, Beyrut 2000, II, 407; Ali Şafak, “Ramazan Hilali ve Kutuplara Yakın Bölgelerde Namaz Vaktiy Meseleleri Üzerine Bir Araştırma”, *İslam Medeniyeti Mecmuası*, İstanbul 1982, Sayı:4, s.4.

⁵⁶ Yasin, 36/40.

⁵⁷ Yasin, 36/37.

⁵⁸ Sibt İbnu'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-zaman fî tevarîhi'l-a'yân*, I, 33.

⁵⁹ Atmosfer şartlarına, sabah akşam sıcaklık düzeylerinin farklı olmasına bağlı olarak, tam bir simetriden değil, yalnızca simetrik bir benzerlikten bahsedilebilir. Nâsır b. Muhammed b. Müşrâ el-Ğâmîdî, *Ahkâmü'l-ibâdâti'l-müterettibe 'alâ tulû'i'l-fecri's-sânî*, Dâru İbni'l-Cevzî: Mekke 1428, s.29; Öztürk, *İmsak Vaktinin Tespiti ile İlgili Problemler*, s.5; Sacit Özdemir, (Ankara Fen Fak. Öğretim Üyesi, DİB Müşaviri, Aşıkkaya, İlhami (DİB Astronom); “İmsak ve Tan Vakitlerinin Gözlemsel Yolla Tespiti”, *Güncel Dini Meseleler Toplantısı – V*, Afyonkarahisar, 2012, s.6.

⁶⁰ Bkz. Öztürk, *İmsak Vaktinin Tespiti ile İlgili Problemler*, s.5-7.

rebiülevvel, rebiülahir, cemaziyelevvel, cemaziyelahir, recep, şaban, ramazan, şevval, zilkade ve zilhicce aylarıdır.⁶¹ Kamerî aylardan *recep* ve *şaban* ayı nafile oruca, *ramazan* ayı farz oruca; akabinde *şevval, zilkade* ve *zilhicce* ayları hacca, bu aylar içinde belirli günler ve gün içindeki belirli vakitler ise hac menasiklerine tahsis edilmiştir.

Ayın dünya etrafındaki yıllık hareketi 354 günde; dünyanın ise güneş etrafındaki yıllık hareketi 365 günde tamamlanır. Aradaki farktan dolayı, ay yılı güneş yılına oranlara her sene 11 gün daha erken başlamakta ve aradaki bu fark 3 yılda 33 güne (ortalama bir aya) ulaşmaktadır. Böylece her üç yılda bir, kameri yılbaşı şemsî yılbaşından bir ay daha erken başlamakta. Buna farka bağlı olarak kamerî aylar, sırayla miladi aylara uğramakta ve otuz üç yıl sonra tekrar başa dönmektedir.⁶² Böylece *oruca* ve *hacca* konu olan yaklaşık *altı aylık* kamerî ibadet ayları; şemsî ayların birinden diğerine intikal etmek suretiyle yılın tamamını dolaşmaktadır. Benzer şekilde, gece ve gündüzün olduğu enlemlerde bulunan aynı yerleşim birimi, gün içinde beş namaz vaktine konu olmakta, namaz vakitleri dünyayı bir uçtan diğerine kuşatmakta ve bu vakitler periyodik/dönüşümlü bir şekilde bir bölgeden diğerine, doğudan batıya doğru ibadet mecrasında akmaktadır. Dünyanın güneş etrafındaki hareketiyle meydana gelen günlük zaman dilimlerinden beşi farz namaza ve bağlı nafilelere tahsis edilirken; gün içinde beş vakit ise (belirli namazlara) namaza mâni kılınmıştır.

Yıl içinde kamerî zaman dilimlerinden iki bayram günü ve teşrik günleri oruca mâni kılınmıştır. Ayın dönüşü esnasında dünyanın güneş ile ay arasına girmesiyle birlikte ay tutulması yaşanırken, bu durum *husûf* (ay tutulması) namazının mendubiyetine sebep kılınmıştır. Ayın, dünya ile güneş arasına girmesiyle birlikte güneş tutulması yaşanırken, bu durum *kûsuf* (güneş tutulması) namazının mendubiyetine sebep kılınmıştır.

⁶¹ Bu aylardan dördü, anlam itibarıyla savaşın yasaklandığını ifade eden haram aylardır. Bunlar *muharrem* (haram kılınmış), *recep* (tereccüb/tazim), *zilka'de* (savaşı bırakarak oturma), *zilhicce* (hac ayı) aylarıdır. Sonraki aylarda savaş yasağı kalktığından, *safer* (eman ve güvenden hali olma), *şa'ban* (teşauub kelimesinden kabilelerin tefrikaya düşmesi)ni ifade eder. Rebi' ayları bahara, cemazi veya cumâda (cemed kelimesinden) kış soğuğuna, Ramazan ise (çöl, yazın kavurucu sıcaklığı) anlamında yaz mevsimine verilen isimdir. (Sıbt İbnu'l-Cevzî, *Mir'âtu 'z-zaman fî tevarihi 'l-a'yân*, I, 29-35; Karafî, *el-Yevakîr*, ss.141-147). Böylece ay isimlerinin savaş ve sava yasağı ile mevsimlere verilen isimlerden hareketle belirlendiği anlaşılmaktadır.

⁶² Doğan, *Güneş Fiziği ve Güneş-Ay Tutulmaları*, s.211-212; Doğanay, *Coğrafyaya Giriş*, ss.256-279.

Böylece dünya, güneş ve ay *namaz, oruç* ve *hac* ibadetlerinin mecrasında akıp gitmekte ve ibadet vakitlerinin şer'î boyutları ile kevnî boyutları arasında mucizevî bir uyum ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda *dünya, güneş* ve *ay* yaratarak mucizevi bir sistem içinde harekete getiren kimse, insanoğlunu yaratarak ibadetle mükellef tutan da ancak O'dur. Daha açık bir ifadeyle şer'î şerifin sahibi kimse alemleri, varlığı, hareketi ve zamanı yaratıp, ibadetleri belirli vakitlere tahsis eden ve insanı ibadetle mükellef kılan da ancak O'dur.

b. Fıkıh Usulünde Zaman/Vakit Kavramı

Zaman/vakit mefhumu fıkıh usulünün temel konularını doğrudan ve dolaylı biçimlerde ilgilendirmektedir. Bu kavram şer'î deliller, şer'î hüküm, şer'î lafzın manaya delaleti, ehliyet, içtihat, taklit, tearuz, tercih, nesh, zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi gibi konularla bağlantılıdır. Usul açısından ibadetlerde vakit mefhumu ise ağırlıklı olarak emir, nehiy, şer'î hüküm, ehliyet bahislerinde ele alınırken⁶³ dolaylı bir şekilde şer'î deliller arasındaki tearuza da konu olmaktadır. Vakte delalet eden şer'î deliller arasındaki tearuz, tercih ve nesh durumu ibadetlerin vakit boyutuna yansımaktadır. Fıkıh usulünde ibadetlerde zaman mefhumu *vakit* kavramını merkeze almak suretiyle incelenmiş; *mutlak, muvakkat, fevr, terahi, muvassa, mudayyak, zûşebeheyn, eda, iade* ve *kaza* gibi kavramlar çerçevesinde ele alınmıştır.⁶⁴

Mütekellim usulcüler ibadetlerin vakit boyutunu *mutlak vacip, muvassa vacip* ve *mudayyak vacip* kapsamında ele almış, mendup ibadetlerin de benzer şekillerde tasnif edileceğine işaret etmişlerdir.⁶⁵ Hanefî usulcüler ise konuyu vakit açısından me'murun bih kapsamında, ağırlıklı olarak ibadetlere tahsis ederek *mutlak vacip* ve *muvakkat vacip*; muvakkat vacibi ise *muvassa, mudayyak* ve *zûşebeheyn vacip* etrafında incelemiştir. Bir vakte tahsis edilmeksizin emredilen vacipler mutlak; bir vakte tahsis edilen vacipler muvakkattır. Tahsis edildiği süre vacipten fazlaysa *muvassa*, vacibe

⁶³ Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, I, 307; Ebu Ya'la, *el-Udde*, I, 1s.94, s.212; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s.91; Bâcî, Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef, *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl*, Thk. Umran Ali Ahmed el-Azbi, Daru İbn Hazm, Cezayir, 2009, I, 355-357; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 314.

⁶⁴ Bkz. Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2007, s.67; Ebubekir Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl Serahsî, *Usulu'l-fıkıh*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1996, s.28; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 314.

⁶⁵ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usul*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2010, ss.91-93.

eşitse *mudayyak*, bir yönüyle fazla (muvasa) diğer yönüyle eşitse (mudayyak) ise *zûşebeheyn* ismini alır. Namaz muvasa, oruç mudayyak, hac ise *zûşebeheyn* bir vaciptir. Hanefî usulcüler buna ilaveten, sözleşmelerden doğan yükümlülüklerin ve ibadetlerin dışında kalan diğer fiillerin de zamansal açıdan benzer kısımlara ayrılacağına işaret etmişlerdir.⁶⁶ Ancak sözleşmeler ve diğer fiiller açısından zaman/süre mefhumu, ibadetlerdeki vakit mefhumuna kısmen benzerlik gösterse de kavram, kaynak, vasıf ve keyfiyet açısından ibadetlerdeki vakit mefhumundan farklılaşmaktadır.⁶⁷ İbadetlerde vakit şer'î ve taabbudi bir vasıftır. Muamelat alanında ise zaman/süre mefhumu şer'î, ittifaki ve kazai kısımlara ayrılmaktadır. Bu sebeple usul açısından ibadetlerde vakit mefhumu, müstakil bir şekilde ele alınabilir. Sözleşmelerin zamansal boyutu ise farklı bir çalışmanın konusudur.

Usul açısından ibadetlerde vakit ihtilafı emir ve nehiy kapsamında şer'î hükümlerle, vakte delalet eden şer'î lafzın yorumuyla, şer'î deliller arasındaki tearuzla, vaktin şer'î ve kevnî boyutundaki ihtilafla ilişkilidir. Bu kapsamda ibadetlerde vakit ihtilafının temel sebeplerini kısaca izah etmek, bundan sonra çalışma boyunca kullanılacak şer'î hükümler ve bunların vakit açısından yorumu hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

b.1. Usul Açısından İbadetlerde Vakit İhtilafının Temel Sebepleri

Usul açısından ibadetlerde vakit ihtilafı ana hatlarıyla *nassın yorumundaki* ihtilafa veya *tahkiku'l-menât* içtihadındaki ihtilafa dayanmaktadır.

⁶⁶ Bkz. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s.67; Serahsî, *el-Usul*, I, 28; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 314.

⁶⁷ Sözleşme karşılığında bir işin tahsis edildiği süre, o işin kendisine eşitse taleğ edilen fiil *mudayyak*; belirlenen süre işin kendisinden fazlaysa talep edilen fiil *muvasa* vakitlidir. Örneğin işçinin veya memurun ücret karşılığında belirli saatler arasında çalışmayı kabul etmesi, o saatlerin sadece o işe tahsis edilmesini gerektirdiğinden çalışma saatleri mudayyak vakitlidir. Ancak bir terziye ücret karşılığında elbise dikmesi için tanınan iki haftalık süre muvasa/geniş vakitlidir. Sözleşmelerde aksine bir karine bulunmadıkça, mutlak bir icap ve kabul karşılıklı edimlerin fevriyetini gerektirir. Bununla birlikte bir kısım sözleşmelerde (kira, selem, satım akdinde bedelin vadesi vb.) genellikle tavkît, yani süre belirleme şart olduğundan, zamansal açıdan fiil ve edimin mutlak bırakılması tarafları anlaşmazlığa sürükleyeceğinden bir fesad sebebi sayılabilir. Karz akinde ise mutlaklık esastır. Bazı sözleşmelerde ise, sözgelimi satım akdi, nikah akdi, vakıf, hibe vb., sözleşmelerde tebid (ademi tavkît) şart olmaktadır. Ancak kanaatimizce zamansal açıdan ibadetleri, muamelattan farklı bir düzlemde ele almak gerekir. Sözgelimi mudayyak vacip, vaktin uzamasıyla uzarken, kısalmasıyla kısalmır. Ancak mudayyak vakitli, örneğin sekiz beş arasında tahsis edilen işlerde genellikle böyle bir durum söz konusu değildir. Bu sebeple Hanefî usulcüler, muamelattaki zaman boyutunun ibadet vakitlerine sadece benzediğini ifade etmiştir.

b.1.1. Nassın Yorumunda ve Nas İctihadında İhtilaf

İbadet vakitleriyle ilgili klasik/güncel ihtilafların büyük çoğunluğu, vakte delalet eden şer'î lafız ve şer'î nasların yorumundaki ihtilaftan kaynaklanmaktadır. Bu konudaki mezhep içtihatlarının büyük bir kısmı *kitaba, sünnete, icma* ve *usul kurallarına* uygunluk göstermektedir. Bununla birlikte, vakte delalet eden nassın yorumunda bir usul hatası, ibadet vakitleri konusunda klasik ve güncel yanlışlara yol açmıştır. İbadet vakitleri konusunda kitaba, sünnete, icma ve usul kurallarına aykırı olan her türlü görüş geçersizdir. Bu durumu ana hatlarıyla şöyle izah etmek mümkündür:

Bilindiği üzere şer'î hükümler kaynak itibarıyla *kitap, sünnet, icma* ve *kıyas* olmak üzere dört asli delile dayanmaktadır. İbadet vakitlerinin kaynağı *kitap* ve *sünnet* olup *icma* bu iki kaynaktan elde edilen hükümleri destekleyici/pekiştirici bir işleve sahiptir. Cumhura göre ibadetlerin *aslı, varlık, yokluk* ve *keyfiyeti* kıyasa konu olmaz. Ancak Şafîî, Hanbelî ve Malikî fakihlere göre ibadetlerde bazı detay hükümler “illet kıyasına” değil “kıyas-ı şebehe”⁶⁸ konu olmaktadır. Hanefî fakihlere göre ise ibadetlerin detay hükümlerinde bile kıyasa gidilemez. Ancak onların kıyas ismini vermeseler de, ibadetlere ait bazı detay hükümlerde “*nassın delaleti*”⁶⁹ yöntemine başvurdukları olmuştur. Her halükarda, ibadetlere ait asıl hükümler ittifakla kıyasa konu olmazken; detay hükümler az da olsa *kıyası şebek* veya *delaletü'n-nas* yöntemine konu olmaktadır. Kıyas-ı şebek veya nassın delaleti yönteminin ibadetlerdeki işlevi, illetin değişmesiyle hükmün değişmesi değildir. Aksine, yeni bir meseleyi, benzerlik ihtimaline binaen,

⁶⁸ Kıyas-ı Şebek: İletti tespit edilebilen hükümler kıyasa konu olmakta ve illet birliği varsa aslın hükmü fer'î de verilmektedir. İbadetlerde ise illet tespiti imkânsızdır. İbadetlerdeki hikmeti illet yerine koymak suretiyle kıyasa gidilemez. Ancak ibadetler arasında, illet olmamakla birlikte, iki ibadetin detay hükümleri arasında, zann-ı galibe vesile olacak bir benzerlik varsa, bir ibadetteki hükmün diğerine verildiği olmuştur. Bu açıdan *kıyas-ı şebek* ile kastedilen; aslın illetini tespit etmek imkansız olduğunda, zan yoluyla asıl ile fer' arasındaki bir benzerliği esas almak ve bu benzerliğe binaen asıldaki detay hükümünü fer'e vermektir. Asılda bulunan mananın/vasfın bir benzeri, hakkında nas bulunmayan diğer meselede de varsa, asıldaki hüküm fer'e de verilir. (Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.488; Kahraman, *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler*, s.181)

⁶⁹ *Nassın Delaleti*: Nasta belirtilen bir hükmün -ictihada ve derin bir düşünmeye muhtaç olmaksızın yalnızca dil unsuruna bağlı olarak, lafzın delalet ettiği manayla sabit olmasıdır. Öyle ki nassın lafzıyla ve ibaresiyle delalet ettiği mana/vasıf, nassın lafzıyla delalet etmediği bir durumda mevcutsa, bu durum için lafzın delalet ettiği hüküm geçerli olur. Örneğin, ayetin lafzında ana-babaya *öf* demek yasaklanmış, haram kılınmıştır. Bunun illeti/manası yalnızca *öf* demenin değil, ana-babaya eziyetin yasaklanmasıdır. Ayetin lafzı dövme veya sövmeyi içermezken, ayetin manasındaki illet, yani eziyet etme manası, dövme ve vurma fiilinde de bulunduğundan, dövme ve sövme türünden fiili hakaretler de aynı haramlık hükmüne tabidir. (Bkz. Mollacîven, Ahmed b. Ubeydullah, *Keşfu'l-esrâr şerhu'l-musannif ale'l-menâr*, Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut Tsz., I, 383; Nureddin Ebu Hasan Ali b. Sultan Muhammed Herevî, *Şerhu muhtasari'l-menâr*, Daru Sadr, Thk. İlyas Kaplan, Beyrut 2012).

hakkında nas bulunan bir önceki meselenin hükmüne dahil etmektir.⁷⁰ Bu durumu ıskatı salat, kasten terk edilen namazın kazası ve abdest için niyet konularında görmek mümkündür.⁷¹

Kitap ve sünnetten hareketle her bir ibadetin şer'î vaktini, vakit sınırlarını ve şer'î vakit alametlerini/vasıflarını tespit etmek, nas yorumu/içtihamı kapsamına girmektedir. İbadet vakitlerine delalet eden naslar sübut ve delalet açısından kesinlik taşıyorsa herhangi bir içtihamda/ihtilafa konu olmaz, sübutu ve hükme delaleti bakımından açık ve kesinlik taşıyan naslara aykırı olan görüşler asılsız ve geçersizdir. Ancak sübut veya delalet açısından zanni olan naslar, içtihamda dolayısıyla ihtilafa yol açmaktadır. Bu açıdan ibadetlerde vakit ihtilafı ya kitap/sünnette gelerek vakte delalet eden *şer'î lafzın* yorumundaki ihtilaftan, ya da ibadet vaktine delalet eden şer'î deliller arasındaki *teâruzdan*, tearuzu gidermek için *cem/telif*, *nesh* ve *tercih* usullerinin farklı olmasından kaynaklanmaktadır.⁷² Buna göre ibadet vakitlerindeki ihtilafın *birinci sebebi* vakte delalet eden şer'î lafzın yorumunda ihtilaf, *ikinci sebebi* vakte delalet eden şer'î deliller arasındaki zahiri tearuz şeklinde özetlenebilir. Mutlak emrin vakte delaleti, mutlak vaciplerin eda vaktiyle ilgili ihtilaflar birinci kısma örnektir. Araştırmanın birinci bölümde bu konuyu ele alacağız. Muvakkat ibadetlerden namaz, oruç veya hac ibadetinin vakit sınırlarına dair ihtilaflar ise ikinci kısma örnektir. Araştırmanın ikinci ve üçüncü bölümlerinde bu tür ihtilafları ele alacağız.

⁷⁰ Bkz. Kahraman, *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler*, ss.174-184; Adem Bâvâ Maruf, "İbadetlerde Kıyasın Geçerliliği Meselesi ve Fıkhi Sonuçları", *EKEV Akademi Dergisi*, Erzurum 2013, Sayı:57, s.347.

⁷¹ Hastalık sebebiyle oruç tutamadan vefat eden kimse, tutmadığı her bir gün için bir fidye (fıtır sadakası) vermekle mükelleftir. Bedeni bir ibadet olması yönüyle namazın oruca benzerlik ihtimaline binaen, aynı sebepten dolayı namaz kılmadan vefat edenler adına, bağışlanması umut edilerek, ıskat-ı *Salatın* (namaaz için fidye vermenin) caiz görülmesi, kıyası şebah olarak değerlendirilebilir. Abdestin teyemmüme benzerliği ve teyemmüm esnasında niyetin farz olmasından dolayı, abdestte de niyetin farz olmasını belirtmek; ya da abdestin hadesten taharet olması bakımından, necasetten taharete benzerliğini ve necasetten taharet esnasında niyetin farz olmadığını dikkate alarak, abdestte de niyetin farz olmayacağını belirtmek bu türdendir. Namazı kasten terk eden kimseyi, unutarak terk edene kıyaslayarak, bu kimseye kazanın evleviyet/öncelik yoluyla vacip olması belirtmek nassın delaleti veya kıyası şebah bir örnektir. Çünkü namazın bir özüden dolayı terk edilmesindeki mana, kasten terk edilmesinde daha güçlü bir şekilde mevcuttur. (Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.489-490; Şelebî, Mustafa, *Ta'lilu'l-ahkâm*, Daru Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1981, ss.224-226). İster kıyas-ı şebah, ister nassın delaleti kapsamında olsun fark etmez, detay hükümlerde çok ve az/nadir de olsa, fıkıh kitaplarında bu tür kıyas yaklaşımlarına rastlamak mümkündür. Tüm bunlar asıl ile fer' arasında illete dayalı bir kıyası değil, illete konu olmayan benzerlik kıyasını yansıtmaktadır.

⁷² Burada nas içtihamıyla kastedilen; ibadet vakitlerinin hikmetle talil suretinde kıyasa konu olması değildir. Sözgelimi, vakte delalet eden muarız hadislerden birini diğerine tercih etmek, mutlak emrin vakit açısından yorumu vb. hususlar nas içtihamı kapsamına girerken, kıyasa konu olmazlar.

İbadet vakitleri konusundaki ihtilaflar öncelikle nassın sübut ve delaletiyle ilgilidir. Nasların ise sübut ve delalet açısından dört durumu bulunmaktadır: *Birincisi* nassın sübut ve delaletin kesin olmasıdır. Tevile açık olmayan ve hükme apaçık bir şekilde delalet eden (*müfesser* ve *muhkem*) ayetler, yine hükme açık bir şekilde delalet eden *mütevâtir hadisler* bu kısma dâhildir. *İkincisi* nassın sübut açısından kesin, hükme delalet açısından ise zanni olmasıdır. Tevile ve farklı hükümlere açık olan ayetler (*zahir/nas*) veya farklı hükümlere muhtemel olan *mütevâtir hadisler* bu kapsamdadır. *Üçüncüsü*, nassın sübut açısından zannî, hükme delalet açısından kesin olmasıdır. Kesin bir hükme delalet eden *haberi vahid* bu kısma dahildir. İbadet ve ibadet vakitleriyle ilgili delillerin büyük çoğunluğu da haber-i vahid türündendir. *Dördüncüsü* nassın sübut ve delalet açısından zannî olmasıdır. Hükme zannî olarak delalet eden haber-i vahid bu kısma girmektedir.⁷³

İbadet vakitlerine delalet eden *nasların bir kısmı* sübut ve delalet açısından kesin olduğundan bu konuda içtihat söz konusu olmayacağı gibi, nassa ve nassın delaletine aykırı olan görüşler geçersizdir. Sözelimi namazın beş vakit olduğu, haccın belirli aylara tahsis edildiği, orucun ramazan ayına tahsis edildiği hiçbir ihtilafa konu edilemez. Ancak ibadet vakitlerine delalet edip de, sübut veya delalet açısından kesinlik taşımayan naslar *hüküm*, *kapsam* ve *yorum* açısından içtihadı, dolayısıyla da ihtilafa konu olmaktadır. Bu konudaki yorum ve içtihatların geçerli olması için; öncelikle yoruma/ictihada başvuran kimsenin müçtehit olması, içtihat şartlarını ve kabiliyetini taşıması, ulaştığı yorumun ve hükmün ise *kitap*, *sünnet*, *icma* ve *usul kurallarına* uygun olması şarttır. Bu şartlara riayet edilmezse, geçmişte olduğu gibi günümüzde de ibadetlerin vakit boyutuyla ilgili şaz görüşlerin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Mezhep müçtehitlerinin ibadet vakitleri konusunda *kitaba*, *sünnete*, *icma* ve *usul kurallarına* uygun olan ihtilafları rahmettir. Ancak müçtehit olmayan kimselerin *kitap*, *sünnet*, *icma* ve *usul kurallarına* aykırı yorumları geçersizdir.

Bu anlamda gerek ibadet vakitleri ve gerekse hakkında açık/kesin bir hükmün bulunduğu konular söz gelimi namazın beş vakit olduğu ve tahsis edildiği vakitler; orucun ramazan ayına tahsis edilmesi ve fecri sadığın ilk anıyla birlikte vacip olması, haccın belirli aylara ve bu aylar içinde belirli günlere ve vakitlere tahsis edildiğine dair

⁷³ Abdullatif b. Abdulaziz İbn Melek, *Şerhu'l-menâr*, Thk. Yahya Muhammed Ebubekir Abdu'l- Mubdî, Daru'l-kitabil-İslami, Beyrut 2010, s.22.

açık naslar, herhangi bir ihtilafa konu olmayacağı gibi, taabbudi oluşundan dolayı, aslın değişmesine yol açan bir kıyasa da hiçbir şekilde konu edilemez. Örneğin hac vaktini namaz vaktine kıyaslayarak, namazda olduğu gibi haccın da muvassa bir şekilde üç aya yayılacağı hiçbir şekilde iddia edilemez. Çünkü böyle bir yaklaşım, nassa ve icmaya aykırı olduğu kadar; ibadetlerin değiştirilmesine, ortadan kaldırılmasına veya tamamen keyfi/hevai bir mecraaya sürüklenmesine ve dinin ilahi olmaktan çıkarak beşeri bir siteme dönüşmesine yol açar. Ancak, namazı kasten terk eden bir kimseyi unutarak terk eden kimseye kıyaslamak, kazanın (delaletu'n-nas kapsamında) ilk emrin bir gereği olarak vacip olduğunu belirtmek yine nassa rücu edeceğinden, bu tür konularda kıyas-ı şebah ve nassın delaletine başvurmak zorunludur.

Kısaca ibadetin vakit sınırlarına delalet eden naslar sübut/delalet açısından kesinlik taşıyorsa içtihadı ve ihtilafa konu olmaz. Ancak bu naslar zannî ise, ibadetin vakit alemleri konusunda yorum farklılıklarına ve ihtilaflara yol açar. Bu konudaki yorum farklılıkları kitap, sünnet, icma, usul kuralları ve ibadetlerde taabbudilik vasfına aykırı olmadığı sürece geçerli, aksi halde geçersizdir.

b.1.2. Tahkiku'l-Menât İctihadında İhtilaf

İbadetlerde vakit ihtilafının klasik/güncel sebeplerinden biri de tahkiku'l-menât içtihadında ihtilaftır. İbn Teymiyye (728/1328) tahkiku'l-menât içtihadını: “Şariin herhangi bir hükmü genel bir vassa/anlama bağlaması, müctehidin ise bu vasıf ve anlamın ortaya çıkan bir olayda veya türde tahakkuk edip etmediğini belirlemesi ve buna göre hüküm vermesi”⁷⁴ şeklinde tanımlamıştır. Şatıbî (790/1388) ise bu içtihadı, nass içtihadıyla tespit edilen bir *illet*, *vasıf*, *sebeb*, *anlamın* dış dünyadaki bir olay, durum veya şahısta varlığını/yokluğunu kontrol/tespit etmek şeklinde tanımlamıştır.⁷⁵ Naslardan hareketle tespit edilen vasıfları dış dünyada belirlemek; kible yönünü, ibadet vaktini veya emaneti teslim etmek için ehil kimseyi tespit etme türünden sayılamayacak kadar örnek, *tahkiku'l-menât* içtihadıyla gerçekleşmektedir.⁷⁶ Allah Teâla, boşama konusunda “*iki adil kimseyi şahit tutun*”⁷⁷ buyurmuştur. Şahitliğin kabul edilmesi için

⁷⁴ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Minhacu's-sünneti'n-nebeviyye*, Thk. Muhammed Reşad Salim, *Camiatu'l-İmam Muhammed*, Medine 1986, II, 474.

⁷⁵ İbrahim b. Musa b. Muhammed Şatıbî, *el-Muvafakat fi usuli's-şeria*, Daru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut 2002, IV, 726.

⁷⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s.439; İbn Teymiyye, *Minhacu's-sünne*, II,474.

⁷⁷ Talak, 65/2.

şahidin adil olmasını belirlemek ve şart koşturmak, nas içtihadı kapsamında nassın yorumuna dâhildir. Ancak, boşama konusunda şahitlik yapan kimselerin adil olup olmadığını araştırmak ve tespit etmek ise tahkîku'l-menât içtihadına dâhildir.⁷⁸

Nas içtihadında bulunmak ve naslardan hüküm çıkarmak için müçtehit olmak şarttır. Ancak *tahkîku'l-menât* içtihadında bulunmak için genellikle müçtehit olmak şart değildir. Aksine meselenin *sebebini*, *illetini* ve *hükümünü* bilmek, o sebep veya illetin varlığını/yokluğunu, dolayısıyla hükmün varlığını/yokluğunu tespit edebilmek yeterlidir. Bununla birlikte, tahkîku'l-menât içtihadında, kimi zaman meselenin nassan hareketle tespit edilen vasıf, illet, sebep ve hükme konu olup olmadığını belirlemek için, o meselenin *teknik* ve *bilimsel* boyutlarını bilmek zorunlu hale gelebilmektedir. Böyle bir durumda müçtehit veya mukallit olan kimseler; o meselede uzmanların görüşünü ve konuyla ilgili bilimsel verileri esas alabilir. Bundan hareketle, nas içtihadıyla tespit edilen sebep, illet ve hükmün varlığı/yokluğu ortaya konulur.

Naslardan hareketle namaz için kibleye dönmenin farz olduğunu ve bunun diğer ayrıntılarını tespit etmek *nas içtihadı* kapsamına girer. Böyle bir içtihat için müçtehit olmak şarttır. Ancak, yön bilgisinden hareketle kible yönünü tespit etmek *tahkîku'l-menât* içtihadı kapsamına girer.⁷⁹ Böyle bir içtihatla bulunmak için müçtehit olmak şart değildir. Aksine yön bilgisine sahip olan herkes, kiblenin bilinmediği yerlerde, kible yönünü tespit etmek için *tahkîku'l-menât* içtihadıyla mükelleftir. Kiblenin şer'î hükümleri konusunda müçtehit olan veya mukallit olan bir kimse; yön yön belirleme konusunda teknik/bilimsel bir donanıma sahip olan uzman olan bir kimseyi taklit edebilir.⁸⁰ Faizli bir muamelenin veya sarhoş edici bir maddenin haram olduğunu ve bununla ilgili ayrıntıları tespit etmek *nas içtihadına* konu olmaktadır. Ancak, bir maddenin sarhoş edici olup olmadığını veya bir banka işleminde faizin bulunup bulunmadığını tespit etmek ise, *tahkîku'l-menât* içtihadı kapsamındadır.

İbadetin şer'î vakit alametlerini belirlemek *nas içtihadı* kapsamına girerken, esas alınan vakit alametlerin varlığını, yokluğunu, sınırını tespit etmek ve vaktin girip girmediğini belirlemek *tahkîku'l-menât* kapsamına girmektedir. İbadet herkesi ilgilendiren bir sorumluluk olduğundan, ibadetlerin vakitleri herkesin görebileceği,

⁷⁸ Şatıbî, *el-Muvafakat*, IV, 726.

⁷⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.439.

⁸⁰ İbn Kudame, *el-Muğnî*, I, 319.

anlayabileceği ay/güneş gibi açık alametlere bağlanmıştır. Bu sebeple ibadet vaktinin girdiğini anlamak için müçtehit olmak veya vakit konusunda uzman olmak şart değildir. Aksine vaktin şer'î alametlerini bilmek ve vakit belirleme konusunda yeterli düzeyde asgari ve doğru bir bilgiye sahip olmak şarttır. İbadet vakitlerini *günlük*, *aylık* veya *yıllık* olarak tespit ederek bir takvime dönüştürmek de *tahkîku'l-menât* içtihadı kapsamındadır. Bu konuda dünya genelinde tespit edebildiğimiz kadarıyla yüzden fazla bilimsel/astronomik araştırma ve inceleme bulunmaktadır.⁸¹ Ancak böyle bir içtihadta bulunmak için meselenin teknik ve bilimsel boyutlarını bilmek; muvakkit olmak, vaktin fizik, coğrafya, astronomi ve matematiksel boyutlarını bilen uzmanlardan yardım almak şarttır. Bu açıdan vaktin şer'î ve kevnî alametleri konusunda uzman kimselerden oluşan bir ekibin; bilimsel gözlem ve araştırma yoluyla şer'î vakit alametlerine muvafık/uygun bir şekilde tespit ettikleri vakitler uygulamada kolaylık sağlar. Günümüzde mükellefin vakit tespiti konusunda ışık kirliliğine bağlı olarak yanılsaması nadir olmadığı gibi, teknolojik/bilimsel tespitler gözle tespate oranla daha güvenilir bir durumdadır. Bilim ve tekniğe dayalı gözlem yoluyla tespit edilen vakitler, şer'î vakit alametlerine/vasıflarına uygun olduğu sürece herkes için bağlayıcıdır. Ancak ibadet vaktini belirlemek üzere, kitabın açık beyanına, sünnete ve icmaya aykırı olan şer'î alametleri esas alan görüşler ve bu tür görüşlerden hareketle tespit edilen vakitlerin geçersiz olacağına, ibadeti riske atacağına ve uhrevî bir mesuliyet gerektireceğinde de şüphe yoktur.

Fıkıh usulünde ibadetlerin vakit açısından yorumu, şer'î hükümlerle iç içe ele alınmıştır. Araştırmamızda da aynı durum söz konusudur. Bu sebeple, araştırma boyunca ibadet vakitleri konusunda kullanacağımız hükümleri ve bu hükümlerin ana hatlarıyla açısından yorumunu değerlendirmek yerinde olacaktır.

b.2. Şer'î Hükümün Kısımları ve Vakitle İlişkisi

Usul açısından ibadetlerde vakit mefhumu ağırlıklı olarak ibadetler açısından ele alınırken, emir, nehiy ve hüküm kapsamında yorumlanmıştır. Bu yönüyle ibadetlerde vakit mefhumu şer'î hükümlerle bağlantılı hale gelmektedir. Mütakellim usulcülere göre şer'î hüküm, Allah Teâla'nın mükellefin fiillerine *iktiza*, *tahyîr* veya *vaz'* yoluyla

⁸¹ Konuyla ilgili dünya çapında yapılan Arapça/İngilizce araştırma ve makaleler için bkz. Uluslararası Astronomi Araştırmaları Merkezi; <http://www.icoproject.org/paper.html>; Birleşik Arap Emirlikleri, Erişim Tarihi: 24.12.2016.

alakalı olan hitabıdır.⁸² Bu tanıma göre şer'î/amelî hüküm ilahî hitabın kendisidir. Hanefî fakihlere göre ise hüküm ilahî hitabın kendisi değil, bu hitabın sonucu olarak mükellefin fiillerinin aldığı vasıftır.⁸³

Şer'î hükmün tanımındaki *iktiza ve tahyîr* teklifi hükümleri; *vaz* ise *vaz'î* hükümlere kapsamaktadır. *İktiza*, ilahî hitabın bir fiilin yapılmasını veya terk edilmesini talep etmesidir. Böyle bir talep *fiil* açısından *vucub* ve *nedb* kısımlarına; *terk* açısından *tahrim* ve *kerahet* kısımlarına ayrılır. *Tahyir* ise ilahî hitabın mükellefi fiil ile terk arasında muhayyer bırakması anlamında *ibaha* şeklinde isimlendirilmiştir.⁸⁴ Şer'î hükmün tanımındaki *vaz'* kavramı, bir şeyin bir başka şeye *sebeb*, *şart* veya *mâni* kılınmasıdır. Sıhhat, fesad ve butlan gibi hükümler ise *sebeb*, *şart-rükün* ve *mâninin* varlığına/yokluğuna bağlı olarak *vaz'î* hükümlerden sayılmıştır.⁸⁵

Vakit mefhumu ibadetlerde *sebeb*, *şart* ve *mâni* olmak üzere *vaz'î* bir vasıftır. Vaktin *sebeb*, *şart* veya *mâni* kılınması; onu *sıhhat*, *fesad*, *butlan*, *eda*, *kaza* ve *iade*, *vucub*, *nedb*, *kerahet* ve *haramlık* gibi hükümlerle ilişkili hale getirmektedir. Böylece vakit kavramı *vaz'î* ve teklifi hükümlerin neredeyse tamamıyla bağlantılı hale gelmektedir. Dolayısıyla araştırma boyunca kullanacağımız hüküm ve ilişkili kavramları ana hatlarıyla izah etmek faydalı olacaktır. Şimdi teklifi/*vaz'î* hükümleri ele alarak, ana hatlarıyla zaman/vakit açısından yorumlamaya çalışalım.

b.2.1. Teklîfî Hükümler

Beyzavî'ye (685/1286) göre “ilâhî hitap bir fiili talep ediyor, terk edilmesini yasaklıyorsa *vucub*; fiili talep etmekle birlikte, terk edilmesini yasaklamıyorsa *nedb*; bir fiilin terk edilmesini talep ediyor ve yapılmasını yasaklıyorsa *haramlık/tahrîm*; fiilin

⁸² Zerkeşî, *el-Bahr*, I, 91; Zeynuddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nuceym, *Fethu'l-ğaffâr bi-şerhi'l-menâr (Mişkatu'l-envar fî usuli'l-menâr)*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2001, s. 16; Muhammed b. Ali Şevkânî, *İrşadu'l-fuhul ila tahkiki'l-hakki min ilmi'l-usul*, Thk.Ebu Hafs Sami, Müessesetu'r-Reyyan, Beyrut 2000, s.49.

⁸³ Muhammed b. Feramurz Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usul şerhu mirkati'l-usul*, Thk. İlyas Kaplan et-Türkî, Daru Sader, Beyrut 2011, s.370-371; Muhammed b. Nizamuddin Leknevî, *Fevatihu'r-rahmât bi-şerhi müsellemi's-subût*, Thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2002, I, 49. (Örneğin وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ “namazı kılın, zekâtı verin” ayetinde, mütekellim usulcülerine göre namaz kılmanın ve zekat vermenin vacib kılınması, yani icab hitabının kendisi hükümdür. Hanefî usulcülere göre ise hüküm, bu hitaptan/icabdan çıkan sonuç, yani namaz kılma ve zekât verme fiilinin vacip olmasıdır. Diğer taraftan hüküm, mükellefin fiiline bağlanan sonucu ifade eder. Örneğin bir satım akdinin sonucunda mülkiyetin alıcıya, bedelin ise satıcıya intikal etmesi, sonuç anlamında, hüküm olarak isimlendirilebilir.)

⁸⁴ Bkz. Âmidî, *el-İhkâm fî usuli'l-ahkâm*, I, 85; Cezerî, *Mi'racu'l-minhâc*, s.133; Zerkeşî, *el-Bahr*, I, 99.

⁸⁵ Bkz. Âmidî, *el-İhkâm fî usuli'l-ahkâm*, I, 85; Cezerî, *Mi'racu'l-minhâc*, s.133; Zerkeşî, *el-Bahr*, I, 99.

terk edilmesini talep etmekle birlikte yapılmasını yasaklamıyorsa *kerahet*; fiil ile terk arasında muhayyer bırakıyorsa *ibaha* ismini alır.”⁸⁶ Bu tanım ve tasnif, teklifi hükümlerin *fiil* ve *terk* açısından genel çerçevesini çizmektedir. Ancak yapılan tanım ve tasnif, hükme delalet eden nassın sübut/delalet açısından kati ve zanni oluşu, önem ve bağlayıcılık açısından ara dereceleri dikkate almamaktadır.

Buna karşılık Hanefî usulcüler nassın subût ve delaletindeki katılık/zannilik, önem ve bağlayıcılık açısından ara derecelerini dikkate almıştır. Böylece yapılması talep edilen fiilleri *farz*, *vacib*, *sünnet/nafile/mendub* kısımlarına; terk edilmesi talep edilen fiilleri *haram*, *tahrimen mekruh* ve *tenzihen mekruh* kısımlarına ayırmıştır. Fiil ve terk arasında serbest muhayyerlik bulunan fiilleri ise *mubah* olarak isimlendirmiştir.⁸⁷ Bu kavramları mütekellim usulcülerin fûru fıkıh kitaplarında görmek de mümkündür. Şimdi sırayla bunları ele alarak en son vakit mefhumuyla ilişkilendireceğiz.

1. Yapılması Talep Edilen Fiiller

a. Farz-Vacip: Hanefî usulcüler, sübutu ve hükme delaleti kati olan bir nassın, yine kesin ve bağlayıcı bir şekilde talep ettiği fiile *farz* ismini vermiştir. Sübutu zanni olan veya sübutu kati ancak hükme delaleti zanni olan bir nassın bağlayıcı bir şekilde talep ettiği fiile *vacip* ismini vermiştir.⁸⁸ Farz ile vacip arasındaki fark, nassın sübut ve delalet açısından kati veya zanni olmasıdır. Birleştikleri nokta ise her ikisinin bağlayıcı olması, terk edilmesinin yasaklanmasıdır. Namaz, oruç, hac ve zekât gibi ibadetler farz kapsamına girmektedir. Zira bunlar kati naslar tarafından kati bir şekilde talep edilmiştir. Ancak bayram namazı, vitir namazı, kurban kesme, namaz veya hac ibadetlerinde farz, rükün, şart ve mendupların dışında kalan söz ve fiiller vacip kapsamındadır.⁸⁹

Farzlar *itikadi* ve *ameli* açıdan bağlayıcıdır. Farzın inkâr edilmesi küfre, terk edilmesi kişinin fasık olmasına ve şiddetli bir azaba sebep olur.⁹⁰ Vacip ise amel açısından bağlayıcıdır.⁹¹ Vacibin varlığını inkâr etmek, sözelimi kurban veya bayram

⁸⁶ Cezerî, *Mi'racu'l-minhâc (Beyzavî'nin Minhâcu'l-vusûl eserinin şerhi)*, s.52.

⁸⁷ Bkz. İbn Nüceym, *Fethu'l-ğaffâr*, s.16.

⁸⁸ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s.77; Serahsî, *el-Usul*, I, 80; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usul*, s.374.

⁸⁹ Bkz. Serahsî, *el-Usul*, I, 82.

⁹⁰ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s.78.

⁹¹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s.77; Serahsî, *el-Usul*, I, 81; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usul*, s.374.

namazını inkâr etmek dalalettir. Ancak içtihat neticesinde bir fiilin vacip olmadığını, farz veya sünnet olduğunu belirtmekte bir sakınca bulunmaz.⁹²

Hanefî usulünde farz ile vacip arasında teknik ayrıma gidilirken, kimi zaman her iki kavramı ifade etmek üzere lüzum ve bağlayıcılık anlamında *vacip/vucubiyet* kavramı kullanılmıştır. Sözelimi, namaz muvassa bir şekilde vacip olur, hac mutlak vaciplerdendir vb. yaklaşımlar, ıstilahe anlamda vacibi değil, lüzum ve bağlayıcılığı ifade eder.⁹³ Biz de çalışma boyunca, vacip ve vucub ifadesini, lüzum ve bağlayıcılık anlamında kullanacağız. Farz ve vacip ayrımı söz konusu olduğunda ise buna işaret edeceğiz.

Mütakellim usulcülerin çoğu, yapılması talep edilerek terk edilmesi yasaklanan fiillere *vacip* ismini vermiştir.⁹⁴ Onlara göre farz ile vacip eş anlamlıdır. Gazzâlî (505/1111) vacibin bazen kati, bazen de zanni delillerle sabit olduğunu belirterek, farz ile vacip arasındaki ayrımın lafzî olduğunu belirtmiştir.⁹⁵ Hanefîlerin dışında kalan mezheplerin fûru yaklaşımlarında, farz ve vacip ayrımına haklılık veren içtihatları görmek mümkündür. İmam Ahmed'den (241) farzın vacip ile eş anlamlı olduğu ve farklı olduğu şeklinde iki görüş aktarılmıştır.⁹⁶ Ebu Ya'la (458) kati bir delil (kitap, mütevatir haber, icma) ile sabit olan fiili farz; zanni bir delil (haberi vahid, kıyas) ile sabit olan fiili vacip olarak isimlendirmiştir. İmam Ahmed abdest esnasında mazmaza ve istinşakın farz olmadığını; çünkü farzın kesin bir delil ile talep edildiğini belirtmiştir. Buna karşılık abdestte mazmaza ve istinşakın vacip olduğunu belirtmiştir. Bu durum vacibin sübut, delalet, talep ve bağlayıcılık açısından farzdan bir derece aşağı, sünnetten bir derece yukarı olduğunu gösterir. Aynı şekilde İmam Ahmed'in fitır sadakasına farz demeye cesaret etmediğini, ancak bunun vacip olduğunu belirtmesi de farz/vacip

⁹² Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 78; Serahsî, *el-Usul*, I, 82.

⁹³ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, ss.67-70; Serahsî, *el-Usul*, I, 18-21; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usul*, s.374; İbn Nüceym, *Fethu'l-ğaffâr*, s.38; Mollacîven, *Keşfu'l-esrâr şerhu'l-musannif'ale'l-menâr*, I, 50, 115, 132; Leknevî, *Fevatihu'r-rahmût*, I, 49; (Sözelimi emir vucubu gerektirir, zekâtın, namazın, orucun vucub sebebi, mutlak vacib, muvassa vacip, eda vacibin kendisini sahibine teslim etmektir, vacibin sıfatı vakte göre değişir, vb. kullanımlar, usul ıstilaheinde bağlamdan hareketle lüzum ve bağlayıcılığı ifade etmekte, öncelikle farzı olmak üzere vacibi de ifade edebilmektedir. Bu tür kavramsal nüanslar ihtilaf sebebi değildir.)

⁹⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 107; Razî, *el-Mahsûl* I, 10; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 86; Cezerî, *Mi'râcu'l-Minhâc*, s.53.

⁹⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s.88.

⁹⁶ Ebu Muhammed Muvaffukuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudame, *Ravzatu'n-nazır ve cunnetu'l-munazır*, Müessesetu'r-risale, Beyrut 2009, s.54-55.

ayırımına örnektir.⁹⁷ Hanbelî fakih Ukberî (616/1219), rükû ve secde esnasındaki tesbihler, rükû ve secdeden intikal, intikal tekbirleri, rükûdan doğurulurken tesmi‘ ve tahmid için vacip kavramını kullanırken, rükû ve secde için farz kavramını kullanmıştır.⁹⁸ Bu ve benzeri içtihatlar, usul açısından vacibin farz ile sünnet arasında konumlandırılmasına ve iki kavram arasında ayrıma gitmeye haklılık payı vermektedir.⁹⁹

b. Sünnet-Mendub-Nafile: Hanefî usulcülere göre *sünnet*; farz ve vacip olmayacak biçimde talep edilen söz, fiil veya tavidır.¹⁰⁰ Hanefî usulcüler, farz ve vacibin dışında talep edilen fiilleri; *sünnet*, *nafile/tatavvu* ve *mendub* kısımlarına ayırmıştır. Sünneti *süneni hüda* ve *süneni zevaid* olmak üzere iki kısma ayırmıştır. *Sünen-i hüda* şair yönüyle temayüz eden ve vacibe eşdeğer olan sünnetlerdir. Ezan, kamet, cemaatle namaz ve farza bağlı nafileler bu türdendir. Süneni hüdaya tabi olmak hidayet terk etmek ise dalalet olup taziri/kınamayı gerektirir. *Sünen-i zevaid* ise namazda kıyam, rükû veya secdeyi uzatma, yeme, içme, uyuma ve giyinme hususlarda Hz. Peygamber’e uyma türünden sünnetlerdir.¹⁰¹ Süneni zevaidin yapılması sevaba medardır, terk edilmesi mekruh olsa da kınamayı gerektirmez.¹⁰² Mükellefin kendi iradesiyle başladığı ve sünnetin dışında kalan ibadetlere *tatavvu/nafile* ismi verilir. *Mendub* ise önem derecesi bakımından sünnetten sonra gelir.¹⁰³

Mütekellim usulcülerine göre *mendub* yapılması talep edilen, cüz’î açıdan terk edilmesi kınamayı gerektirmeyen fiildir.¹⁰⁴ Mendubun sürekli/küllî biçimde terk edilmesi zemmi gerektirir. Mütekellim usulcülerin belirttiği şekilde *mendub*, *sünnet*, *nafile* ve *tatavvu* kavramları, farz ve vacibin dışında kalma ve terk etmenin azaba sebep

⁹⁷ Ebu Ya’la, *el-Udde*, I, 251; Ayrıca Bkz. Ebu’l-Mevahib el-Huseyn b. Muhammed el-Ubkerî, *Ruûsu ’l-mesâili’l-hılafiyye ala mezhebi Ebi Abdillâh Ahmed b. Hanbel*, Thk. Abdülmelik b. Abdillâh b. Duheş, Mekke 1468, I, 41.

⁹⁸ Ukberî, *Ruûsu ’l-mesâili’l-hılafiyye*, I, 41, 47-48, 162-163.

⁹⁹ Bkz. Uğur Bekir Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri*, (Doktora Tezi), Konya 2010, ss.53-55.

¹⁰⁰ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s.79; Serahsî, *el-Usul*, I, 83.

¹⁰¹ Serahsî, *el-Usul*, I, 83; Fenarî, Şemsuddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed, *Fusulu’l-bedayî fi tertîbi’ş-şerayi*, Daru’l-kutubi’l-ilmiyye, Beyrut 2006, I, 243; Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l-usul*, s.374-375.

¹⁰² Serahsî, *el-Usul*, I, 83.

¹⁰³ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, 77-78; Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl, *el-Mebsut*, Daru’l-Ma’rife, Beyrut 1993, I, 84.

¹⁰⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 107; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s.89; Amidî, *el-İhkâm*, I, 103-104.

olmaması yönünden eş anlamlı sayılabilir.¹⁰⁵ Ancak bunlar arasında sevap, önem ve yaptırım açısından farklı dereceler bulunmaktadır. Nitekim fûru fıkhıta bu kavramlar arasında bağlayıcılık açısından çeşitli ayırım ve tasniflere gidilmiştir. Farza bağlı nafileler, mendubiyet açısından teravih namazından; kifâî sünnetler ise aynı sünnetlerden üstün tutulmuştur.¹⁰⁶ Şafîî fakihler, Hz. Peygamber'in sürekli olarak yapıp da nadiren terk ettiği menduplara *sünnet*, sürekli yapmadığı menduplara *müstehab*, mükellefin kendi iradesiyle başladığı nafilelere ise *tatavvu* ismini vermiştir.¹⁰⁷ Usul açısından da, önem derecesine göre ayırma gitmek isabetlidir.

Hanefî usulcülere göre mendup, hakiki anlamda emredilmiş değildir.¹⁰⁸ Çünkü emir, bir fiili yaptırım içerecek biçimde talep eden lafızdır. Mendubun cüz'î olarak terk edilmesi ise bir yaptırım gerektirmez.¹⁰⁹ Ancak mendup, mecazî anlamda ve küllî açıdan emredilmiştir. Mükellim usulcülere göre ise mendup doğrudan emredilmiştir.¹¹⁰ Zira emir, yerine getirmenin itaat sayıldığı bir talebe/isteğe delalet eder. Mendubu yerine getiren kimse emre itaat etmiştir.

2. Terk Edilmesi Talep Edilen Fiiller

a. Haram: Genel itibarıyla yasaklanan fiiller (menhiyyun anı), derecesine göre haram ve mekruh kapsamına girmektedir. Hanefî usulcüler, sübutu ve delaleti kati olan bir nassın, kesin bağlayıcı bir şekilde yasakladığı fiile *haram* ismini vermiştir. Sübutu veya delaleti zanni olan bir nas tarafından yasaklanan fiile ise *tahrîmen mekruh* ismi vermiştir.¹¹¹ Mükellim usulcülere göre ise haram, kasten yapılması, şer'î açıdan zemme/azaba sebep olan fiildir.¹¹² Azabı gerektirmesi, onu vacip ve menduptan ayırmaktadır.

¹⁰⁵ Bkz. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 77-78; Cezerî, *Mi'racu'l-minhâc*, s.55; Zerkeşî, *el-Bahr*, I, 229.

¹⁰⁶ Zerkeşî, *el-Bahr*, I, 229, 236.

¹⁰⁷ Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyau ulumuddin*, Çağrı Yay., İstanbul 1985, I, 199; Rafîî, *el-Azîz şerhu'l-vecîz*, I, 116.

¹⁰⁸ Leknevî, *Fevatihu'r-rahmût*, I, 89-90.

¹⁰⁹ Bkz. Pala, *Emir ve Yasakların Yorumu*, s.271.

¹¹⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s.100; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 12; Ebu Ya'la, *el-Udde*, I, 85; Zerkeşî, *el-Bahr*, I, 230; Şatîbî, *el-Muvafakat*, I, 76; Zerkeşî, *el-Bahr*, I, 234.

¹¹¹ Saduddin Mes'ud b. Ömer Taftazânî, *Şerhu't-telviḥ ale't-tavdîḥ li metni't-tenkîḥ fî usuli'l-fikh*, Thk. Zekerriyya Umeyrat, Daru'l-Kutubi'İlmiyye, Beyrut 1996, II, 264; Şemsuddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed Fennârî, *Fusulu'l-bedâyî fî tertîbi's-şerayi*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2006, I, 244; Molla Hüsrev, *Mir'atu'l-usul*, s.376.

¹¹² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 87-89; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 11; Cezerî, *Mi'racu'l-minhâc*, s.56; Fenârî, *Fusûlu'l-bedâyi*, I, 244.

b. Mekruh: Yasaklanmış olmakla birlikte, yapılması azaba sebep olmayan fiillere *mekruh* ismi verilmiştir. Hanefî usulcüler mekruhu, *tahrimen mekruh* ve *tenzihen mekruh* şeklinde iki kısma ayırmıştır. Tahrimen mekruh harama yakın, tenzihen mekruh ise helale yakındır. Hz. Peygamber'in sünnet-i seniyyesini terk etmek, adâb konusunda ona tabi olmamak tenzihen mekruhtur. Bu mekruhu işlemek azaba sebep olmazken, terk edilmesi sevabın en alt derecesine medardır.¹¹³ Ancak mekruhun tekrarı haram konusunda duyarsızlaşmaya kadar yol açar. Tahrimen mekruhu işlemek, azaba sebep olmasa da, şefaatten mahrum kalmaya sebep olur.¹¹⁴ *Harama* nispetle *tahrimen mekruh*; *farza* nispetle *vacip* gibidir. *Harama* nispetle *tenzihen mekruh*; *farza* nispetle *mendub* gibidir.¹¹⁵

Mütekellim usulcülere göre mekruh, yasaklanmakla birlikte azaba sebep olmayan fiildir.¹¹⁶ *Harama* nispetle *mekruh*; *farza* nispetle *menduba* karşılık gelir.¹¹⁷ İmam Gazzâlî yasaklanan fiilleri *haram*, *mahzur*, *tenzihen mekruh*, *terku'l-evlâ* ve *haramlık şüphesi* olarak dört kısma ayırmıştır.¹¹⁸ İmam Malik'in ve İmam Şafiî'nin ıstılahındaki “*ekrehu keza*” (bunu mekruh görüyorum) şeklindeki ifadeler, çoğu zaman haramlığı ifade etmektedir.¹¹⁹ Bu durum, anladığımıza kadarıyla, sübut veya delaleti zanni olan bir yasaklamayı ifade etmekte ve hanefî ıstılahında tahrimen mekruha karşılık gelmektedir. Nitekim hanefîlerin dışında kalan fakihlerin de, fûru fıkıhta *tahrimen mekruh* ifadesini kullandığı görülmektedir.¹²⁰ Buna göre, usul açısından yasaklanan fiiller *haram*, *tahrimen mekruh*, *tenzihen mekruh*, *haramlık şüphesi* ve *terku'l-evlâ* şeklinde sınıflandırılabilir. Hanefî usulcülere göre mekruh hakiki anlamda değil, mecazen veya

¹¹³ Taftâzânî, *et-Telvîh*, II, 264.

¹¹⁴ Fenarî, *Fusulu'l-bedayî*, I, 244.

¹¹⁵ Taftâzânî, *et-Telvîh*, II, 264; Fenarî, *Fusulu'l-bedayî*, I, 244; İbn Emîrî'l-Hac, Muhammed b. Muhammed, *et-Takrîr ve't-tahbîr fî usuli'l-fikh*, Daru'l-fıkı, Beyrut 1996, II, 108; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usul*, s.376; Leknevî, *Fevatihu'r-rahmût*, I, 49.

¹¹⁶ Cezerî, *Mi'racu'l-minhâc*, s.56.

¹¹⁷ Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, I, 108.

¹¹⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.89.

¹¹⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.89; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 13; Amidî, *el-İhkâm*, I, 106; Zerkeşî, *el-Bahr*, I, 239; (Mezhep imamlarının *ekrehu*, *uhibbu* şeklindeki ifadeleri, mekruh ifadesini haram ve mekruhu, vacip ifadesini bağlayıcılık kapsamında farz ve vacip anlamında kullanmaları, “*dillerinizin uydurduğu yalana dayanarak, bu helaldir, şu da haramdır demeyin, çünkü Allah'a karşı yaan uydurmuş olursunuz*” ayetindeki nehiyden dolayı ihtiyatlı bir yaklaşımı ifade etmekte, bir anlamda Hanefî usulcülerin tahrimen mekruh kısmına denk gelmektedir.)

¹²⁰ Bkz. Ebu Muhammed Muvaffukuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudame, *el-Muğnî*, Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1994, V, 335; Ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-mühezzeb*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut tsz., I, 246.

külli açıdan yasaklanmıştır. Mükellim usulcülere göre ise mekruh hakiki anlamda yasaklanmıştır.

3. Yapılması veya Terk Edilmesi Serbest Bırakılan Fiiller

Mübah: Mükellefin yapmak ile terk etmek arasında muhayyer bırakıldığı söz, fiil ve tasarruflar *mubah* ismini alır. Mubah, ittifakla şer'î bir hükümdür. Aksine bir karine bulunmadığı sürece mubahlar cüz'î açıdan emredilmemiştir. Çünkü emredilen bir şeyin fiil ciheti terk cihetine üstün gelir. Mubah fiillerde ise böyle bir durum söz konusu değildir.¹²¹ Ancak, cüz'î açıdan mubah olan bir fiil, külli açıdan duruma göre vacip veya mekruh olmaktadır.¹²² Mübah kavramıyla yakından ilişkili olan *câiz/cevaz* kavramı da dini ve hukuki açıdan yapılmasına izin verilen fiili ifade eder.¹²³

Mübah fiillerin, niyet ve kasıt dâhilinde ibadet, zaruriyat, haciyat veya tahsiniyat cinsinden bir asla, dünyevî veya uhrevî maslahata hizmet etmekte, külli açıdan vacip olabilmektedir. Örneğin yeme/içme türünden mübahlar hayata hizmet ettiğinden külli açıdan me'mnurun bih ve vaciptir. İbadete güç yetirebilme açısından ise farza hizmetkârdır.¹²⁴ Sünneti seniyyeye ittiba etmek, ibaha kapsamındaki söz, fiil, tavır ve tasarrufları sevaba dönüştürür. Cüz'î açıdan mübah olan bir fiil külli açıdan vacip olabilmektedir. Bazen de cüz'î açıdan mubah olan bir fiil külli açıdan tembelliğe ve gaflete yol açtığından kerahete, farzı ve vacibi terk etmeye yol açtığından haramlığa kadar varmaktadır. İradi bir uyku, namazı kaçırmaya sebep olduğunda harama yol açmaktadır.

Ferdi/toplumsal bazda geri kalma veya ilerleme, mükellefin ibaha alanını zamansal açıdan nasıl değerlendirdiğine bağlıdır. Genel itibarıyla ibaha alanını din ve dünya için faydalı bir şekilde değerlendirmek, gaflet ve tembelliğe dönüştürmemek esastır.

4. Azimet ve Ruhsat

Azimet bir fiilin başlangıçtan itibaren, mevcut bir asla (delile) muvafık biçimde *farz*, *vacip* veya *haram* olmasıdır. *Ruhsat* ise bir fiilin geçerli bir özür veya zaruret sebebiyle, mevcut asla (delile) aykırı bir şekilde *vacip*, *mubah* veya *mendup*

¹²¹ Amidî, *el-İhkâm*, I, 107; Taftâzanî, *Şerhu't-telviḥ*, I, 295; Zerkeşî, *el-Bahr*, I, 224; Leknevî, *Fevatihu'r-rahmût*, I, 91.

¹²² Ebu İshak İbrahim Şîrazî, *Şerhu'l-luma'*, Thk. Abdulmecid et-Turkî, *Daru'l-Ğarbi'l-İslami*, Beyrut 1988, s.160.

¹²³ Ali Bardakoğlu, "Câiz", *DİA*, VII, 27.

¹²⁴ Şatıbî, *el-Muvafakât*, I, 75.

olmasıdır.¹²⁵ Azimet herkes için, her durumda genel geçer bir hükümdür. Ruhsat ise belirli zaruret durumlarına mahsustur.¹²⁶

Ruhsat, *haramı işleme ruhsatı* ve *vacibi yerine getirmede kolaylık (kazaya bırakma veya kolaylık)* şeklinde iki kısma ayrılır. Bu iki kısım ise teklifi açıdan *vacip*, *mendup* veya *mubah* kısımlarına ayrılır. Ölüm tehlikesi varsa doymayacak kadar domuz eti yemek vacip; yolculuk veya hastalık esnasında oruç tutmamak mubah;¹²⁷ Şafîlilere göre yolculukta namazı kasr etmek menduptur.¹²⁸ Hanefîlere göre ise kasr ile kılmak vacip ve azimettir.¹²⁹ Ruhsatın bir kısmı terk edilmesi mükellefi günahkar yapacak türden, bir kısmı ise terk edilmesi mükellefi günahkar yapmayacak türdendir. Ölüm tehlikesi varsa domuz eti yemek vacip, bunu terk etmek haram olup mükellefi günahkar yapar. Yolculukta oruç tutmamak mubah olmakla birlikte; bu ruhsatın terk edilmesi mükellefi günahkâr yapmaz.¹³⁰

Terk edilmesi caiz olan ve azimetle birlikte sabit olan ruhsatlara *terfih ruhsatı* denilmiştir. Azimet seçeneğinin bulunmadığı ve ruhsatın bizzat kendisinin azimet haline geldiği durumlara ise *iskat ruhsatı* denilmiştir.¹³¹ Yolculuktayken oruç tutmanın veya terk etmenin caiz olması terfih ruhsatına; ölmek üzere olan kimseye, domuz eti yemenin vacip olması iskat ruhsatı sayılmıştır.¹³² Yolculuk esnasında orucun vacip olmaktan çıkması, yolculukta namazların kasr edilmesi, cem suretiyle takdim veya tehir edilmesi, vakit ve ruhsat kapsamına girer. Bu konudaki ruhsatlar doğrudan nas tarafından belirlenmiştir. Mükellefin hevaî veya keyfî biçimde, yolculuk bulunmaksızın, meşakkati veya fasit bazı tevilleri ileri sürerek, namazı kasr, takdim veya tehir etmesi ruhsat kapsamına girmez. Zira hükmün kaynağı ilahi hitabın kendisidir. İkamet halinde ise namazların vaktinde kılınması vacip ve azimettir.

Namazı tahsis edildiği vakitte eda etmek *farz*, özürsüz olarak terk etmek *haram*, ilk vaktinde kılmak *mendub*, son vakte ertelemek *mekruh*, fazilet vaktinden sonra ve kerahet vaktinden önce eda etmek *caizdir*. Oruç vaktinde imsak (yeme-içme ve cimayı

¹²⁵ Bkz. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s.81; Serahsî, *el-Usûl*, I, 85; Cezerî, *Mi'racu'l-minhâc*, s.67.

¹²⁶ Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fî usulî'l-fikh*, Müessesetu'r-risale, Beyrut 2001, s.50.

¹²⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s.127; Cezerî, *Mi'racu'l-Minhâc*, s.69; Zerkeşî, *el-Bahr*, I, 263.

¹²⁸ Nevevî, *el-Mecmu'*, IV, 155.

¹²⁹ Muhammed Emîn bin Ömer bin Abdülazîz İbn Abidin, *Haşiyetu reddi'l-muhtâr ale'd-durri'l-muhtâr şerhu tenvîri'l-ebâr*, Daru'l-fikr, Beyrut 2000, I, 133.

¹³⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s.127-128.

¹³¹ Bkz. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s.81; Serahsî, *el-Usul*, I, 86.

¹³² İbrahim Kâfî Dönmez, "Ruhsat", *DİA*, Ankara 2008, XXXV, 209.

terk etme) *farz*, imsakı özürsüz olarak kasten terk etmek *haram*, yasaklanmakla birlikte orucu bozmayan davranışlar *mekruh*, bu davranışların terk edilmesi *mendup*, oruç esnasında yasaklanmayan fiiller *mubah* olarak isimlendirilir.

b.2.2. Vazi Hükümler

Vazi hüküm “ilahî hitabın bir şeyi bir başka şeye *sebeb*, *şart* veya *mâni* kılması” şeklinde tanımlanabilir. Hanefî usulcüler vaz’î hükümleri *sebeb*, *illet*, *alamet*, *rükün*, *şart* ve *mâni* kapsamında ele almıştır.¹³³ *Sıhhat*, *fesad* veya *butlan* vasıfları da bu kapsamda vazi hüküm olmaktadır. Mütakellim usulcülerin tasnifi ise genellikle *sebeb*, *şart*, *mâni*, *sıhhat*, *fesad* ve *butlan* şeklindedir. Azimet, ruhsat, eda, iade, kaza ve iczâyı da vaz’î hüküm sayanlar olmuştur.¹³⁴

Vazi hükümler *sebeb*, *şart* veya *mâni* olduğundan; *vucub*, *nedb*, *kerahet* ve *haramlığın* yanı sıra *sıhhat*, *fesad* ve *butlan* hükümlerine de kaynaklık etmektedir. *Sıhhat*, *fesad* ve *butlan*; ibadetin, şer’î bir fiil, tasarruf veya sözleşmenin kendisinden beklenen sonuçları doğurması, ya da bu sonuçlara mâni olması bakımından vazi hüküm kapsamına girer.¹³⁵ Zaman, vakit ve süre mefhumu ibadetlerde *sebeb*, *şart* ve *mâni* kılındığından, teklifi hükümlerin yanı sıra, *sıhhat*, *fesad* ve *butlan* da yol açmaktadır. Bu sebeple vazi hükümleri ele almak ve vakitle ilişkilendirmek yerinde olacaktır.

1. Sebeb-İllet-Hikmet: Fıkıh usulünde *sebeb* “varlığı hükmün varlığına; yokluğu ise hükmün yokluğuna muarrif/alamet kılınan vasıf/durum”¹³⁶ şeklinde tanımlanmıştır. İbadet, muamelat ve ukubat alanında *sebeb* ile kastedilen, hükmün varlığına delil kılınan açık vasıftır. Bu vasıf ile hüküm arasında açık ve idrak edilebilir bir mana varsa, bu vasıf *illet* ismini alır ve aynı zamanda *sebeb* olarak da isimlendirilir. Ancak vasıf ile hüküm arasında akılla idrak edilebilir açık bir mana bulunmuyorsa, bu vasıf sadece *sebeb* olarak isimlendirilir.¹³⁷ Buna göre her *illet*, aynı zamanda sebeptir. Ancak *sebeb*, her zaman *illet* anlamına gelmez.¹³⁸ *Hikmet* ise hükmün konuluş gerekçesi ve hükümle

¹³³ Bkz. Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s.371.

¹³⁴ Bkz. Zerkeşî, *el-Bahr*, I, 99.

¹³⁵ Bkz. Abdülaziz b. Abdurrahman b. Ali Rebîa, *es-Sebeb inde’l-usuliyin*, Lecnetu’l-Buhus ve’t-Tercume ve’n-Neşr, Riyad 1980, s.327-328.

¹³⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s.121; Molla Fenârî, *Fusûlu’l-bedâyi*, I, 265; Mustafa Ahmed Zerka, *el-Medhalu’l-fikhiyyu’l-‘amm*, Daru’l-Kalem, Beyrut 2012, I, 391.

¹³⁷ Zeydan, *el-Vecîz*, 57-58; Zerka, *el-Medhalu’l-fikhî*, I, 391-392.

¹³⁸ Bkz. Serahsî, *el-Usul*, II, 220; (İçkinin haram kılınmasında sarhoşluk vasfı, hem *sebeb* hem de *illet* olarak isimlendirilir. Çünkü içkideki sarhoş edicilik vasfı zararlı olduğundan, bu vasıf ile içkinin

amaçlanan gayedir. Sebep açık ve istikrarlı bir vasıftır. Hikmet ise açık ve gizli olabileceği gibi değişkenlik gösterir. Hükümün varlığı hikmete değil, sebebin/illetin varlığına bağlıdır.¹³⁹

Sebep, illet ve hikmet arasındaki ayrım dikkate alınınca, ibadetlerde vakit mefhumunun *illet* değil, *sebep* ve *alamet* olduğu anlaşılır.¹⁴⁰ Çünkü vakit, ibadetin vacip olmasına sebep kılınırken, ibadet ile vakit arasındaki ilişki akılla idrak edilemeyecek kadar kapalıdır. İbadetlerde vakit mefhumu taabudî bir vasıftadır, hikmetle talile konu olmaz. Örneğin oruçtaki hikmetin, imsak (yeme/içmeyi terk etme vasıtasıyla) mükellefin iradesini güçlendirmek olduğu, bu hikmetin ise diğer aylarda da söz konusu olabileceği ve orucun diğer aylarda da farz olacağı iddia edilemez. İbadetlerin vakit boyutu bir hikmet taşımaktadır. Ancak ibadetler varlık/yokluk açısından hikmete dayanmaz ve ibadetlerde hikmeti esas alarak kıyasa gidilemez. Çünkü ibadetin varlığı hikmete değil, sebep ve şartlara bağlanmıştır. Söz gelimi yolculuk namazın kasr edilmesi için bir sebeptir. Bunun hikmeti meşakkattir. Yolculuk var ancak meşakkat yoksa namaz kasredilebilir. Ancak meşakkat var yolculuk yoksa namaz kasr edilemez. Orucun vacip olmasının sebebi ramazan ayına ulaşmaktır. Hikmetlerinden biri mükellefi eğitmek ve belirli bir olgunluğa ulaştırmaktır. Bu tür hikmetler görecelidir. Orucun vacip olması hikmete bağlı olmadığından; mükellefin, orucun kazandırmaya çalıştığı vasıflara kendisine göre sahip olduğunu iddia ederek oruçtan muaf olduğunu düşünmesi, dini bir dayanaktan mahrum, geçersiz ve hevai bahanedir.

Sebeplerin bir kısmı, mükellefin gücü dâhilinde olup, onun kendi fiillerinden ibarettir. Bunlar *emredilmiş*, *yasaklanmış* veya *serbest bırakılmış* sebeplerdir.¹⁴¹ Örneğin *nikâh*, *satım*, *kira*, *selem*, *vasiyet* serbest bırakılmış veya küllî açıdan emredilmiş sebeplerdendir. Adam öldürme, zina veya hırsızlık, yasaklanmış olan

haram kılınması arasında akılla idrak edilebilir açık bir münasebet bulunmakta, bundan hareketle sarhoş edici her türlü maddenin haram olduğu sonucuna ulaşılabilir. Bundan dolayı sarhoş edicilik vasfı illet ismini almaktadır. Ancak hilali görmenin oruca, bazı vakitlerin namaza sebep kılınmasında, hüküm ile vasıf arasında akılla idrak edilecek bir bağlantı kurulmadığından, vakit mefhumu illet değil, sadece sebep ismini alır. Nitekim orucun neden ramazan ayında farz kılındığı, bir başka ayda farz kılınmadığı akılla idrak edilemez. Bkz. İbn Neccar, *Şerhu kevkebi'l-munîr*, I, 438)

¹³⁹ Rebîa, *es-Sebeb inde'l-usulîyyîn*, ss.259-361.

¹⁴⁰ Bkz. Serahsî, *el-Usul*, II, 227; Molla Fenârî, *Fusûlu'l-bedâyi*, I, 274; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usul*, s.394-395.

¹⁴¹ Zeydan, *el-Vecîz*, 55.

sebeplerdendir.¹⁴² Sebeplerin bir kısmı ise mükellefin güç ve iradesinin dışında kaldığından, onun kendi fiili sayılmaz. İbadetlerde vucub, nedb ve kerahete sebep kılınan kevnî (şemsî ve kamerî) vakit alametleri, mükellefin irade ve iktidarının dışındadır. Sebebin bir diğer tasnifi, *vaktî sebep* ve *manevî sebep* şeklindedir.¹⁴³ Manevî sebepler illet kapsamına girer. Örneğin içkinin haram kılınmasının sebebi/illeti sarhoş edici olmasıdır. *Vaktî sebepler* ise, taabbudî bir vasfa sahip olan, hikmetten hali olmamakla birlikte hikmeti akılla idrak edilmeyecek kadar gizli olan sebeplerden ibarettir.¹⁴⁴ Namaz ve oruöta vaktin sebep olması bu türdendir. Bazı sebepler ise tekrarıyla birlikte hükmün de tekrar ettiği cinstendir. Hilalin görülmesiyle orucun, vaktin tekrarıyla namazın, nisap miktarına ulaşan bir malda yılın tekrarıyla zekâtın vacip olması bu türdendir.¹⁴⁵ Bu anlamda, vakit mefhumu *vucub sebebi* veya *vucub şartı* olarak, tekrarıyla hükmün/ibadetin de tekrar ettiği bir sebeptir.

Sebeplerin hükmün varlığına medar olması için vucub şartlarının bulunması gerekir. Örneğin haccın vucub sebebi beytullah, vucub şartı ise istitaât olduğundan, bu şart bulunmadıkça hac vacip olmaz. Sebebin hükme medar olması için vucubiyete mâni olan durumların bulunmaması gerekir. Örneğin delirme, çocukluk, küfür, hayız veya nifas mânileri esnasında, vakit sebebinin varlığına rağmen, namaz ve oruç vacip olmaz. Buna göre sebep açısından ibadet vakitleri, mükellefin irade ve iktidarının dışında kalan, açık ve takdiri olmak üzere iki kısma ayrılan birer alamettir. Bu sebeplerin vucub veya nedb düzeyinde bir hükme medar olması için, gerekli vucub şartlarının bulunması ve vucubiyete engel olan mânilerin bulunmaması gerekir.

2. Şart-Rükün: Fıkıh usulünde *şart*, “varlığı hükmün varlığını zorunlu kılmayan, ancak fiilin varlık açısından kendisine dayandığı haricî bir vasıf” olarak tanımlanmıştır.

¹⁴⁶ Şart, fiili meydana getiren dış vasıf; rükün ise o fiili meydana getiren iç vasıftır.¹⁴⁷ Şartlar *şer’î şart* (sebebin şartı ve hükmün şartı) ve *ca’lî, ittifakî şart* (ta’likî şart,

¹⁴² Şatıbî, *el-Muvafakat*, I, 107; (Şer’î, kevnî, ittifakî olsun, mükellefin gücü dâhilinde bulunsun veya bulunmasın fark etmez, hiç bir sebep hakiki fail sayılmaz. Zira sebebi doğrudan veya dolaylı olarak hükme medar kılan Allah Tealadır.)

¹⁴³ Molla Fenarî, *Fusûlu’l-bedâyi*, I, 264.

¹⁴⁴ Takiyuddin Ebu’l-Beka Muhammed b. Ahmed b. Addulaziz b. Ali el-Futuhî İbn Neccâr, *Şerhu kevkebi’l-munîr*, Thk. Muhammed Zuhaylî-Nezih Hammad, Mektebetu’l-Ubeykan, Mektebetu’l-Medinet’ir-Rakmiyye, Medine 1997, I, 450; Zerkeşî, *el-Bahr*, I, 246.

¹⁴⁵ Zerkeşî, *el-Bahr*, I, 246.

¹⁴⁶ Serahsî, *el-Usul*, II, 219; Zerka, *el-Medhalu’l-fikhî*, I, 392.

¹⁴⁷ Zeydan, *el-Vecîz*, s.59.

takyidi şart, infisâhi şart) kısımlarına ayrılır.¹⁴⁸ Ca'li ve ittifaki şartlar sözleşmeleri ilgilendirmektedir. Bu şartlar değişime açık, ittifaki/anlaşmalı ve kazai/yasal bir vasıftadır. Bu sebeple konumuzun dışında kalmaktadır. Araştırmamızı ilgilendiren husus ibadetlerde vakit şartıdır. Bu ise taabbudi bir vasıftadır ve şer'î şart kapsamına girmektedir. *Şer'î şart* ibadet, tasarruf veya sözleşmenin geçerli olması için naslar tarafından belirlenen koşullardan ibarettir.¹⁴⁹ Şer'î şartlar kendi içinde *sebebin şartı* ve *hükümün şartı* olmak üzere iki kısma ayrılır. *Sebebin şartı*, sebebin hükme kaynaklık edebilmesi için gerekli olan ve *vucub şartı* olarak isimlendirilen vasıftır. Örneğin, haccın vacip olması için güç yetirebilme; zekâtın vacip olması için nisabın üzerinden bir yıl geçmesi sebebin şartıdır. Bu şartların eksikliği halinde zekât ve hac vacip olmaz. *Hükümün şartı* yokluğu hükmün aksini gerektiren vasıftan ibaret olan ve *sıhhat/geçerlik şartı* olarak isimlendirilen vasıflardır. Namazın sıhhat şartları bu türden olup, bunlardan birinin eksik olması ibadetin geçersiz olmasına yol açar.¹⁵⁰ Vakit mefhumu ibadetlerde *vucub şartı* ve *sıhhat şartı* olmak üzere *şer'î/taabbudi* bir vasıftadır.

3. Mâni: Fıkıh usulünde *mâni* “varlığı hükmün veya sebebin yokluğunu gerektiren açık ve istikrarlı bir vasıf” şeklinde tanımlanmıştır.¹⁵¹ Mâniler *hükümün mâni* ve *sebebin mâni* olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.¹⁵² İbadetler açısından mâni, ibadetin fasit/batıl olmasına yol açan, onun iade veya kazasını gerektiren durumlardan ibarettir. Vakit açısından mâniler iki kısma ayrılır: *Birincisi* belirli vakitlerin doğrudan ibadete engel olmasıdır. *İkincisi* bazı durumların vakte rağmen ibadetin vacip olmasına engel olmasıdır. Vaktin vucubiyete sebep olmasını engelleyen bu mâniler, üç kısma ayrılır: *Birincisi* taleple bir arada bulunması imkânsız olan akli ve şer'î mâniler; *ikincisi*, taleple bir arada bulunması mümkün olan mâniler; *üçüncüsü* ise talebin kesinleşmesine engel olan mânilerdir.

Örneğin hayız veya nifas şer'î mânilerden, delirme veya baygınlık akli mânilerdendir. Bu maniler esnasında vucub sebebi bulunmasına rağmen, ibadetin edası geçersiz veya imkânsızdır. Bu tür mâniler, kasten öldürme sebebine rağmen, babalık

¹⁴⁸ Dataylı Bilgi İçin Bkz. Zerka, *el-Medhalu'l-fikhî*, I, 394-395; Mehmet Boynukalın, “Şart”, *DİA*, Ankara 2010, XXVIII, 364; Kaşıkçı, Osman, “Şart”, *DİA*, Ankara 2010, s.365.

¹⁴⁹ Zeydan, *el-Vecîz*, s.60-61.

¹⁵⁰ Bkz. Zerkeşî, *el-Bahr*, I, 248.

¹⁵¹ İbn Kudame, *Ravzatu'n-nazır*, s.85; Zerkeşî, *el-Bahr*, I, 249; İbn Neccâr, *Şerhu kevkebi'l-munîr*, I, 456; Şevkânî, *İrşadu'l-fuhul*, s.48.

¹⁵² Amidî, *el-İhkâm*, I, 112.

vasfının kısasa engel olmasına benzer.¹⁵³ Hanefîlere göre mâniden sonra kaza vacipse, o mânî esnasında eda *haram*, *geçersiz* veya *imkânsız* olsa da, ibadetin aslı vaciptir. Bu durum *aslın vucubiyeti* ile *edanın vucubiyeti* arasında ayrıma gitmeyi zorunlu kılar.¹⁵⁴ Şafîî usulcüler ise bedeni ibadetlerde asıl ile eda arasında belirgin bir ayrıma gitmemiştir. Dolayısıyla bu tür mâniler esnasında bir vucubiyetin söz konusu olmayacağını benimsemiştir.¹⁵⁵ Buna karşılık Malikî ve Hanbelî usulcülerin bir görüşü asıl ve eda ayrımına uygundur. Nitekim hayız esnasında orucun, aslının vacip olacağını; ancak edasının haram olduğunu benimsemeleri; asıl ve eda ayrımına bir örnektir. Ancak kabul edilen görüşlerinde hayız esnasında oruca, eda açısından olduğu kadar, asıl açısından da hiçbir vucubiyet atfedilemez.¹⁵⁶

Taabbudî hükümler sebep ve şart açısından olduğu kadar, mânî açısından da hikmet yoluyla kıyasa konu olmaz. Bu sebeple ibadetlerde yapmacık mâniler üretip mükellefiyeti bertaraf etmek, usul açısından doğru bir yaklaşım değildir. Aynı şekilde *tevil*, *kıyas* veya *hikmetten* hareketle, hayız/nifas durumunun ibadete mânî olmadığını iddia etmek usul açısından geçersizdir. Zira taabbudî hükümlerin asılları; varlık veya yokluk açısından hikmete, kıyasa göre değil, sebep, şart ve mânilere göre belirlenmiştir. İbadetlerde *sebeb*, *şart* veya *mâniler* ise, vasıf ve kapsam açısından nassa bağlıdır.

Mânilerin bir kısmının, teklifi hükümle bir arada bulunması mümkündür. Örneğin müslüman, akıllı, baliğ, hür, erkek ve sağlıklı kimselere cuma namazı vaciptir. Kadın, köle veya cumaya gidemeyecek kadar hasta, kötürüm, kör olanlara cuma namazı vacip değildir. Ancak bu kimseler cumayı eda edince, cumaları geçerli sayılır ve öğle namazının yerine geçer.¹⁵⁷ Ruhsat durumları da talebin kesinleşmesine mânî olabilmektedir. Yolculuk esnasında oruç ve iftar arasında serbestlik, Şafîîlere göre namazı kasr etme serbestliği bu türdendir.¹⁵⁸

Bazen aynı vasıf, aynı anda bir birinden farklı fiillere sebep, şart veya mânî olabilir. Örneğin iman etmek sevap kazanmak için sebep; ibadetin geçerli olması için için şarttır.¹⁵⁹ Benzer şekilde ibadet vakitleri, bazen aynı esnada üç veya daha fazla

¹⁵³ Şatibî, *el-Muvafakat*, I, 159.

¹⁵⁴ Bkz. Debusî, *Takvîmu'l-edille*, s.436-437; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, IV, 346.

¹⁵⁵ Bkz. Amidî, *el-İhkâm*, I, 133.

¹⁵⁶ Bkz. Ebu Ya'la, *el-Udde*, I, 218-221; Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, I, 365-367.

¹⁵⁷ Şatibî, *el-Muvafakat*, I, 159; Koca, Ferhat, "Manî", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, 574.

¹⁵⁸ Şatibî, *el-Muvafakat*, I, 160.

¹⁵⁹ Şatibî, *el-Muvafakat*, I, 108.

hükme medar olmaktadır. Örneğin hilalin görülmesi ve imsak vakti, orucun *vucub sebebi*, edasının *sıhhat şartı* olurken, yeme ve içmenin haram olmasına, farz oruç yerine nafile oruç tutmaya *mânidir*. Ramazan ayında yatsı vakti namazın farziyet sebebi, edasının *sıhhat şartı*, vitir namazının *vucub sebebi*, bağlı nafilelerin ve teravih namazının *mendubiyet* sebebidir.

4.Sıhhat-Butlan-Fesad: Fıkıh usulünde *sıhhat*, ibadetlerin/sözleşmelerin geçerli olması ve kendisinden beklenen sonucu doğurmasıdır.¹⁶⁰ Bir ibadetin veya sözleşmenin varlık kazanarak kendisinden belenen sonucu doğurması için, *rükün* ve *şartlarını* eksiksiz taşıması ve *mânilerin* bulunmaması gerekir.

Mütekellim usulcülere göre *sıhhat*, bir fiilin şer'î/hukukî kurallara uygun bir şekilde emredildiği tarzda yerine getirilmesidir.¹⁶¹ Hanefî usulcülere göre *sıhhat*, ibadetin geçerli olması ve kazanın düşmesidir.¹⁶² Buna göre abdestli olduğunu zannederek kılınan bir namaz, mütekellim usulcülerine göre sahihtir. Çünkü mükellef bunu kendi zannına göre emredildiği tarzda yerine getirmiştir. Hanefî usulcülere göre ise kaza düşmediğinden dolayı böyle bir namaz sahih değildir. Mükellef bu durumun farkına varmadığı sürece bir sorumluluk altına girmez. Durumun farkına vardığında (mütekellim usulcülere göre önceki namaz sahih/geçerli olmakla birlikte; hanefî usulcülere göre ise bu namaz batıl/geçersiz olmakla birlikte) vakit içinde namazın iadesi, vakit çıkmışsa namazın kazası vacip olur.¹⁶³ Her halükarda durumun farkına varmayınca bir sorumluluk bulunmayacağından, durumun farkına varınca iade/kaza gerektiğinden, bu konudaki ihtilafın pratik bir sonucu bulunmamaktadır.¹⁶⁴

Vakit alametlerinin oluşmadığı yerlerde veya vakit tespitinin imkânsızlaştığı durumlarda -kıble tespitinde olduğu gibi- vakti belirlemek için içtihatla bulunmak vaciptir. Ancak güvenilir ve alanında uzman bir kaynağın, nassa uygun bir şekilde, gözlem ve bilimsel araştırma yoluyla tespit ettiği vakitler bağlayıcıdır. İctihat yoluyla

¹⁶⁰ Cezerî, *Mi'racu'l-minhâc*, s.60.

¹⁶¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s.122-123; Velîyuddin Ahmed b. Abdurrahim Ebu Zur'â, *el-Ğaysu'l-hami' şerhu cem'il-cevami'*, Thk. Muhammed Tamir Hicazî, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2004, s.45 (Bu anlamda tek yönlü fiiller, örneğin Allaha iman, vedanın sahibine geri verilmesi, *sıhhat* veya *icza* olarak değil, *marifet* veya *ibrâ* şeklinde isimlendirilir.)

¹⁶² Amidî, *el-İhkâm*, I, 113; Subkî, Tacuddin, *Cem'ul-cevami'* (Mahallî ve Bennânî Şerhiyle Birlikte), Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2006, I, 161-162.

¹⁶³ Ebu Zur'â, *el-Ğaysu'l-hami'*, s.46; Şesrî, Sa'd b. Nasır b. Abdülaziz, *Şerhu risaletin fi usuli'l-fikh li'l-Hasan b. Şihab b. Ubkeri*, Daru Kuzui İşbiliya, Riyad 2011, s.44.

¹⁶⁴ Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s.123; Amidî, *el-İhkâm*, I, 113; Leknevî, *Fevatihu'r-rahmût*, s.424.

tespit edilerek kılınan namaz, vaktinden önce kılınmışsa geçersizdir. Namazın vaktinde kılındığı anlaşılırsa bu namaz sahihtir. Ancak namazın vaktinden sonra kılındığı anlaşılırsa, kılınan namaz kaza yerine geçer.¹⁶⁵ İctihatla kılınan namazın vaktine tesadüf edip etmediği bilinmezse, bu namaz gerçekte vaktine tesadüf etmişse sahihtir. Ancak gerçekte vaktine tesadüf etmemişse, mütekellim usulcülere göre bu namaz sahihtir. Hanefî usulcülerine göre ise kaza düşmediğinden dolayı bu namaz sahih değildir. Her halükarda mükellef bu durumun farkına varmadığı için günahkâr olmaz ve kaza mükellefiyeti bulunmaz. Çünkü her iki durumda da kendi zannına göre emre uygun bir şekilde hareket etmiştir.¹⁶⁶

Mütekellim usulcülere göre *butlan* ve *fesad* gerek ibadetlerde, gerekse sözleşmeler alanında *sıhhatin* karşıtıdır. Her iki kavram sözleşme ve ibadetin geçersizliğini ifade etmektedir.¹⁶⁷ Mütekellim usulcülere göre; 1.Nehiy/yasak, fiilin mücavir/ayrılabilir vasfıyla ilgiliyse, yasağa konu olan ibadet/sözleşme haram veya tahrimen mekruh olmakla birlikte sahih/geçerlidir. 2.Nehiy fiilin aslıyla ilgiliyse o fiil *batıl* ismini alırken; nehiy lazım/bitişik vasıfla ilgiliyse *fasit* ismini alır. Ancak her iki durumda, fiil/sözleşme ve ibadet tamamen geçersiz olduğundan, *fasit* ile *batıl* arasında bir fark bulunmaz. Hanbelîlere göre ise; 1.Nehiy/yasak ister fiilin aslıyla ister fiilin mücavir/ayrılabilir vasfıyla veya mukarin/bitişik vasfıyla ilgili olsun fark etmez, o fiil/ibadet veya sözleşme tamamen geçersizdir.¹⁶⁸ Mütekellim usulcülerde *batıl* ile *fasit*, gerek ibadetlerde gerekse muamelatta aynı anlama gelmektedir.

Hanefî usulcülere göre ibadetlerde *batıl* ile *fasit* aynı anlama gelmektedir. Ancak sözleşmelerde *batıl* ile *fasit* arasında fark bulunur. Sözleşmelerde *butlan* *sıhhatin* karşıtı; *fesad* ise *sıhhat* ile *butlan* arasında kalmaktadır. Onlara göre: 1.Nehiy/yasak fiilin ayrılabilir vasfıyla ilgiliyse, böyle bir ibadet ve sözleşme haram veya tahrimen mekruh olmakla birlikte sahih/geçerlidir. Çünkü bu durumda yasaklanan, ibadet veya sözleşmenin kendisi değil, ona eşlik eden mücavir/ayrılabilir bir vasıftır. 2.Nehiy, fiilin aslıyla değil lazım/bitişik/ayrılmaz bir vasfıyla ilgiliyse, böyle bir sözleşme *fasit* ismini

¹⁶⁵ Ebu Zekerriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref Nevevî, *el-Mecmu' şerhu'l-mühezzeb*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut tsz., III, 55; Şemsuddin Muhammed, b. Ahmed el-Hatîb Şirbînî, *Muğni'l-muhtac ilâ ma'rifeti maânî elfazi'l-minhac*, Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1994, I, 177-178.

¹⁶⁶ Leknevî, *Fevatihu'r-rahmût*, s.425.

¹⁶⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.122-123; İbn Kudame, *Ravzatu'n-nazır*, s.86; Taftazanî, *et-Telvîh*, I, 411; Zerka, *el-Medhalu'l-fikhî*, I, 730; Apaydın, "Fesad", *DİA*, Ankara XII, 417.

¹⁶⁸ Bkz. İsnevî, *Nihayetu's-sûl*, s.177; Cezerî, *Mi'racu'l-minhac*, s.293.

alır, aslı itibarıyla geçerli ancak vasfı itibarıyla geçersiz olur. Çünkü yasaklanan fiilin/sözleşmenin aslı değil, ona bitişik ve izale edilebilir durumda olan bir vasıftır. 3.Nehiy, fiilin aslıyla (rükün, şart veya inikad şartlarından biriyle) ilgiliyse, böyle bir fiil/sözleşme tamamen geçersiz olur ve *batıl* ismini alır.¹⁶⁹ Sözleşmenin batıl olması, onun tamamen geçersizliğini; fasit olması ise aslı itibarıyla geçerli, lazım bir vasıftan dolayı geçersizliği yani *sahih* ile *batıl* arasında kalmasını ifade eder. Fasit olan bir sözleşmenin aslındaki meşruiyet ve sıhhat bazı hükümlere kaynaklık ederken; vasfın yasaklanmış olması o fiilin geçerli olmasına engeldir. Yasaklanan bu vasfı izale edilince sözleşme geçerlilik kazanır.¹⁷⁰

Hanefî usulcülere göre ibadetlerde *batıl* ve *fasit* kavramları arasında sonuç itibarıyla bir fark bulunmaz. İbadetin batıl olması da, fasit olması da –genellikle- onun geçersizliğini ifade eder.¹⁷¹ Hanefî usulcülerin ibadetlerde *asıl* ile *vasıf* ayrımına gittiğini; fasit bir ibadeti, batıl ibadet ile *sahih* ibadet arasına konumlandığı; fasit ibadetin aslen *sahih/geçerli*, vasfen geçersiz olduğunu ve aslın sıhhatine nadir de olsa bazı hükümler bina ettiği görülmektedir.¹⁷² İlk bakışta bu durum, ibadetler alanında teorik açıdan *batıl* ve *fasit* ayrımını göstermektedir. Görünürde böyle olsa bile sonuç itibarıyla *fasit* bir ibadetle *batıl* bir ibadet arasında fark kalmamaktadır. Son dönem usulcüler, bazen ibadetin *fasit* olmasını haramlıkla birlikte *sahih* olduğu, şeklinde yorumlamıştır. İlk dönem usulcülerin ibadetlerde *fasit* kavramını, kimi zaman *sahih* olmakla birlikte *haram/tahrimen mekruh* anlamında kullandığını, belirtmiştir.¹⁷³

b.2.3. İbadetlerde Şer’î Hükümlerin Vakit Açısından Genel Çerçevesi

Usul açısından emredilen fiiller *farz*, *vacip* ve *sünnet/nafile/mendup* kısımlara; yasaklanan fiiller ise *haram*, *tahrimen mekruh* ve *tenzihen mekruh* kısımlara ayrılmaktadır. Emredilen ve yasaklanan fiiller vakit açısından ise *mutlak* ve *muvakkat* kısımlara ayrılmaktadır.

¹⁶⁹ Bkz. İbn Nüceym, *Fethu'l-ğaffâr*, ss.93-104; Muhammed b. Abdurrahman Mahallavî, *Teshilu'l-Vusûl ila ilmi'l-usûl*, Thk. İlyas Kaplan, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2015, s.126.

¹⁷⁰ Yunus Apaydın, “Fesad”, *DİA*, Ankara 1995, XII, 412.

¹⁷¹ İbn Emîrî'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, II, 206; İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, I, 661; Zerka, *el-Medhalu'l-fikhî*, I, 735; Zeydan, *el-Vecîz*, s.67; Abdulvehhab Hallâf, *İlmu usuli'l-fikh*, Beyrut 2003, s.100-101.

¹⁷² Serahsî, *el-Usul*, s.64; Ebu'l-Abbâs Muzafferuddin Ahmed b. Ali İbnu's-Sââtî, *Nihayetu'l-vusul ila ilmi'l-usul*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2004, s.195; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usul*, s.130; Leknevî, *Fevatihu'r-rahmût*, I, 437.

¹⁷³ Bkz. İbn Nüceym, *Fethu'l-ğaffâr*, s.99.

İbadetler açısından *mutlak me'murun bih*, belirli bir vakte tahsis edilmeksizin talep edilen farz, vacip ve nafilelerdir. Hac, zekât, kaza, kefare, mutlak nezirler, tilavet secdesi ve mutlak nafileler böyledir. *Muvakkat me'murun bih*, belirli bir vakte tahsis edilmek suretiyle talep edilen farz, vacip ve sünnetlerdir. *Muvakkat me'murun bih*, kendi arasında *muvasa*, *mudayyak* ve *zûşebeheyn* olmak üzere üç kısma ayrılmıştır. Tahsis edildiği vakit ibadetin süresinden fazla ise *muvasa ibadet*; ibadetin süresine eşitse *mudayyak ibadet*; bir yönüyle mutlak, diğer yönüyle muvasa veya mudayyak ise *zûşebeheyn ibadet* ismini alır. Namaz muvasa, oruç mudayyak, hac ise zûşebeheyn bir ibadettir.¹⁷⁴

Mutlak menhiyyun anh, sürekli biçimde yasaklanan ve fevren terk edilmesi gereken faiz, içki, kumar, zina vb. haram fiilleri ifade etmektedir. *Muvakkat menhiyyun anh* ise belirli vakitlerde yasaklanan, sadece o vakitlerde terk edilmesi gereken fiil ve ibadetlerden ibarettir. Cuma vaktinde alışverişin, kerahet vakitlerinde namazın, teşrik günlerinde orucun, hutbe esnasında namazın ve konuşmanın yasaklanması, iddet vaktinde nikâhın yasaklanması bu türdendir. Bu tasniften anlaşılacağı üzere usul açısından ibadetlerde vakit mefhumu mutlak emir, muvakkat emir ve muvakkat yasakların kapsamına girmektedir. İbadetin mutlak biçimde yasaklanması söz konusu değildir.¹⁷⁵ Usul açısından ibadetlerde vakit mefhumu sebep, şart veya mâni olurken; sıhhat, fesat/butlan, eda, iade, kaza hükümleriyle doğrudan ilişkilidir.

Mutlak ve muvakkat ibadetlerin vakit boyutu, usul açısından ihtilafa konu olmuştur. Mutlak emrin mûcebi kapsamında; mutlak farz ve vaciplerin fevren vacip olup olmadığı; ertelemek caiz olduğu takdirde edaya azmetmenin (eda kararlığı, edaya niyetinin) şart olup olmadığı, mutlak vacibi erteledikten sonra vefat edenin sorumluluğu konusunda ihtilaf edilmiştir. Muvakkat ibadetlerde muvasa vacibin varlığı, vucubiyet anı, muvasa olmasının sonuçları, edaya azmetme şartı, vacibin mudayyak veya zûşebeheyn olmasının sonuçları konusunda ihtilaf edilmiştir. Muvakkat me'murun bih kapsamında vaktin ibadete mâni kılınması ve vakit mâni ilişkisi usul açısından tartışılmıştır. Araştırmamızın tezi de usul açısından ibadetlerde vakit kavramını netleştirmek, ibadet vakitlerine usul açısından bir bakış açısı geliştirmek, zikredilen

¹⁷⁴ Serahsî, *el-Usûl*, I, 18-21.

¹⁷⁵ Bkz. Şîrazî, *Şerhu'l-luma'*, s.160.

tartışmalı konularda bir sonuca ulaşmak, bilahare elde edilen bilgi ve kavramlardan hareketle güncel vakit ihtilaflarını usul açısından değerlendirmektir.



BİRİNCİ BÖLÜM

USUL AÇISINDAN MUTLAK İBADETLERİN EDASI

Belirli bir vakte tahsis edilmeksizin emredilen fiiler *mutlak me'murun bih* bu tür fiilleri talep eden lafızlar ise *mutlak emir* ismini alır. Bu kapsamda edası belirli bir vakte tahsis edilmeksizin talep edilen ibadetler *mutlak ibadet* ismini almaktadır. Furu fıkhıta mutlak ibadetler *mutlak farz*, *mutlak vacip* ve *mutlak mendub/nafile* kısımlara ayrılmaktadır. Ancak fıkıh usulünde tartışmaya konu olan husus mutlak farz ve vaciplerin eda vaktidir. Bu ise mutlak emrin vakte delaleti, mutlak me'murun bih ve şer'î hükümler kapsamında fevriyet/terahi¹⁷⁶ açısından incelenmiş, usul ve furu açıdan çeşitli tartışmalara konu olmuştur.¹⁷⁷ Dolayısıyla bu bölümde, usul açısından ağırlıklı olarak mutlak farz ve mutlak vaciplerin eda vakti esas alınacak ve vacibin mutlak olmasının furu yansımaları günümüz açısından değerlendirilecektir. Mendub ve nafile ibadetlerin vakit boyutu ise çalışmanın ikinci bölümünde ele alınacaktır.

Farz, vacip veya nafile/mendub cinsinden bir fiilin mutlak biçimde talep edilmesi onun vakitten bağımsız olmasını değil, edaya başlama vaktinin mutlak bırakıldığını ifade eder. Çünkü ibadetler bir zaman/mekân diliminde yerine getirildiğinden, zaman/vakit mefhumu bütün ibadetleri kuşatmaktadır. İbadetler açısından mutlak vaciplerde zaman/vakit mefhumu edaya başlama sınırı yönünden olmasa da, ibadetin süresi bakımından *sebeb*, *şart* veya *mâni* olmaktadır. Örneğin aksine bir karine bulunmadıkça, mutlak vacibi -eda şartıyla- ertelemenin caiz olduğunu kabul edenlere göre, mutlak nezir orucunu fevren eda etmek menduptur. Ancak orucun geçerli olması için, fecir ile güneş batımı arasına tahsis edilmesi şarttır. Bayram ve teşrik günleri ise *mutlak nezir orucu* tutmaya engeldir. Ölüm emaresinin ortaya çıkmasıyla birlikte, mutlak vacibi fevren/hemen eda etmek vacip hale gelir. Dolayısıyla vaktin daralması, mutlak nezrin vucub sebebi olmasa da, nezri eda etmenin vacip olmasına sebeptir.¹⁷⁸

¹⁷⁶ Fevriyet: Mutlak bir şekilde, bir vakte tahsis edilmeksizin emredilen fiili hemen yapılmasının vacip olmasıdır. Terahi: Mutlak bir şekilde emredilen fiili erteleyerek eda etmenin caiz olmasıdır. Buna ileride değineceğiz.

¹⁷⁷ Haneî usulcülere göre mendub hakiki anlamda me'murun bih sayılmazsa da, mecâzî anlamda karineyle birlikte, külli açıdan me'murun bih sayılabilir ki, mütekellim usulcüler buna da ihtiyaç durmaksızın mendubu doğrudan me'murun bih saymıştır. Bu anlamda bir vakte veya sebep bağlı olmayan mendupları, mutlak me'murun bih kapsamında değerlendirmekte bir sakınca görmedik.

¹⁷⁸ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 75; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 314.

Örneğin mutlak kefarete orucunun iki ayla sınırlanması, vacip olan bu ibadeti miktar-süre açısından ilgilendirmektedir. Buna göre vacibin mutlak bırakılması, onun zaman ve vakit mefhumundan tamamen bağımsız olduğunu değil, edaya başlama zamanının kesinleştirilmediğini ifade eder.

Mutlak vacip ne zaman yapılsa yapılsın eda ismini alırken, ertelenerek yapılması onu kazaya dönüştürmez. Muvakkat vacipler ise belirlenen süre içinde yapıldığında eda, vaktinden sonra yerine getirilince kaza ismini alır.¹⁷⁹ Hac, zekât ve kaza namazları *mutlak farz*; vacibin kazası, kefarete veya mutlak nezirler ise *mutlak vacip*, kerahet vakitlerinin dışında edası mükellefin tercihiyle bırakılan ibadetler (*mutlak*) *nafile* ismini alır. Mutlak farz ve vaciplerin eda vakti, usul açısından mutlak emrin vakte delaleti kapsamında değerlendirilmiştir.

1.1. MUTLAK EMRİN VAKTE DELALETİ KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLER

Öncelikle mutlak emrin, hüküm açısından bir fiilin *vacip* olmasına, *mendup* olmasına, *mutlak taleple birlikte* emredilenin *vacip* veya *mendup* olmasına karineyle birlikte delalet ettiği, şeklinde görüşler ileri sürülmüş ve tartışılmıştır.¹⁸⁰ Mutlak emrin, mutlak bir talabe delalet ettiği; emredilen fiilin *vacip*, *mendup* veya *mübah* olduğuna karineyle birlikte delalet ettiği belirtilmiştir.¹⁸¹ Ancak araştırmamızı ilgilendiren husus, mutlak emrin hükme delaleti değil; bu emrin mutlak farz ve vaciplerin eda vaktine delaletidir.

Mutlak emir vakit açısından *tekrar*, *tek defa*, *fevriyet* veya *terahi/erteleme* karinesi taşımaksızın bir talep içeren lafızdır.¹⁸² Usul açısından mutlak farz ve vaciplerin eda zamanıyla ilgili ihtilaf, mutlak emir lafzının vakit (fevriyet ve terahi) açısından yorumuna dayanmaktadır. Bu nedenle öncelikle mutlak emri *fevriyet* ve *terahi* açısından inceleyecek; mutlak vacibin *eda zamanını*, mutlak vacipte *edaya azmetme şartını*, mutlak vacibi erteleyerek edasından önce vefat eden kimsenin *sorumluluğunu* ele alacağız. Bilahare mutlak vacibin vakit boyutundaki ihtilafın fûru fıkhındaki sonuçlarını

¹⁷⁹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 67; Ferfur, Velîyuddin Muhammed Salih, *Şerhu's-şâfi' ala usuli's-şâfi' (Nizamuddin eş-Şâfi'nin usul kitabı üzerine şerh)*, Daru'l-Ferfur, Dimaşk 2001, s. 139.

¹⁸⁰ Zerkeşî, *Bahru'l-Muhîd*, ss.99-104.

¹⁸¹ Pala, *Emir ve Yasakların Yorumu*, s.167.

¹⁸² Necmuddin Muhammed Sadru's-Şeria, *et-Telkih şerhu't-tenkih*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2001, s.227; Mahallavî, *Teshilu'l-Vusûl ila ilmi'l-usûl*, s.119.

inceleyerek bir sonuca ulaşmaya ve konuyu günümüz şartlarıyla ilişkilendirmeye çalışacağız.

Mutlak emrin fevriyete delalet etmesiyle kastedilen; emredileni ertelemeksizin ilk vaktinde (hemen) eda/ifa etmenin farz veya vacip olmasıdır. Bu emrin terahiye delalet etmesiyle kastedilen, aksine bir karine bulunmadıkça fevriyetin yani emredileni hemen yapmanın farz veya vacip olmaması; mutlak vacibi eda etmek şartıyla, ertelemenin caiz olmasıdır.¹⁸³

Usulcüler; karinesiz mutlak bir emrin *fevre*, *terahiye*, *ne fevre ne de terahiye* (sadece emredileni yapmaya) delalet ettiği ve *karine buluncaya kadar tevakkufun gerektiği* şeklinde dört görüş ileri sürmüştür. Bu görüşlerini *kitap*, *sünnet*, *fıkıh*, *kelam*, *mantık* ve *dilbilim* çerçevesinde temellendirmeye çalışmışlardır. Mutlak emrin fevre veya terahiye delalet ettiğini savunan görüşlerden her biri; bir taraftan dayandığı delilleri ortaya koyarken, diğer taraftan karşıt görüşün delillerine cevap vermiştir. Mutlak emrin fevre ve terahiye delalet etmediğini ve sadece mutlak bir talebe delalet ettiğini savunanlar ise her iki görüşün bir birini çürüten delilleri kullanmıştır. Şimdi bu görüşleri sırasıyla ele alalım:

1.1.1. Mutlak Emir Fevre Delalet Eder Görüşü ve Delilleri

Hanbelîler'e, Bağdat Malikilerine, Şafîîlerden Müzenî (264/877) ve Sayrafi'ye (330/941), Hanefîlerden İmam Kerhî (340/952) ve Cessas'a (370/980) göre mutlak emir, aksine (ertelemeyi caiz kılan) bir delil bulunmadığı sürece mutlak vacibin fevren eda edilmesini gerektirir. Eda imkânı yoksa fevriyet bir sonraki ilk zaman dilimine intikal eder. Ancak mutlak biçimde emredilen vacibi ertelemek suretiyle eda etmeyi caiz kılan açık bir delil varsa, eda etmek şartıyla ertelemek caizdir.¹⁸⁴ Bu görüşün delilleri şöyledir:

¹⁸³ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 74-75; Kadı Ebîbekir İbn Arabî, *el-Mahsûl fî ilmi'l-usul*, Thk. Hüseyin Ali el-Yedri, Said Abdullatif el-Fûde, Beyrut 1999, s.59; Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Huseynî Tilmisânî, *Miftahu'l-vusûl ilâ binâi'l-furu' ale'l-usûl*, Thk. Muhammed Ali Ferkus, Müessesetu'r-Reyyan, Mekke 1998, s.379-380; İbn Emîrî'l-Hac, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, I, 316; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, I, 195.

¹⁸⁴ Cessas, *el-Fusûl fî'l-usul*, I, 295; Ebu Zekerîyya Ahmed b. Ali Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut tsz., I, 40; Şirazî, *et-Tebsîra fî usuli'l-fıkıh*, s.52; Cüveynî, *el-Burhân*, s. 231; Ebu Ya'la, *el-Udde*, I, 194; Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef Bâcî, *el-İşarat fî ma'rifeti'l-usul*, el-Mektebetu'l-Mekkiyye, Beyrut 1996 s. 170; Alauddin

Allah Teâla (cc), Hz. Adem'i yarattınca meleklerin ona secde etmesini emretmiş, şeytan secde etmeyince kınanmış ve lanetlenerek rahmetten uzaklaşmıştır.¹⁸⁵ Buna göre, mutlak emrin gereğini fevren yapmayan kınanmayı hak eder. Ayette “*hayır işlerinde yarışın*”¹⁸⁶ buyrulmuştur. Bu ayetteki emir vucubiyete delalet ettiğinden, mutlak biçimde emredilen vaciplerin fevren yapılmasını gerektiren bir karine ve emir mahiyetindedir.¹⁸⁷

Hz. Peygamber'in “*uyuyarak veya unutarak bir namazı kaçıran, onu hatırladığında onu kılsın; çünkü o namazın vakti budur*”¹⁸⁸ buyurması, kazanın hatırlandığı an, fevren yapılmasını gerektirmektedir. Mutlak olan diğer vacipler için de aynı durum söz konusudur. Hz. Peygamber hac ibadetini farz olduğu yıldan erteleyerek eda etmiş; kendisinden önce Hz. Ebubekiri hacca göndermiştir. Çünkü o sırada Kâbe'nin etrafında putlara tapılırken, müşrikler ıslık çalmak ve ellerini çırpma suretiyle tavaf etmekteydi. Hz. Peygamber farz haccı eda etmek için Mekke'nin fethini, bu uygulamaları kaldıracağı, nesî uygulamasıyla¹⁸⁹ ifsad edilen hac aylarının başa

Ebu'l-Hasan Ali b. Süleyman Maverdî, *et-Tahbîr şerhu't-tahrîr*, Thk. Abdurrahman el-Cibrîn, Avz el-Karanî, Ahmed Serrah, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad 2000, V, 2224; Ebu İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf Şirazî, *el-Luma' fî usuli'l-fikh*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2003, s.51; İbn Kudame, *Ravzatu'n-nazır*, I, 570; Husamuddin Muhammed b. Muhammed el-Ahsîkesî, *el-Muzheb fî usuli'l-mezheb ala'l-muntehab*, Thk. Ferfur, Veliyuddin Muhammed Salih, Mektebetu Dari'l-Ferfur, Dımaşk 1999, I, 224; Osman b. Amr b. Ebibekr İbn Hacib, *Muntehe'l-vusûl fî ilmeyi'l-usuli ve'l-cedel*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1985, s.94; Zerkeşî, *el-Bahr*, I, 308; Bedahşî, Muhammed b. Hasan, *Şerhu Bedahşî (Menahicu'l-Ukûl şerhu menahici'l-vusul ila ilmi'l-usul)*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut tsz; II, 63; Alaaddin Ebu Hasan Ali b. Süleyman Merdavi, *el-İnsaf fî ma'rifeti'r-racihi mine'l-hulaf*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut tsz., V, 2225; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, I, 195; İbn Nüceym, *Fethu'l-gaffar*, s. 79; Muhammed b. Ali Şevkanî, *İrşadu'l-fuhul ila tahkiki'l-hakki min ilmi'l-usul*, Thk.Ebu Hafs Sami, Müessesetu'r-Reyyan, Beyrut 2000, I, 462-463.

¹⁸⁵ A'raf, 7/12.

¹⁸⁶ Bakara, 2/148.

¹⁸⁷ Cessas, *el-Fusûl fî'l-usul*, I, 297; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 111; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 186-187; el-Cezerî, *Mi'racu'l-minhâc*, I, 334; İbn Kudame, *Ravzatu'n-nazır*, I, 573; Şevkanî, *İrşadu'l-fuhul*, I, 465.

¹⁸⁸ Ebu Davud, *Salat*, 11.

¹⁸⁹ *Nesî uygulaması*: Kelime anlamıyla *nesî* uzatma anlamına gelir. Terim olarak takvimle ilgili olup, yılların uzatılmasıyla ilgili bir kavramdır. Güneş yılı ile kamerî (ay) yılı arasında, her yıl on bir günlük bir fark bulunur. Kamerî yılın günleri, şemsi yıldan on bir gün eksiktir. Buna bağlı olarak, kamerî yılbaşı her sene, şemsi yılbaşına nispetle, on bir gün geriden başlar ve bu eksilme her yıl tekrarlar. Aradaki fark, üç yılda bir otuz üç güne, yani yaklaşık bir aya karşılık gelir. Böylece aradaki farktan dolayı, kamerî aylar, şemsi/güneş yılı aylarını dolaşır. Nihayet otuz üç yılda bir, kamerî yılbaşı şemsi yılbaşına ulaşır. Hac ayları ise kamerî olduğundan, şemsi yıl içinde sırayla, gerisin geriye bütün aylara ve dört mevsime uğrar. Cahiliye dönemi Arap'ları, hac ibadetini sürekli olarak bahar mevsiminde sabitlemek ve savaşmanın yasak olduğu (muharrem) haram ayını öteleyerek zaman kazanmak için, her üç yılda bir, kamerî takvime bir ay daha ekleyerek, aradaki farkı kapatmaya, bir anlamda, kendilerince, anlaşmalı olarak kamerî yılı uzatmaktaydılar. Böylece hac mevsimini kışa denk gelmekten kurtarmakta, bahara sabitleyerek hac vasıtasıyla ticari gelirlerin azalmasını önlemekteydiler. Bir anlamda hac ibadetinin vakit boyutunu ifsat etmişlerdi. Hz. Peygamber hac farz

dönmesini beklemiştir. Mekke'nin fethedileceği müjdelendiğinden, Hz. Peygamber o zamana kadar yaşayacağını bilmekteydi. Bu sebeple haccı erteleyerek eda etmesi, bir karineden kaynaklanırken, mutlak vacipleri ertelemenin caiz olduğuna delalet etmez. Hz. Ayşe'nin, farz orucun kazasını bir sonraki ramazan ayından öncesine, yani şaban ayına ertelemesi, kaza orucunun mutlak değil geniş vakitli bir şekilde vacip kılınmasından kaynaklanmaktadır. Farz namazlarda olduğu gibi, orucun kazası, sonraki ramazan ayından öncesine kadardır.¹⁹⁰ Nitekim Hz. Peygamber Hz. Ayşe'nin yaptığını takrir etmektedir. Ancak, mutlak vaciplerin son sınırı belirsiz olduğundan ve ölüm zamanı bilinmediğinden ertelemek caiz değildir.

Ancak yukarıda zikredilen örneklerin, mutlak biçimde emredilen vacibi fevren eda etmenin vacip olması için yeterli bir gerekçe olup olmadığı tartışmalıdır. Sadece Hz. Peygamber değil, aynı zamanda sahabe de hac ile mükellef kılınmıştır. Hz. Peygamber Mekke'nin fethine kadar yaşayacağını bilmekteydi. Ancak sahabe Mekke fethine kadar yaşayıp yaşamayacağını bilmemekteydi. Hz. Peygamber ve ashabın mutlak vacipleri fevren eda etmedikleri, kimi zaman bir süre geçtikten sonra eda ettikleri de olmuştur. Fevriyeti kabul edenlerin ileri sürdükleri diğer deliller şöyledir:

Mutlak biçimde emredilene fevren inanmak vacip olduğu gibi, aksine bir karine yoksa bu emirle fevren amel etmenin de vacip olduğu belirtilmiştir.¹⁹¹ Mükellef, mutlak biçimde emredilen fiili fevren yapınca emre uymuş olduğuna göre, mutlak emirdeki vucubiyet, fevriyeti de içermektedir.¹⁹²

Vade şartı bulunmadığı sürece, mutlak icap ve kabul kipi, malın ve ücretinin karşılıklı olarak fevren intikal etmesini gerektirir. Aksine bir karine yoksa kul haklarının fevren teslim etmek vaciptir. Ertelemeyi caiz kılan doğrudan bir karine bulunmadığı sürece, Allah hakkı olan mutlak vacibin de fevren eda edilmesi vaciptir.¹⁹³ Mutlak emir

olunca hemen eda etmemiş, hicretin onuncu yılında, hac ayları asıl zamanına denk gelecekti. O da bunu beklemiş ve haccı ait olduğu aya sabitleyerek, nesî uygulamasını kaldırmıştır. Nitekim nesî uygulaması önce ayet tarafından kaldırılmış, bilahare Hz. Peygamber veda vutbesinde zamanın başa döndüğünü, ayların sayısının on iki olduğunu, bunlardan dördünün haram aylar olduğunu, cahiliye dönemindeki nesî uygulamasının kaldırıldığını beyan ederek, hac takvimini tekrar bozmamalarını emretmiştir. (Bkz. Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, III, 141; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, VIII, 137).

¹⁹⁰ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usul*, I, 298.

¹⁹¹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 67; Muhammed b. Ali b. Tayyib Basrî, *el-Mu'temed fi usuli'l-fikh*, Thk. Muhammed Humeydullah, Dimaşk 1964, I, 127; Ebu Ya'la, *el-Udde*, I, 196-197.

¹⁹² Cessas, *el-Fusûl fi'l-usul*, I, 296; Ebu Ya'la, *el-Udde*, I, 198.

¹⁹³ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usul*, I, 296; Ebu Ya'la, *el-Udde*, I, 197-199; İbn Kudame, *Ravzatu'n-nazır*, I, 574; İbn Emîrî'l-Hac, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, I, 316; Şevkanî, *İrşadu'l-fuhul*, I, 464.

fevr ve terahiye birden muhtemel olsa bile, ihtiyat açısından fevriyeti esas almak gerekir. Çünkü mutlak vacibi fevren eda edenin sorumluluktan kurtulacağına ittifak edilirken; erteleyenin sorumluluğu konusunda ihtilaf edilmiştir. İlk vakitte eda etmek, ittifakla menduptur ve mükellefi sorumluluktan kurtarır.¹⁹⁴ İbadetlerde asıl olan da ihtiyattır. Ölüm zamanı ise bilinmediğinden, ihtiyat karinesinden dolayı emredileni fevren yapmanın vacip olması gerekir.¹⁹⁵

Bir şeyi emretmek o şeyin terk edilmesini yasaklamaktır. Mutlak yasak, yasaklanan şeyin fevren terk edilmesini gerektirdiği gibi, mutlak emir de emredilenin fevren yapılmasını gerektirir.¹⁹⁶

Mutlak bir vacibi ölmeden önce eda etmek şartıyla, *ölmeyeceğini zannettiği ve vicdanen yaşayacağını umut ettiği* belirsiz bir zamana kadar ertelenmenin caiz olması, aksi halde mükellefin günahkar sayılması *teklif şartlarına* ve emirdeki *vucubiyete* aykırıdır.¹⁹⁷ Çünkü ölüm zamanı bilinmediği için ertelemenin belirsiz bir zamandan öncesine kadar caiz görülmesi ve aksi halde mükellefin günahkar olması, bilinmezlik sebebiyle, teklif şartlarına aykırıdır. Böyle bir durumda mükellefin günahkâr olmaması ise, mutlak emirdeki vucubiyete aykırıdır. Zira mükellefin terk fiil vaciptir. Aksi halde bu fiili mendup saymak gerekir ki, bu durum emirdeki vucubiyete aykırıdır.¹⁹⁸ Mutlak vacip erteleme açısından muvassa vacibe kıyaslanamaz. Çünkü muvassa vaktin son sınırı belirli, mutlak vacibin son sınırı ise belirsizdir. Bu sınırı zanna dayanarak belirleme imkânı bulunmadığı gibi,¹⁹⁹ ertelemenin caiz olduğunu gösteren bir karine de bulunmamaktadır.

¹⁹⁴ Amidi, *el-İhkâm*, II, 186; Şemsuddin Muhammed el-Hanbelî İbn Muflih, *Usulu'l-fikh*, Thk. Fehd b. Muhammed es-Sedhan, Mektebetu Ubeykan, 1999, II, 684; Muhammed b. İsmail San'ânî, *İcabetu's-sâil şerhu buğyeti'l-'amil*, Thk. Hüseyin b. Ahmed es- Sebbağî, Hasan Muhammed Makbûlî, Müessesetu'r-risale, Beyrut 1986, s.281-282.

¹⁹⁵ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usul*, I, 297; İbn Kudame, *Ravzatu'n-nazır*, I, 574; Merdavî, *el-İnsaf*, V, 2228.

¹⁹⁶ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usul*, I, 297; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s.67; Ebu Ya'la, *el-Udde*, I, 195-196; Amidi, *el-İhkâm*, II, 186; Abdurrahman İcî, *Şerhu Muhtasari Muntehe'l-Usûlî*, Thk. Muhammed Hasan İsmail, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2004, II, 520; Şevkanî, *İrşadu'l-fuhul*, I, 464.

¹⁹⁷ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usul*, I, 27-298; Cuveynî, *el-Burhân*, s. 235; İbn Kudame, *Ravzatu'n-nazır*, I, 574; el-İcî, *Şerhu Muhtasari Muntehe'l-Usûlî*, II, 522.

¹⁹⁸ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usul*, I, 297-298; Şirazi, *et-Tebşıra*, s.58; Cuveynî, *el-Burhân*, s.234; el-Cezerî, *Mi'râcu'l-Minhâc*, I, 334; Amidi, *el-İhkâm*, II, 187; Ebu Ya'la, *el-Udde*, I, 195-196; İbn Kudame, *Ravzatu'n-nazır*, I, 574; el-İcî, *Şerhu Muhtasari Muntehe'l-Usûlî*, II, 523; Şevkanî, *İrşadu'l-fuhul*, I, 466.

¹⁹⁹ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usul*, I, 297-298.

Yukarıda zikredilen delillerden anlaşıldığı üzere mutlak vacipte fevriyeti esas alanlar, salih amellerde acele etmeyi emreden nasları fevriyet için bir karine saymış ve bu karineden hareketle mutlak emri fevriyetin vacip olmasına hamletmiştir. Fevriyetin vacip olması konusunda mutlak emirdeki vucubiyeti, erteleme karinesinin bulunmamasını, azimeti, ihtiyatı ve ölüm zamanının meçhul olmasını dikkate almıştır. Bu görüşte olanlar eda etmek şartıyla ertelemeyi teklif şartlarına ve vucubiyete aykırı gördüklerinden, fevriyetin vacip olduğu sonucuna ulaşmışlardır.

1.1.2. Mutlak Emir Ertelemenin Cevazına Delalet Eder Görüşü ve Delilleri

Bakıllanî (403/1012) ve İbn Hacıb (646/1248) gibi Malikî usulcülere göre,²⁰⁰ Şirazî (476/1083), Amidî ve (631/1233), Taftazânî (792/1390) gibi Şafîî usulcilere göre,²⁰¹ mutlak emirde fevriyet karinesi bulunmadığından, fevriyet vacip değildir. Fevriyetin vacip olmaması, ertelemenin eda şartıyla caiz olmasını gerektirir.

Hanefî fakihlerin bu konudaki yaklaşımı ağırlıklı görüşü fevren eda etmenin mendup olması, fevriyet karinesi bulunmuyorsa, mükellefin mutlak vacibi *hayatta kalacağını umut ettiği bir zamana kadar, eda etmek şartıyla* ertelemesinin caiz olmasıdır. Çünkü mutlak emir karineyle birlikte bazen fevriyete, bazen de ertelemenin caiz olmasına delalet etmektedir. Karine yoksa mutlak emir fevriyete hamledilemez. Fevriyete hamledilmeyince fevriyet vacip olmaz. Fevriyetin vacip olmaması, ertelemenin caiz olmasını gerektirir. Emirdeki vucubiyet ise bu ertelemenin ancak ölmeden önce eda şartıyla caiz olmasını gerektirir. Bu açıdan mutlak emir ertelemenin caiz olmasına doğrudan değil, fevriyet karinesinin bulunmamasıyla delalet eder.²⁰²

Hayatta kalma ihtimali içtihadî bir durum olup, mükellefin içinde bulunduğu şartlara göre değişkenlik gösterir. Bu sebeple Hanefî fakihler karinelere hareket

²⁰⁰ Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, s. 170; Ebu Ya'la, *el-Udde*, I, 194; Bedahşî, *Menahicu'l-Ukûl*, II, 63; Tilmisânî, *Miftahu'l-vusûl ilâ binâi'l-furu'ale'l-usûl*, s.381-382; Tacuddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Huseyn Urmevî, *el-Hasıl mine'l-mahsul*, Thk. Abdusselam Mahmud Ebu Naci, Daru'l-Kutubi'l-Vatanî, Bingazi 2002, s.228.

²⁰¹ Ebu İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf Şirazî, *et-Tebşıra fî usuli'l-fikh*, Thk. Muhammed Hasan, Daru'l-fikr, Dimaşk 1983, s.52; Cuveynî, *el-Burhân*, s.232; Amidi, *el-İhkâm*, II, 184; İbn Hacıb, *Muntehe'l-vusûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usuli ve'l-cedel*, s.94; Ebu Ya'la, *el-Udde*, I, 195; Saduddin Mes'ud b. Ömer b. Abdullah Taftazanî, *et-Telvîh şerhu't-tevdîh li metni't-tenkih fî usuli'l-fikh*, Daru'l-Erkam, Beyrut 1998, I. Baskı, I, 430; Şevkanî, *İrşadu'l-fuhul*, I, 462; İbn Emîrî'l-Hac, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, I, 316; Merdavi, *el-İnsaf*, V, 2225; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, I, 195.

²⁰² Serahşî, *el-Usul*, I, 26; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, I, 195; Sadru's-Seria, *et-Telkih şerhu't-tenkih*, s.226.

ederek mutlak vaciplerin bir kısmını fevriyete, bir kısmını eda şartıyla erteleme- nin cevazına hamletmiştir. Nitekim İmam Muhammed, mutlak olarak bir ay oruç tutmayı nezreden kimsenin dilediği ayda oruç tutabileceğini belirtmiştir. Çünkü ayette “*ahdini yerine getir, şüphesiz ahit (verilen söz) sorumluluk gerektirir*”²⁰³ “*Onlar nezirlerini yerine getirirler*”²⁰⁴ buyrulması, nezirleri eda etmenin vacip olduğuna delalet etmektedir. Muvakkat nezir muvakkat biçimde, mutlak nezir ise mutlak biçimde vacip olur. Birincisinin birinin tahsis edildiği vakitte, diğerinin ise mutlak biçimde eda edilmesi vaciptir.²⁰⁵ Hanefîlerin bir görüşünde mutlak biçimde emredilen zekât, öşür, fıtır sadakası ve keffaret gibi mutlak vacipler için aynı durum söz konusudur. Nitekim kurban etini veya zekâtı, uzaktaki akrabalara göndermek üzere geciktirmek caizdir.²⁰⁶

İmam Ebu Yusuf’a göre hac fevren vacip olurken, İmam Muhammed’e göre ise terahi üzere vacip olmaktadır. Bu durum İmam Ebu Yusuf’un mutlak vacipte fevriyeti esas almasından kaynaklanmaz. Zira ona göre bir yıldan fazla hayatta kalmak şüphelidir ve vacibin edasından önce vefat etme riski bulunmaktadır. İmam Muhammed’e göre ise mükellef hayatta olduğundan ve hayat kesinlik taşıdığından, ertesi yıla kadar bir yıldan fazla yaşaması zannı galip, vefat etmesi ise nadir olduğundan şüphelidir. Hükümler şüpheyne ve nadir olan duruma değil, kesin olana veya zannı galibe bina edilir. Bu sebeple hacı ve diğer mutlak vacipleri hayatta kalacağını zanettiği bir zamana kadar eda etmek şartıyla erteleme caizdir.²⁰⁷ Buna göre İmam Ebu Yusuf, aslında mutlak vacibi eda şartıyla ertelemeyi caiz görmektedir. Ancak erteleme sınırı içtihadî olduğundan ona göre bir yıldan fazla erteleme caiz değildir.

Mutlak emir, erteleme- nin caiz olmasına fevriyet karinesinin bulunmamasıyla delalet eder. Bu emrin erteleme- nin caiz olmasına delaleti, onun fevriyete delaletini nefyetmektir. Dolayısıyla eda şartıyla erteleme- nin caiz olduğunu ispatlamak için buna delalet eden bir karinenin varlığı şart değildir. Bunun yerine fevriyeti benimseyenlerin ileri sürdükleri delil ve karinelere cevap vermek gerekir.²⁰⁸ Fevriyeti benimseyenlerin delillerine ise şöyle cevap verilmiştir:

²⁰³ İsrâ, 17/34.

²⁰⁴ İnsan, 76/7.

²⁰⁵ Serahsî, *el-Usul*, I, 26; Ahsîkesî, *el-Muzheb fî usuli'l-mezheb ala'l-muntehab*, I, 233.

²⁰⁶ Serahsî, *el-Usul*, I, 26; Ahsîkesî, *el-Muzheb fî usuli'l-mezheb ala'l-muntehab*, I, 233.

²⁰⁷ Ebubekir b. Mes’ud b. Ahmed el-Alaî Kâsânî, *el-Bedaiu’s-sanaî fî tertibi’s-şerayi*, Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabî, Beyrut 1998, II, 265.

²⁰⁸ Taftazanânî, *et-Telviḥ*, I, 430.

Şeytanın kınanması ve lanetlenmesi, ayetteki secde emrinin fevriyet karinesi taşımasından kaynaklanmıştır. Nitekim ayette: “ (Adem’e) en uygun şekli verip, ruhumdan üflediğim zaman, onun için secdeye kapanın”²⁰⁹ buyrulmuş ve secde emri yaratmanın hemen sonrasında kayıtlanmıştır. Bu emir mutlak olsa bile meleklerin hemen secdeye gitmesi fevriyet karinesidir. Buna rağmen şeytanın secde etmemesi emre muhalefet ve isyan emaresidir.²¹⁰ Hayır işlerinde acele etmeyi emreden ayetler, tevbe veya farz oruç türünden ibadetlerin fevren yapılmasına delalet etmektedir.²¹¹ Çünkü “*rabbimizin bağışlamasına koşun*” ayetindeki *bağışlama* ifadesi, günahattan tevbe etmeye delalet eder.²¹² Bu ayetler mutlak vacibi fevren eda etmenin mendub olduğunu gösterir.²¹³ Mutlak vacibi fevren yapmak farz olsaydı, erteleyerek eda edenin günahkâr olması gerekirdi. Oysa mükellef bunu hangi vakitte yaparsa yapsın, sorumluluktan kurtulmakta ve sevabını almaktadır.²¹⁴

Ertelemenin eda şartıyla caiz olması, aksi halde mükellefin günahkâr sayılması teklif şartlarına aykırı değildir. Çünkü erteleme caiz olsa bile, emredileni ilk vakitte eda etmek imkân dahilindedir.²¹⁵ Mutlak emrin terahiye delalet etmesi mutlak vacibi eda veya terk etme konusunda serbestlik anlamına gelmez. Sözelimi “*zekât ver*” şeklindeki emir, zekâtı vermenin vacip olmasına delalet eder. Erteleyerek eda etme muhayyerliği bu vacipliği ortadan kaldırmaz. Çünkü erteleme, vacibin edasında değil; edasının vakti konusunda muhayyer olmaktır.²¹⁶ Nitekim av esnasında atış yapmak, bir insana isabet etmemek şartıyla caizdir. Aynı şekilde ertelemek ölmeden önce eda şartıyla caizdir. Bu yönüyle şer’î açıdan mübah olan bir fiilin ve cevaz durumunun riskli bir şarta bağlanması teklif şartlarına aykırı değildir.²¹⁷

²⁰⁹ Sâd, 38/72.

²¹⁰ Cezerî, *Mi’racu’l-minhâc*, I, 334; Ebu Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbn Muvakkıt, *et-Takrîr ve’t-tahbîr* ‘ala’t-takrîr, Daru’l-Kutubi’l-İmiyye, Beyrut 1983, I, 316; Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l-usûl*, I, 195.

²¹¹ Makdîsî, *Usûlu’l-Fıkh*, II, 687; Şevkânî, *İrşadu’l-fuhul*, I, 466.

²¹² Şirâzî, *et-Tebîrâ*, s.54.

²¹³ İbn Hacıb, *Muntehe’l-vusûl*, s.93; İcî, *Şerhu Muhtasari Muntehe’l-Usûlî*, II, 521-522; Ferfur, *eş-Şafi ala usuli’s-Şaşı*, s. 138-139; Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l-usûl*, I, 196;

²¹⁴ Şirâzî, *et-Tebîrâ*, s.53; Cuveynî, *el-Burhân*, s.236; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 120; Ferfur, *eş-Şafi ala usuli’s-Şaşı*, I, 223; İbn Muvakkıt, *et-Takrîr ve’t-tahbîr* ‘ala’t-takrîr, I, 316.

²¹⁵ İcî, *Şerhu Muhtasari Muntehe’l-Usûlî*, II, 521; Şevkânî, *İrşadu’l-fuhul*, I, 467.

²¹⁶ Şirâzî, *et-Tebîrâ*, s. 56.

²¹⁷ Serahsî, *el-Usul*, s. 22; Zerkeşî, *el-Bahr*, II, 130.

Mutlak emirde fevriyeti ispatlayan bir karine bulunsaydı, vacip mutlak değil muvakkat sayılmalıydı.²¹⁸ Oysa mutlak emir muvakkat emre zıttır. Muvakkat emre örneğin farz oruca verilen fevriyet hükmü mutlak emre verilemez. Aksi halde mutlak bir lafız delalet etmediği bir zamana tahsis edilmiş olur ve mukayyet lafızla arasında bir fark kalmaz.²¹⁹ Mutlak emir lafzının hakiki anlamı, sadece emredilenin vacip olmasıdır. Bu lafzın vucubiyetle birlikte fevriyete delalet ettiğini ileri sürmek, bir karine olmaksızın lafzı mecaza dönüştürmek ve o lafzın delalet etmediği bir vasfı ona eklemektir.²²⁰ Oysa lafızda asıl olan hakikattir. Karine olmaksızın lafzın mecaz anlam taşıdığı ve hakiki anlamına ilaveten başka anlamlara da delalet ettiği iddia edilemez. Mutlak biçimde emredilen fiili herhangi bir mekânda eda etmek caiz olduğu gibi, aynı fiili herhangi bir zamanda eda etmek de caiz olmalıdır.²²¹ Mutlak emir kipi fevriyet açısından sözleşmelerdeki icab ve kabule kıyaslanamaz. Çünkü sözleşmelerde mutlak icab ve kabul kipleri, aksine bir karine bulunmadığı sürece şimdiki zamana, fevriyete ve kesinliğe delalet etmek üzere konulmuştur. Mutlak emir lafzı ise yalnızca mutlak bir talep için konulduğundan, zamansal açıdan fevriyete delalet etmez.²²² Mutlak emir fevre delalet etseydi fevriyet karinesi gereksiz, erteleme karinesi ise nakz/çelişki olurdu.²²³

Nehiy kipi yasaklanan şeyin fevren ve sürekli terk edilmesini, emir kipi ise karine bulunmadığı sürece emredilen şeyin en az bir defa yapılmasını vacip kılar. Bu sebeple emir kipini nehiy kipine kıyaslayarak mutlak emirde de fevriyetin vacip olduğu ileri sürülemez.²²⁴ Örneğin faizin yasaklanması onu sürekli ve fevren üzere terk etmeyi gerektirir. Ancak zekatın emredilmesi o zekatı yılda bir defa vermenin vacip olmasını gerektirir. Mutlak emrin doğruluğuna fevren iman etmenin zorunlu olması, onu fevren

²¹⁸ Şirazi, *et-Tebşıra*, s.56; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 67; Amidi, *el-İhkâm*, II, 185; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 126; Ahsîkesî, *el-Muzheb*, I, 235; Taftazanî, *et-Telvîh*, I, 430; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, I, 196; Ferfur, *eş-Şafî ala usulî's-Şaşı*, s. 137.

²¹⁹ Serahsî, *el-Usul*, I, 27; Makdisi, *Usulu'l-fikh*, II, 686; Ebu Ya'la, *el-Udde*, I, 198.

²²⁰ Şirazi, *et-Tebşıra*, s. 57; Amidi, *el-İhkâm*, II, 185.

²²¹ Şirazi, *et-Tebşıra*, s.53; Cuveynî, *el-Burhân*, s.243; Serahsî, *el-Usul*, I, 27; Ebu Ya'la, *el-Udde*, I, 198-199; Makdisi, *Usulu'l-fikh*, II, 688.

²²² Şirazi, *et-Tebşıra*, s. 57; Basrî, *el-Mu'temed*, I, 122-123; Makdisi, *Usulu'l-fikh*, II, 683, s.686; Ebu Ya'la, *el-Udde*, I, 198; el-Îcî, *Şerhu Muhtasari munteha'l-usûlî*, II, 521; Şevkanî, *İrşadu'l-fuhul*, I, 464.

²²³ Cuveynî, *el-Burhân*, I, 72-73; Ebu Ya'la, *el-Udde*, I, 198; Makdisi, *Usulu'l-fikh*, II, 689; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, I, 196. ("Bu işi hemen yap" ifadesindeki *hemen* kaydı gereksiz, bu işi yap ama erteleyerek de yapabilirsin, ifadesindeki erteleme kaydı çelişki olurdu.)

²²⁴ Şirazi, *et-Tebşıra*, s. 54-55; el-Îcî, *Şerhu Muhtasari munteha'l-usûlî*, II, 521, 524; el-Cezerî, *Mi'râcu'l-minhac*, I, 338; Urmevî, *el-Hasıl mine'l-mahsul*, s.231| İbn Mansur, Ahmed, *Usûlu'l-vazıhat fî şerhi'l-varakat li Ebi'l-Meâlî Abdulmelik el-Cuveynî*, Kahire tsz., s.152; Şevkanî, *İrşadu'l-fuhul*, I, 464.

eda etmenin vacip olmasını gerektirmez. Aksi halde namazın da fevren eda edilmesi vacip olmalıydı. Çünkü namazın vacip olduğuna da fevren iman etmek gerekir.²²⁵ Emredilenin bir fiilin doğruluğuna fevren iman etmenin vacip olması, o emir kipinin kendisinden değil, genel anlamda iman etmeyi zorunlu kılan delillerden kaynaklanır.²²⁶

Mutlak emirde fevriyetin vacip olması, ihtiyata uygun değil aksine ihtiyat açısından problemlidir. Çünkü kesin bir bilgiye ve delile dayanmaksızın ihtilaflı bir meselede fevriyetin vacip olduğu söylenemez.²²⁷

Bu delillerden anlaşıldığı üzere, eda şartıyla ertelemeyi caiz görenlerin en güçlü delilleri, fevriyeti gerektiren bir karinenin bulunmuyor olmasıdır. Fevriyetin vacip olduğuna dair ileri sürülen naslar, mutlak ve muvakkat olan bütün vacipler için genel ve geçerlidir. Bu tür naslar doğrudan bir karine bulunmadığı sürece fevriyetin vacip olmasına değil, mendup olmasına delalet eder. Nitekim aynı emirler namazı ilk vaktinde kılmanın mendup olmasına da delalet etmektedir. Mutlak emrin delalet etmediği bir vucubiyeti ona eklemek delilsiz bir iddiadır. Ayrıca fevriyet vacip olsaydı, mutlak vacibi erteleyerek de olsa eda edenlerin günahkâr olması gerekirdi.

Ertelemeyi caiz görenler bu gerekçelerden hareketle şu sonuca ulaşmışlardır: Mutlak emirde fevriyet karinesi bulunmadığı sürece, mutlak vaciplerin fevren eda edilmesi vacip değildir. Böylece mutlak vacibi erteleyerek eda etmek caizdir. Ertelemek caiz olsa da, emredileni yerine getirmek vaciptir. Dolayısıyla ertelemenin caiz olması, mükellefin mutlak vacibi yaşayacağını umduğu bir zamana kadar eda etmesi şartıyla caizdir. Erteledikten sonra henüz eda etmeden önce vefat eden kimse günahkâr olur.

Ancak bu görüş, yani ertelemenin ölmeden önce eda şartıyla caiz görülmesi ve aksi halde mükellefin günahkâr olması, teklif şartları açısından tartışmaya açıktır. Çünkü mutlak emir lafzında fevriyetin vacip olması kadar, ertelemenin caiz olduğuna delalet eden bir karine de bulunmamaktadır. Bu sebeple bazı usulcüler mutlak emrin ne fevre ne terahiye, sadece mutlak bir talebe, yani edaya ve edaya azmetmeye delalet ettiğini ileri sürmüştür. Bazı usulcüler ise vacibin eda vakti konusunda doğrudan bir karine bulunmadığı sürece tevakkufu esas almıştır. Şimdi bu görüşleri inceleyelim.

²²⁵ İbn Kudame, *Ravzatu'n-nâzir*, II, 684.

²²⁶ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 73.

²²⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 126-127.

1.1.3. Mutlak Emir Fevre Ve Terahiye Delalet Etmez Görüşü ve Delilleri

Bu görüşe göre mutlak emir -aksine bir karine bulunmadıkça- fevriyetin vacip veya ertelemenin caiz olmasına değil, sadece mutlak biçimde emredilenin yapılmasına ve mutlak vacibin edası konusunda kararlı olmaya delalet eder. Gazzâlî, Âmidî, Râzi, Beyzâvi (685/1286), Subkî (727/1327) ve Sadru's-Şeria (747/1347) gibi usulcüler bu görüştedir.²²⁸ Mutlak emirde asıl olan vacibi eda etmektir. Vacibi fevren eda etmeyen kimsenin edaya azmetmesi vaciptir. Cüveynî (478/1085) İmam Şafî'nin bu görüşte olduğunu belirtirken, İbn Hacib (646/1249) İmam Şafî'den böyle bir görüş aktarmıştır.²²⁹ Bu görüşteki usulcüler, fevriyeti ve terahiye esas alan görüşlerin bir birini çürüten delillerini kullanmıştır.²³⁰ Bu delilleri yukarıda açıkladığımızdan ayrıca tekrara gidilmeyecektir. Mutlak emrin fevr ve terahiye delaletini çürüten bütün deliller, onun fevr veya terahiye değil, sadece emredilenin yapılmasına delalet ettiğini gösterir.²³¹ Bu usulcüler, zikredilen görüşe aşağıdaki gerekçelerden hareketle ulaşmıştır:

Mutlak emir kipi sadece fiile delalet ederken fiilin vaktine delalet etmez.²³² Zaman kavramı insan iradesinin dışında kalan bir durumdur. Bu nedenle mutlak biçimde emredilen bir fiilin eda vakti teklifi bir hüküm sayılmaz. Dolayısıyla mutlak emir lafzından ne fevriyetin vacip olduğu ne de ertelemenin caiz olduğu anlaşılır.²³³ Zira bu emirde fevriyet karinesi kadar, ertelemenin caiz olduğuna dair bir karine bulunmamakta, emredilen fiilin vacip olduğu ise kesinlik taşımaktadır.

Mutlak emrin hakikati sadece emredilenin vacip olmasıdır. Karine bulunmadığı sürece, mutlak emir lafzının vucubiyetle birlikte fevr ve terahiye delalet etmesi, onu müşterek bir lafız halinde getirir. Oysa lafızda asıl olan hakikattir. Karine bulunmadığı sürece, lafzın mecaz ve müşterek olduğu iddia edilemez.²³⁴ Nitekim muzari fiiller hem

²²⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.94, s.340; Ebu Ya'la, *el-Udde*, I, 195; Razi, *el-Mahsûl*, II, 113; Amidî, *el-İhkâm*, II, 185; İcî, *Şerhu Muhtasari munteha'l-usûlî*, II, 520; Cezerî, *Mi'racu'l-minhâc*, I, 334; Sadru's-Şeria, Sadru's-Şeria, *et-Telkîh şerhu't-tenkîh*, s. 227 (والمختار انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل (كل منهما بالقربة); Celaluddin Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed Mahalli, *el-Bedru't-tali' fî halli cem'il-cevami'*, Thk. Murtaza Ali b. Muhammed Dağıstanî, *Müessesetu'r-risale*, Beyrut 2005, I, 317-318; Taftazani, *et-Telviḥ*, s.430; Zerkeşî, *el-Bahr*, I,308; Şevkânî, *İrşadu'l-fuhul*, I, 271.

²²⁹ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 75; İbn Hacib, *Muntehe'l-vusûl*, s.94; İcî, *Şerhu Muhtasari Muntehe'l-Usûlî*, II, 520; Bedahşî, *Menahicu'l-Ukûl*, II, 63.

²³⁰ Razi, *el-Mahsûl*, II, 120.

²³¹ İcî, *Şerhu Muhtasari munteha'l-usûlî*, II, 520-521.

²³² Şevkanî, *İrşadu'l-fuhul*, I, 463-464.

²³³ Cüveynî, *el-Burhân*, s. 243.

²³⁴ Urmevî, *el-Hasıl mine'l-mahsul*, s.229; Bedahşî, *el-Bedru't-tali'*, I, 318.

şimdiki zamana hem de gelecek zamana delalet edebilir. Ancak bunlar سوف ve س gibi bir harf, ya da غدا gibi bir isimle geleceğe; ما nefiy edatı, tekid için ل veya şimdiki zamanı ifade eden الآن gibi bir karineyle şimdiki zamana tahsis edilir. Emir fiili de muzariden türetilmiştir. Karine olmaksızın bu fiilin fevriyete veya terahiye delalet ettiği iddia edilemez. Bu sebeple mutlak emir kipinin fevr ile terahi arasında kalan müşterek bir talebe, yani sadece emredilenin yapılmasına delalet ettiğini kabul etmek gerekir.²³⁵

Mutlak emir lafzı fevriyete delalet etseydi “*bu işi hemen yap*” emrindeki “*hemen*” kaydı gereksiz; “*yarın yap*” ifadesindeki “*yarın*” kaydı ise nakz/çelişki olurdu. Buna karşılık aynı lafız terahiye delalet etseydi, birinci emirdeki kayıt nakz/çelişki ikinci emirdeki kayıt ise gereksiz olurdu.²³⁶

Görüldüğü üzere bu görüş, fevriyet ve terahiye dair görüşlerin bir birini çürüten delillerini, fevriyet ve erteleme karinesinin bulunmamasını ve teklif şartlarını dikkate almaktadır. Buna ilaveten konuyla ilgili görüşlerini, mutlak emir lafzıyla ilgili dilbilimsel analizlerle desteklemektedir. Buna göre ertelemenin caiz olduğuna dair açık bir karine varsa, emredileni fevren yapmak mendup, ancak eda etmek şartıyla erteleme caizdir. Fevriyetin vacip olduğuna dair bir karine varsa, emredileni fevren yapmak vaciptir. Her iki duruma ait bir karine yoksa eda ve eda kararlılığı vacip hale gelmekte, vacibin fevren yapılması mendup olmaktadır. Böyle bir durumda karine yokluğundan dolayı fevren eda etmenin vacip olacağı veya eda etmek şartıyla ertelemenin caiz olduğu iddia edilemez. Asıl olan vacibi eda etmek ve eda kararlılığı içinde olmaktır.

1.1.4. Mutlak Emir Tevakkufa Delalet Eder Görüşü ve Delilleri

Bazı usulcülere göre mutlak emir lafzı, doğrudan bir karine yoksa vakit açısından tevakkufu gerektirir.²³⁷ Tevakkufta aşırı gidenlere göre, bir karine bulunmadığı sürece vacibi fevren veya erteleyerek eda eden kimsenin sorumluluğu konusunda bir şey söylenemez. Çünkü aynı emir lafzıyla fevriyet kadar terahinin kastedilmiş olması da

²³⁵ Razi, *el-Maḥsūl*, II, 114; Urmevî, *el-Hasıl mine'l-maḥsul*, s.229; İbn Hacib, *Muntehe'l-vusūl*, s.94; Şevkanî, *İrşadu'l-fuhul*, I, 462, s.464.

²³⁶ Razi, *el-Maḥsūl*, II, 113; Urmevî, *el-Hasıl mine'l-maḥsul*, s.229; Bedahşî, *Menahicu'l-Ukūl*, II, 60; Şevkanî, *İrşadu'l-fuhul*, I, 464.

²³⁷ Ebu Ya'al, *el-Udde*, I, 195; İbn Hacib, *Muntehe'l-vusūl*, s.94; Urmevî, *el-Hasıl mine'l-maḥsul*, s.228.

mümkündür.²³⁸ Oysa mutlak vacibi fevren yerine getiren ittifakla sorumluluktan kurtulmaktadır. Nitekim ayette: “İşte hayır işlerine koşuşan ve iyilikte öncü olanlar onlardır”²³⁹ buyrulması, emri fevren yerine getirenlerin sorumluluktan kurtulduklarını gösterir.²⁴⁰ Bu nedenle böyle aşırı bir tevakkuf, nassa ve icmaya aykırı zayıf bir görüşten ibarettir.

Tevakkufta orta yolu tutanlara göre ise, vacibi ilk vaktinde eda etmek kişiyi sorumluluktan kurtarır. Mükellef imkân bulduğu halde mutlak vacibi ertelemiş ve edasından önce vefat etmişse günahkâr olur. Erteleyerek eda eden kimsenin günahkâr olup olmayacağı ise bilinemez. Çünkü bundan dolayı günahkâr olmayacağını gösteren bir delil yoktur ve mutlak emirle fevriyetin kastedilmiş olması da mümkündür.²⁴¹ Zira mutlak emir, emredilen şeyin vakit şartı koşulmaksızın “mümkün oldukça” yapılmasına delalet eder. Buna ek olarak fevr veya terahi türünden bir kayıt getirmek, emri verenin maksadını aşmaktır.²⁴²

1.1.5. Görüşlerin Değerlendirilmesi

Buraya kadar zikredilen görüşlerin tümü mutlak vacibin edasını esas almaktadır. Mutlak emir lafzında fevriyet karinesi varsa, mutlak vacibi fevren eda etmek vaciptir. Erteleme karinesi varsa, erteleyerek eda etmek ittifakla caizdir. Ancak tartışmaya konu olan husus karinenin bulunmadığı durumlarla ilgilidir.

Fevriyet karinesinin bulunmaması, gerçekten ilk bakışta ertelemenin caiz olduğu şeklinde bir düşünceye yol açmaktadır. Ancak ertelemenin yaşayacağını umut ettiği bir zamana kadar çılmeden önce- eda şartıyla caiz görülmesi ve aksi halde mükellefin günahkâr olması teklif şartlarına aykırı görülmüştür. Zira mükellef ne zaman vefat edeceğini bilemeyeceğinden, cevaz durumu meçhul bir şarta bağlanmıştır. Nitekim eda kararlılığı içindeyken, vakit içinde henüz namazı eda etmeden vefat edenler günahkâr olmaz. Çünkü namazı emreden naslar ibadeti muvassa bir şekilde vacip kılmıştır. Muvassa vacipte olduğu gibi, mutlak vacibin edasında genişliğin bulunduğu iddia

²³⁸ Şirazi, *et-Tefsira*, s.59; Cuveynî, *el-Burhân*, 232; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.339; Şevkanî, *İrşadu'l-fuhul*, I, 463.

²³⁹ Mu'minun, 23/61.

²⁴⁰ Cuveynî, *el-Burhân*, I, 75; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.340.

²⁴¹ Cuveynî, *el-Burhân*, I, 75, s.81; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.339; Şevkanî, *İrşadu'l-fuhul*, I, 463; İbn Emîrî'l-Hac, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, I, 316.

²⁴² Cuveynî, *el-Burhân*, I, 81.

edilirse, eda kararlılığı içindeyken erteledikten sonra vefat eden neden günahkâr olsun? Günahkâr olacaksa ertelemenin caiz olmaması, erteleme caiz olacaksa mükellefin günahkâr olmaması gerekir.

Mutlak emir lafzı vacibi ertelemenin caiz olduğuna delalet etseydi, bu vacibin edasından önce vefat eden kimsenin günahkâr olmaması gerekirdi. Mutlak vacibi erteledikten sonra vefat edenin günahkâr olmaması ise emirdeki vucubiyete aykırıdır. Çünkü eda edilmemesi mükelelfi günahkâr yapmayan fiilin vacip değil mendup olması gerekir. Oysa tartışmaya konu olan fiil mendup değil vaciptir. Bundan hareketle ya ertelemenin caiz olmaması, dolayısıyla fevriyetin vacip olması gerekir. Oysa emir lafzında fevriyet karinesi bulunmadığından bu görüş delilsiz bir iddiadır. Ayrıca bu görüş, bir delil bulunmadığı halde, mutlak emir lafzının delalet etmediği bir hükmü o lafza eklemek anlamına gelir. Bu sebeple bir karine yoksa fevriyetin vacip olmadığı kabul edilebilir. Ancak ertelemenin caiz olması, vucubiyet ve teklif şartları çerçevesinde bir sorun haline gelmektedir. Dolayısıyla bu konuda bir sonuca ulaşmak için mutlak vacipte ertelemeyi vucubiyet, teklif şartları ve mükellefin sorumluluğu açısından değerlendirmek gerekir.

Ertelemenin ölmeden önce eda şartıyla caiz olması, aksi halde mükellefin günahkâr olması teklif şartlarına aykırı değilse; ölmeden önce eda etmek şartıyla ertelemenin caiz olduğu söylenebilir. Ancak bu konuda teklif şartlarına bir aykırılık varsa, mutlak emir kipinin fevre delalet etmediği kadar, ertelemenin cevazına da delalet etmediği ortaya çıkar. Buradan hareketle, mutlak vacipte eda ve eda kararlılığının vacip olduğu anlaşılır. Zamansal açıdan ise, mutlak vacipte fevren eda etmenin vacip olmadığı, buna ilaveten ertelemenin de caiz olması sonucuna ulaşılır. Buna göre, mutlak vacibi erteleyerek edasından önce vefat eden kimsenin sorumluluğu, ertelemenin cevazı konusunda bir fikir verecektir. Şimdi bunu ele alalım:

1.1.6. Mutlak Vacibi Erteleyenin Sorumluluğu

Fevriyeti benimseyenlere göre geçerli bir mazeret yoksa, mutlak vacibi ertelemek caiz değildir. Erteledikten sonra eda eden vacibi yerine getirmiş olurken, ertelemenin günahı olduğu gibi kalmaktadır. Çünkü mükellef vacibi yerine getirmişse de, fevriyeti

terk etmiştir.²⁴³ Mutlak vacibin fevren vacip olduğuna dair doğrudan bir karine varsa, bu durumun geçerli olacağında şüphe yoktur. Örneğin zekâtın fevren vacip olduğunu benimseyenlere göre, bu ibadeti ertelemek caiz değildir. Erteleyerek eda eden zekatın sorumluluğundan kurtulsa da, ertelemekten dolayı sorumlu hale gelir. Ancak fevriyeti doğrudan gerektiren bir karine bulunmuyorsa, mutlak vacibi erteleyerek eda edenin günahkâr olmadığını düşünmekteyiz. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) sahabeyle birlikte hac ibadetini erteleyerek eda etmiştir. Aynı şekilde ashâb-ı kiram da bazı mutlak vacipleri erteleyerek eda etmiştir.

Ertelemeyi caiz görenlerin tümüne göre, vacibi fevren eda etmek menduptur. Ancak ölüm emaresi varsa ve mükellef ertelediği takdirde vefat edeceğini düşünüyorsa, ertelemek caiz olmaktan çıkar. Bu durumda vacibi ertelemek mükellefi günahkâr yapar.²⁴⁴ Ertelemeyi caiz görenlere göre, ölüm emaresi yoksa mutlak vacibi - yaşayacağını umduğu bir zamana kadar, eda etmek şartıyla- ertelemek caizdir. Vacibi eda eden sorumluluktan kurtulur; ancak edasından önce vefat eden günahkâr olur. Hanefî usulcülerinin büyük çoğunluğu²⁴⁵ ve bazı Şafîî usulcüler bu görüştedir.²⁴⁶ Onlara göre bu konuda teklif şartlarına aykırılık yoktur. Bu görüşe aşağıdaki gerekçelerden hareketle ulaşılmıştır:

1. Erteledikten sonra vefat eden, vacibi terk ettiği için günahkâr olur. Erteleme caiz, vacibi terk etmek ise haramdır. Mükellef sorumlu olmasaydı mutlak vacibin menduptan bir farkı kalmazdı.²⁴⁷

2. Cevazın riskli bir şarta bağlanması mümkündür. Örneğin av için silah kullanmak, bir insana isabet etmemek şartıyla caizdir. Av esnasında hatayla adam öldüren keffaretle-diyetle veya hak sahipleri bağışlarsa iki ay oruç tutmakla- mükellef olur. Aynı şekilde ölüm zamanı belirsiz olan mükellefin mutlak bir vacibi erteleme - hayatta kalacağını umduğu bir zamana kadar, risk almak suretiyle- ve vacibi eda etmek

²⁴³ Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said İbn Hazm, *el-İhkâm fî usulî'l-ahkâm*, Thk. Ahmed Muhammed Şakir, Daru'l-Afak, Beyrut tsz., III, 48.

²⁴⁴ Zerkeşî, *el-Bahr*, I, 178.

²⁴⁵ Serahsi, *el-Usul*, I, 48; Cemaluddin Ebi Muhammed Abdurrahim b. Hasan İsnevî, *et-Temhîd fî tahrîcî'l-furû ale'l-usul*, Thk. Muhammed Hasan Heytu, Müessesetu'r-risale, Beyrut 2013, s.55.

²⁴⁶ İsnevî, *et-Temhîd*, s.55; Cezerî, *M'iracu'l-Minhâc*, s.66.

²⁴⁷ İbn Hacıb, *Cem'ul-cevami'*, I, 308.

şartıyla caizdir.²⁴⁸ İbadeti ertelemek ruhsat, fevren eda etmek ise mendup olduğundan dolayı, mükellef isteseydi bu ruhsatı terk edebilirdi.²⁴⁹ Bu sebeple cevazın riskli/bilinmez bir şarta bağlanması, aksi halde mükellefin günahkar olması teklif şartlarına aykırı görülmemiştir.

Ancak verilen örnekten farklı olarak belirtmek gerekir ki, avlanma örneğinde bir zorunluluk, vucubiyet ve ibadet söz konusu değildir. Ele aldığımız konuda ise mutlak emirden kaynaklanan bir vucubiyet, ibadet ve ertelemenin caiz olup olmadığı söz konusudur. Dolayısıyla cevazın riskli bir şarta bağlanmasının teklif şartlarına aykırı olmadığını ıspatlamak üzere verilen av örneğinin, tek başına yeterli bir delil olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü hata ve unutma sebebiyle yapılmaması gereken bir fiili yapmak veya yapılması gereken bir fiili terk etmek, kaza/kefaret/tazmin gibi yaptırımlarla birlikte affa tabidir. Buna karşılık mutlak vacibin terk edilmesi affa sebep olmazken mükellefi günahkar yapmaktadır.

3. Erteleme cevazının teklif şartlarına aykırılığı, zanni/içtihadi bir durumdur. Çünkü mükellef yaşayacak olursa mutlak vacibi ertelemesi caizdir. Vefat edecek olursa mutlak vacibi ertelemesi caiz değildir. Mükellefin hayatta olduğu kesinlik taşımaktadır. Ölüm emaresi bulunmuyorsa, kısa vadede vefat etmesi -nadir olduğundan- ölümü zan mertebesinde. Böylece hayatta kalma ihtimali vefat ihtimalinden daha üstündür. Cevaz durumu hayat ihtimaline dayanır. Çünkü hükümler kısa vadede nadir olan ölüm ihtimaline değil, zannı galibe (kısa vadede ağır basan hayat ihtimaline) bina edilir. Bundan hareketle ertelemenin eda etmek şartıyla caiz olduğu anlaşılır. Ancak mükellef erteledikten sonra vefat ederse, mutlak bir vacibi terk etmiş olur. Vacibi terk etmek haram olduğundan dolayı günahkâr olur.²⁵⁰

4. Bilinmezliğin teklif şartlarına aykırılığı; sadece emri anlamama veya vacibi nasıl eda edeceğini bilememe durumuna mahsustur. Ertelemenin caiz olması vacibin edası ve terki konusunda serbest olmak anlamına gelmez. Aksine vacibi ertelemek suretiyle eda etmenin caiz olmasını ifade eder. Ertelemenin caiz olması, teklifi bir hüküm değildir. Bu sebeple ertelemenin caiz olması açısından, ölüm zamanının

²⁴⁸ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 72; Serahsî, *el-Usul*, s. 22; Zerkeşî, *el-Bahr*, II, 130; Taftazânî, *et-Telvîh*, I, 135; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 367; Tilmisânî, *Miftahu'l-vusûl ilâ binâi'l-furu' ale'l-usûl*, s.382-383; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, I, 199.

²⁴⁹ Serahsî, *el-Usul*, s.22.

²⁵⁰ İbn Hacıb, *Cem'ul-cevami'*, I, 308-309.

bilinmiyor olması, teklif şartlarına aykırı sayılmaz. Aksine bu durum sadece ertelemeceğin cevazı konusunda şüpheye yol açar. Dolayısıyla edadan önce vefat eden kimse açısından ertelemeceğin mübah olmadığı, eda eden kimse için önceki ertelemeceğin mübah olduğu anlaşılır.²⁵¹

Ancak zikredilen bu delil, mutlak vacibi ertelemeceği suretiyle eda etmenin zahiren mübah olduğu, sonuç itibarıyla mübahlığın bilinmeyeceğini ifade etmektedir.²⁵² Diğer taraftan mutlak vacibi eda etmek vacip, terk etmek ise haramdır. Vaciplik ve haramlık hükümleri ise teklifi birer hükümdür. Bu tür hükümlerin meçhul bir vakitten önce eda şartına bağlanması, teklif şartları açısından tartışmaya açıktır. Bu sebeple demin zikredilen görüşün zayıf olduğu anlaşılmaktadır.

Mutlak emrin fevriyete ve terahiye delalet etmediğini, sadece mutlak bir talebe delalet ettiğini düşünenlere göre, mutlak vacibi fevren eda etmek menduptur. Fevren yapılmadığı takdirde mutlak vacibin *edasına azmetmek* vaciptir. Aksi halde vacibin menduptan farkı kalmaz.²⁵³ Fevriyet karinesinin bulunmaması edanın fevren vacip olmadığını gösterir. Teklif/mükellefiyet şartlarına aykırılıktan dolayı, mutlak emir kipinden *ölmeden önce eda şartıyla ertelemeceğin caiz olduğu* sonucu çıkarılmaz. Bu görüşün delilleri şunlardır:

1. Vacip olan bir fiilde ertelemeceğin caizliğini meçhul/bilinmez bir şarta bağlamak ve bu şartın gerçekleşmemesi halinde mükellefi günahkâr saymak, bilinmezlik sebebiyle teklif/mükellefiyet şartlarına aykırıdır. Gazzâlî: “*Mükellef ‘bir günlük vacip orucum var, bunu sonraki güne ertelemeceğim caiz mi?’ şeklinde bir soru sorunca; ertelemekten dolayı günahkâr olmayacaksa, kendi elinde olmayan ölümden dolayı neden günahkâr sayılsın? Günahkâr olacaksa, ertelemeceğin caiz olmaması ve dolayısıyla ibadetin fevren vacip olması gerekir. Şayet bu kimseye ‘sen vacibi erteledikten sonra yaşar ve eda edersen günahkâr olmazsın; ancak vacibin edasından önce vefat edersen günahkâr olursun’ denilirse; o da: ‘Ben ölümün ne zaman geleceğini nerden bilebilirim, benim gibi bir adam hakkındaki fetvanız bu mu?’ diyerek itiraz edebilir. Oysa bu durumda ertelemeceğin ya haram, ya da helal olduğunu beyan etmek gerekir.*”²⁵⁴ Buna göre, fevriyet veya erteleme karinesi yoksa ya mutlak vacibi eda etmek ya da edasına azmetmek

²⁵¹ Zerkeşî, *el-Bahr*, I, 177.

²⁵² Zerkeşî, *el-Bahr*, I, 176.

²⁵³ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s. 94, s.340.

²⁵⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.94; İbn Kudame, *Ravzatu’n-nazır*, s.60.

vaciptir. Ertelemenin caiz olduğu söylenirse, edadan önce vefat eden kimsenin günahkâr olmaması gerekir.

2. Ertelemek eda şartıyla caiz olursa, hayatta kalacağını umut eden mükellef, mutlak vacibi kısa süre erteledikten sonra vefat edecek olursa günahkâr olur. Ertelemek caizse, mutlak vacip muvassa/geniş vakitli olur. Muvassa vaciplerde eda ve edaya azmetmek şarttır. Namazın edasına azmeden bir kimse vakit içinde vefat ederse günahkâr olmaz. Eda kararlılığı içinde değilse günahkâr olur.²⁵⁵ Ertelemek caiz görülürse, mutlak vacipler için de aynı durum söz konusu olur.²⁵⁶ Erteleme caiz ise, mutlak vacib erteleyen ve eda kararlılığı içinde olduğu halde vefat eden kimsenin günahkâr olmaması gerekir.

Gazzâlî mutlak vacipte edaya azmetme şartını *mükellefin yaşayacağını umut ettiği bir zamana kadar eda etme kararlılığı* şeklinde izah etmiştir.²⁵⁷ Bu anlamda gerek ona ve gerekse Hanefî usulcülere göre, eda kararlılığı içinde olmak vaciptir. Ancak Gazzâlîye göre ertelemeyi caiz görmekle birlikte, mükellefi günahkâr saymak teklif şartlarına aykırıdır. Subkî ve Beyzavî, Gazzâlî'nin yaklaşımını şöyle özetlemiştir: *“Mutlak vacip ömür içinde eda edilmesi yönünden muvassadır. Erteleme muhayyerliği zannı galibe dayanır. Yaşlılık veya hastalık türünden bir emare varsa, vacip muvassa olmaktan çıkar, mudayyak hale gelir ve artık ertelenemez. Buna rağmen ertelenirse mükellef emre isyan etmiş olacağından günahkâr olur. Ancak ölüm emraesi ortada yokken, yaşayacağını zanneden bir kimse, eda kararlılığı içindeyken ansızın vefat edecek olursa, mutlak/muvassa vacibi terk ettiğinden dolayı günahkâr olmaz. Bu durumda mutlak vacip zimmette borç olarak kalır ve varisler bu borcu yerine getirirler.”*²⁵⁸

Mükellef, mutlak vacibi fevren etmek veya yaşayacağını umut ettiği bir zamana kadar eda kararlılığı içinde olmak zorundadır. Bu süre içinde vefat ederse *kefare*t, *hac*, *zekât* ve diğer *mali ibadetleri* vasiyet etmekle mükelleftir. Ertelemeyi caiz görenlerin yaklaşımı, karine yoksa fevriyetin vacip olmamasını ifade etmektedir. Ertelemenin caiz olmasıyla kastedilen, mutlak emrin doğrudan ertelemeyi caiz kılması değildir. Aksine mutlak emrin edayı vacip kıldığını, vacibi ertelemek suretiye eda etmenin haram

²⁵⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.94.

²⁵⁶ Ebu Ya'la, *el-Udde*, I, 214-215; İbn Kudame, *Ravzatu'n-nazır*, s.60; Zerkeşî, *el-Bahr*, I, 175.

²⁵⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.94, s. 340.

²⁵⁸ Subkî, *Cem'ul-cevami'* (Mahalli Şerhiyle Birlikte), I, 307-308; Cezerî, *Mi'racu'l-minhâc*, s.82-83.

olmadığını, ertelemek suretiyle terk etmenin ise haram olduğunu ifade etmektedir. Bir anlamda ertelemenin cevazı değil, edanın fiilen gerçekleşmesi asıl haline gelmektedir.

Eda imkânı bulmasına rağmen vefat eden kimse; zaten eda kararlılığı içinde değildiyse, ileri yaş ve hastalık gibi bir ölüm emaresine rağmen ertelemişse veya hayatta kalma ihtimalinin zayıflayacağı ve nadir sayılacağı kadar uzun bir zamana ertelemiş, gaflet ve tembellikten dolayı ehemmiyet vermemişse, böyle bir kimsenin günahkâr olacağında şüphe yoktur. Ancak eda azmi ve çabası içindeyken kısa vadede, yani vicdanen hayatta kalacağını tahmin ettiği bir zaman diliminde vefat eden, bir vacibi imkân bulduğu halde terk etmiştir. Buradaki vucubiyet sebebiyle, fevriyeti benimseyenler ve ertelemeyi caiz gören Hanefiler, mükellefin günahkâr olacağını kabul etmiştir. Gazzâlî gibi usulcüler ise, bu durumda edaya azmetmiş olmanın -vasiyetle birlikte- mükellefi günahktan kurtaracağı, görüşündedir. Ancak emirdeki vucubiyetten dolayı, bu durumda mükellefin günahkâr olmaması için; ya vucubiyetin mendubiyete hamledilmesi, ya da edaya azmetmenin eda yerine geçmesi gerekir. Oysa her iki ihtimal de geçersiz olduğundan; fevren vacip olmayan mutlak ibadetlerde eda, eda kararlılığı asıl hale gelmekte, ansızın vefat eden mükellef vacibi terk ettiğinden dolayı günahkâr olmakta ve eda etmediği vacipleri vasiyet etmekle mükellef olmaktadır. Bundan sonra Allah Teala dilerse bağışlar dilerse azaba çarptırır.

Konuyla ilgili bir ayette: *“Birinize ölüm gelmeden önce ve ‘Rabbim beni yakın bir süreye kadar erteleydin de, sadaka vererek salih kimselerden olsaydım’ demesinden önce, size rızık olarak verdiklerimizden Allah yolunda infakta bulunun”*²⁵⁹ buyrulmuştur. Bir diğer ayette: *“Onlar, orada şöyle feryat ederler: ‘Ey Rabbimiz bizleri çıkar, yaptıklarımızdan başka salih amel yapalım.’ Onlara: ‘Size düşüneceğiniz kadar kadar bir ömür vermedik mi? Hem size uyarıcı da gelmişti. O halde azabı tadın. Çünkü zalimleri kurtaracak bir yer yoktur’ denir.”*²⁶⁰ Bu iki ayet, mutlak vacibi eda edecek kadar yaşayan ve edasından önce vefat edenlerin sorumlu olacağını haber vermektedir. Bu konuda fevriyeti esas alan usulcülerin görüşlerini dikkate almak ihtiyat açısından önemlidir. Her halükarda mükellef ihtiyatlı davranmak, bulduğu ilk fırsatta mutlak vacipleri eda etme çabası ve eda kararlılığı içinde olmak zorundadır.

²⁵⁹ Münafikun, 63/10.

²⁶⁰ Fatır, 35/37.

Tüm bunlarda hareketle ulaşılan sonuca göre: Mutlak emirde sadece fiilin edası/yerine getirilmesi talep edilmektedir. Fevriyet karinesi varsa, mutlak vacibi fevren eda etmek vaciptir. Fevriyeti doğrudan gerektiren naslar, ölüm emaresi, yaşlılık veya fakirlerin ihtiyacı gibi karineler fevriyetin vacip olmasını gerektirir. Buna karşılık ertelemeyi caiz kılan açık ve doğrudan bir karine varsa, erteleyerek eda etmek de ittifakla caizdir. Ancak fevriyet ve erteleme karinesi bulunmuyorsa, fevriyetin vacip olduğu ve teklif şartları gerekçesiyle erteleme caiz olduğu söylenemez. Bu durumda mutlak vaciplerin edası mutlak biçimde vacip olurken, fevren eda etmek mendup, eda ile eda kararlılığı vacip hale gelir. Her halükarda mükellef imkân bulduğu halde vacibin edasından önce vefat edecek olursa, vacibi terk ettiğinden ve vacibin edasına azmetmek de eda yerine geçmeyeceğinden dolayı günahkâr olur. Bu durumda *hac*, *zekât*, *fıdye*, *malî nezir*, *borç*, *taahhüt* vb. mutlak yükümlülükleri vasiyet etmesi vaciptir ve bu tür borçlar terikeye intikal eder. Karine bulunmadığı sürece fevriyetin vacip olduğu kadar erteleme caiz olduğu da söylenemez.

Bu çerçevede ertelemeyi eda şartıyla caiz gören içtihadı; erteleme caiz olması şeklinde değil, erteleme suretiyle de olsa eda edilen vacibin geçerli olacağı, bu vacip fevren eda edilmediği için mükellefin günahkâr olmayacağı ve erteleyerek eda etmenin de sorumluluğu ortadan kaldıracığı şeklinde değerlendirmek mümkündür. Bu içtihadta asıl olan erteleme caiz olması değil, eda ve eda kararlılığının vacip olmasıdır.

Mutlak vacipleri fevre tahsis eden veya ertelemeyi caiz kılan bir vakit karinesinin varlık ve yokluğu içtihadî bir husustur. Bu vakit karinesi, bir ibadetten diğerine, mükellefin içinde bulunduğu duruma ve vicdanî kanaatine göre farklılık göstermekte ve kullar ise niyetlerine göre hesaba çekilmektedirler. Şüphesiz vacibin mutlak olmasının, fûru açıdan çeşitli sonuçları bulunmaktadır. Fıkıh usulünün fûru boyutunu dikkate almayan; kelam ve usul açısından ne kadar yetkin olursa olsun, sonuca ulaşmada yetersiz kalır. Zira usul ile sadece kurallar bütünü değil, aynı zamanda kurallara ulaşma süreci de kastedilmektedir.²⁶¹ Bu sebeple, mutlak farz ve vaciplerin vakit boyutunu fûru örneklerle somutlaştırmak yerinde olacaktır.

²⁶¹ Ebu Ya'la, *el-Udde*, I, 19.

1.2. VACİBİN MUTLAK OLMASININ İBADETLERDEKİ ÖRNEKLERİ

Mutlak vacibin eda vaktinde karineler doğrudan belirleyicidir. Mutlak vaciplerin eda vaktiyle ilgili yukarıda zikredilen usul görüşlerini somutlaştırmak üzere, vacibin mutlak olmasının fûru yansımalarını *hac*, *zekât*, *kaza*, *kefare*t ve *mutlak nezir* örnekleriyle ele alarak, günümüzle ilişkilendirmek yerinde olacaktır.

1.2.1. Haccın Eda Vakti

İmam Ebu Hanîfe'nin bir görüşüne, İmam Ebu Yusuf'a, İmam Kerhî ve Cessas'a, Malikî'lerin bir görüşüne, Hanbelîler'e ve bazı Şafîîler'e göre hac ibadeti fevren vaciptir. İmkân bulup da haccı erteleyen ve edasından önce vefat eden günahkâr olur.²⁶² Hanbelî ve Malikîler'in çoğu, İmam Kerhî ve Cessas, mutlak emrin fevre delalet ettiğini kabul etmektedir. Hac ibadeti de mutlak biçimde emredilmiştir.

İmam Ebu Yusuf'a göre, mükellefin gelecek yıla kadar hayatta kalacağı kesinlik taşımadığından, hac ertelenemez. İmkân olduğu halde haccı erteleyen günahkâr olur, adalet vasfını kaybeder ve şahitliği kabul edilmez. Ertesi yıl haccı eda edecek olursa, bu günahdan kurtulur ve adalet vasfı geri döner.²⁶³ Haccın farz olduğu yıl, namaz vaktine benzer. Namazın edası vakit içinde farz olduğu gibi, haccın edası da bulunduğu yıl içinde vaciptir. Ancak ertelenerek eda edilen hac ibadeti, namazdan farklı olarak kaza sayılmaz ve eda ismini alır.²⁶⁴ İmam Ebu Yusuf'a göre haccın fevren farz olması onun mutlak emirde fevriyeti esas almasından kaynaklanmaz. Çünkü İmam Ebu Yusuf mutlak nezir, kaza ve kefaretları yıl içinde erteleyerek eda etmeyi caiz görmektedir. Ölüm emaresi yoksa mükellefin birkaç gün veya bir yıl içinde vefat etmesi nadir, hayatta kalma ihtimali ise zannı galip mertebesindedir. Dolayısıyla mutlak vaciplerin bir yılı aşmayacak şekilde ertelenmesi caizdir.²⁶⁵ Haccın farz olduğu yıl mükellefin hayatta olduğu kesin, ertesi yıla kalıp kalmayacağı ise şüphelidir. Şüpheli bir duruma dayanarak ertelemenin caiz olduğu ileri sürülemez.²⁶⁶

²⁶² Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl*, I, 350; Taftâzânî, *et-Telvîh*, I, 114; Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidayetu'l-müctehid ve nihâyetu'l-muktesid*, Thk. Ali Mahmud Muavviz-Adil Ahmed Abdul Mecud, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2004, s.397; İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, III, 502.

²⁶³ Serahsî, *el-Usul*, s.22-23; Taftâzânî, *et-Telvîh*, I, 123-124; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, I, 237-238.

²⁶⁴ Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 364.

²⁶⁵ Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 367.

²⁶⁶ Serahsî, *el-Usul*, s.23; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 365.

İmam Ebu Hanife'nin bir görüşüne, İmam Muhammed²⁶⁷ İmam Şafî ve Malikîlerinin bir görüşüne göre haccı erteleyerek eda etmek caizdir.²⁶⁸ Hanefilere göre haccın aslının vacip olması hacca güç yetirebilmekle, haccın edasının vacip olması ise edaya başlamakla veya ölüm emaresinin ortaya çıkmasıyla kesinleşir.²⁶⁹ Bu görüşün gerekçeleri özetle şöyledir:

Hac ömrün farzıdır, haccın vakti ise ömrü meydana getiren yıllardan biridir. Bu yıllar tekrar ettiğinden, bir delil bulunmadığı sürece hac ibadeti yıl içinde fevren vacip olmaz.²⁷⁰ Mutlak ibadetlerin edası için zaman geniş, mükellefin hayatta olduğu kesindir. Ani ölümler ise nadir olduğundan şek/şüphe konumundadır. Mükellefin hayatta olduğu kesin, ölüm karinesi yoksa kısa bir zamanda vefat etmesi nadir olduğundan kesin olan bir durum şek ve şüpheyile ortadan kalkmaz. Buna bağlı olarak haccın yanı sıra diğer mutlak vacipleri de eda etmek şartıyla ertelemek caizdir.²⁷¹ Ancak hastalık ve ileri yaş gibi bir ölüm emaresi varsa ertelemek caiz değildir. Ölüm emaresine rağmen erteleyen ve edadan önce vefat eden günahkârdır. Ölüm emaresi bulunmasa bile yaşayacağını düşünerek haccı erteleyen ve henüz eda etmeden vefat eden kimse de günahkâr olur.²⁷² Zira Hz. Peygamber (s.a.v) “kendisini alıkoyan bir ihtiyaç, hapseden bir hastalık veya zalim bir sultan bulunmadığı halde hac ibadetini eda etmeyen, artık dilerse Yahudi, dilerse Hristiyan olarak vefat etsin”²⁷³ buyurmuştur. Bununla birlikte Hz. Peygamber haccı farz olduğu yıldan erteleyerek eda etmiştir. Buna göre haccı eda etmek şartıyla ertelemek caiz olmalıdır.²⁷⁴ Ölüm vakti bilinmediğinden haccın ilk fırsatta yerine getirilmesi menduptur. Bu vacibi ölmeden önce yerine getirmeyi şart koşturmak eda konusunda hassas davranmaya sevk etmektedir.²⁷⁵

Buna karşılık haccın fevren vacip olduğunu düşünenlere göre Hz. Peygamber'in (s.a.v) altıncı veya dokuzuncu yılda farz olan hac ibadetini onuncu yıla ertelemesi,

²⁶⁷ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 72; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, I, 199.

²⁶⁸ Nevevî, *el-Mecmu'*, VII, 103; İbn Rüşd, *Bidayetu'l-Muctehid*, s.396.

²⁶⁹ Semerkandî, *Mîzanu'l-Usul*, I, 331.

²⁷⁰ Serahsî, *el-Usul*, I, 23.

²⁷¹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s.70-71; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 367.

²⁷² Serahsî, *el-Usul*, I, 22; Taftazânî, *et-Telvîh*, I, 134; Cezerî, *Mi'racul minhâc*, s.66; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 365-366; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, I, 237.

²⁷³ Tirmîzî, *Hac*, 3; Dârimî, *Menâsik*, 2; Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, Thk. Isamuddin es-Sebabeti, Daru'l-Hadis, Mısır, 1993, IV, 337.

²⁷⁴ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib el-Basrî Maverdî, *el-Havi'l-kebîr şerhu muhtasari'l-Müzenî*, Thk. Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdulmevcud, Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1994, IV, 25-26.

²⁷⁵ Şatıbî, *el-Muvafakat*, I, 88.

ertelemeinin caiz olduğunu göstermez. Zira Hz. Peygamber'e Mekke'nin fethedileceği haber verilmiştir. Mekkenin fethi müjdelendiğinden, Hz. Peygamber haccı beyan edeceği ve menasiklerini öğreteceği zamana kadar yaşayacağını biliyordu. Müşrikler, nesî uygulamasıyla kameri aylarla oynamış ve haccı sürekli bahar mevsiminde tutmaya çalışmıştır. Hz. Peygamber bu nedenle hicri onuncu yılı, yani kameri ayların başa dönmesini, haccın asıl aylarına uğramasını ve haccı asıl vaktinde eda edeceği ve bu ibadeti mahsus olduğu kamerî aylara sabitleyeceği zamanı beklemiştir.²⁷⁶

Görüldüğü üzere haccın edasında ertelemeyi caiz kabul eden görüş, ertelemeyi değil, ağırlıklı olarak haccın edasını, eda konusunda kararlılığı, fevren eda etmenin mendup olduğunu esas almaktadır. Bu görüş eda etmeyenin günahkâr olacağını, erteleyerek eda etmenin mükellefi günahkâr yapmayacağını vurgulamaktadır. Dolayısıyla ertelemeinin cevazı ikinci derecede kalırken, bu konudaki cevaz, ağırlıklı olarak edanın vacip olduğunu, ancak fevren eda etmenin vacip olmadığını yansıtmaktadır.

1.2.2. Zekâtın Eda Vakti

Şafiî, Hanbelî ve Malikîlere göre zekâtın edası fevren vacip olduğundan ertelenemez. Nisabın üzerinden bir yıl geçince zekât ertelenir ve zekât malı elden çıkarsa, fevriyet gerekçesinden dolayı zekât mükellefiyeti olduğu gibi kalır.²⁷⁷

İmam Ebu Hanife'nin bir görüşüne, İmam Ebu Yusuf'a ve İmam Serahsi'ye göre zekât mutlak biçimde emredildiğinden fevren vacip değildir. Zekâtı meşru bir gerekçeden dolayı eda şartıyla bir süre ertelemek caizdir.²⁷⁸ Buna bağlı olarak, nisabın üzerinden bir yıl geçmesine rağmen, henüz zekât vermeyen kimsenin malı telef olursa, zekât vacip olmaktan çıkar. Zekâtın edası fevren vacip olsaydı bu durumda zekâtın düşmemesi gerekirdi.²⁷⁹ Nitekim zekât verilecek sınıfları belirten ayet, fakir ve

²⁷⁶ Cessas, *el-Fusûl fi'l-usul*, I, 303; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 368.

²⁷⁷ Nevevî, *el-Mecmu'*, V, 333, 335; Kâsânî, *Bedaiu's-sanaî*, II, 77; Ebu'l-Muhammed Bahauddin Abdurrahman b. İbrahim b. Ahmed Makdîsî, *el-Udde şerhu'l-umde*, Daru'l-Hadis, Kahire 2003, I, 152; Zerkeşî, *el-Bahr*, II, 129; İbrahim b. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed İbn Muflih, *el-Mubdi' fi şerhi'l-mukni'*, Dar'ul-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, II, 307-308; Karâfî, *ez-Zahire*, IV, 134, s.137; Nizar, *Mevakitu'l-ibadat*, s. 539.

²⁷⁸ Serahsî, *el-Usul*, I, 20; Nevevî, *el-Mecmu'*, V, 335; Kâsânî, *Bedaiu's-sanaî*, II, 77; Zerkeşî, *el-Bahr*, II, 129.

²⁷⁹ Kâsânî, *Bedaiu's-sanaî*, II, 77; Abdullah b. Mahdud b. Mevdûd Mavsılî, *el-İhtiyar li ta'lili'l-muhtar*, Matbaatu'l-Halebî, Kahire 1937, I, 99, 102; Kemaluddin Muhammed b. Abdulvahid İbn Hümmam,

yoksulları beldelerine göre ayırt etmeksizin mutlak bir şekilde zikretmiştir. Zekâtı bizzat ait olduğu beldede dağıtmak esastır. Zekatın bir başka beldeye gönderilmesi caiz olmakla birlikte mekruhtur. Ancak başka bir beldede bulunan yakın akrabaya göndermek caizdir. Bu ise belirli bir sürenin geçmesini ve geçerli bir özürden dolayı ertelemenin caiz olmasını gerektirir.²⁸⁰ Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v): “*Kişinin yoksula verdiği sadaka bir sadakadır. Yakın akrabasına verdiği bir sadaka ise iki sadakadır: Sadaka ve sıla-i rahim*”²⁸¹ buyurmuştur. Buna karşılık İmam Muhammede göre zekâtın verilmesi fevren vaciptir. Zekâtı özürsüz olarak erteleyen günahkâr olur ve şahitliği kabul edilmez. Çünkü vacibin terk edilmesi fasıklıktır, şahitlikte ise adalet şart olduğundan, fasıkın şahitliği geçersizdir.²⁸² Hanefilerde Şeyhzade, İbn Hümmam ve İbn Abidin gibi fakihler, fetvaya göre zekâtın fevren vacip olduğunu ve özürsüz olarak ertelemenin caiz olmadığını belirtmiştir. İmam Ebu Hanife’den zekâtı özürsüz olarak ertelemenin mekruh olduğu aktarılırken, İbn Abidin bu konudaki mekruhluğu tahrimen mekruhluğa hamletmiştir.²⁸³ Fakirlerin ihtiyacının acil olması zekâtı fevren vermenin vacip olmasını gerektiren bir karinedir. Hanefî fakihlerin zekâtın terahi üzere vacip olduğuna dair görüş, zekâtın aslının fevren vacip olduğu edasının ise bir yıl sonra vacip olduğu şeklinde tevil edilmiştir.²⁸⁴ İmam Serahsî’nin ertelemeyi caiz görmesi ise uzak bir beldedeki fakir bir akrabaya gönderme şeklinde meşru bir gerekçeye dayanmaktadır.

Görüldüğü üzere İmam Ebu Yusuf’a göre hac fevren farz olurken, zekât terahi üzere farz olmaktadır.²⁸⁵ İmam Muhammed’e göre hac terahi üzere farz olurken, zekât fevren farz olmaktadır. İmam Ebu Yusuf’a göre bir yıl içinde vefat etmek nadir olduğundan, zekâtı erteleyerek eda etmek caizdir. Ancak bir yıldan fazla sürede hayatta kalmak şüpheli olduğundan haccı ertelemek caiz değildir. İmam Muhammed’e göre fakirlerin ihtiyacı ve zekâtı geciktirmeyi yasaklayan hadis, zekâtın fevren vacip

Şerhu fethi’l-kadir, Daru’l-fıkr, Beyrut II, 156; Şeyhzâde, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman, *Mecmau’l-enhur fî şerhi multekal ebhur*, Thk. Halil İmran el-Mansur, Daru’l-kutubi’l-ilmiyye, Beyrut 1998, I, 284.

²⁸⁰ Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, III, 176-177; Serahsî, *el-Usul*, I, 20.

²⁸¹ Tirmîzî, *Zekât*, 26.

²⁸² Babertî, *el-İnaye*, II, 156; İbn Hümmam, *Fethu’l-kadir*, II, 156; İbn Abidin, *Reddul-Muhtâr*, III, 192.

²⁸³ Şeyhzâde, *Mecmau’l-enhur*, I, 284; Ahmed b. Muhammed b. İsmail Tahtavî, *Haşiyetu Tahtavî ala merakı’l-felah ala nuri’l-izah*, Bulak Matbaası, Mısır, h.1318, I, 468; İbn Abidin, *Reddu’l-muhtâr*, III, 191.

²⁸⁴ İbn Hümmam, *Fethu’l-kadir*, II, 156.

²⁸⁵ Kâsânî, *Bedaiu’s-sanaî*, II, 77; Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ekmeluddin Ebu Abdillâh b. Şeyh Şemsuddin b. Şeyh Cemaluddin er-Rûmî Babertî, *el-İnaye şerhu’l-hidaye*, Daru’l-fıkr, Beyrut tsz., II, 156; İbn Abidin, *Reddu’l-muhtâr*, III, 191.

olmasını gerektirir. Ölüm emaresi yoksa hayatta olmak kesin, ölüm ise şüpheli/nadir olduğundan haccı erteleyerek eda etmek mükellefi günahkâr yapmaz. Her iki imama göre imkân bulduğu halde zekatı/haccı eda etmeden vefat eden günahkar olur.

Yukarıdaki içtihatlardan anlaşıldığı üzere, ertelemenin caiz veya fevriyetin vacip olmasında belirleyici olan karinedir. Her iki durumda da eda asıldır. Fevriyet karinesi varsa ertelemek mükellefi günahkâr yapmaktadır. Fevriyet karinesi yoksa ertelemenin caiz olması değil, edayla birlikte eda kararlılığının asıl haline geldiği anlaşılmaktadır.

1.2.3. Mutlak Nezirlerin Eda Vakti

Mutlak emirde fevriyeti benimseyen fakihlere göre mutlak nezirleri fevren eda etmek vaciptir.²⁸⁶ Nitekim Malikîlere göre mutlak nezir orucu bulunan kimse bu nezri tamamlamadan önce nafile oruç tutamaz. Bu içtihat, onlara göre mutlak nezrin fevren vacip olduğunu göstermektedir.²⁸⁷ Onlara göre namaz ve orucun kazası da fevren farz olduğundan, meşakkat ve meşru bir mazeret bulunmadığı sürece ibadetin kazası ertelenemez.²⁸⁸ Benzer şekilde Hanbelîlere göre mutlak nezrin fevren eda edilmesi vaciptir.²⁸⁹ Zira onların ağırlıklı görüşü mutlak vacibin fevren vacip olmasıdır. Buna karşılık Hanefîlere ve Şafiîlere göre *hac*, *oruç*, *namaz*, *itikâf*, *kurban* türünden olan mutlak nezirleri fevren eda etmek mendup olsa da vacip değildir.²⁹⁰ Ancak Hanefî ve Şafiîlerin bu içtihadı yaklaşımını, ertelemenin caiz olduğu şeklinde değil, aksine fevriyetin vacip olmadığı edanın ve edaya azmetme şartının esas alındığı şeklinde yorumlamak mümkündür. Zira ertelemek caiz görülecekse, ölüm zamanı bilinmiyorsa, ertelemeyi ne zaman geleceği belirsiz olan ölümden önce eda şartıyla caiz görmek, aksi halde mükellefin günahkar olacağını söylemek teklif şartlarına aykırıdır. Böyle bir yaklaşımı ancak fevriyetin vacip olmadığı, eda ve eda kararlılığının asıl olduğu, ertelemenin caizliği konusunda bir şey söylenemeyeceğini, bu konudaki erteleme

²⁸⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 295.

²⁸⁷ Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsil eş-şerh ve't-ta'lîl li mesailil'-mustahrege*, Thk. Muhammed Hacı, Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, Beyrut 1988, II, 320.

²⁸⁸ İbn Rüşd, *el-Beyan ve't-tahsil*, II, 326; Karafî, *ez-Zahire*, II, 381.

²⁸⁹ İbn Muflih, *el-Mubdi' fi şerhi'l-mukni'*, VIII, 138; Merdâvî, *el-İnsaf*, III, 188.

²⁹⁰ Serahsî, *el-Usul*, s.20; Nevevî, *el-Mecmu'*, VIII, 478; Kâsânî, *Bedaiu's-sanaî*, V, 95; Şemsuddin Muhammed b. Ebi'l-Abbas Ahmed b. Hamza b. Şihabuddin Remlî, *Nihayetu'l-Muhtâc*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 2005, I, 480; Mustafa Hin, Mustafa el-Buga, Ali eş-Şerbecî, *el-Fıkhu'l-Menhecî ala Mezhebi İmam Şafî*, Daru'l-Kalem, Dimaşk 1992, III, 29.

cevazının ise erteleyerek eda eden kimsenin sırf ertelemekten dolayı günahkâr olmayacağı şeklinde değerlendirmek mümkündür.

Nitekim “verdiğiniz sözü/ahdinizi yerine getirin; çünkü verilen söz sorumluluk gerektirir”²⁹¹, “ey iman edenler akitlerinizin (gereğini) yerine getirin”²⁹² “Onlar nezirlerini yerine getirirler”²⁹³ ayetlerindeki emir, nezri yerine getirmenin vacip olduğuna delalet etmektedir. Bir vakte tahsis edilen nezirlerin bizzat vaktinde eda edilmesi gerekir. Mutlak nezir ise belirli bir vakte tahsis edilmediğinden fevren eda edilmesi menduptur; ancak fevriyet karinesi yoksa fevriyetin vacip veya ertelemenin caiz olduğu söylenemez, aksine nezrin eda edilmesi ve eda kararlılığı içinde olmak vacip hale gelir.

1.2.4. Kaza ve Kefaretlerin Eda Vakti

Orucun kazası için ayette: “Sizden kim o aya ulaşırsa onu oruçla geçirsin. Hasta veya yolcu olup (oruç tutamayanlar) diğer günlerde bunun kazasını yapsın”²⁹⁴ buyrulmuştur. Bu ayet tutulmayan oruçların kazasının vacip olduğuna delalet etmekte, kazanın belirli günlere mahsus olmadığını ifade etmektedir. Hz. Ayşe: “Ramazan ayından kalan kaza oruçlarım oluyordu. Hz. Peygamber’e hizmet etmekle meşgul olduğumdan, bunları ancak gelecek şaban ayında kaza edebiliyordum”²⁹⁵ buyurmuştur. Bu hadis yukarıdaki ayette yer alan *أيام أخر* emrinin fevre delalet etmediğini, meşru bir özürden dolayı tutulmayan orucun kazasının fevren vacip olmadığını göstermekte, diğer taraftan kaza orucunu ertelemenin son sınırını ifade etmektedir. Hadisteki “Hz. Peygamber’e hizmetle meşgul olduğumdan dolayı” şeklindeki kayıt, Hz. Ayşe’nin kaza orucunu bir sonraki ramazan ayından öncesine kadar, fırsat bulamadığı için ertelediğini ifade etmektedir.²⁹⁶

Yukarıdaki ayet ve hadisten hareketle Şafîî, Hanbelî ve Malikîler’e göre orucu fevren kaza etmek menduptur, bu orucu ancak bir sonraki Ramazan’dan öncesine kadar

²⁹¹ İsra, 17/34.

²⁹² Maide, 5/1.

²⁹³ İnsan, 76/7.

²⁹⁴ Bakara, 2/185.

²⁹⁵ Ebu Davud, *Sıyam*, 41.

²⁹⁶ Nizar, *Mevakıtu’l-İbadat*, s.621-622.

ertelemek caizdir.²⁹⁷ Ertelemek için orucun kazasına azmetmek şarttır. Bir sonraki Ramazan'ın girmesine az bir zaman kalınca, orucun kazası fevren vacip olur. İmkân bulmasına rağmen, kaza orucunu özürsüz olarak bir sonraki Ramazan ayından sonraya erteleyenler, kazaya ek olarak her gün için bir fitır sadakası vermekle mükellef olur.²⁹⁸ İki ramazandan sonrasına bırakan kazayla birlikte her gün için iki fidye vermekle mükelleftir.²⁹⁹

Hanefilere göre orucun kazasını bir sonraki ramazan ayından sonraya erteleme halinde kefaretin gerekmesi, haberi vahidle sabit olmuştur. Haberî vahidin subutu zannidir. Subutu zannî olan bir delil, sübutu kat'î olan bir delili tahsis edemez. Hz. Ayşe'nin kaza orucunu şaban ayında tutması, o esnada Hz. Peygamber'in de oruçlu olmasından ve hizmete olan ihtiyacın azalmasından kaynaklanmıştır. Dolayısıyla bir sonraki ramazandan sonraya ertelemekten dolayı keffaret söz konusu değildir.³⁰⁰

Hanefilere göre tertib sahibi kimse, yani altı vakitten az namazı kazaya kalan kimsenin bunları ilk farz namazdan önce kaza etmesi vaciptir. Farz namazın vaktinin daralmış olması, cemaatle eda ediliyor olması veya kaza namazlarının altı ve daha fazla olmasıyla birlikte tertib şartı düşer. Malikîlere göre kılınmayan namazların kazası fevren vaciptir.³⁰¹ Şafîîler'e göre meşru bir mazeretten doayı terk edilen namazı, ilk farz namazdan önce kaza etmek müstehap, erteleyerek eda etmek ise caizdir. Nitekim Hz. Peygamber ahabıyla birlikte uykuda kalarak sabah namazını eda etmedikleri vadiyi terk etmiş ve sabah namazının kazasını zeval vaktinden önce kılmıştır. Ancak Şafîîlere göre kasten terk edilen namazın kazası fevren vacip olmaktadır.³⁰² Aynı şekilde orucu kasten terk edenlerin, tutmadıkları orucu fevren kaza etmeleri vaciptir. Ancak meşru bir

²⁹⁷ Nevevî, *el-Mecmu'*, VI, 366.

²⁹⁸ Malik b. Enes b. Malik b. Amir, *el-Müdevvene*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1994, I, 285; Ebu Muhammed Muvaffukuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudame, *el-Kâfî fî fikhi'l-İmam Ahmed*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1994, I, 448; Abdulkarim b. Muhammed Rafî, *el-Aziz şerhu'l-vecîz*, Daru'l-fıkr, Beyrut 1997, IV, 462; Nevevî, *el-Mecmu'*, VI, 364-366; İbn Hacer Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Heytemî, *Tuhfetu'l-muhtac fî Şerhi'l-Minhac*, el-Mektebetu't-Ticariyye el-Kubra, Mısır 1983, III, 432-434; Şemsuddin Muhammed, b. Ahmed el-Hatîb Şirbînî, *Muğni'l-muhtac ilâ ma'rifeti ma'âni elfazi'l-minhac*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1994, II, 175; Karâfî, *ez-Zahîre*, II, 523; Ebu Abdillâh Muhammed b. Yusuf b. Ebi'l-Kasım Ğırnâtî, *et-Tac ve'l-iklîl li-muhtasari'l-Halîl*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1994, III, 328.

²⁹⁹ Ebu Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref Nevevî, *Ravdatu't-talibîn umdetu'l-muftîn*, Thk. Zühayr Şaviş, el-Mektebu'l-İslâmî, Amman, 1991, II, 384-385.

³⁰⁰ Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl Serahsî, *el-Mebcut*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1993, III, 77; Kâsânî, *Bedaiu's-sanaî*, II, 265; Nevevî, *el-Mecmu'*, VI, 366.

³⁰¹ İbn Tahir, *el-Fıkhu'l-Malikiyye ve edilletuh*, I, 164.

³⁰² Rafî, *el-Aziz şerhu'l-vecîz*, VI, 465; Nevevî, *Ravdatu't-talibîn*, II, 386; Subkî, Tacuddin Abdulvâhab b. Takıyuddin, *el-Eşbah ve'n-nezair*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1991, II, 100.

özürden dolayı terk edenlerin erteleyerek kaza etmeleri caizdir. Hatayla adam öldüren bir kimsenin tutması gereken oruç terahi üzere, zıhar kefaretiden dolayı gereken oruç fevren vacip olur.³⁰³

Bu anlamda fakihler, namazı fevren kaza etmenin vacip olduğu görüşündedir. Ancak Şafîler'e göre meşru bir özürden dolayı kılınmayan namazları erteleyerek kaza etmek caiz iken, kasden terk edilen namazın fevren kaza edilmesi vaciptir.³⁰⁴ Bu durumda kasten terk edilen namaz fevren kaza edilmez ve tevbe edilmezse, kaza namazı ertelendikçe mükellef ayrıca günahkar olmaktadır.

1.2.7. Vacibin Mutlak Olmasının Günümüz Açısından Yorumu

Yukarıdaki usul ve fûru yaklaşımlarından hareketle denilebilir ki: Mutlak emrin fevre delalet ettiği kabul edilirse veya doğrudan bir fevriyet karinesi varsa, emredileni fevren eda/ifa etmek de vaciptir. Fevriyeti benimseyenlere göre mutlak biçimde emredilen *haccın, zekâtın, nezirlerin, kazaların, kefaretlerin ve kul haklarının* -aksine bir karine bulunmadıkça- fevren yerine getirilmesi vacip, ertelenmesi ise haramdır. Karine yoksa veya mutlak emrin fevre delalet ettiği kabul edilmezse, ya da erteleyerek eda etmenin caiz olduğuna dair bir karine varsa, ismi geçen yükümlülükleri fevren yerine getirmek menduptur. Ancak ertelemeyi caiz göre fakihler, bunu eda şartıyla veya edaya azmetme şartıyla caiz görmüştür. İmkân bulduğu halde, edayı terk iradesiyle erteleyerek bu halde vefat eden kimsenin günahkâr olacağında ve azabı hak edeceğinde ittifak edilmiştir. Çünkü edaya azmetmek, vacibi eda etme konusunda kararlı olmaktır. Böyle bir kararlılık bulunmaksızın emredileni ertelemek, kasdi bir terkten ibarettir. Ancak edaya azmetmek de eda yerine geçmeyeceğinden tek başına yeterli değildir.

Ölüm zamanı bilinmediğinden, ertelemenin eda kararlılığı ve eda şartıyla caiz görülmesi, aksi halde mükellefin günahkâr olması teklif şartları bakımından problemlidir. Bu sebeple sonuç olarak fevriyet karinesi varsa fevren eda etmenin vacip, böyle bir karine yoksa fevren eda etmenin mendup, fevren eda edilmediği takdirde ertelemenin caiz olduğunun söylenemeyeceğini, edanın ve eda kararlılığının vacip hale geleceğini düşünmekteyiz.

³⁰³ Nevevî, *el-Mecmu'*, II, 318.

³⁰⁴ Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslamî ve edilletuh*, Daru'l-fıkr, Beyrut 1997, II, 1155-1156.

Günümüz açısından ertelemenin caiz olması tartışmaya açıktır. Ertelemeyi caiz gören fakihlerin zamanındaki dini hassasiyet, günümüze nispetle daha ileri bir seviyedeydi. İslam hukukçularının bir kısmı nasların yanı sıra, yüksek bir dini hassasiyetten, ölüm zamanının bilinmemesinden ve ihtiyat gerekçesinden hareketle mutlak vaciplerin edasından fevriyeti esas almıştır. Buna karşılık, ertelemeyi caiz gören içtihatlar ertelemenin caiz olmasına değil, karine yoksa fevren eda etmenin vacip olmadığına ve erteleyerek eda etmenin mükellefi günahkar yapmayacağına ağırlık vermekte, gerek kendi dönemlerindeki dini hassasiyeti, gerekse mükellefin vicdani kanaatini dikkate almaktadır. Bu açıdan ertelemenin caiz olmasına dair içtihatlar, ibadette tembellik, gaflet, keyfilik ve hevailik için bahane üretmeye matuf değildir. Mükellefin ölüm hastalığına yakalandığı tıbbi açıdan tespit edilmişse, mutlak vacip cinsinden yükümlülükler fevren vacip hale gelir. Çünkü bu durumda ölüm emaresi kesinleşmiş olur.

Günümüz itibarıyla fevriyeti vacip kılan bir durum yoksa, edanın ve en kısa zamanda eda kararlılığının vacip olacağı anlaşılmaktadır. Bu kapsamda mükellefin hac edası için gerekli çaba ve gayret içine girmesi gerekir. Çünkü hac ibadetindeki meşakkatin yanı sıra, erteleme cevazının hac ibadetini çok geç yaşlara kadar bekletmek için bir gerekçe olarak kullanıldığı ve bu ibadetin edasını zorlaştırarak riske attığı, erteleme cevazının kimi zaman gaflet ve tembelliğe dönüştüğü dikkate alındığında, konuyla ilgili delillerden hareketle hac ibadetinin fevren vacip olmadığı kabul edilse bile, bu konuda edayı ve eda kararlılığını esas almak, aksi halde mükellefin sorumlu olacağını belirtmek ve ertelemenin caizliği konusunda tevakkuf etmek isabetlidir.

Mutlak şekilde gelen zekât emri, kendisini kuşatan delillerin bütünlüğü içinde değerlendirilince zekâtın fevren vacip olduğu, özürsüz bir şekilde ertelemenin caiz olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim “*namazı dosdoğru kılın, zekâtı verin*”³⁰⁵ ayetinde zekât ibadeti mutlak biçimde emredilmiştir. Bu emir vucuba delalet ederken, ayet zekâtın fevren veya terahi üzere verileceğini belirtmemiştir. Bir diğer ayette “*hasat zamanı gelince onun (fakirin) hakkını veriniz*”³⁰⁶ buyrulmuştur. İbn Mes’ud’un rivayetinde: “*Faiz yiyen ve yediren, bilerek faize şahitlik yapan, güzellik için dövme yapan ve yaptıran, sadakayı ağırdan alarak geciktiren, hicretten sonra irtidat eden*

³⁰⁵ Bakara, 2/110.

³⁰⁶ En’am, 6/141.

bedeviler kıyamet gününde Muhammed'in (s.a.v.) diliyle lanetlenmiştir”³⁰⁷ buyrulmuştur. Bu nedenle zekâtın ertelenmesi caiz değildir.³⁰⁸ Ancak zekât verilecek mal uzaktaysa, dini veya dünyevi bir meşguliyet varsa, zekât verilecek kimse henüz bulunamamış, en faziletli veya en muhtaç kimseye verilmek üzere bekletiliyorsa böyle bir durumda erteleyerek eda etmek caiz görülebilir.³⁰⁹ Zekâtı fevren vermenin vacip olması fakirin maslahatı içindir. İmam Ahmed b. Hanbel'e göre aynı maslahattan dolayı, zekâtı aylık olarak vermek de caizdir.³¹⁰

Bireysel olarak verilen zekâtların fevren vacip olduğunu, uzaktaki bir akrabaya gönderme veya en faziletli kimseyi bulma türünden meşru bir gerekçeyle bekletilmesinin caiz olduğu anlaşılmaktadır. Günümüz İslam dünyasında fakir müslümanların ihtiyacı fevriyet kazandığından zekâtın, yani fakir ve yoksulların hakkı olan emanet bir malın özürsüz olarak ertelemek caiz değildir. Buna karşılık yine fakirlerin maslahatı için zekâtı kurumsal bir fona dönüştürmenin ve aylık olarak vermenin caiz olduğu anlaşılmaktadır. Bu açıdan günümüzde zekât fonunu kurumsal bazda faaliyete geçirmek ve daha işlevsel bir hale getirmek büyük bir önem taşımaktadır.

Kasten terk edilen bir namazı erteleyerek kaza etmenin caiz olduğunu düşünmek, tembellik ve gafletin güçlenmesine zemin hazırlamaktır. Öyle ki bu tür anlayışlar kaza namazlarının gün içinde biriktirilerek topluca kılınacağına veya yaşlanınca kılınabileceğine dair yanlış anlayışlara yol açmaktadır. Dinde lakaytlığın, heva ve hevesin tahakkümü altında kalan bir ortamda, erteleme ruhsatı veya erteleme cevazının yanılgıya dönüşmesi, ibadetlerin edasında tembellik ve gaflet için zemin oluşturmaktadır. Bu sebeple kasten terk edilen kaza namazlarının fevren vacip olduğunu, mutlak farz vacip cinsinden olan kefarete ve nezir gibi diğer yükümlülükleri fevren eda etmenin mendup olduğunu, ölüm emaresi varsa favriyetin vacip olacağını, fevriyet karinesi yoksa ertelemenin caiz olduğu konusunda tevakkuf etmenin uygun olacağını, bu durumda edayı veya en kısa zamanda eda kararlılığını esas almanın vacip hale geleceğini, eda etmeyen mükellefin günahkâr olacağını ve ayrıca vasiyetle

³⁰⁷ Nesâî, *Zînet*, 25.

³⁰⁸ İbn Muflih, *el-Mubdi'*, II, 388.

³⁰⁹ Nevevî, *el-Mecmu'*, V, 333; İbn Muflih, *el-Mubdi'*, II, 388.

³¹⁰ Zeynuddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahru'r-raik şerhu kenzi'd-dekâik*, Daru'l-Kitabi'l-İslami, tsz., II, 227.

mükellef olduğunu belirtmekte fayda vardır. Mutlak vaciplerin unutmaya karşılık vasiyet yoluyla kayıt altına alınması, zekâtın çek senet gibi yollarla geleceğe dönük elden çıkarılması mümkündür. Buna karşılık, ölüm emaresi bulunan veya ileri bir yaşa ulaşanların mutlak vacibi fevren eda etmekle yükümlü olduğunda şüphe yoktur.

Günümüz dini yaşantısındaki lakaytlık, ertelemenin caiz olduğuna dair içtihadı gaflet, tembellik ve unutkanlık için bir fırsata dönüştürmektedir. Ertelemenin caiz olduğunu kabul eden görüşler, zekâtın veya haccın keyfilîğe, heva ve hevese bağlı olarak değil, erteleyerek eda eden mükellefin günahkâr olmayacağına delalet etmektedir. Heva, heves, tembellik veya lakaytlık zekâtın ve diğer mutlak yükümlülüklerin ertelenmesi için meşru bir gerekçe sayılamaz. Dini yaşantının heva ve hevesin tahakkümü altına girmesi dinin varlık sebebine aykırıdır. Çünkü din insanı heva ve hevesine uymaktan alıkoymak için vazedilmiştir.³¹¹

Fakihlerin ertelemenin cevazı konusundaki yaklaşımlarını bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Nitekim Hanefî fakihlerin ertelemenin cevazı konusundaki görüşleri bir ibadetten diğerine farklılaşmaktadır. Kâsânî'ye göre, ertelemenin cevazı sadece fevriyetin vacip olmamasıdır. Buna göre mutlak vacipte asıl olan edadır. Ne zaman eda edilirse edilsin mükellefiyetin kalkar. Ancak ölüm emaresi ortaya çıkınca mudayyak hale gelir.³¹²

Tüm bunlardan hareketle ulaştığımız sonuca göre, karine varsa vacibi fevren eda etmenin vaciptir. Karine yoksa vacibi fevren eda etmek vacip olmasa da, menduptur. Fevriyetin vacip, ertelemenin caiz olduğuna dair açık bir karine yoksa; karine bulunmadığından fevriyet vacip olmaz, vucubiyet ve teklif şartları bakımından ertelemenin caiz olduğu da söylenemez. Aksine vacibi ya fevren eda etmek ya da en kısa zamanda eda kararlılığı içinde olmak vacip olur. Her halükarda imkan bulduğu halde vefat eden günahkar olur ve vasiyetle mükellef hale gelir.

Mükellef ertleminin caiz olduğunu yanlış değerlendirerek ibadeti tembellik, gaflet ve unutma yoluyla terk edemez. Ertelemenin caiz olduğuna dair görüşler sorumluluktan kurtulmak için bir gerekçe değildir. Açık bir karine yoksa, ertelemenin caiz olduğu

³¹¹ Şatıbî, *el-Muvafakat*, IV, 852-853.

³¹² Kâsânî, *Bedaiu's-sanaî*, II, 77-78.

söylenemez, ada ve eda kararlılığı asıl vacip olurken mutlak vacibin terk edilmesi sorumluluğa yol açar.



İKİNCİ BÖLÜM

USUL AÇISINDAN MUVAKKAT İBADETLERDE VAKİT

Muvakkat emir emredileni belirli bir vakte tahsis eden lafız³¹³; buna bağlı olarak *muvaqqat me'murun bih* belirli bir vakte tahsis edilmek suretiyle emredilen *fiil* veya *ibadet* olarak tanımlanabilir. Muvakkat ibadetler kendi arasında farz, vacip ve sünnet kısımlarına ayrılmaktadır. Fıkıh usulü açısından tartışmaya konu olan husus muvaqqat farz ve vaciplerde vakit mefhumudur. Mütakellim usulcüler muvaqqat vacipleri *muvasa* ve *mudayyak vacip* olmak üzere iki kısımda ele alırken, Hanefî usulcüler muvaqqat vacipleri *muvasa*, *mudayyak* ve *zûşebeheyn* kısımlara ayırmak suretiyle incelemiştir. İbadetler hüküm açısından *farz*, *vacip* ve *sünnet/mendup* kısımlara ayrıldığından dolayı, vakit açısından zikredilen tasnifler *farz*, *vacip* ve *sünnetleri* de kapsamaktadır. Muvakkat ibadetlerin vakit sınırları ana hatlarıyla ihtilafa konu olmazken, vakit sınırları detay konularda ihtilafa konu olmaktadır. Muvakkat ibadetlerin vakit sınırlarına dair detay ihtilafların sebebi vakte delalet eden şer'î lafzın farklı yorumlara açık olması ve vakte delalet eden naslar arasındaki zahiri tearuzdur.

Bu bölümde muvaqqat ibadetlerde vakit/vakit ihtilafı kapsamında, öncelikle *vakit ve vucub ilişkisi* (*muvasa*, *mudayyak* ve *zûşebeheyn vucubiyet*), ikinci olarak *vakit ve nedb* ilişkisi, vakit açısından *eda-kaza* ve *iade* kavramları, *vakit-mani* ilişkisi ve nihayet muvaqqat ibadetlerin vakit sınırlarıyla ilgili ihtilafların kaynağı olarak *tearuz* kavramı ele alınacaktır.

2.1. MUVAKKAT İBADETLERDE VAKİT-VUCUB İLİŞKİSİ

Füru fıkıhta vakit eksenli ihtilafların kaynağı olan muvaqqat emirler muvaqqat ibadetleri *muvasa*, *mudayyak* ve *zûşebeheyn* kısımlara ayırırken, vakitleri *vucub sebebi*, *vucub şartı*, *edanın vucub sebebi* ve *edanın sıhhat şartı* kılmaktadır. Buna bağlı olarak usul açısından bazı ihtilaflar ve bu ihtilafların füru yansımaları ortaya çıkmaktadır. Muvakkat vaciplerde vaktin *uzunluk* ve *kısalığı* açısından *vakit* ile *vucubiyet* arasında

³¹³ Sadru'sh-Şeria, *et-Telkih şerhu't-tenkih*, s.227; Mahallavi, *Teyisiru'l-Vusûl* ila ilmi'l-usûl, s.119.

dört durum vardır. İbadetlerde vakit *yetersiz* olabileceği gibi; genellikle *zarf*, *miyar* ve *müşkil* (*zûşebeheyn*) kısımlara ayrılmaktadır.³¹⁴ Şimdi bunları ele alalım:

Vaktin ibadete *zarf* olması onun başlama ve son sınırının bulunduğunu, vaktin ibadetin süresinden fazla olduğunu ve ibadetin bizzat o vakit içinde eda edilmesini ifade eder.³¹⁵ Vakit ibadet süresinden fazla olunca ibadete *zarf* olurken, vaktin kendisine zarf olduğu vaciplere *muvasa vacip* (*farz ve vacip*) ismi verilmiştir. Muvasa vaktin girmesi ibadetin *vucub sebebi*, *vucub şartı* veya *sıhhat şartı* olabilmektedir. Farz namazlar bu türdendir.

Vaktin *miyar* olması onun ibadetin süresine eşit olduğunu, vaktin tamamının o ibadete tahsis edilmesini, söz konusu vaktin tahsis edildiği ibadetin cinsinden olan bir başka ibadete mani olmasını ve ibadetin vakte göre uzayıp ksalmasını ifade eder. Bu türden vaciplere *mudayyak farz/vacip* ismi verilmiştir. Vaktin girmesi mudayyak vacibin *vucub sebebi*, ibadetin o vakte tahsis edilmesi ise *sıhhat/geçerlilik* şartıdır. Örneğin farz oruç ramazan ayına, bu ay içinde fecri sadık ile güneş batımı arasına tahsis edildiğinden mudayyak/dar vakitlidir. Vaktin *zûşebeheyn* olması onun bir taraftan ibadete *zarf* olmasını, diğer taraftan ibadete *miyar* olmasını ifade eder. Böyle bir vakit hem *muvasa* hem de *mudayyak* vakitlere benzediğinden ve *muvasa/mudayyak* olduğunu belirlemek güçleştiğinden dolayı *müşkil/zûşebeheyn* ismini almıştır. Bu türden vaciplere ise vakit açısından *zûşebeheyn vacip* (*farz/vacip*) denilmiştir.³¹⁶ Nitekim İmam Ebu Yusuf hac ibadetinde vaktin *miyar/mudayyak* olmasını esas alarak, onun fevren vacip olduğunu belirtmiştir. İmam Muhammed vaktin *zarf* olduğunu esas alarak, hac ibadetini erteleyerek eda etmenin haram olmadığını belirtmiştir.³¹⁷ Fıkıh usulü açısından muvakkat ibadetlerin vakit boyutunu incelemek üzere vakit ve vucubiyet ilişkisini *yetersiz vakit*, *muvasa/zarf vakit*, *mudayyak/miyar vakit* ve *müşkil/zûşebeheyn vakit* kapsamında detaylandırmak yerinde olacaktır.

³¹⁴ Serhasî, *el-Usul*, I, 21; Taftazânî, *et-Telvîh*, I, 375; Fenarî, *el-Fusûl*, I, 218; Mahallavi, *Teyşiru'l-Vusûl*, s.119-123.

³¹⁵ Mahallavi, *Teyşiru'l-Vusûl*, s.120.

³¹⁶ Semerkândî, *Mîzanu'l-Usul*, I, 334-335; Cezerî, *Mi'racu'l-minhâc*, s.78.

³¹⁷ Mahallavi, *Teyşiru'l-Vusûl*, s.122.

2.1.1. İbadetlerde Yetersiz Vakit ve Vucubiyet

Farz veya vacip cinsinden bir ibadetin kendisine yetmeyecek bir vakte tahsis edilmesi –teklifi malayutaki caiz görenler hariç- teklif ve mükellefiyet şartlarına aykırıdır. Çünkü emredilen fiil ile mükellef olmak için o fiile güç yetirmek şarttır. Vacibin kendisinden az ve yetersiz bir süre içinde eda edilmesi ise imkânsızdır. Ancak farz/vacip olan bir ibadetin kazasını vacip kılmak üzere, o ibadeti kendisinden az bir vakitte eda etmenin emredilmesi ve kazayı vacip kılmak üzere ibadeti yetersiz bir vakte tahsis edilmesi mümkündür.³¹⁸ Nitekim Hanefîlere ve Hanbelîlere göre vaktin çıkmasına *bir tekbir* alacak kadar süre kalınca, Şafîî ve Malikîlere göre *bir rekâtlık* süre kalınca bülüğa eren çocuğa, hayızdan temizlenen kadına veya müslüman olan kimseye namaz vacip olmaktadır. Ancak bu durumlara namazın edası imkânsız olduğundan kazası vacip hale gelmektedir.³¹⁹ Dolayısıyla yetersiz bir vakitte eda ehliyetini elde eden kimseye namazın vacip olması, kazayı vacip kılmak içindir.³²⁰

İmam Züfere (158/775) göre namazın vacip olması için, namazın tamamını kılabilen bir zamanın kalmış olması şarttır. Çünkü namazın yetersiz bir vakitte eda edilmesi imkânsızdır. Vacibin bir kısmı eda yoluyla, kalan kısmı ise kaza yoluyla vacip olmaz.³²¹ Hanefîlere göre namazın bir kısmı vakit içinde bir kısmı vakit dışında kalınca tamamen kaza ismini alır. Ancak ikindi namazı bunun dışındadır. İkindi namazının bir rekâtını vakit içinde eda eden bu namaza yetişmiş sayılır. Diğer namazlarda ise böyle bir durum söz konusu değildir. Şafîîlere ve Malikîlere göre ise bir rekâtı vakit çıkmadan yetiştiren, o namazın edasına yetişmiş olduğundan namazın tamamı eda ismini alır.³²² Konu muvassa vacibin son kısmını ilgilendirmektedir. Bununla ilgili görüşleri delilleriyle birlikte daha ayrıntılı bir şekilde muvassa ibadetler kısmında ele alacağız.

2.1.2. İbadetlerde Muvassa Vakit ve Vucubiyet

Başı ve sonu belli olan ve ibadet süresinden fazla olan zaman dilimi *muvassa/zarf vakit* ismini alır. Ertelemeyi caiz görenler açısından ömür mutlak vaciplere zarftır.

³¹⁸ Taftazani, *et-Telviḥ*, I, 115; Cezerî, *Mi'râcu'l-Minhâc*, s.79; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 314; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, I, 216.

³¹⁹ Cezerî, *Mi'râcu'l-Minhâc*, s.79; İbn Kudame, *el-Muğnî*, I, 288; Nevevî, *el-Mecmu'*, III, 48-49.

³²⁰ Cüveynî, *et-Telḥîs*, s.101-102.

³²¹ Semerkândî, *Mîzanu'l-Usul*, I, 334-335.

³²² İbn Rüşd, *Bidayetu'l-Muctehid*, I, 98; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 177.

Mutlak vacip ile muvassa vacip arasındaki benzerlik, vaktin ibadet süresinden fazla olmasıdır. Mutlak vacipte edaya azmetmeyi şart koşanlar muvassa vaciplerde de aynı şartı ileri sürmüştür.³²³ Ancak muvassa vacibin başlangıcı ve sonu bellidir. Mutlak vaciplerin ise son sınırı mutlak/belirsizdir. Bu yönüyle muvassa vacipler, mutlak vaciplerden ayrılır.³²⁴ Bundan dolayı namazı, vakit içinde ilk vakitte kılmak mendup, vaktin sonuna ertelemek mekruh olmakla birlikte caizdir. Çünkü ertelemeğin son sınırı bellidir. Ancak mutlak vacibin son sınırı belirsiz olduğundan, ölüm zamanı meçhul olduğundan dolayı, karine yoksa fevriyet vacip olmadığı kadar, ertelemeğin caiz olduğu da söylenemez eda ve en kısa zamanda eda kararlılığı vacip olur.

Usul açısından muvassa vacipler farz namaz örneğinde ele alınmıştır. Farz namazın dışında *farz*, *vacip* ve *mendup* cinsinden ibadetlerin bir kısmı da ibadet süresinden fazla ve başı/sonu belli olan zaman dilimlerine tahsis edildiğinden muvassa/geniş vakitlidir. Bu ibadetleri vaktin ilk kısmında yerine getirmek menduptur, ancak bu ibadetleri vakit içinde herhangi bir ana tahsis etme konusunda serbestlik tanınmış, özürsüz olarak son vakte bırakmak mekruh sayılmıştır. Bu anlamda her bir namaz için vakit içinde *fazilet*, *kerahet* ve *haramlık* vakitleri belirlenmiştir. Farzları ilk vaktinde kılmak mendup, özürsüz olarak vaktin sonuna ertelemek mekruh, terk etmek ise haramdır.

Hanefî usulcülerin terminolojisinde muvasssa vacip kavramı, farz ile sünnet arasında yer alan vacip değildir. Bu kavram farz ve vacip ibadetleri de kapsayacak bir şekilde genel bir anlam taşımakta ve bağlayıcılığı ifade etmektedir. *Kurban kesme*, *teşrik tekbirleri*, *bayram* ve *vitir* namazları vaciptir. Bu vaciplerde vakit ibadet süresinden fazla olduğundan bunlar muvassa vacip kapsamına girmektedir. Örneğin yatsı vakti, vitir namazının vucub sebebi ve edasının sıhhat şartıdır. Vitir namazını kılmak vacip, vitir namazını teheccüt namazına dönüştürmek mendup, bu namazı terk etmek haram olup, terk edince kaza edilmesi vaciptir. Kurbanlık hayvanı bayramın ilk üç gününde kesmek vaciptir. Bu sürede kesilmeyen kurbanın duruyorsa kendisini, durmuyorsa bedelini bir fakire sadaka olarak vermek suretiyle kaza etmek vaciptir. Bayram namazları –kerahet vaktinin çıkmasından öğle namazından öncesine kadar-

³²³ Zerkeşî, *el-Bahr*, I, 174.

³²⁴ Serahsî, *el-Usul*, I, 20; Zerkeşî, *el-Bahr*, I, 178; Nemle, *el-Vacibu 'l-muvassa'*, s. 219.

muvasa bir şekilde vacip olmaktadır.³²⁵ Bu açıdan muvasa vacip namaz örneğinde ele alınmış olsa da, geniş vakitli olan her türlü farz ve vacip muvasa vacip kapsamına girer.

2.1.2.1. Muvassa Vaktin Sebep ve Şart Olması

Muvassa vakitler, vaciplere farklı şekilde *sebep* veya *şart* olmaktadır. Örneğin namaz için vakit hem sebep hem de şarttır. Namazların sabah, öğle ve ikindi namazı şeklinde vakte izafe edilmesi vaktin *vucub sebebi* olduğunu gösterir. Çünkü ta'lil ve ihtisas anlamında kullanılan izafet/tamlama muzafın sebep olduğuna delalet eder.³²⁶ Nitekim “*أَقِمِ الصَّلَاةَ لَدُلُوكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ*” (*güneşin batıya kaymasından gecenin karanlığına kadar belirli vakitlerde namazı gereği gibi kıl*)³²⁷ ayetindeki “*lam*” harfi cerri illete/sebebiyete yani güneşin batıya meyletmesinin ibadetin vucub sebebi olduğuna delalet etmektedir. İbadetin vakte göre *eda/kaza* sıfatları alması ve eda edildiği zaman dilimine göre *mendup*, *mekruh*, *kâmil* ve *nakıs* vasıflar alması vaktin vucub sebebi olduğunu gösterir. Çünkü *sıhhat*, *kerahet* veya *mendubiyetin* varlığı/yokluğu sebebin varlığına bağlıdır. Vaktin tekrarıyla vucubiyetin de tekrarlaması vaktin vucub sebebi olduğunu gösterir.³²⁸ Vaktin her anı bir nimete vesile olduğundan ve her an şükür gerektirdiğinden dolayı aslında onu meydana getiren anlardan her biri bedel ve muhayyerlik yoluyla vucub sebebi olmaya müsaittir.³²⁹

Sebebe bağlı olan vaciplerde sebep vucubiyetten önce gelmek zorundadır. Bu nedenle muvasa vaciplerde *vakit* -bir bütün şeklinde- vucub sebebi olamaz. Böyle olsaydı ibadetin vakit çıktıktan sonra vacip olması gerekirdi. Vakit sebep olmakla birlikte ibadet o vakte tahsis edilmiş ve muvasa vakit vacibin edasına zarf kılınmıştır. Bundan dolayı namazın vucub sebebi, vaktin içinde ve vakti meydana getiren anlardan (zaman dilimlerinden) birisi olmak zorundadır.³³⁰ Ancak muvasa vacipte vucub sebebi olan bu anın hangisi olduğunda ihtilaf edilmiş ve bu ihtilaf fûru açıdan bazı sonuçları beraberinde getirmiştir.

³²⁵ İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, II, .3, s.9; s.185-186, s.191-194.

³²⁶ Serahsî, *el-Usul*, I, 74; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, I, 202-203.

³²⁷ İsrâ, 17/78.

³²⁸ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 315; Sadru's-Şeria, *et-Telkîh şerhu't-tenkîh*, s.227-228; Fenârî, *Fusûlu'l-bedâyi*, I, 218; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, I, 202-203.

³²⁹ Rebîa, *es-Sebeb inde'l-usuliyyîn*, I, 232.

³³⁰ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 316; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, I, 203; s.207.

Muvassa vacibi vakit içinde ilk vakitte eda etmek mendup, son vakte bırakmak mekruh, terk iradesi olmaksızın eda kararlılığıyla birlikte vakit içinde ertelemek caizdir. Ancak vaktin daralmasıyla birlikte erteleme muhayyerliği ortadan kalkar. Aynı şekilde ölüm emaresi varsa ve mükellef vacibi ertelediği takdirde edasından önce vefat edeceğini tahmin ediyorsa vacibi erteleyemez.³³¹ Böyle bir durumda erteleyen ve vakit içinde vefat eden günahkâr olur. Aynı şekilde terk iradesiyle birlikte namazı erteleyerek vakit içinde vefat eden kimsenin günahkâr olacağına bir şüphe yoktur.

Muvassa vaktin farz ve vaciplere dört şekilde zarf olması mümkündür. *Birincisi* vakti meydana getiren anların hepsinin muvassa biçimde, ilk andan başlayarak *vucub sebebi* ve *sıhhat şartı* olmasıdır. *İkincisi* vaktin sadece ilk anın *vucub sebebi* olması kalan anların ise sadece *sıhhat şartı* olmasıdır. *Üçüncüsü* vaktin sadece ibadette yalnızca *edanın vucub sebebi ve edanın sıhhat şartı* olmasıdır. *Dördüncüsü* ise vaktin sadece *sıhhat şartı* olmasıdır.³³² Bunları sırayla şu şekilde izah etmek mümkündür:

1. Farz namaz vaktini meydana getiren ilk an -muvassa biçimde- son ana kadar namazın *vucub sebebi* ve namazın edasının *sıhhat/geçerlilik şartıdır*.³³³ Vaktin her anı *vucub sebebi* olabildiğinden dolayı vakit çıkmadan önce hayızdan temizlenen kadına, müslüman olan kimseye, bülüğa giren çocuğa ve aklı başına gelen kimsleere namaz namaz farz olur.³³⁴ Farza bağlı *sünnet namazlarında, teheccüt, teravih, evvabin veya kuşluk* namazlarında ise vakit nedb sebebi olmaktadır. Bu namazlar tahsis edildikleri vaktin dışında kılınınca farza bağlı nafileler kaza, geri kalanlar ise mutlak nafile ismini alır. Muvassa vakit muvassa menduplarda nedb sebebi olurken, ibadetin muvakkat mendup vasfını ve faziletini alması için şarttır. Nitekim güneş tutulması, kûsûf namazının mendubiyet sebebidir. Bu namaz bir vakte tahsis edilmiştir. Mendubiyet sebebi olan güneş tutulması ortaya çıkmadan kılınmaz.³³⁵

2. Fıtır sadakası muvassa vakitli bir ibadettir. Hanefîlere göre fıtır sadakasının *vucub sebebi* re's (yani mükellefin hayatta olması); sadakanın *vucub şartı* ise nisabı istiğnaya sahip olmaktır. Sadakanın edası bayram günü fecri sadıkla birlikte vacip olur

³³¹ Semerkândî, *Mizanu'l-Usul*, I, 330; Cezerî, *Mi'racu'l-minhâc*, s.83.

³³² Karaff, *el-Yevakit*, s.236.

³³³ Serahsî, *el-Usul*, I, 21.

³³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, II, 26; İbn Kudame, *el-Muğnî*, II, 288; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 184.

³³⁵ İbn Kudame, *el-Muğnî*, II, 312; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 310-311; İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, II, 24, 46.

ve namazdan önce verilmesi gerekir. Fıtır sadakasının tahsis edildiği vaktin ilk ilk anı, bu sadakanın edasının *vucub sebebi* ve edasının *vucub şartı*dır. Vakit vucub sebebi değil edanın vucub sebebi ve şartı olduğundan dolayı, fıtır sadakasının oruç ayı içinde verilmesi caizdir. Çünkü sebep mükellefin hayatta olmasıdır ve mevcuttur. Bu sebeple İmam Kerhî'ye göre fıtır sadakasını ramazan ayından bir/iki gün önce vermek, hatta birkaç yılın fıtır sadakasını önceden vermek de caizdir. Sadakanın vacip olması için vucub vaktine yetişmek şarttır. Buna bağlı olarak bayram günü fecri sadıktan önce doğan çocuklar veya fecri sadıktan sonra vefat eden kimselere fıtır sadakası vaciptir. Ancak fecirden sonra doğan veya fecri sadıktan önce vefat edenlere fıtır sadakası vacip değildir. Hasan b. Ziyad'a (204) göre bayram günlerinin çıkmasıyla birlikte fıtır sadakası düşer ve mükellef günahkâr olur. Ancak hanefî mezhebinin tercih ettiği görüşte fıtır sadakası mali bir ibadet olduğundan bu durumda düşmez ve gecikse bile eda edilmesi gerekir. Zira bu sadaka fıtır günüyle birlikte vacip olsa da sadakanın eda vakti ömrün kendisidir.³³⁶ Buna göre Hanefî fakihler fıtır sadakasının eda vakti konusunda, onun malî bir ibadet oluşunu ve vucub sebebinin bulunmasını dikkate alarak vakit şartını esnek tutmuştur. Onlara göre zekâtta olduğu gibi fıtır sadakasında da vakit vucub sebebi değil, edanın vucub sebebidir. Nitekim zekâtın da vucub sebebi (nisap) varsa, vaktinden henüz vacip olmadan önce verilmesi caizdir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki fıtır sadakasının fakirlere bayram sevinci yaşatma yönü bulunduğundan, söz konusu maslahattan dolayı bu sadakanın bayramda veya bayrama yakın bir zamanda verilmesi daha isabetlidir.

Şafîlilere göre fıtır sadakası orucun son günü, güneşin batmasıyla birlikte vacip olmaktadır. Bu sadakanın bayramın birinci günü güneş batımına kadar verilmesi vacip, bundan sonrasına ertelemek caiz değildir.³³⁷ Bu sebeple bayram gecesi girmeden, henüz güneş batmadan önce doğan çocuğun, müslüman olan veya buluğa erenler kimselerin fıtır sadakası vermesi vaciptir. Sadakanın *fıtır sadakası* şeklinde vakte izafe edilmesi, vaktin vucub sebebi olduğunu gösterir. Bu vucubiyet de vaktin sadece ilk anıyla sabit olur. Geri kalan süre ise vucub sebebi olmayıp edaya zarftır. Fıtır sadakasının vucub sebebi vakit olduğundan dolayı, sadakanın vacip olması için nisabı istiğna şart değildir. Bayram günü asli ihtiyacından fazla bir mala sahip olanlar fıtır sadakası vermekle

³³⁶ Serahsî, *el-Mebsut*, III, 108-110; Kâsânî, *Bedaiu's-sanaî*, II, 206-207.

³³⁷ Kâsânî, *Bedaiu's-sanaî*, II, 206; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 543.

mükelleftir. Bazı Şafîilere göre ise fitır sadakası muvassa vaciplerden namaza benzediğinden dolayı vucub sebebi vaktin her anıdır. Bu nedenle güneş battıktan sonra bayram günü doğan çocuğun fitır sadakasını vermek vaciptir.³³⁸ Şafîiler'in bir diğer görüşünde ise fitır sadakasının iki vucub sebebi bulunmaktadır. *Birincisi* ramazan ayının kendisi, *ikincisi* ise bayram günüdür. Bu sebeple fitır sadakasının ramazan ayının birinci gününden itibaren verilmesi de caizdir. Böylece sadaka vucub sebebinden sonra eda edilmiş olur.³³⁹ Buna göre Şafîiler'in bir içtiadı, fitır sadakasının vakte bağlı oluşunu dikkate almakta ve bunu belirli bir güne tahsis ederek eda vaktini dar tutmaktadır. Diğer içtiatlarında ise sadakanın mali yönünü esas alınmakta, zekâtta olduğu gibi sadakayı vaktinden önce vermenin caiz olduğu kabul edilmekte ve böylece eda konusunda bir esneklik sağlanmaktadır.

3. Muvassa vaktin tamamı *edanın vucub sebebi* ve *edanın sıhhat şartı* şeklinde zarf olabilmektedir. Hanefîlere göre kurbanın *vucub sebebi* nisabı istiğnaya sahip olmaktır. Bayramın ilk günüyle başlayan ve üç gün devam eden muvassa vakit ise kurban ibadetinde *edanın vucub sebebi* ve *edanın sıhhat şartı*dır. Bu sebeple vaktinden önce kesilen kurban vacip yerine geçmez ve iade edilmesi gerekir. Bayram günlerinde kesilmeyen kurban ise artık kesilmez. Çünkü kurban kesmek belirli bir zamana mahsustur. Kurban ibadeti -kan akıtmak suretiyle- fakirin ihtiyacı olan bir malı ona ulaştırmaktır. Kan akıtma rüknü ise vakit açısından teşrik günlerine tahsis edilmiştir. Bu günler çıktıktan sonra kurban ibadeti artık misliyle kaza edilmez. Geriye fakirin ihtiyacı olan malı olduğu gibi ona ulaştırmak kalır. Artık duruyorsa kurbanlık hayvanın kendisini, bu da yoksa bir kurban bedelini sadaka olarak vermesi vacip olur.³⁴⁰ Hanefî fakihlerin bu içtiadı, vacip olan kurbanı kesmenin meşruiyet açısından sadece belirli bir vakte tahsis edilmiş olmasından kaynaklanır. Fakihlerin çoğuna göre ise kurban kesmek sünneti müekkededir. Teşrik günleri ise kurbanın *mendubiyet sebebi* ve *sıhhat şartı*dır.³⁴¹

4. Muvassa vakit sadece ibadetin *sıhhat şartı* olabilmektedir. Hac ibadeti ve haccin bir vakte tahsis edilen *farz*, *vacip* ve *sünnetleri* bu kısma dâhildir. Hac ibadetinin geçerli olması için her bir farzın ve vacibin tahsis edildiği vakitte eda

³³⁸ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 543-546.

³³⁹ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 561.

³⁴⁰ İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, VI, 633.

³⁴¹ İbn Rüşd, *Bidayetu'l-müctehid*, 391; İbn Kudame, *el-Muğni*, c.9, s.435-436.

edilmesi şarttır.³⁴² Hac ibadetini erteleyerek etmenin caiz olduğunu düşünen Hanefî içtihadı göre, haccın *edasının vucub sebebi* mükellefin edaya fiilen başlaması veya ölüm emaresinin ortaya çıkmasıdır.³⁴³ Fevriyeti benimseyenlere göre ise haccın bulunduğu yıl içinde hac ayları ve bu aylar içinde belirli günler -imkân varsa- haccın geçerlilik şartı olduğu gibi, haccın edasının da vacip olmasına sebeptir.

Buna göre *muvasa vakitler* farz ve vacip ibadetler açısından duruma göre *vucub sebebi*, *edanın vucub sebebi* ve *sıhhat şartı* olmaktadır. Hanefî usulcülere göre vacip oluşu vakte dayanmayan, vacip olması *güç yetirmeye*, *nisaba*, *nisabı istiğnaya*, *mükellefin var olmasına* veya *nezir* gibi bir sebebe dayanan ibadetlerde vakit duruma göre ya *edanın vucub sebebi* ya da *edanın sıhhat şartı* olmaktadır. Buna karşılık vacip oluşu vakte bağlanan ibadetlerde ise vakit doğrudan *vucub sebebi* olmaktadır. Ancak muvasa vakit birçok ândan oluştuğu için, bu anlardan hangisinin vucub sebebi olduğu konusunda ihtilaf edilmiştir. Şimdi bu ihtilafları inceleyelim.

2.1.2.1.1. Muvassa Vacipte Vucub Anıyla İlgili Görüşler

Muvassa vaciplerde vucub sebebini vaktin son kısmına ve ilk kısmına tahsis eden bir birine zıt iki görüş bulunmaktadır.³⁴⁴ Bu görüşteki fakihlerin muvasa vacibin varlığını kabul etmedikleri, muvasa vacipteki vakit içinde erteleme muhayyerliğinin vucubiyete aykırı olarak değerlendirdikleri ileri sürülmüştür. Çünkü emirdeki vucubiyet emredilenin yapılmasını gerektirirken, emredilen fiilin terk edilmesini yasaklamaktadır. Vacibin muvasa olması ise vaktin bir kısmında emredilen ibadet yapmak ve terk etmek arasında serbetsliği ifade eder. Oysa vaciplerde terk etme muhayyerliği bulunmaz. Dolayısıyla vacibin muvasa veya muhayyer olması vucubiyete aykırı görülmüştür. Bu sebeple ibadetin muvasa (geniş vakitli) olmasının ve vakit içinde erteleme muhayyerliğinin vucubiyete aykırı olduğu şeklinde bir kanaat oluşmuştur. Bundan hareketle vucub anını vaktin başına veya sonuna tahsis eden görüşler ortaya çıkmıştır.³⁴⁵ Ancak bu konudaki görüşler ya kısmen yanlış anlaşılmış ya tevil edilmiş veya reddedilmiştir.

³⁴² Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s. 121; İbn Rüsd, *Bidayetu'l-müctehid*, s. 301; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 634.

³⁴³ Kâsânî, *Bedaiu's-sanaî*, II, 292-293.

³⁴⁴ Urmevî, *el-Hasıl mine'l-mahsul*, s.252; Karafî, *el-Yevâkîf*, s.153-157.

³⁴⁵ Zerkeşî, *el-Bahr*, I, 171; Nemle, Abdülkerim b. Ali b. Muhammed, *el-Hılaful-lafzî İnde'l-Usuliyîn*, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad 1999, I, 110-111.

Nitekim Hanefî usulcüler vucubiyetin erteleme muhayyerliğine aykırılığını bertaraf etmek için *aslin vucubiyeti* ile *edanın vucubiyeti* arasında ayırma gitmiştir. Mütakellim usulcüler ise *aslin* ve *edanın* vucubiyeti konusunda belirgin bir ayırma gitmezken, muhayyerliğin vucubiyete aykırılığını *edaya azmetme* şartıyla bertaraf etmeye çalışmış ve *asıl* ile *edanın* muvassa bir şekilde vacip olduğunu belirtmiştir. Ancak görüleceği üzere Şafîî, Hanbelî ve Malikîlerin fûru fıkhındaki bazı görüşleri, Hanefî usulcülerin ibadetlerde *asıl* ile *eda* ayrımı konusundaki görüşlerine haklılık payı vermektedir. Vacip oluşu vakte bağlı olan muvassa vaciplerde, vucub anıyla ilgili görüşler ve dayandıkları deliller şöyledir:

a. Vucub sebebi vaktin son kısmıdır görüşü

İmam Kerhî'ye ve bazı Irak Hanefilerine göre vucub sebebi vaktin son kısmındadır. Vaktin sonuna gelince vucubiyet kesinleşirrek mudayyak hale gelir.³⁴⁶ Son vakit sınırı ise farzı eda edebilecek kadar bir sürenin başlangıcıdır. Vaktin ilk kısmında eda edilen namazın edası henüz vacip olmadığından bu namazın *nafile* veya *mevkuf* olduğu şeklinde iki görüş ileri sürülmüştür. Vaktin sonunda mükellefin eda ehliyeti duruyorsa namaz vacibe dönüşür; eda ehliyeti durmuyorsa namaz nafile olarak kalır.³⁴⁷ Bu görüşün delilleri/gerekçeleri şöyledir:

1. Vucub sebebi vaktin ilk anı olsaydı, farz oruçta olduğu gibi namazı ilk vaktinden ertelemek caiz olmaz ve ertelenerek kılınan namazın kaza sayılması gerekirdi.³⁴⁸ Son vakte kadar erteleme caiz olması, o ana kadar ibadetin henüz vacip olmadığını gösterir. Vaktin sonuna gelince erteleme muhayyerliği ortadan kalkar. Bu durum ibadetin vaktin son kısmında vacip olduğunu, dolayısıyla vucub sebebinin vaktin son kısmında bulunmasını gerektirir.³⁴⁹ Vucub sebebi vaktin son kısmında olduğuna göre bundan önce kılınan namaz henüz vacip olmadan kılındığı için mendup veya mevkuf sayılmalıdır. Ancak sonuç itibarıyla bu ibadet vacibe dönüşeceğinden namaz esnasında farziyete niyet edilir ve farz sevabını alınır.³⁵⁰

³⁴⁶ Cessas, *el-Fusûl*, I, 307; Serahsî, *el-Usul*, s.24; Semerkândî, *Mîzanu'l-Usul*, I, 337-338.

³⁴⁷ Cessas, *el-Fusûl*, I, 308; Şirazi, *el-Luma'*, s. 53; Serahsî, *el-Usul*, s.24; Ebu Ya'la, *el-Udde*, I, 212; Amidi, *el-İhkâm*, I, 86; Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, I, 355-356; Urmevî, *el-Hasıl mine'l-mahsul*, s.252; Taftazânî, *et-Telvîh*, I, 119; Zerkeşi, *el-Bahr*, I, 172-173; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 323-324; Karafî, *el-Yevâkîf*, s.156; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, I, 206.

³⁴⁸ Cezerî, *Mi'racu'l-minhâc*, s.81; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, I, 208.

³⁴⁹ Karafî, *el-Yevâkîf*, s.213.

³⁵⁰ İbn Kudame, *Ravzatu'n-nazır*, s.58.

2. Vaktin sonunda hayız ve nifastan temizlenen kadına, müslüman olanlara veya bûluğa erenlere namaz ittifakla farzdır. Vucub sebebi vaktin başında olsaydı bu kimseler o esnada henüz vucubiyete ehil olmadıklarından dolayı namazın vacip olmaması gerekirdi.³⁵¹ Vakit girdikten bir süre sonra yolculuğa çıkınca namaz kasr edilerek kılınmaktadır. Vakit içinde ikamet edenler ise namazı tam kılmakla mükelleftir.³⁵² Vucub anı vaktin başında olsaydı birinci durumda namazın dört rekât şeklinde vacip olması ve yolculuğa çıkınca namazın kasr edilmemesi gerekirdi. İkinci durumda ise namaz iki rekât şeklinde farz olduğundan, vakit içinde mukim olmaya niyet edenlerin o vakitteki namazı kasr ederek kılması caiz olmalıydı. Buna göre vucubiyet vaktin sonuna taalluk etmektedir.

Cessas (370/980) İmam Kerhî'nin (340/951) bu yaklaşımını *aslın vucubiyeti* ile *edanın vucubiyeti* arasındaki farkla izah etmiştir. Buna göre vaktin girmesiyle birlikte namazın *aslı* vacip olmaktadır. Ancak muhayyerlikten dolayı namazın *edası* henüz vacip olmamıştır. Vaktin sonuna gelince muhayyerlik ortadan kalkar ve vucub sebebi kesinleşir. Bundan önce ibadetin edası henüz vacip olmadığından dolayı mevkuf veya nafiledir. Vaktin sonunda eda ehliyeti varsa namaz farza dönüşür. Bu sebeple aslı vacip olan ancak henüz edası vacip olmayan bu namazın geçerli olması için, farz niyetiyle eda edilmesi şarttır.³⁵³ Ebu İshak eş-Şîrâzî (476/1083), İmam Kerhî'den (340/951) vucubiyetin gayrı muayyen bir ana taalluk ettiğini, edaya başlamakla veya vaktin daralmasıyla birlikte kesinleşeceğini aktarmıştır.³⁵⁴ Buna göre İmam Kerhî'nin *vucub anı vaktin sonuna taalluk eder* şeklindeki görüşü, namazın aslının değil edasının vacip olmasıyla ilgilidir. Bir anlamda kılınan namazın aslı vacip iken edası henüz vacip olmadan kılınmıştır. Bu sebeple İmam Kerhî'nin *vacibin muvassa oluşunu muhayyerlik sebebiyle vucubiyete aykırı gördüğü dolayısıyla vacibin muvassa oluşunu reddettiği* şeklinde bir görüşün kendisine isnad edilemeyeceği anlaşılmaktadır.

Buna göre aslın vacip olması ile edanın vacip olması farklı hususlardır. İmam Kerhî'nin vucub anını vaktin sonuna tahsis eden görüşü *edanın vucubiyeti* şeklinde yorumlanmıştır. Ancak bu konudaki temek sorun ise vaktin evvelinde eda edilen

³⁵¹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 69; Serahsî, *el-Usul*, s.24; Ebu Ya'la, *el-Udde*, I, 221.

³⁵² Serahsî, *el-Usul*, s.24; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, I, 208.

³⁵³ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 307, s.309-311; Serahsî, *el-Usul*, s.25; Amidî, *el-İhkâm*, I, 86.

³⁵⁴ Serahsî, *el-Usul*, s.25; Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, I, 357; Semerkândî, *el-Mîzan fî usûli'l-fikh*, s.74.

ibadetin *nafile* veya *mevkuf* olarak isimlendirilmesidir. Bu görüş ise aşağıdaki gerekçelerden dolayı eleştirilmiştir:

1. Ayette: “*Güneşin batıya meyletmesinden gecenin karanlığına kadar namaz kıl*”³⁵⁵ buyrulmuştur. Buna göre güneşin meyletmesinden gecenin karanlığına kadar geçen süre namaz vaktidir. Namazın edası vaktin belirli bir anına tahsis edilmemiştir. Dolayısıyla o vakti meydana getiren her bir an vucub sebebidir.³⁵⁶ Muvassa vacibi şer’î bir izne bağlı olarak vakit içinde ertelemek onu terk etmek anlamına gelmez.³⁵⁷ Bu nedenle vakit içinde ertelemek vucubiyete aykırı değildir.³⁵⁸

2. Hz. Peygamber: “*Her namaz vaktinin bir başı ve sonu vardır. Öğle namazının ilk vakti güneşin zeval anı, son vakti ise ikindi vaktinin girdiği andır...*” buyurmakla, her bir namazın başlangıç ve bitiş zamanını haber vermiştir.³⁵⁹ Namaz vaktinin başıyla kastedilen onun vucub vaktidir. Hz. Peygamber kendisine namaz vakitlerini soran adama vakitleri öğretmek üzere birinci gün namazları ilk vaktinde, ikinci gün ise son vaktinde kılmış ve bundan sonra “*vakit bu ikisinin arasında kalan süredir*” buyurmuştur.³⁶⁰ Bu durum, vaktin her anının bedel yoluyla ibadete zarf olduğunu gösterir.³⁶¹

3. Vucub sebebi vaktin son anı olsaydı bundan önce kılınan namaz *nafile* olurdu. Oysa *nafile* namaz farzın yerine geçmez ve farziyeti düşürmez.³⁶² Vaktin evvelinde kılınan namaz *nafile* veya *mevkuf* olsaydı, bu namazın *nafile* niyetiyle veya mutlak niyetle eda edilmesi caiz olur hatta ezan ve kametin terk edilmesi gerekirdi. Aynı şekilde öğle namazının yerine kılınan cuma namazının da *nafile* sayılması gerekirdi. Oysa muvassa vaciplerde farziyete niyet etmek şarttır. Ezan ve kamet ise sadece farz namazlara mahsustur. Cuma namazı ise *nafile* olarak kılınmaz.³⁶³ Kâmil bir şekilde eda edilen ibadet bilahare vasıf değiştirmez. Vaktin başında *mevkuf* veya *mendup* vasfı alan

³⁵⁵ İsra, 17/78.

³⁵⁶ Ebu'l-Vefa, Ali b. Ukayl b. Muhammed b. Ukayl, *el-Vazıh fî usuli'l-fikh*, Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Müessesetu'r-risale, Beyrut 1999, III, 92; Karâfî, *el-Yevakîl*, s.205-207.

³⁵⁷ Amidî, *el-İhkâm*, I, 87; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 337; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, I, 206.

³⁵⁸ Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, I, 356.

³⁵⁹ Tirmîzî, *Salat*, 1.

³⁶⁰ Ebu Davud, *Salat*, 2.

³⁶¹ Karâfî, *el-Yevakîl*, s.214-226.

³⁶² Ebu Ya'la, *el-Udde*, I, 216; Amidî, *el-İhkâm*, I, 87; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 337; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, I, 206.

³⁶³ Serahsî, *el-Usul*, s.25; Ebu'l-Vefa el-Hanbelî, *el-Vazıh*, III, 92-94; Semerkândî, *el-Mizan fî usuli'l-fikh*, s. 74.

bir ibadetin bilahare vacip vasfı alması imkânsızdır. Bu durum vucubiyetin son vakte mahsus olmamasını gerektirir.³⁶⁴ Muvassa vacibi vakit içinde tamamen terk etmek haram, vakit içinde eda etmek farz, ertelemek için edaya azmetmek vacip iken³⁶⁵ menduplarda böyle bir durum söz konusu değildir.³⁶⁶

4. Vaktin son kısmında hayız veya nifas engeli ortadan kalkan bir kadına o namazın ittifakla farz olması vucub sebebinin ilk vakitle sınırlı olmadığını gösterse de, bu durum vucub anının son vakte tahsis edilmesini gerektirmez.³⁶⁷ Nitekim Hanbelîlere göre vakit girdikten bir tekbir alacak kadar süre geçtikten sonra hayız, nifas veya delirme gibi bir engeli ortaya çıkınca o vaktin namazı farz olmaktadır. Zira vaktin ilk anı da vucub sebebidir.³⁶⁸ Şafîîlere göre ise bu durumlarda namazın farz olması için, farzı kılacak kadar bir sürenin geçmesi gerekir.³⁶⁹ Çünkü mükellef vucub sebebine şahit olmuş ve bir namaz kılablecek kadar vakit geçtiğinden dolayı vucubiyet kesinleşmiştir. Bundan önce namazı eda etmesi ise imkânsızdır. Hanefîlerin tercih edilen görüşüne ve Malikîlere göre ise vakit girdikten sonra namazı henüz eda etmeyen ve hayız gören bir kadına o vaktin namazı farz olmaktan çıkar.³⁷⁰ Ancak Hanefî ve Malikîlerin bu içtihadı, vucub sebebinin vaktin sonunda olmasını gerektirmez.

Karafî (684/1285) bu meseleyi usul açısından şöyle izah etmektedir: Hanefî ve Malikî fakihlerin bu konudaki içtihadı vucub sebebinin vaktin sonuna tahsis edilmesini gerektirmez. Devamla bu meseleyi ve benzerlerini esas alarak “*eda veya ifa, muhayyerlikten dolayı geriye dönük; mâniden dolayı ileriye dönük imkânsızlaşınca vucubiyet düşer*”³⁷¹ kuralına ulaşmış, birçok meselenin aynı kurala dayandığını belirtmiştir.

Örneğin muhayyer vaciplerden –yemin kefaretinin- birden çok seçeneği bulunmaktadır. Vacip bunlardan yalnızca bir seçeneğe tahsis edilmemiş ve mükellef bunlardan birini tercih konusunda serbest bırakılmıştır. Bu seçeneklerden bir kısmı muhayyerlikten dolayı tercih edilmez de ortadan kalkarsa kalan kısımdan tercihte

³⁶⁴ Cüveynî, *et-Telhîs*, s.100.

³⁶⁵ İbn Kudame, *Ravzatu'n-nazır*, s.58-59.

³⁶⁶ İbn Kudame, *Ravzatu'n-nazır*, s.58-59; Nemle, *el-Vacibu'l-muvassa'*, s.225.

³⁶⁷ Urmevî, *el-Hasıl mine'l-mahsul*, s.254; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 325; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, I, 206.

³⁶⁸ İbn Kudame, *el-Muğnî*, I, 271.

³⁶⁹ Rafîî, *el-Azîz şerhu'l-vecîz*, I, 388-389; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtac*, I, 185.

³⁷⁰ Serahsî, *el-Mebhut*, II, 25; İbn Rüşd, *Bidayetu'l-müctehid*, s.97.

³⁷¹ Karafî, *el-Yevakût*, s.214-226.

bulunmak vaciptir. Kalan kısımdan tercihte bulunmak ise bir mâniden dolayı imkânsız hale gelirse vucubiyet düşer. Çünkü لا تكليف الا بمقدور kaidesinin gereği olarak, mükellefiyet için emredilen şeyin malum, mevcut, güç yetirilebilir ve mümkün olması, edayı imkânsız kılan bir mâninin bulunmaması gerekir.

Aynı şekilde muvassa vaciplerde vucub sebebi, vaktin başıyla sonu arasında kalan ve bir andan diğerine intikal eden müşterek bir andır. Mükellef bunlardan dilediğini vacibin edasına tahsis etmekte serbest bırakılmıştır. Vaktin başında hayız durumu böyle bir tahsise mani olmaktadır. Vakit çıkmadan önce bu mâni ortadan kalkarsa, kalan kısımlardan birini edaya tahsis etmek mümkün olacağından namaz vacip olur. Ancak vaktin bir kısmı muhayyerlikten dolayı namazın edasına tahsis edilmemişse ve kalan kısmında ise hayız durumu ortaya çıkmışsa, böyle bir durumda namaz vacip olmaktan çıkar. Çünkü mâninin ortaya çıkmasına kadar geçen sürede erteleme muhayyerliğinden dolayı ibadetin edası henüz vacip olmamıştır. Vaktin kalan kısmında ise bir mâni ortaya çıkarak vucubiyeti düşürmüştür. Vacip olmaktan çıkan bir ibadetin kazası bulunmaz.³⁷² Bundan hareketle Karâfi muvassa vacipte vucub sebebinin vaktin ne ilk ne de son kısmına tahsis edileceğini, aksine bütün anların vucub sebebi olduğunu ve vaktin son kısmıyla birlikte muhayyerliğin ortadan kalkacağını belirtmiştir.

Bu çerçevede denilebilir ki, terk edilmesi mutlak biçimde azabı gerektirmeyen ibadet *mendup* ismini alır. Tahsis edildiği vaktin herhangi bir kısmında terk edilmesi azabı gerektiren ibadet “*mudayyak vacip*” ismini alır. Vaktin tümünde terk edilmesi azabı gerektiren, ancak bir kısmında terk edilmiş olması azabı gerektirmeyen ibadete ya *muvassa vacip* ya da terk edilmesine cevaz verilmeyen bir *mendup* ismini vermek gerekir.³⁷³ Ancak böyle ibadet farz kılındığından ve farz niyetiyle eda edildiğinden dolayı ikinci ihtimal geçersiz hale gelmektedir. Bu sebeple böyle bir ibadete *muvassa vacip* ismi vermek ve bu vacibin geniş vakitli olmasının vucubiyete aykırı olmadığını belirtmek gerekir.³⁷⁴ Çünkü namazı vaktin tamamında terk etmek söz konusu olmadığından ve vakit içindeki erteleme de eda kararlılığı ile birlikte olduğundan dolayı, vakit içinde erteleme muhayyerliği namazın vacip olmasına aykırı değildir.

³⁷² Karâfi, *el-Yevakît*, s.214-226.

³⁷³ İbn Kudame, *Ravzatu'n-nazır*, s.58.

³⁷⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.92.

Buna göre muvassa vaciplerde vaktin bir kısmında fiil ve terk açısından muhayyer olmak vucubiyete aykırı değildir. Çünkü vaktin tamamında değil, sadece bir kısmında terk söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla vucubiyete aykırı olduğunu ileri sürerek vacibin muvassa olmasını ve bundan hareketle vucub sebebinin vaktin ya başına ya da sonuna mahsus olduğunu ileri sürmek doğru bir yaklaşım değildir.

Sonuç itibarıyla İmam Kerhî vaktin başında namazın aslının vacip olduğunu, ancak eda vucubiyetinin vaktin sonuna taalluk ettiğini esas almıştır. Vaktin evvelinde kılınan namaz için farz, farza dönüşecek nafile veya mevkuf ibadet ismini vermek kavramsal düzeyde kalmakta ve ihtilafın lafzî/kavramsal olduğu anlaşılmaktadır.

b. Vucub sebebinin vaktin sadece ilk anı olduğuna dair görüş

Şafiî fakihlerden bir kısmına göre vucub sebebinin vaktin ilk anına mahsus olduğu, vacibin muvassa oluşunu kabul etmedikleri ve buna bağlı olarak vakit içinde ertelenerek kılınan namazın kaza sayılacağı şeklinde bir görüş isnat edilmiştir.³⁷⁵ Gerekçe olarak *onlara göre ibadetin vacip olması ile edasının vacip olması* arasında bir farkın bulunmadığı, vucubiyetin vakit içinde erteleme muhayyerliğien aykırı olduğu; vakit içinde eda ile erteleme arasında muhayyer olmanın nafilelere mahsus olduğu belirtilmiştir.³⁷⁶ Bundan hareketle muvassa vacipleri fevren eda etmenin vacip olduğu şeklinde bir görüş aktarılmıştır.³⁷⁷ Ancak Şafiî usulcüler bu görüşün kendilerine ait olmadığını, bu konudaki görüşlerinin yanlış anlaşıldığını belirtmiş³⁷⁸ ve bu görüşü şu gerekçelerle reddetmiştir:

Vucub sebebi vaktin ilk anına mahsus olsaydı, bir müddet sonra kılınan namazın kaza sayılması ve mükellefin sorumlu olması gerekirdi. Oysa vakit içinde kılınana namaz icma ve ittifakla eda sayılır ve sorumluluk düşer.³⁷⁹ Vucub anı muayyen bir ana mahsus olsaydı, vakit içinde eda muhayyerliği vucubiyete aykırı olurdu.³⁸⁰ Bu durumda henüz vakit çıkmadan vucub ve eda engeli ortadan kalkan kimselere namazın farz

³⁷⁵ Amidî, *el-İhkâm*, I, 86; Cezerî, *Mi'racu'l-minhâc*, s.80; Karafî, *el-Yevâkît fî Ahkâmî'l-Mevâkît*, s.155; Semarkandî, *el-Mizan fî Usuli'l-Fıkh*, s.73; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 323.

³⁷⁶ Karafî, *el-Yevâkît*, s.158; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, I, 205.

³⁷⁷ Urmevî, *el-Hasıl mine'l-mahsul*, s.252.

³⁷⁸ Cüveynî, *et-Telhîs*, s.101; Cezerî, *Mi'racu'l-minhâc*, s.81; İsnevî, *Nihayetu's-sûl*, s.41; Nemle, *el-Vacibu'l-muvassa'*, s.228.

³⁷⁹ Cüveynî, *et-Telhîs*, s.101.

³⁸⁰ Taftazânî, *et-Telvîh*, I, 118; Karafî, *el-Yevâkît*, s.157-158, s.160.

olmaması gerekirdi. Oysa bu kimselere namaz icma ve ittifakla farz olmaktadır.³⁸¹ Dolayısıyla vucub sebebini yalnızca vaktin ilk anına tahsis eden görüş nassa ve icmaya aykırıdır. Buna göre vucub anı vaktin başına mahsus olmadığı gibi, vakit içinde eda ve edaya azmetme şartıyla ertelemek vacibin muvassa olmasına aykırı değildir. Vaktin girmesiyle birlikte kesinleşen vucub sebebi, vaktin geniş olması sebebiyle o vaktin tümüne taalluk etmektedir.

Buraya kadar yapılan izahardan anlaşıldığı üzere, namazın vucub anını vaktin başına veya sonuna tahsis eden görüşler, nisbet edildikleri mezhepler tarafından ya reddedilmiş ya da tashih/tevil edilmiştir. Diğer taraftan *aslın vucubu* ile *edanın vucubu* arasındaki fark esas alındığında, vakit içinde erteleme muhayyerliğinin vucubiyete aykırılığı ortadan kalkarken, bazı usulcüler de bu aykırılığı bertaraf etmek için edaya azmetme şartını ileri sürmüştür. Bundan sonra, vucub anı konusunda Hanefî usulcülerin görüşü ile mütekellim usulcülerin görüşleri farklılaşmıştır.

c. Hanefî usulcülerin vucub anı konusundaki görüşleri

Hanefî usulcülerden vucub anını vaktin sonuna tahsis eden görüşleri, edanın vucub sebebi şeklinde değerlendirilmiş ve bundan önce eda edilen namazın nafile veya mevkuf olamayacağı belirtilmiştir. Hanefî usulcülerin kabul edilen yaklaşımına göre vaktin girmesiyle birlikte *aslın vucub sebebi* kesinleşmekte, ancak muhayyerlikten dolayı edanın *vucub sebebi* bir andan diğerine intikal etmekte, edaya fiilen başlayınca veya vaktin sonuna gelince kesinleşmektedir.³⁸² Vaktin girmesiyle asıl vacip olduğundan, vaktin başında veya ortasında kılınan namaz nafile/mevkuf değil farz ismini alır.

Hanefî usulcülerin bu konudaki en güçlü delilleri, nasların vakit içinde eda şartıyla birlikte erteleme muhayyerliği tanınmasıdır. Bunun yanı sıra vaktin başında temiz olup namazı erteleyen ve henüz vakit çıkmadan hayız gören kadına o vakitteki namazın vacip olmaması Hanefî usulcülerin görüşüne uygundur. Çünkü bu durumda namazın aslı vacip olmakla birlikte, erteleme muhayyerliğinden dolayı namazın edası henüz vacip olmamıştır. Vacibin kendisiyle birlikte edası da farz olsaydı ertelenmesi haram olurdu. Mükellef vakit girdikten sonra namazı erteler ve henüz eda etmeden vefat

³⁸¹ Amidî, *el-İhkâm*, s. 93; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 325.

³⁸² Serahsî, *el-Usul*, I, 22-23.

ederse, erteleme muhayyerliğinden dolayı günahkâr olmaz. İbadetin vacip olmasıyla birlikte edası da vacip olsaydı günahkâr olması gerekirdi.³⁸³

Hanefî usulcülerin bu yaklaşımı izah etmek üzere Zerkeşî (794/1392), muvassa vacipteki vucubiyeti *aslın vucubu* ve *edanın vucubu* olmak üzere iki kısma ayırmış ve ibadetleri vakit ve vucubiyet açısından iki kısımda değerlendirmiştir. *Birincisi* vucubiyetin zimmete geçmesiyle birlikte, asıl ile edanın aynı anda vacip olmasıdır. Vakti daralan bir namazın veya farz orucun aslı ve edası birlikte vacip olmaktadır. *İkincisi* aslın vacip olması edanın ise bir süre sonra vacip olmamasıdır. Örneğin nisap miktarına ulaşan malda zekât vacip olsa da, zakâtın edasının vacip olması için malın üzerinden bir yıl geçmesi gerekir.³⁸⁴ Buna göre edası vacip olan bir fiil veya ibadetin aslı da vaciptir. Ancak aslın vacip olması, her zaman edanın da fevren vacip olmasını gerektirmez. Hanefî usulcüler hem mali hem de bedeni ibadetlerde aynı yaklaşım içindedir.

Bu açıdan Hanefî usulcüler ibadetlerde *vucub sebebi*, *edanın vucub sebebi* ve *edanın vücud sebebini* ayırt etmişlerdir.³⁸⁵ *Aslın vucub sebebi*, mükellefin elinde olmaksızın ibadetin zimmete taalluk etmesi ve vacip olmasıdır. *Edanın vucub sebebi* ise zimmete taalluk eden bu sorumluluğu fiilen yerine getirmenin vacip olmasıdır. Örneğin vadeli olarak bir mal satın alan kimsenin borç altına girmesi borcun *aslının vucubiyetini*, söz konusu borç istenildiğinde veya vadesi geldiğinde o borcu ödemenin vacip olması *edanın vucub sebebini*dir. Aynı şekilde vaktin girmesi namazın aslının vucub sebebi olurken, edaya fiilen başlamak veya vaktin daralması edanın vucub sebebi olmaktadır.³⁸⁶

Aslın vucub sebebi, edanın vucub sebebi ve edanın vücud sebebi, *zahiri sebep* ve *hakiki sebep* olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. *Aslın hakiki vucub sebebi* Allah Teâla'nın vakti ibadete vucub sebebi kılmasıdır. Bu durum kulların iradesine dahil olmayan cibrî bir sebeptir. *Aslın zahiri vucub sebebi* ise kulun edaya güç yetirebilecek durumda olması, kendisini lehine ve aleyhine haklara ehil kılan vucub ehliyetine sahip olmakla birlikte vaktin girmesidir. *Edanın hakiki vucub sebebi* yani bir ibadeti fiilen yerine getirmenin vacip olmasının hakiki sebebi Allah Teâla'nın o ibadeti vacip kılması

³⁸³ Serahsî, *el-Usul*, I, 22-23; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 321.

³⁸⁴ Zerkeşî, *el-Bahr*, I, 142.

³⁸⁵ Serahsî, *el-Usul*, I, 74; Fenarî, *Fusûlu'l-bedâyi*, I, 219.

³⁸⁶ Sadru'sh-Şeria, *et-Telkih şerhu't-tenkih*, s.229.

ve emrin zimmetten çıkarak fiile taalluk etmesidir. Bu durum kulun iradesine dâhil olmayan cebrî bir sebeptir. *Edanın zahiri vucub sebebi* ise birincisi vaktin daralması, ikincisi mükellefin edaya güç yetirebilmesi ve fiilen edaya başlamasıdır. Zahiri sebebin birinci yönü cebrîdir. Nitekim güneşin batmasını akşam namazının vaktine sebep kılmak ve bu vaktin daralmasını edanın vucubiyetine sebep kılmak cebrî bir vucubiyettir. Zahiri sebebin ikinci yönü yani kulun edaya güç yetirebilecek durumda olması ve buna teşebbüs etmesi ise ihtiyarî olup onun iradesine bağlıdır. Böylece edanın vucubiyeti ilahi iradeye dayanma açısından cebrî; kulun edaya güç yetirebilecek durumda olması ve teşebbüste bulunması açısından ihtiyarîdir. Bir anlamda Allah Teâla ibadetin edasını vacip, vakti ise buna alamet/sebep kılmış; ancak bunu vaktin belirli bir anına tahsis etmeyi insanın irade ve tercihinin bırakmış ve bu vakit daralınca ibadetin eda vucubiyeti kesinleşmiştir. Dolayısıyla ibadetin edasının vucub sebebi mükellefin edaya fiilen başlaması veya vaktin daralmasıyla kesinleşir. *Edanın vucud/varlık sebebi* zahiri olarak kulun cüzi iradesiyle fiile güç yetirebilmesi ve tercihte bulunmasıdır. Edanın kakiki vucud/varlık sebebi ise Allah Teâlanın iradesi ve yaratmasıdır. Edanın varlık kazanması irade, meşiet ve kudretle ilişkili olduğundan, küllî ve cüz'î irade açısından ihtiyari ve iradi bir sebebe dayanır.³⁸⁷

Buna göre bir ibadetin vacip olması için, o ibadetin edasının vacip olması şart değildir. Aksi halde iman etmenin vacip olması için bütün insanların fiilen iman etmesi, ibadetin vacip olması için de bütün insanların ibadeti fiilen eda etmesi gerekirdi. Muvassa veya mutlak olan birçok ibadette aynı durum görülmektedir. Örneğin hacc'ın, zekâtın ve mutlak nezrin aslı vacip olurken, bu ibadetlerin edası hemen vacip olmamaktadır. Böyle olsaydı, ertelenerek eda edilen zekât, hac veya nezrin kaza sayılması gerekirdi. Özetle ibadetin muvassa biçimde vacip olması edanın ve edayı vucuda getirmenin hemen vacip olmasını zorunlu kılmamaktadır. Vaktin ilk anıyla birlikte müedda, yani ibadetin aslı vacip olur. Eda ise mükellefin edaya başlamasıyla veya vaktin daralmasıyla birlikte vacip hale gelir.³⁸⁸

Muvassa ibadetlerde, *aslin vucubu* ile *edanın vucubunu* ayırt etmek aklen de mümkündür. Çünkü cisimlerin birincisi yalnızca akılla idrak edilebilen *zihni/bilkuvve*;

³⁸⁷ Serahsî, *el-Usul*, I, 102.

³⁸⁸ Serahsî, *el-Usul*, s.26; Urmevî, *el-Hasıl mine'l-mahsul*, s.254; Taftazânî, *et-Telvîh*, I, 116-117; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 318-320, 323; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, I, 200-202, 223.

diğeri ise beş duyu organıyla idrak edilebilen *harici/bilfiil* olmak üzere iki varlığı bulunmaktadır. İbadetin aslının vacip olması onun zihni varlığının zimmette vacip olmasını, edasının vacip olması ise o ibadeti fiilen yerine getirmenin vacip olmasını ifade eder. Buna göre ibadetin mahiyeti ve zihnî varlığı, onu kuvveden fiile geçirmekten farklıdır. Harici varlığın bulunmaması zihni varlığın ortadan kalkmasını gerektirmez. Sözelimi zekât miktarının vacip olması, zimmette varlığı tasavvur edilen bir malı fakire vermenin vacip olmasını ifade eder. Zekâtın edasının vacip olması ise bu malı fakirlere fiilen teslim etmenin vacip olmasını ifade eder. Muvassa biçimde vacip olan bedenî ibadetler de bu konuda mali ibadetler gibidir.³⁸⁹

İbadetin vacip olması için sebebin vacipten önce gelmesi ve vacibe bitişik olması zorunludur. Vucub sebebi ile vacip arasına mesafe giremez. Buna en uygun olan zaman dilimi ise edadan hemen önce gelen ve vacibe bitişik olan andır. Muvassa vaciplerde, vucub sebebinin vacibin edasına bitişik olmasıyla birlikte, ertelemenin de caiz olması, eda açısından vucub sebebinin de bir andan diğerine intikal etmesini zorunlu hale getirir.³⁹⁰ Vakit içinde hayızdan temizlenen kadına, Müslüman olan kimseye, bülüğa eren çocuğa namazın farz olması da, vucub sebebinin intikal etmesini gerektirir.³⁹¹ Nitekim satım akdinde de vucub sebebinin edaya bitişik olması, yani icap ve kabûlün hemen ardından malın teslim edilmesi gerekir. Ancak akitlerde, mülkiyetin intikal sebebi olan icap ve kabûlün, eda zamanına kadar hükmen devam ettiği kabul edilir. Çünkü akitler icap ve kabûl ile tamamlandıktan sonra, bu icap ve kabûlün bağlayıcılığı ve devamı esastır.³⁹² İbadetteki icap da bir anlamda ilahî ve zorunlu bir vucubiyeti ifade ederken, vakit sınırları içinde bu icabı kabul anı konusunda muhayyerlik tanınmıştır. Böylece kabul kipi icap kipine bitişik hale gelmektedir. Hanefîlere göre vucub anı intikal ettiğinden dolayı, vakit içinde ibadeti erteleyerek vefat eden –erteleme terk gayesini taşımyorsa- günahkâr olmaz.³⁹³

Hanefî usulünde muvassa vaktin vucub sebebi olmasının dört boyutu ortaya çıkmaktadır: *Birincisi* vaktin başından sonuna kadar intikal eden belirsiz bir an, ibadetin aslının *vucub sebebi* olmasıdır. *İkincisi* mükellefin fiilen edaya başladığı anın *edanın*

³⁸⁹ Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 329.

³⁹⁰ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s.6; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 330.

³⁹¹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s.6; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 332.

³⁹² Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 331; Fenarî, *Fusûlu'l-bedâyi*, I, 219.

³⁹³ Muhammed b. Hasan Şeybânî, *el-Asl*, Thk. Muhammed Bounukalın, Vezaretu's-Şuûn ve'l-Evkaf Yay., Katar 2012, I, 286.

vucub sebebi olmasıdır. *Üçüncüsü* vaktin daraldığı anın hem *vucub sebebi* hem de *edanın vucub sebebi* olmasıdır. *Dördüncüsü* ise vaktin tümünün eda edilmeyen ibadet açısından *kazanın vucub sebebi* olmasıdır.³⁹⁴

Vaktin eda şartı olması onun vucub sebebi olmasına benzer. Vaktin ilk anı edanın sıhhat şartı olmakla birlikte, bu şart vaktin daraldığı zamana kadar bir andan diğerine intikal eder.³⁹⁵ Vakit sıhhat şartı olunca, ibadetin vaktinden önce eda edilmesi geçersizdir. Namazın meşru bir özürden dolayı vaktinden sonrasına kalması kazayı vacip hale getirir.³⁹⁶ Ancak vakit *sıhhat şartı* değil yalnızca *vucub şartı* olduğundan, ibadeti vaktinden önce eda etmek caizdir. Örneğin nisabın üzerinden bir yıl geçmesi zekâtın, bayram günü fecri sadığın girmesi fitır sadakasının vacip olması için şarttır. Vucub sebebi kesinleştiğinde bu iki ibadeti vaktinden önce eda etmek caizdir. Haccın *vucub sebebi* beytullah, *vucub şartı* istitaât/güç yetirmek, *sıhhat/geçerlilik şartı* ise vakittir. Henüz vucub şartı (istitaat) bulunmadan yapılan hac ibadeti, vucub sebebi olan beytullah var olduğundan dolayı geçerlidir. Ancak vakit sıhhat şartı olduğundan vaktinden önce veya sonra yapılan hac geçersizdir.³⁹⁷ Bu anlamda Hanefilere göre vakit iki şekilde şart olmaktadır: Birincisi vaktin namaz, oruç ve hacda olduğu gibi *sıhhat şartı*, ikincisi ise zekâta olduğu gibi sadece *vucub şartı* olmasıdır.

e. Mütakellim usulcülerin vucub anı konusundaki görüşleri ve delilleri

Şafiî ve Hanbelî usulcülere göre vucub sebebi vaktin ilk anıyla sabit olarak, vaktin tüm anlarına muvassa bir şekilde taalluk eder.³⁹⁸ Şafiî fakihlere göre vucub sebebi vaktin girmesinden farzı kılacak kadar bir zaman geçince; Hanbelî fakihlere göre ise vaktin ilk anıyla birlikte kesinleşir. Muvassa vacibi ilk vaktinde eda etmek ile erteleme arasında muhayyerlik bulunmaktadır. Ancak vakit içinde ertelemenin caiz olması için, edaya azmetmek şarttır. Aksi halde vacibin nafileden bir farkı kalmaz ve edaya

³⁹⁴ Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 316; s.322-323.

³⁹⁵ Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, I, 220.

³⁹⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 121; Taftazânî, *et-Telvîh*, I, 116.

³⁹⁷ Taftazânî, *et-Telvîh*, I, 116.

³⁹⁸ Amidî, *el-İhkâm*, I, 94; Ebu'l-Vefa el-Hanbelî, *el-Vazîh*, III, 90-91.

azmetmeksizin erteleyerek vefat eden günahkâr olur.³⁹⁹ Vakit içinde edaya azmederek erteleyen ve böylece vefat eden sorumluluktan kurtulur.⁴⁰⁰

Vucub sebebine bağlı olarak Şafîlilere göre vakit girdikten sonra farzı eda edebilecek kadar bir süre geçince Hanbelîler'e göre ise vakit girdikten sonra *hayız*, *delirme* ve *bayılma* durumu ortaya çıkmışsa o vaktin namazı farz olur.⁴⁰¹ Şafîlilere göre vaktin çıkmasına bir rekât, Hanbelîlere göre ise bir tekbir alacak kadar zaman kaldığından *delirme*, *baygınlık*, *çocukluk*, *inkâr* veya *hayız* engeli ortadan kalkmışsa namaz farz olur. Çünkü vucubiyet vaktin ilk anıyla birlikte muvassa bir şekilde tümüne taalluk etmektedir.⁴⁰²

Malikilere göre vucub sebebi, vaktin ilk anıyla birlikte bütün anlara eşit bir şekilde taalluk eder.⁴⁰³ İmam Cüveynî, Malikilerin bu konudaki asıl görüşlerinin Şafîî usulcülerle aynı olduğunu ve vucub sebebinin ilk anla birlikte muvassa biçimde bütün anlara taalluk ettiğini belirtmiştir.⁴⁰⁴ Buna karşılık Karafî, vaktin başı ile sonu arasında kalan bütün anların müşterek biçimde vucub sebebi olduğunu, vucub sebebinin vaktin başına ve sonuna tahsis edileyeceğini, vaktin son anına gelince vucub sebebi olan müşterek zaman diliminin kesinlik kazanacağını ve namazın edasının vacip olacağını belirtmiştir.⁴⁰⁵ Ona göre vaktin sonunda vucubiyetin kesinleşmesi, sadece o anın vucub sebebi olmasından değil, ibadeti ertelemeğin son sınıra dayanmasından kaynaklanır. Bu anlamda vaktin sonu, asli olarak değil tebei olarak vucub sebebine tahsis edilmektedir.⁴⁰⁶ Karafî'nin belirttiği şekilde vakti meydana getiren anlardan biri muhayyerlikten dolayı namaza tahsis edilmemiş ve vaktin kalan kısmında ise hayız durumu ortaya çıkmışsa; namazın vucubiyeti *muhayyerlikten dolayı geçmişe, mâniden dolayı geleceğe* dönük bir şekilde imkânsız hale gelir. Bu sebeple vakit girdikten sonra

³⁹⁹ Ebu Ya'la, *el-Udde*, I, 212; Amidî, *el-İhkâm*, I, 94; Ebu'l-Vefa, *el-Vazih*, III, 91; İsnevî, *Nihayetu's-sûl*, 41.

⁴⁰⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.93-94; Ebu Ya'la, *el-Udde*, I, 216; İbn Kudame, *Ravzatu'n-nazır*, s.59; Nevevî, *el-Mecmu'*, III, 38.

⁴⁰¹ Ebu Ya'la, *el-Udde*, I, 215; Karafî, *el-Yevâkît*, s.257; İbn Kudame, *el-Muğnî*, III, 64; Nevevî, *el-Mecmu'*, III, 50-51; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-Usûl*, I, 220.

⁴⁰² Ebu Ya'la, *el-Udde*, I, 215; İbn Kudame, *el-Muğnî*, III, 64; Nevevî, *el-Mecmu'*, III, 51-52; Karafî, *el-Yevâkît*, s.257; Molla Hüsrev, I, 220.

⁴⁰³ Cüveynî, *et-Telhîs*, s.98; İbn Arabî, Kadî Ebîbekir, *el-Mahsûl fî ilmi'l-usul*, Thk. Hüseyin Ali el-Yedrî, Said Abdullatif el-Fûde, Beyrut 1999, s.61; İbn Hacıb, Ebu Amr Osman, *Şerhu Muhtasari müntehe'l-usûlî*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2004, s.182.

⁴⁰⁴ Cüveynî, *et-Telhîs*, s.98; Bkz. Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, I, 355.

⁴⁰⁵ Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, I, 355.

⁴⁰⁶ Karafî, *el-Yevâkît*, s.161.

namazı erteleyen ve hayız gören kadına o vaktin namazı vacip değildir.⁴⁰⁷ Bu anlamda İmam Cüveynî'nin belirttiğinden farklı olarak, Malikî fakihlerin zikredilen içtihadı *vucub sebebi* ve *edanın vucub sebebi* arasındaki ayrıma haklılık verecek türdendir. Namazın aslıyla birlikte edası da muvassa biçimde vacip olsaydı, vakit girdikten bir süre sonra hayız gören kadına namazın vacip olması gerekirdi. Oysa namaz vacip olmamaktadır. Buna göre Maliki usulcülerin yaklaşımı, asıl ile eda arasında ayrıma gitmeyi gerektirmektedir.

Şafiîlere göre bedeni ibadetlerde *vucub sebebi* ile *edanın vucub sebebi* arasında bir farkın bulunmadığı belirtilmiştir. Örneğin vurma, yeme veya içme fiilleriyle bu fiilleri meydana getirmenin farklı olması düşünülemez.⁴⁰⁸ Namazın vacip olmasıyla kastedilen onu fiilen eda etmektir. Orucun vacip olmasıyla kastedilen yeme-içmeyi terk etmektir. Buna karşılık mali ibadetlerde *vucub sebebi* ve *edanın vucub sebebi* dolayısıyla aslın vucubu ve edanın vucubu bir birinden farklıdır.⁴⁰⁹ Zekât mali bir ibadet olduğundan *vucub sebebi* mala taalluk eder. Nitekim çocukların nisap miktarı malı varsa, velileri bu maldan zekât ödemekle mükelleftir. Bedeni ibadetlerin vacip olması ise vacip olan fiili doğrudan eda etme anlamına gelir ve ibadetin aslının vacip olmasıyla edasının vacip olması arasında bir fark kalmaz. Bedeni ibadetleri zekâta kıyaslayarak, aslın vucubu ile edanın vucubu şeklinde bir ayrıma gidilemez.⁴¹⁰ Çünkü zekâtın muaccel olarak verilmesi ihtiyaca binaen caizdir.⁴¹¹ Oysa bedeni ibadetlerin vaktinden önce eda edilmesi caiz değildir.

Şafiî fakihlere göre bayılma ve uykudan dolayı kılınmayan bir namazın kazasının farz olması, bu mâniler esnasında namazın farz olmasından kaynaklanmaz. Çünkü uykuda kalarak terk edilen namazın kazasının farz olması “*kim, bir namazı unuttur veya uykudan dolayı kılamazsa, hatırlayınca o namazı kılsın*” hadisiyle sabittir. Baygınlık ise uykudan farksızdır.⁴¹² Bu açıdan onlara göre kaza ikinci bir emirle sabit olurken, kazanın vucubiyeti ilk emre istinaden daha önce aslın vucubiyetini zorunlu

⁴⁰⁷ Bkz. Karafî, *el-Yevâkîf*, s.161-162.

⁴⁰⁸ Zerkeşî, *el-Bahr*, I, 143; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 327.

⁴⁰⁹ Nevevî, *el-Mecmu'*, III, 47; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 323, 325; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, I, 219, 223.

⁴¹⁰ Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 329; İbn Emîrî'l-Hac, *et-Tahrîr ve't-tahrîr*, II, 160.

⁴¹¹ Nevevî, *el-Mecmu'*, III, 48.

⁴¹² Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 329.

kılmaz. Bundan dolayı Şafî fakihlerin bedeni ibadetler konusunda aslın vacip olmasıyla edanın vacip olması arasında bir ayrıma gitmedikleri belirtilmiştir.

Ancak buna rağmen Şafî ve Hanbelî fakihlerin içtihatları esas alındığında, bazı durumlarda *edanın vucub şeklinin* vaktin son anına göre değiştiği görülmektedir. Nitekim Şafî, Hanbelî ve Malikîlerin tercih edilen görüşlerinde, vakit girdikten ve farzı eda edebilecek bir zaman geçtikten sonra yolculuğa çıkanlar, namazı kasr ederek kılabilir. Yolculuk vaktin daralmasından sonra başlamış olsa bile aynı durum geçerlidir. Çünkü vaktin girmesiyle birlikte vucubiyet sabit olurken, yolculuk kasr suretiyle namazın rekâtlarına taalluk etmektedir.⁴¹³ Şafî fakihlere göre vaktin sonunda ikamete niyet eden veya ikamet mahalline ulaşacak olanlar namazı tam kılmakla mükellef olur ve artık cemi tehirde bulunamaz.⁴¹⁴ Bu içtihadî yaklaşım aslın vucubiyeti ile edanın vucubiyeti arasında bir ayrıma gitmeyi gerektirir. Aksi halde vaktin başında mukim iken bilahare yolculuğa çıkan kimseye namazın dört rekât olarak vacip olduğunu ve bundan dolayı namazı tam kılması gerektiğini söylemek gerekirdi. Aynı şekilde vaktin sonunda ikamete niyet eden kimselerin namazı kasrederek kılmaları gerekirdi.

Nitekim Hanefî fakihler namazın kasr edilmesi konusunda vaktin sonunu esas almışlardır. İlk vakitte mukim iken sonradan yolculuğa çıkan kimsenin namazı kasr ederek kılacağını, vaktin sonunda ikamet mahalline ulaşacak kimselerin ise namazı tam olarak kılacağını belirtmişlerdir. Bu içtihadî yaklaşım *aslın vucub sebebi* ile *edanın vucub sebebini* ayırt etmeyi gerektirir. Edanın vucubiyeti ya vaktin daralmasına ya da mükellefin fiilen edaya başlamasına taalluk etmektedir.⁴¹⁵ Dolayısıyla, bu konuda Şafî ve Hanbelî içtihadın, asıl ve eda ayrımı konusunda bir yönüyle Hanefî içtihadına bir haklılık payı verdiği anlaşılmaktadır.

Hac ibadetine ertelemeyi caiz görenler yaşılık veya ölüm emaresiyle birlikte erteleme muhayyerliğinin ortadan kalktığını belirtmektedir. Buna göre aslın fevren vacip olduğu, edanın ise fevren vacip olmadığı anlaşılmaktadır. Oruç ibadeti hilali görmekle veya hilalin görülmediği durumlarda şaban ayını otuza tamamlakla vacip olmaktadır. Orucun edası ise fecri sadıkla birlikte vacip olmaktadır. Buna göre orucun

⁴¹³ Nevevî, *el-Mecmu'*, IV, 173-174; İbn Kudame, *el-Muğnî*, II, 209.

⁴¹⁴ Nevevî, *el-Mecmu'*, IV, 162.

⁴¹⁵ Bkz. İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, II, 141.

farz olmasıyla edasının farz olması farklı durumlardır. Dolayısıyla aslın vacip olmasıyla edanın vacip olması arasında bir ayrıma gitmek isabetlidir.

Sonuç itibarıyla Hanefiler ibadetlerde *vucub sebebi* ile *edanın vucub sebebini* ayırt etmiştir. Onlara göre vucub sebebi vaktin girmesiyle başlayıp bir andan diğerine intikal eden gayrı muayyen bir ân olup, edanın vucubiyeti edaya başlamakla veya vaktin daralmasıyla birlikte muayyen hale gelmektedir. Buna karşılık Şafiî, Malikî ve Hanbelî usulcüler, vakti meydana getiren bütün anların vucubiyette pay sahibi olduğunu, vucub sebebinin vaktin ilk anıyla birlikte kesinleşerek, muhayyerlik yoluyla vaktin tüm anlarına birden taalluk ettiğini belirtmiştir.⁴¹⁶ Muvassa vacipte vucub anıyla ilgili ihtilaflar; vacibin mahiyetinden, aslın vucub sebebi ile edanın vucub sebebi arasındaki ayırmadan ve konuya temas eden fûru içtihatlardan kaynaklanmıştır. Muvassa caciplerde vucub anıyla ilgili ihtilaf fûru açıdan farklı içtihatlarla kaynaklık ettiğinden, bu konudaki ihtilaf lafzi/kavramsal düzeyde kalmamakta, bunun aksine öze dönük bir şekilde pratik sonuçlar doğurmaktadır.⁴¹⁷

Hanefilerin görüşünde vucub anı intikal ettiğinden dolayı, namaz eda edilmediği sürece önceki/geride kalan zaman dilimlerinde edanın vucub sebebi kesinleşmez. Hanbelî ve Şafiî fakihlerin yaklaşımında ise vucub sebebi vaktin ilk anıyla birlikte muvassa bir şekilde vaktin tamamına taalluk ettiğinden dolayı vucub anının intikal etmesi söz konusu değildir. İki görüşün birleştiği ortak nokta, vakit içinde eda engeli ortadan kalkan kimselere namazın farz olmasıdır. Ayrıldıkları nokta ise, vaktin evvelinde temiz olup da namazı erteleyen ve henüz vakit çıkmadan hayız gören kadına Hanefî ve Malikîlere göre namazın farz olmaması; Şafiîlere göre farzı kılacak, Hanbelîlere göre ise bir tekbir alacak kadar zaman geçmişse namazın farz olmasıdır. Bir diğer fark ise, Hanbelî ve Şafiîlere göre namazı ilk vaktinden ertelemek için kalben edaya azmetmenin şart olmasıdır. Böylece erteleme muhayyerliğinin vucubiyete aykırılığı bertaraf edilmektedir.

2.1.2.2. Muvassa Vaciplerin Vakıt İçinde Aldığı Vasıflar

Muvassa vacipler vakıt açısından *fazilet/istihbab*, *cevaz* veya *kerahet* gibi vasıflar almaktadır. Bu vasıfların zaman sınırı bir ibadetten diğerine göre farklılaşmaktadır. Yaz

⁴¹⁶ Zerkeşî, *el-Bahr*, I, 173.

⁴¹⁷ Bkz. Nemle, *el-Hılafu 'l-lafzî*, I, 114-115.

aylarında öğle namazını serin vakte ertelemek, kış aylarında ilk vaktinde kılmak, ikinci namazını kerahet vaktinden önce kılmak, akşam namazını ilk vaktinde kılmak, yatsı namazını ise gecenin üçte birinden sonrasına kadar kadar ertelememek, Hanefilere göre sabah namazını isfar vaktinde, Şafîlilere göre ise tağlis vaktinde kılmak menduptur. Bu konudaki içtihat farklılıkları, namaz vaktine delalet eden şer’î deliller ve bunların arasındaki tearuz ve tercih faktöründen kaynaklanmıştır.⁴¹⁸ Böylece vakit merkezinde vaciplere *cevaz*, *istihbâb* ve *kerahet* gibi vasıflar atfedilmiştir.

Bu çerçevede muvassa vacipteki eda şartıyla erteleme muhayyerliğinden, mükellefin namazı son ana bırakması veya bir rekâtı vakit içinde kılarak gerisini tamamlamak üzere tembellik ve gaflet içinde erteleme gibi hevaî sonuçlar çıkarılamaz. Muvassa vacibi vakit içinde erteleme cevazı, heva ve hevesten dolayı ibadette tembellik olarak değil, vakit içinde ertelenerek kılınan namazın geçerli olacağı, ilk vaktinde kılmanın mendup, özürsüz olarak son vakte erteleme mekruh olduğu şeklinde anlaşılmalıdır.⁴¹⁹

Fazilet ve kerahet bakımından muvassa vaktin bir kısmı diğerinden üstündür. Namazın ilk vaktinde kılınması mendup, bir mazeret olmaksızın sona ertelenmesi mekruh, geçerli bir özür olmaksızın vaktinde kılınmaması büyük günahlardandır. Nitekim ayette münafıklar hakkında “*namaza kalktıkları zaman tembel tembel kalkarlar, insanlara gösteriş yapar ve Allahı ancak az miktarda zikrederler*”⁴²⁰ buyrulmuştur. Diğer bir ayette “*namazda tembellik gösteren, gösteriş yapan ve en ufak bir iyiliği esirgeyenlere yazıklar olsun*” buyrulmuştur.⁴²¹ Namazı özürsüz olarak vaktin sonuna ertelemek de bir gaflet ve tembelliktir. Aynı şekilde “*Rabbimizin bağışlamasına koşun*”⁴²² “*Hayır işlerinde yarışın*”⁴²³ gibi ayetler de amellerin ertelenmemesine ve ilk vaktinde yapılmasına teşvikte bulunmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v): “*Vaktin evveli Allah rızası, sonu ise bağışlamasıdır*”⁴²⁴ buyurmuş, kendisine amellerin hangisi en faziletlidir diye sorulunca o da, “*vaktinde kılınan namaz*” şeklinde cevap vermiştir.⁴²⁵

⁴¹⁸ Bkz. Nevevî, *el-Mecmu’*, III, 17, 23; Merğınanî, *el-Hidaye*, I, 42; İbn Rüşd, *Bidayetu’l-müctehid*, s. 90-91.

⁴¹⁹ Nevevî, *el-Mecmu’*, III, 47.

⁴²⁰ Nisa, 4/142.

⁴²¹ Maun, 107/4.

⁴²² Âli İmran, 3/133.

⁴²³ Bakara, 2/148.

⁴²⁴ Tirmizi, *Salat*, 13.

⁴²⁵ Ebu Davud, *Salat*, 9.

Kudsî bir hadiste, Allaha Teâla Hz. Peygambere hitaben şöyle demektedir: “Ben, *ümmetine beş vakit namazı farz kıldım ve bunları vaktinde kılarak huzuruma gelenleri cennete koymak üzere söz verdim; her kim bunları vaktinde kılmazsa, o kimseyi katımda koruyacak bir ahit yoktur.*”⁴²⁶ Bir diğer hadiste, “*Şu münafıkların namazıdır. Oturup da güneşin batmasını bekler, güneş şeytanın iki boynuzunun arasına girdiğinde kalkar, yeri galeyayacak tarzda dört rekât kılar ve namazda Allah’ı çok az zikreder*”⁴²⁷ buyrulmuştur. Hadislerde özellikle yatsı ve sabah namazlarını cemaatle kılmaya teşvik edilirken, bu namazlarda tenbelliğin bir nifak sıfatı olduğu belirtilmiştir.

Bu nedenle muvassa vakti meydana getiren zaman dilimleri *fazilet*, *cevaz* ve *kerahet* açısından farklıdır. Şer’î delillere bağlı olarak her bir namazın *fazilet*, *ihtiyar* ve *kerahetle birlikte cevaz* vakti de farklılaşmaktadır. Sözgelimi İmam Şafî’ye göre öğle namazının eda edildiği vakit vasıf açısından *fazilet/istihbab vakti*, *ihtiyar vakti*, *cevaz vakti* ve *özür vakti* olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır. Fazilet vakti bir cismin gölge boyunun -zeval anındaki gölge boyu hariç- dörtte birine kadar uzamasıdır. İhtiyar vakti gölge boyunun cismin yarısı kadar uzamasıdır. Cevaz vakti gölge boyunun cismin yarısından bir misline ulaştığı an olup vaktin sonudur. Özür vakti ise yolculuktan dolayı namazları birleştiren kimseler için ikindi vaktidir.⁴²⁸ İkindi vaktinin vasıf açısından beş boyutu vardır: Bunlar *fazilet*, *ihtiyar*, *kerahetsiz cevaz*, *kerahetle birlikte cevaz* ve *özür* vaktidir. Fazilet vakti ikindinin girmesinden başlayarak gölge boyunun bir buçuk katına kadar uzadığı vakittir. İhtiyar vakti, gölge boyunun bu andan başlayarak iki misline kadar uzadığı zamandır. Kerahetsiz cevaz vakti, bu andan güneşin sararmasına kadar; kerahetle birlikte cevaz vakti güneşin sararmasından batmasına kadar, özür vakti ise namazı takdim eden yolcular için öğle vaktidir.⁴²⁹

İmam Şafî’nin kavli kadimine göre akşam namazının *fazilet*, *cevaz* ve *özür* olmak üzere üç vakti bulunmaktadır. Fazilet anı vaktin ilk kısmıdır. Cevaz vakti şafağın batmadığı zamana kadar geçen süredir. Özür vakti ise namazı yolculuktan dolayı tehir edenler için yatsı vaktidir. Kavli cedide göre ise akşam namazının tek vakti vardır. Bu da vaktin girmesinden başlayarak abdest, setri avret, ezan, kamet ve beş rekât kılacak

⁴²⁶ Ebu Davud, *Salat*, 9.

⁴²⁷ Müslim, *Salat*, 34.

⁴²⁸ Rafîî, *el-Azîz şerhu’l-vecîz*, I, 366, 368; İbn Kudame, *el-Muğnî*, I, 281; Nevevî, *el-Mecmu’*, III, 21.

⁴²⁹ Rafîî, *el-Azîz şerhu’l-vecîz*, I, 329-330; İbn Kudame, *el-Muğnî*, I, 273; Nevevî, *el-Mecmu’*, III, 24.

kadar bir süredir. Nevevî kavli kadimi tercih etmiştir.⁴³⁰ Yatsı namazının *fazilet*, *ihtiyar*, *cevaz* ve *özür* olmak üzere dört vakti vardır. Fazilet vakti namazın ilk vakti; bu andan itibaren gecenin üçte birin kadar geçen süre ihtiyar vakti, fecri sadığın doğmasına kadar geçen süre ise cevaz vaktidir. Özür vakti ise takdim eden kimseler için akşam namazının vaktidir.⁴³¹ Sabah namazının *fazilet*, *ihtiyar* ve *cevaz* olmak üzere üç vakti vardır. Vaktin girdiği ilk an fazilet anıdır. İsfâr vaktine kadar geçen süre ihtiyar vakti, isfâr vaktinden güneşin doğmasına kadar geçen zaman cevaz vaktidir.⁴³²

Hanefî fakihlerin muvassa vaciplerdeki içtihatlarında benzer bir sınıflandırmanın varlığını, namaz için *istihbab*, *kerahet* ve *cevaz* şeklinde zaman dilimlerinin bulunduğunu görmek mümkündür.⁴³³ Ancak namazların cemi takdim veya tehir suretinde birleştirilmesi Arafat ile Müzdelife'ye mahsus olduğundan özür vakti söz konusu değildir. Hanefî fakihler muvassa bir vacip olan hacda şeytan taşlamanın da *cevaz*, *istihbab*, *ibaha* ve *kerahet* olmak üzere dört vaktinin bulunduğu belirtilmiştir. Cevaz vakti, kurban bayramı günü fecri sadıkla birlikte başlayarak, ikinci günün fecri sadığına kadar süren zaman dilimidir. *İstihbab vakti* güneşin doğmasıyla zeval anı arasındaki vakit, *ibaha vakti* zevalden güneşin batmasına kadar süren zaman dilimi; *kerahet vakti* ise güneşin doğmasından veya batmasından önceki vakitlerdir.⁴³⁴ Onlara göre muavassa vaktin son anı bazen kâmil bazen de nakıstır. İkindinin son vakti nakıstır. Sabah namazının ve diğer namazların son vakti ise kâmilidir. Nakısın kâmile bina edilmesi caiz; ancak kâmilin nakısa bina edilmesi caiz değildir. Bu sebeple sabah namazı esnasında güneşin doğmasıyla birlikte namaz fasit olur ve namaz kazaya kalır. Çünkü namaza kâmil bir anda başlanmış, ancak bu namaz nakıs bir vakte bina edilmiştir. Buna karşılık İmam Ebu Yusuf'a göre sabah namazı esnasında güneş doğmuşsa, bu namazı kerahet vakti çıkıncaya kadar uzatmak onu fasit olmaktan çıkarır. Böylece kerahet sebebi izale edilmiş ve kâmil bir vakitte başlanılan namaz yine kâmil bir vakitte tamamlanmış olur.⁴³⁵ Bu sayede namazın bir kısmı vakit içinde, bir kısmı ise

⁴³⁰ Nevevî, *el-Mecmu'*, III, 26-27.

⁴³¹ Nevevî, *el-Mecmu'*, III, 32.

⁴³² Nevevî, *el-Mecmu'*, III, 33-34.

⁴³³ Bkz. Merğınanî, *el-Hidaye*, I, 42; Babertî, *el-İnaye*, I, 367.

⁴³⁴ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-raik*, II, 377.

⁴³⁵ Serahsî, *el-Mebsut*, I, 304.

vakit dışında kılınmıştır. Böyle bir uygulamanın namazın tamamını vakit dışında kılmaktan daha üstün olduğu belirtilmiştir.⁴³⁶

Hanefilere göre vaktin son anı ikindi namazında olduğu gibi zaten nakıs ise, güneşin batmasıyla birlikte ikindi namazı batıl olmaz. Zira ikindi namazının ertelendiği vakit, kerahet vakti olduğundan dolayı nakıstır. Güneşin battıktan sonra kâmil bir vakit ortaya çıkmakta, böylece nakıs olan vakit, kâmil vakte bina edilmiş olmaktadır.⁴³⁷ İkinci namazında kerahet vaktinden önce namaza başlamak suretiyle nakıs olan kerahet vaktine veya güneşin çıkmasına kadar ertelenen namaz da fasit olmaz. Kıyasa göre bu namazın da batıl olması gerekirdi. Çünkü kâmil olarak başlanılan bir ibadetin nakıs bir şekilde tamamlanması caiz değildir. Ancak vakit muvassa olduğundan, mükellef bu vaktin tümünü edaya tahsis etme hakkına sahiptir. Bu hakkı kullanırken, kâmil bir vakitte başlanılan ibadetin, nakıs olan kerahet vaktine uzaması kaçınılmazdır. Bir namaz vakti çıkınca, vucub sebebi vaktin tümüne izafe edileceğinden, kaza namazının vucub sebebi kâmilidir. Bu nedenle namazın yine aynı şekilde kâmil bir vakitte kaza edilmesi vaciptir. Nakıs sayılan üç kerahet vaktinde kaza namazı kılınmaz.⁴³⁸ Hz. Peygamber'den rivayet edilen, “*Güneş doğmadan önce sabah namazının bir rekâtına yetişen, sabah namazına yetişmiştir. Güneş batmadan önce ikindi namazının bir rekâtına yetişen ikindiye yetişmiştir.*”⁴³⁹ hadisi, ikindinin dışında kalan namazlarda, vaktin bir kısmını idrak eden kimseye o vakit namazın farz olacağını ifade etmektedir.⁴⁴⁰ İkinci namazında ise bir rekâtını güneş batmadan kılan, namazı yetiştirmiştir. Ancak bu durum sadece ikindi namazına mahsustur. Diğer namazların eda edilmiş olması için, tamamının vakit çıkmadan kılınması şarttır.⁴⁴¹ Zira ikindi namazının vakti güneşin bir kısmının değil tamamının batmasıyla çıkmaktadır. Sabah namazının vakti ise güneşin doğu ufkunda görüldüğü ilk anla birlikte sona ermektedir. Bu nedenle güneş batımından önceki zaman dilimi nakıs/kerahet vakti; güneş battıktan sonra ise kâmil vakittir. Buna karşılık güneşin doğmasından önceki vakit kâmil; doğuştan hemen sonraki vakit ise nakıs/kerahet vaktidir.⁴⁴² Burada şu hususa dikkat çekmek gerekir: Hanefî fakihlere

⁴³⁶ Serahsî, *el-Mebsut*, I, 304; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 333.

⁴³⁷ Serahsî, *el-Usul*, s.27; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 333.

⁴³⁸ Serahsî, *el-Usul*, s.27; Taftâzânî, *et-Telviḥ*, I, 117, 120; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 332-335.

⁴³⁹ Ebu Davud, *Salat*, 243, Tirmizi, *Salat*, 137.

⁴⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, I, 304; Fenârî, *Fusûlu'l-bedâyi*, I, 222.

⁴⁴¹ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 333.

⁴⁴² Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 333.

göre namazın eda sayılması ve geçerli olması için tamamının vakit içinde kılınması şarttır. İkinci namazının bunun dışında tutulması konuyla ilgili hadisten ve güneşin henüz tamamen batmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Kamil vaktin nakıs vakte bina edilmesi türünden izahlar bu konuda belirleyici tek ölçüt değildir. Zira öğle namazının çıkmasıyla ikinci namazı, akşam namazının çıkmasıyla yatsı namazının vakti girmektedir ki her iki vakit de kâmil birer vakittir. Ancak her iki durumda da namaz eda olmaktan çıkmakta kazaya dönüşmekte ve mükellef bundan dolayı sorumlu olmaktadır. Kamil vakit ve nakıs vakit ayrımından hareketle öğle, akşam ve yatsı namazlarının bir rekâtını vakit içinde kılan, kalan rekâtları vaktin dışında kalan mükellef namazı vaktinde eda etmemiş, kazaya bırakmış olacağından uhrevi sorumluluk altına girer.

İmam Malik'e göre yolculukta birleştirilmesi caiz olan namazların biri *has* diğeri *müşterek* olmak üzere iki vakti bulunmaktadır. *Has vakit* her bir namaz vaktinde o farzı eda edecek kadarlık süreden ibarettir. *Müşterek vakit* öğle vaktinin girmesinden ikinci vaktinin çıkmasına; akşam vaktinin girmesinden başlayarak yatsı vaktinin çıkmasına kadar devam eden vakittir. Müşterek vakit ile öğle namazının zevelden güneş batıncaya kadar devam ettiği, akşam namazının yatsı vakti çıkıncaya kadar devam ettiği kastedilmemektedir. Has vakit ve müşterek vakit arasındaki ayrımın gayesi şudur: Namazın vacip olmasına engel olan durumlar ikinci vaktinin çıkmasına dört rekât kalınca ortadan kalkmışsa, sadece ikinci namazı; ikinci vaktinin çıkmasına beş rekât kalınca ortadan kalkmışsa ikindiyle birlikte öğle namazı da vacip olur. Bu maniler yatsı vaktinin çıkmasına üç rekât kalınca zail olmuşsa sadece yatsı namazı; yatsının çıkmasına beş rekât kalınca zail olmuşsa yatsı ile birlikte akşam namazı da farz olur.⁴⁴³ Bu açıdan müşterek vakit, yalnızca doksanalı km ve üzeri yolculuklara mahsus olmak üzere öğlenin ikindiye, akşamın yatsıya tehir/takdim edildiği vakitlerdir. Malikîleri'n içtihadındaki müşterek vakit anlayışı, İmamiye Şiasının iddia ettiği şekilde, ikamet halindeyken takdim ve tehir şeklinde namazları birleştirmenin caiz olmasını kesinlikle ifade etmemektedir. Zira ikamet halindeyken şiddetli yağmur durumu istisna edilirse namazları birleştirmenin şer'î bir dayanağı bulunmamakta; aksine kitap, sünnet ve icma ikamet halindeki kimselerin her bir namazı vaktinde kılmasının vacip olmasını gerektirmektedir.

⁴⁴³ İbn Rüşd, *Bidayetu'l-müctehid*, s.96-97; Nevevî, *el-Mecmu'*, III, 48.

Şafiî ve Hanbelîlere göre ise namaz açısından has vakit değil, yalnızca müşterek vakit söz konusudur. Güneşin batmasına bir rekât kalınca vucub ve eda engeli (hayız, nifas, delirme, çocukluk ve küfü manileri) ortadan kalkan kimselere ikindi namazıyla birlikte öğle namazı da vacip olur. Yatsının çıkmasına bir rekât kalınca vucub ve eda mânileri ortadan kalkmışsa, yatsıyla birlikte akşam namazı da vacip olur.⁴⁴⁴ Hanbelîlere göre müşterek vucubiyetin sabit olması için, son vaktin çıkmasına bir tekbir alacak kadar sürenin kalmış olması yeterlidir.⁴⁴⁵ Şafiî ve Hanbelî görüşün farklılığı, aynı delilin farklı yorumlanmasından kaynaklanmıştır. Hadiste “*ikindi namazının bir rekâtına yetişen ikindiye yetişmiştir*” buyrulmuştur. İmam Şafiî bu hadisi esas alarak, zaruret vaktinin bir rekât olduğunu, İmam Malik o vaktin namazına ek olarak bir rekâtlık sürenin kalması şeklinde değerlendirmiştir.⁴⁴⁶ Hanbelîlere göre tekbir rekatin bir parçası olduğundan rekât hükmündedir. Sabah, öğle veya akşam namazlarında ise hayız, nifas, çocukluk, küfür veya delilik eda ve vucub mânileri ortadan kalkınca sadece bu vakitlerin namazı farz olur.⁴⁴⁷

Hanefîlere göre Arafat ve Müzdelife dışında namazların cemi söz konusu değildir. Bu anlamda diğer mezheplerin bahsettiği anlamda müşterek bir vakit bulunmaz. Öğle vakti ikindiden, akşam namazının vakti yatsı namazının vaktinden bağımsızdır. İkinci veya yatsı vaktinde eda ehliyeti kazananlar yalnızca ikindi ve yatsı namazıyla mükelleftir.⁴⁴⁸

2.1.2.3. Muvassa Vacipte Edaya Azmetme Şartı

Vakit girdikten sonra farzı eda edecek bir zaman geçmeden vefat edenlerin günahkâr olmayacağı konusunda icma edilmiştir.⁴⁴⁹ Ancak muvassa vacibi vakit içinde ertelemek için edasına azmetmenin şart olup olmadığı ve böyle bir kararlılık içinde olmaksızın vefat eden kimsenin sorumluluğu konusunda ihtilaf edilmiştir.

Ebu Ya’la (458/1066), Şirâzî (476/1083), Cüveynî (478/1085), Gazzâlî (505/1111), Amidî (631/1233) ve Karafî’nin (684/1285) de içinde bulunduğu

⁴⁴⁴ Rafî, *el-Azîz şerhu’l-vecîz*, I, 384-385; İbn Rüşd, *Bidayetu’l-müctehid*, s.96-97; İbn Kudame, *el-Muğnî*, I, 277; Nevevî, *el-Mecmu’*, III, 48.

⁴⁴⁵ İbn Kudame, *el-Muğnî*, I, 277-278.

⁴⁴⁶ İbn Rüşd, *Bidayetu’l-müctehid*, s.97.

⁴⁴⁷ İbn Rüşd, *Bidayetu’l-müctehid*, s.95-97; Nevevî, *el-Mecmu’*, III, 49-50.

⁴⁴⁸ Serahsî, *el-Mebcut*, I, 145, 150.

⁴⁴⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.92-94.

mütekellim usulcülerine⁴⁵⁰ ve muvassa vacibin varlığını kabul edenlerin çoğuna göre⁴⁵¹ muvassa vacibi vakit içinde ertelemek için, edasına azmetmek şarttır. Bu görüşün delilleri şöyledir:

1. Muvassa vacibi edaya azmetmeksizin ertelemek, onu tamamen terk etmekten farksızdır. Çünkü namazın farkında olan mükellef ya namazı eda etme ya da terk etme niyetindedir. Edaya niyet etmeksizin ve böyle bir kararlılık içinde olmaksızın namazı ertelemek o namazı terk etmek anlamına gelir.⁴⁵² Böyle bir erteleme durumu mendup ibadetlere mahsustur. Muvassa vaciplerde ise vucubiyet söz konusu olduğundan, böyle bir muhayyerlik bulunmamaktadır.⁴⁵³ Edaya azmetmeden vefat edenler o vacibi tamamen terk etmiş sayılacağından günahkârdır.⁴⁵⁴ Bu sebeple mükellef muvassa vacibi fevren eda etmek ile edaya azmetme şartıyla vakit içinde ertelemek arasında muhayyerdir. Ancak ölüm emaresi varsa, mükellefin namazı vakit içinde erteleme caiz olmaktan çıkar.⁴⁵⁵

2. Edaya azmetmek kalbî bir fiil olduğundan mükellef namaza fiilen başlayınca kadar bu niyetle meşgul olmaktadır. Böylece vakit içinde muhayyerlik ve muvassaiyetten (vaktin geniş olmasından) kaynaklanan terk etme durumu vucubiyete aykırı olmaktan çıkmaktadır. Benzer şekilde yolculuk esnasında oruç tutmamak için, orucu bilahare kaza etmeye azmetmek de şarttır.⁴⁵⁶ Buna göre muvassa vaciplerin eda ve kazaları konusunda, eda kararlılığı/azmi içinde olmak ibadetin vacip olmasından kaynaklanmaktadır.

3. Emir kipleri muvassa vacibi vakit içinde eda etmenin vacip olmasına doğrudan delalet ederken, bu vacibi vakit içinde ertelemek için edaya azmetmenin şart olduğuna ise vucubiyetin bir gereği olarak dolaylı biçimde delalet etmektedir. Vakit içinde eda niyeti olmaksızın erteleyen kimseyle vacibi tamamen terk eden kimse arasında bir fark bulunmaz.⁴⁵⁷ Muvassa vacibi vakit içinde ertelemek için edaya azmetmek, vacibin

⁴⁵⁰ Cüveynî, *et-Telhis*, s.101; Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, I, 353-354; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.93; Ebu Ya'la, *el-Udde*, I, 217; Amidî, *el-İhkâm*, I, 94; Ebu'l-Vefa el-Hanbelî, *el-Vazih*, III, 98-100; Zerkeşî, *el-Bahr*, II, 126; Karafî, *el-Furûk*, II, 137; Cezerî, *Mi'racu'l-minhac*, s.79.

⁴⁵¹ Nemle, *el-Hilafu'l-lafzi*, I, 122.

⁴⁵² Karafî, *el-Furûk*, I, 132, 137.

⁴⁵³ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.92-94.

⁴⁵⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.93; Rafî, *el-Azîz şerhu'l-vecîz*, I, 376; Karafî, *el-Yevakût*, s.252.

⁴⁵⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.92-93; İsnevî, *et-Temhîd*, s.58; Cezerî, *Mi'racul Minhac*, s. 66.

⁴⁵⁶ Ebu'l-Vefa el-Hanbelî, *el-Vazih*, III, 99-100; İsnevî, *Nihayetu's-sûl*, s. 42.

⁴⁵⁷ Amidî, *el-İhkâm*, I, 94-95; Kârâfî, *el-Yevakût*, s.253-256.

aslına ve tamamına değil, onu sadece ilk vaktinde kılmaya ve vakit içinde ertelemeye bedel olmaktadır.⁴⁵⁸ Bu sebeple kalbî fiillerden olan niyet ve eda kararlılığı, vacibin tamamının ve edasının yerine geçmez.

Edaya azmetmeyi şart koşanların hareket noktası, ibadetin aslının ve edasının ilk anla birlikte muvassa biçimde vacip olmasıdır. Erteleme terk anlamına geleceğinden olayı, edanın vucubiyetine aykırıdır. Bu aykırılığı bertaraf etmek ve vacibi menduptan ayırmak için, erteleme konusunda eda kararlılığı şart koşulmuştur.

Buna karşılık, Ebu Hasan el-Basrî (436/1044)⁴⁵⁹ ve Razî (606/1209)⁴⁶⁰ gibi usulcülere göre, muvassa vacipleri vakit içinde ertelemek için edaya azmetmek şart değildir. Muvassa vakit içinde erteleme muhayyerliğini kullanan kimseler, o vakit içinde vefat edip etmeyeceğini bilmediğinden dolayı, henüz namazı kılmadan önce vefat ederse günahkâr olmaz.⁴⁶¹ Ancak bunun için mükellefin terk iradesi içinde olmaması şarttır. Bu görüşün delilleri ise şöyledir:

1. Vacibi vakit içinde eda etmek üzere ertelemek terk anlamına gelmez. Bu sebeple edaya azmetmek şart değildir. Edaya azmetmek kalben niyet bazında kalbi fiillerdendir. Kalbî fiiller ise muvassa vacibe bedel olamaz ve muvassa vacibin yerine geçmez.⁴⁶² Buna göre edaya ezmetmenin, vacibi eda etmek şartıyla ilk vaktinden terk etmeye bedel olduğu ileri sürülemez. Aksi halde edaya azmetmenin vacip yerine geçmesi ve mükellefiyeti düşürmesi gerekirdi ki, böyle bir durum söz konusu değildir.

2. Emir kipleri vacibi vakit içinde yerine getirmeye kesin bir şekilde delalet ederken, vakit içinde ertelemek için edaya azmetmenin şart olduğuna delalet etmemektedir.⁴⁶³ Nassın delalet etmediği bir şartı, şer'î bir delile dayanmaksızın o nassa eklemek, delilsiz bir iddiadır. Buna göre emredilen, vacibin edası veya edaya azmetme arasındaki muhayyerlik değil, vaktin herhangi bir anını doğrudan ve fiilen vacibin edasına tahsis etmektir.⁴⁶⁴

⁴⁵⁸ Amidî, *el-İhkâm*, I, 94-95; Kârâfî, *el-Yevakît*, s.253-256.

⁴⁵⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 237; Amidî, *el-İhkâm*, I, 92; Cezerî, *Mi'racu'l-minhâc*, s.80.

⁴⁶⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 237.

⁴⁶¹ Karafî *el-Furûk*, I, 137.

⁴⁶² Amidî, *el-İhkâm*, I, 94.

⁴⁶³ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 77; Urmevî, *el-Hasıl mine'l-mahsul*, s.254.

⁴⁶⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 237.

3. Hac ve zekât gibi mutlak ibadetler vacip olduktan sonra, bunları ilk fırsatta eda etmek veya ölmeyeceğini umut ettiği bir zamana kadar erteleyerek eda etmek caizdir.⁴⁶⁵ Ancak muvassa vaciplerde ertelemenin caiz olduğuna dair açık deliller bulunmaktadır. Bu sebeple muvassa vacibi vakit içinde ertelemek için edaya azmetmek şart değildir.⁴⁶⁶

4. Muvassa bir vacibin edasına azmetmeksizin, bu vacibi vakit içinde erteleyerek yerine getirenler sorumluluktan kurtulmaktadır. Buna göre edaya azmetmek vacip değildir. Aksi halde mükellefin muvassa vacibi vakit içinde ertelemekten dolayı günahkâr olması gerekirdi.⁴⁶⁷ Nitekim Hanefîlere göre, vakit içinde imkân bulmasına rağmen namazı erteleyerek edasından önce vefat eden günahkâr değildir. Çünkü muvassa vacibin son sınırı belli olduğundan, namazın bu sınırdan öncesine kadar ertelenmesi caizdir.⁴⁶⁸

Konuyla ilgili görüş ve delillerden anlaşılacağı üzere, edaya azmetmeyi şart koşan fakihler, muhayyerliği vucubiyete aykırı görmekte ve bu aykırılığı bertaraf etmek için edaya azmetmeyi şart koşturmaktadır. Edaya azmetmek vacibe değil vacibi ilk vaktinde eda etmeye bedel olmaktadır. Edaya azmetmeyi şart koşturmayan fakihler ise terk iradesi bulunmadığı sürece, mükellefin zımnî olarak eda kararlılığı içinde olduğunu esas almaktadır. Muvassa vacipte muhayyerlik bulunduğundan, terk iradesi bulunmadığı sürece, ayrıca edaya *kalbî/filî* bir şekilde azmetmenin vacip olduğu söylenemez.

Muvassa vacibi terk etme iradesiyle erteleyenler zaten günahkâr olmaktadır. Ancak bu vacibi terk iradesi olmaksızın vakit içinde erteleyen kimse, zımnî bir eda kararlılığı içindedir. Bununla birlikte edaya azmetmenin şart koşulması, eda iradesini daha belirgin hale getirmektedir. Bu konuda asıl olan, mükellefin vacibi terk etme iradesi içinde olmamasıdır. Dolayısıyla konuyla ilgili ihtilafın öze dönük değil, lafzî/kavramsal olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁶⁹ İmam Cüveynî namazı hatırlayan kimsenin edaya azmetmesi gerektiğini; hatırlamayan, ancak terk iradesi içinde de olmayan ve vacipleri sürekli eda eden kimseye böyle bir niyetin vacip olmadığını, çünkü bu kimsenin zımnî bir eda kararlılığı içinde olduğunu belirtmekle isabet etmiştir.⁴⁷⁰ Bu

⁴⁶⁵ İsnevî, *et-Temhîd*, s.55; Cezerî, *Miracu'l-Minhac*, s.66.

⁴⁶⁶ Zerkeşî, *el-Bahr*, II, 130.

⁴⁶⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 77.

⁴⁶⁸ Serahsî, *el-Usul*, s.34.

⁴⁶⁹ Nemle, *el-Hılaful-l-lafzî*, I, 125.

⁴⁷⁰ Cüveynî, *et-Telhîs*, s.101; *el-Burhân*, s.77-78.

sebeple, terk iradesi içinde olmayan kimselerin eda kararlılığı içinde olduğu anlaşılmaktadır.

2.1.2.4. Vacibin Muvassa Olmasının Fıkhi Sonuçları

1. Muvassa vakit farz ve vacip ibadetler açısından *vucub sebebi*, *edanın vucub sebebi* ve edanın *sıhhat şartı* olmaktadır.⁴⁷¹ Vakit vacibe zarf olunca o vacibin cinsinden bir başka ibadetin vacip olmasına ve eda edilmesine mâni olmaz.⁴⁷²

2. Hanefîlere göre muvassa vaktin son sınırı farzı eda edebilecek kadar bir zamanın kalmasıdır. Bundan önce henüz namazı eda etemden hayız gören bie kadına o vaktin namazı vacip olmaz. Vaktin sonunda eda engeli ortadan kalkan, buluşa eren, müslüman olan veya hayızdan temizlenen kadına namaz vacip olur.⁴⁷³ Malikîler de aynı görüşte olmakla birlikte, onlara göre vaktin son sınırı o vaktin çıkmasına bir rekât kılacak kadar zamanın kalmasıdır. Bundan önce ortaya çıkan eda engeli namazın vucubiyetini düşürür, bundan sonra ortaya çıkan eda engeli ise namazın vucubiyetini düşürmez.⁴⁷⁴

Şafîî ve Hanbelîlere göre muvassa vacipleri vakit içinde ertelemek için, edaya azmetmek yani eda kararlılığı içinde olmak şarttır.⁴⁷⁵ Ancak terk iradesi içinde olmayan mükellef zımnî bir eda kararlılığı içindeyse, bunun yeterli olacağını düşünmekteyiz. Şafîîlere göre vaktin ilk anı aslın ve edanın vucub sebebidir. Farzı kılacak kadar bir süre geçtikten sonra hayız gören kadına namaz vacip olur. Farz miktarından daha az bir süre geçmişse namaz vacip olmaz. Hanbelîlere göre vakit girdikten sonra bir tekbir alacak kadar zaman geçmişse namazın edası vaciptir. Bundan sonra eda ehliyetini kaybedenler namazın kazasıyla mükelleftir.⁴⁷⁶ İbadetlerde ihtiyat esas olduğundan, vakit girdikten sonra edaya mâni olan aklî veya şer'î bir mâni ortaya çıkmışsa, ihtilaftan kurtulmak için o vakitteki namazın kaza edilmesi daha uygundur. Muvassa vakit içindeki erteleme muhayyerliği hevaî ve keyfî bir durum olmadığından, vakit girince namaz hemen eda edilmeyecekse, eda kararlılığını esas almak ihtiyat bakımından önem taşımaktadır.

⁴⁷¹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 69; Ferfur, *eş-Şafî ala usulî 'ş-Şaşı*, s.139.

⁴⁷² Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 69; Serahsî, *el-Usul*, s.28; Taftazânî, *et-Telvîh*, I, 121; Ferfur, *eş-Şafî ala usulî 'ş-Şaşı*, s. 139.

⁴⁷³ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 69.

⁴⁷⁴ İbn Rüşd, *Bidayetu'l-müctehid*, s.97.

⁴⁷⁵ Ebu Ya'la, *el-Udde*, I, 217; Amidî, *el-İhkâm*, I, 94.

⁴⁷⁶ Ebu Ya'la, *el-Udde*, I, 215; Semerkândî, *Mîzanu'l-Usul*, I, 338-339; Karafî, *el-Furûk*, II, 137.

3. Farz namaza niyet esnasında farziyetin belirtilmesi şarttır. Çünkü aynı vakit kılınacak namazın cinsinden olan diğer namazlara ve nafil namaza da uygundur.⁴⁷⁷ Vakıtlar daralmış olsa bile niyet esnasında vakit ve farziyetin belirtilmesi şarttır.⁴⁷⁸ Çünkü uyku, baygınlık veya vaktin daralması arızî ve geçici durumlardır. İlele bağı olarak sabit olan bir hüküm geçici durumlardan veya kusurdan dolayı düşmez.⁴⁷⁹ Nitekim vakit daralmasına rağmen bu esnada farz namazın dışındaki bir kazanın veya nafilinin edası caiz olduğundan vaktin muvassaiyet vasfı devam etmektedir.⁴⁸⁰ Muvassa vaciplerdeki erteleme muhayyerliğini vaktin *fazilet*, *cevaz* ve *kerahet* boyutlarıyla birlikte değerlendirmek gerekir. Bu sebeple namazı ilk vaktinde kâmil bir şekilde eda etmek esas alınmalı ve bu konuda nifak vasfından uzak durulmalıdır.

2.1.3. İbadetlerde Mudayyak Vakıtlar ve Vucubiyet

İbadetin tahsis edildiği süre kendisine eşitse, vakit açısından mudayyak ibadet ismini alır. Vaktin kendisine miyar/eşit olduğu farz/vacip ibadetler, bağlayıcılık açısından *mudayyak vacip* başlığı altında ve farz oruç örneğinde ele alınmıştır. Ancak ibadetlerde vakit ve nedb ilişkisinde ele alacağımız üzere, mudayyak ibadetler *farz*, *vacip* ve *mendup* şeklinde tasnif edilebilir. Burada ise sadece mudayyak vakit ve vucubiyet (farz/vacip) ilişkisini ele alacağız. Vacibin mudayyak olmasının çeşitli boyutları bulunurken, mudayyak vacibin vucub sebebi ve mudayyak olmasının sonuçları konusunda ihtilaf edilmiştir. Hanefî usulcüler diğer usulcülere nispetle konuyu daha detaylı bir şekilde ele aldıklarından, onların yaklaşımı esas alınacak ve diğer mezheplerin usul ve fûru içtihatlarıyla karşılaştırılacaktır.

2.1.3.1. Mudayyak Vaktin Sebep ve Şart Olması

Hanefî fakihlere göre ana hatlarıyla *mudayyak vakit*, vacibe üç şekilde *mi'yar*, *sebeb* ve *şart* olmaktadır:

Birincisi mudayyak vaktin *aslın vucub sebebi*, *edanın vucub sebebi* ve *edanın sıhhat şartı* olmasıdır. Vaktin girmesiyle birlikte farz orucun aslı ve edası vacip olurken,

⁴⁷⁷ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 69; Serahsî, *el-Usul*, s.28; Taftazânî, *et-Telvîh*, I, 122; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 338; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, I, 224; Ferfur, *eş-Şaî ala usuli's-Şaî*, s.139.

⁴⁷⁸ Serahsî, *el-Usul*, s.28.

⁴⁷⁹ Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 338.

⁴⁸⁰ Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 338.

orucun geçerli olması için tahsis edildiği vakitte eda edilmesi şarttır. Bu durumda mudayyak vakit tahsis edildiği ibadetin cinsinden ikinci bir ibadete mâni olur. İbadetin vaktinden önce edası geçersiz, bir özürden dolayı vaktinden sonra yerine getirilmesi ise kaza ismini alır.⁴⁸¹

İkincisi mudayyak vaktin sadece *edanın vucub sebebi* ve *edanın vucub şartı* olmasıdır. Muayyen nezir oruçları ve nezir itikâfında vakit mudayyak olan vakit *edanın vucub sebebi* ve *edanın vucub şartı* olmaktadır.⁴⁸² Muayyen nezir orucunun veya muayyen bir itikâfın vucub sebebi nezrin kendisidir. Vakit ise bu nezrin *edasının vucub sebebi* ve *vucub şartıdır*.⁴⁸³ Bir mâniden dolayı tahsis edildiği vakitte eda edilmeyen ve ertelenen muayyen nezir orucu kazaya kalır. Vucub sebebi olan nezir mevcut olduğundan dolayı böyle bir nezir vaktinden önce de eda edilebilir.

Üçüncüsü mudayyak vaktin sadece *sıhhat şartı* olmasıdır. Bu durumda vakit, vucub sebebi ve edanın vucub sebebi olmaz. Kaza, kefare, mutlak nezir orucunda veya itikâf nezrinde vakit mefhumu mudayyak olup ibadetin sıhhat şartıdır. Ancak vucub sebebi veya edanın vucub sebebi değildir.⁴⁸⁴ Çünkü bu tür ibadetlerin vucub sebebi; nezir, farz orucun eda edilmemesi, nafile orucu kasten bozmak veya kefareti gerektiren diğer durumlardır. Bu ibadetler belirli bir vakte tahsis edilmemesi yönüyle mutlakdır. Ancak kaza ve kefare orucunun imsak vaktinden güneş batışına kadar tahsis edilmesi veya daha önce nezredilen bir sürenin itikâfa tahsis edilmesi vakit mefhumunu mudayyak biçimde sıhhat şartı haline getirmektedir.⁴⁸⁵

Mudayyaklık açısından yukarıda zikredilen bu üç vakit boyutunun ortak yönü, ibadete miyar olmakla birlikte edanın sıhhat şartı olmalarıdır. Farklı yönleri ise birinci vakit türünün hem *aslın vucub sebebi* hem de *edanın vucub sebebi* olmasıdır. İkincisinin sadece *edanın vucub sebebi* ve *sıhhat şartı* olması, üçüncüsünün ise sadece *edanın sıhhat şartı* olmasıdır. Müttekellim usulcüler mudayyak vaktin bu tür detaylarını ele almamış, mudayyak vacibin kendi cinsinden bir diğer ibadet mani olduğunu ve bu

⁴⁸¹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 73; Serahsî, *el-Usul*, s.28-s.33; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 338-339; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, I, 228; Ferfur, *eş-Şafi ala usuli's-Şaşi*, s. 140.

⁴⁸² Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 67-68; Taftazani, *et-Telvîh*, I, 430; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 317; Ferfur, *eş-Şafi ala usuli's-Şaşi*, I, 235.

⁴⁸³ Fenârî, *Fusûlu'l-Bedayi*, I, 229.

⁴⁸⁴ Serahsî, *el-Usul*, s.33.

⁴⁸⁵ Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 362-363.

vacibin süresinin vaktin uzayıp ksalmasına göre uzayıp kısaldığını belirtmekle yetinmiştir.

2.1.3.2. Mudayyak Vacipte Vucub Sebebi

Hanefî usulcülerin yaklaşımına göre farz oruca *ramazan orucu* denilmesi, izafet ve tahsis yoluyla vucub sebebinin ayın bizzat kendisi olduğunu gösterir. Çünkü tahsis yoluyla yapılan izafet, muzafın illet olduğuna delalet eder. Nitekim ayette “*sizden kim o aya yetişirse olursa onda oruç tutsun*”⁴⁸⁶ buyrulmuştur. Bu ayetin vucub sebebi olarak ay kavramına delaleti, o ayın içindeki günlere delaletinden daha açıktır. Hz. Peygamber “*hilali görünce oruca başlayın, hilali tekrar görünce orucu bitirin*”⁴⁸⁷ buyurmuştur.⁴⁸⁷ Bu hadiste hilali görmekle kastedilen ramazan ayına ulaşmaktır.⁴⁸⁸ Allah Teâla ramazan ayını orucun vucubiyetine sebep kılmıştır. Ay kavramı hem geceleri hem de gündüzleri içine almaktadır. Ramazan ayının anlam ve önemi bu ayın gündüzleri kadar gecelerinde de bulunmaktadır. Bundan dolayı vucub sebebi olma bakımından gecelerin gündüzden farkı yoktur. Ancak orucun eda edasının vacip ve geçerli olması için orucu fecri sadık ile güneş batımı arasına tahsis edilmesi emredilmiştir. Oruç gecesi fecri sadıktan önce getirilen niyet ittifakla geçerli olduğuna göre, vucub sebebi fecri sadıktan önce var olmak zorundadır. Vucub sebebi fecri sadık olsaydı, gece vakti fecri sadıktan önce getirilen niyet oruç henüz vacip olmadan getirmiş olacağından dolayı geçersiz sayılmalıydı. Nitekim henüz vakit girmeden namaz için yapılan niyet de geçersizdir.⁴⁸⁹ Buna göre fecri sadıktan önce de bir vucubiyet söz konusudur. Dolayısıyla Hanefî fakihlere göre orucun vucub sebebi oruç ayına ulaşmak, yani hilalin görülmesiyle birlikte ayın herhangi bir anına şahit olmaktır. Ramazan ayının bir anına şahit olmak orucun tamamının vacip olmasına sebeptir.⁴⁹⁰ Ramazan ayının günleri (fecri sadık ile güne batımı arası) vucub sebebi değil, edanın vucub sebebi ve edanın sıhhat şartıdır. Vucub sebebi hilalin görülmesiyle birlikte bir bütün olarak kesinleşirken, orucun aslı vacip olmaktadır. Hilale şahit olanlar ayın tamamında oruç tutmakla mükelleftir. Bu anlamda orucun edasının vucubiyeti, ayın tamamından her bir fecri sadığa ayrı ayrı

⁴⁸⁶ Bakara, 1/185.

⁴⁸⁷ Müslim, *Sıyam*, 2.

⁴⁸⁸ Serahsî, *el-Usul*, I, 75; Fenârî, *Fusûlu'l-Bedayi*, I, 223-224; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, I, 229.

⁴⁸⁹ Serahsî, *el-Usul*, I, 76.

⁴⁹⁰ Mahallavî, *Teshilu'l-Vusûl*, s.120.

taalluk eder. Orucun edasının sıhhati/geçerliliği ise onun fecri sadık ile güneş batımı arasına tahsis edilmesiyle mümkündür.⁴⁹¹

Nitekim Hanefî fakihlere göre orucun ilk gecesine şahit olduktan sonra, fecri sadıktan önce bayılan bir kimse, bir ay sonra kendine gelince orucu kaza etmekle mükelleftir. Ancak bayıldığı ilk gün oruca niyet etmişse o günün kazası ile mükellef değildir. Baygın olmakla birlikte ay içinde uyanan ve bilahare tekrar bayılan kimse, orucun tamamını kaza etmekle mükelleftir. Buna göre orucun vucub sebebi hilale şahit olmaktır. Vucub sebebi fecri sadık olsaydı bu kimselerin kaza ile mükellef olmaması gerekirdi. Ayın tamamını delirmiş olarak geçiren kimseye oruç farz olmazken, bir kısmını delirmiş olarak geçirene orucun tamamı farzdır.⁴⁹² Çünkü ayette, (vucub ve eda ehliyetine sahip olmak şartıyla) (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ) kaydının bir gereği olarak hilale şahit olan herkes, bu andan itibaren (فَلْيَصُمْهُ) emrinin bir gereği olarak o ayın (içindeki şer'î gündüzlerin) tamamında oruç tutmakla mükellef kılınmıştır. Buna göre vucub sebebi hilali görmek ve ramazan ayına ulaşmaktır.⁴⁹³

Hilale şahit olmakla birlikte orucun aslı vacip olmaktadır. Vucub sebebine şahit olduktan sonra hayız veya nifas gibi şer'î bir mâniden dolayı, delirme ve bilinç kaybı türünden aklı bir mâniden dolayı veya yolculuk ve hastalık türünden şer'î bir ruhsattan dolayı orucun edası *geçersiz*, *imkânsız* veya *muhayyer* hale gelince, aslın vucubiyeti olduğu gibi kalmakta ve bu vucubiyet ilk emirden hareketle kazanın vucub sebebi olmaktadır. Bu içtihat orucun aslı ile edası arasında bir ayrıma gitmekten kaynaklanmaktadır. Benzer şekilde Malikî fakihlere göre orucun vucub sebebine şahit olduktan sonra deliren veya bayılan kimseler tutamadığı günlerin kazasıyla mükelleftir.⁴⁹⁴ Malikîlerin bu konudaki içtihadı Hanefî fakihlerin içtihadına benzerlik göstermektedir.

Şafiî ve Hanbelî fakihlerin içtihadına göre orucun vucub sebebi hilalin görülmesiyle birlikte her bir gün için fecri sadıktır. Oruç sadece gündüze tahsis edildiğine ve gece vakti oruç tutulmadığına göre, ayın tamamı veya herbir anı orucun vucub sebebi olamaz. Oruç ayının günleri araya gecenin girmesiyle birlikte bir birinden ayrılmaktadır. Bu durum oruçtaki her bir günün kendi başına vucub sebebi olmasını ve

⁴⁹¹ Serahsî, *el-Usul*, I, 76; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, I, 230-231.

⁴⁹² Merğınanî, *el-Hidaye*, I, 138; İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, I, 475-476.

⁴⁹³ Merğınanî, *el-Hidaye*, I, 138; İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, I, 475-476.

⁴⁹⁴ Karafî, *ez-Zahire*, II, 494.

vucubiyetin fecri sadıkla birlikte başlamasını gerektirir.⁴⁹⁵ Nitekim orucun ilk gecesine ulaşp da bayılma, delirme veya şuur kaybı sebebiyle oruç tutamayan kimseler, kazayla mükellef değildir. Çünkü vucubiyet fecri sadıktan itibaren başlamaktadır.⁴⁹⁶ Ayette “sizden her kim o aya yetişirse, o ayda oruç tutsun”⁴⁹⁷ buyrulmuştur. Ayetteki *فمن شهد منكم الشهر* ifadesi, ismi mevsul ve sılasından ibarettir. *مَنْ* ismi mevsul ve mübteda olup şart anlamı taşımaktadır. Ayetteki *فليصمه* ifadesi ismi mevsulun haberidir. Şart anlamı taşıyan bir ism-i mevsul, kendi haberine sebep/illet olur. Buna göre vucub sebebi aya şahit olmaktır. Ancak bu ayetin öncesinde orucun bu ramazan ayı içinde (أياماً معدودات) “belirli/sayıli günler” den ibaret olduğu belirtilmiştir. Buna göre orucun vucub sebebi hilalin görüldüğü ay içinde her bir gün için fecri sadıktır. Ayetteki *الشهر* ifadesi ayın kendisine değil, günlerine delalet etmektedir. Aksi halde geceden itibaren oruç tutmanın vacip olması gerekirdi. Niyet açısından, sebebin vacipten önce gelme zorunluluğu imkân durumuna mahsustur. Örneğin namaz niyeti sadece vucub sebebi olan vaktin girmesiyle birlikte caiz olmaktadır. Çünkü vakit muvassa vacibe zarf olduğundan; sebebin daha önce bulunması mümkündür. Ancak oruç vakti oruca miyar olduğundan, vucub sebebinin orucun edasından önce var olması imkânsızdır. Bu nedenle oruç fecri sadığın ilk anıyla birlikte vacip olur. Bundan önce getirilen niyet ise vaktinden önce getirilmiş sayılmaz. Çünkü imsak vakti niyetin hemen akabinde başlamaktadır. Geceden getirilen niyetin varlığı ise ıstıshab kapsamında takdirens imsaka kadar devam etmektedir.⁴⁹⁸

Nitekim Şafî fakihlere göre hilale şahit olduktan sonra deliren kimse, tutamadığı günlerin kazasıyla mükellef değildir. Baygınlık durumu aklı izale etmişse orucun kazası gerekmez. Ancak baygınlık esnasında aklını yitirmeyen kimseler, tutmadığı günlerin kazasıyla mükelleftir. Zira böyle bir baygınlık bir tür hastalıktır. Hastalık ise vucub ehliyetini ortadan kaldırmaz.⁴⁹⁹ Bu durum Şafîlilere göre vucub sebebinin ayın tamamı değil, her bir gün için fecri sadık olduğunu göstermektedir. Vucub sebebi ayın kendisi olsaydı, bu durumdaki kimselerin tutmadığı günlerin kazasıyla mükellef olması gerekirdi. Benzer şekilde Hanbelîlere göre delirme hali bir günün tamamını kuşatmışsa,

⁴⁹⁵ Fenarî, *Fusûlu'l-bedâyi*, I, 223.

⁴⁹⁶ Semerkândi, *Mîzanu'l-Usul*, I, 336.

⁴⁹⁷ Bakara, 2/185.

⁴⁹⁸ Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, I, 228-230.

⁴⁹⁹ Nevevî, *el-Mecmu'*, VII, 165; Maverdî, *el-Hâvî*, III, 464.

o günkü orucun kazası farz olmaz.⁵⁰⁰ Bu durum vucub sebebinin fecri sadık olduğunu desteklemektedir.

 af  fakihler orucun fecri sadıktan itibaren vacip olduğunu belirtirken, orucun hilali görmekle veya  aban ayını otuza tamamlamakla vacip olduğunu kabul etmektedirler.⁵⁰¹ Buna ilaveten farz oruca imsak vaktinden önce niyet etmeyi şart ko maktadırlar. Fecri sadık orucun vucub sebebi olarak alınacak olursa, niyetin vucub sebebinden önce getirildiğini ifade ederken, bu durum ibadet henüz vacip olmadan niyet getirildiği türünden bir sonuca yol a maktadırdır. Henüz vacip olmayan bir ibadete niyet etmek, vakit girmeden önce namaza niyet etmek anlamına gelir. Bu sebeple hilalin görülmesini *aslın vucub sebebi*, fecri sadığı ise *edanın vucub sebebi* olarak değerlendiren Hanefî içtihadın bu konuda daha isabetli olduğu görülmektedir. Diğer taraftan orucu emreden ayetteki genel ifadeler hilale şahit olan herkesi orucun edasıyla mükellef olduğunu, oruca fiilen ba lamanın fecri sadığa tahsis edildiği,  er'  bir mâniden dolayı oruç tutmayanların ise orucun kazasıyla mükellef tutulduğunu göstermektedir. Bu sebeple orucun vucub sebebine şahit olduktan sonra, akli bir maniden dolayı oruç tutamayanların kazayla mükellef olması ihtiyat açısından daha uygundur. Bu durum yoğun bakım ünitelerinde ramazan ayına ulaştıktan sonra bilincini kaybeden kimseleri yakından ilgilendirmektedir. Bu kimseler sağlığına kavu unca tutamadıkları orucun kazasıyla mükellef olur.

2.1.3.3 Vacibin Mudayyak Olmasının Fıkhi Sonuçları

1. Hanefî usulcülere göre mudayyak vakit, farz oru ta *aslın vucub sebebi*, *edanın vucub sebebi* ve *edanın sıhhat şartı* olmaktadır. Hilale şahit olan kimseler orucun aslıyla ve edasıyla mükellef olur. Edanın vucubiyeti ise bütünden parçaya, her gün fecri sadıkla birlikte vacip olmaktadır. Farz orucun tahsis edildiği vakit, farzın dışında bir başka oruç tutmaya mânidir.⁵⁰²

Muayyen nezir orucunda vakit sadece *edanın vucub sebebi* ve *edanın sıhhat şartı*dır. Böyle bir oruç nafile oruca mâni olsa da kaza veya kefarete orucu tutmaya mâni değildir. Çünkü kulun kendi iradesiyle belirli bir vakte tahsis ettiği nezir orucu, Allah

⁵⁰⁰ İbn Kudame, *el-Muğnî*, III, 116.

⁵⁰¹ Bkz. İbn Kudame, *el-Muğnî*, III, 109; Neve , *el-Mecmu'*, VI, 177-178.

⁵⁰² Deb  , *Takvîmu'l-edille*, s. 73; Molla Hüsrev, *Mir' tu'l-usûl*, I, 231.

Teâla'nın vacip kıldığı bir ibadetin edasına engel olamaz.⁵⁰³ Muayyen nezir oruçlarında vucub sebebi nezirdir. Vucub sebebinin varlığından dolayı bu orucu henüz vakti gelmeden önce tutmak caizdir. Çünkü bu durumda vakit yalnızca edanın vucub sebebi ve edanın vucub şartıdır.⁵⁰⁴ Buna karşılık Şafîî, Malikî ve Hanbelîlere göre nezir orucu vaktinden önce eda edilmez. Çünkü bu oruç vakit açısından farz oruca benzer. Vakit girmedigi sürece vucubiyet söz konusu değildir.⁵⁰⁵ Ancak nezir orucunun sebebi nezrin kendisi olduğundan, henüz vakti gelmeden tutulacak olursa, vucub sebebi bulunduğundan, geçerli olacağını düşünmekteyiz. Bu yaklaşımın dayanağı aslın vucubu ile edanın vucubu arasındaki ayırmadır. Nitekim vucub sebebi kesinleşen zekâtın üzerinden bir yıl geçmeden önce verilmesi caizdir.

2. İmam Züfere göre mukim ve sağlıklı kimseler farz oruca bir defa niyet ettikten sonra, her gün için ayrıca niyet etmek zorunda değildir.⁵⁰⁶ Çünkü oruca tahsis edilen vakit mudayyak olduğundan bir başka orucun edasına mânidir. Nitekim bir işçinin sözleşme karşılığında yaptığı iş niyet bulunmasa bile işverene aittir. Bu işin niyetsiz olarak yapılmasıyla yardım veya hibe maksatlı yapılması durumu değiştirmez. Vaktin sadece farz oruca tahsis edilmesi, bir defa niyet edildikten sonra geri kalan günlerde niyete gerek kalmaksızın orucun Allah için eda edildiği anlamına gelir.⁵⁰⁷ Ancak belirtmek gerekir ki İmam Züfer'in bu içtihadı, ibadetin beşeri muamelelere kıyaslanmasını değil aksine konuyu muamelethan bir örnekle izah etmeye matuftur. Çünkü ibadetler taabbudi olduklarından, oruç ibadeti de niyet açısından sözleşmelere kıyaslanamaz. Bu sebeple İmam Züfer'in görüşü, oruca fiilen başlamanın niyet yerine geçeceğine ve bir anlamda hal karinesiyle birlikte zımnî bir niyetin varlığına hamledilebilir.

Hanefî fakihlerin asıl görüşlerinde farz oruç için her gün ayrıca niyet etmek vaciptir ve orucun geçerlilik/sıhhat şartıdır. Oruç ibadeti niyet konusunda beşeri tasarruf ve muamelelere kıyaslanamaz. Nitekim gasp edilen bir malı veya emaneti sahibine teslim etmek zimmetteki borcu ödemektir. Böyle bir borcun ödenmesi için

⁵⁰³ Fenârî, *Fusulu'l-bedayi*, I, 228; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, I, 244.

⁵⁰⁴ İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, II, 480.

⁵⁰⁵ Nevevî, *el-Mecmu'*, VIII, 482.

⁵⁰⁶ Kâsânî, *Bedaiu's-sanaî*, II, 226; İbn Rüşd, *Bidayetu'l-müctehid*, s. 269-270; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 245; Cezerî, *el-Mezahibu'l-erbaâ*, I, 484.

⁵⁰⁷ Serahsî, *el-Usul*, s.29; Taftazânî, *et-Telvîh*, I, 127; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 344-345.

niyet etmek farz değildir.⁵⁰⁸ Ancak oruç bir ibadet olduğundan niyet etmek şarttır. Çünkü orucun rüknü olan imsak, mükellefin kendi istek ve iradesiyle ile yeme içme ve zevci münasebeti terk etmesidir. İmsakın geçerli olması ve adet olmaktan çıkarak ibadet hüviyeti kazanması için niyet şarttır. Aksi takdirde oruç irade ve tercihe dayanan bir ibadet olmaktan çıkar, sıradan/keyfi bir açlık ve susuzluğa dönüşür. İbadetin cebri/keyfi olması ise onun tabiatına aykırıdır.⁵⁰⁹ Aksi halde yeme içmeyi terk eden herkesin oruç tuttuğunu söylemek gerekecektir.

İbadet için niyette asıl olan, her ibadete kendi vasfıyla *farz*, *vacip* veya *nafile* şeklinde niyet etmektir. Ancak Hanefilere göre ramazan orucuna niyet ederken farziyeti belirtmek şart değildir. Çünkü farziyet ifadesi bu orucu nafile oruçtan ayırt eden bir vasıftır. Vakit ise mudayyak biçimde sadece farz oruca tahsis edilmiştir.⁵¹⁰ Bu sebeple farz oruca mutlak biçimde niyet edilince⁵¹¹ veya hata yoluyla *nafile*, *kaza* veya *nezir* şeklinde niyet edilince, böyle bir niyet farziyete hamledilir. Çünkü vasıf asla tabidir ve vasıftaki yanılğı/hata durumu aslın geçersiz olmasını gerektirmez.⁵¹² Böyle bir hatanın mazur görülmesi için, sehven yapılmış olması gerekir. Benzer şekilde, muayyen nezir orucu için mutlak oruç niyeti veya nafile oruç niyeti vacipliğe hamledilir. Ancak nezir orucunun yerine kaza veya kefarete orucuna niyet edilecek olursa, tutulan oruç kaza ve kefarete yerine geçer.⁵¹³ Çünkü muayyen nezir orucu kaza veya kefarete orucu tutmaya engele değildir.

Şafiî ve Hanbelîlere göre farz oruç için her bir gün için ayrı niyet getirmek ve Hanefî içtihadından farklı olarak niyet esnasında farziyeti belirtmek şarttır.⁵¹⁴ Malikîler de bu görüştedir. Ancak onlara göre araya hastalık ve yolculuk türünden bir mâni girmediği sürece, bir aylık oruca tek defada niyet etmek caizdir.⁵¹⁵ Bu mezheplere göre niyetin geçerli olması için mutlak niyet yetersizdir. Çünkü imsak asıl, imsakın farz veya nafile olması ise vasıftır. Oruç ibadetinde asıl ile vasfı bir birinden ayırt etmek imkânsızdır. Bu sebeple orucun aslı vassına tabidir. İmsakın adetten çıkıp ibadete

⁵⁰⁸ Kâsânî, *Bedaiu's-sanaî*, II, 226.

⁵⁰⁹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s.74; Taftazânî, *et-Telvîh*, I, 124.

⁵¹⁰ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s.73; Ferfur, *eş-Şafi ala usuli's-Şaşı*, s. 140.

⁵¹¹ Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, I, 231.

⁵¹² Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 347.

⁵¹³ Serahsî, *el-Usul*, s.30; Taftazânî, *et-Telvîh*, I, 128; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 362-364; Ferfur, *eş-Şafi ala usuli's-Şaşı*, s.140.

⁵¹⁴ İbn Kudame, *el-Muğnî*, III, 112; Nevevî, *el-Mecmu'*, VI, 195, 200.

⁵¹⁵ Cezerî, *el-Mezahibu'l-erbaâ*, I, 484.

dönüşmesi için niyet şart olduğu gibi, nafile olmaktan çıkarak farza dönüşmesi için farziyetin belirtilmesi şarttır.⁵¹⁶

Niyet konusunda mezhepler arasındaki bu ihtilafın lafzi olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü mükellefin içinde bulunduğu şartlar, farz oruçta için mutlak niyetin faziyete hamledilmesini gerektiren bir karinedir. Zira oruç ayında farz orucun dışında bir oruç tutulmamaktadır. Bu sebeple mutlak niyetin farziyete hamledilmesi konusunda Hanefî içtihadın daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır. Aynı şekilde farz oruca nafile, kaza ve kefaret vasfıyla niyet etmek, kasden değil hatayla olmuşsa, bu konudaki lafızların mana ve niyete tabi olduğunu belirtmek gerekir. Hatayla kullanılan lafız, mana itibarıyla farziyeti ifade ediyorsa geçerli olmalıdır. Mükellefin kasten böyle bir hatada bulunması söz konusu değildir. Bu açıdan niyet konusunda içtihadî yaklaşımlar; Hanefî usucülerin manaya ağırlık verdiğini, diğer usulcülerin ise lafza ağırlık verdiğini göstermektedir. Oysa niyette asıl olan kasıt, mâna ve lafza yüklenen anlamdır. Kasıt ve mâna belli olduktan sonra lafızdaki hata ve yanlışlar affa tabidir.

3. Oruç niyetinde asıl olan imsak vaktinden önce niyet etmektir. Hanefîlere göre *kaza*, *kefaret* ve *mutlak nezir* oruçlarında niyetin fecri sadıktan önce getirilmesi ve orucun vasfının belirtilmesi vaciptir. Zira bu günlerde tutulacak oruç, bir başka oruca engel değildir. Bu sebeple niyetteki hata kabul edilmez ve oruç hangi niyetle tutulmuşsa o niyetle varlık kazanır.⁵¹⁷ Vasfı belirtilmeden ya da imsaktan sonra niyet edilerek tutulan kaza, kefaret ve mutlak nezir oruçları nafile yerine geçer.⁵¹⁸ *Farz*, *muayyen nezir* ve *nafile* oruçlarında ise zevalden öncesine, (dahvetu'l-kubrâdan öncesine) yani şer'î gündüzün yarısından önce olmak kaydıyla niyet getirmek caizdir.⁵¹⁹ Günün yarısından fazlasını niyetli geçirmek, orucu tamamen eda etmektir.⁵²⁰ Çünkü ayette: “*beyaz iplik siyah iplikten ayırt edilinceye fecrin ilk anına kadar, yiyeceğiniz ve içeceğiniz, sonra orucu geceye kadar tamamlayınız*”⁵²¹ buyrulması, fecri sadığa kadar yeme-içme ve zevci münasebetin mübah olduğunu ifade etmektedir. Böylece ayet, oruca fecri sadıktan

⁵¹⁶ Taftazanî, *et-Telviḥ*, I, 127; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 346; İbn Rüşd, *Bidayetu'l-müctehid*, s.270; Nevevî, *el-Mecmu'*, III, 200, 204; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, I, 231, 236.

⁵¹⁷ Merğınanî, *el-Hidaye*, I, 128.

⁵¹⁸ Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, I, 246.

⁵¹⁹ Kâsânî, *el-Bedaiu's-sanaî*, II, 227, 232; Şer'î gün fecri sadık ile başlayarak güneşin gurubuyla sona ermektedir. Bunun yarısı iki zaman diliminin yarısıdır ki, zevalden öncesine tekabül eder. (Bkz. İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, II, 414).

⁵²⁰ Kâsânî, *el-Bedaiu's-Sanaî*, II, 229; İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, II, 414.

⁵²¹ Bakara, 2/187.

sonra niyet etmenin caiz olduğuna işaret etmektedir. Çünkü fecri sadığa kadar yeme içme caiz olduğuna göre, fecri sadıkla birlikte yeme ve içmeyi terk etme halinde oruç için niyet fecri sadıktan sonrasına kalır.⁵²² Hanefî fakihlerin bu konuda dayandığı diğer gerekeler kısaca şöyledir:

Gece uyku ve gaflet vakti olduğundan, imsaktan önce niyet etmenin şart kılınması zorluğa yol açar.⁵²³ Dinde zorluk kaldırılmıştır. İmsak girmeden önce getirilen niyet günün başlangıcında bitişik sayıldığı gibi, imsaktan sonra getirilen niyet de günün başlangıcına bitişik sayılır. Ancak fecirden itibaren başlanılan imsakın oruca dönüşmesi için, niyetin günün yarısından önce getirilmesi ve yarısından fazlasının niyetli geçirilmesi şarttır. Çünkü hüküm ekseriyete/çoğunluğa tabidir. Mükellef fecirle birlikte oruca başlayınca, orucun niyetten önceki kısmı mevkuftur. Niyetle birlikte geçmişe dönük zaman dilimleri de o niyetin hükmünü almaktadır.⁵²⁴ Ayette yer alan “*cünüp iseniz yıkanınız*”⁵²⁵ hitabı, vücudun tümünü yıkanmayı emretmektedir. Abdestte ise azaların ayrı ayrı yıkanması emredilmiştir. Bu nedenle gusül esnasında vucuttaki yaşlılığın diğer azalara nakledilmesi caizdir.⁵²⁶ Ancak abdest azaları arasında farklılık bulunduğundan, bir abdest azasından alınan ıslaklık ile diğer azalara abdest aldırılamaz. Buna karşılık oruçtaki imsak emri, abdest emrinden farklı olarak, bölünmeyi kabul etmeyen bir bütündür. Nitekim ayette “*sonra orucu geceye kadar tamamlayın*”⁵²⁷ buyrulması, oruçtaki imsakın da bölünmeye uygun olmayan bir bütün olduğunu gösterir. Tüm bunlardan hareketle günün yarısından önce getirilen niyetin, bu niyetten öncesini kapsadığı anlaşılmaktadır.⁵²⁸

Hanefîlere göre yolcuların zevalden öncesine kadar niyet getirmeleri caizdir. Çünkü yolcular hakkında orucun edası vacip olmasa da aslı vaciptir. İmam Züfer’e göre ise yolcuların oruç için fecirden önce niyet getirmeleri şarttır. Çünkü oruç yolculara vacip olmadığından söz konusu vakit farz oruca mahsus değildir. Bu sebeple yolcunun tutacağı oruç normal kaza orucuna benzemektedir. Kaza ve kefarete oruçlarında ise

⁵²² İbn Kudame, *el-Muğnî*, III, 109.

⁵²³ Serahsî, *el-Usul*, s.31; Buhârî, *Keşfu 'l-esrâr*, I, 353.

⁵²⁴ Buhârî, *Keşfu 'l-esrâr*, I, 352; Molla Hüsrev, *Mir'âtu 'l-usûl*, I, 242; Kâsânî, *Bedaiu 's-sanaî*, II, 230.

⁵²⁵ Maide, 6.

⁵²⁶ Burada bir kıyas değil, izah maksadıyla bir benzerlik ilişkisinin kurulduğunu belirtmek gerekir. Çünkü ibadetlerin şer'î hükümleri kıyasa konu olmaz. Her türlü ibadeti yalnızca kitap ve sünnette emredildiği için ve emredildiği şekilde eda etmek esastır.

⁵²⁷ Bakara, 2/187.

⁵²⁸ Kâsânî, *Bedaiu 's-sanaî*, II, 231.

fecirden önce niyet etmek şarttır. Oysa yolcunun oruç tutması azimet, oruç tutmaması ruhsattır. Bir başka oruca niyet etmeksizin oruca devam eden yolcuların öğle vaktinden önceki niyetleri farz oruca hamledilir. Bu sebeple zevalden öncesine kadar niyet getirmesi caizdir.⁵²⁹

Şafiî ve Hanbelîlere göre *farz*, *kaza* veya *nezir* oruçlarında niyetin zamanı, güneş batımı ile fecri sadık arasındadır. Güneş batımından önce veya fecri sadıktan sonra getirilen niyet dolayısıyla tutulan oruç geçersizdir. Böyle bir orucun niyet eksikliğinden dolayı kaza edilmesi vaciptir. Zevalden önce getirilen niyet yeterli olmaz.⁵³⁰ Çünkü Hz. Peygamber “*fecirden önce oruca niyet etmeyen kimsenin orucu yoktur*” buyurmuştur.⁵³¹ Şafiîlere göre niyet orucun sıhhat şartıdır. Bu şartın meşrut olan ibadetten önce gelmesi gerekir. Vakit girdikten sonra oruca niyet etmek, tekbir aldıktan sonra namaza niyet etmeye benzer. İbadetin sahih olması için bütün şartların eksiksiz olarak bulunması gerekir. Şartın eksik olması ibadeti geçersiz hale getirir. İmsak rüknü bir bütün olmayıp, bir birinden ayrılabilen anlardan oluşmaktadır. Orucun geçerli olması için imsakın tümü geçerli olmak zorundadır. Bir kısmının eksik ve geçersiz olması, tümünün geçersiz olmasına yol açar. Oruç niyetle birlikte başladığından niyetten önceki oruç yok geçersizdir. Bir ibadetin kısmen geçerli kısmen geçersiz olması durumunda, fesat/geçersizlik yönü sıhhat/geçerlilik yönüne tercih edilir. Çünkü ibadetlerde asıl olan ihtiyatlı davranmaktır.⁵³²

Farz orucun niyetle geçirilen kısmında ibadet mevcut, niyetsiz geçen sürede ise ibadet madum/yok hükmündedir. İmam Şafiî ihtiyat gerekçesiyle orucun madum yönünü mevcut yönüne tercih ederek böyle bir orucu geçersiz saymış ve niyeti fecri sadıktan önce getirmenin şart olduğunu belirtmiştir. Hanefîler ise niyetin mevcut yönü madum yönüne tercih ederek orucu geçerli saymış ve dahvetu’l-kubraya (şer’î gündüzün yarısından öncesine) kadar getirilen niyetin geçerli olduğunu kabul etmiştir.⁵³³ Hanefîler’e göre imsaktan sonra niyetin geçerli olması ihtiyata uygundur. Hz. Peygamber: “*Allah’ın verdiği bir ruhsat olmaksızın Ramazan orucundan bir günü*

⁵²⁹ Kâsânî, *Bedaiu’s-sanaî*, II, 231.

⁵³⁰ İbn Kudame, *el-Muğnî*, III, 109; Nevevî, *el-Mecmu’*, VI, 195.

⁵³¹ Ebu Davud, *Sıyam*, 71.

⁵³² Taftazânî, *et-Telvîh*, I, 128; Buharî, *Keşfu’l-esrâr*, I, 349; Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l-usûl*, I, 239.

⁵³³ Buharî, *Keşfu’l-esrâr*, I, 356.

kaçıran kimse, ömür boyunca kaza tutarsa bu orucun yerini dolduramaz,⁵³⁴ buyurmuştur. Bu nedenle bülüğa eren çocuğun, imsaktan önce hayızdan temizlenen ancak imsaktan sonra bunun farkına varan kadının, gece müslüman olup da zevalden önce orucun farz olduğunu öğrenen kimselerin, geceyi niyet getirmeden uyuyarak veya baygın bir şekilde geçirip imsak vaktinden sonra ayılan kimselerin oruçtan mahrum olmaması için zevalden önceki niyetin geçerli olduğunu söylemek, şart-meşrut ilişkisine ve nasların ruhuna daha uygundur. Farz orucun tekrarı yoktur. Oysa kaza, kefarete ve mutlak nezir oruçlarını bir sonraki güne ertelemek mümkündür.⁵³⁵ Hanefilere göre oruca gecedan niyet etmeyen kimse, o günkü orucu tutmazsa sadece o günün kazası ile mükellef olur ve ayrıca kefarete vermek zorunda kalmaz. Çünkü kefarete cezadır. Niyet getirmeyen kimselerin oruçlu sayılıp sayılmayacağı ise ihtilaftır.⁵³⁶ Bu konuda ihtilaftan kurtulmak için, mükellefin farz oruca imsaktan önce niyet etmesi daha uygundur. Ancak ertesi gün oruç tutma azminde olan ve bunun için bir hazırlık içine girenler, niyeti lafzen unutmışlarda bu kimselerin ertesi gün dahvetu'l-kubrâ'dan öncesine kadar niyet getirmesi gerekir.

Günümüzde teravih namazı esnasında ertesi gün için oruç tutma niyetinin hatırlatılması güzel bir uygulamadır. Diğer taraftan sahura kalkanlar zımnî olarak ertesi gün oruç tutmaya kalben niyet etmiş olmaktadır. Niyette de asıl olan mükellefin ne yapacağını kalben bilmesi ve bunu hatıra getirmesidir. Ancak bunun lafzen en geç zevalden öncesine kadar tekid edilmesi ihtilaftan kurtulmak için ihtiyat açısından gereklidir.

4. İmam Ebu Hanife'ye göre yolcuların ramazan ayında farz orucun yerine kaza, kefarete veya nezir orucu tutması caizdir. Çünkü kaza, kefarete ve nezir oruçları vaciptir. Yolculukta ise farz orucun edası ile kazası arasında muhayyerlik bulunmaktadır. Yolculuk sebebiyle vakit farz orucun edasına miyar olmaktan çıkar. Artık ruhsattan dolayı oruç tutmamak mubah hale gelir. Kaza, kefarete ve nezir oruçları ise vaciptir. Mubah ile vacibin tearuzu halinde, vacip mubaha tercih edilir. Yolculuk sebebiyle farz orucu tutmayan ve kazasına imkân bulamadan vefat edenler günahkâr olmaz. Ancak kaza, kefarete veya nezir oruçlarını tutmadan vefat edenler günahkâr olur.⁵³⁷ Yolculukta oruç

⁵³⁴ Ebu Davud, *Sıyam*, 38.

⁵³⁵ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 356-357.

⁵³⁶ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 358.

⁵³⁷ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 75; Taftazânî, *et-Telvîh*, I, 124; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, I, 231.

tutmama ruhsatı dünyevi işlerin maslahatı için tanınmış bir kolaylıktır. Bu kolaylığın dini bir maslahat için değerlendirilmesinde sakınca yoktur.⁵³⁸ Böylece yolcu, oruç tutmama ruhsatını farz ve vacip cinsinden bir ibadete sarf etmiştir.⁵³⁹ Yolcular, farz oruç yerine nafil oruç tutmaya niyet edince, tercih edilen görüşe göre bu oruç farz yerine geçer. Çünkü orucun gayesi Allah rızasını kazanmaktır. Farz oruç ise nafil oruca nispetle buna daha layıktır. Ebu Hanife'den aktarılan bir diğer görüşte ise, böyle bir orucun –yolcu kimsenin farz yerine nafil oruç tutmasının- nafil yerine geçeceği belirtilmiştir.⁵⁴⁰

İmameyne göre yolcular hilale şahit olduklarından orucun aslı vaciptir. Yolculuktan dolayı orucun edası vacip olmadığı için oruç tutmamak ruhsattır. Bu ruhsatı terk eden yolcunun mukim kimseden bir farkı kalmaz ve tutacağı bütün oruçlar farziyete hamledilir. Nitekim ayetteki “فعدة من أيام أخر” ifadesi oruç vucubiyetinin düşmediğini, ancak yolculuktan dolayı ertelenebileceğini; “و أن تصوموا خير لكم” ifadesi ise buna ek olarak ruhsattan dolayı tutulmayan orucun tutulursa geçerli olacağını ifade eder. Ramazan ayında ise nass ve örf açısından sadece farz oruç tutulur.⁵⁴¹ Yolculukta farz orucun yerine başka bir oruç tutabilmek için, şer’î bir delilinin bulunması gerekir. Böyle bir delil bulunmadığına göre, yolcunun ramazan ayında tutacağı kaza, kefare, nezir orucu veya nafil oruçlar farz yerine geçer.⁵⁴² Hanefilere göre ramazan ayında hastalıktan dolayı oruç tutmayan kimsenin tutacağı diğer oruçlar, ittifakla farz yerine geçer. Çünkü hastalık oruca güç yetirememeye halidir. Hastanın oruç tutması bu engelin ortadan kalktığı anlamına gelir ve böylece oruç tutması vacip olur.⁵⁴³ Şafîî ve Hanbelîlere göre yolculuk esnasında kaza, kefare veya nezir niyetiyle tutulan bir oruç nafil sayılır. Böyle bir oruç niyetteki hatadan dolayı farz orucun yerine geçmeyeceği gibi kaza, kefare veya nezir orucu da sayılmaz.⁵⁴⁴

Bu konudaki içtihadî yaklaşımın çok nadir durumlara mahsus olduğu ve orucu emreden ayetin yorumuna dayandığı anlaşılmaktadır. Farz oruç dururken yolcuların kaza, kefare veya nafil oruç tutmaları genellikle söz konusu değildir. Şayet bu

⁵³⁸ Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 340.

⁵³⁹ Serahsî, *el-Usul*, s.29.

⁵⁴⁰ Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, I, 233; Ferfur, *eş-Şafî ala usuli's-Şaşi*, s. 140.

⁵⁴¹ Serahsî, *el-Usul*, s.28; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 339-340; Taftazânî, *et-Telvîh*, I, 125.

⁵⁴² Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, I, 231.

⁵⁴³ Serahsî, *el-Usul*, s.28; Taftazânî, *et-Telvîh*, I, 126; İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, II, 415.

⁵⁴⁴ İbn Kudame, *el-Muğnî*, III, 119; Nevevî, *el-Mecmu'*, VI, 205.

kimseler farzın dışında kaza, keffaret veya nafîle orucu tutmak üzere kasten niyet etmişlerse, şüphesiz ameller niyete bağlı olduğundan tuttıkları orucun farz oruç yerine geçeceği söylenemez. Farz oruç yerine geçmeyen bu orucun ya tamamen nafîle olması, ya da niyet edildiği şekilde geçerli olması gerekir. Nafîleye niyet edilmediği sürece bu oruç nafîle sayılmaz. Yolculukta oruç tutmama ruhsatı bulunduğundan, bu kimselerin farz dışında tuttıkları orucun niyet ettikleri şekilde geçerli olacağını ve bu tür konuların ibadetlerde vakit açısından farazi fıkıh kapsamına girdiğini düşünmekteyiz.

5. İmsaktan sonra çocukluk, hayız, nifas veya inkâr mânileri ortadan kalkınca o günün orucu vacip olmaz. Ancak bu kimselerin günün kalan kısmında yeme/içmeyi terk etmesi veya gizlemesi daha uygundur.⁵⁴⁵ Şafîlere göre fecri sadıktan sonra vaktin başında hayız, çocukluk veya inkâr mânileri ortadan kalkmış ve mükellef yeme ve içmeyi terk etmişse, günün kalan kısmında nafîle oruç tutabilir. Aynı şekilde gün boyunca yemeyip içmeyenler, zevalden önce veya sonra niyet getirerek nafîle oruç tutabilir.⁵⁴⁶ Çünkü Hz. Peygamber hane-i saadetlerine uğradığında Hz. Ayşe'ye yiyecek bir şey bulunup bulunmadığını sorunca, o da kendisine yanında bir şey bulunmadığını söyleyince, Hz. Peygamber “*o halde ben de oruç tutuyorum*”⁵⁴⁷ buyurmuştur. Nafîle ibadetler imkân ölçüsünde eda edilir. Örneğin kıyama gücü yettiği halde, nafîle namazı oturarak kılmak da caizdir. Kişi güç yetirebildiği şekilde nafîle oruca zevalden sonra da başlayabilir.⁵⁴⁸ Hanefî, Şafî ve Hanbelîlere göre nafîle oruca ancak zevalden öncesine kadar niyet etmek şartıyla başlamak caizdir. Malikîlere göre nafîle oruç da dâhil olmak üzere, her türlü orucun geçerli olması için imsaktan önce niyet etmek şarttır.⁵⁴⁹

6. Hanefîlere göre ayın tamamını delirmiş vaziyette geçiren bir kimse kaza ile mükellef değildir. Ancak böyle bir kimse bir an kendine gelmiş ve hilale şahit olmuşsa tutamadığı günlerin kazasıyla mükellef olur. Çünkü orucu emreden ayet, hilale şahit olanları oruçla mükellef tutmaktadır. Oruca başladıktan sonra bayılan ve baygınlığı devam eden bir kimse, bayıldığı gün hariç tutamadığı diğer günlerin kazasıyla mükelleftir. Çünkü bayıldığı gün yeme/içme söz konusu olmadığından o gün başladığı ve devam ettiği oruç geçerlidir. Diğer günlerde ise niyet getirmediğinden orucu

⁵⁴⁵ Merğınanî, *el-Hidaye*, I, 138.

⁵⁴⁶ Nevevî, *el-Mecmu'*, VI, 199.

⁵⁴⁷ Müslim, *Sıyam*, 32.

⁵⁴⁸ Nevevî, *el-Mecmu'*, VI, 198-199; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 360.

⁵⁴⁹ Cezerî, *Mezahibu'l-erbaâ*, I, 481-485.

geçersizdir. Ayın başından sonua tamamını baygınlık veya bilinç kaybıyla geçirenler ise o ayın tamamını kaza etmekle mükelleftir. Çünkü baygınlık bir tür hastalıktır. Hastalar ise orucun vucub sebebine şahit olduğundan kazayla mükelleftir.⁵⁵⁰ Malikîler'e göre fecirden guruba kadar günün tamamını baygın veya delirmiş olan geçirenler orucun kazasıyla mükelleftir. İmsak vaktinden önce bayılarak/delirerek günün yarısını veya daha azını bu halde geçirenler de aynı hükme tabidir. Zira bayılma ve delirme bir tür hastalıktır. İmsak vaktinde niyet getirerek oruca başlayan kimse, fecirden sonra günün yarısından az kısmında baygınlık veya delirmeye mübtela olunca o gündeki orucu geçerlidir. Bu durumda bir aylık süre veya fecirden guruba kadar geçen bir günlük süre boyunca delirme hali vucubiyete mâni olmadığı gibi kazayı da düşürmez. Zira mükellef aya şahit olduğundan vucub sebebi kesinleşmiştir. Buna karşılık İbn Habîb'in de içinde bulunduğu bazı Malikî fakihler, delirme halinin on gün veya daha fazla sürmesi halinde kazanın düşeceğini belirtmiştir.⁵⁵¹

Şafiîlere göre delirme halinde oruç vacip olmaktan çıkar ve kaza mükellefiyeti bulunmaz. Zira çocukluk ve delirme vucub sebebinin takarrür etmesine ve mükellefiyete mânidir. Ancak akli izale etmeyen bir baygınlıktan dolayı orucun kazası düşmez. Zira baygınlık bir tür hastalıktır. Hastalar ise orucu kaza etmekle mükelleftir.⁵⁵² Hanbelîler'e göre ilk gece niyet getirip de sonra bayılan ve güneş batımına kadar bir an olsun kendine gelemeyen kimsenin o günkü orucu geçersizdir. Bu kimse tutamadığı günlerin kazasıyla mükelleftir. Ancak gün içinde bir an bile olsa kendine gelmişse tuttuğu oruç geçerlidir. Delirme hali orucun vacip olmasına mâni olduğundan, bu esnada tutulmayan oruçların kazası gerekmez.⁵⁵³

Görüldüğü üzere mezhepler, baygınlığı hastalık saydığından dolayı bundan dolayı tutulmayan orucu kaza etmenin ittifakla vacip olduğunu belirtmiştir. Hanefîlere göre deliren bir kimse, akli başındayken hilale bir an bile olsa şahit olmuşsa, tutamadığı oruçların kazasıyla mükelleftir. Diğer mezheplere göre ise vucub sebebi her gün için fecri sadık olduğundan, böyle bir durumda orucun kazası vacip değildir. İbadetlerde ihtiyat esas alınınca, delirme veya bilinç kaybı gibi durumlardan sonra orucu kaza etmek ihtilaftan kurtarır. Günümüzde yoğun bakıma alınan ve bir süreliğine bilincini

⁵⁵⁰ Merğınanî, *el-Hidaye*, I, 138.

⁵⁵¹ Cezerî, *el-Mezahibu'l-erbaâ*, I, 484.

⁵⁵² Nevevî, *el-Mecmu'*, VI, 165.

⁵⁵³ İbn Kudame, *el-Muğnî*, III, 116.

kaybeden hastaların durumu, baygınlık durumuyla aynı sınıfta değerlendirilebilir. Hastalık geçtikten sonra orucu kaza etmek, buna imkân kalmamışsa oruç yerine fidye vermek gerekir. Ancak yoğun bakım sürecinde beyin ölümü gerçekleşmiş ve şer'î açıdan ölüm kesinleşmişse böyle bir durumda mükellefiyet kalkmaktadır. Yapılan içtihtatlardan hareketle, oruç ayına ulaştıktan sonra bilincini kaybeden bir süre bu şekilde kaldıktan sonra vefat edenler için, ölüm anından önceki süreye kadar baygınlık esnasında tutamadıkları her bir gün için birer fidye/fıtır sadakasının verilmesi gerekir. Aklî denge ve muhakemeyi ortadan kaldıran geçici psikiyatrik rahatsızlıklar, delirme kapsamına girer. İhtiyat açısından bu durumdaki kimseler akli başındayken oruç ayını idrak etmişse kazayla tutamadıkları günlerin kazasıyla mükellef olur. Bu da imkânsızlaşmış ve akli muhakeme tamamen yitirilmişse, bu kimseler için tutamadıkları her bir gün için ihtiyat açısından fidye vermek gerekir.

7. İmsak vaktinin girip girmediğinde şüpheyne düşen bir kimse yeme ve içmeyi terk etmekle mükelleftir. Çünkü bu halde mükellef, şüphe durumundan dolayı, yeme/içmenin terk edilmesi konusunda *cevaz* ile *vucubiyet* arasında kalır. Bir yönüyle yeme ve içmeye devam etmesi haram, yeme/içmeyi terk ederek oruca başlaması vaciptir. Diğer yönüyle imsak vakti kesinleşmediğinden yeme içmeye devam etmek caizdir. İki durum tearuz edince, yeme/içmeyi terk ederek oruca başlama yönü ağırlık kazanır.⁵⁵⁴ Çünkü yeme/içmeyi terk etmesi halinde oruç geçerlidir. Ancak devam etmesi halinde orucu riske atma söz konusudur. Bu sebeple, imsak vakti konusunda mümkün oldukça yeme ve içmeyi bir süre erken terk etmek, sabah namazının farzını ise bir süre sonra eda etmek uygundur. Bu konunun günümüzdeki imsak vakti tartışmalarıyla ilişkisi üçüncü bölümde ele alınacaktır.

2.1.4. İbadetlerde Zûşebeheyn Vakit ve Vucubiyet

İbadetin edası bir yönüyle mutlak, bir yönüyle muvakkat ise *zûşebeheyn* (*farz*, *vacip*, *sünnet*) *ibadet* ismini alır. Usul açısından bu tür ibadetler, *zûşebeheyn vacip* kapsamında ve hac ibadeti örneğinde ele alınmıştır.⁵⁵⁵ Örneğin hac ibadeti ömür içinde edaya başlama zamanı açısından mutlak; ancak hacın edası yıl içinde belirli aylara

⁵⁵⁴ Ebu Abdillâh Muhammed b. İbrahim Bekkurî, *Tertîbu'l-furûki'l-Karâfi*, Thk. El-Meylûdi b. Cuma-Habîb b. Tahir, Daru Mektebeti'l-Maarif, Beyrut 2008, s.148-149.

⁵⁵⁵ Fennârî, *Fusûlu'l-bedâyi*, I, 230.

tahsis edildiğinden muvakkattır. Bu sebeple hac ibadeti vakit açısından mutlak olmanın yanında *zûşebeheyn* (iki benzerliği bulunan) bir ibadettir. Haccın farz, vacip ve mendup boyutları düşünüldüğünde, *zûşebeheynlik* hüküm açısından *zûşebeheyn farz, vacip* ve *sünnet* şeklinde bir tasnif edilebilir.

Hanefî usulcüler *zûşebeheyn* olan haccın mutlaklık yönünü mutlak vacipler kısmında; muvakkatlık yönünü ise muvakkat/*zûşebeheyn vacip* kısmında incelemiştir. *Zûşebeheyn vacip* kavramı Hanefî usulcülerine mahsustur. Diğer mezhepler ise hac ibadetini *mutlak vacip* veya *muvasa vacip* kavramıyla ifade etmiş ve mutlak emrin delaleti kapsamında incelemiştir.⁵⁵⁶ Ancak hac ibadeti, mutlaklık yönüyle muvakkat ibadetlerden; muvakkatlık yönüyle mutlak ibadetlerden ayrılmaktadır. Bu sebeple *zûşebeheyn* kavramını kullanmak daha uygundur.

Hac ibadeti mutlak biçimde emredilirken, haccın edası da yıl içinde belirli aylara ve günlere tahsis edilmiştir. Ayette: “*Güç yetirebilenlerin beytini ziyaret etmesi Allah’ın insanlar üzerindeki hakkıdır*”⁵⁵⁷ buyrulmuştur. Hz. Peygamber: “*Ey insanlar hac size farz kılındı, haccı yapın*”⁵⁵⁸ buyurmuş; ancak haccı erteleyerek eda etmiştir.⁵⁵⁹ Erteleyerek eda etmenin caiz olması, ertelenince kazaya kalmaması yönünden mutlaklıktır. Ayette: “*Hac bilinen aylardadır*”⁵⁶⁰ buyrulmuştur. Hz. Peygamber ise “*Hac Arafattır ... Mina günleri üç gündür*”⁵⁶¹ buyurmuştur. Bu açıdan hac ibadeti muvasa ve mudayyak vaciplere benzerlik gösterir. Çünkü başlangıcı ve sonu belli olan hac vakti, bazı menasiklerin süresinden fazla olduğu için, muvasadır. Yine hac ibadeti, mutlaklık açısından da muvasa vacibe benzer. Çünkü haccı erteleyerek eda etmek caiz olduğu takdirde ömür hacca zarf olur. Ancak muvasa vacibin son sınırı belirli, haccın son sınırı ise belirsizdir. Bu yönüyle muvasa vacipten ayrılır. Böylece hac ayları ve günleri kendi menasikine zarf olurken, ömrün kendisi de hacca zarf olmaktadır. Diğer taraftan hac aylarının, sadece bir hacca tahsis edilmesi ve aynı vakit içinde ikinci bir hacca mâni olması, haccı mudayyak vacibe benzettirmektedir. Çünkü farz oruç ayı da farzın dışında

⁵⁵⁶ Ebu Ya’la, *el-Udde*, I, 287-290, s.194-195; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 93-94; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 241; Subkî, *Cem’ul-cevami’*, (Mahallî ve Bennanî Şerhiyle Birlikte), I, 308; Cezerî, *Mi’racu’l-minhâc*, I, 81-82.

⁵⁵⁷ Âli İmrân, 3/97.

⁵⁵⁸ Müslim, *Hac*, 73.

⁵⁵⁹ Müslim, *Hac*, 19.

⁵⁶⁰ Bakara, 2/197.

⁵⁶¹ Ebu Davud, *Menasik*, 68.

bir başka oruca mânidir.⁵⁶² Haccı erteleyerek eda etmek için *hayatta kalacağını umut ettiği zaman* veya *azmetme şartı* da, hac ile namaz vaktini benzer bir noktada buluşturmaktadır. Böylece ertelemenin caiz olması yönüyle mutlak olan haccın; iki yönüyle muvakkat (muvassa-mudayyak) olduğu anlaşılır. Haccı emreden nasslardaki vakit ağırlıklı ifadeler, onun mutlak olduğu kadar, muvakkat bir ibadet olarak da ele alınmasını gerektirir.

Zûşebeheyn vacipler hac örneğinde ele alınsa da⁵⁶³ bazı farklarla birlikte, mutlak ve muvakkat boyutlara sahip olan karma vakitli vacipler de bir anlamda zûşebeheyndir. Mutlak nezir, kaza, yemin veya kefarete oruçları bir yönüyle zûşebeheyn vacibe benzemektedir.⁵⁶⁴ Zira erteleyerek eda etmek caiz olduğu takdirde bu oruçlar mutlaklardır. Ancak, orucu fecir ile güneş batımı arasında kalan bir vakte tahsis etmek sıhhat şartı olduğundan bu ibadetler muvakkattır.⁵⁶⁵ Zûşebeheyn olan hac ibadetinde haccın tahsis edildiği aylar ve bu aylar içinde her bir hac ibadetinin tahsis edildiği günler ve vakitler, haccın sıhhat/geçerli olmasının şartıdır. Arafat vakfesinin geçerli olması için tahsis edildiği mekânda eda edilmesi şart olduğu gibi, hac ibadetinin de geçerli olması için, bizzat tahsis edildiği vakitlerde eda edilmesi, yine konuyla ilgili naslardan dolayı şarttır. Bu konunun detaylarını, usul açısından hac ibadetiyle ilgili güncel vakit tartışmalarını ele alırken değerlendireceğiz.

Kaza, kefarete veya mutlak nezir oruçlarında vucub sebebi *nezir, orucun eda edilmemesi, zihar, yemin* veya *hatayla öldürme* durumlarıdır. Bu oruçlarda vakit kavramı vucub sebebi değil sıhhat şartıdır. Bu oruçların hac ibadetiyle kesiştikleri nokta, vaktin her iki kısımda da vucub sebebi olmayıp yalnızca edanın sıhhat şartı olmasıdır. Ayrıldıkları noktalar ise, eda açısından kaza ve kefarete oruçlarında vaktin mutlak ve mudayyak biçimde sıhhat şartı olmaktadır. Hac ibadetinde ise vakit *mutlak, mudayyak* ve *muvassa* bir şekilde sıhhat şartı olmaktadır. Diğer taraftan zikredilen oruçların edasına başlanılacak günler, bayram ve teşrik günlerine denk gelmemek şartıyla kulun iradesine bırakılmıştır. Hac ibadetinin vakitleri ise nass ile tayin edilmiş olup yılın belirli aylarına ve bu aylar içinde belirli günlere tahsis edilmiştir. Örneğin

⁵⁶² Serahsî, *el-Usul*, s.33; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 364-2365.

⁵⁶³ Debusî, *Takvîmu'l-edille*, s. 67; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 364.

⁵⁶⁴ Bkz. Fennârî, *Fusûlu'l-bedâyi*, I, 230.

⁵⁶⁵ Fenârî, *Fusûlu'l-bedâyi*, I, 230.

ziyaret tavafı bayramın ilk üç gününe tahsis edilirken, bu günlerden birini edaya tahsis etmek mükellefin iradesine bırakılmıştır.⁵⁶⁶

2.1.4.1. Vacibin Zûsebeheyn Olmasının Fıkhi Sonuçları

1. Haccın eda vakti konusunda birincisi onun fevren farz olduğu ve imkan bulunduğu halde erteleme haram olacağı⁵⁶⁷, ikincisi mükellefin haccı yaşayacağını umut ettiği bir zamana kadar eda şartıyla erteleme haram olduğu aksi halde günahkâr olacağı şeklinde iki görüş bulunmaktadır.⁵⁶⁸ Gazzâlî'ye göre hac ibadeti fevren eda edilmezse, erteleme için edaya azmetmek şarttır.⁵⁶⁹ Kanaatimizce edaya azmetmek vucubiyetin zorunlu bir gereğidir. Ancak her halükarda karine bulunmadıkça fevriyetin vacip olmayacağını; buna ilaveten mutlaklık, vucubiyet ve teklif şartları dolayısıyla “*eda şartıyla erteleme caizdir*” şeklinde bir hüküm verilemeyeceğini; mutlak ibadetlerde fevriyet karinesi varsa edanın fevren vacip olduğunu, böyle bir karine yoksa edanın ve edaya azmetmenin asıl haline geldiğini, imkân bulunduğu halde eda etmeyen sorumlu olacağını ve vasiyetle mükellef olacağını düşünmekteyiz. Karine yoksa fevriyetin vacip, erteleme ise caiz olduğu söylenemez; eda ve eda kararlılığı vacip hale gelir.

Hac farz olduğu ve imkân da bulunduğu halde, gaflet ve tembellikten dolayı bir çaba içine girmeyen kimse, vucubiyet gerekçesinden dolayı vefat edince sorumlu olur. Böyle bir kimse hayatta olduğu halde imkânı kalmamışsa bedel haccı yaptırmakla; artık vefat edecekse haccı vasiyet etmekle mükelleftir.⁵⁷⁰ Nitekim kefaretlar de aynı şekilde ölümle birlikte düşmezler. Haccın da malî bir yönü bulunduğundan, buna bedenen imkân bulamayan malıyla bedel haccı yaptırır.⁵⁷¹

2. Hacca güç yetirecek durum gelenler açısından, o esnada hacca gidebilecek ve haccı yetiştirebilecek kadar bir zamanının kalmış olması, haccın vucub/vacip olmasının şartıdır. Sağlık, yol güvenliği ve yol imkânı kadar, eda için yeterli bir vaktin kalmış olması da istitaât/güç yetirebilme şartı kapsamına girmektedir. Hac için güç

⁵⁶⁶ Merginânî, *el-Hidaye*, I, 161.

⁵⁶⁷ Kâsânî, *el-Bedayi*, I, 292; İbn Kudame, *el-Muğnî*, III, 232.

⁵⁶⁸ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 70; İbn Rüşt, *Bidayetu'l-müctehid*, s.297; Nevevî, *el-Mecmu'*, VII, 56.

⁵⁶⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s. 93-94.

⁵⁷⁰ Bkz. Buhârî, *Hac*, 1; Müslim, *Hac*, 407; Nesâî, *Menasik*, 11-13.

⁵⁷¹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s.72; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 366.

yetirebilecek hale geldikten sonra, yeterli bir zaman ve imkân bulan kimseye hac farz olur ve bu farziyet hac eda edilinceye kadar düşmez. İmkân bulduğu halde haccı erteleyen ve eda etmeden önce vefat edenler günahkar olurken, hastalık veya ölüm emaresinden dolayı haccı eda edemeyecek hale geleneler hac ibadetini vasiyet etmek ve bedel haccı yaptırmakla yükümlü hale gelir.⁵⁷² İstitaati elde ettikten sonra hac aylarına yetişemeyen veya hac ayları içinde güç yetirebilecek hale geldiğinde haccın edası için yeterli bir zaman bulamayan kimselere hac ibadeti farz olmaz. Bu kimseler bedel haccı yaptırmakla mükellef değildir.⁵⁷³

Kâsânî'nin aktardığına göre, istitâati elde ederek henüz hac vakti girmeden bunu kaybeden kimseye hac farz olmaz. Vaktin girmesiyle birlikte istitaat (binek, azık ve yol imkânı, yol güvenliği ve sağlık) devam ediyorsa hac farz olur. Bundan sonra mükellef, zorunlu ihtiyaçlar dışında hac parasını dilediği şekilde kullanamaz. Hac vacip olmasına rağmen ve haccı eda etmek için bir engel bulunmamasına rağmen hacca gitmeyen, bilahare elindeki mal ve imkânı kaybeden ve artık haccı eda edemeyecek duruma gelen mükellef günahkâr olur. Nitekim abdest almak için suya sahip olan bir kimse, vakit yaklaşınca elindeki suyu sadece abdest için kullanmak üzere korumakla mükelleftir.⁵⁷⁴ Çünkü Hanefî fakihlere göre *zekât*, *öşür* ve *harac* gibi mali ibadetlerin aslı vacip olduktan sonra, henüz eda vakti gelmeden bu malın elden çıkması halinde vucubiyet de ortadan kalkar. Bu tür ibadetlerde *kudreti müyessirenin* devamı şarttır. Ancak hac ibadeti ve fitre sadakası vacip olduktan sonra istitaat vasfının kaybedilmesi ve malın elden çıkması vucubiyeti düşürmez. Çünkü hac ibadeti için elde edilen kudreti müyessirenin hac vaktinden sonra devam etmesi şart değildir. Bu durumda hac ibadetinin vacip olması için kudreti mümekkinenin (bedeni olarak güç yetirebilmenin) devam etmesi yeterlidir. Nitekim mükellefin kaybettiği istitaat vasfını çalışarak tekrar kazanması imkan dahilindedir.⁵⁷⁵ Bu sebeple hac vacip olduktan ve yol imkânı bulunduktan sonra istitâatin (hacca güç yetirebilme vasfının) kaybedilmesi haccın vucubiyetini düşürmez. Dolayısıyla istitaala birlikte haccın eda zamanına yetişmek ve yol imkânı bulmak haccın vucub şartı ve edasının vucub sebebidir.

⁵⁷² Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s.72; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 366.

⁵⁷³ Nevevî, *el-Mecmu'*, VII, 46-47; İbn Kudame, *el-Muğnî*, III, 214.

⁵⁷⁴ Kâsânî, *Bedaiu's-sanaî*, II, 301-302.

⁵⁷⁵ Muhammed Emin b. Ömer İbn Abidin, *Haşiyetu nesemâti'l-eschar ala şerhi ifazeti'l-envâr ala metni usuli'l-menâr*, Kahire 1979, s.52.

Bazı fakihlere göre eda için yeterli bir zamanın kalmış olması vucub şartı değildir. Yol imkânı ve masrafları karşılama imkânını elde eden, ancak o esnada vaktin yetersiz olmasından dolayı hacca gidemeyen kimselere haccın aslı vacip olur. Artık mükellef bir sonraki hac zamanından önce vefat edecekse, bedel haccı vasiyet etmek ve yaptırmakla yükümlü olur. Çünkü vaktin yeterli olması haccın vucub şartı değil, sadece edasının vucub şartıdır. Yetersiz vakitten dolayı edanın imkânsızlaşması, aslın vacip olmasına engel değildir. Nitekim vaktin çıkmasına bir tekbir alacak kadar zaman kalınca eda engeli ortadan kalkan mükellefe namaz vacip olmaktadır.⁵⁷⁶

Konuyla ilgil zikredilen içtihatlarla göre, hac aylarına yetişmek ve eda için yeterli bir zamanın kalmış olması, istitaat kapsamında haccın vucub şartıdır. Bu şart gerçekleşince yol güvenliği ve yol imkânı da varsa hac vacip olur. Fevriyeti benimseyenlere göre mükellefin bu şartlar altında haccı hemen eda etmesi farz ertelemesi haramdır. Erteleyerek edayı caiz görenler ise, haccın vucubu artık kesinleştiğinden sonraki yıllarda, mükellef fakir düşse bile eda edilmesi vacip olmaktadır. Eda edilmemesi mükellefi günahkâr yapar. Buna rağmen haccı eda etmeyen, bedel haccı vasiyet etmek ve yaptırmakla mükellef olur. Günümüz açısından kota uygulaması yol imkânını ortadan kaldırdığı için, hac için gerekli başvurularda bulunmanın vacip olduğu aksi halde sorumlu olacakları anlaşılmaktadır. Ancak kota uygulamasından dolayı henüz haccın edasına imkân bulmadan vefat eden kimselerin, bu durum kendi iradelerinden kaynaklanmadığı için bir sorumluluk altına girmeyeceklerini belirtmekte fayda vardır. Bu durumdaki mükellefin kendi adına bedel haccını vasiyet etmesi ihtiyat açısından uygundur.

3. Hac vakitleri genel itibarıyla haccın vucub şartı haccın edasının sıhhat şartı kimi zaman da *edasının vucub sebebi* olmaktadır. Hac menasiklerinin geçerli olması için bizzat tahsis edildikleri zaman diliminde yerine getirilmesi şarttır. Mezheplerin vakit eksenli ihtilafları, dayandıkları delillerle birlikte, haccın edası konusunda esneklik sağlamaktadır. Hac ibadetlerinin vakit boyutuyla ilgili ihtilaflar, şer'î deliller arasındaki zahirî teâruzdan kaynaklandığı gibi bu konudaki ihtilaflar rahmettir. Belirli bir zaman ve mekâna tahsis edilmeyen menasiklerin ise hac ayları içinde muvassa biçimde eda edilmesi caizdir. Sözelimi hac sa'yinin hac ayları içinde eda edilmesi caizdir. Asıl olan hac ayları girdikten sonra ihrama girmektir. Bundan önce ihrama girmek ittifakla

⁵⁷⁶ İbn Kudame, *el-Muğnî*, III, 214; Nevevî, *el-Mecmu'*, VII, 47.

mekruhtur. Çünkü uzun süre ihramda kalan kimse hac yasaklarına uyup uymayacağından emin olamaz.⁵⁷⁷ İmam Şafî'ye göre hac aylarından önce ihrama girmek hac ihramı sayılmaz ve umre ihramı yerine geçer. Vakti girdikten sonra hac için tekrar ihrama girmek gerekir. Hanefilere ve Malikilere göre ise hac aylarından önce ihrama girmek geçerlidir.⁵⁷⁸ Zira Hanefilere göre ihram haccın rüknü değil edasının şartıdır. Şartın ise meşruttan önce bulunması caizdir. Namaz vaktinden önce abdest almak caiz olduğu gibi, hac aylarından önce ihrama girmek de geçerlidir.⁵⁷⁹ İmam Şafî ise ihramı rükün saydığından, vaktinden önceki ihramı umreye hamletmiş ve hac ihramı saymamıştır. Hac ibadeti beliri aylara tahsis edildiğine ve ihram da haccın fiillerinden biri olduğuna göre, vaktinden önceki ihram hac ihramı değil, umre ihramıdır.⁵⁸⁰

4. Hanefilere göre mutlak hac niyeti, örf ve adet karinesinden hareketle farziyete hamledilir. Çünkü insanlar genellikle farz hac için ihrama girer.⁵⁸¹ Mükellef farz hac dururken nafil hac için bu meşakkate katlanmaz. Bu durumda hac için mutlak niyet farziyete hamledilir.⁵⁸² Şafî ve Hanbelîlere göre hac için mutlak niyette bulunmak caiz, hatta ihtiyat açısından daha faziletlidir. Çünkü bu durumda mükellef hac niyetini bilahare ifrad, kıran veya temettü haccına dönüştürme konusunda muhayyerlik kazanır.⁵⁸³ Bu anlamda onlar hac niyeti konusunda mutlak niyeti de yeterli görürken, namaz ve oruç niyeti için tayinde bulunmayı şart koşmuşlardır.

5. İmam Muhammed'e göre farz haccı eda henüz eda etmeyen bir kimse, bunun yerine dilerse nafil hac için nezir haccı yapabilir. Nafil hac niyetindeki nafililik vasfı farziyete hamledilmez. Çünkü ertesi yıl farz haccı eda etmek mümkündür.⁵⁸⁴ İmam Muhammed'e göre, hac için ihrama giren kimse, farz hac dururken nafil hac için bu zorluğa katlanmış olamaz. Buna rağmen sarıh bir şekilde nafil hac yapmaya niyet ediyorsa, bu sarıh ifade karşısında hal karinesinin bir önemi kalmaz.⁵⁸⁵ İmam Ebu

⁵⁷⁷ Ebubekir Alaüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebi Ahmed Semerkândî, *Tuhfetu'l-fukaha*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1994, I, 390; İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, II, 518.

⁵⁷⁸ Semerkândî, *Tuhfetu'l-fukaha*, I, 390; İbn Rüşd, *Bidayetu'l-müctehid*, s. 301; Nevevî, *el-Mecmu'*, VII, 83; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 634.

⁵⁷⁹ Cessas, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 363-365; Semerkândî, *Tuhfetu'l-fukaha*, I, 390.

⁵⁸⁰ Semerkândî, *Tuhfetu'l-fukaha*, I, 390; Nevevî, *el-Mecmu'*, VII, 83.

⁵⁸¹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 73; Serahsî, *el-Usul*, s.31; Kâsânî, *Bedaiu's-sanaî*, I, 370; Taftazânî, *et-Telvîh*, I, 136.

⁵⁸² Kâsânî, *Bedaiu's-sanaî*, I, 371.

⁵⁸³ İbn Kudame, *el-Muğnî*, III, 264; Nevevî, *el-Mecmu'*, VII, 150; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 641.

⁵⁸⁴ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 71; Serahsî, *el-Usul*, s.34; Taftazânî, *et-Telvîh*, I, 134; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 370; İbn Saâtî, *Nihayetu'l-vusûl*, s.101; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, I, 237-238.

⁵⁸⁵ Serahsî, *el-Usul*, 34; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 371; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, I, 249-250.

Yusuf'a göre ise hac fevren vacip olduğundan, hac ayları içinde farzın dışında nafile hac yapılamaz ve nafile hac niyeti farziyete hamledilir.⁵⁸⁶

Şafîlere ve Hanbelîlere göre farz hac dururken nafile hacca niyet etmek halinde, niyetteki nafilelik vasfı geçersiz sayılır ve geriye kalan niyet farziyete hamledilir.⁵⁸⁷ İmam Şafî, oruç bahsinde mutlak niyetin tek başına yeterli olmayacağını, farz orucun nafile niyetiyle eda edilemeyeceğini belirtmiştir. Çünkü ona göre orucun aslı vafına tabidir. Vafın değişmesiyle asıl da değişir. Hacda ise asıl, vafı tabi değildir. Vafın geçersiz olması, aslın da geçersiz olmasını gerektirmez. Nitekim baygın olduğu halde arkadaşlarının yardımıyla ihrama giren kimsenin haccı niyet olmaksızın da geçerlidir.⁵⁸⁸

Günümüz açısından hac ibadetinde kota uygulaması ve mevcut zorluklar dikkate alındığından, ilk defa hacca müracaat edenlerin başından beri farz haccı eda etme niyetinde oldukları, hac imkânını elde ettikleri yılın bir engel yoksa haccın edası için vucub sebebi haline geldiği ve hac ibadetinin bir tür mudayyaklık kazandığı dikkate alınmalıdır. Buna göre niyetteki hata, mutlaklık veya nafilelik türünden vasıflar, ciddi bir kasıt bulunmadığı sürece, mükellefin hataya düştüğüne ve dolayısıyla farz haccı eda etme niyetine olduğuna hamledilir. Niyet hatasında ciddi bir kasıt olsa bile bu durumda Şafî ve Hanbelîlerin yaklaşımını esas alarak bu niyeti farziyete hamletmek gerekir.

Buraya kadar usul açısından ibadetlerde vakit ve vucubiyet ilişkisini incelemeye çalıştık. Her bir ibadet tahsis edildiği sürenin vafına (uzunluğuna, kısalığına göre) göre bazı ihtilaflara konu olmuştur. Ancak ibadetlerde vakit mefhumu vaciplere mahsus olmayıp sünnet, mendup ve nafile ibadetleri de ilgilendirmektedir. Farz, vacip ve sünnet, nafile ve mendup ibadetlerin vakit çerçevesini tam anlamıyla ortaya koymak için ibadetlerde vakit ve nedb bağlantısını ele almak gerekir.

2.2. İBADETLERDE VAKİT ve NEDB İLİŞKİSİ

Hanefî usulcüler vakit mefhumunu me'murun bih bahsinde ve genellikle vacipler açısından ele almış, buna ilaveten sözleşmelerden doğan yükümlülüklerin de muvassa

⁵⁸⁶ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 73; Taftazânî, *et-Telvîh*, I, 135; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 367; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usul*, I, 199.

⁵⁸⁷ İbn Kudame, *el-Muğnî*, III, 236; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 641.

⁵⁸⁸ Serahsî, *el-Usul*, s.31; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 367, 372; Taftazânî, *et-Telvîh*, I, 136; Fennârî, *Fusûlu'l-bedâyi*, I, 221-222; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, I, 248.

ve mudayyak boyutlarına işaret etmişlerdir.⁵⁸⁹ Debûsî (430), vakit mefhumunu *ibadetlerde vakit* başlığı altında ele alırken bunu vaciplere tahsis etmek suretiyle incelemiştir.⁵⁹⁰ Ancak ibadetler farz, vacip ve nafile kısımlarına ayrıldığından, vakit tasnifi farz ve vaciplere mahsus değildir. Bu sebeple Zerkeşî ibadetleri mutlak ve muvakkat (muvassa-mudayyak) olmak üzere iki kısımda değerlendirmekte, muvassa vacipleri ele aldıktan sonra⁵⁹¹ bazı mendupların da muvassa olduğunu belirtmektedir.⁵⁹² Şarih Mahallî Subkî'nin eda tanımını izah ederken beş vakit namazın, kuşluk ve bayram namazlarının muvassa olduğunu, ramazan orucunun ve eyyamı biyz orucunun mudayyak olduğunu belirtmiştir.⁵⁹³ Dolayısıyla sünnet, nafile veya mendup olan ibadetlerin de *mutlak* ve *muvakkat* kısımlara ayrıldığında şüphe yoktur.

Buna rağmen fıkıh usulünde vakit mefhumunun ağırlıklı olarak vucub temelinde incelenmesinin sebebi, emir kipinin hakiki anlamda ve öncelikle vucuba delalet etmesidir. Vacip ittifakla memurun bih kapsamına girer. Mendubun me'murun bih olup olmadığı ise ihtilaflıdır.⁵⁹⁴ Hanefî usulcülere göre emir kipi, herhangi bir fiili yaptırım gerektirecek biçimde talep eden lafızdır. Emredilen fiil ise terk edilmesi yasaklanan fiildir. Mendubun terk edilmesi ise doğrudan bir yaptırıma sebep olmaz. Bundan dolayı Hanefî usulcüler mendubu hakiki anlamda me'murun bih (emredilmiş) saymamış ve bu sebeple me'murun bihi vakit açısından incelerken vacipleri esas almışlardır. Diğer taraftan vacibin vakit boyutu çeşitli hükümlere kaynaklık etmekte ve ihtilafa konu olmaktadır. Nitekim mutlak vacipte fevriyet, edaya azmetme, erteleyerek vefat edenin sorumluluğu, muvassa/mudayyak vaciplerde vucub sebebi, eda ve kaza konusundaki ihtilaflar vacibin vakit boyutuyla ilgilidir. Mendup ibadetlerde ise bu tür ihtilaflar yok denecek kadar azdır. Ancak bu durum fıkıh usulünde mendupların da vakit açısından tasnif edilmesine ve vakit/nedb bağlantısının usul açısından incelenmesine engel değildir. Fıkıh usulünde farz ve vaciplerin yanı sıra, mendupların da vakit açısından

⁵⁸⁹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s.67; Serahsî, *el-Usul*, s.28; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 314.

⁵⁹⁰ Fennârî, *Fusûlu'l-bedâyi*, I, 204.

⁵⁹¹ Zerkeşî, *el-Bahr*, I, 166.

⁵⁹² Zerkeşî, *el-Bahr*, I, 176.

⁵⁹³ Subkî, *Cem'u'l-cevami'*, I, 109.

⁵⁹⁴ Hanefî usulcüler emrin yaptırım içerdiğini, mebdubu cüz'i bir şekilde terk etmenin bir yaptırıma sebep olmadığını dikkate alarak onu hakiki anlamda memurun bih saymamıştır. Diğer usulcüler ise mendubu me'murun bih saymıştır. Her halükarda vacibin doğrudan ve hakiki olarak, mendubun ise küllî biçimde (veya mecazen) emredilmiş olduğunda şüphe yoktur. Hanefîlere göre menduplar karine yoluyla mecazen; diğer usulcülere göre ise, karineyle birlikte hakiki anlamda memurun bih sayılır.

tasnif edilmesi mümkündür. Nitekim fûru açıdan da menduplar mutlak ve muvakkat kısımlara ayrılmaktadır.

Haneî fakihler bir vakte bağılı olmayan nafileler için *mutlak nafil*e ve *tatavvu* kavramını kullanmıştır. Mutlak nafilelerin kerahet vakti dışında eda edilmesi müstehap cemaatle kılınması mekruhtur.⁵⁹⁵ Nitekim farz namaz vakitlerinin tekrarıyla birlikte revatib namazların mendubiyeti de tekrar etmektedir. Bu açıdan farza bağılı revatib sünnetler de –tertib şartıyla ve farza bağılı olarak- muvassadır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v) farzı kıldıktan sonra, nafile namazları evinde kılmış ve araya bir zaman girmiştir.⁵⁹⁶ Aynı durum, bir vakte tahsis edilen diğer menduplar için de söz konusudur.⁵⁹⁷ Teravih namazı oruç ayına mahsus olduğundan bir yönden mudayyak; yatsı vaktine tahsis edildiğinden bir yönüyle muvassadır.⁵⁹⁸ Ramazan ayının dışında yılın tamamı nafile oruca mahal olmaktadır. Bazı günlerde oruç tutmak mekruh, bazı günlerde ise müstehaptır.⁵⁹⁹ Buna göre vakitlerin bir kısmı orucun vucub sebebi, bir kısmı orucun kerahet sebebi, bir kısmı ise orucun mendup olmasının sebebidir. Ramazan ayında oruç tutmak vacip; recep, şaban, şevval ve muharrem aylarında, pazartesi ve perşembe günlerinde, eyyamu'l-bîz veya arefe gününde oruç tutmak menduptur.⁶⁰⁰ Bu tür oruçlar belirli günlere tahsis edildiğinden eda vakitleri mendubiyet

⁵⁹⁵ Bkz. İbn Nüceym, Zeynuddin b. İbrahim b. Muhammed, *el-Bahru'r-raik*, Thk. Ahmed Azv ed-Dimeşki, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 2002, IV, 183; Komisyon (Şeyh Nizâm, Şeyh Vecîhüddin, Şeyh Celâleddin Muhammed, Kadı Muhammed Hüseyin, Molla Hâmid), *el-Fetava'l-Hindiyye*, Daru'l-fıkr, Beyrut 1991, I, 113.

⁵⁹⁶ Bkz. Kâsânî, *Bedaiu's-sanaî*, I, 636.

⁵⁹⁷ Bkz. Nevevî, *el-Mecmu*, I, 349.

⁵⁹⁸ Serahsî'nin aktardığına göre teravih namazını inkâr eden, bunun yıl boyunca devam eden teheccüt/gece namazının devamı olduğunu iddia eden münferid bazı görüşler bulunmaktadır. Ancak bu görüşler icmaya muhalif olduğundan reddedilmiştir. İmam Serahsî, zafiyeti zahir olan bu görüşü rafizilikle itham ederek cevaba layık görmemiştir. Nitekim Ebu Hanife'ye ve diğer fakihlere göre teravih mutlak bir tatavvu değıl, vakte bağılı bir menduptur. (Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, II, 195-196) Zira teravihin meşruiyeti konusunda ittifak, keyfiyet ve kemmiyeti konusunda ihtilaf edilmiştir. Fûru açıdan vitir, teheccüt ve teravih namazı genel olarak kıyamu'l-leyl kapsamına girse de, kemiyet ve keyfiyet bakımından farklılık gösterirler. Nitekim gece namazının münferiden, teravihin ağırlıklı olarak cemaatle kılınması, kemiyet bakımından farklılık göstermesi, teravihin yatsından sonra-vitirden önce kılınma zorunluluğı bu cümledendir. Hz. Peygamber'in teravih namazıyla ilgili fiilî ve kavli sünneti ve sahabenin yaklaşımı teravih namazının gerek teheccüt ve gece namazından farklı bir şekilde oruç ayına mahsus olması, gerekse teravihin varlık ve meşruiyeti için yeterli bir delildir. (Bkz. İbrahim Özdemir, "Meşruiyet ve Kemiyet Bağlamında Teravih Namazı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, s.25, 2015, ss.453-497.)

⁵⁹⁹ Kâsânî, *Bedaiu's-sanaî*, I, 214.

⁶⁰⁰ Bkz. Buhârî, *Savm*, 52, 60, 69; Müslim, *Savm*, 36-39; Ebu Davud, *Savm*, 61 (Müslim'in rivayetinde: Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "İki ramazan ayında tutulan oruçla birlikte bu arada her ay tutulan üç günlük oruç, senenin tamamını oruçla geçirmektir. Arefe günü tutulan orucun kendisinden önceki ve sonraki yıla kefarete olmasını Allah Teala'dan umut ediyorum. Aşure günü orucunun kendisinden önceki yıla kefarete olmasını Allah'tan bekliyorum")

sebebidir.⁶⁰¹ Bayram ve teşrik günleri ise oruç tutmaya mâni kılındığından bu günlerde oruç tutmak tahrimen mekruhtur. Geri kalan oruçlar ise mendubiyet açısından mutlak bırakılmıştır. Buna göre mendubiyet açısından orucun bir kısmı muvakkat mendup, bir kısmı ise mutlak mendup kapsamına girmektedir. Ay hareketlerine bağlı olarak belirli zaman dilimleri orucun farz, vacip, mendup veya mekruh olmasına sebep kılınmıştır. Güneş hareketlerine bağlı olarak da çeşitli zaman dilimleri ibadetlerde vucub, nedb ve kerahete sebep kılınırken, geri kalan zamanlar ise mutlak biçimde ibadete zarf olmaktadır. Her halükarda farz ve vaciplerin dışından kalan sünnet/mendup ibadetlerin mutlak ve muvakkat kısımlara ayrıldığında şüphe yoktur.

İmam Serahsî (450/1058) teravih namazı için mutlak niyetin yeterli olmadığını, aksine sünnet, teravih, kıyamu'l-leyl gibi bir ifadeyle niyet edilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁶⁰² İbn Abidin muayyen/muvakkat nafilelerde mutlak namaz niyetinin yeterli olduğunu, ancak tayinde bulunmanın ihtiyat açısından daha uygun olacağını belirtmiştir.⁶⁰³ Bu durum nafilelerin mutlak ve muvakkat kısımlara ayrıldığını ve vaktin *nedb sebebi* ve *muvakkat mendubiyet şartı* olduğunu göstermektedir. Çünkü Hanefî usul yaklaşımında tahsis ve izafet hükmün sebebine delalet eder. Vaciplerin akşam namazı, ramazan orucu şeklinde vakte tahsis edilmesi, vaktin tekrarıyla vucubiyetin de tekrar etmesi, vaktin vucup sebebi olduğunu gösterir.⁶⁰⁴ Mendupların bir kısmı da *kuşluk namazı, teravih namazı/salatu'l-leyl, şevval orucu, muharrem orucu, eyyamu'l-bîyz* şeklinde belirli vakitlere izafe edilmiştir. Bu vakitlerin tekrarıyla mendubiyet de tekrarlamaktadır. Mendubiyete delalet eden muvakkat emirler, vaktin *nedb sebebi/alameti* olduğunu gösterir. Nitekim teravih namazının vakti, yatsı namazının vaktidir. Teravih namazını yatsının farzından önce ve vitir namazından sonra kılınmak caiz değildir.⁶⁰⁵

Vacip ibadetlerde vakit *vucub sebebi, edanın vucub sebebi* ve *sıhhat şartı* olmaktadır. Menduplarda ise vakit mefhumu *nedb sebebi* olmaktadır. Bununla vaktin mutlak anlamda mendubiyet şartı olduğu kastedilmemektedir. Çünkü kerahet vakitlerinde olmamak şartıyla, bir ibadetin mendubiyet vasfı alması için belirli bir vakte

⁶⁰¹ Bkz. İbn Rüşd, *Bidayetu'l-müctehid*, s. 283.

⁶⁰² Serahsî, *el-Mebsût*, II, 198.

⁶⁰³ İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, II, 46.

⁶⁰⁴ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 67; Ahsîkesî, *el-Muzheb*, I, 235; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usul*, s.202.

⁶⁰⁵ Kâsânî, *Bedaiu's-sanaî*, I, 644.

tahsis edilmesi şart değildir. Ancak mendubun mutlak olmaktan çıkarak muvakkat bir mahiyet (fazilet ve meşruiyet) kazanması, yani muvakkat sayılması için, bizzat tahsis edildiği zaman diliminde eda edilmesi şarttır. Hanefîlerin *mutlak nafile* veya *tatavvu* kavramı, vakit ve nedb açısından belirli bir vakte tahsis edilmeyen mendupları ifade etmektedir. Bir sebebe veya vakte bağlı olan nafileler ise muvakkat mendup/sünnet kapsamında değerlendirilebilir.

Hanefî fakihlere göre *tilavet secdesinin* vucub sebebi, secde ayetini okumaktır. Tilavet secdesi namazda iken fevren, namaz dışında ise mutlak/muvassa biçimde vaciptir.⁶⁰⁶ Bir vakte tahsis edilmeyen diğer vacipler için de aynı durum söz konusudur. Bir vakte tahsis edilen *vitir namazı*, *bayram namazı* ve *kurban* ise muvakkat vacip kapsamına girmektedir. Örneğin Hanefîler kurban ibadetinde nisabı istiğnanın vucub sebebi olduğunu, vaktin ise edanın vucub sebebi ve edanın sıhhat şartı olduğunu belirtmiştir.⁶⁰⁷ Kâsânî kurban ibadetinin vacip olduğunu belirttikten sonra, onun muvakkat ve muvassa olduğunu ifade etmiştir. Teşrik günlerinde veya bu günlerin çıkmasına bir an kalınca nisabı istiğnayı elde eden, mukim veya müslüman olan kimseler kurban kesmekle mükelleftir.⁶⁰⁸ Karafî bayram günlerinin kurban ibadetine zarf olduğunu ve her bir anın, kurban ibadeti için sebep olduğunu belirtmiştir.⁶⁰⁹ Vacip olan kurban sadece bayramın ilk üç gününe mahsustur. Bayram namazından önce veya teşrik günlerinden sonra kesilen kurban vacip sıfatı taşımayacağından, vucubiyet düşmez. Aynı şekilde bayram namazları bayram günlerine mahsustur. Bayram namazı kerahet vaktinin çıkmasıyla vacip olurken, eda vakti zevale kadar devam ettiğinden muvassadır. Bir özür sebebiyle terk edilen ramazan bayramı namazını, cemaatle birlikte ikinci gün kılmak da caizdir; ancak bundan sonra kılınamaz.⁶¹⁰ Kurban bayramı namazı özürlü/özürsüz olarak terk edilince; bu namazı cemaatle birlikte ikinci veya üçüncü gün kılmak da caizdir.⁶¹¹ Gerek kurban ibadeti, gerekse bayram namazları, tahsis edildiği vakit içinde muvassadır. Sadece belirli günlere tahsis edildiğinden mudayyak vaciplere benzer. Vitir namazı ise yatsı vaktine tahsis edildiğinden muvassadır.⁶¹² *Vitir namazını*,

⁶⁰⁶ İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, II, 112, 117.

⁶⁰⁷ İbn Hümam, *Fethu'l-kadir*, IX, 517-518.

⁶⁰⁸ Kâsânî, *Bedaiu's-sanaî*, IV, 198; Bkz. İsmail Narin, *Kur'ân ve Sünnet Açısından Kurban İbadeti* (Doktora Tezi), İstanbul 2009, s.294-295.

⁶⁰⁹ Karafî, *el-Furûk*, I, 385.

⁶¹⁰ İbn Hümam, *Fethu'l-kadir*, II, 77.

⁶¹¹ Serahsî, *el-Mebcut*, II, 60-61; Kâsânî, *Bedaiu's-sanaî*, I, 619.

⁶¹² Bkz. Kâsânî, *Bedaiu's-sanaî*, I, 636, 644.

bayram namazını ve kurbanı sünnet olarak kabul edenlere göre, bu ibadetlerin vakti *mendubiyet sebebi ve muvakkat mendubiyet şartı* olur.

Şafiî fakihler nafile namazları, *revatib* ve *gayr-ı revatib* olmak üzere iki kısma ayırmıştır.⁶¹³ Bir vakte veya sebebe bağlı olan nafileler *revatib* ismini alır. Farza bağlı nafileler, vitir, bayram, teravih, husûf, kûsûf ve kuşluk namazları *revatib* ismi verilirken, gece veya gündüzün herhangi bir kısmında kılınan ve vakte bağlı olmayan nafilelere ise *gayr-ı revatib* nafile ismi verilmiştir.⁶¹⁴ Şirbînî, revatib nafilelerin aynı zamanda *muvakkat nafile* şeklinde de isimlendirildiğini belirtmiş, bir vakte veya sebebe bağlı olmayan nafileler için ise “*mutlak nafile*” kavramını kullanmıştır.⁶¹⁵ Şafiîlere göre mutlak nafilelerde mutlak niyet yeterlidir. Bir vakte veya sebebe bağlı nafilelerde ise vaktin tayin edilmesi şarttır. Vaktinden önce başlanılan farz namaz nafileye dönüşür.⁶¹⁶ Mutlak nafileler için her vakit teyemmüm almak caizdir. Muvakkat nafilelerde ise teyemmümün vakit girdikten sonra alınması şarttır.⁶¹⁷ Kerahet vaktinde bir sebebe bağlı olmayan mutlak nafileleri kılmak tahrimen mekruhtur. Bir sebebe bağlı olan nafileleri kılmak ise mekruh değildir. Bu içtihatlar nafilenin *mutlak* ve *muvakkat* kısımlara ayrıldığını ve bu ayrımın bazı hükümlere konu olduğunu gösterir.

Hanbelî fakihlerin tasnifinde vakit açısından sünnet/mendup ibadetler *mutlak* ve *muayyen* olmak üzere iki kısma ayrılmıştır.⁶¹⁸ Bir sebebe veya vakte bağlı olan nafilelere *muayyen nafile* ismi verilirken, sebebe veya vakte bağlı olmayan nafilelere *mutlak nafile* ismi verilmiştir. Husûf, kûsûf, tahiyetu'l-mescid, tavaf, yağmur ve istihare namazları sebebe bağlı nafilelerdendir. Farza bağlı sünnetler, bayram, teravih, kuşluk, vitir, evvabin ve teheccüt namazları ise vakte bağlı muayyen nafilelerdir. Mutlak nafilelerin edası için mutlak niyet yeterlidir. Ancak bir vakte veya sebebe bağlı olan sünnetlerin edasında, o sünnetin cinsini belirtmek ve vakit boyutunu zikretmek şarttır.⁶¹⁹ Çünkü aynı vakit tahsis edildiği nafilenin cinsinden olan diğer ibadetlerin edasına da uygundur. Hanbelîlere göre vaktinde kılınmayan muvakkat nafile namazlar

⁶¹³ Rafîî, *el-Azîz şerhu'l-vecîz*, II, 116.

⁶¹⁴ Rafîî, *el-Azîz şerhu'l-vecîz*, II, 160; Nevevî, *el-Mecmu'*, III, 345-346; Şirbînî, *el-Muğnî*, I, 302, s.310.

⁶¹⁵ Şirbînî, *el-Muğnî*, I, 310.

⁶¹⁶ Rafîî, *el-Azîz şerhu'l-vecîz*, I, 467-471.

⁶¹⁷ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 147.

⁶¹⁸ İbn Kudame, *el-Muğnî*, I, 337.

⁶¹⁹ İbn Kudame, *el-Muğnî*, I, 337.

kaza edilebilir.⁶²⁰ Konuyla ilgili rivayetler özellikle sabah namazının sünnetini⁶²¹ ve öğle namazının son sünnetini kaza etmenin mendup olduğuna delalet etmektedir.⁶²² Onlara göre sabah namazının sünnetini farzından sonra veya kerahet vakti çıktıktan sonra kaza etmek caizdir. Konuyla ilgili hadisler bunun cevazına delalet etmektedir. Diğer nafîle namazlar ise üç kerahet vaktinde olmamak şartıyla her zaman kaza edilebilir.⁶²³ Şafîlilere göre de muvakkat nafîlelerin kaza edilmesi müstahaptır. Bu anlamda Şafîîlerin *revatib* kavramıyla, Hanbelîlerin ise *muayyenlik* kavramıyla kastettikleri, mendub namazların bir vakte ve sebebe bağlı olmasıdır. Vakte bağlı namazların edası vaktin girmesiyle mendup olurken, vaktin çıkmasıyla kaza edilmeleri müstehap olmaktadır.

Yukarıdaki fûru içtihatlar ve kavramsal yaklaşımlardan şu sonuçlara ulaşılabilir:

1. Farz ve vacibin dışında kalan ibadetler *revatib* (vakte ve sebebe bağlı) ve *gayrı revatib* olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Vakte bağlı olmayan nafîleleri usul açısından *mutlak mendup* ve vakte bağlı olanları ise *muvakkat mendup* şeklinde kavramlaştırmak mümkündür. Muvakkat menduplarda vakit *nedb sebebi* olurken, bu menduplar *muvasa*, *mudayyak* ve bazı farklarla birlikte *zûşebeheyn* kısımlara ayrılmaktadır. Farza bağlı nafîleler, kuşluk namazı ve kendisinden fazla bir zaman dilimine tahsis edilen menduplar *muvasa mendup* ismini alır. Teravih namazı, şevval orucu, bayram namazları ve kurban ibadeti *mudayyak* bir zaman dilimine tahsis edilirken; tahsis edildiği vakit içinde *muvasa* biçimde eda edilmektedir. Dolayısıyla bunların vakit açısından *zûşebeheyn* olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim *zûşebeheyn* olan hac ibadeti, bir yönüyle belirli aylara ve günlere tahsis edilirken; tahsis edildiği zaman diliminde *muvasa* ve *mudayyak* biçimlerde eda edildiğinden *zûşebeheyn* ismini almıştır. Eyyamu'l-bîz, pazartesi-perşembe, muharrem ve arefe günü oruçları ise *mudayyak mendup* kapsamına girer. Bunların dışında kalan ve edası bir vakte tahsis edilmeksizin mükellefin iradesine bırakılan namaz, oruç veya kurban cinsinden ibadetler ise *mutlak mendup*tur.

2. Nafîlelerin *mutlak* ve *muvakkat* olarak tasnif edilmesi kimi zaman bazı sonuçları beraberinde getirmektedir. Mendubun muvakkat olması -vaciplerden farklı

⁶²⁰ İbn Kudame, *el-Muğnî*, II, 89; Komisyon, *el-Mevsuatûl-fıkhiyyetu'l-Kuveytiyye*, “Nafîle”, 41/100.

⁶²¹ Ebu Davud, *Tatavvu*, 6.

⁶²² Ebu Davud, *Tatavvu*, 9.

⁶²³ İbn Kudame, *el-Muğnî*, II, 89, s.93, s.95; İbn Kudame, *el-Udde şerhu'l-umde*, I, 88.

olarak- kendi cinsinden bir diğer vacibin veya mendubun edasına mâni değildir. Bununla birlikte bir vakte tahsis edilen nafile namaza niyet ederken, cins ve vakit mefhumunu belirlemek gerekir. Hanefilere göre mutlak nafilelerde mutlak niyet yeterliyken, muvakkat nafilelerde vakti tayin etmek ihtiyat açısından uygundur. Şafîî ve Hanbelîlerde ise muvakkat nafilede tayin şarttır.

3. Muvakkat nafilelerde vakit mendubiyet sebebidir. Bu ibadetlerin vakit boyutu taabbudi olmakla birlikte, mendubun muvakkat biçimde meşruiyet kazanması, vaktin fazilet ve sevabını alması için tahsis edildiği vakitte eda edilmesi şarttır. Nitekim mendup olduğu kabul edildiği takdirde, bayram namazı bayram gününe tahsis edilmiştir.⁶²⁴ Teravih namazı oruç ayına, şevval ve aşure oruçları şevval/muharrem aylarına, kurban ibadeti teşrik günlerine, revatib sünnetler bağlı oldukları namazın vaktine, kuşluk namazı kuşluk vaktine tahsis edilmiştir. Vaktin mendubiyet şartı olması bu ibadetlerin aslını teşkil eden namaz, oruç veya kurbanın diğer vakitlerde mendup olmayacağını ifade etmez. Sünnet ve mendup ibadetleri tahsis edildiği vaktin dışında eda etmek bunları muvakkat mendup olmaktan çıkararak mutlak menduba dönüştürür. Diğer taraftan belirli vakitlere tahsis edilen *husûf*, *küsûf* veya *yağmur namazı* gibi ibadetlerin mendubiyet sebepleri bulunmadığı halde eda edilmeleri meşru değildir. Nitekim vaktinden önce bayram veya teravih namazı kılmak meşru değildir.

4. Teşrik günlerinde kesilen kurban ile normal günlerde kesilen kurban fazilet ve bağlayıcılık açısından farklıdır. Nitekim Berra b. Azib'in rivayetinde Hz. Peygamber: *"Bu gün yapacağımız ilk iş namaz kılmaktır. Sonra dönüp kurban kesmek olacaktır. Böyle yapanlar sünnetimize uygun davranmış olur. Bundan önce kesilen kurban, kişinin ailesine ikram ettiği bir etten ibarettir. Kurban ibadeti sayılmaz"*⁶²⁵ demiştir. Enes b. Malik'in rivayetinde Hz. Peygamber: *"Namazdan önce kurban kesen bunu kendisi için kesmiş olur. Namazdan sonra kesenin kurbanı tamamdır ve müslümanların sünnetine uygun davranmıştır."*⁶²⁶ Bir diğer rivayette Hz. Peygamber bayram namazını tamamladıktan sonra, bazı kurbanların namazdan önce kesildiğini görmüştür. Bunun üzerine: *"Kurbanını namazdan önce kesen bunun yerine başka bir kurban kessin – kurbanını iade etsin- henüz kesmeyenler ise Allah'ın ismini anarak kurban kessin"*

⁶²⁴ Bkz. Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 421-422, s.430; Merğınanî, *el-Hidaye*, I, 92; Kâsânî, *Bedaiu's- sanaî*, I, 619.

⁶²⁵ Buharî, *el-Edâhî*, 1.

⁶²⁶ Buharî, *el-Edâhî*, 1.

buyurmuştur.⁶²⁷ Bu durum, kurban ibadetinin –vacip veya mendup olduğu takdirde- muvakkat mendub veya muvakkat vacip sayılması için, belirlenen zaman diliminde eda edilmesinin şart olduğunu gösterir.

Nitekim Şafîilere göre kurban vakti bayram namazından sonra başlar. Bundan önce veya bayramın dördüncü gününden sonra kesilen kurban, bayram günlerine tahsis edilen kurban değil, mutlak bir kurbana dönüşür. Bu anlamda kurban ibadetinde vaktin şart olduğu anlaşılmaktadır.⁶²⁸ Hanefîler vakit şartını ileri süren nasları, kurbanın vucubiyetine hamletmiştir. Bu açıdan kurban ibadetinde vakit, kurbanın hem vucub sebebi hem de edasının sıhhat şartı olmaktadır. Ancak Hanefîlere göre kurban kesme vakti şehirlerde namazdan sonra, bayram namazının kılınmadığı yerlerde ise fecri sadıkla birlikte başlamaktadır.⁶²⁹ Mendub oruçlarda kimi zaman vakit, örneğin orucu fecir ile güneş batımı arasında kalan zaman dilimine tahsis etmek, bir sıhhat şartıdır. Dolayısıyla vakit *nedb sebebi* ve *muvakkat mendubiyet şartı* olmaktadır.

5. Belirli bir vakte tahsis edilen mendubun –kaza gerekçesi olmaksızın- vaktinden önce veya sonrasına tahsis edilmesi meşru değildir. Çünkü mutlak mendupların edası mükellefin iradesine bırakılmıştır. Muvakkat menduplar ise doğrudan Allah Teâla'nın irade ve tahsisine bağlı olarak, vakit ve tertip açısından taabbudi bir şekilde meşru kılınmıştır.

6. Vacibin kasten vakit sonrasına bırakılması mükellefi günahkâr yaparken kazayı da vacip kılmaktadır. İleride geleceği gibi bu kaza, *makul misliyle kaza* ve *makul olmayan misliyle kaza* şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Vakti geçen mendubun kazası konusunda ise ihtilaf edilmiştir. Uyku sebebiyle kılınmayan sabah namazının kazası farz, bu namazın sünnetini zeval vaktine kadar farzıyla birlikte kaza etmek menduptur. Öğle namazının sünnetini farzından sonra kaza etmek menduptur. Şafîî ve Hanbelîlere göre sabah namazının sünnetini unutan, cemaate yetişme gayesiyle veya vaktin daralmasından dolayı terk edenler, bu sünneti farzdan sonra kaza edebilir.⁶³⁰ Onlara göre bir vakte bağlı olan bayram, kuşluk veya revatib namazlarını kaza etmek

⁶²⁷ Müslim, *el-Edâhî*, 1.

⁶²⁸ Bkz. Şafîî, *el-Umm*, II, 346.

⁶²⁹ Merğınanî, *el-Hidaye*, IV, 405.

⁶³⁰ Nitekim Şafîî ve Hanbelîler sabah namazının sünnetini kılmayan kimsenin bunu farzından sonra kaza edebileceğini benimserken, doğrudan bu konudaki rivayete dayanmışlardır. (Zira, Hz. Peygamber, sabah namazının sünnetini farzından sonra kaza eden sahabinin bu davranışı karşısında sükut etmiştir. Bkz. Ebu Davud, *Salat*, 7).

müstehaptır. Bir vakte bağlı nafileler açısından vaktin girmesi nedb sebebi, vaktin çıkması ise kazanın müstahab olmasına sebeptir. Ancak Şafîlilere göre tahiyyetü'l-mescid, yağmur, hüsuf ve kûsûf namazlarının, vaktinde kesilmeyen kurbanın ve mutlak nafilelerin kazası bulunmaz.⁶³¹ Çünkü zikredilen namazların mendubiyet sebebi vakit değil, bir birinden farklı sebep ve durumlardır. Kurban ibadeti ise namaz cinsinden değildir. Başlanılan bir nafileyi devam ettirmek nafile olduğundan, bu ibadetin yarıda bırakılması kazayı vacip kılmaz.

Hanefilere göre başlanılan bir nafileyi devam ettirmek vacip olduğundan, yarıda bırakılan sünnetin kaza edilmesi vaciptir. Ancak aksine bir delil bulunmadıkça eda edilmeyen mendup ibadetlerin kazası bulunmaz.⁶³² Sabah namazı ve öğle namazının sünnetine kaza isminin verilmesi mecazdır.⁶³³ Hz. Peygamber'in öğle namazının son iki rekâtını ikindiden sonra kaza etmesi, ona mahsus bir durumdur. Bu durum ikindi ile sabah namazından sonra nafile kılmayı yasaklayan hadislerden dolayı nesh edilmiştir. Sabah namazının iki rekât sünneti ezan ile kametin arasını ayırmak içindir. Vakti geçtikten sonra bu mana ortadan kalkacağından, farzı eda eden kimse artık bu sünneti kaza etmez. Zira nafilede asıl olan Hz. Peygambere iktida etmektir. Vakti çıkan nafilede aksine bir delil bulunmadıkça, mükellef nafileyi kaza ederek Hz. Peygambere uymuş sayılmaz.⁶³⁴ Ancak İmam Muhammed'e göre sabah namazının sünneti kılınmamışsa, bu sünnetin kerahet vakti çıktıktan sonra kaza edilmesi caizdir.⁶³⁵

Sünnetin kazası konusundaki fikhî görüşler, ağırlıklı olarak, kazayı mendub kılan bir delilin varlığına dayanmaktadır. Nitekim Şafîlilere göre kurbanın vakti çıkınca kaza edilmez. Vakte bağlı nafile namazların kazasının delili Hz. Peygamber'in bunların bir kısmını kaza etmesidir. Bir anlamda kıyas-ı şebehten hareket etmişlerdir. Oysa mendubun cüz'î bir şekilde terk edilmesi azaba neden olmayacağından ve tahsis edildiği vakitteki maslahat diğer vakitlerde bulunmadığından, aksine bir delil bulunmadıkça mendubun kaza edilmeyeceğini ve mendubun kazasının nasslarda beyan edilenlerden ibaret olduğunu düşünmekteyiz. Sabah namazının sünnetinin, farzından sonra veya

⁶³¹ Şafîî, *el-Umm*, I, 399; Nevevî, *el-Mecmu'*, III, 367; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 308.

⁶³² Serahsî, *el-Mebsût*, I, 315 Kâsânî, *Bedaiu's-sanaî*, I, 643; İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, II, 61.

⁶³³ İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, II, 61.

⁶³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 315; (Zira; Hz. Peygamber Sabah namazından sonra güneş doğuncaya kadar, ikindi namazından sonra güneş batıncaya kadar namaz yoktur, buyurmuştur. Bkz. Ebu Davud, *Salat*, 10)

⁶³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 315; İbn Hümam, *Fethu'l-kadir*, I, 494-495.

kerahet vaktinden sonra;⁶³⁶ öğle namazının ilk sünnetlerini farzından sonra,⁶³⁷ son sünnetini ikindiden sonra;⁶³⁸ mendup veya vacip olduğu takdirde, vitir namazının sabah namazından önce veya sonra kaza edilmesi⁶³⁹ bu türdendir. Ancak mezhepler, tearuz ve tercih açısından kendi usulleri ve sistematiikleri çerçevesinde bu konuda haklı olarak farklı içtihatlar benimsemiştir.

Muvakkat ibadetlerde tartışmaya konu olan bir diğer husus ise *eda*, *iade* ve *kaza* kavramlarıdır. Şimdi bunları ele alalım:

2.3. EDA, KAZA ve İADE KAVRAMLARINDA İHTİLAF

Vakit mefhumuyla doğrudan bağlantılı olan, *eda*, *kaza* ve *iade* kavramları, kapsam açısından mütekellim usulcülerini ile hanefî usulcüler arasında farklı tanımlanmıştır. Mütekellim usulcülerini bu kavramları vakit ekseninde tanımlayarak ibadetlere tahsis etmiştir. Genel anlamda bir vacibi vakti içinde yerine getirmeye *eda*; vaktinden sonra yerine getirmeye *kaza*; aynı vacibi bir eksiklik veya özürden dolayı vakit içinde tekrarlamaya *iade* ismi verilmiştir.⁶⁴⁰ Hanefî usulcüler ise aynı kavramları vaktin yanı sıra sözlük anlamı çerçevesinde kavramlaştırmış, ibadetlerin yanı sıra muamelata da teşmil edecek biçimde kapsamı geniş tutmuştur. Şimdi kısaca bu kavramları ele alalım:

2.3.1. Eda

Sözlükte *eda* “emredileni yerine getirmek”, “bir şeyi ulaştırmak”, “hakkı sahibine teslim etmek”, “borcu ödemek” anlamlarına gelmektedir.⁶⁴¹ Dini ve hukuki bir görevi, gerektiği şekilde ve zamanında yerine getirmek, namazın kılınması, emanetin sahibine verilmesi, borcun ödenmesi, zekâtın verilmesi veya haccın yapılması sözlük anlamıyla edadır.⁶⁴² Fiilin yerine getirilmesi *eda*, yerine getirilen fiil *müedda* ismini alır. Eda

⁶³⁶ Ebu Davud, *Salat*, 296.

⁶³⁷ İbn Mace, *İkametu's-Salat*, 106.

⁶³⁸ Ebu Davud, *Salat*, 299.

⁶³⁹ Tirmizî, *Salat*, 229; Ebu Davud, *Salat*, 342.

⁶⁴⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.123; Razî, *el-Mahsûl*, I, 17; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 204.

⁶⁴¹ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, XIV, 26.

⁶⁴² Farukî, Muhammed b. Ali b. Kadî Muhammed Hamid b. Muhammed Sabır, *Keşşafu ıstılahati'l-fun'un ve'l-ulûm*, Thk. Ali Dahruc, Mektebetu Lubnan, Beyrut 1996, I, 124; Ali Bardakoğlu, “Eda”, *DİA*, X, 389; Selmi, *Usulu'l-fikh*, I, 61.

kavramının kapsamı, hanefî usulcüler ve mütekellim usulcülerin tanımına göre farklılaşmaktadır.

2.3.1.1. Mütekellim Usulcülerin Eda Tanımı

Mütekellim usulcülerin bir kısmına göre eda kavramı “bir vacibin şer’î olarak tahsis edildiği vakitte ilk defa yerine getirilmesi”⁶⁴³ şeklinde tanımlamıştır. Buna tanıma göre eda kavramı, muvakkat vaciplere mahsustur.⁶⁴⁴ Bakıllanî’ye göre eda, bir vakte tahsis edilen herhangi bir fiilin tahsis edildiği vakitte yerine getirilmesidir.⁶⁴⁵ Gazzâlî, Razî ve Amidî “vacip, vakti içinde–ilk defa- yerine getirilince, eda ismini alır”⁶⁴⁶ demişlerdir. Ancak bu önermeden eda kavramının vacipten ibaret olmadığı ve vacibi de kapsayacak bir genişlikte olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁴⁷ Nitekim Subkî’nin tanımında eda “fiilin tümünü veya bir kısmını, vakti girdikten ve henüz vakit çıkmadan önce yerine getirmek”⁶⁴⁸ şeklinde tanımlarken; Şarih Mahallî tanımdaki *fiil* kaydını *muvakkat vacipler* ve *muvakkat menduplar* şeklinde izah etmiştir.

Karâfî eda kavramını “bir ibadeti belirli bir maslahat içeren ve şer’î olarak tahsis edildiği vakitte yerine getirmek” şeklinde tanımlamıştır.⁶⁴⁹ Bu tanımdaki *maslahat* kaydı *mutlak vacip* ve *mutlak mendupları* dışarıda bırakmaktadır. Buna göre zekât, hac, iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak, gûnahtan tevbe etmek gibi fevren yapılması vacip olan ibadetler sözlük anlamıyla eda sayılsa da terim anlamıyla eda ismini almaz ve bu ibadetleri erteleyerek yerine getirmek terim anlamıyla kaza ismini almaz.⁶⁵⁰ Çünkü bu tür ibadetleri fevren yerine getirmek bir maslahat taşımaktadır. Bu maslahatın bir başka zaman diliminde bulunması da mümkündür. Hac ibadetinin tahsis edildiği vakitteki maslahat bir sonraki hac mevsiminde de bulunur. Dolayısıyla ifsat edilerek veya kasıtlı bir şekilde ertesi yıla ertelenerek yerine getirilen hac kaza sayılmaz. Bunun

⁶⁴³ Amidî, *el-İhkâm*, I, 95; Buharî, *Keşfu’l-esrâr*, I, 202, 204; Cezerî, *Mi’racu’l-minhac*, s. 64; Fenârî, *Fusulu’l-bedâyî*, I, 205.

⁶⁴⁴ Subkî, *Cem’ul-cevami’*, I, 110; Buharî, *Keşfu’l-esrâr*, I, 201; Fenârî, *Fusulu’l-bedâyî*, I, 204-205; Bardakoğlu, “Eda”, *DİA*, X, 389.

⁶⁴⁵ Kadı Ebubekir Muhammed b. Tayyib Bakıllanî, *et-Takrîb ve’l-irşad*, Thk. Abdulhamid b. Ali, Müessesetu’r-risale, Beyrut 1998, II, 232.

⁶⁴⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, I, 411; Razî, *el-Mahsûl*, I, 116; Amidî, *el-İhkâm*, I, 95.

⁶⁴⁷ Fenârî, *Fusulu’l-Bedâyî*, I, 205.

⁶⁴⁸ Subkî, *Cem’ul Cevami’*, I, 108.

⁶⁴⁹ Karafî, *el-Yevâkûf*, s.290.

⁶⁵⁰ Zerkeşî, *el-Bahr*, I, 267.

kaza olarak isimlendirilmesi ise mecazdır.⁶⁵¹ Gerçekten *vucub* veya *nedb* suretiyle belirli bir vakte tahsis edilen ibadetlerin o vakitteki maslahatları bir başka vakitte bulunmaz. Nitekim *farz namaz, ay tutulması, güneş tutulması, bayram, cuma, teheccüt, teravih* namazlarının veya farz orucun tahsis edildiği vakitteki maslahat, bir başka vakitte bulunmaz.

Buna göre mütekellim usulcülerin eda tanımını *muvaqqat vacip* ve *muvaqqat mendupları* içine alırken, *mutlak vacip* ve *mutlak mendupları* dışarıda bırakmaktadır.⁶⁵² Dolayısıyla onlara göre muvaqqat olan bütün vacip ve menduplar terim anlamıyla eda kapsamına girmektedir. Mutlak vacip ve menduplar ise sözlük anlamıyla eda ismini alsa da, terim anlamıyla eda kavramının dışında kalmaktadır.

2.3.1.2. Hanefî Usulcülerin Eda Tanımı

Hanefî usulcülerin bir kısmına göre eda “emredilen vacibin bizzat kendisini hak sahibine teslim etmektir”⁶⁵³ Bu tanım mutlak ve muvaqqat vaciplerin yanı sıra kul haklarını da eda kapsamına alırken; mendupları dışarıda bırakmaktadır. Debûsî eda kavramını “emir yoluyla talep edilen fiilin kendisini hak sahibine teslim etmek” şeklinde tanımlayarak, vaciplerin yanı sıra mendupları da eda kapsamına almıştır. Çünkü menduplar da karineyle birlikte emir kapsamına girer.⁶⁵⁴ Vacip ve menduba ek olarak mubahların da eda kapsamına girdiğini düşünen usulcüler, eda kavramını “emir ile sabit olan bir fiilin bizzat kendisini teslim etme” şeklinde tanımlamıştır. Buna göre *mutlak vacip, muvaqqat vacib, mendup* ve *mubahın* yanı sıra, kul haklarını sahibine teslim etmek eda kapsamına girer.⁶⁵⁵ Ancak mubah olan fiiller cüz’î açıdan dini ve hukuki bir sorumluluk kapsamına girmediğinden, mubahları da eda kapsamına alan bu son tanım ağıyarına mâni değildir. Söz gelimi yeme-içme veya avlanma mubah olmakla birlikte, bu fiiller eda sayılmaz. Sadece vacipleri (ibadet ve kul haklarını) eda kapsamına alan ilk tanım ise, mendupları dışarıda bıraktığından efradına cami değildir. Bu nedenle

⁶⁵¹ Karafî, *el-Yevakît*, s. 289.

⁶⁵² İbn Kudame, *Ravzatu’n-nazır*, s. 87; Urmevî, Safiyyuddin Muhammed b. Abdurrahim b. Muhammed, *el-Faik fî Usuli’l-Fıkah*, Thk. Mahmud Neddâr, Daru’l-kutubi’l-ilmiyye, Beyrut 2005, I, 142.

⁶⁵³ Nizamuddin Şaşı, *Usulu’ş-Şaşı*, Thk. Muhammed Ekrem en-Nedvî, Daru’l-Ğarbi’l-İslamî, Beyrut 2000, s.112; Serahsî, *el-Usul*, s.35; Buharî, *Keşfu’l-esrâr*, I, 204; İbn Melek, *Şerhu’l-menâr*, I, 53; Fenarî, *Fusûlu’l-bedâyi*, I, 206.

⁶⁵⁴ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, s.87; Serahsî, *el-Usul*, s.35; Buharî, *Keşfu’l-esrâr*, I, 202, 204.

⁶⁵⁵ Buharî, *Keşfu’l-esrâr*, I, 204; Fenarî, *Fusûlu’l-bedâyi*, I, 206.

Debûsî'nin vacip ve mendupların yanında, hukuki görev ve sorumlulukları da içine alan ve mubahları dışarıda bırakan eda tanımını daha isabetlidir.⁶⁵⁶ Dolayısıyla, vacip veya mendup olan *mutlak* ve *muvakkat ibadetlerin* yanı sıra, *akitlerin gereğini yapmak* da eda kapsamına girmektedir.

Muvakkat ibadetlerin edası tahsis edildikleri vakitte, mutlak ibadetlerin edası ise ömür zarfında gerçekleşir. Ömrün tamamı mutlak vacibin eda vaktidir.⁶⁵⁷ Nitekim ayette: “*Şüphesiz Allah size emanetleri ehline eda –teslim- etmenizi emrediyor*” buyrulmuştur. Hz. Peygamber: “*Sana güvenerek bir emanet bırakana o emaneti eda (teslim) et, sana ihanet edene ihanet etme*” buyurmuştur. Buna göre kul hakları, ehline teslim edilmesi gereken birer emanettir. Emanetin bizzat kendisini sahibine teslim etmek ise edadır. Bu anlamda eda kavramı kul haklarını da kapsar. Bir namazı vaktinde kılmak eda olduğu gibi, akitlerin gereğini belirlenen süre zarfında yerine getirmek de edadır.⁶⁵⁸ Bu yönüyle Hanefîlere göre eda, sadece insan Allah arası ilişkileri değil, beşeri münasebetleri de içine alan bir anlam taşımaktadır. Ancak ibadetleri yerine getirmeyi *eda*, akitlerin gereği olan borç ve edimlerin yerine getirilmesini *ifa* olarak isimlendirmek mümkündür. Çünkü ayette “*ey iman edenler akitlerinizin gereğini ifa ediniz*”⁶⁵⁹ buyrulmuştur. Dolayısıyla çalınan bir malın olduğu gibi sahibine teslim edilmesi, nikah akdinin doğurduğu mehir ve nafakayı vermek, borcun ödenmesi ve diğer akitlerin gereğini yapmak eda sayılabileceği gibi, ifa da sayılabilir. Böylece ibadetler eda ve kaza kavramı çatısında toplanır. Sözleşme ve tasarruflardan doğan edimler ise ifa kavramıyla ifade edilmiş olurdu. Ancak Hanefî usulcüler her iki durum için ağırlıklı olarak eda ve kaza kavramını kullanmıştır.

Hanefî usulünde eda, *mahza eda* ve *kazaya benzer eda* olmak üzere iki kısma ayrılır:

1. Mahza eda, ibadetin tamamen eda suretiyle yerine getirilmesidir. Mahza eda, *kâmil eda* ve *nakıs eda* olmak üzere iki kısma ayrılır:

⁶⁵⁶ Taftazanî, *et-Telvîh*, I, 310.

⁶⁵⁷ Serahsî, *el-Usul*, I, 34; Taftazanî, *et-Telvîh*, I, 309.

⁶⁵⁸ Serahsî, *el-Usul*, I, 32; Zerkeşî, *el-Bahr*, I, 267.

⁶⁵⁹ Maide, 5/1.

Kâmil/tam eda emredileni şart, rükün ve şer'î vasıflarıyla birlikte eksiksiz olarak, ayrıca bir fazlalıkta da bulunmadan yerine getirmektir.⁶⁶⁰ Namazı ilk ve kâmil vaktinde, şart ve rükünleriyle birlikte, şer'î vasıflarını eksik bırakmadan, meşru olmayan bir fazlalık olmaksızın cemaatle kılmak; bir malı satış sözleşmesinin gerektirdiği şekilde müşteriye, bedelini ise satıcıya teslim etmek kâmil edadır.⁶⁶¹

Nakıs/eksik eda ise emredilen fiili, bazı vasıflarını eksik bırakma suretiyle veya fiilde bulunmayan bir fazlalıkla birlikte, yerine getirmektir. Mesbuk kimsenin veya tek başına namaz kılanın namazı nakıs edadır.⁶⁶² Mesbukun namazı nakıs olduğundan bir başkası ona uyamaz. Çünkü mesbukun namazı nakıs eda; ona uyacak kimsenin namazı ise kâmil edadır. Kâmil eda nakıs edaya bina edilemez. Kâmil eda mümkün olduğu sürece nakıs edaya da gidilemez.⁶⁶³ Mutlak satış sözleşmesinde müşteriye kusurlu bir mal teslim etmek böyledir. Çünkü normal bir satış sözleşmesi, müşteriye malın kusurlu olmayanından teslim edilmesini, yani kâmil edayı gerektirir.⁶⁶⁴ Nakıs edanın hükmü, mevcut eksikliği varsa misliyle gidermektir. Eksikliğin bir misli yoksa hükmü düşer, günahı varsa kalır. Hanefilere göre namazdaki tadili erkânın bir misli bulunmaz. Tadili erkâna riayet edilmeden kılınan namaz nakıs edadır. Bu eksikliği namaz içinde misli ile giderme imkânı yoktur. Böyle bir namazın iade edilmesi gerekir.⁶⁶⁵

Hanefilere göre vakit açısından kâmil/tam eda nakıs/eksik edaya bina edilemez. Nitekim güneşin doğuşundan önceki vakit kâmil olduğundan, sabah namazına başlayanın namazı, kâmil edadır. Namaz esnasında güneşin doğmasıyla birlikte, nakıs olan kerahet vakti girmiş olur. Böylece kâmilten başlanan ibadet, nakıs olarak tamamlanmış olacağından, eda edilmiş sayılmaz ve kazası vacip olur. Vakte temas eden bu ihtilaf, ilgili hadisler arasındaki tearuz ve tercihin yanı sıra, ibadet vakitlerinin aldığı kâmil ve nakıs vasıfla ilişkilidir. Nitekim Şafîlilere göre fiilin eda sayılması için en az bir rekâtının vakit içinde yerine getirilmesi şarttır. Geri kalan rekâtların ise eda veya kaza olacağı şeklinde iki görüş mevcuttur. Hanefilere göre ise bu durum ikindi namazına

⁶⁶⁰ Serahsî, *el-Usul*, I, 38; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 219; Fenarî, *Fusûlu'l-bedâyî*, I, 206; Ferfur, *eş-Şaîfî ala usulî's-Şaîfî*, s. 145; Mahallavî, *Teshîlu'l-Vusûl*, s.96.

⁶⁶¹ Serahsî, *el-Usul*, I, 38; Ferfur, *eş-Şaîfî ala usulî's-Şaîfî*, s. 145.

⁶⁶² Serahsî, *el-Usul*, s.38; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 219; Fenarî, *Fusûlu'l-bedâyî*, I, 206.

⁶⁶³ Serahsî, *el-Usul*, s.38; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 219; Ferfur, *eş-Şaîfî ala usulî's-Şaîfî*, s. 149.

⁶⁶⁴ Ferfur, *eş-Şaîfî ala usulî's-Şaîfî*, s.146.

⁶⁶⁵ Serahsî, *el-Usul*, I, 35; Ferfur, *eş-Şaîfî ala usulî's-Şaîfî*, s.146.

mahsustur. Bunun dışında fiilin eda sayılması için, tümünün vakit içinde yerine getirilmesi şarttır.⁶⁶⁶

2. Kazaya benzer eda aynı fiilin bir yönüyle eda bir yönüyle kaza sayılmasıdır. Lahikin kıldığı namaz kazaya benzer edadır. İmamın selamından sonra kaçırdığı rekâtları kıraatte bulunmaksızın tamamlar. Namaz vakit içinde kılındığından eda ismini alır. Ancak bu kimse, imamın selamından sonra kaçırdığı rekâtları tamamlarken kıraatte bulunmaz ve sehiv secdesi de yapmaz. Çünkü bu rekâtlar, imamla birlikte kılınmadığı rekâtların misli/benzeri yani kazasıdır. İmamın arkasında kılınan rekâtlarda ise kıraat bulunmaz.⁶⁶⁷ Böylece aynı namaz eda edilirken, bir yönüyle de kaza vasfı almaktadır.

Hanefî usulcüler *edanın vucubu* (vacip olması) konusunda *kudreti mümeckine* ve *kudreti müyessire* kavramlarını geliştirmiş ve bu iki kavram arasındaki farkı esas almıştır. *Kudret-i mümeckine* bedeni bir ibadetin vacip olması için akıl ve bülûğ vasfıyla birlikte emredilen şeyin *malum* ve *makdur* (bilinir ve güç yetirilebilir) olmasıdır. Kudreti mümeckinenin varlığı her türlü mali ve bedeni ibadetin vacip olması için şarttır. *Kudreti müyessire* ise ibadetin vacip olması için, kudreti mümeckineye ilaveten bulunması gereken malî imkânı/gücü ifade eder.⁶⁶⁸ Zekatın vacip olması için asli ihtiyaçların dışında nisap miktarı bir malın bulunması kudreti müyessireyi ifade eder. Zekatın vacip olması için kudreti müyessire şarttır.

İbadetlerin bir kısmının vacip oluşu kudreti mümeckineye, bir kısmı kudreti mümeckineye ilaveten kudreti müyessireye bağlıdır. Kudreti mümeckineye dayanan ibadetler akıl, bülûğ ve imkânla birlikte vacip olur ve artık eda imkânının ortadan kalkması vucubiyeti düşürmez. Örneğin namaz, oruç ve hac vacip olduktan sonra, mükellef bu ibadetler eda etmez, bilahare eda imkânı da ortadan kalkarsa, vucubiyet düşmez. Ancak kudreti müyessireye dayanan ibadetler açısından eda imkânının (mali imkânın) ortadan kalkması halinde, vucubiyet de ortadan kalkar. Çünkü kudreti müyessireye dayanan ibadetlerin vacip olması için bu kudretin devamı şarttır. Örneğin zekât ve oşür vacip olunca; nisabı elde ettikten ve eda imkânı bulduktan sonra bu malın elden çıkması veya gayrı ihtiyari bir sebepten dolayı zekât malının nisap miktarının

⁶⁶⁶ Subkî, *Cem'ul-cevami'*, I, 185.

⁶⁶⁷ Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 220, 222.

⁶⁶⁸ Fahrü'l-İslam Ali b. Muhammed Pezdevî, *el-Usûl*, Thk. Said Bektaş, Daru Sirac, Medine 2016, s.152-153; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, ss. 88-91; Serahsî, *el-Usul*, I, 48-51; Mahalavî, *Teshîlu'l-Vusûl*, s.104, s.106.

altına düşmesi halinde, zekât ve öşür vacip olmaktan çıkar. Çünkü edanın vacip olması için kudreti müyesssirenin devam etmesi şarttır. Hile yoluyla nisabı düşürme durumunda ise, zekât –diyaneten- vacip olarak kalmaya devam eder.⁶⁶⁹

2.3.2. İade

İade kavramı “bir eksiklikten dolayı, vacibi vakit içinde tekrarlamak” şeklinde tanımlanmıştır.⁶⁷⁰ Vacibin taşıdığı eksiklik, onun batıl/fasit olmasını gerektiriyorsa yok hükmündedir. Bu durumda o vacibin vakit içinde tekrarlanması, Zerkeşî ve Amidî’nin de içinde bulunduğu bazı usulcülere göre, ilk defa yerine getirmek anlamına geleceğinden eda ismini alır. Bundan hareketle iadeyi “bir fiilin butlan veya fesadına sebep olmayan bir eksiklikten dolayı tekrarlamak” şeklinde tanımlamışlardır.⁶⁷¹ Örneğin abdestsiz namaz kıldığını anlayan kimsenin, o namazı tekrar kılması eda; ancak tek başına namaz kılanın kimsenin, vakit içinde bu namazı cemaatle tekrar kılması iade ismini alır.⁶⁷²

İbadetin her hangi bir sebepten dolayı tekrarlanması, sözlük anlamıyla iade sayılır. Batıl veya fasit olan bir ibadet yok hükmünde olduğu için, böyle bir ibadeti vakit içinde tekrarlamak, sözlük anlamıyla iade sayılsa da, ıstılahî açıdan bunu eda saymak daha isabetlidir. Buna karşılık, bir ibadeti fesad veya butlan sebebinin dışında tekrarlamak, ıstılahî açıdan iade kapsamına girer.

2.3.3. Kaza

Sözlükte kaza “bir şeyi sona erdirmek, hüküm vermek, ihtiyacı gidermek, borç ödemek, bildirmek, tamamlamak ve ilişiği kesmek” anlamlarına gelmektedir.⁶⁷³ Kaza kavramının tanımı ve kapsamı, mütekellim usulcülere ile hanefî usulcülerine göre farklılık gösterir.

⁶⁶⁹ Debûsî, *Takvîmu’l-edille*, ss. 88-91; Serahsî, *el-Usul*, I, 48-51.

⁶⁷⁰ Bakıllanî, *et-Takrîb ve’l-irşad*, II, 231; İsnevî, *et-Temhîd*, s.53; Buharî, *Keşfu’l-esrâr*, I, 202, s.204; Ferfur, *eş-Şaî ala usuli’s-Şaî*, s. 145.

⁶⁷¹ Amidî, *el-İhkâm*, I, 95; Subkî, *Cem’ul-cevami’*, I, 192-193.

⁶⁷² Amidî, *el-İhkâm*, I, 95; Subkî, *Cem’ul-cevami’*, I, 192.

⁶⁷³ Yaşaroğlu, Kâmil, “Kaza”, *DİA*, Ankara 2002, XXV, 110.

2.3.3.1. Mütakellim Usulcülere Göre Kaza

Mütakellim usulcülerin bir kısmı kaza kavramını “bir ibadeti -vacip olsun veya olmasın fark etmez- tahsis edildiği vaktin dışında yerine getirmek” şeklinde tanımlanmıştır.⁶⁷⁴ Bu ve benzeri tanımlara göre kaza kavramı, *muvaqqat vacipleri* ve *muvaqqat mendupları* kapsamaktadır.⁶⁷⁵ Şafîî ve Hanbelîler vakte bağlı mendupları kaza etmenin müstehap olduğunu belirtmişlerdir. Vakte bağlı mendupların o vakit içinde yerine getirilmesi *eda* olduğuna göre, bu vakitten sonra yerine getirilmeleri *kaza* ismini alır. Buna karşılık *mutlak vacip* ve *mutlak menduplar* ise bir vakte tahsis edilmediği için, ıstılahî açıdan kaza kapsamına girmez.

Bakillânî’ye (403/1012) ve Gazzâlî’ye (505/1111) göre kaza ifadesi bazen *hakiki/gerçek* bazen *mecaz* anlamda kullanılır. Bunu belirleyen ise edanın vacip olup olmamasıdır. Edası vacip olan bir ibadeti vaktinden sonra yerine getirmek gerçek anlamıyla kaza sayılır. Ancak edası vacip olmayan bir ibadeti vaktinden sonra yerine getirmek ise mecaz anlamıyla kaza ismini alır. Bu anlamda ibadeti unutarak veya kasten terk ettikten sonra yerine getirmek, bu ibadet daha önce vacip olduğundan dolayı, hakiki anlamda kaza ismini alır. Unutarak, uyuyarak veya kasten terk edilen namazı vaktinden sonra kılmak hakiki anlamda kaza ismini alır. Ancak şer’î bir mâniden dolayı vaktinden sonraya kalan ibadet, sadece mecaz yoluyla kaza ismini alır. Hayız, yolculuk veya hastalık esnasında tutulmayan ve bilahere tutulan oruca kaza isminin verilmesi mecazdır.⁶⁷⁶ Bu yaklaşıma göre kaza kavramı, eda kavramının karşıtıdır. Bir ibadetin hakiki anlamda kaza sayılması için, daha önce edasının vacip olması gerekir. Aksi halde bu ibadete kaza denilmesi mecazdır.

Örneğin ayette hastalık ve yolculuk gibi bir nedenle vaktinde tutulmayan orucun telafisini emreden *فعدة من ايام اخر* (“diğer günlerde tutamadığı günler kadar tutsun”)⁶⁷⁷ şeklindeki emir, bir mâniden dolayı vaktinden sonra yerine getirilen ibadetlerin kaza değil, eda sayılmasını gerektirir.⁶⁷⁸ Nitekim “*unutarak veya uyuyarak bir namazı terk eden bunu hatırladığı zaman kılsın*”, hadisinde, “*bu namazın vakti ancak hatırlandığı*

⁶⁷⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, 17; İbn Kudame, *Ravzatu’n-nazır*, I, 87; Urmevî, *el-Faik fî usuli’l-fikh*, I, 142; Zerkeşî, *el-Bahr*, I, 267-268.

⁶⁷⁵ Subkî, *Cem’ul-cevami’*, I, 111; Zerkeşî, *Bahru’l-Muhît*, I, 269; Karafî, *el-Yevâkît*, s.290.

⁶⁷⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.124-126; Zerkeşî, *el-Bahr*, I, 268.

⁶⁷⁷ Bakara, 2/184.

⁶⁷⁸ Bakillânî, *et-Takrîb ve’l-irşad*, II, 237; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s. 125.

zamandır” kaydı bulunmaktadır. Dolayısıyla unutarak terk edilen namaz vacip olmamakla birlikte, bu namazın vakti hatırlandığı zamandır. Bu nedenle hatırlandığı zaman kılınması eda ismini alır; ancak buna mecazen kaza ismi de verilmiştir. Bu sebeple yolculuk, hastalık ve hayız mânileri ortadan kalkınca tutulan oruca kaza denilmesi mecazdır. Mükellefin bu oruca niyet ederken kaza ifadesini kullanması, orucun daha önce vacip olduğunu ifade etmez. Aksine şer’î mânilerin vucubiyetine engel olduğu bir ibadeti yerine getirmeyi, ifade eder.⁶⁷⁹ Ancak Karafî’nin, eda ve kazaya *vakit maslahatı* kaydını ekleyen tanımı dikkate alınınca, zikredilen durumlarda ibadetin eda sayılması imkânsızdır. Çünkü muvakkat ibadetlerde kaza ile eda ayrımı, vaktin içerdiği maslahat ve hikmetle bağlantılıdır. Unutarak kılınmayan namazın veya hayız/nifastan dolayı terk edilen orucun tahsis edildiği vakitlerdeki hikmet ve maslahat, diğer vakitlerde bulunmaz. Bir hikmet ve maslahata binaen belirli bir vakte tahsis edilen, ancak bu vaktin dışında yerine getirilen ibadet, önceki ibadetin bizzat kendisi değil, sadece benzeri olabilir. Aksi halde bu ibadetin vakte tahsis edilmesinin bir anlamı kalmazdı. Dolayısıyla İmam Gazalî’den farklı olarak; ister kasten olsun, ister bir mâniden dolayı olsun fark etmez, bir vaktinden sonra yerine getirmenin hakiki anlamda kaza sayılacağını düşünmekteyiz.

Nitekim Hanefî usulcüler, ibadetin vucubu ile edasının vucubu arasında ayırma gittiklerinden, onlara göre bir mâniden sonra kaza vacipse, o mâni esnasında ibadetin aslı vaciptir. Asıldaki vucubiyet vasfı dikkate alınınca; bir mâniden dolayı vaktinden sonra yerine getirilen ibadet, hakiki anlamda kazadır.⁶⁸⁰ Örneğin hayız esnasında oruç haram ve geçersiz, yolculuk ve hastalık esnasında oruç muhayyer olsa da, orucun aslı vacip olmakta ve bilahare tutulan oruç, aslın vucubiyetine istinaden hakiki anlamda kaza ismini almaktadır.⁶⁸¹ Hz. Ayşe (r.a.) rivayetinde: “*Hz. Peygamber zamanında bize, (hayız esnasında eda edilmeyen) orucun (bilahare) kazası etmek emredilirken, namazın kazası emredilmezdi*” buyrulmuştur. Kazayı emreden bizzat Hz. Peygamber olmakla birlikte, hayız esnasında oruç tutmanın yasaklandığı konusunda icma vardır. Diğer taraftan fakihler, kasten veya meşru (şer’î-aklî) bir özürden dolayı ertelenen ibadetin kaza niyetiyle yerine getirileceği konusunda ittifak etmiştir.⁶⁸² Hanbelî usulcülerden İbn

⁶⁷⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.124.

⁶⁸⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 18.

⁶⁸¹ İbn Kudame, *Ravzatu’n-nazır*, s.87-88.

⁶⁸² İbn Kudame, *Ravzatu’n-nazır*, s.87-88; Tûfî, *Şerhu ravzati’n-nazır*, I, 451-453.

Kudame, asıl ve edanın vucubiyeti konusunda ayrımına giderek, kazanın aslın vucubiyetine rücu ettiğini belirtmekle isabet etmiştir.⁶⁸³ Aksi halde sebkat eden bir vucubiyet söz konusu olmazsa, ibadetin kaza değil eda sayılması gerekirdi. Bu sebeple özürlü veya özürsüz olsun fark etmez, her halükarda vaktinden sonrasına kalan ibadet, aslın vucubiyetine istinaden hakiki anlamda kazadır.

Gazzâlî'nin de içinde bulunduğu usulcülerin çoğuna göre muvassa vacibi ertelediği takdirde vefat edeceğini düşünen mükellefin bu vacibi ertelemesi haram olur. Ölüm emaresine rağmen ibadeti erteleyen bir kimse, henüz vefat etmeden önce eda etse bile günahkârdır. Çünkü muvassa vacibi ertelemek edaya azmetme şartıyla caizdir. Ölüm emaresinin ortaya çıkması ise erteleme muhayyerliğini ortadan kaldırır. Buna rağmen vacibi ertelemek onu terk etmek anlamına gelir.⁶⁸⁴ Muvassa vacibi kabul eden diğer usulcüler de bu görüştedir.⁶⁸⁵ Böyle bir durumda ertelenerek yerine getirilen vacip, Bakıllanî'ye göre kaza ismini alır. Çünkü ölüm emaresi belirlediği için vakit muvassa olmaktan çıkarak mudayyak hale gelmiştir. İbadet ise mudayyak vakit çıktıktan sonra yerine getirilmiştir.⁶⁸⁶ Gazzâlî'nin de içinde bulunduğu usulcülerin çoğunluğuna göre ise, bu durumda ibadet vaktinde yerine getirildiğinden eda ismini alır. Mükellefin ölüm emaresinden kaynaklanan zannı, vacibi ertelemesi halinde onu günahkâr yapar. Ancak böyle bir zan, ertelenerek yerine getirilen ibadetin vakit açısından eda ve kaza sınırlarını kesinleştirmez. Çünkü ıstışhab ilkesinin bir gereği olarak, aksine bir delil bulunmadıkça hüküm olduğu gibi sabit kalır ve yakın şek ile zail olmaz. Mükellefin zannı ertelemeyi haram kılmakla birlikte, vacibi muvassa olmaktan çıkarmaz.⁶⁸⁷ Bakıllanî'nin görüşü doğru olsaydı, kaza namazının fevren vacip olduğunu düşünenlere göre bu namazın ertelenerek eda edilmesi halinde, buna kazanın kazası şeklinde isim vermek gerekir di ki, böyle bir durum söz konusu değildir.⁶⁸⁸ Bakıllanî kaza ifadesiyle edaya da şamil olacak biçimde sözlük anlamını kastetmiş ise bu ihtilaf lafzidir. Bu konuda doğru olan böyle bir ibadetin kaza değil eda sayılmasıdır.⁶⁸⁹ Çünkü

⁶⁸³ Bkz. İbn Kudame, *Ravzatu'n-nazır*, s.88.

⁶⁸⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.123; İbn Kudame, *Ravzatu'n-nazır*, s.87; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 17; Urmevî, *el-Faik fî usuli'l-fikh*, I, 142; Zerkeşî, *el-Bahr*, I, 270.

⁶⁸⁵ Urmevî, *el-Faik fî usuli'l-fikh*, I, 143; Fenarî, *Fusûlu'l-bedâyi*, I, 252.

⁶⁸⁶ Bakıllanî, *et-Takrîb*, II, 231.

⁶⁸⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.123; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 18; Amidî, *el-İhkâm*, I, 95; İsnevî, *et-Temhîd*, s. 55.

⁶⁸⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.124.

⁶⁸⁹ Fenarî, *Fusûlu'l-bedâyi*, I, 252.

mükellefin günahkâr olması, ibadetin eda olmaktan çıkarak kazaya dönüşmesini zorunlu kılmaz.

2.3.3.2. Hanefî Usulcülere Göre Kaza

Hanefî usulcülere göre kaza “mükellefin bir vacibi benzeriyle yerine getirmesi, bir hakkı sahibine benzeriyle teslim etmesi”dir.⁶⁹⁰ Buna tanıma göre kaza kavramı, muvakkat vacipleri ve hukuki ilişkilerden doğan görev/sorumlulukları kapsamaktadır.⁶⁹¹ Kasten terk edilen şer’î veya aklî bir mâniden dolayı vaktinden sonraya kalan vacipler kaza ismini alır.⁶⁹² Mendubu terk etmek, yani hiç başlamamak kazayı vacip kılmaz. Bu sebeple mendup ibadetler, terim açısından kaza kavramının dışında kalır.⁶⁹³ Başladıktan sonra yarıda bırakılan bir nafilayı kaza etmenin vacip olması, o ibadeti tamamlamanın vacip olmasından kaynaklanır. Bu vucubiyetin vakitle bir bağlantısı yoktur. Hanefî fakihler, aksine bir delil bulunmadıkça nafilelerin vakit açısından kazasının söz konusu olmadığını belirtmiştir.⁶⁹⁴ Bu nedenle Hanefî usulcülere göre ıstılahî açıdan kaza kavramı, *muvakkat vaciplere* ve *kul haklarının benzeriyle verilmesine* mahsus olup, *mendupları* ve *mutlak vacipleri* dışarıda bırakır. Hanefî usulcüler kazayı *makul misliyle kaza*, *gayrı makul misliyle kaza* ve *edaya benzer kaza* olmak üzere üç kısma ayırmıştır:

1. Makul misliyle kaza: Emredilenin kendisini değil, akılla idrak edilebilecek bir benzerini yerine getirmektir. Bu da kâmil/tam ve nakıs/eksik kaza olmak üzere iki kısma ayrılır. **Kâmil/tam kaza** talep edilenin şekil ve mahiyet açısından tıpa tıp benzerini yerine getirmektir.⁶⁹⁵ Bu kaza, daha çok mislî mallarda, vakit dışında benzeri bulunan ibadetlerde söz konusudur. Örneğin farz namazın namazla, farz orucun yine oruçla kaza edilmesi veya mislî bir malın aynısını değil benzerini vermek *kâmil kaza* ismini alır. **Nakıs/eksik kaza** ise talep edilen şeye mahiyet açısından benzeyen, ancak şekil açısından benzemeyen bir şeyi yerine getirmektir.⁶⁹⁶ Örneğin gasp edilen bir malın bizzat kendisini teslim etmek edadır. Malın bizzat kendisi teslim etmek imkânsızlaşınca

⁶⁹⁰ Debusî, *Takvîmu’l-edille*, s.87; Serahsî, *el-Usul*, s.35; Fenarî, *Fusulu’l-bedayî*, I, 205-206; Buharî, *Keşfu’l-esrâr*, I, 202, s.204; Ferfur, *eş-Şaî ala usuli’ş-Şaî*, s. 145.

⁶⁹¹ Serahsî, *el-Usul*, s.35.

⁶⁹² Taftazanî, *et-Telvîh*, I, 309.

⁶⁹³ Debusî, *Takvîmu’l-edille*, s.87; Buharî, *Keşfu’l-esrâr*, s.203; Taftazanî, *et-Telvîh*, I, 309-310.

⁶⁹⁴ Serahsî, *el-Usul*, s.35; Fenarî, *Fusulu’l-Bedayi*, I, 205.

⁶⁹⁵ Fenarî, *Fusulu’l-bedâyî*, I, 206.

⁶⁹⁶ Ferfur, *eş-Şaî ala usuli’ş-Şaî*, s. 150-151.

o malın şekil ve anlamca tamamen benzerini teslim etmek *kâmil kaza*; bu da imkânsız olunca malın kıymetini ödemek *nakıs/eksik kaza* ismini alır.⁶⁹⁷

Makul misliyle kazanın sabit olması için, daha önce ibadetin aslının vacip olması ve diğer vakitlerde her yönüyle kendisinin yerine geçebilecek bir benzerinin bulunması şarttır. İbadetlerde makul misliyle kaza, o ibadeti vacip kılan ilk ilk emirle sabit olur. Örneğin farz namazın veya farz orucun kazası bu türdendir. Ancak kazaya kalan ibadet, sadece bulunduğu vakte mahsus ise ve diğer vakitlerde bir benzeri bulunmuyorsa, böyle bir kazanın sabit olması için ikinci bir emrin/delilin bulunması şarttır. Nitekim teşrik günlerinden kazaya kalan bir namaz bu günlerden sonra kaza edilince, bu namazdan sonra teşrik tekbirleri getirilmez. Çünkü teşrik tekbirleri sadece belirli günlere mahsus olup, bu tekbirlerin diğer günlerde bir benzeri bulunmamaktadır.⁶⁹⁸

2. Gayrı Makul misliyle kaza: Hanefilere göre makul olmayan misliyle kaza, emredilen şeye benzerliği akılla idrak edilmeyecek bir şeyi yerine getirmektir. Makul olmayan misliyle kaza, ilk emirle değil ikinci bir emirle sabit olur. Kazayı gerektiren ikinci bir emir bulunmuyorsa, ilk emirden veya kıyastan hareketle makul olmayan misliyle kaza belirlenemez. İkinci bir emir bulunmadığı sürece ibadetin makul olmayan misliyle kazası ortadan kalkar.⁶⁹⁹ Örneğin bayram günlerinde kesilmeyen kurbanı kesmek artık vacip olmaktan çıkar. Bunun yerine duruyorsa hayvanın bizzat kendisini, durmuyorsa bedelini sadaka olarak vermek makul olmayan misliyle kazadır. Bedel haccı yapmak, şeytan taşlama günlerinde atılmayan taşların yerine fitır sadakası vermek veya ceza kurbanı kesmek, hastalık veya ileri yaştan dolayı oruç tutma imkânı kalmayanların her gün için bir fidye vermesi veya kısas yerine diyetin vacip olması makul olmayan misliyle kazadır. Nitekim fidye ile oruç arasında, kısas ile diyet arasında, şeytan taşlama ile fitır sadakası arasında akılla kavranabilecek bir benzerlik bulunmaktadır. Bu kapsamdaki ibadetlerin vakit çıktıktan sonra benzeriyle kaza edilmesini gerektiren bir nas bulunmadığı için bunlar olduğu gibi kaza edilemezler. Makul olmayan misliyle kazayı gerektiren bir nas varsa ibadetin o nassa uygun bir şekilde kaza edilmesi vaciptir. Böyle bir nas bulunmuyorsa kaza düşer ve mükellef günahkâr olur.⁷⁰⁰ Kasten terk edilen namazın kazasını gerektiren doğrudan bir nas

⁶⁹⁷ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s.92.

⁶⁹⁸ Kâsânî, *Bedaiu's-Sinâi*, I, 561-562.

⁶⁹⁹ Serahsî, *el-Usul*, s.39; Fenarî, *Fusûlu'l-bedâyi*, I, 208.

⁷⁰⁰ Bkz. Serahsî, *el-Usul*, I, 34-36.

bulunmasa dahi, namazın vaktinden sonra kaza edilmesi gayr-ı makul misliyle kaza değildir. Bu sebeple kasten terk edilen namazın kazasının vacip olması için, ikinci bir nassın bulunması şart değildir. İlk emir vakit içinde edanın vacip olmasına ve kasten terk edilmesinin haram olduğuna delalet eder. Bu emir ilk vakit içinde yerine getirilmediğinde, ibadetin vakte tahsis emri terk edilmiştir. İbadetin vucubiyeti ise ilk emirdeki vucubiyetten dolayı olduğu gibi kalmıştır. Bu vucubiyetin düştüğünü gösteren bir delil ise bulunmamaktadır. Dolayısıyla ilk emrin zorunlu bir sonucu olarak, kasten terk edilen namazın kazası vaciptir. Konuyla ilgili tartışmayı, detay ve soncu bilahare ele alacağız.

Sözgelimi bedel haccı yapmak nass ile sabit olduğundan, gayrı makul misliyle kazadır. Diğer ibadetler buna kıyaslanamaz. İbadetlerde kıyasın bir yeri olsaydı; bedel haccında olduğu gibi, bedel orucu, bedel namazı, kılınmayan namazların yerine oruçta olduğu gibi fidye vermenin, yani gayrı makul misliyle kazanın vacip olması gerekirdi. Mükellef meşru bir özürden dolayı bir süre oruç tutmamış, artık eda imkânı kaybetmiş veya edaya fırsat bulamadan vefat etmişse, her bir gün için bir fidye verilmesi vaciptir. Bu kaza türü nass ile belirlenmiştir.⁷⁰¹ Aynı durumdaki mükellef, meşru bir mazeretten dolayı namaz kılamamış ve akabinde vefat etmişse, kılmadığı namazların yerine fidye verilemez. Çünkü bunu gerektiren ikinci bir nas bulunmamaktadır. Bu konuda kıyas geçersiz olduğundan, namaz oruca kıyaslanamaz ve kıyas yoluyla böyle bir kazanın varlığına/meşruiyetine hükmedilemez. Ancak oruç ile namazın bedeni bir ibadet olmasından dolayı, bu konuda kıyas geçerli olsaydı, biri için verilen fidyenin diğeri için de verilmesi gerekirdi. Oysa fidye ile namaz arasında akılla idrak edilecek bir benzerlik bulunmaz. Bu sebeple kılınmayan namazların yerine fidye verilemez. Ancak İmam Muhammed'e göre ıskat-ı salat, meşru bir mazeret (hastalık, ileri yaş, bunama) sebebiyle, kaza imkanı kalmamış veya mükellef vefat etmişse, artık kılmadığı namazların yerine fidye verilmesi, ihtiyaten caiz olupdur. İmam Muhammed'e göre ıskat-ı salat sadece caiz olup ve bağışlanmaya vesile olabilirse de vacip değildir. Dolayısıyla burada bir kıyas söz konusu değildir. Kıyasa dayalı bir hüküm söz konusu olsaydı, fidye vermenin vacip olması gerekirdi. Bu sebeple, vefat eden kimselerin adına, ıskat-ı salat için fidye verilmesini; *bir benzerlik ihtimaline binaen, vefat eden kimsenin adına sadaka vermenin caiz olduğu*, şeklinde değerlendirmek gerekir. Nitekim sadaka

⁷⁰¹ Bkz. Bakara, 2/184.

vermek de bir ibadet olarak kurbet anlamı taşımakta, yapılan iyilikler ise kötülüğü izale etmektedir.⁷⁰² İmam Muhammed'in yaklaşımı, namazı kasten terk etmek, bunu ise fidye ile telafi etmek için bir gerekçe değildir.⁷⁰³ Nitekim yaşlı kimseler ise, oruç ayında her bir gün için bir fidye verebilir. Ancak meşru bir sebepten dolayı namazı terk edenler henüz hayattayken fidye veremez.⁷⁰⁴ Buna rağmen, nevazil kitaplarında, on aylık namazı kazaya kaldığı halde vefat eden; ancak geride bir mal da bırakmayan mükellefin varislerinin bir teneke buğday ödünç alarak bunu bir fakire vermesi; fakirin de her defasında kabul ettim, geri hibe ettim demek suretiyle, her bir namaz için fitır sadakası verileceği belirtilmiştir.⁷⁰⁵ Ancak bir ömürlük namazı hesaplayarak ıskat-ı salat için fakirleri toplayıp, her bir namaz için fidye ödemek de zor olduğundan, bir miktar malı *aldım-kabul ettim geri hibe ettim* şeklinde dolaştırmanın şer'î bir hile olduğunu ve terk edilen namazların yerine geçmeyeceğini belirtmek gerekir. İmam Muhammed'in bu konudaki fetvasını gerçekten yaşlılık, güç yetirememe ve hastalık gibi bir sebeple kılınamayan namazlara hamletmek gerekir. İbadetlerin kıyas konusu yapmak; çeşitli fasit kıyasları kullanarak *namaz, oruç, hac, zekât* ve *kurban* gibi ibadetlerin değişmesine, hatta mükellefiyetin ortadan kaldırılmasına yol açar. Nitekim, mükellefiyeti bir tarafa bırakan batını yorumların tümünde, böyle bir taabbudiliğin göz ardı edilmesi, kıyas ve tevil yoluyla ibadet mükellefiyetinin ortadan kaldırılması söz konusudur. Oysa ibadetlerde taabbudilik esas olduğundan kıyas veya hikmetle talil yoluyla bir değişimin söz konusu olduğu ileri sürülemez. Bu anlamda İmam Muhammed'in ıskat-ı salat konusundaki yaklaşımı kıyasla belirlenen bir hüküm değil, benzerlik ihtimali üzerine kurulmuş ihtiyatî bir sadaka anlamını taşımaktadır.

3. Edaya benzer kaza: Bir fiilin kaza sayılmakla birlikte, bir vafından dolayı edaya benzer şekilde yerine getirilmesidir. Nitekim lahikin kıldığı namaz vakit içinde olduğundan edaya, kaçırdığı rekâtları imamın selamından sonra tamamladığı için kazaya benzer. Bayram namazında imam rükûdayken namaza başlayan kimse, imama rükûdayken yetişebilecekse teşrik tekbirlerini ayakta alır. İmama rükûda iken yetişmeyecekse, önce iftitah tekbirini, sonra rükû tekbirini alarak rükûya gider ve ellerini kaldırmaksızın bayram tekbirlerini rükûda zikreder. Tekbirleri rükûdayken

⁷⁰² Serahsî, *el-Usul*, I, 36; İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, II, 77.

⁷⁰³ Detaylı Bilgi İçin Bkz. Debusî, *Takvîmu'l-edille*, s.91; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 230; Fenarî, *Fusulu'l-bedayî*, I, 210; İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, I, 77.

⁷⁰⁴ İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, II, 79.

⁷⁰⁵ Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 230; İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, II, 77-78.

getirmek kaza kapsamına girer. Çünkü tekbirlerin yeri kıyamdır. Ancak rükû da kıyama benzediği için bu tekbirler edaya benzer.⁷⁰⁶ Buna karşılık kıyam halinde okunmayan kunut duası rükûda okunmaz. Çünkü rükû, tekbirler açısından kıyama benzese de; kunut duası açısından kıyama benzemez.⁷⁰⁷ İlk iki rekâta zammı süreyi okumayan bunu son iki rekâta kaza edebilir. Zammı sürenin vakti geçtiğinden kazadır. Ancak son kıyam ilk kıyama benzediğinden, bu rekâtlara ertelenen zammı süre edaya benzer. Fatiha ise ilk iki rekâta mahsustur. İlk iki rekâta okunmayan fatiha son iki rekâta kaza edilemez. Zira önceki rekâtlardan kalan fatihayı bu rekâtlarda kaza etmek, aynı rekâta fatihayı tekrarlamak olacağından meşru değildir.⁷⁰⁸ Böyle bir namazın yeniden kılınması gerekir. Görüldüğü üzere Hanefî usulcüler kaza kavramını mütakellim usulcülere nisbeten, türüne göre daha detaylı bir şekilde ele almıştır. Bu durum fıkıh usulünü temellendirmek üzere öncelikle fûru fıkıhı daha etkili bir şekilde kullanmalarından, ikinci olarak -ele alacağımız üzere- kazanın ilk emre istinaden vacip olduğunu kabul etmelerinden kaynaklanmıştır.

2.3.4. Kaza ve Eda Kavramı Arasındaki Benzerlik/Farklılık

Hanefîler'e göre eda ve kaza kavramlarının ortak paydası, dini ve hukuki bir vacibin/borcun yerine getirilmesidir. Bu ortak anlamdan dolayı, mecaz yoluyla kaza ve eda kavramlarından birini diğerinin yerine kullanmak mümkündür.⁷⁰⁹ Nitekim: “فإذا قضيتم مناسككم”⁷¹⁰ “فإذا قضيت الصلاة فانتشروا”⁷¹¹ “*menasikleri kaza ettiğinizde*” ve “*namazı kaza ettiğinizde*” ayetlerinde “kaza” ifadesi, “eda” anlamında kullanılmıştır. Çünkü cuma namazının teknik anlamda kazası bulunmaz. Bu nedenle kaza kavramı, edayı da içine almaktadır. Eda kavramı ise, kazadan daha özel bir anlama sahip olup, görev ve sorumlulukları yerine getirmede hassas davranmayı ifade eder. Arap şiirinde الذئب يأدو للغزال ليأكله yani “*kurt ceylanı yemek için ona sağlamca tuzak hazırlar*” ifadesinde, eda kelimesi işin sağlam yapılmasını ifade eder.⁷¹¹ Kaza kavramı ise sağlamlığı ifade etmekle birlikte, hassas olmayı ifade etmez. Nitekim şair Ebu Zueyb el-Hüzelî: “داود و

⁷⁰⁶ Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 235; İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, II, 189.

⁷⁰⁷ İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, II, 11-12.

⁷⁰⁸ Serahsî, *el-Usul*, I, 37; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 236-237.

⁷⁰⁹ Şirazî, *el-Luma'*, s.16; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.124; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 206; Kâmil Yaşaroğlu, “Kaza”, *DİA*, 2002, XXV, 111; Fenarî, *Fusulu'l-bedayî*, I, 206

⁷¹⁰ Cuma, 62/10.

⁷¹¹ Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 206; Fenarî, *Fusulu'l-bedayî*, I, 206.

”تبع عليهما مسرودتان أو صنع السوايح قضاها” yani “*Davud ile (Yemen) kralı Tubba’ın (karşı karşıya geldiklerinde) her ikisinin üzerinde sağlam yapılmış birer zırh, çelikten yapılmış birer yelek vardı*”, beytinde قضاها kelimesi *sağlam yapma* anlamına gelmektedir.

Kaza kavramı eda kavramından daha genel bir anlama sahiptir. Bu sebeple kaza kavramı, hem ibadeti vaktinden sonra yerine getirmek hem de vaktinde yerine getirmek (eda) anlamında kullanılabilir.⁷¹² Ancak eda kavramıyla kazayı ifade etmek için, kazaya delalet eden bir kayıt ve karinenin bulunması şarttır. Örneğin, *düinkü akşam namazını eda* şeklinde niyet etmek, buradaki eda kavramıyla kazanın kastedildiğini gösterir. Ancak eda yerine kaza ifadesini kullanmak için böyle bir karine şart değildir. Çünkü iki kavram arasında umum-husus ilişkisi bulunduğundan, kaza kavramı eda kavramını da ifade etmektedir.⁷¹³

Eda ve kaza kavramını kasten bir birinin yerine kullanmak için, iki kavram arasındaki ortak anlam paydasının farkında olmak şarttır. Zira vakit içinde eda edilen bir namazı, vaktinden sonraki namaza niyet ederek kılmak meşru değildir.⁷¹⁴ Nitekim Debusi ve Serahsi’ye göre eda ve kaza kavramı ortak bir anlamda buluşsa bile *şer’î* ve *örfî* (günlük kullanım) açıdan her birinin kendisine ait ve birini diğerinden ayıran vasfı bulunmaktadır. Dolayısıyla kaza ve eda kavramları, mecaz ve karine olmaksızın bir birinin yerine kullanılmaz.⁷¹⁵ Pezdevî’ye (493/1100) göre kaza kavramı sözlük anlamıyla hem vacibin kendisini, hem de benzerini teslim etme anlamı içerir. Bu sebeple kaza kavramı karine olmaksızın edanın yerine kullanılabilir. Eda kavramı ise yalnızca vacibin kendisini teslim etme anlamına geldiğinden, bu kavram ancak kasdî ve mecazî olarak kaza kavramının yerine kullanılabilir.⁷¹⁶ Şafî ve Hanbelîler de bu konuda aynı görüştedir.⁷¹⁷ Sonuç itibarıyla sözlük anlamıyla kaza kavramı eda kavramından daha genel olduğu için, bu kavram hem ıstılâhî anlamda kazayı, hem de karineyle birlikte edayı ifade eder. Eda kavramı ise karine bulunmadan kazayı ifade etmez. Buna

⁷¹² Muhammed Alaaddin b. Ali Haskefî, *İfzatu’l-envar ala usûli’l-Menâr*, Daru’l-kutubi’l-ilmiyye, Beyrut 1992, s.66; İbn Melek, *Şerhu’l-menâr*, I, 55.

⁷¹³ Buharî, *Keşfu’l-esrâr*, I, 206, s.208; Ebu’l-Fida, Zeynuddin Kasım b. Kutluboğa, *Netaicu’l-efkar şerhu muhtasari’l-menar*, Thk. Senaullah Zahidî, Daru İbn Hazm, Beyrut 2003, s.60.

⁷¹⁴ Zeynuddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Eşbah ve’n-nezair* ala mezhebi Ebi Hanife, Thk. Zekeriyâ Umeyrat, Daru’l-kutubi’l-ilmiyye, Beyrut 1999, s.32; Muhammed Emin b. Mahmud el-Buhari Emir Paşazade, *Teysiru’t-tahrîr*, Daru’l-fıkr, Beyrut tsz., II, 200.

⁷¹⁵ Serahsî, *el-Usul*, I, 32.

⁷¹⁶ Pezdevî, *Usulu Pezdevî*, 131-132; Buharî, *Keşfu’l-esrâr*, s.207.

⁷¹⁷ İbn Kudame, *el-Muğnî*, I, 336; Şirbinî, *Muğni’l-muhtac*, I, 207; el-Behûtî, Mansur b. Yunus b. Selahuddin b. Hasan b. İdris, *Keşfu’l-kına’ an metni’l-ikna’*, Daru’l-kutubi’l-ilmiyye, tsz., I, 315.

göre naslardaki eda ve kaza kavramlarının hangi anlamda kullanıldığını belirleyen husus karinedir. Dolayısıyla herhangi bir nasta varid olan kaza kavramını, karineleri dikkate almaksızın, doğrudan eda anlamında değerlendirmek ve ibadetlerde kazanın inkârına gitmek usul açısından oldukça hatalı bir yaklaşımdır. Bu konuya temas eden güncel tartışmalar yeri geldikçe ele alınacaktır.

2.3.5. Kazanın İlk veya İkinci Emirle Sabit Olmasında İhtilaf

Muvakkat vaciplerin kazasını gerektiren ikinci bir emir varsa, vacibin kazası ittifakla vacip olur. Nitekim meşru bir özürden dolayı terk edilen namaz ve orucun kazası, kazayı gerektiren ikinci emrin bir gereği olarak ittifakla vaciptir. Ancak özürlü veya özürsüz olarak terk edilen vaciplerin kazasını gerektiren ikinci bir emir bulunmuyorsa, kazanın ilk emirle sabit olup olmayacağı konusunda ihtilaf edilmiştir.

Usulcülerin bir kısmına göre muvakkat ibadetlerin kazası ilk emirle sabit olmaktadır. Bir kısmına göre ise ilk emir yalnızca ibadetin edasına delalet ederken ibadetin kazasına delalet etmez ve kazanın vacip olması için ikinci bir emrin bulunması gerekir.⁷¹⁸ Her iki görüşü dayandığı delillerle birlikte ele alalım:

2.3.5.1. Kazanın İlk Emirle Sabit Olduğunu Savunanlar ve Delilleri

İmam Şafî'nin bir görüşüne ve Hanbelîlere göre ilk emir edaya, eda imkânsız olunca kazaya delalet eder. Kazanın vacip olması için ikinci bir emrin bulunması şart değildir.⁷¹⁹ Hanefî usulcüler de bu görüştedir.⁷²⁰ Ancak onlara göre kazanın ilk emirle sabit olması, yalnızca makul misliyle kaza, yani misli bulunan ibadetlerin kazası için söz konusudur. Bir vakte tahsis edilen ibadetin o vakit dışında bir misli/benzeri yoksa veya ibadetin kendisine benzerliği akılla idrak edilemeyecek bir şekilde kaza edilmesi söz konusu ise ilk emir makul olmayan misliyle kazaya delalet etmez. İbadetin makul olmayan misliyle kaza edilmesi kıyas yoluyla değil, sadece ikinci bir emirle sabit olur. Dolayısıyla onlara göre ilk emir vakit içinde edaya, vakit çıktıktan sonra benzeriyle

⁷¹⁸ İyaz b. Nami b. Avz Selmî, *Usulu'l-fikh ellezî la yeseu'l-fekihû cehlehu*, Daru't-Tedmiriyye, Riyad 2005, s.236; Taftazanî, *et-Telvîh*, I, 303.

⁷¹⁹ Şîrâzi, *et-Tefsîr*, s.64; Debusî, *Takvîmu'l-edille*, s.87; Ebu Ya'la, *el-Udde*, I, 201; İbn Hacıb, *Muntehe'l-vusûl ve'l-Emel*, s.93.

⁷²⁰ Debusî, *Takvîmu'l-edille*, 87; Serahsî, *el-Usul*, I, 46; Taftazanî, *et-Telvîh*, I, 304; Âcî, *Şerhu Muhtasari Muntehe'l-Usûl*, II, 549; Bedahşî, *el-Bedru't-tali'*, I, 318.

kazaya delalet eder. Kazanın varlık ve yokluğu ise vaktin dışında o ibadetin akılla idrak edilecek bir benzerinin bulunup bulunmamasına bağlıdır.⁷²¹ Hanefî usulcülerin kaza konusunda yukarıda zikredilen sınıflandırmaları da bu usule dayanırken, ibadetlerin kıyasa konu edilmeyişine ve taabbudilik vasfına göre bir sınıflandırmaya gitmenin zorunlu olmasından kaynaklanmıştır.

Örneğin sadece bayram günlerine tahsis edilen şeytan taşlamanın bu günler zarfında kaza edilmesi caizdir. Zira bu günlerden her biri diğerinin misli konumundadır. Ancak bayram günleri çıktıktan sonra benzeriyle kaza edilmesi ise meşru değildir. Zira diğer günler bayram günlerine benzemediği gibi, namaz veya oruçtan farklı olarak, şeytan taşlamanın tekrarı da yoktur. Vaktinde atılmayan taşların yerine fitır sadakası vermek veya kurban kesmek kıyas ile değil nas ile belirlenmiştir. Böyle bir nas bulunmasaydı şeytan taşlamanın vaktinden sonra kazası da söz konusu olmazdı. Benzer şekilde meşruiyeti bayram günleri içinde belirli bir vakte tahsis edilen bayram namazı, vakti çıktıktan sonra kaza edilmez. Buna karşılık namaz ve oruç türünden muvakkat bir vacibin edası ve kazası bu vacibe delalet eden ilk emirle sabit olmaktadır. Namazın meşruiyeti sadece belirli gün veya zaman dilimlerine mahsus değildir. Nitekim oruç, namaz veya muvakkat nezirler vaktinde yerine getirilmezse vucubiyet düşmez ve kaza vacip olur. Bu ibadetlerin diğer vakitlerde benzeri bulunduğundan dolayı, edayı vacip kılan emir eda terk edildiği takdirde kazanın da vacip olmasını gerektirir.⁷²² Buna göre ilk emir makul misli bulunan ibadetlerin edasının vacip olmasına delalet ederken, eda terk edildiğinde ibadetin kazasının vacip olmasını gerektirir. Ancak makul olmayan misliyle kaza ilk emirle sabit olmazken ve kıyas yoluyla da belirlenemezken, bunun için ikinci bir emrin bulunması gerekir.

İlk emrin kazaya da delalet etmesi, muvakkat vacibi özürsüz olarak kazaya bırakmanın caiz olduğunu ifade etmez. Meşru bir özür olmaksızın edayı terk etmek büyük günahlardandır. Bu durumda ibadetin kazası vacip olmakla birlikte, tevbe edilmediği sürece sorumluluk ortadan kalkmaz. Makul misliyle kazayı gerektirecek ikinci bir delil bulunmasa bile, ibadetin kazası ilk emirdeki vucubiyetin bir gereği olarak vacip olur. Bu görüşün delilleri şunlardır:

⁷²¹ Serahsî, *el-Usul*, I, 32, 35; Mahallavî, *Teshilu'l-Vusûl*, s.96.

⁷²² Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 90-91; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 138.

1. Mukayyed (belirli bir vasıf, vakit, tekrar, tek defa türünden bir karineyle sınırlanan) lafız, mutlak bir lafız ve bunun kaydından ibaret olup ayrışmaya müsaittir. Bu çerçevede muvakkat emir, mutlak bir emir (bu emrin gerektirdiği bir fiil) ve bu emri (fiili) sınırlandıran bir vakit karinesinden meydana gelir. Muvakkat emrin vakit boyutu ihmal edilince, geriye fiilin kendisi kalır. Bu fiilin vucubiyeti düşmediğinden ve vaktinden sonra yerine getirildiğinden dolayı terim anlamıyla kaza ismini alır.⁷²³ Bu anlamda vacibin kendisi *asıl*, tahsis edildiği vakit ise *vasıftır*. İbadetin aslı Allah Telayı yüceltmektir. Bunun bir vakte tahsis edilmesi de ibadetin vasfıdır. Vasfın terk edilmesi, aslın düşmesini ve vacip olmaktan çıkmasını gerektirmez. Vakit çıktıktan sonra ibadetin vasfı ortadan kalkmış, geriye ibadetin aslı kalmıştır. Muvakkat bir ibadeti unutma ve uykudan dolayı terk eden günahkâr olmaz. Ancak kasten terk eden ibadeti vaktinde eda etmediği için günahkârdır. Her iki durumda ibadetin vakti çıkmakla birlikte, ibadetin aslının vucubiyeti olduğu gibi kalmaktadır.⁷²⁴

2. Furu açıdan birçok ibadetin kazası ilk emrin kazaya delaletine dayanmaktadır. Örneğin namaz, oruç, muvakkat nezir orucu veya nezir itikâfı gibi ibadetler vaktinde eda edilmezse, ilk emrin kazaya delaletine binaen bunların kaza edilmesi vaciptir. Yolculuk halinde kazaya kalan namazlar, ikamet mahalline ulaşınca iki rekât olarak kılınır. İkamet halinde kazaya kalan namazlar ise yolculukta dört rekât olarak kılınır. Gündüz kılınan namazların kazasında kıraat gizlice yapılırken, gece kılınan namazların kazasında ise kıraat açıktan yapılır. Buna göre kaza ilk emirle sabit olmuştur.⁷²⁵ Buna karşılık kurban kesme, şeytan taşlama veya cuma namazı meşruiyet açısından sadece belirli bir vakte tahsis edilmiştir. Diğer zamanlar bu ibadetlerin tahsis edildiği vakitlere misil/benzer değildir. Bu nedenle ilk emir, bu tür benzeri olmayan ibadetlerin kazasını gerektirmez.⁷²⁶

3. İlk emir edanın vacip olmasına *inşa/talep* yoluyla, kazanın vacip olmasına ise *haber/bildirim* yoluyla delalet eder.⁷²⁷ Allah hakkı olan vacipler bir yönüyle kul haklarına benzer. Nitekim zimmette vacip olan bir borç eda veya ibra yoluyla ortadan kalkar. Bir hakkı veya borç ya hakkı ve borcu sahibine teslim etmekle ya da hak

⁷²³ İcî, *Şerhu Muhtasari Muntehe'l-Usûlî*, II, 549.

⁷²⁴ Taftazanî, *et-Telvîh*, I, 305.

⁷²⁵ Ebu Ya'la, *el-Udde*, I, 203; Taftazânî, *et-Telvîh*, I, 304; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 214.

⁷²⁶ Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 214;

⁷²⁷ Taftazânî, *et-Telvîh*, I, 304.

sahibinin ve alacaklının hakkından vazgeçmesiyle ortadan kalkar. Kul hakları ve borçlar, teslim vaktinin geçmesiyle düşmez. Aynı şekilde Allah hakkı olan vaciplerin edası da zimmet borcu olduğundan dolayı, vaktin çıkması bu borcu düşürmez. Sorumluluktan kurtulabilmek için vaciplerin tahsis edildiği vakitte yapılması zorunludur. Ancak vaktin çıkması *eda* veya *ibra* sayılmadığından vucubiyet düşmez. Nitekim terk edilen vacip vaktinde eda edilmemiş ve zimmette borç olarak kalmıştır. Vaktin çıkmasıyla birlikte bu borcun düştüğünü gösteren bir delil bulunmamaktadır. Eda edilmeyen ibadet ise diğer vakitlerde sürekli olarak tekrarlamaktadır. Dolayısıyla böyle bir ibadetin kazası ilk emirle sabit olur. Vacibin kasten terk edilmesinden dolayı mükellefin günahkâr olması vucubiyetin düşmediğini gösteren bir diğer delildir. Dolayısıyla eda edilmeyen vacip borç olarak kalacağından dolayı kazası da vacip olur.⁷²⁸ İbadetlerde kaza vaktin fazileti açısından değil, vacibin aslı bakımından edaya benzerdir.⁷²⁹ Kazanın ilk emirle vacip olduğunu kabul etmek, ikinci bir emir yoksa kazanın vacip olmayacağını kabul etmekten daha ihtiyatlıdır.⁷³⁰

4. Kazanın sabit olması için ikinci bir emir şart olsaydı, bu emir sebebiyle ibadetin vakti içinde yerine getirildiğini söylemek gerekirdi. Böyle bir durumda ibadeti kaza olarak değil eda olarak isimlendirmek gerekirdi.⁷³¹ Oysa vakit içinde terk edilen ve vaktinden sonra kalan ibadetin eda olarak isimlendirilmesi halinde, o ibadetin vakte tahsis edilmesi anlamsız hale gerilir. Namazın ve orucun kazasını vacip kılan ikinci emirler, kazanın ikinci bir emirle sabit olduğunu ifade etmez. Aksine bu tür ikinci emirler, ibadeti vacip kılan ilk emrin kazaya delaletini pekiştirmek ve güçlendirmek içindir.⁷³²

2.3.5.2. Kazanın İkinci Bir Emirle Sabit Olacağını Savunanlar ve Delilleri

İmam Şafî'nin bir görüşüne,⁷³³ Bakıllanî, Semerkândî (373/983), Şirazi, Cüveynî, Gazzâlî, Sem'ânî (562/1166), Âmidî, (631/1233), İbn Hacib (646/1249), Razî (666/1268?) ve Karafî gibi mütekellim usulcülerine göre ibadetin kazası, edayı vacip

⁷²⁸ Debusî, *Takvîmu'l-edille*, s.88; Ebu Ya'la, *el-Udde*, I, 201; İbn Kudame, *Ravzatu'n-nazır*, s.246; Taftazanî, *et-Telvîh*, I, 304; es-Selmî, *Usul*, s.237.

⁷²⁹ Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 212.

⁷³⁰ Taftazanî, *et-Telvîh*, I, 307.

⁷³¹ Şirazî, *et-Tebşıra*, s.66; İcî, *Şerhu Muhtasari Muntehe'l-Usûlî*, II, 550.

⁷³² Ebu Ya'la, *el-Udde*, I, 203-2045; İbn Kudame, *Ravzatu'n-nazır*, I, 578.

⁷³³ Semerkândî, *el-Mîzan*, s.76;

kılan ilk emirle değil ikinci bir emirle sabit olur.⁷³⁴ Iraklı Hanefî fakihler, Şafîîler'in büyük çoğunluğu ve mutezile de bu görüştedir.⁷³⁵ Bu görüşte olanların delilleri şöyledir:

1. Mukayyet lafız, mutlak bir lafız ve bunun kaydı şeklinde ayrıştırılamaz. Bu çerçevede muvakkat emir lafzı, bu lafzın delalet ettiği vucubiyet ile vucub vakti şeklinde ayrıştırılamaz.⁷³⁶ Muvakkat bir emirde emredilen yalnızca fiil değil, aynı zamanda bu fiilin belirli bir vakte tahsis edilmesidir. Bu sebeple ilk emir edaya ve edanın belirli bir vakte tahsis edilmesine değil, doğrudan edanın bir vakte tahsis edilmesine delalet eder. Böyle olunca ilk emrin aynı zamanda kazanın vacip olmasına delalet ettiği söylenemez.⁷³⁷

2. Hz. Peygamber “kim Allah tarafından belirlenen bir ruhsat olmaksızın ramazan orucunun bir gününü tutmazsa, ömür boyu kaza tutsa bile bunun yerini dolduramaz” buyurmuştur.⁷³⁸ Buna göre ilk emirle sabit olan vacibin edası onun kazasından farklıdır. Kaza vacibin kendisi değil yalnızca o vacibin bir benzeridir. Eda ile kaza bir birinden farklı olduğu için ilk emrin hem edaya hem de kazaya delalet ettiği iddia edilemez.⁷³⁹ Böyle olsaydı eda ile kaza arasında bir fark kalmaz, dolayısıyla ibadetin vakte tahsis edilmesinin anlamı olmazdı.

3. Muvakkat emir vacibi vaktinden önce veya vaktinden sonra yerine getirmeye delalet etmez. Bu emir, vacibin yalnızca belirlenen vakit içinde eda edilmesini gerektirir. İbadetin kazası ise o ibadeti vaktinden sonra yerine getirmektir. Muvakkat emir eda ile birlikte kazaya da delalet etseydi, onun mutlak emirden bir farkı kalmazdı.⁷⁴⁰ Vacibi vaktinden sonra yerine getiren emre itaat etmiş sayılmaz.⁷⁴¹

4. Bazı vaciplerin kazası bulunurken bazılarının kazası bulunmamaktadır. Örneğin vakti geçen kurbanın, şeytan taşlamanın veya cuma namazının kazası bulunmaz. İlk

⁷³⁴ Bakıllanî, *et-Takrib*, II, 233; Ebu Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdulcebbar b. Ahmed el-Merzevî Sem'ânî, *Kavatu'l-edille fi'l-usul*, Thk. Muhammed Hasan İsmail, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1999, I, 93; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s. 341; İbn Hacib, *Muntehe'l-vusûl*, s.98; İsnevî, *et-Temhid*, s. 57; Zerkeşî, *el-Bahr*, I, 309; Semerkândî, *el-Mizan*, s.76.

⁷³⁵ Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 208.

⁷³⁶ İcî, *Şerhu Muhtasari Muntehe'l-Usûli*, II, 550.

⁷³⁷ Semerkândî, *el-Mizan*, s. 77.

⁷³⁸ Ebu Davud, *Sıyam*, 38.

⁷³⁹ Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 209.

⁷⁴⁰ Şirazi, *et-Tefsira*, s.64-66; Cuveynî, *el-Burhân*, s.265-266; Urmevî, *el-Hasıl mine'l-mahsul*, s.277; Bedahşî *el-Bedru't-tali*, I, 318; Tilmisânî *Miftahu'l-vusûl ilâ binâi'l-furu' ale'l-usûl*, s.401.

⁷⁴¹ Cuveynî, *el-Burhân*, s.267.

emir kazaya delalet etseydi vaktinde eda edilmeyen bu ibadetleri kaza etmenin vacip olması gerekirdi.⁷⁴² Bazı ibadetlerin kazasının vacip olması ilk emirle değil, kazayı emreden ikinci bir emirle sabit olmuştur.⁷⁴³ Oruç ve namazın kazasını gerektiren deliller kazanın ikinci bir delille sabit olduğunu gösterir. Orucun kazası “*tutamadığı günler sayısınca diğer günlerde oruç tutsun*”⁷⁴⁴ ayetiyle; namazın kazası “*kim uyuyarak veya unutarak bir namazı kaçırırsa, hatırladığı zaman bu namazı kılsın*”⁷⁴⁵ hadisi ile sabittir. Namaz ve orucu emreden ilk emirler kazaya delalet etseydi, bu ibadetlerin kazasını vacip kılmak üzere ikinci bir emrin verilmemesi gerekirdi.⁷⁴⁶

5. Vacipler kul hakkına veya borca benzetilemez. Süresi geçen borç düşmez ancak bu borcun vaktinden önce verilmesi caizdir. Oysa muvakkat vaciplerin vaktinden önce eda edilmesi geçersizdir.⁷⁴⁷ Bu nedenle muvakkat emir kipini icap ve kabule, vacibi ise borca kıyaslayarak, ilk emrin kazayı vacip kıldığı söylenemez.⁷⁴⁸

6. İbadetin vakte tahsis edilmesi belirli bir hikmete dayanır. Bu hikmetin varlığı o vaktin içinde kesinlik taşıırken; o vakitten önce veya sonra aynı hikmet ve fazilet bulunmaz. Aksi halde ibadetin bir vakte tahsis edilmesi anlamsız olur ve herhangi bir vakitte eda edilmesi de geçerli olurdu.⁷⁴⁹ Dolayısıyla ilk emrin vakit içinde edaya vaktinde eda edilmeyen ibadetin vaktinden sonra kazasına delalet ettiği iddia edilemez.

7. Muvakkat bir ibadet sadece misliyle kaza edilebilir. Kaza ise ikinci bir delil bulunmadığı sürece vakit açısından edanın misli sayılmaz. Kazaya delalet eden ikinci bir emir gelince, birinci vakitteki maslahatın bir diğer vakitte de bulunduğu anlaşılır. Buna rağmen birinci vakitteki maslahat ikinci vakitteki maslahattan daha üstündür. Çünkü aynı maslahat eksiksiz olarak ikinci vakitte de bulunsaydı, ibadetin sadece ilk vakte değil her iki vakte de birden tahsis edilmesi gerekirdi.⁷⁵⁰ Nitekim “*perşembe günü oruç tut*” denildiğinde mükellef o gün oruç tutmazsa, bu emir orucun kazasına delalet

⁷⁴² Bakıllanî, *et-Takrîb*, II, 234-235.

⁷⁴³ Şirazi, *et-Tebşıra*, s.65.

⁷⁴⁴ Bakara, 2/185.

⁷⁴⁵ Ebu Davud, *Salat*, 11.

⁷⁴⁶ Cuveynî, *el-Burhân*, s.267; İbn Hacıb, *Muntehe'l-vusûl*, s.93; Zerkeşî, *el-Bahr*, I, 309; Tilmisânî, *Miftahu'l-vusûl ilâ binâi'l-furu' ale'l-usûl*, s.402.

⁷⁴⁷ Şirazi, *et-Tebşıra*, s.64; Îcî, *Şerhu Muhtasari Muntehe'l-Usûli*, II, 549-550; İbn Hacıb, *Muntehe'l-vusûl*, s.98.

⁷⁴⁸ Bakıllanî, *et-Takrîb*, II, 236.

⁷⁴⁹ Amidî, *el-İhkâm*, II, 399-400.

⁷⁵⁰ Bekkurî, *Tertîbu'l-furûk*, s.123.

etmez. Çünkü buradaki emir sadece perşembe günüyle sınırlıdır. Böyle olmasaydı emrin belirli bir vakte tahsis edilmesi anlamsız olur, cuma gününü de içine alırdı.⁷⁵¹

İlk emrin kazaya delalet etmediğini düşünenlere göre belirli bir günde oruç, namaz veya itikâf nezreden kimse bu günlerde nezrini yerine getirmezse kaza ile mükellef olmaz. Çünkü kazayı gerektiren ikinci bir delil bulunmamaktadır. İlk emir ise kazaya delalet etmemektedir. Kazanın ilk emirle sabit olduğunu kabul edenlere göre, bu durumda nezrin kaza edilmesi vacip olur.⁷⁵² Edası belirli bir vakte tahsis edilmiş olan fitır sadakasının vakti çıkınca mükellef günahkâr olur. Bu durumda kazanın vacip olacağı ve vacip olmayacağı şeklinde iki görüş bu lunmkatadır. Bu iki görüş usul açısından aynı zamanda ilk emrin kazaya delalet edip etmemesiyle de ilgilidir.⁷⁵³ Bir kimse bayramda kurban kesmeyi nezredip de birine vekâlet verdikten sonra vekil olan kimse kurbanı kesmezse ilk emrin kazaya delalet ettiğini kabul edenlere göre bu kurbanın kaza edilmesi vaciptir. Ancak kazanın vacip olması için ikinci bir emrin şart olduğunu kabul edenlere göre, bu kurbanın kaza edilmesi vacip değildir.⁷⁵⁴

2.3.5.3. Kazayı Vacip Kılan Emirle İlgili Görüşlerin Değerlendirilmesi

Kazanın vacip olması için ilk emrin yeterli olmadığını ve ikinci bir emrin bulunması gerektiğini savunanlara göre, ilk emir hem edanın vacip olmasına hem de kazanın vacip olmasına delalet ediyorsa, eda ile kaza arasında bir fark kalmayacağı gibi ibadetin bir vakte tahsis edilmesinin anlamı da kalmaz. Ancak kazanın ilk emrin bir gereği olarak vacip olduğunu savunanların delilleri böyle bir düşüncüyü ifade etmemektedir. Çünkü onlara göre ilk emir, ibadeti vakit içinde eda etmenin vacip olduğuna doğrudan delalet ederken, kazanın vacip olmasına doğrudan değil emirdeki vucubiyetin zorunlu bir gereği olarak delalet etmektedir. İlk emrin edanın vucubiyetine delaleti açık ve doğrudan iken, bu emrin kazaya delaleti ise emir/talep tarzında değil ilk emirdeki vucubiyetin dolaylı bir gereği olarak haber yoluyla sabit olmaktadır. Çünkü

⁷⁵¹ İbn Hacib, *Muntehe'l-vusûl*, s.93; el-Îcî, *Şerhu Muhtasari Muntehe'l-Usûlî*, II, 549; Urmevî, *el-Hasıl mine'l-mahsul*, s.278; Mahmud b. Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed İsfahanî, *Beyanu'l-muhtasar şerhu muhtasari İbn Hacib*, Thk. Muhammed Muzhir Beka, Daru'l-Medenî, Suud, 1986, II, 75.

⁷⁵² Îcî, *Şerhu Muhtasari Muntehe'l-Usûlî*, II, 549; II, 551; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 212; Tilmisânî, *Miftahu'l-vusûl ilâ binâi'l-furu' ale'l-usûl*, s.401; Taftazânî, *et-Telvîh*, I, 305.

⁷⁵³ İsnevî, *et-Temhîd*, s.58.

⁷⁵⁴ İsnevî, *et-Temhîd*, s.58.

ibadetin belirli bir vakte tahsis edilmesi emredilirken, bunun kasten terk edilmesi halinde, ibadet bir vakte tahsis edilmesine rağmen mükellef emre isyan etmiş ve günahkâr olmuştur. Bu durumda kazanın vacip olmaması, ilk emirdeki vucubiyetin vaktin çıkmasıyla birlikte düştüğünü iddia etmektir. Oysa vacibin eda edilmesi emredilirken, terk edilmesi yasaklanmıştır. Kasten eda edilmeyen vacibin düştüğünü gösteren bir delil bulunmazken, bu ibadetin daha önce vacip olduğunu ve kesin bir şekilde talep edildiğini gösteren ilk emir olduğu gibi durmaktadır. Bir vakte tahsis edilen ibadeti herhangi bir sebeple tahsis edildiği vakitte eda etmemek, bu emrin düştüğünü gösteren bir delil bulunmadığı sürece, ibadetin eda vucubiyeti olduğu kalmaya devam eder. Vacibi terk etmek meşru bir özürden kaynaklanıyorsa, kaza vacip olurken mükellef günahkar olmaz. Ancak ibadet kasten terk edilmişse, mükellef emre isyan ettiğinden günahkâr olur ve terk ettiği ibadetin kazası vacip olarak kalır. Bu durumda mükellef yalnızca ibadeti kaza etmek değil, aynı zamanda kazaya ek olarak tevbe etmekle de sorumlu olur. Kazanın ilk emirdeki vucubiyetin sonucu olarak vacip olması ve ilk emrin kazayı doğrudan vacip kılması farklı hususlardır. İlk emir kazayı doğrudan vacip kılmadığından bu emir “ibadeti vakit içinde eda etmek vaciptir, eda edilmezse bilahare bunun kazası yapılsın” şeklindeki bir serbestliği ifade etmez. Aksine kazanın ilk emirle sabit olduğuna dair görüşün “ibadeti vakit içinde eda etmek vaciptir, vakti içinde meşru bir özürden dolayı eda edilmezse, vucubiyetin düştüğünü gösteren bir delil bulunmadığı sürece, önceki vucubiyetten dolayı ibadetin kazası vacip olarak kalır, ancak ibadet kasten terk edilmişse kazaya ilaveten tevbe etmek de vacip olur” şeklinde değerlendirilmesi gerekir. Böylece “ilk emir kazayı vacip kılacak olsaydı kaza ile eda arasında bir fark kalmazdı” şeklindeki itiraz geçersiz hale gelmektedir. Kazayı vacip kılan ikinci emirler, ilk emrin kazaya delaletini güçlendirmektedir.

Cuma namazı, kurban kesme ve şeytan taşlama ibadetleri belirli bir vakte tahsis edilmiştir. Bu ibadetlerin, tahsis edildikleri vaktin dışında sürekli olarak tekrar eden bir benzeri bulunmaz. Ancak cuma namazı kılınmayınca öğle namazı, şeytan taşlama terk edilince duruma göre fitır sadakası ve ceza kurbanı, kesilmeyen kurbanın ise olduğu gibi fakire teslim edilmesi vaciptir. Bu tür ibadetlerden hareketle, *ilk emir kazanın vacip olmasına delalet etseydi, bu ibadetleri de vaktinden sonra olduğu gibi kaza etmek vacip olmalıydı* denilemez. Çünkü bu ibadetlerin kazası, makul olmayan misliyle kazadır. İlk emir ise makul olmayan misliyle kazaya değil, yalnızca makul misliyle kazaya delalet

eder. Makul misliyle kaza ise vakit dışında aynı ibadetin bir benzerinin bulunmasını gerektirir. Oysa bu ibadetlerin vakit dışında sürekli tekrar eden bir benzeri bulunmamaktadır. Bu sebeple makul misliyle kazanın ilk emirle, makul olmayan misliyle kazanın ise ikinci emirle sabit olduğunu savunan görüşün daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır.

Buraya kadar zikredilen karşıt delilleri usul açısından özetle *kaza namazı* örneğinde incelemek, kazanın ilk veya ikinci sabit olduğu konusunda bir fikir verecektir. Çünkü namazı unutarak veya uykuda kalarak eda edemeyenlerin o namazı kaza etmeleri ikinci bir emirle sabit olmuştur. Ancak kazanın ilk veya ikinci emirle sabit olduğunu kabul edenler, kasten terk edilen namazı kaza etmenin vacip olduğunu kabul etmektedir. Oysa kasten terk edilen namazın kazasını doğrudan vacip kılan açık/ikinci bir emir bulunmamaktadır. Kazanın ilk emirle sabit olduğunu kabul edenler, kasten terk edilen namazın kazasını ilk emre dayandırmakta, ayrıca delaletü'n-nas kapsamında unutarak terk edenlere kazayı vacip kılan delillerden hareket etmektedir. Kazanın ikinci emirle sabit olduğunu kabul edenler ise, bu konuda ilk emirden değil, kıyas-ı şebih (namazı kasten terk etmeyi, unutarak terk etmeye kıyaslamaktan) hareket etmektedir. Oysa kasten terk eden kimseyi unutarak terk eden kimseye kıyaslamanın uygun olmadığını düşünmekteyiz. Zira unutarak terk eden kasdi bir terk iradesi içinde olmadığından dolayı mazurdur. Ancak kasten terk eden mazur değildir. Oruçta unutarak yiyip içen kimseyle kasten terk edenler aynı hükme tabi değildir. Buna göre kasten terk eden kimseye kazanın ikinci bir emirle değil, ilk emrin bir gereği olarak sabit olduğunu söylemek daha isabetlidir.

Buna göre ibadetin makul misliyle kazası ilk emirle sabit olmaktadır. Makul olmayan misliyle kaza ise kıyas yoluyla değil, ikinci bir emirle sabit olmaktadır. Bir vakte bağlı olan ve vaktin tekrarıyla sürekli tekrar eden farz namaz ve farz orucun kazası makul misliyle kazadır. Ancak meşruiyeti sadece bir vakte tahsis edilen ve bu vaktin dışında bir benzeri bulunmayan ibadetlerin kaza edilmesi veya bunların yerine bir başka kaza türünün belirlenmesi gayrı makul misliyle kazadır. Böyle bir kaza kıyas veya ilk emir yoluyla değil ancak ikinci bir emirle sabit olmaktadır.

2.4. İBADETLERDE VAKİT-MANİ İLİŞKİSİ

Usul açısından ibadetlerin vakit boyutunu ilgilendiren konulardan biri de *vakit* ve *mâni* ilişkisidir. Bu da iki şekilde ortaya çıkmaktadır: *Birincisi* belirli vakitlerin bazı ibadetlere mâni kılınmasıdır. Kerahet vaktinde namazın, bayram ve teşrik günlerinde orucun yasaklanması bu kapsamdadır. *İkincisi* ise bazı mânilerin vakit mefhumunu mükellef hakkında aslın veya edanın vucub sebebi olmaktan çıkarmasıdır. Hayız ve nifas esnasında ibadetin *geçersiz olması*, delirme, uyku veya bayılma esnasında namazın *imkânsızlaşması*, yolculuk veya hastalık esnasında orucun *muhayyer bırakılması* bu kapsamdadır. Dolayısıyla vakit ve mâni ilişkisini iki temel başlık altında, yani vaktin ibadete mâni kılınması ve mânilerin vakit ve vucubiyetle ilişkisi çerçevesinde değerlendirmek gerekir.

2.4.1. Vaktin İbadetlerde Mâni Kılınması

Yıllık, aylık, haftalık veya günlük olmak üzere belirli zaman dilimleri ibadetlerin *farz*, *vacip* veya *sünnet/mendup* olmasına sebep ve şart kılınmıştır. Belirli vakitler ise ibadete mâni kılınarak ibadetin *haram*, *tahrimen mekruh* ve *tenzihen mekruh* vasıflar almasına yol açmıştır. Örneğin beş kerahet vaktinde namaz kılmak, ramazan bayramının birinci gününde, kurban bayramı günlerinde, sadece cuma günü veya sadece şek gününde oruç tutmak yasaklanmıştır. Nehiy kiplerinin yorumundaki ihtilafa bağlı olarak bu vakitlerde yasaklanan ibadetlerin hükmü konusunda ihtilaf etmiştir. Genel itibarıyla nehiy kipleri yasaklanan fiilin teklifi açıdan *haram*, *tahrimen mekruh* veya *tenzihen mekruh* olmasına, vazi açıdan ise o fiilin *sahih*, *batıl* veya *fasit* olmasına delalet eder. Fakihler konuyla ilgili yasakların yorumundaki ihtilafa bağlı olarak yasaklanan vakitlerdeki ibadetin hükmünde ihtilaf ettikleri gibi, bu konudaki hadisler arasındaki tearuz ve tercih faktörüne bağlı olarak yasağın kapsamı konusunda da ihtilaf etmişlerdir. Burada ise, öncelikle usulcülerin nehyin yorumu konusundaki yaklaşımlarını kısaca izah edilecek vaktin hüküm açısından ibadetlere mâni olmasıyla ilişkilendirilecektir.

Hanefî usulcülere göre nehiy ya somut fiilleri ya da aslen meşru olan fiilleri yasaklar. Somut bir fiilin yasaklanması onun *liaynihi haram* ve *batıl* olmasını veya *ligayrihi haram* ve *batıl* olmasını gerektirir. Örneğin küfür, şirk, zulüm veya yalan

liaynihi haram ve *batıl*; zina ve kumar ise *ligayrihi haram* ve *batıl*dır.⁷⁵⁵ Sonuç itibarıyla bu tür fiillerde mutlak bir yasaklama söz konusu olduğundan, bunların sürekli ve fevren terk edilmesi vaciptir. Lafzi ihtilaflar bir tarafa bırakılacak olursa mütekellim usulcüler de bu konuda benzer bir yaklaşım içindedir.⁷⁵⁶ Asıl itibarıyla meşru olan tasarruf, sözleşme veya ibadetler bu kısma, yani somut fiillerin yasaklanması kısmına dâhil değildir.

Hanefî usulcülere göre nehiy kipleri normalde meşru olan fiil ve tasarrufların ya *aslına*, ya *mücavir vasfına* ya da *lazım vasfına* taalluk eder. *Birincisi* nehyin asla taalluk etmesidir ki, bu durumda yasaklanan fiil *batıl* ismini alır. Sözgelimi meşru, mümkün veya mütekavvim olmayan bir malın satılması batıldır.⁷⁵⁷ *İkincisi* nehyin mücavir/ayrılabilir bir vasfa taalluk etmesidir. Bu durumda fiil sahih olmakla birlikte mücavir vasfından dolayı *haram*, *tahrimen mekruh* ve *tenzihen mekruh* kısımlara ayrılır. Örneğin gasp edilen bir arazide namaz kılmak veya gasp edilen bir suyla abdest almak *haram* olmakla birlikte *sahih*, cuma vaktinde alışveriş yapmak *tahrimen mekruh* olmakla birlikte *sahih*, vaktin sonuna (kerahet vaktine) ertelenerek kılınan bir namaz *tahrimen mekruh* veya *tenzihen mekruh* olmakla birlikte *sahihtir*. Bu tür durumlarda yasaklanan fiilin kendisi değil, ona mücaveret/eşlik eden ve kendisinden ayrılması mümkün olan bir vasf yani *gasp*, *cumaya gecikme* ve *namazı son vakte erteleme* fiilidir.⁷⁵⁸ Dolayısıyla fiilin kendisi geçerli olurken gasp fiili *haram*, cumaya geç kalmak *tahrimen mekruh*, namazı özürsüz olarak son vakte bırakmak ertelenen zaman dilimine bağlı olarak *tahrimen mekruh* veya *tenzihen mekruh* olmaktadır. *Üçüncüsü* nehyin *lazım* vasfa taalluk etmesidir. Nehiy kipi aslen meşru olan bir fiilin *lazım*/bitişik/ayrılmaz vasfına taalluk edince o fiil aslen sahih/geçerli, ancak vasfen geçersiz olur ve fasit ismini alır. Sözgelimi faizli bir akit, sürenin meçhul bırakıldığı kira veya selem akitleri fasittir.⁷⁵⁹

⁷⁵⁵ İbn Nüceym, *Fethu'l-ğaffar*, s.94; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, s.125; Şevkânî, *İrşadu'l-fuhul*, s.311.

⁷⁵⁶ Cezerî, *Mi'racu'l-minhâc*, s.293; İsnevî, *Nihayetu's-sûl*, s.177;

⁷⁵⁷ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 52-53; İbn Saati, *Nihayetu'l-vusûl*, s.194; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, s.125.

⁷⁵⁸ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s.52; İbn Saati, *Nihayetu'l-vusûl*, s.194-195.

⁷⁵⁹ Serahsî, *el-Usul*, I, 58-59; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.103, s.349; Taftazânî, *et-Telviḥ*, I, 147; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 376-378, s.406-407; Şatıbî, *Muvafakat*, I, 164; Fenârî, *Fusûlu'l-bedâyi*, I, 238-239; Apaydın, "Fesad", *DİA*, XII, 420; Mollacîven, *Keşfu'l-esrâr*, I, 145; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usul*, s.129; Şevkânî, *İrşadu'l-fuhul*, s.309; Ayrıca Bkz. İzmirli, *Usulu Fıkıh Dersleri*, ss.133-143; Pala, *Emir ve Yasakların Yorumu*, ss.283-289.

Hanefî usulcülere göre muamelat alanında *batıl* ile *fasit* farklı anlam gelirken ve farklı sonuçlara kaynaklık ederken, ibadetler alanında *batıl* ile *fasit* aynı anlama gelmekte ve nadir bazı örnekler dışarıda bırakılırsa aynı sonucu ifade etmektedir.⁷⁶⁰ Doğrusu Hanefî usulcüler kavramsal açıdan ibadetlerde de *batıl* ve *fasit* ayrımına gitmiştir. Sözelimi kerahet vaktindeki namazın, bayram günlerindeki orucun aslen sahih, vasfen fasit olduğunu ve ibadetin aslındaki sıhhat yönüne bazı hükümlerin bina edildiğini belirtmişlerdir. Üç kerahet vaktinde namazın yasaklanması o namazın aslen *sahih* vasfen *tahrimen mekruh* ve *fasit* olmasını gerektirir. Aynı şekilde bayram günlerinde orucun yasaklanması onun aslen *sahih*, vasfen *tahrimen mekruh* ve *fasit* olmasını gerektirir. Aslın sıhhatine binaen bu vakitlerde namaz kılmak veya oruç tutmak üzere yapılan bir nezir geçerlidir.⁷⁶¹ Ancak bu nezrin kerahet vaktinden sonra yerine getirilmesi vaciptir. Buna rağmen kerahet vaktinde yerine getirilecek olursa, nezir yerine gelirken mükellef günahkâr olur. Kerahet vakitlerinde namaz kılmak tahrimen mekruh olmakla birlikte, başlanması halinde bunun terk edilmesi ve bilahare kaza edilmesi gerekir.⁷⁶² Bayram gününde başlanan bir orucun terk edilmesi vacip olup bundan dolayı kaza gerekmez. Bu günlerde oruç tutmak yasaklandığından bu günlerdeki oruç vasfen nakıs, fasit ve tahrimen mekruhtur. Dolayısıyla bu günlerde kaza veya kefarete oruçları da tutulamaz. Çünkü kaza ve kefarete oruçları, vakit açısından kâmilidir. Bayram günündeki oruç ise vakit açısından nakıstır. Nakıs olan bir ibadet kâmil bir ibadetin yerine geçmez. Hac esnasında irtidat (dinden çıkma) haccın batıl olmasına sebep olur. Hac için ihrama girdikten sonra zevcî münasebet ise haccın aslen sahih, vasfen fasit olmasına yol açar. Aslın sıhhatine ve haccı tamamlamayı emreden naslara binaen, hac ibadetini tamamlamak ve kefarete olarak ceza kurbanı vermek vaciptir. Ancak buradaki fesat sebebinden dolayı haccın ertesi yıl kaza edilmesi vacip olur.⁷⁶³

Yukarıdaki yaklaşım dikkate alındığında, ilk bakışta hanefî usulcülerin ibadetlerle ilgili bu üç meselede (kerahet vaktinde *namaz*, bayram günlerinde *oruç*, *haccın* batıl

⁷⁶⁰ Bkz. İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, I, 661; Zerka, *el-Medhalu'l-fikhî*, I, 735; Zeydan, Abdulkerim, *el-Vecîz*, s.67; Hallâf, *Usulu'l-fikh*, s.100-101; Şa'ban, Zekiyuddin, *Usulu'l-fikh*, Terc. İbrahim Kafi Dönmez, TDV yay., Ankara 2007, 269-270.

⁷⁶¹ Nitekim Zahiru'r-Rivaye'ye göre bir kimse “*teşrik günü oruç tutmayı nezrettim*” derse böyle bir nezir geçersiz; “*yarın oruç tutmayı nezrettim*” derse ve ertesi gün bayram günüyse, böyle bir nezir geçerlidir. (Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usul*, s.130).

⁷⁶² İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, I,404.

⁷⁶³ Serahsî, *el-Usul*, s.64-65; İbn Saâtî, *Nihayetu'l-vusûl*, s.195; İbn Nüceym, *Fethu'l-ğaffar*, s.98; Mollacîven, *Keşfu'l-esrâr*, I, 149; Leknevî, *Fevatihu'r-rahmût*, I, 437; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usul*, s.130.

veya fasit olmasında) *batıl* ve *fasit* ayırımına gittiği anlaşılmaktadır. Ancak bu tür istisnai durumlar yani ibadetin aslen *sahih* vasfen *fasit* olması onun *haram* veya *tahrimen mekruh* olmakla birlikte *sahih* olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Dolayısıyla ibadetin vasfen *fasit* olması ve bu konudaki fasit kavramı *haramlık* ve *tahrimen kerahete* hamledilmiştir. Bu durumda ibadetin *sahih* olmakla birlikte vasıf itibarıyla *haram* ve *tahrimen mekruh* olduğu, bu sebeple fazilet ve sevabının bulunmadığı ve dolayısıyla varlığı ile yokluğu arasında bir farkın kalmayacağı, iade ve kazaya konu olacağı belirtilmiştir.⁷⁶⁴ Nitekim ibadet fasit olsun batıl olsun fark etmez, her halükarda iade veya kazası vacip olduğundan, ibadetler alanında batıl ile fasit arasında netice itibarıyla bir fark kalmamaktadır.

Mütekellim usulcülere göre nehiy kipi fiilin aslına taalluk edince o fiil *batıl* ismini alır. Fiilin mücavir vasfına taalluk edince o fiil *haram*, *tahrimen mekruh* veya *tenzihen mekruh* olmakla birlikte *sahih* ismini alır. Fiilin lazım vasfına taalluk ederse o fiil *fasit* ismini alır. Ancak bir fiilin *batıl* olması ile *fasit* olması arasında bir fark bulunmaz. Her iki durumda da fiil, sözleşme veya ibadet tamamen geçersizdir.⁷⁶⁵ Buna karşılık hanbelî usulcülere göre nehiy kipi fiilin *aslına*, *mücavir vasfına* veya *lazım vasfına* taalluk etsin fark etmez, her üç durumda da yapılan sözleşme, eda edilen ibadet batıl/fasit olup geçersizdir. Buna göre gasp edilen arazideki namaz, gasp edilen bir suyla alınan gusül/abdest veya cuma vaktinde alışveriş batıl/fasit ve geçersizdir.⁷⁶⁶ Ancak hanbelîlerin bu yaklaşımından farklı olarak belirtmek gerekir ki, mücavir vasfından dolayı yasaklanan fiilin bir yönüyle meşru/sahih, diğer yönüyle haram, tahrimen mekruh veya tenzihen mekruh olması mümkündür.⁷⁶⁷ Sözelimi bir terziye elbise dikmesi emredilirken, belirli bir mekâna girmesi de yasaklanınca; o terzi elbiseyi yasaklanmış mekânda diktiği takdirde bir taraftan emre uyarken, diğer taraftan yasağa karşı gelmiş sayılır. Elbiseyi diktiğinden solayı emri yerine getirmiş ve sorumluluktan kurtulmuştur. Ancak yasaklanan yere girmekle yasağa karşı gelmiş ve sorumluluk altına girmiştir. Aynı şekilde namazın kılınması emredilirken, mekânın gasp yoluyla işgal

⁷⁶⁴ Bkz. İbn Emîrî'l-Hac, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, II, 207; İbn Nüceym, *Fethu'l-ğaffâr*, s.99.

⁷⁶⁵ Bkz. Şafiî, *er-Risale*, s.237-239; Şirazi, *et-Tebîr*, s.102-103; Cüveynî, *el-Burhân*, I, 100; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, 349-350; Şatıbî, *el-Muvafakât*, I, 163-164; Zerkeşî, *el-Bahr*, I, 206, s.257; İsnevî, *Nihayetu's-sûl*, s.179-180; İbn Arabî, *el-Mahsûl*, s.71; Apaydın, Yunus, "Fesad", *DİA*, Ankara 1995, XII, 417.

⁷⁶⁶ Ebu Ya'la, *el-Udde*, 286; İbn Kudame, *Ravzatu'n-nazır*, s.259; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît*, I, 164-165; Ebu'l-Vefa el-Hanbelî, *el-Vazih*, III, 250.

⁷⁶⁷ Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usul*, s.128.

edilmesi yasaklanmıştır. Namazı gasp edilmiş bir arazide kılan mükellef bir emri yerine getirirken, bir yasağa karşı çıkmıştır. Sahabe ve tabiin döneminden bu yana, gaspedilmiş arazide kılınan namazın geçersiz olduğuna ve kazasının emerdildiğine dair bir haber gelmemiştir.⁷⁶⁸ Bu sebeple mücavir vasıftan dolayı yasaklanan fiilin *haram*, *tahrimen mekruh* ve *sevapsız* olmakla birlikte sahih/geçerli olması imkân dâhilindedir.

Nehiyle ilgili usulcüler arasındaki bu temel yaklaşım farklılığını belirttikten sonra, vakit ve hüküm çerçevesinde bu yaklaşımların fûru fıkha nasıl yansıdığını bazı örneklerle ele almamız yerinde olacaktır.

2.4.1.1. Kerahet Vakitlerinin Namaza Mâni Kılınması

Genel itibarıyla bün içerisinde beş vakit namaza mâni kılınırken, bu vakitlerin sayısı, hangi namazlara mâni olduğu ve kerahet vakitlerinde kılınan namazın hükmü konusunda ihtilaf edilmiştir. Bu ihtilafın usul açısından iki kaynağı bulunmaktadır. *Birincisi* mezhepler konuyla ilgili nehyin/yasağın hüküm açısından farklı yorumlanmasıdır. *İkincisi* konuyla ilgili hadisler arasındaki tearuz ve bu tearuzu gidermek için mezheplerin *telif*, *tercih* ve *nesh* yaklaşımındaki farklılıktır.⁷⁶⁹ Şöyle ki:

Ukbe b. Amir'in hadisinde: “Üç vakit vardır ki, Hz. Peygamber, o vakitlerde namaz kılmanızı ve ölülerimizi defnetmemizi yasakladı; güneşin doğmasından yükselmesine kadar geçen vakit, yerde oturan devenin öğlenin sıcağından ayağa kalktığı vakit (öğlenin zeval vakti), güneşin batmaya meylettiği vakit”⁷⁷⁰ buyrulmuştur. Hadisin farklı varyantlarında güneşin bu vakitlerde şeytanın iki boynuzu arasında doğduğu, bu vakitlerde mecusilerin güneşe taptıkları ve zeval vaktindeki sıcağın cehennem sıcağından kaynaklandığı belirtilmiştir.⁷⁷¹ Bu hadiste *ışrak*, *zeval/istiva* ve *isfırar* olmak üzere üç vakit namaza mâni kılınmıştır. Hadisten anlaşılan -gün içindeki ikinci namazı hariç- belirtilen vakitlerde namaz kılmanın yasaklanmasıdır. İbn Abbas'tan rivayet edilen hadiste ise “şüphesiz Hz. Peygamber sabah namazından sonra güneşin doğuşuna, ikinci namazından sonra güneşin batmasına kadar nafile namaz kılmayı yasakladı” buyrulmuştur.⁷⁷² Bu hadis ise sabah namazından sonra güneşin

⁷⁶⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 98-99; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.103-104, s.105-106.

⁷⁶⁹ İbn Rüşd, *Bidayetu'l-müctehid*, s.68.

⁷⁷⁰ Müslim *Salatu'l-musafirîn*, 51.

⁷⁷¹ İbn Mace, *Mevakıtu's-Salat*, 148.

⁷⁷² Muvatta, *Kur'an*, 48.

doğuşuna kadar, ikindi namazından sonra güneşin batışına kadar geçen sürenin nafile namaza mâni kılındığını göstermektedir.⁷⁷³

Hanefilere göre ilk hadisteki nehiy/yasak usul açısından *umum* ifade etmektedir. Bu sebeple üç kerahet vakti –ikindi namazı hariç- her türlü namaza mânidir. Buradaki nehiy/yasak namazın kendisinden değil, o vaktin bir mefsedete konu olmasından kaynaklanmaktadır. Hadisin yasağa delaleti kesindir, ancak bu hadis haberi vahid olduğundan dolayı subutu zannidir. Bu nedenle usul açısından bu hadisteki nehiy/yasak, namazın haram olmasını değil tahrimen mekruh olmasını gerektirir.⁷⁷⁴ İkinci hadis ise - sabah namazının sünneti hariç- fecri sadıktan güneşin doğuşuna ve ikindi namazının farzından sonra güneşin batışına kadar devam eden iki vakti yalnızca nafile namaza mâni kılmaktadır. Bundan dolayı nafile namazın ve kulun kendi iradesiyle sebep olduğu namazların bu iki vakitlerde kılınması *tahrimen mekruhtur*. Örneğin *tahiyyetu'l-mescid*, *tavaf* ve *nezir namazları* bu iki vakitte eda edilemez. Hz. Ömer sabah namazı vaktinde tavaf yaptıktan sonra tavaf namazını kılmaksızın Mekke'den çıkmış ve namazı kerahet vaktinden sonrasına bırakmıştır. Buna göre sabah namazı vaktinde kulun kendi iradesiyle sebep olduğu nafile ve vacip türünden namazlar kılınmaz. İşrak vaktinde ise hiç bir namaz kılınmaz. Çünkü Hz. Ömer tavaf namazını sabah ve işrak vaktinden sonraya ertelemiştir. Aynı şekilde sahabeden Muaz b. Afra sabah ve ikindi namazlarından sonra tavaf namazı kılmamıştır.⁷⁷⁵ Hadisteki yasak vaktin taşıdığı bir mefsedetten değil bu iki vaktin sadece farz namaza tahsis edilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu sebeple iki vakitteki namaz yasağı nafile namazlara ve kulun kendi iradesiyle vacip olan namazlara mahsustur. Farz namazlar, kaza namazı, cenaze namazı ve tilavet secdesi gibi liaynihi vacip olan namazlar ise bu kerahetin dışında kalır. Sabah namazından veya ikindi namazından sonra bunları eda etmek mekruh değildir.⁷⁷⁶ Sonuç itibarıyla Hanefilere göre ilk üç vakitte her türlü namaz kılınmaz. Kılınması halinde geçerli olmakla birlikte fasit yani tahrimen mekruh vasfını alır. Aynı şekilde diğer iki vakitte de nafile namaz ve kulun kendi iradesiyle sebep olduğu namazlar kılınmaz.⁷⁷⁷

⁷⁷³ Rafî, el-Aziz şerhu'l-vecîz, I, 395.

⁷⁷⁴ İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, I, 400.

⁷⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsut*, I, 305; İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, I, 405.

⁷⁷⁶ Serahsî, *el-Mebsut*, I, 304-305; İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, I, 373-374.

⁷⁷⁷ Şaî, *Usulu's-Şâî*, s.169; Serahsî, *el-Usul*, I, 64; İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, I, 404.

İmam Ebu Hanife'ye göre cuma günü dâhil olmak üzere, zeval vaktinde namaz kılmak mekruhtur. İmam Ebu Yusuf'a göre ise zeval anında namaz kılmak mekruh olmakla birlikte, cuma günü zeval vakti bu kerahetin dışında kalmaktadır.⁷⁷⁸ Çünkü hadiste “Hz. Peygamber, istiva/zeval dilimde, cuma günü hariç, namaz kılmayı yasakladı”⁷⁷⁹ buyrulmuştur. Bu hadis üç kerahet vaktinde namazı yasaklayan hadis ile tearuz halindedir. Usul açısından aynı konuda yasaklamayı ifade eden hadis, mübahlığı ifade eden hadise tercih edilir. İmam Ebu Hanife bu vakitlerde namaz kılmayı yasaklayan hadisi, cuma namazını kerahetten istisna eden hadise tercih etmiştir.⁷⁸⁰ İmam Ebu Hanife'nin bu son hadisle amel etmemesinin bir sebebi de hadisin zayıf olmasıdır.⁷⁸¹ Görüldüğü üzere Hanefiler usul açısından keraheti gerektiren hadisleri esas alarak, bu vakitlerde bazı namazları kerahet kapsamından çıkaran hadislerle tercih etmiş ve bunları her türlü namaza mâni olarak kabul etmiştir.

Hanefilere göre bazı vakitlerde namaz kılmak *tenzihen mekruhtur*. Örneğin akşam namazından önce, hutbe esnasında, farz namaz kılırken, vakit daralınca, mescitte iki bayram namazından önce ve sonra, Arafat'ta cemedilen öğle ve ikindi namazlarının arasında ve sonrasında, Müzdelife'de cemedilen akşam ve yatsı namazlarının arasında, abdestin sıkışık olduğu zamanlarda, aç iken yemek esnasında veya huşuya engel olacak kadar zihin karışıklığı esnasında nafilâ namaz kılmak *tenzihen mekruhtur*. Yatsı namazını gece yarısından sonraya bırakmak, akşam namazını yıldızların belireceği zamana kadar ertelemek veya ikindi namazını kerahet vaktine bırakmak da *tenzihen mekruhtur*.⁷⁸² Çünkü bu zaman dilimlerinde vaktin kendisi değil, o esnada namaza mücavir olan bir durum yasaklanmıştır. Örneğin akşam namazından önce nafilâ kılmak namazın gecikmesine; yatsının gece yarısından sonraya ertelenmesi cemaatin azalmasına⁷⁸³ ve Arafatta nafilâyile meşgul olmak vakfeden geri kalmaya neden olur. Bu konudaki kerahet, konuyla ilgili nehiylerin derecesinden ve yorumundan hareketle *tenzihen kerahet* olarak isimlendirilmiştir.

Şafîlilere göre beş kerahet vaktinde bir sebebe bağlı olmayan nafilâ namazları kılmak tahrimen mekruhtur. Ancak bu vakitlerde bir sebebe bağlı olan *cenaze*, *tavaf*,

⁷⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsut*, I, 303; İbn Hümam, *Fethu'l-kadir*, I, 236.

⁷⁷⁹ Ebu Davud, *Salat*, 225.

⁷⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsut*, I, 303; İbn Hümam, *Fethu'l-kadir*, I, 237; İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, I, 401.

⁷⁸¹ İbn Hümam, *Fethu'l-kadir*, I, 237.

⁷⁸² İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, I, 406-407.

⁷⁸³ İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, I, 406.

tahiyyetu'l-mescid, kaza namazı veya nezir namazı kılmak mekruh değildir.⁷⁸⁴ Kerahet vaktinde namaz kılmayı yasaklayan hadis, her türlü namazı veya namazların bir kısmını yasaklamaya muhtemeldir. Bu hadisin her türlü namazı veya bazı namazları yasakladığını belirleyecek olan ise diğer naslardır.⁷⁸⁵ Hz. Peygamber “*biriniz güneş batmadan önce ikindi namazının bir secdesini (rekâtını) yetiştirince namazını tamamlasın ve biriniz güneş doğmadan önce sabah namazının bir secdesini (rekâtını) yetiştirince namazını tamamlasın*” buyurmuştur.⁷⁸⁶ Bu hadis, iki kerahet vaktine kalan ve bir rekâtı vakit içinde kılınan farz namaza devam etmenin gerekli olduğuna ve bu namazın yasaklanmadığına, dolayısıyla yukarıda üç vakitte namaz kılmayı yasaklayan hadisteki umum ifadenin tahsis edildiğine delalet etmektedir.⁷⁸⁷ Umum ifade tahsis edildikten sonra yasağın kapsamına delaleti zanni hale gelir. Ayette “*beni anmak için (hatırladığında) namaz kıl*”⁷⁸⁸ buyrulurken, Hz. Peygamber ise “*kim uyuyarak veya unutarak bir namazı kılmazsa, onu hatırladığı zaman kılsın*” buyurmuştur. Bu ayet ve hadis kaza namazının hatırlandığı an kılınmasına delalet etmektedir. Kaza namazının kerahet vakitleri dâhil her zaman hatırlanması imkan dâhilinde olduğundan, bu vakitte namaz kılmak yasak olmamalıdır.⁷⁸⁹ Hz. Peygamber “*her kim mescide girerse, oturmadan önce iki rekât namaz kılsın*”⁷⁹⁰ buyurmuş ve bu konuda kerahet vakti ayırımına gitmemiştir. Harem bölgesi (Mekke) de bu vakitlerdeki kerahetin dışındadır. Zira Hz. Peygamber: “*Ey Menaf oğulları! Bu evi tavaf eden ve gecenin veya gündüzün istediği her hangi bir saatinde (burada) namaz kılan hiç kimseyi bundan alıkoymayın*”⁷⁹¹ demiştir. Cuma günü içinde zeval vakti de bu nehyin dışındadır. Zira Ebu Hureyre: “*Hz. Peygamber, Cuma günü hariç, gündüzün ortasında, güneş zeval buluncaya kadar namaz kılmayı yasakladı*” demiştir.⁷⁹² Dolayısıyla, cuma günü zeval vaktinde namaz kılmak mekruh değildir. Zikredilen hadislerdeki emirler kerahet vaktinde namaz kılmayı yasaklayan nehiylerdeki umumu tahsis etmektedir.⁷⁹³

⁷⁸⁴ Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 180-181.

⁷⁸⁵ Şafîî, *er-Risale*, s.314-316.

⁷⁸⁶ Buharî, *Mevakîtu's-Salât*, 16.

⁷⁸⁷ Şafîî, *er-Risale*, s.314.

⁷⁸⁸ Taha, 20/14.

⁷⁸⁹ Şafîî, *er-Risale*, s.314.

⁷⁹⁰ Buharî, *Salat*, 59-60.

⁷⁹¹ Tirmizi, *Hac*, 42.

⁷⁹² Ebu Davud, *Salat*, 225.

⁷⁹³ Şafîî, *er-Risale*, ss.307-317; Rafîî, *el-Aziz şerhu'l-vecîz*, I, 401; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtac*, I, 180; Ebubekir Osman b. Muhammed Şeta Dımyatî, (1300/1883), *Îlânetu't-talibîn*, Midyat, Tsz., I, 143.

Görüldüğü üzere kerahet vaktindeki namaz yasağının kapsamıyla ilgili ihtilaf, hadisler arasındaki tearuz karşısında cem/telif ve tercih faktöründen kaynaklanmaktadır.

Şafiîlerin kabul edilen görüşünde kerahet vaktinde bir sebebe bağlı olmayan namazlar sahih/geçerli olmakla birlikte, tahrimen mekruhtur. Bu vakitlerde bir sebebe bağlı olmayan namazı kılanlar yasağı hafife almış olacağından taziri hak eder.⁷⁹⁴ Bu yaklaşım Şafiî fakihlerin delilin zannî oluşuna bağlı olarak *tahrimen mekruh* kavramını kullandıklarını göstermektedir. Bu vakitlerde namazın geçersiz olduğu kabul edilirse, kerahet vaktinde namaz kılmak üzere yapılan nezir de geçersizdir. Ancak namazın geçerli olduğu kabul edilirse yapılan nezir de geçerlidir. Bu durumda namazı kerahet vaktinden sonraya ertelemek gerekir. Nezir namazının kerahet vaktinde kılınması halinde, yapılan nezir kerahetle birlikte eda edilmiş olur.⁷⁹⁵ Buna göre Şafiîler'in sebebe bağlı namazları kerahetten istisna etmesi mecusilere benzeme illetinin bulunup bulunmamasına göre değil, bizzat konuyla ilgili hadislerle dayanmaktadır. Dolayısıyla burada illete dayalı bir kıyas sebebe bağlı olan bütün namazların kerahetin dışında kaldığı türünden bir kıyasın bulunmadığı anlaşılmaktadır. Onlara göre bu vakitlerde ihram namazı ve yağmur namazı kılmak da mekruhtur.⁷⁹⁶ Oysa her iki namaz bir sebebe bağlıdır.

Şafiîlere göre Hanefîler'in saydığı diğer otuz üç mekruh vakit nafile namaz kılmanın *tenzihen mekruh* olduğu vakitlerdir. Ancak konuyla ilgili hadislerden dolayı, akşam namazından önce veya hutbe esnasında hafifçe iki rekât tahiiyetu'l-mescid namazı kılmak mekruh değil, aksine menduptur.⁷⁹⁷ Bu yaklaşımdan anlaşılabacağı üzere, Şafiîler hadis ihtilafı çerçevesinde bir sebebe dayanan namazı nehiyden istisna etmiştir. Hanefîler ise tearuz durumunda yasaklamaya delalet eden hadislerdeki umum; bazı namazları bu kapsamdan çıkaran hadislerin nesh edildiğine veya muhassıs olarak görülen hadislerdeki nafile namazların sadece kerahet vaktinin dışında mendup olduğuna delalet eder.

Hanbelîlere göre kerahet vaktinde yalnızca bir sebebe bağlı olmayan nafile namazlar yasaklanmıştır. Hanbelî mezhebinde *tahiiyetu'l-mescid*, *husûf* (ay tutulması), *küsuf* (güneş tutulması) veya *nafilenin kazası* türünden bir sebebe bağlı olan namazların

⁷⁹⁴ Rafîî, *el-Azîz şerhu'l-vecîz*, I, 401; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 180.

⁷⁹⁵ Şafiî, *er-Risale*, s.309, ss.314-319; Rafîî, *el-Azîz şerhu'l-vecîz*, I, 401.

⁷⁹⁶ Rafîî, *el-Vecîz şerhu'l-azîz*, I, 396-397.

⁷⁹⁷ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 181-182.

kerahet vaktinde kılınacağı ve kılınmayacağı şeklinde iki görüş bulunmaktadır.⁷⁹⁸ Hanbelîlere göre öğle namazının ilk sünneti ikindi namazından sonra, sabah namazının sünnetini farzından sonra, vitir namazını ise sabah namazının farzından önce kaza etmek caizdir.⁷⁹⁹ Nitekim Hz. Peygamber öğlenin ilk sünnetlerini ikindiden sonra kaza etmiştir.⁸⁰⁰ Sabah namazının sünnetini farzından sonra kaza eden sahabinin yaptığını reddetmemiştir.⁸⁰¹ Kerahet vaktinde nafilenin dışında kalan kaza, cenaze, nezir ve tavaf namazlarını kılmak caizdir. Zira bunların caiz olduğuna delalet eden hadisler, kerahet vakitlerindeki yasağı nafile namazlara tahsis etmektedir. İsmi geçen namazlar ise nafile değildir.⁸⁰² Nafile namazların yasaklanması konusunda harem bölgesi ile diğer bölgeler arasında bir fark bulunmaz.⁸⁰³ Hanbelîler bu vakitlerde kılınan nafilelerin *mekruh* ve *haram* olduğu şeklinde iki görüş ileri sürmüş, her iki durumda da namazın geçersiz olacağını belirtmiştir.⁸⁰⁴ Bu konuda Hanbelî fakihlerin ibadet vakti konusundaki yaklaşımı, belirttiğimiz üzere nehyin yorumuna ve hadisler arasındaki tearuzu gidermedeki usullerine bağlı olarak farklılaşmıştır.

Malikîler üç kerahet vaktinden zeval vaktini kerahet vakti saymamıştır. Çünkü Medine ehli zeval vaktinde de namaz kılmaktaydı. Bu durum hadisteki üç kerahet vaktinden zeval vaktinde namaz yasağının nesh edildiğini göstermektedir. Dolayısıyla onlara göre namaz kılmanın yasaklandığı vakitler dört tanedir. Bunlardan ikisi *haramlık vakti* ikisi de *kerahet vakti* ismini alır.⁸⁰⁵ Güneşin doğduğu (işrak) ve battığı (isfırar) vakitleri namaz kılmanın haram olduğu vakitlerdir. Malikîlere göre iki kerahet vaktinde sebepli veya sebepsiz nafilelerin yanı sıra tavaf, cenaze namazı kılınamaz ve tilavet secdesi de yapılamaz. Bu iki vakitte başlanan namazı terk etmek vaciptir. Ancak bu vakitlerden önce başlayıp da devam eden veya sehven başlanan namazlar haram değildir.⁸⁰⁶ Fecri sadıktan güneş doğuncaya ve ikindi namazından sonra güneş batıncaya kadar devam eden vakitler ise kerahet vaktidir. Bu esnada nafile kılmak mekruh

⁷⁹⁸ İbn Kudame, *el-Muğnî*, II, 80-81, 90; el-Makdisî, Bahauddin Abdurrahman b. İbrahim b. Ahmed Ebu Muhammed el-Hanbelî, *el-Udde şerhu'l-'umde*, Thk. Salah b. Muhammed Uveyze, Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 2005, I, 87; İbn Muflih, *el-Mubdi'*, II, 38.

⁷⁹⁹ İbn Muflih, *el-Mubdi'*, II, 38-39.

⁸⁰⁰ Ebu Davud, *Salat*, 299.

⁸⁰¹ Ebu Davud, *Salat*, 296.

⁸⁰² İbn Kudame, *el-Muğnî*, II, 80-81; İbn Muflih, *el-Mubdi'*, II, 38-39.

⁸⁰³ İbn Kudame, *el-Muğnî*, II, 90.

⁸⁰⁴ İbn Muflih, *el-Mubdi'*, II, 36.

⁸⁰⁵ İbn Rüşd, *Bidayetu'l-müctehid*, s.98.

⁸⁰⁶ Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed İbn Abdilberr, *el-Kâfî fî fıkhi'l-ehli'l-Medine* Thk. Muhammed Ahyed, Mektebetu Riyad Riyad 1980, I, 195-196, s.276.

başlanan nafiye bırakmak ise menduptur.⁸⁰⁷ Ancak sabah namazının sünnetini evde kılanların mescide gelince tahiyetu'l-mescid namazı kılması veya sürekli teheccüt kılanların bunu sabah namazı vaktinde farzdan önce kılması caizdir.⁸⁰⁸ Aynı şekilde bu iki vakitte henüz sabahın isfar vakti girmeden önce veya ikindinin isfır/kerahet vakti girmeden önce cenaze namazı kılmak caizdir.⁸⁰⁹ Buna göre Malikîler ilk iki vakitle ilgili yasağı haramlığa, son iki vakitle ilgili yasağı ise kerahete hamletmiştir.

Yukarıdaki içtihatlar nehyin yorumuna bağlı olarak bu vakitlerde kılınan namazları *haram*, *tahrimen mekruh* ve *tenzihen mekruh* kategorilerine ayrıldığını göstermektedir. Nehyin delalet ettiği hüküm ve nehyin kapsamı, nehiy kipini kuşatan harici karinelere ve ihtilafu'l-hadise bağlı olarak farklılaşmıştır. Usul açısından ibadetler alanındaki ihtilafların büyük çoğunluğu da tearuz karşısında mezheplerin telif, tercih veya nesh yaklaşımındaki ihtilafa ve hükme medar olan emir ve nehyin mucebindeki ihtilafa dayanmaktadır.

Vaktin doğrudan kerahet veya haramlık sebebi olması, onun vucub sebebi olmasına benzer. Mecusilere benzemek bu konudaki yasağın sebebi değil, ancak hikmetidir. Bundan dolayı mecusilere benzemeyi illet kabul ederek, belirli vakitlerdeki namaz yasağını varlık ve yokluk açısından bu illete indirgemek doğru olmaz. Çünkü ibadet emredildiği için yapılır ve yasaklandığı için terk edilir. İlet ise vaktin kendisidir. Hikmetler ise değişkenlik gösterdiğinden, ibadetin varlık veya yokluk sebebi/illeti değildir. Nitekim bu vakitlerde namazın yasaklanmasına hikmet olarak ibadet şuuru güçlendirmeye, ibadeti tekdüzelikten kurtarmaya, vakit alametlerinin müessir bir sebep değil birer alamet olduğuna dair tefekkürü güçlendirmeye matuf olduğu da söylenebilir.

Konuyla ilgili içtihatlardan anlaşıldığı üzere, ibadetler açısından yasaklanan vasıflar kendi içinde bir hiyerarşiye sahiptir. Bu vasıfları dört kısımda değerlendirmek mümkündür: Birincisi, *haram* olmakla birlikte *butlana/fesada* yol açan vasıflardır. Namaz esnasında konuşmak, oruç esnasında yeme ve içme bu türdendir. İkincisi, *haram*

⁸⁰⁷ Muhammed b. Abdullah Huraşî, *Şerhu muhtasari'l-halil*, Daru'l-fıkr, Beyrut tsz., I, 224;

⁸⁰⁸ İbn Abdilber, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed, *el-Kâfî fi fıkhî ehli'l-Medine* Thk. Muhammed Muhammed Ahyed, Mektebetu Riyad 1980, I, 196; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed Savî, *Haşiyetu's-savi ala şerhi sağir/derdir*, Dâru'l-Mearif, Beyrut tsz., I, 244; Karavî, Muhammed Arabî, *el-Hulasatu'l-fikhiyye ala mezhebi's-sadeti'l-Malikiyye*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut tsz., I, 58; Ebu Abdillâh Muhammed b. Muhammed Mağribî, *Mevahibu'l-celil fi şerhi muhtasari'l-Halil*, Daru'l-fıkr, Beyrut 1992, I, 418.

⁸⁰⁹ Abderî, *et-Tâc ve'l-iklîl*, II, 60.

olmakla birlikte *sıhhate zarar vermeyen* vasıflardır. Gasp edilmiş bir arazide namaz kılmak bu türdendir. Üçüncüsü, *tahrimen mekruh* olmakla birlikte ibadetin sıhhatine zarar vermeyen vasıflardır. Kerahet vaktinde bir sebebe bağlı olmayan namazlar bu türdendir. Dördüncüsü, *tenzihen mekruh* olmakla birlikte ibadetin *sıhhatine zarar vermeyen* vasıflardır. Namazın vakit içinde özürsüz olarak kerahet vaktine ertelenmesi veya yemek hazırlarken vakit yeterli olmasına rağmen namazı aç iken kılmak bu türdendir. Bu anlamda ibadetin eksiksiz bir şekilde yerine getirilmiş olması için, onun emredildiği şekilde yapılması gerektiği kadar, ibadetin *aslının*, *lazım vasfının* ve *mücavir vasıflarının* haramlık veya keraheti gerektiren durumlardan uzak olması gerekir.

Kerahet vakitlerde kılınmayan bir namazdan dolayı sorumluluk bulunmaz. Ancak bu vakitlerde namaz kılınması halinde mesele ihtilaflıdır. Böyle bir namazın konuyla ilgili yasaktan dolayı mükellefi vicdanen rahatsız etmesi mümkündür. Dolayısıyla mezheplerin görüşleri topluca dikkate alınınca, belirtilen vakitlerde bir sebebe bağlı olmayan namazların *tahrimen mekruh* olduğu, dolayısıyla terk edilmesi gerektiğini belirtmekte fayda vardır. Hanefîlere göre her türlü namaz, Şafîlilere göre ise konuyla ilgili hadislerden dolayı bir sebebe bağlı namazlar bu kerahetin dışında kalmaktadır. Zorunluluk yoksa bu vakitlerde namaz kılmamak daha uygundur.

2.4.1.2. Bayram ve Teşrik Günlerinin Oruca Mâni Kılınması

İki bayramın birinci günleri ve kurban bayramının teşrik günlerinde oruç tutmak yasaklanırken, bu günlerde oruç tutmanın hükmünde ihtilaf edilmiştir. İhtilafın pratik sonucu bu günlerde tutulan orucun haram veya tahrimen mekruh olmakla birlikte geçerli olup olmayacağına ve bu günlerde oruç tutmak üzere yapılan nezrin geçerliliğine temas etmektedir.⁸¹⁰ Ebu Hüreyre'nin hadisinde “Hz. Peygamber iki günde, ramazan bayramı ve kurban bayramı gününde oruç tutmayı yasaklamış”⁸¹¹ bir başka hadiste ise “teşrik günleri yeme ve içme günleridir”⁸¹² buyrulmuştur. Buna göre iki bayram günü ile teşrik günlerinde oruç tutmak yasaklanmıştır.

Hanefî usulcülerine göre bu yasak orucun aslıyla değil, lazım/ayrılmaz vasfıyla ilgilidir. Bu konuda yasaklanan husus oruç tutmak değil, aksine orucu belirtilen

⁸¹⁰ Bkz. Nevevî, *el-Mecmu'*, VI, 294, 309.

⁸¹¹ Müslim, *Savm*, 22.

⁸¹² Müslim, *Savm*, 23.

günlerde tutmak yani ilahi ziyafetten ve yeme/içmeden yüz çevirmektir. Orucu yasaklayan deliller haberi vahid olduğundan bu günlerde tutulan oruç tahrimen mekruhtur. Böyle bir oruç tahrimen mekruh olmakla birlikte fasittir. Buradaki fesat kavramı, *tahrimen kerahete* hamledilmiş ve orucun böyle bir kerahetle birlikte sahîh olduğu belirtilmiştir. Bu günlerdeki oruç rükün veya şartlarındaki bir eksiklikten dolayı değil, ilahi ziyafetten yüz çevirmeye yol açtığından dolayı, yani ligayrihi ve lazım (oruçtan ayrılmayan) bir vasfından dolayı yasaklanmıştır. Bu sebeple oruç aslen sahîh, vasfen tahrimen mekruh/fasittir. Sahabeden İbn Ömer, nezir orucunun bayram günlerine denk gelmesi halinde bu orucun hükmünü soran bir adama: “*Allah nezirlerin ifa edilmesini emretmiştir, Hz. Peygamber ise bu günlerde oruç tutmayı yasaklamıştır*” şeklinde cevap vermiştir.⁸¹³ Aslı itibarıyla meşru olan bir nezrin yerine getirilmesi vacip, orucun bu günlerde tutulması ise yasaktır. Bu günlerdeki orucun aslın sıhhatine binaen, mutlak biçimde oruç tutmak üzere yapılan bir nezir bayram veya teşrik gününe denk gelmişse yapılan nezir geçerlidir. Ancak bu orucu bayram ve teşrik günlerinde tutmak tahrimen mekruh olduğundan, nezir orucunu bayram günlerinden sonrasına ertelemek suretiyle kaza etmek vaciptir. Bayram gününde nezir orucuna başlanırsa bu orucun terk edilmesi ve bilahare kaza edilmesi vaciptir. Buna rağmen mükellef bu günlerde nezir orucunu tutacak olursa, günahkâr olmakla birlikte tuttuğu oruç geçerli olur ve nezirini yerine getirmiş sayılır.⁸¹⁴ Ancak bir sevap kazanmadığı gibi günahkâr olacağından, böyle bir orucun varlığı ile yokluğu arasında sonuç itibarıyla bir fark bulunmaz. Buna karşılık mükellef, ertesi günün bayram günü olduğunu bilmesine rağmen böyle bir nezirde bulunuyorsa, böyle bir nezir doğrudan masiyet sayılacağı için geçersizdir.

Ebu Hanife’ye göre kerahet vaktinde başlanılan orucu terk etme halinde bunun kazası gerekmez. Ancak kerahet vaktinde başlanılan namazı terk etmek halinde bu namazın kazası vacip olur. Çünkü oruca başlamak imsak anlamında oruç sayılır ve doğrudan yasaklanmıştır. Yasaklanan bir fiilin tamamlanması emredilmediğinden dolayı kaza edilmesi vacip değildir. Ancak namaza başlamak, o namazı tamamlamayınca kadar namaz sayılmaz. Namaz henüz tamamlanmadığından dolayı konuyla ilgili yasak namazın tamamına taalluk etmez. Bu durumda başlanılan namazı

⁸¹³ Buharî, *Savm*, 67.

⁸¹⁴ Şaşı, *Usulu’ş-Şaşı*, s.169; İsnevî, *et-Temhîd*, s. 87.

terk etmek, ibadeti yarıda bırakmak anlamına gelir. Başlanılan bir ibadeti tamamlamak emredildiğinden dolayı, terk edilen bu namazın kazası vacip olur.⁸¹⁵

Şafiî ve Hanbelîlere göre bayram veya teşrik günlerinde oruç tutmak *batıl*, *haram* ve *geçersiz*dir. Bu günlerde oruç tutmak üzere yapılan nezir de batıldır. Çünkü masiyet üzere yapılan nezir geçersizdir.⁸¹⁶ Nitekim onlara göre lazım bir vasfın yasaklanması butlanı gerektirir. Bayram ve teşrik günleri, ilahi ziyafet günleridir. Oruç ise bu ziyafetten yüz çevirme vasfını taşımaktadır.

Malikîler'e göre, iki bayram gününde oruç tutmak tahrimen mekruh ve geçersizdir. Ancak, temettu haccı yapan ve hedy kesme imkânı bulmayanlar, hacda iken tutmaları gereken üç günlük orucu kurban bayramı günlerinde tutabilir. Kurban bayramının dördüncü gününde ise sadece nezir orucu ile kefarete oruçlarını tutmak geçerlidir. Buna rağmen İmam Malik, imkân varsa her türlü orucun bu günlerden sonra tutulmasının daha doğru olacağını belirtmiştir.⁸¹⁷ Bu anlamda Malikîlere göre ismi geçen oruçlar hariç oruç tutmak *tahrimen mekruhtur*.⁸¹⁸ İbadetlerin gayesi onu emredildiği surette eda ederek Allah rızasını kazanmaktır. Yasaklara uymamak ise isyankârlıktır. Allah Teâlâ'nın rızası ona isyan etmek suretiyle kazanılmaz. Mezheplerin bu konudaki farklı yaklaşımları bayram ve teşrik günlerinde oruç tutmayı yasaklayan hadisin hüküm açısından yorumuyla ilgilidir. Her halükârda hüküm açısından farklı yorumlar ve bazı uç örnekler bulunsa da, bu günlerde oruç tutmanın yasaklandığı ve bu sebeple terk edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

2.4.2. Usul Açısından Mâni ve Vakit İlişkisi

İbadetlerde vakit mefhumunun *eda* veya *kazanın* vucubiyetine sebep olması için, mükellefin emre muhatap olması gerekir. Mükellefin emre muhatap olması için de *vucub ehliyeti* ve *eda ehliyetine* sahip olması gerekir. Bu açıdan ibadetlerde *aslın*, *edanın* veya *kazanın* vacip olması, *vucub ehliyeti* ve *eda ehliyeti* ile bu iki ehliyeti

⁸¹⁵ Ebu Muzaffer Es'ad b. Muhammed b. Huseyn Kerabîsî, *el-Furûk fi'l-furui fi fikhi'l-İmam Ebi Hanîfe*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2005, s.57; Sadru's-Şeria, *Telkîh şerhu't-tenkih*, s.251.

⁸¹⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.106; Ebu Ya'la, *el-Udde*, I, 280, 286-288; İbn Receb, Zeynuddin Abdurrahman b. Ahmed, *el-Kavaid li İbn Receb*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut tsz., s.12, s.229; Nevevî, *el-Mecmu'*, VI, 293, 313; Cezerî, *Mi'racu'l-minhâc*, s.293-295; İsnevî, *et-Temhîd*, s.237-238, s.87.

⁸¹⁷ Halef b. Ebi'l-Kasım Muhammed Kayravânî, *et-Tehzîb fi ihtisari'l-müdevvene*, Thk. Muhammed Emin, Daru'l-Buhus li'd-Dirasati'l-İslamiyye ve ihyai't-Turas, Dubai, 2002, I, 363.

⁸¹⁸ Muhammed b. Ahmed ed-Desukî İbn Arefe, *Haşiyetu'd-Desukî ala şerhi'l-kebîr*, Daru'l-fıkr, Beyrut tsz., I, 536.

ortadan kaldıran *mânilerle* ilişkilidir. Dolayısıyla öncelikle ehliyet kavramını, kısımlarını ve ehliyet mânilerini kısaca izah etmek gerekir. Genel itibarıyla *ehliyet* ile kastedilen, mükellefin ibadet, muamelat veya ukubat alanında hak ve yükümlülük altına girmeye elverişli bir vafsa ve yeterliliğe sahip olmasıdır. Ehliyet *vucub ehliyeti* ve *eda ehliyeti* olmak üzere iki kısma ayrılır.⁸¹⁹

Vucub ehliyeti mükellefi lehine ve aleyhine olan haklara ehil kılan zimmet/sorumluluk vasfına dayanır. Zimmetin varlığı ise hayatın varlığına, mükellefin hayatta olmasına bağlıdır. Hanefilere göre aslın vucubiyeti varlık açısından zimmete ve vucub ehliyetinin varlığına dayanır. Vaktin girmesiyle birlikte vucubiyet zimmete taalluk eder. Buna karşılık edanın vucubiyeti ise eda ehliyetinin varlığına dayanır.⁸²⁰

Eda ehliyetinin varlığı *akıl* ve *buluğ* vasfına dayanır. Edanın vacip olması ise bedeni ibadetlerde *kudreti mümeckineye* mali ibadetlerde *kudreti müyessireye* sahip olmaya bağlıdır.⁸²¹ Vucub ve eda ehliyetinden her biri insan hayatının safhalarına göre kasır/eksik ve kâmil/tam olmak üzere iki kısma ayrılmakta ve bu ayrım ibadetlerde hüküm açısından farklı sonuçlar doğurmaktadır.⁸²² Ehliyet açısından hayat safhaları *cenin*, *çocukluk*, *temyiz*, *buluğ* ve *sonrası* olmak üzere dört dönem şeklinde özetlenmiştir.⁸²³

Cenin döneminde vucub ehliyeti eksiktir. Çünkü hayat vasfı eksik olup, bu vasıf ancak doğumla birlikte kesinleşmektedir. Doğumla birlikte hayat kesinleşir ve vucub ehliyeti de kâmil/tam bir vasıf kazanarak ölüme kadar devam eder. *Cenin* ve *çocukluk* döneminde eda ehliyeti bulunmaz. Çünkü eda ehliyeti emre muhatap olmayı ve mükellefiyet/sorumluluk altına girmeyi ifade eder. Bunun temel şartı ise emredilen ve yasaklanan fiili anlamak ve buna uygun hareket etmeye güç yetirmektir. Bir diğer ifadeyle eda ehliyeti için *akıl* ve *buluğ* şarttır. *Çocukluk* döneminde akıl yetersiz buluğ

⁸¹⁹ Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, IV, 335.

⁸²⁰ Mollacîven, *Keşfu'l-esrâr*, II, 466; Fenarî, *Fusûlu'l-bedâyi*, I, 313; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usul*, s.418-420.

⁸²¹ Mollacîven, *Keşfu'l-esrâr*, II, 466; Fenarî, *Fusûlu'l-bedâyi*, I, 313; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usul*, s.418-420; Mahallavî, *Teshîlu'l-Vusûl*, s.104.

⁸²² Serahsî, *el-Usul*, I, 240; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, IV, 335; Mollacîven, *Keşfu'l-esrâr*, II, 466; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usul*, s.418.

⁸²³ Bkz. Zeydan, *el-Vecîz*, s.94.

vasfı ise bulunmamaktadır. Bu sebeple ibadetlerde eda ve kaza mükellefiyeti, buna bağlı olarak aslın vucubiyeti de söz konusu değildir.⁸²⁴

Temyiz döneminde (yaklaşık yedi yaş ila buluğ arasında) ise eda ehliyeti eksik/nakıstır. Çünkü akıl kısmen bir olgunluğa ulaşmış olsa da buluğ vasfı bulunmamaktadır. Bu dönemde ibadetin edası geçerli ve sevaba medar olsa da, eda ehliyeti eksik olduğundan dolayı ibadetin aslı ve edası vacip değildir. Bu sebeple temyiz çağında eda edilen ibadet vacip yerine geçmez. Buna bağlı olarak mümeyyiz çocuk vakit içinde buluğa erince, o vaktin namazını daha önce etmiş olsa bile iade etmekle mükellef olur. Çünkü kıldığı namaz vacip vasfını taşımadığından, bilahare ortaya çıkan vucubiyeti düşürmez. Aynı şekilde temyiz veya çocukluk zamanında yaptığı hac geçerlidir. Ancak bu hac vacip sayılmadığı için buluğdan sonra güç yetirebiliyorsa haccın edası vacip olur. Buna karşılık akıl ve buluğ vasfına sahip olan kadın ve kölelere cuma namazı, güç yetiremeyenlere ise hac ibadeti vacip değildir. Ancak bu ibadetleri eda etmeleri halinde vacibi yerine getirmiş sayılırlar. Çünkü eda ehliyeti kâmilidir.⁸²⁵

Buluğ çağıyla birlikte vucub ehliyeti ve eda ehliyeti de kâmil bir vasıf kazanarak tamamlanır. İbadetlerde edanın vucubiyeti kudret-i mümekkine ve kudreti müyessireyle birlikte sabit olur. Akli, bedeni ve şer'i açılardan ibadet mümkün olduğu sürece eda ehliyeti de tam olarak devam eder. Ancak akli, bedeni veya şer'i bir mâni varsa, bu durumda ibadetin edası mâninin türüne göre imkânsız, haram/geçersiz veya muhayyer (ertelenmesi caiz) hale gelir.

Ana hatlarıyla mâniler, *semavi* ve *müktesep* olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. İbadetler açısından vucubiyete engel olan mâniler daha çok *semavî* (akli, bedeni ve şer'i) kısma dâhil olmaktadır. *Çocukluk, delirme, uyku, baygınlık, unutma, ikrah/zorlama* veya *bunama* ibadetin edasını imkânsız hale getiren akli mânilerdendir. *Küfür/inkâr, hayız, nifas, sarhoşluk* ise ibadetin geçersiz kılan şer'i mânilerdendir. *Yolculuk ve hastalık* ise orucun edasında muhayyerliğe sebep olan şer'i birer ruhsattır.⁸²⁶ Bu mâni veya ruhsatlardan her biri türüne göre *imkânsızlık, haramlık/geçersizlik* veya *muhayyerlik* yoluyla ibadetin vacip olmasına ve vucubiyetin kesinleşmesine engel olmaktadır. Çünkü bu tür durumlar mükellefi edanın vucubiyetine

⁸²⁴ Mollacîven, *Keşfu'l-esrâr*, II, 478.

⁸²⁵ Serahsî, *el-Usul*, I, 240-243, s.245; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, IV, 350-370.

⁸²⁶ Bkz. Mollacîven, *Keşfu'l-esrâr*, II, 477.

ehil veya muhatap olmaktan çıkarmaktadır. Mânilerin ortadan kalkmasıyla birlikte nassa (birinci veya ikinci bir emre) bağlı olarak ibadetin kazası bazen vacip kılınırken bazen de vacip kılınmamıştır. Sürekli delirme esnasında akıl bulunmadığı için, çocukluk esnasında ise buluğ (akıl olgunluğu) eksik olduğu için ibadetin aslı, edası veya kazası vacip olmaz. Diğer mâniler esnasında ise gerek *aslın* ve *edanın* vucubu gerekse *kazanın* vucubu konusunda ihtilaf edilmiştir.

Hanefî usulcülere göre *vucub ehliyeti*, *eda ehliyeti* ve *eda mükellefiyeti* varsa ibadetin *aslı* ve *edası* vaciptir. Bu durumda, vakit içinde ibadetin edası; ibadet vaktinde eda edilmemişse ve vakit dışında sürekli tekrara eden bir benzeri de varsa, o ibadetin kazası vacip olur. Şer'î veya aklî bazı maniler esnasında ibadetin edası duruma göre *haram*, *imkânsız* veya *muhayyer* hale gelir. Bu manilerden sonra ibadetin *kazası* vacipse o mâni esnasında ibadetin *aslı* da vaciptir. Çünkü kazanın vacip olması için daha önce zimmete geçen bir vucubiyetin bulunması, yani ibadetinin aslının vacip olması gerekir. Böylece ibadetin kazası ilk emre istinaden, önceki bir vucubiyete (aslın vucubiyetine) rücu eder. Mâniden sonra *kaza* vacip değilse o mâni esnasında ibadetin *aslı* da vacip değildir. Çünkü bu durumda zimmete intikal eden bir vucubiyet söz konusu değildir.⁸²⁷ Bu anlamda vacibin makul misliyle kazası aslın vucubiyetine rücu eder. Yani ilk emirle birlikte ibadetin aslı vacip olurken, mâniden dolayı eda *imkânsız*, *geçersiz* veya *muhayyer* olduğundan ve bu sebeple terk edildiğinden dolayı vacip kazaya kalmıştır. Nitekim Hanefîlere göre makul misliyle kazanın ilk emirle, gayrı makul misliyle kazanın ise ikinci bir emirle sabit olduğuna daha önce işaret etmiştik.

Diğer usulcüler ise bu konuda farklı yaklaşımlar ortaya koymuştur. Malikî ve Hanbelî usulcülerin bir görüşünde mâniden sonra kaza vacipse o mâni esnasında bir vucubiyetin bulunması ve kazanın buna istinaden vacip olması gerekir. Hayız esnasında oruç yasaklanmış ve geçersiz olmasına rağmen, bu esnada orucun aslını vacip kabul etmeleri bu türdendir. Buna rağmen Hanbelî ve Malkî usulcüler Hanefî usulcülerde olduğu gibi açık ve belirgin bir şekilde *asıl* ve *eda* ayırımına gitmemişlerdir.⁸²⁸ Hanbelî, Malikî usulcülerin bir görüşüne ve Şafiî usulcülere göre mâniden dolayı edası *haram*, *imkânsız* veya *muhayyer* (terki caiz) olan bir ibadetin o mâni esnasında ne aslı ne edası

⁸²⁷ Sadru'sh-Şeria, *et-Telkîh şerhu't-tenkih*, s.229; İbn Nüceym, *Fethu'l-ğaffar*, s.450; Mollacîven, *Keşfu'l-esrâr*, II, 465; Fenarî, *Fusûlu'l-bedâyi*, I, 313.

⁸²⁸ Bkz. Ebu Ya'la, *el-Udde*, I, 218-221; Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, I, 365-367.

vaciptir. Çünkü vacip, yapılması emredilirken terk edilmesi yasaklanan bir fiildir. Oysa imkânsızlık, geçersizlik veya muhayyerlik durumu esnasında ibadetin edası terk edilmektedir. Bu esnada bir herhangi bir vucubiyet söz konusu olsaydı, ibadetin terk edilmesinden bahsedilemezdi. Bir ibadetin yasaklanması veya terk etme konusunda serbestliğin bulunması o ibadetin vacip olmasına engeldir. Terk edilen ibadetin kazası ise mâni esnasındaki vucubiyete dayanmaz, aksine ikinci bir emir ve vucubiyetten kaynaklanır.⁸²⁹ Hanefî usulcüler, mâni esnasında edanın vucubiyetini değil aslın vucubiyetini kastetmektedir. Aslın vucubiyeti edanın vucubiyetinden farklıdır. Bu sebeple mâni esnasında aslın vacip olması, edanın haram, imkânsız veya muhayyer olmasıyla çelişmez.

Görüldüğü üzere mâni esnasında vucubiyetin varlığı veya yokluğu konusundaki ihtilaf *eda ehliyeti*, *vucub ehliyeti*, *asıl* ve *eda* ayrımının yanı sıra kazanın ilk veya ikinci emirle sabit olmasıyla ilişkilidir. İbadetlerde asıl ile eda ayrımına giden Hanefî usulcüler edası *imkânsız*, *haram* veya *muhayyer* olan bir vacibin kazasını ilk emre ve aslın vucubiyetine dayandırmaktadır. Böyle bir ayrıma gitmeyenler ise kazayı ikinci bir emre dayandırmaktadır. Bu konuda *namaz*, *oruç*, *hac* ve *zekât* ibadetlerinin *aslının vacip olması* ile *edasının vacip olması* arasındaki ayrıma ve böyle bir ayrımın haklı olduğuna daha önce işaret etmiştik.

Yukarıdaki izahlardan da anlaşılacağı üzere, Hanefî usulcülere aslın ve edanın vucubiyeti açısından mâni ve vakit ilişkisini iki kısma ayırmaktadır. *Birincisi* mâniden dolayı edanın *imkânsız*, *geçersiz* ve *muhayyer* olmasıdır. Bilahare kaza vacipse, mâni esnasında ibadetin aslı vacip olmakta ve kazanın vucubiyeti aslın vucubiyetine dayanmaktadır. Ancak bu tür durumlarda aslın ve kazanın vacip olması mâninin türüne ve süresine göre değişmektedir. *İkincisi* ibadetin geçersizliğine sebep olan bir mâniye rağmen ibadetin aslının ve edasının birlikte vacip olmasıdır. Şimdi bunları sırayla ele alalım:

2.4.2.1. Mâniden Dolayı Edanın İmkânsız Geçersiz ve Muhayyer Olması

Vakit ve vucub ilişkisi kapsamında bazı mâniler vacibin edasını *imkânsız*, bazıları *geçersiz* ve *haram* kılarken, bazıları da edayı *muhayyer* bırakmaktadır. Bu konuda

⁸²⁹ Cezerî, *Mi'racu'l-minhâc*, s.97; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 329.

Hanefi usulcülerin yaklaşımını esas alarak diğer usulcülerin yaklaşımıyla karşılaştırmak ve vakit mefhumunu *ehliyet*, *mâni* ve *vucub* açısından bu çerçevede yorumlamak mümkündür.

Yukarıda belirtildiği üzere eda mükellefiyetinin temel şartı akıl ve buluğdur. Sürekli *delirme* akli ortadan kaldırırken *uyku*, *unutma* ve *baygınlık* ise aklın irade/temyiz gücünü ortadan kaldırmaktadır. Bu tür durumlarda ibadetin eda edilmesi imkânsızdır. *Hayız* ve *nifas* ise aklî ve tabîî olarak değil şer'i açıdan ibadetin sahih/geçerli olmasına mânidir. Hayız esnasında namaz, oruç ve tavaf geçersizdir.⁸³⁰ *Yolculuk* ve *hastalık* ise orucun edasını muhayyer kılan birer mânidir. Bu mânilerden sonra ibadetin kazası vacipse, mâni esnasında ibadetin aslı da vaciptir. Kaza vacip değilse ibadetin aslı da vacip değildir, yani zimmete intikal eden bir vucubiyet söz konusu değildir.⁸³¹

Burada aslın vucubiyeti edanın vacip olmasını ifade etmediği gibi edanın vacip olmasını da zorunlu kılmaz. Örneğin hanefilere göre uyku sebebiyle namazın edası imkânsız kazası ise vacip olduğundan, bu esnada namazın aslı da vaciptir. Hayız esnasında namazın edası haram/geçersiz olurken bilahere namazın kazası vacip olmadığından dolayı, hayız esnasında zimmete geçen bir vucubiyet yani aslın vucubiyeti söz konusu değildir. Ancak hayız esnasında orucun edası haram/geçersiz iken bilahere orucun kaza edilmesi vacip olduğundan dolayı, hayız esnasında orucun aslı vaciptir ve vucubiyet zimmete intikal etmiştir.⁸³² Genel kurala göre imkânsızlığa sebep olan bir mâni tekrar haddine girmişse, ibadetin aslı ve kazası vacip olmaz. Bu mâni tekrar haddine girmemiş ise, ibadetin edası imkânsız olsa bile aslı ve kazası vacip olmaktadır. Tekrar haddi ise *namaz*, *oruç* ve *zekât* ibadetlerine göre farklılık gösterir. *Namazın* tekrar haddi bir gün ve gece (beş vakit namaz), İmam Muhammed'e göre ise altı vakit namazın geçmesidir. *Orucun* tekrar haddi bir aydır. *Zekâtın* tekrar haddi ise yılın yarısından fazlasıdır.⁸³³ Semavî/aklî mânilerden dolayı ibadetin terk edilmesi tekrar haddine girmemişse eda imkânsız, asıl ve kaza ise vaciptir. Ancak terk edilen

⁸³⁰ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, 433.

⁸³¹ Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, IV, 345-346.

⁸³² Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s.436-437; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, IV, 346.

⁸³³ İbn Nüceym, *Fethu'l-ğaffar*, s.456; Mollacîven, *Keşfu'l-esrâr*, II, 482-483; Fenarî, *Fusûlu'l-bedâyi*, I, 324; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usul*, s.425; Mahallavî, *Teshilu'l-Vusûl*, s.512.

ibadet tekrar haddine girmişse ibadetin aslı, edası ve kazası vacip olmaktan çıkar. Şöyle ki:

Unutma, uyku, imayla namaz kılmaya engel olan bir hastalık, kısa süreli baygınlık veya delirme esnasında irade ve temyiz gücü bulunmadığından dolayı ibadetin eda edilmesi imkânsızdır. Bu mâniler ortadan kalktığında vakit duruyorsa namazın edası, vakit çıkmış ise namazın kazası vaciptir.⁸³⁴ Hz. Peygamber “*kim bir namazı uyuyarak veya unutarak kılmazsa, onu hatırladığı zaman kılsın*” buyurmuştur.⁸³⁵ Bayılma ve delirmenin kısa süreli olması ile kastedilen, bir gün ve geceden (beş vakit namazdan) az sürmesidir. Bu durumda namazın edası imkânsız namazın aslı ve kazası ise vacip olur.⁸³⁶ Ancak bu mâniler uzun süreli olursa (altı vakit sürmüş ise) kılınmayan namazlar tekrar haddine girdiğinden asıl ve kaza vacip olmaktan çıkar.⁸³⁷ *Delirme, bayılma veya ateh/bunama* kısa süreli olunca *uyku* kapsamına girerken, bu maniler uzun süreli olunca *çocukluk* kapsamına girer.⁸³⁸ İbadetlerde illet yoluyla kıyas geçerli olsaydı, baygınlık veya delirme ne kadar sürerse sürsün fark etmez, kazanın vacip olması gerekirdi. Çünkü uyku esnasında da aynı durum söz konusudur. Ancak bu mâniler uzun süreli olunca istihsan yoluyla kaza vacip olmaktan çıkmıştır.⁸³⁹ Çünkü sahabeden Abdullah b. Ömer bir gün ve bir geceden fazla süreyi baygın geçirdiğinden dolayı, kılamadığı namazları kaza etmemiştir.⁸⁴⁰ Dolayısıyla kısalık veya uzunluk ölçüsü kıyasa değil nassa istinad etmektedir. Bunama esnasında mükellef çocuk hükmünde olduğundan namazın edası vacip değildir. Ancak bu durumdaki bir kimse namazı eda ederse kıldığı namaz geçerli olur.⁸⁴¹ Debûsî ihtiyat gerekçesiyle ma'tuh (bunamış) kimsenin namazı eda etmekle mükellef olduğunu belirtmiştir.⁸⁴² Bu tür mânilerin vucubiyeti düşürmesi için semavî olmaları şarttır. Bu maniler müktesep yani kulun kendi iradesiyle sebep olduğu cinsten olursa ibadetin kazası düşmez. Dolayısıyla haram yolla sarhoşluk namazın aslının,

⁸³⁴ Debusî, *Takvîmu'l-edille*, 433-434; Serahsî, *el-Usul*, I, 75; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 325-328; Ahsîkesî, *el-Muzheb*, I, 432; 414-416.

⁸³⁵ Müslim, *Salat*, 314.

⁸³⁶ Kâsânî, *Bedaiu's-sanaî*, I, 561; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, IV, 346-347, s.349; İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, II, 106.

⁸³⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, II, 153; Merğınanî, *el-Hidaye*, I, 84; Mavsilî, *el-İhtiyar*, s.77; İbn Hümmam, *Fethu'l-kadir*, II, 5, 9; Mahallavî, *Teshîlu'l-Vusûl*, s.514.

⁸³⁸ Debusî, *Takvîmu'l-edille*, s.433.

⁸³⁹ Ahsîkesî, *el-Muzheb*, II, 436; Merğınanî, *el-Hidaye*, I, 85.

⁸⁴⁰ Muvatta, *Salât*, 84.

⁸⁴¹ İbn Nüceym, *Fethu'l-ğaffar*, s.457; Mollacîven, *Keşfu'l-esrâr*, II, 486; Molla Hüsvrev, *Mir'âtu'l-usul*, s.427.

⁸⁴² Debusî, *Takvîmu'l-edille*, s.433; Fenarî, *Fusûlu'l-bedâyi*, I, 324-325.

edasının ve kazasının vacip olmasına engel değildir. Uyku esnasında ise eda imkânsız ancak asıl ve kaza vaciptir.⁸⁴³

Buraya kadar zikredilen içtihatların temel referansı şu hadistir: “Üç kişiden kalem kaldırılmıştır: Buluğa erinceye kadar çocuktan, uyanıncaya kadar uyuyan kimseden, akli başına gelinceye kadar deliren kimseden.”⁸⁴⁴ Mezheplerin bu hadis çerçevesinde yaklaşımları farklılaşmıştır. Hanefî fakihler kalemin kaldırılması ile aslın değil, edanın vacip olmakta çıktığını kabul etmiştir.⁸⁴⁵ Kaza vacip olduğuna göre, ibadetin aslı da zimmette vacip olmuştur.

Şafiî ve Malikîlere göre uzun veya kısa sürsün fark etmez *delirme*, *bayılma*, *ateh* ve haram olmayan bir sebeple *sarhoşluk* esnasında imkânsızlıktan dolayı ibadetin edası vacip olmadığı gibi, o ibadetin kazası da vacip değildir.⁸⁴⁶ Bunun delili yukarıda zikredilen hadistir.⁸⁴⁷ Bu tür mâniler hadiste zikredilen *delirme* kapsamına girmektedir. Nitekim mükellefiyetin temel şartı akıl ve bulugdur. Bu mâniler esnasında ise mükellef, irade ve temyiz gücünü kaybettiğinden edanın vucubiyetine muhatap değildir.⁸⁴⁸ Şafiîlere göre bu mâniler ortadan kalkınca kılınmayan namazların kaza edilmesi sünnettir. Ancak hayızdan sonra namazın kazası vacip olmadığı gibi meşru da değildir.⁸⁴⁹ Zikredilen mâniler ikindi vaktinin çıkmasına bir tekbir alacak kadar zaman kalınca ortadan kalkmış ise, ikindinin farzına ek olarak öğle namazının kazası da vacip olur. Bu maniler yatsı vaktinin çıkmasına bir tekbir alacak kadar zaman kalınca ortadan kalkmışsa, yatsı namazına ek olarak akşam namazının da kazası vacip olur. Zira ikindi vakti öğlenin, yatsı vakti ise akşam namazının müşterek vaktidir.⁸⁵⁰ Malikî fakifler de bu görüşte olmakla birlikte, onlara göre öğle namazının kazası, ikindi vaktinin çıkmasına beş rekât kalınca, akşam namazının kazası ise yatsı vaktinin çıkmasına en az

⁸⁴³ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s.433-434.

⁸⁴⁴ Ebu Davud, *Hudud*, 16.

⁸⁴⁵ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s.419.

⁸⁴⁶ Şafiî, *el-Umm*, I, 131-132, 147; Şirazî, Ebu İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf, *el-Mühezzebe*, Thk. Adil Ahmed Abdu'l-Mevcud-Ali Mahmud Uvaz, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 2003, I, 175; Rafî, *el-Vecîz şerhu'l-aziz*, I, 392; Karafî, *ez-Zahire*, II, 38; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 183; Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Cürçani, *et-Tahrîr fî furui'l-fikhi's-Şafiî*, Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 2008, I, 53.

⁸⁴⁷ Ebu Davud, *Hudud*, 16.

⁸⁴⁸ Şafiî, *el-Umm*, I, 132; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s.110; Amidî, *el-İhkâm*, I, 130-131; Şatıbî, *el-Muvafakat*, I, 159.

⁸⁴⁹ Ensari, *Esne'l-Metalib şerhu ravzati't-talib*, I, 289-290.

⁸⁵⁰ Şafiî, *el-Umm*, I, 148; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 184.

dört rekât kalınca vacip olur.⁸⁵¹ Şafîilere göre uyku ve unutma esnasında eda imkânsız, kaza ise ikinci bir emirle sabit olmaktadır. Uykudan dolayı kazayı gerektiren bir delil bulunmaktadır. Ancak diğer mânilerden sonra kazayı gerektiren bir emir bulunmaz. Malikîlere göre de kaza ikinci bir emirle sabit olmaktadır. Uyku esnasında vacip olmayan ibadetin kazası ikinci bir emirle sabit olurken, delirme ve baygınlık sebebiyle eda edilmeyen namazın kazasını gerektiren ikinci bir emir bulunmaz.⁸⁵²

Namazı kasten terk etmek hayız, delirme, bayılma veya bunama durumlarına kıyaslanamaz. Zira bu tür durumlar namazın edasını veya kazasını düşüren şer'î ve aklî birer mâni, geçerli birer mazerettir. Oysa akıl ve buluğ vasfı taşıyanlar namazı kasten terk etme esnasında vucub sebebine muhatap olduğundan dolayı namazı eda etmekle mükelleftir. Zira ibadetin kazasını ortadan kaldıran durumlar yalnızca edaya mâni olan durumlardan ibarettir. Kasten terk etmek namazı eda etmeye engel olmadığı gibi, eda edilmeyen bir namazın kazasını düşüren geçerli/hafifletici bir sebep değildir. Nitekim zevcî münasebetten dolayı orucu kasten bozanlar orucun kazasına ilaveten kefaretle de mükelleftir. Orucu yeme/içme yoluyla orucu bozanlar ise Şafîilere göre sadece kaza, Hanefîlere göre hem kaza hem de kefaretle mükelleftir. Aynı şekilde namazın kasten terk edilmesi kazaya ek olarak kefaretle de gerektirmektedir. Bu kefaretle ise samimi bir tevbe ve istiğfardır. Çünkü zimmette vacip olan bir ibadetin edası terk edilince, kazanın düştüğünü gösteren bir delil bulunmadıkça zimmet borcu olarak kalmaya devam eder. Artık vakit çıktıktan sonra mükellef günahkâr olurken, geriye bu borcun kaza etmek ve ayrıca tevbe etmek vacip haline gelir.

Hanbelîlere göre edanın vacip olması için akıl ve buluğ şarttır. Bu sebeple delirmeden dolayı kılınmayan namazın eda ve kaza mükellefiyeti bulunmaz. Ancak baygınlık halinde kılınmayan namazların kazası vaciptir. Çünkü baygınlık esnasında akıl bulunmasına rağmen aklın temyiz (ayırt etme gücü) bulunmamaktadır. Bu yönüyle baygınlık uyku durumuna benzer.⁸⁵³ Haram olmayan bir yolla sarhoşluk, kısa süreli olunca uyku ile aynı kapsamdadır. Dolayısıyla kılınmayan namazların kazası vaciptir. Uzun süreli bir sarhoşluk ise –haram olmayan bir yoldan gerçekleşmişse- delirme

⁸⁵¹ Şihabuddin Ahmed b. İdris Karafî, *ez-Zahire*, Thk. Muhammed Hacı, Daru'l-Ğarb, Beyrut 1994, II, 35.

⁸⁵² Karafî, *ez-Zahire*, I, 39.

⁸⁵³ Alauddin Ebu'l-Hasan Ali b. Süleyman el-Hanbelî Maverdî, *et-Tahbîr şerhu't-tahrîr*, Thk. Abdurrahman el-Cibrîn, Avz el-Karanî, Ahmed Serrah, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad 2000, III, 1196; İbn Neccar, *Şerhu kevkebi'l-munîr*, I, 339.

kapsamına girer ve namazın kazası vacip olmaz.⁸⁵⁴ Uyku, unutma veya kısa süreli sarhoşluk sebebiyle kazanın vacip olması ikinci emrin yanı sıra daha önce var olan bir vucubiyete dayanır.⁸⁵⁵ Buradaki vucubiyet anladığımız kadarıyla Hanefî ıstılahındaki aslın vucubiyetine karşılık gelmektedir.

Hanefî usulcülere göre *hayız* ve *nifas* esnasında esnasında orucun edası haram ve geçersiz; *yolculuk* ve *hastalık* esnasında ise mükellef orucun eda ve kazası arasında muhayyer bırakılmıştır. Bu tür durumlardan sonra orucun kazası vacip olduğundan, mani esnasında orucun aslı da vaciptir. Çünkü mükellef bu esnada akıl, buluş ve kudreti mümekkin ile birlikte vucub sebebi olan hilale şahit olmuş ve bilahare kaza ile mükellef tutulmuştur.⁸⁵⁶ Kaza esnasında orucu misliyle kaza etmeye niyet etmektedir. Aradaki bu misliyet, edası yasaklanan veya muhayyer bırakılan ibadetin daha önce vacip olmasını gerektirir. Zira bedel, mübdelün minhe tabidir.⁸⁵⁷ Böyle bir vucubiyet ise eda vucubiyeti olmayacağına göre, aslın vucubiyeti olmak zorundadır.

Hanbelî ve Malikî usulcülerin bu konudaki bir görüşü Hanefî usulcülerin görüşüne benzerlik göstermektedir.⁸⁵⁸ Nitekim Hanbelîlerin bir görüşünde hastalık, yolculuk veya hayız durumunda orucun vacip olduğu, bu özürler ortadan kalkınca orucun kazasının daha önce sabit olan bir vucubiyete dayandığı ifade edilmiştir. Orucun bilahare kazası vacip olduğundan ve ibadetin kazası önceki ibadetin misli sayıldığından dolayı mâni esnasında oruca bir vucubiyet hamletmek gerekir. Yolculuk ve hastalık esnasında eda konusunda muhayyerlik, hayız esnasında ise eda açısından haramlık söz konusudur.⁸⁵⁹ Yolculuk esnasında muhayyerliğin vucubiyete aykırılığı muvassaiyet ile bertaraf etmeye çalışılmış ve mükellefin eda ile kazadan biriyle sorumlu olduğunu belirtilmiştir. Yolculuk esnasında ise eda ve kaza arasında serbest bırakılmıştır. Birini tercih eden diğerinin mükellefiyetinden kurtulurduğu için vucubiyet muhayyerliğe aykırı olmaktan çıkmaktadır. Orucun geçersizliğine sebep olan hayız durumunun vucubiyete aykırılığı ise abdest ve gusül örneğiyle bertaraf edilmiştir. Şer'î açıdan geçersiz olan bir ibadetin vacip olması mümkündür. Nitekim abdestsizlik esnasında veya cünüplük halinde iken namaz geçersiz olsa da, bu durum namazın vacip olmasına

⁸⁵⁴ İbn Kudame, *el-Muğnî*, I, 290-291; Tufî, *Şerhu muhtasari'r-ravza*, I, 206.

⁸⁵⁵ Tufî, *Şerhu muhtasari'r-ravza*, I, 188.

⁸⁵⁶ Cezerî, *Mi'racu'l-minhâc*, s.97.

⁸⁵⁷ Şirazi, *et-Tefsîr*, s. 68; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 339; Karafî, *el-Furûk*, II, 118-119.

⁸⁵⁸ Ebu Ya'la, *el-Udde*, I, 218; Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, I, 365.

⁸⁵⁹ Ebu Ya'la, *el-Udde*, I, 218.

engel değildir.⁸⁶⁰ Abdestsizlik veya cünüplükten kaynaklanan hadesi izale etmek imkân dâhilinde olduğundan namazın eda edilmesi farzdır. Ancak hayızdan kaynaklanan hadesin izale edilmesi ancak hayız süresinin sona ermesiyle mümkündür. Bu esnada oruç tutmak haram ve geçersiz olsa da orucun kazasına dayanak olan bir vucubiyet söz konusudur. Hanbelilere göre hayız esnasında oruç tutmak haram ve geçersizdir. Bu sebeple onların hayız, yolculuk ve hastalık esnasında orucun vucubiyeti ile kastettikleri, bu esnada zimmette sabit olan bir vucubiyetten ibarettir ki, Hanefiler bunu aslın vucubiyeti şeklinde ifade etmiştir.⁸⁶¹ Aksi halde muhayyerlik ve geçersizlik vucubiyete aykırı olur. Çünkü vucubiyet bir fiili talep etmek ve o fiilin terk edilmesini yasaklamaktır. Muhayyerlik esnasında mükellef orucu tutmak ve tutmamak arasında serbesttir. Geçersizlik esnasında ise bir ibadetin hem haram, hem de vacip olması imkânsızdır.

Malikîler'in bir görüşünde hayız, yolculuk ve hastalık esnasında orucun vacip olduğu; bununla birlikte hayız esnasındaki orucun geçersiz, yolculuk ve hastalık esnasında ise oruç tutma ve kazaya bırakma konusunda muhayyerliğin bulunduğu belirtilmiştir. Malikî'lerin diğer görüşü ise hayız esnasında orucun vacip olmamasıdır.⁸⁶² Birinci görüşü aslın vucubu ile edanın vucubu konusunda ayırma gitmektedir. Çünkü hayız esnasında orucu eda etmenin haram ve geçersiz olduğunu belirtmelerine rağmen, aynı zamanda oruca vucubiyet atfetmeleri aslın vucubiyetini ifade etmektedir. Buna göre ilk emir aslın vacip olmasını, hayız esnasında oruç yasağı edanın geçersiz olmasını gerektirirken, orucun kazası ilk emre ve aslın vucubiyetine dayanmaktadır. Malikîlerin ikinci görüşleri ise asıl ile eda arasında bir ayırma gitmemektedir. Bu görüş hayız esnasında edası haram ve geçersiz olan orucun aynı zamanda vacip olmasının imkânsızlığını ifade etmektedir. Buna göre edası haram/geçersiz olan orucun kazası, ilk emre ve aslın vucubiyetine değil, ancak ikinci bir emre dayanmaktadır.

Şafîî usulcüler ise hayız, yolculuk veya hastalık esnasında orucun vacip olmadığını belirtmiştir. Edası imkânsız, geçersiz veya muhayyer bırakılan ibadete

⁸⁶⁰ Ebu Ya'la, *el-Udde*, I, 221; İbn Kudame, *Ravzatu'n-nazır*, s.87-88.

⁸⁶¹ İbn Kudame, *Ravzatu'n-nazır*, s. 88; Tûfî, *Şerhu muhtasari'r-ravza*, I, 452.

⁸⁶² Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, I, 366-367.

vucubiyete atfetmek çelişkidir.⁸⁶³ Oruç halinde ölüme yol açacak hastalık hayız hükmünde olduğundan bu esnada oruç tutmak haram olur. Ancak hastalık esnasında oruç tutmak ölüme sebep olmuyor ve sadece hastalığın artmasına yol açıyorsa, böyle bir hastalık yolculukla aynı hükme tabidir.⁸⁶⁴ Şafiî usulcüler bu yaklaşımlarını “*vacip terk edilmesi caiz olmayandır*” kuralıyla izah etmişlerdir.⁸⁶⁵ Yolculuk, hastalık ve güç yetirememeye esnasında orucun terk edilmesi caiz, hayız esnasında ise orucun eda edilmesi haram ve geçersiz olduğundan, bu esnada orucun vacip olduğu iddia edilemez. Çünkü terk etmenin caiz olması veya talep edilmesi, ibadetin vacip olmasına aykırıdır.⁸⁶⁶ İbadetin vacip olması onun edasını talep etmekten ve terk edilmesini yasaklamaktan ibarettir. Bu sebeple yolculuk, hastalık veya hayız esnasında orucun asıl ve eda itibarıyla vacip olduğu idia edilemez. Yolculuk, hastalık ve hayız gibi durumlar, orucu emreden ayetteki umumdan istisna edilmiştir. Orucun kazası ilk emre ve daha önceki bir vucubiyete değil, kazayı emreden ikinci bir emre dayanır. Bedeni ibadetlerde asıl ile eda arasında bir fark bulunmaz. Bir ibadetin aynı esnada hem vacip olması yani terk edilmesinin yasaklanması, hem de imkânsız, haram veya muhayyer bırakılması çelişkidir.⁸⁶⁷ Hayızdan dolayı oruç tutmayan kadın, orucun kazasından önce vefat ederse günahkâr olmaz. Bu nedenle hayız esnasında oruca bir vucubiyet atfedilemez.⁸⁶⁸ Hayızlı kadına kazanın vacip olması ve ramazan orucunun kazasına niyet etmesi, hayız mânisine rağmen orucun farz olduğunu göstermez. Çünkü niyette kazanın belirtilmesi bu orucu nezir, nafîle ve kefarete gibi oruçlardan ayırt etmek içindir.⁸⁶⁹ Hayız, hastalık veya yolculuktan dolayı kazanın vacip olması, orucun daha önce vacip olmasından değil, vucub sebebinin sabit olmasından kaynaklanır. Çünkü bazen vucub sebebi bulunmasına rağmen araya giren mâniden dolayı sebep ile müsebbep arasına bir fasıla girebilir. Bu mâniden dolayı daha önceki vucub sebebi edayı değil kazayı vacip kılar.⁸⁷⁰ İbadetin kazasının vacip olması için, onun daha önce vacip olması şart değildir. Kazanın vucub sebebi, kazayı emreden ikinci emirdir.⁸⁷¹ Nitekim ayette: “*Sizden kim hasta veya*

⁸⁶³ Amidî, *el-İhkâm*, I, 133; Nevevî, *el-Mecmu'*, II, 266; Cezerî, *Mi'racu'l-minhâc*, 97; Karafî, *el-Furûk*, II, 119.

⁸⁶⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.125; Cezerî, *Miracu'l-Minhâc*, s.97-99; Şatıbî, *el-Muvafakat*, I, 159;

⁸⁶⁵ Cezerî, *Mi'racu'l-minhâc*, s.97.

⁸⁶⁶ Urmevî, *el-Hasıl mine'l-mahsul*, s.264; Cezerî, *Mi'racu'l-minhâc*, s.97.

⁸⁶⁷ Cezerî, *Mi'racu'l-minhâc*, s.98-99; Şatıbî, *el-Muvafakat*, I, 159; Bekkurî, *Tertîbu'l-furûk*, s.107.

⁸⁶⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.124.

⁸⁶⁹ Bekkurî, *Tertîbu'l-furûk*, s.107.

⁸⁷⁰ Cezerî, *Mi'racu'l-minhâc*, s.99.

⁸⁷¹ Bekkurî, *Tertîbu'l-furûk*, s.107.

yolcu olur da orucu tutamazsa, sonraki günlerde bunu kaza etsin”⁸⁷² buyrulmuştur. Hz. Peygamber hayızlı kadının namazı ve orucu bırakmasını emrederken, orucu kaza edeceğini ancak namazı kaza etmeyeceğini belirtmiştir. Bu anlamda Şafîî usulcülere göre mali ibadetlerden farklı olarak bedeni ibadetlerde *vucub sebebi* ile *edanın vucub sebebi* arasında bir farkın bulunmaması gerekir.⁸⁷³ Oruç ise bedeni bir ibadettir.

Vucubiyet açısından Şafîî usulcülerin Hanefî usulcülere yönelttiği itirazlar, mâni esnasında edanın vucubiyetine odaklanmaktadır. Oysa Hanefî usulcüler buradaki vucubiyetle edanın değil, aslın vucubiyetini kastetmiştir. Şafîî usulcülerin muhayyerlik, imkânsızlık veya geçersizliği vucubiyete aykırı görmeleri; Hanefî yaklaşımında edanın vucubiyetine karşılık gelmektedir. Hanefîler de bu konuda aynı görüştedir. Ancak aslın vucubiyeti muhayyerliğe, imkânsızlık veya geçersizliğe aykırı değildir. Böyle olunca, terki talep edilen bir fiilin asıl itibarıyla vacip olması çelişki sayılmaz. Mâniden dolayı edası imkânsız, geçersiz veya muhayyer olan vacibin kazası vacip ise, mâni esnasında ibadetin aslı da vaciptir. Gazzâlî ve Amidî gibi usulcüler, *Hanefî usulcüler bu esnadaki vucubiyet ile edanın vucubiyeti kastediyorlarsa bu bir çelişkidir; ancak bu esnadaki vucubiyet ile hayız durumu ortadan kalktıktan sonra, kazanın vacip olacağını kastediyorlar ise bunda bir sakınca yoktur*⁸⁷⁴ demişlerdir. Hanefî usulcülerin bu ikinci anlamı kastettiklerini belirttik.

Hastalık, yolculuk veya hayız durumunda orucun aslı vacip olsun veya olmasın fark etmez orucun eda edilmesi vacip değildir. Hayız halinde oruç tutmak haram ve geçersizdir. Mâni veya özürden dolayı oruç tutmayan kimseler nasslardaki emrin gereği olarak orucun kazası ile mükelleftir. Ancak bir mâniye veya özre rağmen vucub açısından orucun aslı ile edasını ayırt etmek ibadetin *vucub sebebi* ile *edasının vucub sebebi* ve *edasının vucub şartı* arasındaki farkı ortaya koyar. Yolculuk veya hastalık esnasında farz oruç yerine tutulan nafil, kaza, kefarete veya nezir oruçlarının hükmü de bu farka dayanır. Nitekim daha önce İmam Ebu Hanife’ye göre yolculuk esnasında farz orucun dışındaki oruçları tutmanın, Şafîî fakihlere göre ise bu esnada sadece farz oruç tutmanın caiz olduğuna değinmiştik.

⁸⁷² Bakara, 2/185.

⁸⁷³ Buharî, *Keşfü’l-esrâr*, I, 329.

⁸⁷⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.124-125; Amidî, *el-İhkâm*, I, 133.

Hanefî usulcülere göre orucun tekrar haddi bir aydır. Bir aylık süreyi baygın veya delirmiş vaziyette geçirenler vucub sebebine şahit olmadıklarından kazayla mükellef değildir. Oruç ayı girdikten sonra bir an bile olsa akli başına gelen, orucun tamamına kaza etmekle mükellef olur. Zira edanın vucub sebebi ayın herhangi bir kısmına şahit olmaktır. Böylece orucun edası imkânsız, aslı ve kazası ise vacip hale gelmiştir.⁸⁷⁵ Hanefî usulcülere göre aynı durum, yani geçerli bir maniden dolayı tekrar haddinin ibadetin edasını ve kazasını düşürmesi zekât için de söz konusudur. Örneğin zekâtın tekrar haddi, delirme halinin İmam Muhammede göre en az bir yıl, İmam Ebu Yusuf'a göre yılın yarısından fazla sürmesidir. Delirme, baygınlık veya bunama halinin bu kadar sürmesi halinde zekâtın edası farz olmaktan çıkar ve kazası gerekmez. Bundan az sürmesi halinde zekâtın aslı ve edası farz olur.⁸⁷⁶ Şafîî, Hanbelî ve Malikîlere göre ise çocukluk, delirme veya baygınlık zekâtın vacip olmasına mâni değildir. Çünkü zekatın vucubiyeti zimmete değil mala taalluk etmektedir.⁸⁷⁷

2.4.2.2. Mâniye Rağmen Edanın Vacip Olması

Küfür esnasında kâfirin ibadetle mükellef olup olmadığı, vakti giren ibadetin aslıyla ve edasıyla sorumlu olup olmadığı konusunda iki görüş bulunmaktadır.

Hanefî usulcülerden İmam Kerhî ve Cessas'a⁸⁷⁸ ve mütekellim usulcülerin büyük bir kısmına göre kâfir, iman etmek suretiyle ibadetlerin edasıyla da mükelleftir. İnkâr halinde ibadet geçersiz olsa da küfür vasfı vaktin vucub sebebi olmasına ve ibadetin vacip olmasına mani değildir.⁸⁷⁹ Bu görüşün delilleri kısaca şöyledir:

Kâfirin ibadetlerle mükellef tutulması şer'î ve akli açıdan imkan dahilindedir. Kâfir, mükellefiyetin şartı olan akıl, buluş ve kudreti mümeckine vafına sahiptir. Bu sebeple ibadetlerin edasıyla mükellef olmasına bir engel bulunmamaktadır. İman etmek suretiyle ibadetleri eda edebilecek bir imkâna sahiptir. Ancak iman ettikten sonra kaza

⁸⁷⁵ Serahsî, *el-Usul*, I, 73-74; Ahsîkesî, *el-Muzheb fî Usulî'l-Mezheb*, II, 436; Fenarî, *Fusûlu'l-bedâyi*, I, 324.

⁸⁷⁶ Serahsî, *el-Mebsut*, II, 219; Mollacîven, *Keşfu'l-esrâr*, II, 483.

⁸⁷⁷ İbn Kudame, *el-Muğnî*, II, 488; İbn Rüşt, *Bidayetu'l-müctehid*, s.229; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Abderî, *et-Tâc ve'l-İklîl li-Muhtasari'l-Halil*, Daru'l-fıkr, Beyrut h.1398, II, 292; Şirbînî, *Muğnî'l-Muhtâc*, I, 551-552; Karafî, *ez-Zahire*, III, 52.

⁸⁷⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, I, 329; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, IV, 343.

⁸⁷⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.118; Ebu Ya'la, *el-Udde*, I, 241; Amidî, *el-İhkâm*, I, 124; İbn Kudame, *Ravzatu'n-nazır*, s.78; Rafîî, *el-Azîz şerhu'l-vecîz*, I, 2393; Nevevî, *el-Mecmu'*, III, 6-7; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, I, 182, 552; Tufî, *Şerhu muhtasari'r-ravza*, I, 205.

mükellefiyeti kaldırılmıştır. Kâfirler uhrevi açıdan hem iman etmediklerinden hem de ibadeti terk ettiklerinden dolayı azaba uğrayacaktır.⁸⁸⁰ Namazın vacip olması için abdest almak şart olsaydı, ömür boyunca abdest almayan kimseye namazın vacip olmaması gerekirdi. Namazın vacip kılınması, o namazın geçerli olması için şart olan abdestin de vacip olmasını gerektirir. Aynı şekilde ibadetin vacip olması için iman etmek şart değildir. Ancak ibadetin vacip kılınması, o ibadetin geçerli olması için iman etmenin de vacip olmasını gerektirir.⁸⁸¹ Küfür hali ibadetin geçersiz olmasına sebep olan hades/abdestsizlik gibidir. Diğer taraftan ibadetlerle mükellef olmamak bir hafifletmedir. Masiyetin en büyüğü olan inkâr hali böyle bir hafifletmeye sebep olamaz.⁸⁸² Kâfirin ibadeti geçersiz olsa da, kâfir iman etmek suretiyle ibadetlerin edasıyla mükelleftir. Kâfirin ibadetle mükellef olması onun ibadet nimetine ehil/layık olduğunu değil, aksine imansızlığa ilaveten ibadeti eda etmediğinden dolayı uhrevi sorumluluğunun katlanarak artacağını ifade etmektedir.⁸⁸³

Kâfirin ibadetle mükellef olması şer'î olarak da mümkündür. Nitekim kâfirler şer'î açıdan cizye vermekle mükellef tutulmuş, namaz kılmadığı ve zekât vermediği için zemmedilmiş ve bu sebeple azaba uğrayacağı bildirilmiştir.⁸⁸⁴ Namaz kılmamaları fakirleri doyurmamaları, bunun vucubiyetine iman etmediklerinden dolayı değil, hakiki anlamda ibadeti fiili olarak terk etmelerinden kaynaklanır. Ayette “*biz din gününü yalanlıyorduk*” buyrulması onların imansızlıktan dolayı, “*namaz kılanlardan değildik*”⁸⁸⁵ buyrulması ise onların ayrıca ibadeti terk etmelerinden dolayı azaba mahkum olduklarını göstermektedir.⁸⁸⁶ Diğer ayetlerde: “*Hâlbuki onlara, dini yalnızca Allah’a tahsis ederek ve hakka yönelen kimseler olarak kulluk etmeleri, namaz kılmaları ve zekât vermeleri emredilmişti*”⁸⁸⁷, “*İman etmedi, namaz da kılmadı, aksine yalanladı ve yüz çevirdi ... bu (azap) sana layıktır*”⁸⁸⁸ buyrulmuştur. Bir diğer ayette “*onlar ki Allah ile beraber bir başka ilah edinerek ona yalvarmaz ve Allah’ın haram kıldığı cana haksız yere kıymazlar.. Artık kim bu yasaklanan şeyleri yaparsa onun azabı kat kat*

⁸⁸⁰ Serahsî, *el-Usul*, I, 53.

⁸⁸¹ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.117.

⁸⁸² Şîrazî, *el-Mühazzeb*, I, 175.

⁸⁸³ Buharî, *Keşfu’l-esrâr*, IV, 343.

⁸⁸⁴ Bkz. Müdessir, 74/42-43; Fussilet, 41/6-7; Tevbe, 9/29.

⁸⁸⁵ Müdessir, 74/42-43.

⁸⁸⁶ Şîrazî, *et-Tefsîr*, s.81.

⁸⁸⁷ Beyyine, 98/5.

⁸⁸⁸ Kıyame, 75/31-35.

arttırılacaktır”⁸⁸⁹ buyrulması, azabın amele göre kat kat artacağını göstermektedir. Buna ilaveten “*ey insanlar Rabbinize ibadet edin*”⁸⁹⁰, “*güç yetirenlerin beytullahı ziyaret etmeleri, Allah’ın insanlar üzerindeki hakkıdır*”⁸⁹¹ ayetlerindeki umumi/genel hitap bütün insanları ve bu kapsamda kâfirleri de kapsamaktadır. Tüm bunlar kâfirin ibadetlerle mükellef olduğunu göstermektedir.⁸⁹²

Ancak Hanefî usulcülerinin çoğunluğuna göre kâfir ibadete layık ve ehil olmadığından dolayı, iman etmediği sürece ibadetin aslıyla ve edasıyla mükellef değildir. Uhrevî açıdan ibadeti terk ettiğinden dolayı değil, imansızlığından ve ibadetin vacip olduğunu inkâr ettiğinden dolayı azaba uğrayacaktır.⁸⁹³ Doğrusu bu görüş Hanefî usulcülerin yaklaşımına daha uygundur. Çünkü kâfirler iman ettikten sonra, küfür esnasındaki ibadetlerin kazası ile mükellef değildir. Kaza mükellefiyeti bulunmadığına göre, küfür halinde ibadetin edası geçersiz olduğu kadar aslı da vacip değildir. Bu görüşün temel gerekçeleri şöyle özetlenebilir:

1. Ayette “*biz namaz kılan kimselerden değildik*” buyrulması kâfirin ibadetle mükellef olduğunu göstermez. Bu ayet “*biz namaz kılanlar gibi iman etmedik*” anlamına gelmektedir.⁸⁹⁴ Oysa böyle bir tevil, ayetin zahirine aykırıdır. Çünkü ayette namaz kılmamak, din gününü yalanlamaya ve fakirleri doyurmamaya atfedilmiştir. Atfedilen bir durum, kendisine atfedilen durumda farklı olmakla birlikte, aynı hükme tabidir. Buna göre namazı terk etmek imansızlıktan farklı bir durumdur ve aynı hükme tabidir.⁸⁹⁵

2. Hz. Peygamber, Muaz’ı Yemen’e gönderirken: “*Onları, Allah’tan başka ilâh olmadığına ve benim Allah’ın Resulü olduğuma şehâdet etmeye davet et. Bunu kabul ederlerse, Allah’ın kendilerine bir gün ve gecede beş vakit namazı farz kıldığını bildir*” buyurmuştur.⁸⁹⁶ Buna göre ibadet mükellefiyeti imandan sonra gelir.⁸⁹⁷ Kâfirin küfür esnasından ibadeti geçersiz olmasına rağmen ibadetle mükellef tutulması çelişkidir.

⁸⁸⁹ Furkan, 25/69.

⁸⁹⁰ Bakara, 2/21.

⁸⁹¹ Âli İmrân, 4/97.

⁸⁹² Cessas, *el-Fusûl*, I, 329; Debusî, *Takvîmu’l-edille*, s.437; Semarkandî, *el-Mizan fî usulî’l-fikh*, s.131; Amidî, *el-İhkâm*, I, 125.

⁸⁹³ Semerkândî, *el-Mizan fî usulî’l-fikh*, s.131; Mollacîven, *Keşfu’l-esrâr*, II, 464; Kâsânî, *Bedaiu’s-sanaî*, 78.

⁸⁹⁴ Serahsî, *el-Usul*, I, 52; Buharî, *Keşfu’l-esrâr*, IV, 345; Taftazanî, *et-Telviḥ*, I, 402.

⁸⁹⁵ Amidî, *el-İhkâm*, I, 126.

⁸⁹⁶ Buharî, *Zekât*, 63; Ebû Dâvûd, *Zekât*, 5.

⁸⁹⁷ Buharî, *Keşfu’l-esrâr*, IV, 344.

Diğer taraftan eda ehliyeti dünyevî/uhrevî açıdan sevaba ve nimete kabil/uygun olmaktır. Oysa kâfirdeki inkâr vasfı onu ibadetin edasına, eda vasıtasıyla sevaba ve nimete ehil olmaktan çıkarmıştır. Kafir iman etmediği sürece ibadet nimetine ve sevabına muhatap/layık olamaz.⁸⁹⁸ Bu anlamda kâfirin ibadetlerle sorumlu olmaması bir hafifletme değil, onun iman etmedikçe ibadete layık olmadığını ve aksine azabının katlanarak artacağını ifade etmektedir.⁸⁹⁹ Kâfirin cizye ile mükellef olması, zimmet akdinden (vatandaşlık sözleşmesinden) kaynaklanır. Bu durum kâfirin cizye ile mükellef olmasını değil, aksine yöneticilerin kâfirden cizye almasının vacip olduğunu gösterir.⁹⁰⁰ Cizye türünden dünyevî müeyyide ve sorumluluklar kâfirin ibadetlerle mükellef olduğunu göstermez.

Uslucülerin çoğuna göre küfür/inkâr vasfı, ibadetlerin vakit açısından vacip olmasına engel değildir. İman edince kaza mükellefiyeti düşmektedir. Hanefîlerin tercih edilen görüşlerinde ise inkâr halinde eda vacip değildir. Çünkü imandan sonra kaza mükellefiyeti bulunmamaktadır. Konuyla ilgili deliller mukayese edilince kâfirlerin imanla birlikte ibadetle de mükellef oldukları anlaşılmaktadır. Çünkü iman ile ibadet arasında ayrılmaz bir bağ vardır. Birinin vacip olması diğerrinin de, aynı zamanda vacip olmasını gerektirmektedir.

Kâfiri iman ve ibadetle mükellef kılan, onun zekât vermediği ve namaz kılmadığı için azaba mahkûm olacağını bildiren ayetler, küfür esnasında mükellefiyetin varlığına delalet etmektedir. Ancak bu mükellefiyet dünyevî değil, daha çok uhrevî bir mükellefiyettir. İslam ülkesinde yaşayan kâfirlerin yürürlükteki hukuk sistemi tarafından yasaklanan fiilleri terk etmekle mükellef oldukları, cizye ve haraç türünden dünyevi mükellefiyetlerinin bulunduğu şüphe yoktur.

Kâfirin ibadetle mükellef olup olmamasıyla ilgili ihtilaf, irtidat (dinden çıkma) meselesinde pratik bir sonuç doğurmaktadır. Şafiî ve Malikîlere göre mürted (dinden çıkan kimse) terk ettiği ibadetlerin kazasıyla mükelleftir. Çünkü daha önce müslüman olmakla birlikte, ömür boyu ibadet mükellefiyetini kabul etmiştir. Dinden çıkması bu mükellefiyeti ve kaza sorumluluğunu düşürecek hafifletici bir sebep değildir.⁹⁰¹ Kâfirler

⁸⁹⁸ Serahsî, *el-Usul*, I, 52-53; Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, IV, 344.

⁸⁹⁹ Serahsî, *el-Usul*, I, 55, 56.

⁹⁰⁰ Semerkândî, *el-Mîzân fî usuli'l-fikh*, s.135-136.

⁹⁰¹ Şafiî, *el-Umm*, I, 148; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s.120; Amidî, *el-İhkâm*, I, 124; Tufî, *Şerhu muhtasari'r-ravza*, I, 206.

ibadetin edasıyla mükellef olmasına rağmen küfür halinde eda etmediği ibadetlerin kazasıyla mükellef değildir. Bu durum doğrudan naslar tarafından beyan edilmiştir. Oysa dinden çıkan bir kimsenin, eda etmediği ibadetlerin kazasıyla mükellef olmadığını gösteren bir nas bulunmamaktadır. İman ettikten sonra dinden çıkan bir kimse aslî kâfire kıyaslanamaz. Buna karşılık İmam Ebu Hanife'ye göre ise irtidat durumu, küfür ve inkâr halinden farksızdır. Dolayısıyla irtidat esnasında eda edilmeyen ibadetlerin kazası bulunmaz.⁹⁰² İmam Ebu Hanife'nin görüşü kâfirlerin ibadetle mükellef olmamasına; Şafîî ve Malikîlerin görüşü kâfirlerin ibadetle mükellef olmasına uygundur.

Vakit ve mâni ilişkisi çerçevesinde eda ve kazanın vucubiyetiyle ilgili mezhep ihtilafları nas merkezlidir. İhtilafın bir diğer boyutu ise kazanın ilk emirle veya ikinci emirle sabit olmasına; diğer taraftan mâni, vakit, vucub ehliyeti ve eda ehliyeti çerçevesinde asıl ile eda ayrımına dayanmaktadır. Hanefî usulcülere göre edası imkânsız, geçersiz veya muhayyer olan ibadetlerin kazası vacipse aslı vaciptir ve mükellef mâni esnasında emre ve vucubiyete muhataptır. Eda imkânsız veya geçersiz olmakla birlikte kaza da düşmüşse mani esnasında ibadetin aslı da vacip değildir. Şafîî usulcüler bedenî ibadetlerde asıl ve eda ayrımına gitmezken, onların Hanefî usulcülere yönelttikleri eleştiriler kavramsal bir boyutta kalmaktadır. Bu konuda hakiki bir ihtilafın söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır. Şafîî usulcülere göre mükellef, mâniden dolayı ilk emre muhatap olmadığı için daha önce var olan bir vucubiyet de söz konusu değildir. Bu sebeple kazanın ikinci bir emirle sabit olması gerekir. Hanbelî ve Malikî usulcülerin bir görüşü ise oruç bahsinde görüldüğü üzere, ibadetin vucubiyetini asıl ve eda şeklinde ayırmanın mümkün olduğunu göstermekte ve Hanefî usulcülerin bu konudaki ayrımına haklılık payı vermektedir.

2.5. ŞER'Î DELİLLER ARASINDAKİ TEARUZUN İBADET VAKTİNE YANSIMALARI

Muvakkat ibadetlerin şer'î vakit alametleri ve sınırlarıyla ilgili ihtilafların, ibadet vaktine delalet eden şer'î lafzın yorumundan ve vakte delalet eden şer'î deliller arasındaki zahiri tearuzdan kaynaklandığını belirtmiştik. Şer'î lafzın ibadetlerde vakit ve

⁹⁰² Serahsî, *el-Usul*, I, 53; Kâsânî, *Bedaiu's-sanaî*, I, 78.

hüküm açısından yorumuyla ilgili ihtilafları *mutlak emir*, *muvaqqat emir* ve *muvaqqat nehiy* kapsamında ele aldık. Burada ise şer’î deliller arasındaki zahiri tearuzun, ibadetlerin vakit alametleri ve sınırları konusundaki ihtilafa yansımaları bazı örneklerle izah edilecektir.

Füru fıkhıta *namaz*, *oruç*, *hac* veya *kurban* gibi muvaqqat ibadetlerin vakit sınırlarıyla ilgili mezhep ihtilafları, ağırlıklı olarak vakte delalet eden şer’î deliller arasındaki tearuzdan kaynaklanmıştır. Buna ek olarak, geçmişten günümüze ibadetlerin vakit boyutuyla ilgili şaz görüşler ve yanlışlar da vakte delalet eden şer’î delillerin kitaba, sünnete, icmaya ve usul kurallarına aykırı bir şekilde yanlış yorumlanmasından kaynaklanmıştır. Dolayısıyla *muvaqqat*, *muvasa* ve *zûşebeheyn* vakit sınırlarıyla ilgili ihtilafları, şer’î deliller arasındaki *tearuz* ve mezheplerin tearuzu gidermedeki usul farklılıkları çerçevesinde değerlendirmek gerekir.

2.5.1. Vaktin Şer’î Delillerinde Tearuz

Vakte delalet eden şer’î deliller arasındaki tearuz kavramını izah etmek üzere, öncelikle tearuz kavramını, ana hatlarıyla tearuzu giderme yöntemlerini ele alacak ve tearuzun ibadetlerde vakit ihtilafına yansımalarını bazı örneklerle izah edeceğiz. Bundan hareketle, ibadetlerde tearuz merkezli vakit ihtilafı konusunda bir bakış açısı geliştirmeye çalışacağız.

a. Tearuzun tanımı: Sözlükte “çelişki ve zıtlık” anlamına gelen *tearuz* kavramı, fıkıh usulünde “en az iki şer’î delilin, aynı meselede farklı hükümlere delalet etmesi”⁹⁰³ şeklinde tanımlanmıştır. Şer’î deliller arasında tearuzun bulunması için; her iki delilin zannî olması ve aynı meselenin, aynı zaman, aynı durum ve aynı yönüyle ilgili farklı hükümlere delalet etmesi şarttır.⁹⁰⁴ Sübûtu ve delaleti kesin olan ayetler arasında herhangi bir tearuz/çatışma söz konusu değildir. Muarız olduğu zannedilen ayetler arasında nesh ilişkisi, farklı zaman ve farklı durumlarla ilgili olma türünden bir bağlantı bulunur. Ancak muhatabın bu bağlantıyı bilmemesi, görünüşte bir tearuzun varlığı şeklinde anlaşılır.⁹⁰⁵ Zannî deliller için de aynı durum söz konusudur. Muarız görünen

⁹⁰³ Zeydan, *el-Vecîz*, s.386; Şa’ban, *Fıkıh Usulü*, s.419.

⁹⁰⁴ Pezdevi, *el-Usul*, s.449; İbn Saâti, *Nihayetu’l-vusûl*, s.275; Zerkeşî, *el-Bahr*, IV, 408; Şevkânî, *İrşadu’l-fuhul*, s.703.

⁹⁰⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.586; Tûfî, *Şerhu muhtasari’r-ravza*, II, 686.

zannî deliller farklı zaman, durum ve şahıslarla ilgili olmasına rağmen, muhatabın bu konudaki bilgi yetersizliği görünüş itibarıyla tearuza ve farklı içtihatlarla yol açmaktadır. Deliller arasındaki zahiri tearuzdan kaynaklanan ihtilaf ibadetlerde vakit mefhumuna da yansımıştır. Bu anlamda tearuzla ilgili olarak zikredilen tanım ve yaklaşım, şer'î deliller arasında aslında bir tearuzun/çatışma ve çelişkinin bulunmadığını, ancak mükellefin bilgi yetersizliğinin böyle bir tearuza yol açtığını, usul bütünlüğü çerçevesinde bu teraruzun tamamen ortadan kalktığını ifade etmektedir.

b. Tearuzun sebepleri: Şer'î deliller arasındaki tearuzun birçok sebebi bulunmaktadır. Tearuzun temel sebeplerini; 1-Şer'î delillerden bir kısmının sübut veya delalet açısından zannî olması, delaletindeki zannilikten dolayı farklı yorumlara açık olması, 2- Sünnetin bütüncül olarak değil farklı kesitlerle aktarılmış olması, 3-Muarız delillerden birinin sahih olmaması, 4-Muarız görünen hükümlerin farklı birer zaman, durum veya şahıslarla ilgili olması, ancak müçtehidin/mükellefin bunu bilmemesi şeklinde özetlenebilir.

Sözgelimi hadisin bir kısmının bir ravi tarafından, kalan kısmının bir başka ravi tarafından aktarılması, aktarılan hadisin vurud sebebinin açıklanmaması, farklı hadisler arasında nesh ilişkisinin bulunması ancak bunun beyan edilmemesi, genel anlamda sünnetin farklı kesitlerle aktarılması zahiren/görünüş itibarıyla tearuza yol açmıştır.⁹⁰⁶ Tearuz durumu ağırlıklı olarak haber-i vahid düzeyinde aktarılan hadisler arasında ortaya çıkmaktadır.⁹⁰⁷ Tearuzu giderme konusunda mezheplerin usul yaklaşımları ve belirledikleri kurallar ise farklılık göstermektedir. Bu farklılıklar birden fazla mezhep, içtihat ve ihtilafın ortaya çıkmasına zemin hazırlarken, tearuz ve tearuzu giderme yöntemindeki farklılıklar ibadetlere ve ibadetlerde vakit mefhumuna da yansımıştır.

Gerçekten sübutu veya delaleti zannî olan delillerin hüküm açısından farklı yorumlara açık olması ve bu deliller arasındaki zahiri tearuz içtihadı, ihtilafa ve mezhep farklılaşmasına zemin hazırlamıştır.⁹⁰⁸ Ancak bu konudaki içtihatların geçerliliği usul açısından kendi içinde bütünlük arz eden belirli kurallara bağlanmıştır. İslam ümmetinin *kitap, sünnet, icma ve usul kurallarına* uygun olan geçerli, haklı, müspet ve ilmi ihtilafları rahmettir. Tearuz ise böyle bir rahmete kaynaklık etmektedir. Ancak şer'î

⁹⁰⁶ Şafîî, *er-Risale*, s.223-224; Zerkeşî, *el-Bahr*, IV, 441-442.

⁹⁰⁷ İbn Nüceym, *Fethu'l-ğaffar*, s.308.

⁹⁰⁸ Şafîî, *er-Risale*, s.132; Zerkeşî, *el-Bahr*, IV, 406; Şevkânî, *İrşadu'l-fuhul*, s.702.

delillerin kitabın açık beyanına, sahih sünnete, icmaya ve usul kurallarına aykırı, tutarsız ve hevaî/göreceli bir şekilde yorumlanması içtihat sayılmayacağı gibi uhrevî bir sorumluluk da gerektirir. Çünkü şer'î delillerden hüküm çıkarmak içtihat olduğundan, öncelikle böyle bir faaliyet müçtehitlere mahsustur. İctihadın veya yorumun geçerliliği ise belirli kurallara bağlanmıştır.

c. Tearuzun türleri: Şer'î deliller asıl itibarıyla *kitap, sünnet, icma* ve *kıyas* olarak ele alındığında, bunlar arasındaki tearuzun ana hatlarıyla *on* ihtimali ortaya çıkmaktadır. Bu ihtimaller *kitabın* (ayetlerin) *kitap, sünnet, icma* veya *kıyasla* tearuz etmesi; *sünnetin sünnet, icma* veya *kıyasla* tearuz etmesi; *icmanın kıyas* ile tearuz etmesi ve son olarak *kıyasın kıyas* ile tearuz etmesi şeklindedir. Kitabın ayetleri arasında bir tearuz bulunmadığından ilk ihtimal geçersizdir. Çünkü muarız görünen ayetler arasında ya *nesh* ilişkisi, ya *mutlak* ayetin *mukayyed* ayete hamledilmesi, ya da *mücmel* ayetin *beyan* ifade eden ayete hamledilmesi söz konusudur. Mükellefin bu konudaki bilgi eksikliği tearuzun varlığı için bir delil sayılmaz. Kitabın sünnet, kıyas veya icmayla tearuzu da söz konusu değildir. Çünkü kitabın kendisi diğer şer'î delillerin aslı olduğundan dolayı, bu deliller kitaba muhalefet edemez. Buna karşılık sünnetin kitabı *tekid, beyan, takyid, tahsis* ve bu anlamda *nesh* etmesi mümkündür. Şer'î delillerden olan *icma* kesinlik ve bağlayıcılık ifade ettiğinden dolayı, zan ifade eden haberi vahide ve kıyasa tercih edilir. *Kıyas* ile *sünnet* tearuz edince sahih sünnet öncelik hakkına sahiptir. Ancak hadisin sıhhati konusunda ciddi bir şüphe varsa bu durumda kıyasın hadise tercih edilmesi mümkündür. Sübutu zannî olan bir hadis aynı derecedeki bir başka hadis ile tearuz edince, aradaki tearuzun giderilmesi nas içtihadına konu olmaktadır.⁹⁰⁹

Tearuz açısından ibadetlerde vakit ihtilafını ilgilendiren husus, kitap ve sünnet arasındaki zahiri tearuzdur. Çünkü ibadetler taabbudi olduğundan dolayı, doğrudan kitap ve sünnete dayanır. Kıyas ve icma delili ise ibadetlerin varlık/yokluk, şekil ve keyfiyetinin belirlenmesine kaynaklık etmez. Ancak kimi zaman icma delili naslarda varid olan bir ibadetin mahiyet ve keyfiyet açısından anlaşılması için destekleyici ve bağlayıcı bir görev üstlenmektedir. Örneğin fakihlerin ayet ve hadislerde namazın beş vakit olduğuna veya hayız esnasında namazın/orucun yasaklanmış olduğuna dair icma etmesi bu türdendir.

⁹⁰⁹ Zerkeşî, *el-Bahr*, IV, 408-409.

d. Tearuzun aslı: Şer'î deliller arasındaki tearuz zahiri olup meselenin aslında ve hakiki anlamda herhangi bir tearuz/çelişki söz konusu değildir. Çünkü bir meselenin aslında ve özünde tearuzun bulunması acizlik, cehalet ve çelişkiden kaynaklanır. Allah Teâla sonsuz bir ilim, kudret ve hikmet sahibi olup her türlü eksiklikten münezzehtir. Allah Teâla'nın hitabına ve bu hitabı beyan eden zatın sünneti seniyyesine böyle bir eksiklik ve çelişki isnat edilemez. Dolayısıyla tearuz durumu şer'î delillerin aslından değil, bu delilere muhatap olan müçtehidin veya mükellefin bilgi eksikliğinden kaynaklanırken, belirli usuller çerçevesinde ve mezhep bütünlüğü içinde ortadan kalkmaktadır.⁹¹⁰ Nitekim İmam Şafî muarız görünen şer'î delillerin neredeyse hiç birinin aslında/özünde bir tearuzun bulunmadığını ve bunu ispatlamanın her zaman mümkün olduğunu belirtmiştir. Devamla, şer'î deliller arasındaki zahiri tearuzu gidermek için takip ettiği usulü ortaya koyarak tearuzun giderilmesine ve muarız görünen delillerin asıl itibarıyla muarız olmadıklarına dair birçok örneğe yer vermiştir.⁹¹¹ Aynı şekilde usul kitaplarında *tearuz/tercih* başlığı altında, şer'î deliller arasında hakiki anlamda bir tearuzun bulunmadığı, görünüşteki tearuzun hangi kural ve usuller çerçevesinde giderileceği ele alınmıştır. Mezhep sistematığı ve bütünlüğü içinde zannî deliller arasındaki tearuzun giderilmesine dair örnekler, tercih gerekçelerinin farklı oluşundan kaynaklanan içtihat farklılaşmaları, bu durumun ibadetlere ve ibadetlerde vakit ihtilafına yansımaları sayılamayacak kadar çoktur.

Dolayısıyla herşeyden önce şer'î deliller arasındaki tearuzun zahiri olduğunu, bu tearuzun usul açısından belirli kurallar çerçevesinde ve mezhep bütünlüğü içinde ortadan kalktığını belirtmek gerekir. Çünkü muarız görünen iki delilden her biri meselenin farklı zaman, durum, vasıf ve farklı bir yönüyle ilgiliyse aralarında *cem/telif* ilişkisi bulunur. Muarız görünen iki delil aynı meselenin, aynı yönüyle ilgili farklı hükümlere delalet ediyor ve bu delillerin vurud tarihleri biliniyorsa, aralarında *nesh* ilişkisi bulunur. Deliller arasında *cem/telif* veya *nesh* ilişkisi kurmak imkânsız ise, bu haberlerden birini belirli ve kabul edilebilir usuller çerçevesinde haklı bir gerekçeyle diğerine *tercih* etmek gerekir. Böylece aradaki tearuz bertaraf edilir.⁹¹² Fıkıh usulünde tearuzu giderme yöntemleri *cem/telif*, *nesh* ve *tercih* olmak üzere üç kısımda

⁹¹⁰ Şatıbî, *el-Muvafakat*, IV, 823; Mollacîven, *Keşfu'l-esrâr*, II, 88; Şevkânî, *İrşadu'l-fuhul*, s.707.

⁹¹¹ Şafî, *er-Risale*, 225-226.

⁹¹² Tûfî, *Şerhu muhtasari'r-ravza*, II, 686; Subkî, *Cem'ul-cevami*, II, 559.

değerlendirilmiştir.⁹¹³ Bu konuda mezheplerin usul yaklaşımları ana hatlarıyla benzerlik gösterse de, konuyla ilgili ayrıntıların ve uygulamaların içtihadî olması çeşitli ihtilaflara yol açmıştır. Fıkıhta ibadetlerin şer’î sınırlarıyla ilgili ihtilafın büyük çoğunluğu ahad haberler arasındaki tearuza bağlı olarak ortaya çıkmaktadır.

İbadet vakitleriyle ilgili ihtilafların en büyük temellerinden biri olan *tearuz* faktörünü özetle izah etmeye çalıştık. Vakit ihtilafının en büyük kaynağı hadisler arasındaki tearuzdur. Bunun yanı sıra, bazı hadislerin kitaba ve diğer hadislere muarız olması da söz konusudur. Tearuzu gidermek için kullanılan *cem/telif*, *nesh* ve *tercih* usullerini ana hatlarıyla ele almak ve bu konudaki usul farklılıklarının ibadetlerde vakit ihtilafına yansımalarını bazı örneklerle izah ederek bir sonuca ulaşmak yerinde olacaktır.

2.5.1.1. Tearuzu Giderme Yöntemleri ve Vakte Yansımaları

Yukarıda izah edildiği üzere muarız görünen deliller arasında cem/telif, nesh ve tercih ilişkisinin kurulmasıyla, aradaki tearuz ortadan kalkmaktadır. Bu tür uygulamalar geçerlilik açısından fıkıh usulünde belirli kurallara bağlanmış olup bir mezhepten diğerine farklılık göstermektedir. Vakte delalet eden şer’î deliller arasındaki tearuza ve bu tearuzu giderme usulüne bağlı olarak, ibadetlerin vakit boyutu konusunda mezhepler arası ihtilaflar, bunun yanı sıra konuya temas eden ve geçmişte örnekleri bulunan yorum merkezli güncel bazı tartışmalar da ortaya çıkmıştır. Burada yalnızca ibadetlerin vakit sınırlarıyla ilgili klasik ihtilafların sebebi olarak tearuz faktörünü ve yansımalarını ele alacağız. İbadetlerin vakit sınırlarıyla ilgili yorum merkezli güncel tartışmaları ise bir sonraki bölümde ele alacağız.

2.5.1.1.1. Muarız şer’î deliller arasında cem/telif ve vakte yansımaları

Fıkıh usulünde *cem/telif* “muarız görünen iki şer’î delili, imkân varsa bir arada ele alarak usulüne uygun bir şekilde uzlaştırmak aralarındaki zıtlığı gidermek ve böylece her iki delil ile birlikte amel etmek” şeklinde tanımlanabilir.⁹¹⁴ Muarız deliller arasında uzlaştırma mümkün olduğu sürece cem/telif yöntemine başvurmak, bu deliller

⁹¹³ Pezdevi, *el-Usul*, s.453; Bâcî, *İhkâmu’l-fusûl*, II, 988; İbn Melek, *Şerhu’l-menâr*, II, 378-379; Zeydan, *el-Vecîz*, ss.386-398; Şa’ban, *Fıkıh Usulü*, ss.420-422.

⁹¹⁴ Bkz. Şaban, *Fıkıh Usulü*, s.421.

arasında nesh ve tercih ilişkisi kurmaktan önce gelir. Çünkü cem/telif yoluyla, her iki delil ile birlikte amel etmek, bunlardan birini alarak diğerini terk etmekten daha üstündür.⁹¹⁵ Muarız olan deliller arasında cem/telif yöntemi bazı usuller belirlenirken, böyle bir işlemin geçerli olması için usulüne uygun yapılması şart koşulmuştur. Cem/telih usullerinden bazıları şöyledir:

Muarız görünen şer'î deliller farklı birer durum, zaman, vasıf, mekân ve şahıslarla ilgiliyse bu delillerden her biri ilgili olduğu durum, zaman, vasıf, şahıs ve mekâna hamledilir. Muarız görünen iki delil aynı meselede umum ifade ediyorsa, her biri farklı bir çeşide hamledilir. Her iki delil hâs ise bunlar farklı durumlarla ilgili olup farklı durumlara hamledilir. Delillerden biri umum diğeri husus ifade ediyorsa, umumi olan delil hususi olan delile hamledilir. Delillerden biri mutlak diğeri mukayyet ise, mutlak olan delil mukayyet olan delile hamledilir. Muarız olan iki delilin ifade ettiği hüküm arasında sınıflandırma (baziyet) mümkünse cem/telif ilişkisi kurulur. Sözelimi iki şahıstan her biri aynı malın kendisine ait olduğunu iddia eder, bunun için eşit düzeyde deliller getirir ve bunlardan birini diğerine tercih etmek imkânsız hale gelirse, iddia edilen mal konusunda ortaklığa hükmedilir. İki delilden her biri farklı hükümlere muhtemel ise bu deliller arasında uzlaştırmaya gidilir. Sözelimi Hz. Peygamber, “*mescide komşu olan kimsenin mescidin dışında namazı yoktur*” buyurmuştur. Buna karşılık Hz. Peygamber mescidin dışında kılınan namazın iade edilmesini emretmemiştir. Dolayısıyla ilk hadiste gelen mescidin dışında kılınan namazın yokluğu ifadesi, o namazın fazilet bakımından yokluğunu/eksikliğini ifade eder. Hz. Peygamber’in mescidin dışında kılınan namazı takrir etmesi, bu namazın sahih/geçerli olmasını gerektirir. Dolayısıyla iki durum arasında cem ve telife giderek, bir özür yoksa mescidin dışında kılınan namazın, fazilet bakımından eksik olmakla birlikte, geçerli olduğu anlaşılır. Muarız olan iki delil hüküm konusunda umuma delalet ediyorsa, bu hükümler farklı türlere hamledilir. Sözelimi bir hadiste Hz. Peygamber, en iyi şahidin kendisinden talep edilmediği halde şahitlik yapan kimse olduğunu belirtirken, bir diğer hadiste yalancılığın yaygın hale geleceğini ve şahit olması talep edilmemesine rağmen insanların şahitlik yapacağını belirtmiştir. Buna göre talep edilmediği halde şahitlik yapmak birinci hadiste iyi bir vasıf olarak görülürken, ikinci hadiste ise kötü bir vasıf

⁹¹⁵ Razî, *el-Mahsûl*, II, 393; İsnevî, *Nihayetu's-sûl*, s.375; İsnevî, *et-Temhîd*, s.414; Subkî, *Cem'ul-cevami'*, II, 558; Zerkeşî, *el-Bahr*, IV, 427, 430.

olarak görülmüştür. Birinci hadisteki iyi şahitlik, Allah hakkıyla ilgilidir. Böyle bir şahitliğin istenilmediği halde yapılması övülmüştür. İkinci hadiste kötülen şahitlik ise kul haklarıyla ilgilidir. Böyle bir şahitlik, talep edilmediği halde yapılması kötülenmiştir.⁹¹⁶ Bu tür örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Cem/telif konusunda kesin bir sınır ve kesin bir usul belirlenmediğinden dolayı bu uygulamanın bir mezhepten diğerine farklılaşmaktadır. Örneğin bir müçtehidin muarız deliller arasında cem/telif yönünü fark etmesi ve bunu kullanması, diğer müçtehidin ise cem/telifin yönünü fark etmemesi veya deliller arasında *cem/telifi* uygun görmeyerek *tercih* veya *nesh* ilişkisi kurması mümkündür.⁹¹⁷ Buna bağlı olarak içtihatlar farklılaşırken, bu yaklaşım farklılığı ibadetlerin vakit boyutuna da yansımaktadır. Konunun ayrıntılarını usul kitaplarına bırakarak, cem ve telif işleminin ibadetlerde vakit ihtilafına yansımalarını bir örnekle izah etmek yerinde olacaktır.

1. Kerahet Vakitlerinde Namaz Yasağı

Ukbe b. Amir'in hadisinde “*üç vakit vardır ki, Hz. Peygamber, o vakitlerde namaz kılmamızı ve ölülerimizi defnetmemizi yasakladı; güneşin doğmasından yükselmesine kadar geçen vakit, yerde oturan devenin öğle sıcağından ayağa kalktığı vakit (öğlenin zeval vakti) ve güneşin batmaya meylettiği vakit*”⁹¹⁸ buyrulmuştur. Diğer taraftan Hz. Peygamber: “*Kim bir namazı uyuyarak veya unutarak eda etmezse onu hatırladığı an kılsın*”⁹¹⁹ buyurmuştur. Uykuda kalarak veya unutarak namazı terk eden bir kimse bu namazı kerahet vaktinde hatırlayınca, birinci hadis bu vakitte namaz kılmayı yasaklarken ikinci hadis aynı vakitte bu namazın kaza edilmesini emretmektedir. Dolayısıyla iki delil arasında bir tearuz ortaya çıkmaktadır. Şafî fakihler bu tearuzu, iki hadis arasında umum-husus ilişkisi kurmak suretiyle (cem/telif yoluyla) gidermiştir. Buna göre birinci hadisteki yasağın kapsamı, ikinci hadisteki emirle tahsis edilmiştir. Buna göre kerahet vaktindeki namaz yasağı kaza namazını kapsamamaktadır.⁹²⁰ Şafî fakihler tahiyyetu'l-mescid namazını, tavaf namazını, tilavet secdesini ve cenaze

⁹¹⁶ Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, II, 393; Şatıbî, *el-Muvafakât*, IV, 824-827; İsnevî, *Nihayetu's-sûl*, s.376; İsnevî, *et-Temhîd*, s.414; Zerkeşî, *el-Bahr*, IV, 427-428; Muhammed Ebu Nur Züheyr, *Usulu'l-fıkıh*, el-Mektebetu'l-Ezheriyye, Kahire 2004, s.168; İsmail Lütfü Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İFAV Yay., İstanbul 2000, s.164-165; Bkz. Şaban, *Fıkıh Usulü*, s.421-422.

⁹¹⁷ Bkz. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, s. 182.

⁹¹⁸ Müslim *Salatu'l-musafirîn*, 51.

⁹¹⁹ Müslim, *Salat*, 314.

⁹²⁰ İsnevî, *et-Temhîd*, s.415.

namazını herhangi bir vakte tahsis etmeksizin emreden hadisler ile kerahet vaktinde namaz kılmayı yasaklayan hadis arasındaki tearuzu da cem/telif ilişkisi kurarak gidermiş ve buna bağlı olarak zikredilen namazları kerahet vaktinde kılmanın mekruh olmadığı sonucuna ulaşmışlardır.

Hanefî fakihler ise birinci hadisteki yasağın umumi olduğunu ve ikinci hadisin ise bir emir içerdiğini; ancak bu emri kerahet vaktinde sonra yerine getirmenin mümkün olduğunu dikkate alarak iki hadis arasında cem/telifi uygun görmemiş bunun yerine tercih yöntemini esas almıştır. Buna göre birinci hadis kerahet vaktinde namaz yasağını ifade ederken, ikinci hadis bu vakitte hatırlanan kaza namazını kılmanın caiz olduğunu –ihtimal çerçevesinde- ifade etmektedir. İhtiyat gerekçesinden dolayı, bir fiilin yasak olduğunu bildiren hadis o fiilin –ihtimal çerçevesinde- mübah olduğunu bildiren hadise tercih edilmelidir. Böylece kerahet vakitlerinde kaza namazı dâhil hiçbir namaz kılınmaz. Malikî fakihler ise Medine ehlinin zeval vaktinde namaz kıldıklarını dikkate almıştır. Bundan hareketle zeval vaktindeki namaz yasağının nesh edildiğini kabul etmiştir.

Yukarıdaki içtihat farklılaşması, kerahet vaktinde namazla ilgili olan hadisler arasındaki tearuzun *cem/telif*, *tercih* ve *nesh* ilişkisiyle giderildiğini ve konuyla ilgili usul farklılığının ibadette vakit ihtilafına yol açtığını göstermektedir. Bu tür içtihat farklılaşmalarını çoğaltmak mümkündür.

Müçtehit muarız olan hadisler arasında *cem/telif* yönünün farkına varmaz veya bazı gerekçelerle bunun imkânsız olduğunu anlarsa bu deliller arasındaki tearuzu *nesh* veya *tercih ilişkisi* kurmakla giderir. İbadetlerde vakit ihtilafı ağırlıklı olarak tercih faktörüne, en son nesh faktörüne dayanmaktadır. Ancak nesh ilişkisi kurmak mümkün olduğu sürece tercih yoluna gidilmez.

2.5.1.1.2. Şer’î Deliller Arasında Nesh ve Vakte Yansımaları

Nesh konusunda bizi ilgilendiren husus ana hatlarıyla neshin tanımı, muarız deliller arasında nesh ilişkisini anlama usulü, nesh ilişkisini tespit yöntemi ve muarız deliller arasındaki nesh ilişkisinin ibadetlerde vakit konusuna yansımalarıdır. Fıkıh ve

fıkıh usulü açısından neshin varlığı,⁹²¹ çeşitli ihtilaflara yol açtığı ve ibadetlerde vakit mefhumunu ilgilendirdiği konusunda şüphe yoktur.

Usulcülerin ortak yaklaşımından hareketle nesh kavramını “sonradan gelen şer’î bir delilin, önceki şer’î bir delil ile sabit olan hükmün kaldırıldığını, değiştirildiğini veya süresinin sona erdiğini beyan etmesi”⁹²² şeklinde tanımlanabilir. Öyle ki sonradan gelen şer’î delil/hitap olmasaydı, önceki hüküm var olmaya devam edecekti. Bu anlamda şer’î bir delil hükme delalet ederken bu hükmün ne kadar yürürlükte kalacağını beyan etmemiştir. Bu hükmün ne kadar süreyle yürürlükte kalacağı ise bir müddet sonra bir başka delil tarafından beyan edilmiş ve önceki hüküm ortadan kaldırılmıştır. Önceki hüküm bir maslahattan dolayı geçici süreliğine konulduğu ve bu hükmün bilahare nesh edileceği bilindiğinden dolayı herhangi *acizlik* veya *cehalet* türünden bir çelişki/bedâ söz konusu değildir.⁹²³ Sonradan gelerek önceki hükmü ortadan kaldıran delil *nasih*, yürürlükten kaldırılan önceki delil ise *mensuh* ismini alır.

Nesh durumu sadece kaldırılmaya, değiştirilmeye ve belirli bir süreye tahsis edilmeye uygun olan hükümler için geçerlidir. Bu sebeple ameli hükümler neshe konu olabilir, ancak itikadi hususlar neshe konu olmaz.⁹²⁴ Şer’î/ameli hükümlerde tedricilik vasfının bir gereği olarak neshin büyük bir kısmı Medine döneminde ve cüz’î/ameli hükümlerde gerçekleşmiştir.⁹²⁵

⁹²¹ Sözüne itibar edilmeyen bazı istisnaların ve yahudilerin neshi kabul etmedikleri aktarılmıştır. Zira yahudilere göre, tevhidde olduğu gibi ibadetlerde de nesh bulunmaz. Onların büyük bir kısmı, kendilerinden sonra gelerek onları imana ve ibadete davet eden ancak kendilerinden olmayan peygamberleri reddetmiştir. Nesh ile beda arasındaki farkı anlamakta güçlük çekenlerin bir kısmı bedayı caiz görme yoluna giderken, bir kısmı neshin varlığını inkar etme yoluna gitmiştir. İslam alimleri ise şer’î deliller arasında neshin varlığı, akli ve şer’î olarak neshin mümkün olduğu ve gerçekleştiği konusunda icma halindedir. Nitekim ayette, “*herhangi bir ayetin hükmünü nesh eder (hükmünü yürürlükten kaldırır) veya unutturursak, onun yerine daha hayırlısını veya benzerini getiririz*”⁹²¹ buyrulmuştur. Kiblenin değişmesi, zina cezasında bir yıl hapis ve eziyet yerine celde cezasının getirilmesi, neshin caiz olduğunu ve varlığını gösteren açık örneklerdendir. Aynı durum, değişimde tedriciliğin bir gereği olarak, hadisler arasında da söz konusu olmuştur. (Bkz. Debbûsî, *Takvîmu’l-edille*, s.228; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s.143; Zerkeşî, *el-Bahr*, III, 152). Hüküm bir maslahata dayanıyorsa, maslahatın değişmesiyle birlikte hükmün de değişebilir. Hükmün varlığı bir maslahat veya hikmete bağlı değilse (taabbudilik vasfı varsa), Allah Teâlâ dilediği şekilde hükmeder, gerekirse o hükmü değiştirir. (Cezerî, *Mi’racu’l-minhâc*, s.368).

⁹²² Debbûsî, *Takvîmu’l-edille*, s.229, s.235; Serahsî, *el-Usul*, II, 43; Ebu Ya’la, *el-Udde*, I, 72; Cezerî, *Mi’racu’l-minhâc*, s.367; Cüveynî, *Telhîs*, 329; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s. 143; Razî, *el-Mahsûl*, I, 433; Tuffî, *Şerhu muhtasari’r-ravza*, I, 577; Molla Hüsrev, *Mir’âtu’l-usûl*, s.276; Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, Kimlik Yay., Kayseri 2016, s.277.

⁹²³ Debbûsî, *Takvîmu’l-edille*, s.229, s.235.

⁹²⁴ Debbûsî, *Takvîmu’l-edille*, s.229, s.235; Serahsî, *el-Usul*, II, 46.

⁹²⁵ Şatıbî, *el-Muvafakat*, III, 518.

Şer'î delillerden *kitap, sünnet, icma* ve *kıyasın* bir birini nesh etmesi çeşitli ihtilaflara konu olmaktadır. Ayetler arasında neshin varlığı konusunda neredeyse ittifak edilmiştir. Kur'ân'da ayetin lafız ve hükmünün birlikte nesh edildiği; lafzının nesh edilerek hükmün olduğu gibi kaldığı; lafız olduğu gibi kalırken, hükmün nesh edildiği konusunda icma aktarılmış ve bu durumlar örneklerle izah edilmiştir.⁹²⁶

Sünnetin bir diğer sünnet tarafından veya ayet tarafından nesh edildiği, ayetin mütevatir veya meşhur bir sünnetle nesh edildiği olmuştur.⁹²⁷ Buna karşılık İmam Şafiî'ye göre sünnet kitabı, kitap ise sünneti tek başına nesh etmez. Çünkü nasih/nesh eden delilin, mensuh/nesh edilen delile ya eşit olması, ya da ondan daha üstün olması gerekir. Oysa sünnet ayete eşdeğer olmadığı gibi, ayetten üstün de değildir.⁹²⁸ İmam Şafiî'nin bu görüşü, sünnetin tek başına ayeti nesh edemeyeceği, ancak bir başka ayetle birlikte sünneti nesh edeceği şeklinde yorumlanmıştır.⁹²⁹ Aynı şekilde kitabın sünneti nesh etmeyeceğine dair görüşü *kitabın sünneti nesh etmesi için, böyle bir neshe delalet eden bir diğer sünnetinin bulunması gerekir* şeklinde değerlendirmiştir.⁹³⁰ Buna göre İmam Şafiî'nin maksadı kitap ile sünnet arasında bir çatışmanın bulunmadığını ifade etmektir. Fakihlerin büyük çoğunluğuna göre mütevatir sünnetin bir ayeti, ayetin ise sünneti nesh etmesi mümkündür.⁹³¹ Çünkü sünnet vahiy kaynaklıdır. Hz. Peygamber ise kendi başına değil, yalnızca Allah Teâla'nın bildirmesiyle bir ayetin hükmünü nesh eder. Nitekim sünnet yoluyla sabit olan önceki kible bilahare ayetle değişmiştir. Buna göre ayetin sünneti nesh etmesi gerçekleşmiştir.⁹³²

İcmanın bir ayeti, sünneti veya bir diğer icmayı nesh etmesi, benzer şekilde *kıyasın* bir ayeti, sünneti veya icmayı nesh etmesi söz konusu değildir. Çünkü nesh olgusu Hz. Peygamber dönemine mahsustur. Hz. Peygamber zamanında ise *icma*

⁹²⁶ Bkz. Serahsî, *el-Usul*, II, 61; Cüveynî, *Telhîs*, s.353.

⁹²⁷ Cüveynî, *Telhîs*, s.357; Serahsî, *el-Usul*, II, 52; Razi, *el-Mahsûl*, I, 449-450; Zerküşî, *el-Bahr*, III, 186.

⁹²⁸ Şafiî, *er-Risale*, 132-136 (Ayetle: “Onlara açıklayıcı/apaçık ayetlerimiz okunduğunda, bize kavuşmayı umut etmeyenler bize bunun dışında bir Kur'ân getir veya bunu değiştir derler. De ki, benim kendi başıma (ayetleri) değiştiremeye (hakkım) bulunmaz” buyrulmuştur. (Yunus, 10/15). Bir diğer ayette “biz herhangi bir ayeti nesh eder veya unutturursak bundan daha iyisini veya bir benzerini getiririz” (Bakara, 2/106) buyrulması, nesh eden delilin, nesh edilen delilden daha üstün olmasını gerektirir. Buna göre sünnetin, kitabı *tekid, beyan, tefsir, takyid* veya *tahsis* etmesi mümkündür; ancak ikinci bir sünnet olmaksızın, kitap sünneti nesh etmez.)

⁹²⁹ Şafiî, *er-Risale*, 132-136; Zerküşî, *el-Bahr*, III, 197.

⁹³⁰ Bkz. Şafiî, *er-Risale*, 136; Zerküşî, *el-Bahr*, III, 195.

⁹³¹ Cüveynî, *Telhîs*, s.357; Razi, *el-Mahsûl*, I, 449-450; Tufî, *Şerhu muhtasari'r-ravza*, I, 616; Zerküşî, *el-Bahr*, III, 186; İbn Nüceym, *Fethu'l-ğaffar*, s.340.

⁹³² Cüveynî, *Telhîs*, s.357; Razi, *el-Mahsûl*, I, 449-450; Tufî, *Şerhu muhtasari'r-ravza*, I, 616.

bulunmaz. Kıyas ise kademe olarak diğer delillerden sonra gelen zannî bir delil olup, nesh görevi üstlenemez.⁹³³ Buna karşılık icma (kitap ve sünnetten bir senetle birlikte) muarız iki delil arasında nesh ilişkisinin varlığını ispatlamak için çoğu kez belirleyici/bağlayıcı bir görev üstlenmektedir. Bu konuda icmanın belirleyici olması, delillerden birinin nasih diğerinin mensuh olduğu konusunda görüş birliğini ifade ettiğinden bağlayıcıdır. İbadet vakitleri açısından neshe konu olan deliller *kitap* ve *sünnet* ile sınırlıdır. Kıyas ve icma, ne ibadetleri ne de ibadet vakitlerini nesh edemez. Çünkü ibadetlerdeki taabbudilik/değişmezlik vasfı, ibadetin yalnızca şer'î naslar tarafından belirlenmesini zorunlu kılmaktadır. Örneğin ibadetlerde talil yoluyla kıyastan hareket ederek, mecusilerin bulunmadığı yerlerde, kerahet vaktinde namaz kılmanın caiz olduğu iddia edilemez.

Muarız deliller arasında nesh ilişki kurmak için, neshe delalet eden bir karinenin bulunması gerekir. Nesh ilişkisi Hz. Peygamber'in, ravilerin veya sahabenin açıklamasıyla, muarız delillerin tarihini (doğrudan/dolaylı olarak) tespit etmek suretiyle veya icma yoluyla anlaşılır.⁹³⁴ Örneğin Hz. Peygamber var olan bir hükmün kaldırıldığını beyan etmişse, hadisi rivayet eden sahabi tarih belirtmiş veya aktardığı hükümler arasında bilahare öncelik veya sonralığa dair bir açıklamada bulunmuşsa, bu durum muarız deliller arasında nesh ilişkisinin varlığını ifade eder. Muarız hadislerden biri hicretin ilk yıllarında vefat eden bir sahabi tarafından; diğeri ise bu zamana kavuşmayan ve hicretin son yıllarında müslüman olan bir sahabi tarafından rivayet edilmişse, bu durum –tartışmalı olmakla birlikte- ikinci hadisin birincisini nesh ettiğini gösteren bir karinedir. Hadislerin ilişkili olduğu olayların tarihi biliniyorsa sonraki olayla ilgili hadis, önceki olayla ilgili hadisi nesh etmiş sayılır.⁹³⁵ Konunun detaylarını, örnek ve uygulamalarını usul kitaplarına bırakıyoruz. Çünkü bizi ilgilendiren husus ibadet vakitleriyle ilgili muarız görünen deliller arasındaki nesh ilişkisi ve bunun yansımalarıdır.

İbadet vakitlerine kaynaklık eden şer'î deliller arasındaki tearuzun kimi zaman bu deliller arasında nesh ilişkisi kurmakla giderildiğini ve bunun bazı ihtilaflara konu olduğunu görülmektedir. Örneğin orucun farz kılınmasından ve imsak vaktinin ayetle

⁹³³ Serahsî, *el-Usul*, II, 51-52; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.162-163; Razi, *el-Mahsûl*, I, 449-450.

⁹³⁴ Bkz. Basrî, *el-Mu'temed*, I, 416-417; Cezerî, *Mi'racu'l-minhâc*, s.387-388; Şaban, *Fıkıh Usulü*, s.433; Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, ss. 187-192;

⁹³⁵ Razi, *el-Mahsûl*, I, 469.

belirlenmesinden önce, imsak vaktine dair sahabe arasındaki uygulamalar veya Malikî'lere göre zeval vaktindeki namaz yasağının nesh edilmiş olması bu türdendir. Bu durumu imsak vaktine delalet eden şer'î deliller arasındaki nesh ilişkisi örneğinde ele alalım:

a. İmsak vaktinde tearuz ve nesh

Oruç ibadetine imsak vaktinin sınırlarını belirleyen ayette şöyle buyrulmuştur: *“Beyaz iplik (şafağın aydınlığı), siyah iplikten (gecenin karanlığından) size (bulunduğunuz bölgede) ayırt edilinceye, fecrin (şafağın) ilk anına kadar yiyip içiniz. Sonra akşam gece vaktine (güneşin batmasına) kadar oruç tutun.”*⁹³⁶ Bu ayetteki imsak vaktinin şer'î alametleri ve başlangıcı Abdurrahman b. Sevban'ın hadisinde şöyle izah edilmiştir: *“İki çeşit fecir vardır. Birincisi, kurt kuyruğunu andıran dikey fecirdir ki, bir şeyi helal veya haram kılmaz. Ufukta enlemesine/yatay bir şekilde yayılan fecre gelince, işte bu fecir vaktinde yemek içmek haram olur ve sabah namazı kılınır”* buyrulmuştur.⁹³⁷ Bu anlamdaki hadisler sayılmayacak kadar çoktur.

Buna göre fecir *fecr-i kazib* ve *fecri sadık* olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. *Fecr-i kazib* ufka dikey beliren, kurt kuyruğunu andıran, ufuk çizgisine bitişmeyen geçici bir aydınlanmadır. Bundan sonra *fecr-i sadığa* kadar kısa süreli bir karanlık başlamaktadır. *Fecri sadık* ise fecri kazipten ve akabindeki karanlıktan hemen sonra ufka bitişik bir şekilde, doğu batı istikametinde enlemesine/yatay olarak beliren ve güneş doğuncaya kadar süren aydınlanmanın ilk anıdır. Ayetteki *“beyaz iplik”* kaydı sabahın aydınlığıdır. Ayetteki bu kayıt, fecri sadığın, ufuk çizgisine bitişik doğu/batı istikametinde enlemesine beliren beyazlığın ilk anı olduğuna delalet etmektedir. Enlemesine beliren bu aydınlanma süreci -normal şartlar altında- güneşin doğuşuna kadar *tağlis* (beyazlık) ve *isfar* (kırmızlık) olmak üzere iki aşamadan geçmektedir. Fecri sadığın yani imsak vaktinin ilk anı ise tağlisle birlikte ufukta enlemesine/yatay beliren beyazlığın ilk anıdır. Bu anla birlikte imsak vakti (sabah namazının ve orucun ilk vakti) girerken, farz oruç için yeme/içme ve zevcî münasebet haram olmaktadır. Cumhurun kabul edilen görüşü bu şekildedir.⁹³⁸

⁹³⁶ Bakara, 2/187.

⁹³⁷ Beyhaki, Sünen, Salat, 19.

⁹³⁸ Serahsî, *el-Mebcut*, I, 288; İbn Rüşt, *Bidayetu'l-müctehid*, s.366; Nevevî, *el-Mecmu'*, III, 34-35; VI, 210; Remelî, *Nihayetu'l-Muhtâc*, I, 228-229.

Ancak bazı hadislerde imsak vaktinin doğu ufunda beliren beyazlığın ilk anı değil, aksine bundan sonra ortaya çıkan kızılık olduğu ve imsak vaktinin neredeyse *isfâr* vaktine (Hanefî mezhebine göre sabah namazını kılmanın mendup olduğu, güneşin doğuşuna yaklaşık kırk ila kırk beş dakika kaldığı bir zamana) denk geldiği rivayet edilmiştir. Şöyle ki:

a. Zirr bin Hubeyş'in rivayetinde: *“Sahur yemeğini yiyip mescide gittim. Giderken Huzeyfe'nin evine uğradım. Bir deve sağılmasını emretti ve deve sağıldı. Bir tencere emretti, süt ısıtıldı, sonra bana ye dedi. Ben: Oruç tutmak istiyorum dedim. O: Ben de oruç tutmak istiyorum dedi. Yedik, içtik, sonra mescide geldik ve namaz hemen başladı. Huzeyfe: Rasulullah böyle yaptı veya ben Rasûlullah'la birlikte böyle yaptım dedi. Ona: Sabah girdikten sonra mı (sahur yaptın) dedim. O ise: Evet, sabahtan sonra; ancak güneş henüz doğmamıştı dedi.”*⁹³⁹

b. Kays bin Talk b. Ali'nin rivayetinde Hz. Peygamber: *“Ufukta yükselen parlaklık sizi aldatmasın, kırmızılık size görününceye (ortaya çıkıncaya) kadar yiyiniz ve içiniz”*⁹⁴⁰ buyurmuştur. Zirr b. Hubeyş ve Kays b. Talk hadisleri, yukarıda zikredilen ayet, hadis ve bu hadisle aynı ortak anlamı ifade eden çok sayıdaki hadise muarızdır. Yukarıda zikredilen ayetin açık beyanına ve bunu destekleyen hadislerin büyük bir kısmına göre imsak vakti, ufukta yatay olarak beliren beyaz aydınlığın ilk anıdır. Ancak bu son iki hadis ise fecri sadığın ufuktaki kırmızılıkla başladığını ifade etmektedir. Dolayısıyla son iki hadis ayetin açık beyanına ve bunu destekleyen hadislerin büyük kısmına muarızdır. Bu tearuz konusunda *nesh*, *cem/telfik* ve *tercih* olmak üzere üç ihtimal bulunmaktadır:

1. Kays b. Talk'ın hadisinde imsak vaktinin *isfar* (ufuktaki kırmızılık) ile başlaması, İslam'ın ilk dönemlerinde var olan oruç uygulamasını göstermektedir. Bu uygulama imsak vaktini açık/kesin ifadelerle belirleyen ayetten ve bu vakti ufuktaki beyazlığın ilk anı olarak beyan/tefsir hadislerden önceki uygulamayı ifade etmektedir. İmsak vaktinin ufuktaki kırmızılık (*isfâr*) ile başladığını belirten hadisler, imsak vaktini ufuktaki beyazlık olarak belirleyen ayet ve bunu izah edilen hadislerle nesh edilmiştir. Bundan hareketle cumhur fecri sadığın ufuktaki kırmızılık (*isfar* vakti, güneşin doğmasına yaklaşık kırk ila kırk beş dakikalık zaman dilimi) olmadığı ve bundan önceki

⁹³⁹ Nesâî, *Sıyâm*, 20.

⁹⁴⁰ Müslim, *Sıyâm*, 8; Ebu Davud, *Savm*, 17.

beyazlığın ilk anı olduğunu kabul etmiştir. Buna göre fecri sadığı/imsak vaktini *isfar* (kırmızılık) vaktinden itibaren başlatan hadislerin, oruç farz kılındıktan ancak henüz ayetteki من الفجر (fecrin ilk anından itibaren) kaydı nazil olmadan önceki durumla ilişkili olduğu aktarılmıştır. Ancak ilk uygulama sahabe tarafından bir başkasına öğretilmiş, bu bir süre yaygınlık kazanmışsa da ayetteki fecri sadıkla ilgili kayıtlar ve vakit alametleriyle birlikte bu uygulama bilahare nesh edilmiştir.⁹⁴¹ Bu sebeple gerek ayetin zahiri/açık anlamı, gerekse bunu destekleyen oldukça fazla sayıdaki hadislerin bir gereği olarak, fecri sadık beyazlığın ilk anıyla başlamakta ve fakihler tarafından bu durum ittifakla kabul edilmektedir. Dolayısıyla fecri sadığın isfarla birlikte (güneş doğuşuna kırk ila kırkbeş dakika kalınca) başladığını iddia eden görüşler, nassa ve icmaya aykırı olduğundan şaz ve geçersizdir.⁹⁴² Tahavî, İmam Ebu Hanife'den, İmam Muhammed'den ve İmam Ebu Yusuf'tan nakil ile “*neshedilmiş olması mümkün olan bir hadisten dolayı, imsak vaktini ufuktaki yatay beyazlığın ilk anı olarak belirleyen ayetin zahiri/açık anlamınının ve bunu teyit ederek destekleyen hadislerin terk edilemeyeceğini*” belirtmiştir.⁹⁴³

2. Talk b. Kays ve Huzeyfe hadisleri sahih olduğu takdirde *ufukta yükselen parlaklık* fecr-i kâzip olarak *kırmızılık* ise isfar vakti değil, fecri sadığın ilk anı olarak yorumlanır.⁹⁴⁴ Çünkü (konum, iklim, atmosfer şartları, yer şekilleri ve mevsime bağlı olarak) nadir de olsa bazen yatay beyazlığın ilk anıyla birlikte kırmızılığın ilk belirtileri de görülebilmektedir.⁹⁴⁵ Çöldeki fecri sadık görünümüyle dağlık engebeleri arazilerdeki görünüm bir olmamakta, hatta fecri kazip yalnızca belirli enlemler arasında görülmektedir. Böylece zikredilen hadislerin sahih olması halinde, bu hadislerdeki kırmızılık ifadesi, cem/telif kapsamında, yukarıda zikredilen ayet ve bunu beyan eden hadise muarız olmaktan çıkmaktadır. Öyle ki beyazlığın kendi içinde farklı dereceleri bulunmaktadır. İnsan yüzünün beyazlığı kırmızıya çekerken, karın beyazlığından farklılaşmaktadır. Aynı şekilde fecri sadık beyazlığı ile kar beyazlığı arasında bire bir

⁹⁴¹ Ebu Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selame b. Abdulmelik b. Selme Tahavî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, Thk. Muhammed Zührî en-Neccâr, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut h.1399, II, 54; Ahmed b. Muhammed b. Selame b. Abdulmelik b. Selme Ebu Cafer Tahavî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Thk. Sadettin Önal, İsam Yay., İstanbul 1995, I, 453; İbn Rüşd, *Bidayetu'l-müctehid*, s. 266.

⁹⁴² İbn Rüşd, *Bidayetu'l-müctehid*, s. 266.

⁹⁴³ Tahavî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, II, 54; Öztürk, *İmsak Vaktinin Tespiti ile İlgili Problemler*, s.29.

⁹⁴⁴ Mahmud b. Ebi'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Hüseyn Nisaburi, *Bahiru'l-burhân fî maâni müşkilati'l-Kur'an*, Thk. Suad bint Salih, Camiatu Ummi'l-Kura, 1998, I, 179.

⁹⁴⁵ Komisyon (Zeki b. Abdurrahman Mustafa başkanlığında), “*Meşru'u dirsæti's-şafak el-merhaletu'l-Üla*”, s.14; Bkz. Molvi, “*Fajar and isha times*”, s.115.

uyumun olduğu iddia edilemeyeceği gibi, söz konusu hadislerdeki kırmızılık ifadesini fecri sadık alemetlerini beyan eden ayetin açık anlamına muhalefetten dolayı tercih etmek, kitabın açık beyanına aykırıdır.

3. Tercih kurallarının bir gereği olarak, muarız hadislerden kitaba ve sahih sünnete uygun olanın buna aykırı olan hadise tercih edilmesi gerekir. Zirr b. Hubeyş ve Talk b. Kays tarafından rivayet edilen hadisler, fecri sadığın ilk anından itibaren değil bir süre geçtikten sonra kırmızılık vaktinde oruca başlamaya delalet etmektedir. Oysa haber-i vahid olan bu hadisler ayetteki الخيط الأبيض “beyaz iplik” ve من الفجر “fecrin ilk anından itibaren” kaydına aykırıdır. Çünkü ayette الخيط الأحمر kırmızı iplik denilmemiştir. İpliğin beyazı ile kastedilen, gündüzün yatay ve ilk/ince beyazlığıdır.⁹⁴⁶ Fecri sadığın ilk anının kırmızılık değil, ufuktaki aydınlanmanın ilk anı olduğunda icma bulunmaktadır. Kitabın açık beyanına ve sahih hadislerin büyük çoğunluğuna aykırı olan hadis ya zayıf ya mensuh veya farklı bir tevile konu olacağından, böyle bir hadis tercih kitabın beyanına ve sayı ve amel konusunda neredeyse tevatiüre ulaşan diğer hadislerle tercih edilemez. Hz. Huzeyfe’nin hadisi olduğu gibi alınacak olursa ve tevil edilmezse, bu hadis ayetin ve diğer hadisler haram kıldığını helal kılacaktır.⁹⁴⁷ Oysa böyle bir çelişki söz konusu olamaz. Bu sebeple fecri sadığın ufuktaki beyazlığın ilk anıyla birlikte başladığına delalet eden hadisler kitabın açık beyanına uygun olduğundan, sayıca çok olduğundan dolayı cumhur tarafından benimsenmiş ve asırlar boyunca uygulama da buna göre olmuştur. Nitekim Cessâs ufuktaki kırmızılığa göre değil beyazlığın ilk anıyla birlikte yeme içmenin haram olduğunu belirtirken, bu konuda bir ihtilafın bulunmadığını belirtirken⁹⁴⁸ bu konuda –fecri sadığın kırmızılık olmadığı, beyazlığın ilk anı olduğu konusunda- alimlerin icma halinde olduğu aktarılmıştır.⁹⁴⁹

Talk b. Kays tarafından rivayet edilen hadis sahih kaynaklarda varid olurken, Tirmizî bu hadisin hesen ve garib olduğunu ve alimlerin buna göre amel ettiğini söylese de,⁹⁵⁰ Ebu Davud Talk b. Kays hadisinin “yemameliler tarafından rivayet edildiğini”

⁹⁴⁶ İbn Ali Rıza, Muahmmmed Reşid, *Tefsiru'l-menâr*, Kahire, 1990, II, 143.

⁹⁴⁷ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 285.

⁹⁴⁸ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 285

⁹⁴⁹ Yakup Çiçek, “Kur'an'da Fecir Kavramı”, *MÜİF*, İstanbul 1995, s.181 (İbn Kesir, Ebul-Fida İsmail b. Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Beyrut 1970, I, 394; Muhammed, Muhammed b. Muslihuddin Mustafa Şeyhzade, *Haşiyetu Şeyhzade ala Tefsiri Kadı Beyzavi*, Osmaniye Mat. İstanbul 1977, I, 496)

⁹⁵⁰ Tirmizî, *Savm*, 15.

bilirtirken⁹⁵¹, Derakeutnî Talk b. Kays'ın zapt açısından zayıf olduğunu belirtmiştir.⁹⁵² İbn Rüşd bu hadisin ayetin açık beyanına ve diğer sahih hadislerle aykırı/şaz olduğunu belirtmiştir.⁹⁵³ Nitekim Tirmizi bu hadisin hesen olduğunu belirtmesine rağmen, Buharî'nin rivayetinde Hz. Cabir: “Hz. Peygamber sabah namazını *ğales* (beyazlığın karanlığa karşı olduğu ilk vakitte) kıldı”⁹⁵⁴ buyrulmuştur. Hz. Ayşe “Hz. Peygamber sabah namazını *ğales* vaktinde kıldırır, öyle ki kadınlar mescitten çıkınca tanınmaz veya bir birini tanımazlardı” buyrulmuştur.⁹⁵⁵ Müslim'in rivayetinde ise Ebu Musa el-Eş'âri Hz. Peygamber'in fecrin ilk vaktini açıklarken “*sabah namazını, fecrin ilk anında öyle ki insanların neredeyse bir birini tanıyamacağı bir vakitte kıldırdı*”⁹⁵⁶ buyrulmuştur. Bu tür hadisler Tirmizi'de gelen hadisin şaz olduğunu, fecri sadığın alametleri konusunda imsak vaktiyle ilgili ayete muhalif olduğunu ıspatlamaktadır.

2.5.1.1.3. Şer'î Deliller Arasında Tercih ve Vakte Yansımaları

Hanefî usulcüler tercih kavramını “bir birine denk olan muarız iki delilden üstün vasıflı ve güçlü olanını almak diğerini ise bırakmak”⁹⁵⁷ şeklinde tanımlanmıştır. Mütakellim usulcüler tercihi “muarız olan iki delilden haklı bir gerekçeden dolayı güçlü/üstün olanını, zannı galip yoluyla, esas almak ve onunla amel etmek, zayıf olan karşıt delili ise bırakmak” şeklinde tanımlanmıştır.⁹⁵⁸ Her iki usul yaklaşımında iki delillin muarız olması, aralarında eşitliğin/denkliğin bulunması, bunlardan birini üstün bir vasfından ve haklı bir gerekçeden dolayı diğerine önceleyerek hüküm ve amel konusunda esas almak vurgulanmıştır. Tanımlarda haklı ve geçerli bir gerekçeye vurgu yapılması, muarız delillerden birini diğerine haklı/güçlü bir gerekçe ve üstün bir vasıf olmaksızın keyfi/hevaî olarak öncelemenin mübah olmadığını ifade etmektedir.⁹⁵⁹

Buna göre zayıf gerekçelerle yapılan bir tercih kadar, usul kurallarına aykırı, gerekçesiz ve keyfi tercihler geçersizdir. Tercih içtihadının geçerli olması için açık

⁹⁵¹ Ebu Davud, *Savm*, 17.

⁹⁵² Darekutnî, *Sünen*, *Sıyam*, 1.

⁹⁵³ İbn Rüşd, *Bidayetu'l-müctehid*, s.265-266.

⁹⁵⁴ Buharî, *Mevâritü's-salât*, 20.

⁹⁵⁵ Buharî, *Sıfatü's-Salat*, 80.

⁹⁵⁶ Müslim, *Mesacid*, 31.

⁹⁵⁷ Pezdevi, *el-Usul*, s.642; Serahsî, *el-Usul*, II, 185; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usul*, s.365.

⁹⁵⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, II, 388; Amidî, *el-İhkâm*, IV, 460; Bâcî, *el-İhkâm*, II, 987; Cezerî, *Mi'racu'l-minhâc*, s.604; Subkî, *Cem'u-l-cevami*, II, 557; Detaylı Bilgi İçin Bkz. Zeki Koçak, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tearuzu Gidermede Tercih Yöntemi*, Erzurum 2004, s.63.

⁹⁵⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, II, 380-381.

nasların ve icmanın dikkate alınması, bütüncül bir bakış açısı, muarız delillerin araştırılması, mezhep sistematğine uygun hareket etmek ve bu konuda içtihat vasfına sahip olmak şarttır. Aksi halde yapılan tercih geçersizdir. İbadet vakitleriyle ilgili ihtilafın büyük kısmı ahad haberler arasındaki tearuzun tercihe konu olmasıdır. Bu konudaki tercihin geçerli olması zikredilen şartlara bağlıdır.

Muarız görünen şer'î delillerden birini diğerine tercih ve bunun gerekçeleri, usul kitaplarında müstakil bölümlere konu olmuştur. Tercih gerekçeleri mezheplere göre farklılık göstermektedir. Bu konuda belirleyici olan ortak kural; muarız görünen iki delilden daha güçlü, daha sahih ve ihtiyatlı olan delili, haklı bir gerekçeyle zayıf olan delile öncelemek ve amel konusunda esas almaktır.⁹⁶⁰ Böylece zahiren biri diğerine muarız görünen deliller arasındaki ihtilaf ortadan kalkarken, haliyle bu konudaki zan ve içtihadın bir gereği olarak tercih edilen delile göre hükümler de farklılaşmaktadır. Mezheplerin ibadet ve ibadet vakti konusundaki ihtilaflarının büyük bir kısmı da bazı hadisler arasındaki tearuz ve bunun giderilmesinde konusunda tercih yöntemlerinin farklılaşmasına bağlıdır. Muarız olan hadisler ise genellikle *senet* veya *metin* açısından tercihe tabi tutulmuştur. Her mezhebin kendisine mahsus tercih gerekçeleri bulunmaktadır.

Hanefî usulcülere göre tercihin söz konusu olması için, muarız olan iki delilin sübut veya delalet açısından zanni olması şarttır. Dolayısıyla tercih sübutu zanni olan muarız hadisler arasında ortaya çıkmaktadır. Ayetler arasında böyle bir tercih söz konusu değildir.⁹⁶¹ Mütakellim usulcüler de bu görüştedir.⁹⁶² Tercihin ikinci şartı muarız olan hadisler arasında nesh ilişkisini kuramamaktır. Bu yönüyle tercih neshten sonra gelen aşamadır.⁹⁶³ Genel itibarıyla hadis senedinin güçlü olması, ravilerin adalet/zabt bakımından güçlü olması, fakih olması ve rivayete aykırı bir şekilde amelde bulunmaması bir tercih sebebidir. Ravi çokluğu ise bir tercih sebebi değildir. Ancak mütevatir hadisin meşhur hadise, meşhur hadisin ise ahad hadise tercih edileceğinde şüphe yoktur.⁹⁶⁴ Hadis metninin ilahi hitaba (kitaba) ve kendisinden daha sahih

⁹⁶⁰ Bkz. Şafîî, *er-Risale*, s.225; İbn Nüceym, *Fethu'l-ğaffar*, s.414.

⁹⁶¹ Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, s.359; İbn Melek, *Şerhu'l-menâr*, s.384.

⁹⁶² Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s.586; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 389; Subkî, *Cem'ul-cevami'*, II, 557; Zerkeşî, *el-Bahr*, IV, 426.

⁹⁶³ Mollacîven, *Keşfu'l-esrâr*, II, 89.

⁹⁶⁴ Serahsî, *el-Usul*, II, 185-186; İbn Saâtî, *Nihayetu'l-vusûl*, s.385-386; Molla Hüsrev, *Mir'âtu'l-usûl*, s.365; İbn Nüceym, *Fethu'l-ğaffar*, s.319.

hadislere uygun olması bir tercih sebebidir. Hüküm açısından haramlığı ve yasaklığı ifade eden bir delil mübahlığı ifade eden delile tercih edilir.⁹⁶⁵

İmam Şafî'nin belirttiği üzere ilahi hitaba uygun olan hadis bu hitaba muhalif olana, haklı bir gerekçeyle güçlü/sahih olan bir hadis zayıf olana tercih edilir.⁹⁶⁶ Âmidî (631/1233) tercih gerekçelerini hadisin *senet*, *metin*, *hüküm* ve *harici tercih sebepleri* olmak üzere dört kısma ayırmıştır. Senet ve râvi ile ilgili *kırk bir*, metinle ilgili *elli*, hadisin delalet ettiği hükümle ilgili *on*, harici alametlerle ilgili *on beş* tercih sebebi olmak üzere yaklaşık *yüz on bir* farklı tercih sebebi zikretmiştir.⁹⁶⁷ Örneğin senet açısından ravi çokluğu, hadis isnadında vasıtaların azlığı, ravinin hadisle amel etmesi, fakih olması, ashabın büyüklerinden olması, ilim, takva ve fazilet açısından üstünlüğü, inanç ve itikadının ehl-i sünnete uygun ve doğru olması, inanç ve amel konusunda rafizîlerden veya mutezile mezhebinden olmaması, hadisi ilk ve en yakın kaynaktan elde etmesi, aktardığı durumun kendisiyle ilgili olması veya bu duruma şahit ve daha yakın olması, hadis alimleriyle uzun süre kalması, çok sayıda hadis alimi tarafından güvenilirlik derecesinin yüksek sayılması, aklî dengesinin süreklilik arz etmesi, meşhur/bilindir ve tanınır bir kimse olması, İslam'a sonradan girmiş olması, adalet ve zaptının daha güçlü olması ve kadınlarla ilgili durumlarda hadisin hanım sahabiler tarafından aktarılması bir tercih sebebidir.⁹⁶⁸ Aynı şekilde mütevatir hadis ahad hadise, emir veya yasak bildiren hadis mübahlığa delalet edene, yasaklamayı bildiren hadis emir içerene, has olan hadisler umum ifade eden hadislere, sahabenin icma ettiği hadis tabiinin icma ettiği hadise, Medine'de varid olan hadis Mekke'de varid olan hadise, vürud sebebi zikredilen hadis vürud sebebi zikredilmeyen hadise, bülûğ çağında rivayet edilen hadis çocukluk çağında rivayet edilen hadise,⁹⁶⁹ kitap, sünnet ve icmaya uygun olan hadis buna aykırı olan hadise tercih edilir.⁹⁷⁰ Bu tür öncelik şartlarının gerekçeleri ve ayrıntıları usul kitaplarında zikredilmiştir.

Malikî usulcülerden el-Bâcî (474/1081) tearuz karşısında hadis tercihi için senet açısından *on bir*, metin açısından ise *on* gerekçe açıklamıştır. Yukarıda zikredilen

⁹⁶⁵ İbn Nüceym, *Fethu'l-ğaffar*, s.314.

⁹⁶⁶ Şafî, *er-Risale*, s.125.

⁹⁶⁷ Bkz. Amidî, *el-İhkâm*, II, 463-482.

⁹⁶⁸ Bkz. Subkî, *Cem'ul-cevami*, II, 561-562; Razî, *el-Mahsûl*, II, 397-400; Amidî, *el-İhkâm*, II, 463-482; İsnevî, *Nihayetu's-sûl*, s.379; Şevkânî, *İrşadu'l-fuhul*, ss.711-715.

⁹⁶⁹ Amidî, *el-İhkâm*, II, 463-482; İsnevî, *Nihayetu's-sûl*, ss.381-386.

⁹⁷⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.588-289.

sebeplere ek olarak Medine ameline uygun olan hadisin buna uygun olmayan hadise, hükme doğrudan delalet eden hadisin aynı hükme ihtimal veya zan üzere delalet eden hadise tercih edileceğini belirtmiştir. Bâcî bu tür tercih sebeplerini zikrederken, farklı mezheplerin bazı tercih gerekçeleri eleştirerek kabul etmemiştir.⁹⁷¹ Hanbelî usulcülerden İbn Kudame (620/1223), *senet açısından* ravi çokluğunu, ravinin adalet ve zaptının güçlü olmasını, olayı bizzat yaşamasının bir tercih sebebi olduğunu belirtirken; *metin açısından* ilahi hitaba ve daha sahih olan hadislere uygun hadisin tercih edileceğini ve hadisin dört raşid halifeden aktarılmasının da bir tercih sebebi olabileceğini belirtmiştir. Devamla Şafîî usulcülerin aksine ravinin İslam'a giriş tarihinin tercih konusunda belirleyici olmadığını ifade etmiş⁹⁷² ayrıca diğer usulcülerin bazı tercih sebeplerini kabul etmezken bunun gerekçelerini açıklamıştır.

Özetle ayetler arasında bir tearuzun bulunmadığını, ancak nesh ilişkisinin bulunabileceğini, ilahi hitaba ve bu hitaptaki açık hükümlere aykırı olan hadislerin tercih edilmediğini, ihtilaflı olan hadisler arasında *cem/telif* veya *nesh* ilişkisinin öncelik hakkına sahip olduğunu, ancak böyle bir ilişki kurulamadığında senet, metin, hüküm ve harici karinelerden hareketle *tercihe* gidileceğini, tercih usullerinin bazı ortak kurallara dayanmakla birlikte mezheplere göre farklılık gösterdiğini, buna bağlı olarak şer'î hükümlerde ihtilafın ortaya çıktığını ve ibadetlerde vakit ihtilafının da ağırlıklı olarak bundan kaynaklandığını belirtmek gerekir.

Şer'î deliller arasındaki zahiri tearuz bu tearuzu gidermek için *cem/telif*, *nesh* veya *tercih* usulündeki farklılığın ibadetlerde vakit konusuna yansımalarını bazı örneklerle somutlaştırarak izah etmek yerinde olacaktır.

1. Namaz vaktiyle ilgili bazı ihtilaf örnekleri

Öğle namazının son, ikindi namazının ilk vakti; akşam namazının son, yatsı namazının ilk vakti; farz namazı kılmanın faziletli olduğu vakit dilimleri; yolculukta namazların birleştirilmesi (cemi takdim ve cemi tehir) veya kerahet vakitlerinde namaz konusundaki ihtilaflar, hadisler arasındaki tearuz ve tercih faktörüne dayanmaktadır. Bunlardan öğle-ikindi, akşam ve yatsı namazlarının vaktini hadis ihtilafı çerçevesinde örneklendirmek mümkündür.

⁹⁷¹ Bkz. Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, II, 994-1032.

⁹⁷² Tûfî, *Şerhu muhtasari'r-ravza*, II, 293.

a. Öğlenin son ikindinin ilk vakti

İbn Abbas'tan gelen rivayette Hz. Peygamber: “*Cebrail Kâbe'nin yanında bana iki kere imamlık yaptı. Birincisinde öğle namazını, güneş batıya eğilip gölge boyu bir ayakkabı bağı kadar iken kıldırdı. Sonra her şeyin kendi gölgesi kadar olduğu zaman ikindiye kıldırdı... Cebrail ikinci kez imamlık yaptığında öğle namazını, çünkü ikindi vaktinde, her şeyin gölgesinin kendi boyu kadar olduğu vakitte kıldırdı. İkindiye, her şeyin gölgesi kendisinin iki misli olduğu vakitte kıldırdı... Sonra Cebrail bana döndü ve dedi ki, Ya Muhammed, bu senden önceki nebilerin ibadet vaktidir. İbadet vakti bu iki vaktin arasındır*”⁹⁷³ Buna göre öğle namazının ilk vakti, gölge boyunun en kısa olduğu andan itibaren uzamaya başladığı ilk an, son vakti ise ikindi vaktinden hemen öncesidir.

İkinci namazı birinci gün gölge boyu bir misline ulaşınca kılınmıştır. İkinci gün ise aynı vakitte öğle namazı kılınmış ve ikindi namazı ise gölge boyu iki misline ulaşınca kılınmıştır. Bu durumda öğlenin son ve ikindinin ilk vakti ya gölge boyunun bir misline ulaştığı an ya da gölge boyunun iki misline ulaştığı andır. Birinci ihtimal *asr-ı evvel*, ikinci ihtimal *asr-ı sanî* şeklinde isimlendirilmiştir. Şafiî, Hanbelî ve Malikîlere göre öğlenin son ikindinin ilk vakti *asr-ı evvel* yani bir cismin gölge boyunun -zeval anındaki gölge hariç- bir misline ulaştığı andır.⁹⁷⁴ Hanefîlerden İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed de aynı görüştedir.⁹⁷⁵ Onlara göre ikinci gün öğle namazı son vaktinde kılınmış ve gölge boyunun bir misline ulaştığı anla birlikte tamamlanmıştır. Böylece öğlenin son vakti kesinleştirilmiştir. İkinci namazının vakti ise bunun hemen akabinde başlarken ve birinci gün bu vakitte kılınırken ikinci gün ilk vaktinden ertelenerek gölge boyu iki misline çıkınca kılınmıştır.

İmam Ebu Hanife'ye göre ise öğlenin son ikindinin ilk vakti *asr-ı sanî* yani bir cismin gölge boyunun, zeval anındaki gölge hariç, iki misline ulaştığı andır.⁹⁷⁶ Zira Hz. Peygamber birinci gün bu vakitte ikindi namazını kılarken, ikinci gün aynı vakitte öğle namazını bu vakitte kılınmıştır. Bu durumda öğle namazının vaktiyle ilgili iki ihtimal ortaya çıkmaktadır. İkinci gün öğle namazını ya son vakitten hemen önce ya da son vakti aşacak biçimde kılınmıştır. Bu iki ihtimali belirlemek için harici karinelere bakmak gerekir. Hz. Peygamber: “*Öğle namazını serin vakitte kılın; çünkü öğlenin sıcaklığı*

⁹⁷³ Tirmizî, *Mevâkît*, 1.

⁹⁷⁴ Rafiî, *Şerhu'l-vecîz*, I, 368; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, I, 169.

⁹⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 289-290.

⁹⁷⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 290; Merğînânî, *el-Hidaye*, I, 41.

cehennemin sıcaklığının şiddetlenmesinden kaynaklanır” buyurmuştur.⁹⁷⁷ Mekke ve Medine’de öğle vakti, gölge boyu bir misline çıkınca serinlemektedir. Buna göre *asr-ı evvel* gölge boyunun bir misline ulaştığı an, öğle namazının sınırlarına dâhildir. Diğer taraftan, bir hadiste ikindi vaktinin, öğle vaktinden daha kısa olduğuna işaret edilmiştir.⁹⁷⁸ Bu karine namaz vakitlerini beyan eden hadisteki ikinci ihtimali yani Cebrail’in ikinci gün öğle namazını gölge boyu bir misline ulaştıktan sonra kıldırıldığını desteklemektedir. Bu takdirde ikindi namazı ilk gün gölge boyu bir misline ulaşınca kılınırken, ikinci gün gölge boyu iki misline ulaşınca kılınmıştır. Dolayısıyla ikinci uygulama birinci uygulamayı nesh etmiş olur. Buna göre öğlenin son ve ikindinin ilk vakti, gölge boyunun iki misline ulaşmasıdır. Asr-ı evvel ile asrı sâni arasındaki bir gölge boyu zaman farkı mevsimlere göre değişkenlik gösterebilmektedir. İbadetlerde ihtiyat esas olduğundan öğle namazını ilk vaktinde, ikindi namazını ise takvimde belirtilen vakitte eda etmek uygundur.

b. Akşam namazının ve yatsının son vakti

Akşam namazının ilk vakti güneşin battığı andır. Amr b. ‘As ve Hz. Ömer’den rivayet edilen hadiste “*akşamın son vakti şafak kaybolduğu zamandır*” buyrulmuştur.⁹⁷⁹ Güneşin batmasından sonra batı ufkunda önce kırmızı sonra beyaz olmak üzere iki tür şafak belirmekte ve bilahare tam karanlık çökmektedir. Hadisteki “*şafak*” kelimesinin her iki şafağı da ifade etmesi ihtimal dâhilindedir. Buna bağlı olarak yatsı namazının ilk vakti konusunda da iki ihtimal ortaya çıkmaktadır. Birinci şafağın sona ermesi *iş-a-i evvel* (yatsının ilk vakti), ikinci şafağın sona ermesi ise *iş-a-i sâni* (yatsının ikinci vakti) şeklinde isimlendirilmiştir. Üç mezhebe ve imameyne göre buradaki “*şafak*” ifadesi, batı ufkunda güneş batımını takip eden ve kırmızıya çalan şafak olup, akşamın son yatsının ilk vakti *iş-a-i evvel*, yani ufuktaki bu şafağın/kırmızılığın kaybolmasıdır.⁹⁸⁰ Zira şafak kelimesi kırmızılığı ifade eder. Nitekim Araplar عليه ثوب مسبوغ كأنه الشفق (adamın üzerinde şafak gibi boyanmış bir elbise var) ifadesindeki “*şafak*” kelimesi kırmızılık

⁹⁷⁷ Buhari, *Mevakîtu’s-Salat*, 9.

⁹⁷⁸ Hz. Peygamber: “Şüphesiz sizin ve sizden öncekilerin durumu, bir işçi tutmak isteyen adamın durumuna benzer. Bu adam: Kim bir kırat karşılığında fecir vaktinden öğle vaktine çalışır deyince Yahudiler çalıştı. Sonra: Kim benim için bir kırat karşılığında öğleden ikindiye kadar çalışır deyince Hristiyanlar çalıştı. Sonra: Kim benim için ikindiden akşama kadar çalışır deyince siz çalıştınız ve (diğerlerine göre) az bir iş karşılığında büyük bir mükafat kazandınız” buyurmuştur. Buna göre ikindi vakti öğle vaktinden kısadır.

⁹⁷⁹ Müslim, *Salat*, 31.

⁹⁸⁰ Şafiî, *el-Umm*, I, 156; Nevevî, *el-Mecmu’*, III, 29; İbn Hümam, *Fethu’l-kadir*, I, 223.

anlamındadır. Çünkü o esnada adamın üzerinde kırmızıya çalan bir elbise bulunmaktaydı.⁹⁸¹ Diğer taraftan Hz. Peygamber: “*Ümmetim akşam namazını yıldızların kum tanesi gibi belirmeye başladığı bir zamana kadar ertelemedikçe fitrat/sünnet üzere devam edecektir*”⁹⁸² buyurduğuna göre akşam namazının son vakti şafaktaki kırmızılığın kaybolmasıdır.

İmam Ebu Hanife’ye göre ise hadisteki “*şafak*” ufuktaki kızılıktan sonra beliren ve beyaza çalan alaca şafak olup yatsının ilk vakti *işâ-i sâni*, yani beyaz şafağın sona ermesidir.⁹⁸³ Bunun sona ermesi ise güneşin batı ufuk hattının altına yaklaşık üç derece aşağı inmesidir Bu da ortalama on iki dakikalık bir zaman dilimine karşılık gelirken mevsime ve günlerin uzayıp kısalmasına göre farklılaşmaktadır. Bu sebeple İmam Ebu Hanife’nin içtihadına göre akşamın son yatsının ilk vakti, diğer mezheplere nispetle yaklaşık on iki dakika sonra girmektedir. Çünkü “*güneşin batıya meyletmesinden (ğasak) gecenin karanlığına kadar (belirli vakitlerde) namaz kıl*” ayetindeki *ğasak* ifadesi karanlığın çökmesi anlamında olup, bu da ufuktaki beyaz şafak kaybolunca ortaya çıkmaktadır.⁹⁸⁴ Nitekim İbn Ömer’den rivayet edilen hadiste, “*akşamın son vakti ufuk karardığı zamandır*” buyrulmuştur.⁹⁸⁵ Diğer mezhepler ise bu hadisin mevkuf olduğunu ve senet açısından zayıf olduğunu belirterek tercih etmemiştir.⁹⁸⁶

Yatsının son vakti konusunda ayette “*güneşin (batıya) kaymasından gecenin karanlığına ve fecir vaktinde namaz dosdoğru kıl*”⁹⁸⁷ buyrulmuştur. Ayetteki غسق الليل yatsının son vaktini قرآن الفجر sabah namazının ilk vaktini ifade etmektedir. Birinci kayıttaki الى harfi cerri, *gece karanlığının başladığı ana veya sona erdiği ana* tekabül edebilir. Hz. Peygamberden “*yatsı namazının son vakti gece yarısına kadardır*” şeklinde bir hadis rivayet edilmiştir.⁹⁸⁸ Buna karşılık bir diğer hadiste Hz. Enes “*Hz. Peygamber yatsı namazını gece yarısına kadar erteledi*” buyurmuştur.⁹⁸⁹ Hz. Ayşe’nin rivayetinde ise “*Hz. Peygamber bir gece yatsı namazını gecenin büyük bir kısmı geçinceye ve mescitteki cemaat uyuyuncaya kadar erteledi, sonra çıktı ve ‘şüphesiz bu yatsı*

⁹⁸¹ Nevevî, *el-Mecmu’*, III, 29-30.

⁹⁸² Ebu Davud, *Salat*, 6.

⁹⁸³ Serahsî, *el-Mebhut*, I, 293.

⁹⁸⁴ Kâsânî, *Bedaiu’s-Sanai*, I, 321.

⁹⁸⁵ Tirmizi, *Salat*, 1.

⁹⁸⁶ Cemaluddin Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf Zeylaî, *Nasbu’r-raye tahriru ehadisi’l-hidaye*, Daru’l-kutubi’l-ilmiyye, Beyrut 2002; I, 230.

⁹⁸⁷ İsrâ, 17/78.

⁹⁸⁸ Müslim, *Mesacid*, 31.

⁹⁸⁹ Buharî, *Mevakıtu’s-Salat*, 25.

namazının vaktidir' ümmetime zorluk çıkacağından korkmasaydım" buyurmuştur.⁹⁹⁰ Hz. Peygamber *"uykudan dolayı namazın terk edilmesinde bir günah yoktur; günahkârlık, bir namazı diğer namazın vakti girinceye kadar erteleme haline mahsustur"* buyurmuştur.⁹⁹¹

,Buna göre yatsı namazı için *gecenin üçte biri, gecenin yarısı, gecenin büyük bir kısmı* şeklinde kayıtlar gelirken; bir namazın vakti çıkınca diğer namazın vakti girmektedir. Bu hadislerde yatsı namazının, ufuktaki beyazlıktan sonra karanlık çökünce çıktığına dair bir izah bulunmamaktadır.⁹⁹² Buna göre, yatsı namazının vakti fecri sadığa kadar devam eder. Ayetteki *"ğasaku'l-leyl"* kaydı ise gece karanlığının başladığı, yani ufuktaki ışık/aydınlık izlerinin/kalıntılarının tamamen silindiği an değildir. Aksine Hz. Peygamber yatsı namazını gecenin büyük bir kısmından, Hz. Ayşe'nin hadisindeki *عامة الليل* kaydının ifade ettiği üzere, gece yarısından sonrasına bile ertelemiş ve bu vaktin de yatsı namazı vakti olduğunu belirtmiştir. Son hadisteki genel kuarala göre *bir namaz vakti diğeri gimedikçe çıkmaz* demek gerekir. Buna göre yatsının sonu, sabah namazı vaktinin girmesidir. Sabah namazının sonu, öğlenin girmesi değil, güneşin doğmasıdır. Konuyla ilgili hadisler, sabah namazını zikredilen genel kuraldan istisna edilmiştir.

Buna bağlı olarak İmam Ebu Hanife'den, yatsı namazı vaktinin beyaz şafaktan başlayarak gecenin yarısına kadar devam ettiği, gece yarısından sonra fecirden önce kılınan yatsı namazının geçerli olduğu, ancak yatsı namazını bu süreye kadar etelemenin mekruh olduğu aktarılmıştır.⁹⁹³ Hanefi fakihlerin kabul edilen görüşü de bu şekildedir.⁹⁹⁴

İmam Şafî'nin kavli cedidinde yatsı namazının vakti gecenin üçte biri geçince, kavli kadiminde ise gece yarısıyla birlikte çıkmaktadır.⁹⁹⁵ Ebu Said el-Istarahî (328/940) de bu kavli kadim görüşündedir. İmam Nevevî İmam Şafî'nin içtiihadında yatsının son

⁹⁹⁰ Müslim, *Mesacid*, 39.

⁹⁹¹ Müslim, *Mesacid*, 55.

⁹⁹² Bkz. Taha, Nas, "Yatsı Namazının Son Vaktine Dair Tartışmalara Bir Katkı", *Diyanet İlmi Dergi*, Ankara 2014, s.19.

⁹⁹³ Nas, "Yatsı Namazının Son Vaktine Dair Tartışmalara Bir Katkı", s.21; Fatih, Orum, "Yatsı Namazının Son Vaktine Dair Görüşün Hanefi Mezhebindeki Evrimi ve Temelleri" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2016, s.481; (Şeybanî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Hasan, *Kitabu'l-Asl, Alemu'l-Kutub*, Beyrut 1990, I, 146).

⁹⁹⁴ Merğınanî, *el-Hidaye*, I, 42.

⁹⁹⁵ Şafî, *el-Umm*, I, 74; Nevevî, *el-Mecmu'*, III, 39.

vaktinin fecir vaktine kadar devam ettiğini belirtmiştir. Çünkü İmam Şafî'ye göre fecir vaktine az bir zaman kalınca hayızdan temizlenen kadına, bülüğa eren veya Müslüman olanlara akşam ve yatsı namazı farz olmaktadır. Yatsı namazının vakti gece yarısıyla çıksaydı bu kimselere namazın farz olmaması gerekirdi. Oysa Ebu Said el-Istarahî'den bu kimselere namazın farz olacağı aktarılmıştır. İmam Şafî'nin yatsının son vaktine dair ilk görüşü, yatsının fazilet vaktinin başlangıcını, ikinci görüşü ise yatsı namazını eda etmenin faziletli olduğu son vakti ifade etmektedir. Bundan sonra yatsının cevaz vakti girmektedir. Şirazi (476/1083) ve Gazzali'nin de içinde bulunduğu Şafîîlerin cumhuru bu görüşte olmakla birlikte fetva da buna göredir.⁹⁹⁶ Hanbelîlerin görüşü yatsı namazının fazilet vaktinin gecenin üçte birine kadar olduğu, bundan sonra *ihiyar/cevaz* vaktinin girdiği ve yatsının fecri sadığa kadar devam ettiği şeklindedir.⁹⁹⁷ Malikîler'e göre ise yatsı namazının son vaktinin gecenin üçte biri ve gece yarısı olduğu şeklinde iki görüş bulunmaktadır.⁹⁹⁸ Bu konudaki görüş ayrılığı hadis ihtilafından kaynaklanırken Hanefî, Hanbelî ve Şafîîlerin görüşünde, yatsı namazını gecenin üçte birine kadar veya en geç gece yarısına kadar eda etmenin müstehap olduğu anlaşılmaktadır. Tahavî'nin belirttiği şekilde hadisler bütüncül bir şekilde ele alındığında, bundan hareketle fecri sadığa kadar geçen sürenin ve gecenin tamamının yatsı vakti olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁹⁹ Bu açıdan konuyla ilgili hadislerdeki yatsı namazının son vaktine dair açıklamaların yatsı namazının fazilet anını ifade ettiği anlaşılmaktadır. Aksi halde gece yarısından sonra ve fecri sadıktan önce hayızdan temizlenen kadına, bülüğa eren veya Müslüman olan kimseye yatsı namazının vacip olmaması gerekirdi. Oysa böyle bir görüş icmaya aykırıdır. Nitekim güneş doğduktan sonra hayızdan temizlenen kadına, sabah namazının kazası vacip olmamaktadır. Buna göre *gece yarısı* ile *fecri sadık* arasındaki zaman dilimi *güneş doğuşu* ile *öğle vaktine* arasında kalan süreye kıyaslanamaz.

Görüldüğü üzere zikreilen ihtilaflar nas içtihadı kapsamında vakte delalet eden şer'î deliller arasındaki zahiri tearuz ve tearuz karşısında *cem/telif* ve *tercih* faktöründen kaynaklanmakta, buna ilaveten vakte delalet eden lafzın –şafak lafzının-yorumundaki ihtilaftan ileri gelmektedir. Bu tür örnekleri çoğaltmak mümkündür.

⁹⁹⁶ Nevevî, *el-Mecmu'*, III, 36.

⁹⁹⁷ İbn Kudame, *el-Muğnî*, I, 78.

⁹⁹⁸ Karafî, *ez-Zahire*, II, 18.

⁹⁹⁹ Komisyon, Hey'etu Kibari Ulemai'l-İslam, *el-Mevsuatu'l-fikhiyye*, VII, 175.

2. Hac vaktiyle ilgili bazı ihtilaf örnekleri

Hac ibadetinde vakit, haccın edasının sıhhat/geçerlik şartıdır. Hac ayları bildiği üzere şevval, zilkade ve zilhicce olmak üzere üç aya, hac menasikleri ise bu aylar içinde belirli zamanlara (zilhiccenin dokuz ila on üçüncü günlerine) ve belirli mekânlara tahsis edilmiştir. Haccın tahsis edildiği zaman ve mekânlarda eda edilmemesi onun geçersiz olmasına yol açar. Mezhepler arasında haccı meydana getiren farz, vacip veya sünnet düzeyindeki bazı menasiklerin vaktiyle ilgili bazı ihtilaflar bulunmaktadır. Bu tür ihtilaflar, hac vakitlerine delalet eden hadisler arasındaki zahiri tearuz ve tearuzu gidermedeki usul farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Konuyu hac ayları ve ziyaret tavafının vakti örneğinde ele alalım.

a. Hac ayları

Ayette “*hac bilinen aylardadır*”¹⁰⁰⁰ buyrulmuştur. Bunlar şevval, zilkade ve zilhicce aylarıdır.¹⁰⁰¹ Hanefî ve Hanbelîlere göre haccın vakti iki ay ve zilhicce ayının ilk on günüdür. Çünkü İbn Ömer’in rivayetinde “*hac ayları şevval, zilkade ve zilhiccenin ilk on günü*”¹⁰⁰² buyrulmuştur. Nitekim hacılar da zilhiccenin onuncu günü (kurban bayramının birinci günü) ihramdan çıkmaktadır.¹⁰⁰³ Şafiîlere göre haccın vakti şevval, zilkade ve zilhicce ayının on gecesidir. Buna göre hac vaktinin sonu, kurban bayramının birinci günü fecri sadığın doğmasıdır. Çünkü bu vakitle birlikte haccın rüknü olan vakfenin tahsis edildiği gün sona ermekte ve bundan itibaren hac ihramına girilmemektedir. Malikîlere göre ise şevval, zilkade ve zilhicce ayının tamamı hac ibadetinin vaktidir. Çünkü demin zikredilen ayetteki umum haccın belirli aylarda olduğunu belirtirken, bunu belirli günlere tahsis etmediğinden dolayı üç ayın tamamını kapsar. Sahabeden İbn Abbas ve İbn Ömer’in bu görüşte olduğu belirtilmişse de¹⁰⁰⁴ onlardan aktarılan yaygın/meşhur görüş hac vaktinin şevval, zilkade ve zilhicce ayının ilk on günü olmasıdır. Sahabeden yaygın bir şekilde aktarılan görüş, nadir olarak katarılan görüşe tercih edilir. Görüldüğü üzere hac vaktiyle ilgili olan bu ihtilaf, konuyla ilgili nasların yorumundan kaynaklanmıştır. Hac ibadetinin üç aya tahsis edilmesi, onun

¹⁰⁰⁰ Bakara, 2/196.

¹⁰⁰¹ Tirmizi, *Hac*, 16.

¹⁰⁰² Buharî, *Hac*, 33.

¹⁰⁰³ Serahsî, *el-Mebsut*, III, 70; İbn Kudame, *el-Muğnî*, III, 275.

¹⁰⁰⁴ İbn Rüşd, *Bidayetu'l-müctehid*, s. 301.

üç aya yayılması anlamına gelmez. Çünkü bu konudaki naslar, haccı ve hac menasiklerini bu aylar içinde belirli bir zaman ve mekâna tahsis etmiştir.

Bu tür konularda nas içtihadının geçerli olması için içtihadın nassa uygunluk arz etmesi ve biri diğerine muarız görünen deliller arasında *cem/telif*, *nesh* veya *tercih* ilişkisinin doğru kurulması şarttır. Cem/telif mümkün olduğu sürece neshe, nesh durumu mümkün olduğu sürece tercihe gidilmez. Vaktin şer'î delilleriyle ilgili mezhep içtihatlarına uymayan güncel bazı yaklaşımlar ve yanlışlar -ileride ele alacağımız üzere- usul açısından nassın yorumundaki hatalardan, kimi zaman da delaleti kesin olan naslara aykırılıktan kaynaklanmaktadır. İbadetlerde kıyas veya hikmet ile talil yoluna gidilmesi de bu tür yanlışların bir diğer sebebidir.

b. Ziyaret tavafinın vakti

Hac ibadetinde arafat vakfesi, müzdelife vakfesi, akabe cemresini taşlama, saçları kısaltmadan (halk/taksir) ve kurban kestikten sonra ziyaret tavafı yapmak farzdır.¹⁰⁰⁵ Hanefî ve Maliki'lere göre ziyaret tavafinın vakti kurban bayramının birinci günü fecri sadığın doğmasıyla başlar.¹⁰⁰⁶ Çünkü İbn Ömer'in rivayetinde “Hz. Peygamber ziyaret tavafinı kurban bayramının birinci günü (fecri sadıktan sonra) eda ederek, tekrar minaya dönmüş ve öğle namazını minada eda etmiştir.”¹⁰⁰⁷ Hz. Peygamber'in Mekke'ye gece vakti gelerek ziyaret tavafinı yaptığı rivayet edilse de, bu durum zikredilen hadislerle çelişmez. Çünkü Hz. Peygamber bayramın birinci günü zeval vaktinden önce ziyaret tavafinı eda ederek Mina'ya gitmiş ve bazen gece vaktinde Mekke'ye gelerek ayrıca tavaf yapmıştır. Bu durumu görenler, gece vakti yapılan tavafı ziyaret tavafı olarak algılamış ve bu şekilde aktarmıştır.¹⁰⁰⁸ Arefe gününden fecri sadığa kadar geçen süre arafat ve müzdelife vakfelerine tahsis edildiğinden, ziyaret tavafı fecri sadıkla birlikte başlamalıdır.¹⁰⁰⁹ Şafiî ve Hanbelîlere göre ise ziyaret tavafinın vakti zilhicce ayının dokuzuncu gününü onuncu gününe bağlayan gecenin yarısından itibaren başlar.¹⁰¹⁰ Zira Hz. Ayşe'nin rivayetinde: “Hz. Peygamber kurban bayramının ilk gecesi, eşi Ümmü Seleme'yi (önceden) gönderdi. O da fecr-i sadıktan önce şeytanı

¹⁰⁰⁵ Serahsî, *el-Mebsut*, IV, 17-26.

¹⁰⁰⁶ Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, III, 94-95; Cezîrî, Abdurrahman, *el-Fıkhu ala mezahibi'l-erbaâ*, İstanbul 1986, I, 578.

¹⁰⁰⁷ Bkz. Buharî, *Hac*, 128; Müslim, *Hac*, 58.

¹⁰⁰⁸ Serahsî, *el-Mebsut*, IV, 26.

¹⁰⁰⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanai*, II, 314.

¹⁰¹⁰ Nevevî, *el-Mecmu'*, VII, 121; İbn kudame, *el-Muğnî*, III, 464.

taşladı ve sonra da gidip ziyaret tavafını yaptı” buyrulmuştur.¹⁰¹¹ Ancak Hz. Peygamber ziyaret tavafını kurban bayramının birinci günü eda ettiğinden, bu tavafın fecri sadıktan sonra bayramın ilk günü yapmak ve bilahare öğle namazını Minaya giderek kılmak müstehaptır.¹⁰¹² Görüldüğü üzere ziyaret tavafının başlangıç vakti ve müstehap olduğu vakitle ilgili ilgili ihtilaf, nas içtihadı kapsamında, hadisler arasındaki tearuz, cem-telif ve tercih faktörüne dayanmaktadır.

Buraya kadar yapılan izahlardan hareketle denilebilir ki, ibadet vakitlerinin şer’î sınırlarıyla ilgili ihtilafın en önemli sebebi hadisler arasındaki zahiri tearuzdur. Tearuz ise sırasıyla *cem/telif*, *nesh* veya *tercih* yöntemiyle giderilmiştir. Bu yöntemlerin her birisi için mezhep bütünlüğü içinde bazı kurallar belirlenmiştir. Bu yöntemlerle ibadetlerin vakit ve keyfiyeti konusundan nas içtihadının ve ulaşılan sonucun geçerli olması için bazı şartların bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu şartları ana hatlarıyla iki madde halinde şöyle izah etmek mümkündür:

1. Şer’î delilin sübut veya delalet açısından içtihadı açık olması ve bu delilin usul açısından doğru yorumlanması gerekir. Deliller arasında bir tearuz varsa, tearuzu giderme konusunda doğru bir usul yaklaşımının takip edilmesi ve tearuzu gidermek için belirlenen kuralların, hadis değerlendirmelerinde bütünlüğün dikkate alınması şarttır.

2. Zanni veya muarız olan delillerden hüküm çıkarmak veya aralarındaki tearuzu gidermek bir içtihat olduğundan, bunu yapacak kimsenin müçtehit olması ve ulaştığı sonucun kitaba, sahih sünnete ve icmaya aykırı olmaması şarttır. Aksi halde yapılan içtihadın bir geçerliliği bulunmaz. Örneğin sübut ve hükme delaleti kesin olan naslar içtihadı konu olmaz. *Kitap*, *sünnet* ve *icma* yoluyla ittifak edilmiş vakitler örneğin namazın beş vakit oluşu, orucun ramazan ayına tahsis edilmesi, haccın belirli aylara ve bu aylar içinde belirli günlere tahsis edilmesi kesinlik taşıdığından içtihadı konu olmaz. Kesin delillere dayanan vakitlerin içtihadı veya kıyasa konu edilmesi, vakte delalet eden ayetlerin usul kurallarına aykırı yorumlanması ve bu konuda sünnetin veya icmanın dikkate alınmaması ibadet vakitleri konusunda yanlışlara yol açar. Ancak ibadetlerin kesinlik arz eden vakitleriyle ilgili bazı ayrıntılar, delillerin zanni oluşuna ve aradaki zahiri tearuza bağlı olarak çeşitli ihtilaflara konu olmuştur. Müçtehit olmayan, usul kurallarına aykırı hareket eden ve delilleri bütüncül bir şekilde değerlendirmeyen

¹⁰¹¹ Ebu Davud, *Menasik*, 66.

¹⁰¹² Nevevî, *el-Mecmu’*, VII, 122.

kimselerin bu konudaki yorumları geçersizdir. Çünkü aralarında tearuz bulunan delillerden hareketle bir sonuca ulaşmak için, hadis değerlendirmelerinde bütüncül bir yaklaşım ve usul kurallarına bağlılık şarttır. İbadetlerin vakit boyutu konusunda kesinlik ifade eden ayetlerin yanı sıra, sahih hadislere, icmaya ve usul kurallarına aykırı olan, kendi içinde bütünlük arz etmeyen, ibadetlerde taabbudiliği göz ardı ederek ibadetleri hikmet yoluyla talil ve kıyasa konu eden yaklaşımların ibadetler ve ibadetlerin şer'î vakit sınırları konusunda çeşitli yanılgılara yol açması kaçınılmazdır.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

USUL AÇISINDAN İBADETLERDE GÜNCEL VAKİT İHTİLAFI

Günümüzde *namaz*, *oruç* ve *hac* gibi ibadetlerin vakit sınırları ve bu kapsamda kaza namazı, kerahet vakitlerinde namaz, yatsı namazının son vakti, namazların birleştirilmesi, oruç için hilalin görülmesi, imsak vakti, kutup bölgelerinde namaz ve oruç, hayız esnasında orucun farz olup olmadığı ve hac ibadetinin vakit boyutu bazı tartışmalara konu olmuştur. Bu konudaki tartışma ve ihtilaflar ibadet vakitleri etrafında çeşitli şüphe ve tereddütlere yol açabilmektedir. Konuyla ilgili ihtilafların tamamını usul açısından değerlendirmek çalışmanın sınırlarını aşacağından, ibadetlerin vakit boyutuyla ilgili güncel ihtilaflar *namaz*, *oruç* ve *hac* ibadetlerine dair bazı örnekler bağlamında incelenecektir. Her bir konudaki ihtilaf, usul açısından ibadetlerin vakit boyutuyla ilişkilendirilecektir. Bu konudaki güncel vakit tartışmalarının fıkıh usulü açısından ibadetlerde vakit kapsamında değerlendirilmesi gerekir. Çünkü vaktin şer'î alametlerini/sınırlarını tespit etmek nas ve yorum ilişkisi kapsamında usul kurallarını zorunlu hale getirmektedir.

İbadetlerin vakit sınırları konusunda *sübut/delalet* açısından kesinlik arz eden naslar, içtihad ve ihtilafa konu olmayacak derecede açıktır. Bu tür nasların usul kurallarına aykırı bir şekilde yorumlanması yanlış sonuçlara ulaştıracağı gibi uhrevi açıdan bir sorumluluk da gerektirir. İbadet vakitleriyle ilgili *sübut* veya *delaleti* zannî olan delillerin yorumu ise *tearuz*, *cem/telif*, *nesh* ve *tercih* faktörüne bağlı olarak içtihad dolayısıyla ihtilafa konu olmaktadır. Bu konudaki bir içtihadın geçerli olması için, yapılan içtihadın *kitap*, *sünnet*, *icma* ve *usul kurallarına* uygun olması ve *hikmetle talil/kıyas yoluna gidilmemesi* şarttır. Şüphesiz ki bu şartların ihmal edilmesi ibadetlerin vakit boyutu konusunda çeşitli yanlışlara ve şaz görüşlere yol açar. Diğer taraftan teknolojik gelişmelere bağlı olarak ibadetlerin vakit sınırları konusundaki takvim çalışmalarının tahkiku'l-menât içtihadı çerçevesinde yeniden değerlendirilmesi gerekir.

İbadetlerde güncel vakit ihtilafları ağırlıklı olarak vakte delalet eden *şer'î lafzın* ve *şer'î delillerin* yorumundan kaynaklanmaktadır. Usul kurallarına aykırı olan yorum ve değerlendirmeler ibadet vakitleri konusunda yanılmaya yol açabilmektedir. Ayrıca vakit

tespit yöntemleri konusunda ihtilaf, günümüz vakit tartışmalarının bir diğer kaynağını teşkil etmektedir.

İbadetlerde vakit tespiti için esas alınan şer'î vakit alametlerdeki farklılık veya yanlışlık ibadetlerin takvim boyutunda da çeşitli ihtilaf ve yanlışlıklara yol açmaktadır. İbadet vakitleriyle ilgili farklılıklar haklı bir sebebe dayanıyorsa, tespit edilen vakitler de farklılaşmaktadır. Ancak ibadetlerin şer'î vakit alametleriyle ilgili görüşler usul açısından yanlış bir yoruma dayanıyorsa geçersizdir, böyle bir yanlışlığa istinaden belirlenen saatler/vakitler bağlayıcı değildir. Böyle bir ihtilaf esas itibarıyla vaktin şer'î alametleri konusundaki ihtilaftan (nas yorumu ve içtiihadındaki ihtilaftan) kaynaklanır. Ancak aynı vakit alametleri esas alınmasına rağmen, aynı bölgede, aynı ibadet için farklı saatler belirlenmişse –aynı ibadetin birden fazla vakti bulunmayacağından- bu konudaki ihtilaf /tahkiku'l-menât içtiihadından) gözlem hatasından kaynaklanır. Bu tür ihtilafları *muvasa*, *mudayyak* ve *zûşebeheyn* vakit sınırları çerçevesinde *namaz*, *oruç* ve *hac* ibadetlerine dair bazı örneklerle ele alacağız.

3.1. NAMAZ VAKİTLERİYLE İLGİLİ BAZI GÜNCEL İHTİLAFLAR

3.1.1. Kerahet Vaktinde Namaz Yasağıyla İlgili İhtilaf

Musa Carullah'a göre -bir sebebe bağlı olsun veya olmasın fark etmez- üç kerahet vaktinde namaz kılmak mekruh değildir. Ona göre fakihler kerahet vaktinde namaz yasağını mecusilere benzememe illetine bağlamışlardır. Bir sebebe bağlı olan namazlarda mecusilere benzeme durumu ortadan kalkmakta ve bu namazlardaki maslahat mefsedete üstün gelmektedir. Bundan dolayı kerahet vaktinde bir sebebe bağlı namazları kılmak mekruh değildir. Fakihler Hz. Peygamber'in bundan dolayı bir sebebe bağlı namazları kerahetin dışında tuttuğunu ve sebepsiz namazları ise yasakladığını belirtmiştir. Ancak Musa Carullah'a göre onların ileri sürdüğü bu gerekçe ve temellendirme isabetli/makul değildir. Mecusilerin kerahet vakitlerinde güneşe secde etmesi Müslümanların güneşi yaratan Allah Teâla'ya secde etmeye engel olamaz. Carullah bu konudaki görüşünü temellendirmek üzere, kerahet vaktinde namazı yasaklayan hadisi şu şekilde yorumlamaktadır:

Tabiata tapanlar aslında Allah Teâla'ya ibadet etmektedir. Mecusilerin güneşe tapmaları bir hata olsa da şirk değildir. Çünkü onlar aslında Allah Teâla'yı aramaktadır. Onların maksadı nimet vereni bulmak ve ona şükretmektir. Güneş ise görünüş itibarıyla nimetin kaynağıdır. Mecusiler kelamcılarının *nimet verene şükretmek aklen vaciptir* kuralına uygun hareket etmekte, ancak şükür ve ibadeti tahsis etme konusunda hataya düşmektedir. İslam mecusilerin güneşe tapmasındaki maksadı ve niyetlerindeki isabeti (nimet verene şükretmeyi) dikkate almış ve bu gayeyi saygıyla karşılamıştır. Buna bağlı olarak Hz. Peygamber'in, üç kerahet vaktini mecusilere tahsis etmiş olması ihtimal dâhilindedir. Dolayısıyla kerahet vaktinde namaz kılmayı yasaklayan hadisler, aslında bu vakitlerde namaz kılmayı yasaklamamaktadır. Aksine mecusilerin ibadetlerine, dini farklılığına dikkat çekmekte, onların dini farklılığını ikrar etmekte ve hoşgörü çerçevesinde onları İslam'a davet etmeyi hedeflemektedir. Söz konusu hadisler, üç vakti mecusilerin güneşe tapmasına tahsis etmiştir. Böylece hadisteki yasak namazı yasaklamamakta, aksine mecusilerin farklılığına, onların bu vakitte güneşe tapmakla hata ettiklerine, bu hatadan vazgeçerek güneşi yaratana ibadet etmeleri gerektiğine dikkat çekmekte, Müslümanları bu hataya düşmemeleri konusunda uyarmaktadır.¹⁰¹³ Kerahet vaktinde namazın yasak olmadığını ıspatlamak üzere ileri sürülen bu istidlal ve yorum tarzını usul açısından şöyle değerlendirmek mümkündür:

1. Üç vakitte namaz kılmayı yasaklayan hadisin yasağa delaleti kesin ve açıktır. Carullah'ın ileri sürdüğü yorum, bu hadisteki yasağı kaldırmak için yeterli bir gerekçe değildir. Çünkü kerahet vaktinde namaz yasağını *mecusilere benzeme illetine bağlamak* öncelikle fakihlerin tümüne isnat edilemez. Hüküm ve yargı bildiren bir cümlenin (kaziyenin) belirsiz (mühmel) olması muğalataya yol açmaktadır.¹⁰¹⁴ Çünkü kerahet

¹⁰¹³ Musa Carullah, Bigiyef *Uzun Günlerde Oruç*, (Sadeleştiren: Abdullah Kahraman), İz Yay., İstanbul 2009, ss. 80-83; Ayrıca Bkz. Remzi Kurtde, *Musa Carullah Bigiyef ve İslam Hukuku ile İlgili Görüşlerinin Değerlendirilmesi*, (Doktora Tezi), Ankara 2011, s.97.

¹⁰¹⁴ Konunun mantıksal metodolojik temelleri için bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.51-52. (Carullah'ın önermeleri/öncülleri ulaştığı netice şöyledir: “*Fakihlere göre kerahet vaktinde namaz yasağının illeti mecusilere benzemektir. Bir sebebe bağlı namazlarda ise bu illet yoktur. Dolayısıyla sebebe bağlı olan namazlar mekruh değildir, ancak sebepsiz namazlar mecusilere benzeme illetinden dolayı mekruhtur. Oysa bu konuda niyet ve kasıt belirleyici olduğundan, mecusilere benzeme niyetinde olmayan kimseler açısından, bir sebebe bağlı olmanın mekruh olmaması gerekir.*” Devamla Carullah, bu öncül ve sonucu haklı çıkarmak üzere hadisteki yasağı kendisince Muhyiddin Arabi ve Mutezile çizgisinde tevil ederek, bu yasağı yasak olmaktan çıkarmaktadır. Oysa zikredilen önerme ve öncüller belirsizlik taşıdığından, yapılan istidlal muğalataya cinsindendir. Zira öncelikle fakihlerin tamamı bu görüşte (kerahet vaktinde sebebe bağlı namazların mekruh olmadığı görüşünde) değildir. Bu görüşte olanlar fakihlerin yalnızca bir kısmıdır. Bu anlamda birinci öncül belirsizlik taşıdığından muğalataya yol açmaktadır. Sonra bu görüşte olan fakihlerin ise *mecusilere benzeme*

vaktinde bir sebebe bağılı namazların mekruh olmadığı görüşü, öncelikle fakihlerin tamamına isnad edilemez. Nitekim Hanefî fakihler bu görüşte değildir. Dolayısıyla bu görüşte olan fakihler, fakihlerin tamamı değil ancak bir kısmıdır. Bu kısımda fakihler ise, bir sebebe bağılı namazların tamamını değil yalnızca bir kısmını kerahetin dışında tutmaktadır. Onlar bu konudaki keraheti mecusilere benzeme illetinden değil, hadis ihtilafından hareketle belirlemektedir. Mecusilere benzememe durumu yasağın illeti değil, aksine bu yasağın hikmetlerinden biridir. Hikmet ise gizli, göreceli ve değişkendir. Bu sebeple ibadetlerde hikmetle talil yoluna gitmek ve hükmü hikmetin varlığına/yokluğuna bina etmek geçersizdir. Çünkü böyle bir yaklaşım dini ilahi mecradan çıkararak göreceli, değişken, istikrarsız ve hevai bir mecraya sürükler.

Hanefî fakihlere göre bir sebebe bağılı olsun veya olmasın fark etmez, üç kerehat vaktinde her türlü namazın yasaktır. Hanefîlerin yasaklık hükmünü *mecusilere benzeme* türünden bir illete indirgediğini görmedik. Aksi halde onların, mecusilerin bulunmadığı bir yerde kerahet vaktinde namaz kılmanın yasak olmadığını belirtmeleri gerekirdi. Hanefî fakihler kerahet vaktinde namaz kılmayı yasaklayan hadisi, bir sebebe bağılı olarak -mutlak biçimde- namaz kılmayı emreden hadislerle tercih etmiştir. Çünkü yasaklamayı bildiren hadis mübahlığı bildiren hadise tercih edilir.¹⁰¹⁵ Bir sebebe bağılı namazları kılmanın mübahlığına delalet eden hadisler, kerahat vaktinin dışındaki vakitlerle ilgilidir. Güneş doğunca henüz tamamlanmayan sabah naması fasit olmaktadır. Güneş batmadan önce başlanılan ikindi namazı ise nasık vakit kamil vakte bina edildiğinden sahih kalmaktadır.

Şafîi, Hanbelî ve Malikî fakihler kerahet vaktinde bir sebebe bağılı namazların caiz olduğunu; sebebe bağılı olmayan namazların tahrimen mekruh olduğunu belirtmiştir. Ancak bu kısımdaki fakihlerin böyle bir görüşe illetten hareketle değil, aksine hadis ihtilafı karşısında *cem/telif*, *nesh* ve *tercih* yönteminden hareketle ulaştıkları görülmektedir. Onlara göre hadislerde emredilen bazı namazlar, kerahet vaktindeki

şeklinde bir illet tespit ettikleri ve bir sebebe bağılı olan namazların tamamını bu illetin yokluğundan hareketle kerahetten istisna ettikleri, bir sebebe bağılı olmayan namazları ise bu illetin varlığından dolayı mekruh saydıkları tartışmalıdır. Çünkü onların bu konuda istisna ettikleri her bir namaz için bir hadis zikretmekte, bir sebebe bağılı olsa bile hakkında hadis bulunmayan namazların mekruh olduğunu belirtmektedirler. Ayrıca mecusilere benzeme durumu yasağın illeti değil, aksine yasağın hikmetlerinden biri olabilir. Hadisteki yasağı illete indirgeyerek bunu fakihlerin tümüne isnad etmenin ve çeşitli tevillerle yasağı yasak olmaktan çıkarmanın bir usul ve mantık hatası olduğunu düşünmekteyiz.

¹⁰¹⁵ Serahsî, *el-Mebhut*, I, 305; İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, I, 405.

yasağı tahsis etmektedir.¹⁰¹⁶ Şafîiler bu konuda illeti esas almış olsaydı, onların mecusilerin bulunmadığı bir bölgede yasağın ortadan kalkacağını belirtmeleri gerekirdi. Şafîî fakihler, kerahetten istisna ettikleri her bir namaz için bir hadis zikretmiştir. Buna karşılık bir sebebe bağlı olmasına rağmen, üç vakitte ihram namazı ve yağmur namazı kılmanın mekruh olduğunu belirtmişlerdir.¹⁰¹⁷ Kerahet vaktinde namaz kılmayı meşrulaştırmak gayesiyle mescide girmenin veya sırf bu vakitte namaz kılmak gayesiyle sebep üreterek keraheti izale etmeye çalışmanın geçersiz olduğunu ve böyle bir durumda namazın mekruh olacağını belirtmişlerdir.¹⁰¹⁸ Buna göre Şafîî fakihler bir sebebe bağlı namazların tamamını değil, yalnızca bir kısmını kerahetin dışında tutmuştur. Bu namazları kerahetin dışında tutarken mecusilere benzeme illetinden hareket etmemişlerdir. Aksine kerahet dışında tuttukları her bir namaz için bir hadis zikretmişlerdir. Bu anlamda mecusilere benzeme durumu yasağın illeti değil, yasağın hikmetlerinden biridir. Bu vakitlerde sebebe bağlı namazları eda eden kimsenin niyeti mecusilere benzememek ise, aynı durum nafilayı Allah için eda eden kimse için de söz konusudur. İlet mecusilere benzememe durumu olsaydı, Şafîî fakihlerin bu vakitte her türlü namazın mübah olduğunu belirtmeleri gerekirdi. Böylece üç vakitte namazı yasaklayan hadisteki yasağın bir anlamı kalmazdı. Oysa hadis açık bir şekilde bu vakitlerde namaz kılmayı yasaklamaktadır.

Buna göre öncelikle Hz. Peygamberin bir sebebe bağlı namazları kerahetten istisna edip etmediği kesinlik taşımamaktadır. Yasağın hemen akabinde böyle bir tahsis/sınırlama bulunmuş olsaydı, sebebe bağlı namazlar kerahetten istisna edilmiş olurdu. Ancak farklı hadislerde, söz gelimi mescide giren kimsenin iki rekat kılması türünden, bazı namazların kılınması emredilmiştir. Oysa bu tür namazları emreden hadislerden hareketle, *kerahet vakti değilse namaz kılınabilir* şeklinde bir sonuca ulaşmak mümkündür. Ayrıca sabah namazı vaktinin girmesinden çıkmasına kadar ve ikindinin farzından sonra güneşin batmasına kadar *nafile* kılmak da yasaklanmıştır. Oysa bu konudaki yasağın mecusilere benzeme durumuyla bir bağlantısı bulunmamaktadır.

¹⁰¹⁶ Bkz. Şafîî, *er-Risale*, ss.307-317; İbn Abdilber, *el-Kâfi fî fıkhi ehli'l-Medine* I, 196; Rafîî, *el-Vecîz şerhu'l-aziz*, I, 396-397; İbn Kudame, *el-Muğnî*, II, 80-81, 9.

¹⁰¹⁷ Rafîî, *el-Vecîz şerhu'l-aziz*, I, 396-397.

¹⁰¹⁸ Komisyon, Hey'etu Kibari Ulemai'l-İslam, *el-Mevsuatu'l-fikhiyye*, Mektebetu İbn Rüşd, Lahor, Tsz, VII, 182.

3. İslam dininin mecusiliği ikrar etmesi, bu dinlere herhangi bir meşruiyet atfetme, inanç/ibadet bazında şirk koşmalarını tasvip etme veya bunu hoş görme anlamına gelmez. Nitekim Musa Carullah'ın da belirttiği üzere İslam dini, diğer din mensuplarını tevhid çizgisine ve yalnızca Allah Teâla'ya ibadet etmeye davet etmektedir. Ayette *“artık kim rabbine kavuşmayı diliyorsa, salih amelde bulunsun ve rabbine ibadetinde hiç kimseyi şirk koşmasın”* buyrulmuştur. Bir diğer ayette ise *“gece ve gündüz, güneş ve ay, Allah'ın ayetlerinden (varlığının ve birliğinin delillerinden)dir. Güneşe ve aya secde etmeyin, yalnızca onları yaratan Allah'a secde edin. Gerçekten yalnızca Allah'a kulluğu/ibadeti yalnızca ona tahsis ediyorsanız (böyle yaparsınız)”*¹⁰¹⁹ buyrulmuştur. Görüldüğü üzere bu ayetler; güneşe, aya, ateşe, tabiata veya putlara tapmanın sadece bir hata olmadığını, bunun aynı zamanda şirk olduğunu ifade ederken, bu tür varlıklara tapanların Allah Teâla'ya ibadet etmediğini göstermektedir.

Nimet verene şükretmek aklen vaciptir şeklindeki kural Mutezile'ye aittir. Bu görüş kelimcilerin tümüne isnad edilemez ve usulcüler tarafından reddedilmiştir. Carullah'ın zikrettiği kural ve buna dayandırıcı yorum isabetli değildir. Çünkü Öncelikle nimet veren güneşin kendisi değil, güneşi nimete vesile kılan Allah Tealadır. Bu sebeple mecusilerin kendi itikadları bozuk olduğundan, esasen nimet verene şükür etmeleri söz konusu değildir. Onların bu konudaki itikadı bozuk olduğundan, Mutezilenin aksine doğrunun ölçütü mükellefin göreceli itikadı değil, aksine itikadın gerçeğe uygun olmasıdır. Aksi halde doğruluk adına bir gerçek ortadan kalkar ve herkesin yanlış kendisine göre doğru sayılır. Diğer taraftan ilahi/şer'î hitaptan önce mükellefiyet bulunmadığından, kime nasıl şükür yapılacağı konusunda bir belirsizlik vardır. Bu sebeple nimet verene şükretmenin aklen vacip olduğundan bahsedilemez. Zira şükür, ya kendisine şükredilen varlığın ya da şükreden varlığın faydası içindir. Şükürü hak eden Allah Teâla olup onun şükre bir ihtiyacı bulunmadığı gibi, o kulların isyanından bir zarar da görmez. Şükürün kime nasıl yapılacağı konusunda bir belirsizlik olduğundan, bunun faydası dünyevi açıdan ancak yorgunluktur. Uhrevi açıdan ise yanlış bir varlığa ve emre muhalif bir şekilde yapılan şükürün faydası bir yana, zarara yol açması ve mükellefi şirke sokması kuvvetle muhtemeldir.¹⁰²⁰ Dolayısıyla henüz ilahi hitap ortada yokken nimet verene şükretmenin aklen vacip olduğu söylenemez. Mecusilerin

¹⁰¹⁹ Fussilet, 41/37.

¹⁰²⁰ Detaylı Bilgi İçin Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.81.

örneğinde olduğu gibi, akıl tek başına nimet vereni bulamaz. Gerçek nimet vereni bulsa bile, ona nasıl şükredeceğini bilemez. Bu sebeple nimet verene şükretmek aklen vaciptir kuralı geçersizdir. Çünkü iyinin (hüsün) ve kötünün (kubhun) ölçütü salt akıl değildir. Şer’î hitap olmadan, akıl mutlak iyilik veya kötülüğü idrak edemez; iyilik ve kötülük tamamen göreceli hale gelir. Aklın mutlak iyilik ve kötülüğü idrak etme kabiliyeti olsaydı kitap ve peygamber gönderilmezdi. Nitekim zalim bir kralın dostlarına göre krala isyan etmek kötü; zulümden zarar görenler açısından ise isyan etmek iyidir. Bu tüden örnekler çoğaltılabilir.¹⁰²¹ Buna göre Carullah’ın kerahet vaktinde namaz yasağını ortadan kaldırmak üzere ileri sürdüğü Mutezile yorumu oldukça problemlidir. Güneşe tapanların hataya düştüklerini, ancak şirk düşmediklerini iddia edecek kadar tehlikelidir. Bu durumda tabiata tapmak, putlara tapmak da şirk olmaktan çıkar. Çünkü bu tür varlıklar da putperestlerin itikadına göre nimetin kaynağıdır.

Usul ve mantık kurallarının bir gereği olarak aynı cinsten olan bir fiilin, aynı yön itibarıyla hem *vacip* hem *haram* olması çelişkidir. Ancak aynı fiilin farklı vasıf ve izafetler bakımından *vacip* ve *haram* kısımlara ayrılması mümkündür. Örneğin secde etmek Allah Teala’yı yüceltmek içinse *vacip* vasfı alır, ancak putları yüceltmek gayesiyle yapılan secde *haram* vasfını alır. Buna karşılık Mutezile mezhebi, her iki durumda da secdenin *vacip* vasfını alacağını, putlar için yapılan secdenin *haram* olmayacağını, zira secdenin hem *vacip* hem de *haram* olmasının çelişki olacağını, dolayısıyla secdedeki vaciplik vasfı olduğu gibi kalırken, putlara secde etmedeki haramlığın secdeye değil yalnızca niyet ve kasda taalluk edeceğini ileri sürmektedir.¹⁰²² Musa Carullah Mutezile’nin bu yaklaşımını esas almaktadır. Bundan hareketle, Mecusilerin güneşe secde etmeleri konusunda, onların niyet ve kasıtlarının nimet verene şükretmek olduğunu, ancak ibadeti/secdeyi tahsis konusunda hataya düştüklerini ve bunun şirk sayılmayacağını ileri sürmüştür. Kerahet vaktinde namaz kılmayı yasaklayan hadisi bu çerçevede tevil etmiş, aslında bu vakitlerde namazın yasaklanmadığı türünden bir sonuca ulaşmaya çalışmıştır. Bu açıdan Carullah Mutezile usulünü esas almıştır. Ancak bu usulün yerinde olmadığını aynı fiilin aynı yönden hem *vacip* hem *haram* olmasının çelişki olacağını; ancak farklı yönler ve izafî durumlar açısından böyle bir çelişkinin bulunmadığını belirttik. Çünkü izafe edilen durum ve vasfa göre, aynı fiil

¹⁰²¹ Detaylı Bilgi İçin Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.80-81.

¹⁰²² Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.101.

farklı hükümler alır. Muzaf muzafun ileyhın hükmünü alır. Putlar için yapılan secdenin haramlığı niyet ve kasıt açısından şirk ve haramlık olduğu kadar, fiil açısından da şirk ve haramlığı ifade eder. Nitekim ile yapılan secde Allah Tealayı tazim içinse hidayet, putları yüceltmek içinse dalalet ve şirktir. Nitekim zikrettiğimiz ayetler de buna delalet etmektedir.

Bu anlamda Musa Carullah'ın *kerahet vaktinde namazın mutlak biçimde yasak olmadığına* dair görüşünü temellendirmek üzere, konuyla ilgili hadisteki yasağın yorumunda kullandığı tevil, istidlal, istidlal yöntemi ve gerekçelendirmenin usul açısından zayıf/geçersiz olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü konuyla ilgili hadis yasağa açık bir şekilde delalet etmektedir. Hadiste gelen yasak, kitap ve sünnet bütünlüğü içinde değerlendirilince, bu hadisin Carullah'ın yaptığı yorumlara ve kerahet vaktinde namazın mutlak bir surette yasak olmadığı şeklinde görüşe uygun olmadığı anlaşılmaktadır.

4. Kerahet vakitlerinde namaz yasağının sebebi, vaktin bizzat kendisidir. Mecusilere benzememe gerekçesi ise hükmün/yasaklığın varlığı için illet değil, bu konudaki yasağın hikmetlerinden bir olup, aynı yasağın bunun dışında farklı hikmetleri de bulunabilir. Örneğin bu vakitlerdeki namaz yasağı, ibadeti tekdüzelikten ve gafletten kurtarmayı, ibadetin zamansal açıdan daha bilinçli/şuurlu eda edilmesini, kerahet vakitlerini zikir ve tefekküre tahsis etmeyi hedeflemiş de olabilir. Taabbudi hükümler varlık veya yokluk açısından hikmete değil aksine *sebep*, *şart* ve *manilere* bağlıdır. Dolayısıyla, kerahet vakti varsa namaz yasaktır. Yasaklık zannî bir delil ile sabit olduğundan bu vakitte namaz kılmak tahrimen mekruhtur, şefatten mahrumiyet gibi bir sonuca yol açar. İbadetlerde hikmeti illet yerine koymak, ibadetin varlığını/yokluğunu, keyfiyetini ve hükmünü hikmetle belirlemek mahzurlu sonuçlara yol açar ve bazı yanlış düşünceleri beraberinde getirebilir. Öyle ki böyle bir yaklaşım dini ilahi olmaktan çıkarak beşeri bir mecraaya sürükleyebilir.

Sözelimi namazın Allah Tealayı hatırlamak, ona boyun eğmek, iyiliği yapmak kötülüğü terk etmek ve temiz bir kalbi elde etmek için farz kıldığını belirttikten sonra; kalbinin temiz olduğunu, Allah Tealayı kalben zikrettiğini ve iyilik yapıp kötülüğü terk ettiğini ileri sürerek namazdan muaf olduğunu iddia eden batını anlayışlar, bu konuda hikmetle talil suretinde fasit/geçersiz bir kıyas yöntemiyle temellendirme yoluna gitmektedir. Aynı şekilde kurban ibadetinin fakirlere yardımı hedeflediğini, bunun

parasal yardımla da yapılabileceğini düşünen; orucun *sabır, irade* ve *güzel ahlakı* hedeflediğini ve bu vasıflara sahip olanların oruç tutmak zorunda olmadığını düşünen ibahi anlayışlar ibadetlerde hikmetle talil ve kıyas düşüncesinden hareket etmektedir. Benzer şekilde başörtüsünün namuslu/iffetli olmayı hedeflediğini, bu vasfa sahip olanların başörtüsü takmak zorunda olmadıklarını ileri süren anlayışlar fasit bir kıyastan hareket etmektedir. Zira Allah Teala bu tür ibadetleri farz kılarken, bunların varlık veya yokluğunu hikmetin varlığına/yokluğuna bağlamamıştır.

Usul açısından böyle bir istidlal ve yaklaşım, taabbudi hükümleri ve ibadetleri ortadan kaldırabilir veya dine aykırı bir mecraya sürükleyebilir. Geçmişten günümüze ibadetleri eda etmeyen, değiştiren veya değiştirilmesini teklif eden batınî anlayışların temeline inildiğinde, bu tür anlayışların genellikle taabbudi hükümleri hikmete indirgediğini ve istidlal açısından hikmetle talili kullandıklarını görmek mümkündür. Sözelimi belirli bir mertebeye ulaştıktan sonra ibadet mükellefiyetinin amacına ulaşmış olacağına ve artık bu mükellefiyetin ortadan kalkacağına dair batınî anlayışlar, ibadetlerin varlık/yokluk ve keyfiyeti konusunda hikmet/illet yoluyla fasit bir kıyas düşüncesinden hareket etmektedir. İbadetlerin bu tür bir istidlale konu edilmesi onların tabiatına aykırıdır. Bu sebeple Carullah'ın kerahet vaktinde namazın yasak olmadığına dair görüşü temellendirmek üzere ileri sürüldüğü yorumun usul açısından isabetli olmadığını düşünmekteyiz.

Kerahet vaktindeki namaz yasağı, güneş hareketlerinin ibadetin vacip olmasında müessir bir illet olmadığını, aksine ibadetin zamanını haber veren kevnî birer alamet olduğunu, İslam ibadet sisteminin mecusilikten ayrıldığını hatırlatmaktadır. Sonuç itibarıyla üç vakitte namaz yasağından dolayı, kerahet vakitlerinde namaz kılmak yerine bu vakitleri *ilim, zikir* ve *okuma* şeklinde tefekküre tahsis etmek daha uygundur.¹⁰²³ Usul açısından mübahlık bildiren bir delil, yasaklamayı bildiren bir delil tearuz edince, yasaklamayı ifade eden öncelik hakkına sahiptir. İbadetin fiil boyutu kadar terk boyutunu da dikkate almak gerekir. Emredilen fiilleri yapmak kadar, yasaklanan fiilleri terk etmek de *farz, vacip* ve *mendup* kısımlara ayrılmaktadır. Belirli vakitlere tahsis edilen namazı o vakitlerde kılmak kadar, yasaklanan vakitlerde namaz kılmamak da kulluğun bir gereğidir.

¹⁰²³ Kurtdede, *Musa Carullah Bigiyef ve İslam Hukuku ile İlgili Görüşlerinin Değerlendirilmesi*, s.97.

Sonuç itibarıyla, Musa Carullah'ın kerahet vaktinde namaz yasağıyla ilgili cumhurun görüşüne aykırı olan yaklaşımının vakte delalet eden şer'î delilin yorumundan kaynaklandığı, bu görüşü temellendirmek için kullanılan istidlalin usul açısından kitap, sünnet, icmaya ve ibadet vakitlerine delalet eden şer'î naslar arasındaki *tearuz*, *cem/telif*, *nesh* ve *tercih* kurallarının yanı sıra, vakit ve mani ilişkisine aykırı olduğu anlaşılmaktadır.

3.1.2. Usul Açısından Kaza Namazında İhtilaf

3.1.2.1. Kasten Terk Edilen Namazının Kazası

Uyku, unutma, baygınlık veya ölüm tehlikesinden dolayı imkânsız hale gelen bir namazın kazası kitap, sünnet ve icmanın bir gereği olarak ittifakla vaciptir. Cumhura göre kasten terk edilen namazın kazası da vaciptir.¹⁰²⁴ Meşru bir özürden dolayı terk edilen namazın fevren ve terahi üzere vacip olduğuna dair görüşler bulunmaktadır. Ancak kasten terk edilen namazın kazası ise fevren vaciptir. Bu namaz fevren eda edilmezse ve bu hatadan dolayı tevbe edilmezse, kasten terk etmenin günahına kazayı geciktirmenin ve isyanda ısrarcı olmanın günahı da eklenmektedir.¹⁰²⁵

Kaza namazıyla ilgili cumhurun yaklaşımını *kitap, sünnet* ve *icma* açısından incelemek, bilahare konuyla ilgili farklı görüşleri usul açısından değerlendirmek uygun olacaktır.

Ayetlerde: “*Şüphesiz ben, yalnızca ben Allah'ım, yalnız bana ibadet/kulluk et ve beni hatırlamak (hatırladığın) için namazı dosdoğru kıl*”¹⁰²⁶, “*Rabbini unuttuğunda onu zikret*”¹⁰²⁷ buyrulmuştur. Bu ayetler namazın vacip olmasının yanı sıra unutulmasıyla terk edilen bir namazın hatırlandığı zaman kazasının da vacip olacağını göstermektedir.¹⁰²⁸ Nitekim Hz. Peygamber bu ayetlerin izahında “*bir namazı uyuyarak veya unutarak terk eden, onu hatırladığında kılın, şüphesiz o namazın vaktidir budur ve namazın bundan başka bir kefareti yoktur; çünkü Allah Teâla, beni hatırlamak için namaz kıl,*

¹⁰²⁴ İbn Rüşd, *Bidayetu'l-müctehid*, s.172; İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, II, 66; İbn Tahir, Habib, *el-Fıkhu'l-Malikiyye ve edilletuh*, Daru Mektebeti'l-Maârif, Beyrut 2014, I, 164.

¹⁰²⁵ Bkz. İbn Tahir, *el-Fıkhu'l-Malikiyye ve edilletuh*, I, 164.

¹⁰²⁶ Tâhâ, 20/14.

¹⁰²⁷ Kehf, 18/24.

¹⁰²⁸ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, III, 277-278; İbn Tahir, *el-Fıkhu'l-Malikiyye ve edilletuh*, I, 164.

buyurmuştur.”¹⁰²⁹ Bu hadis yukarıdaki ayette geçen zikir emrinin kaza namazına da delalet ettiğini göstermektedir. Zikredilen ayet ve hadis terk edilen namazı kaza etmenin vacip olduğuna delalet etmektedir. Unutarak veya uyuyarak terk edilen namazı kaza etmenin vacip olması, kazanın unutma ve uyku durumlarına mahsus olmasını gerektirmez. Namazın vacip olmaktan çıkaran bir delil bulunmadığı sürece kaza düşmez.

Kaza namazıyla ilgili ayet ve hadis *nassın delaleti*, *fehva* ve *kıyası şebah* yoluyla kasten terk edilen namazın vacip olmasını gerektirmektedir.¹⁰³⁰ Hadiste namazı kılmama sebeplerinden *uyku* ve *unutma* zikredilirken, nassın delaleti yoluyla *kasten terk etme* de aynı kapsama girmektedir. Nitekim bir ayette ana babaya *öf* demenin yasaklanması, nassın delaleti yoluyla, onlara sözlü/fiili bir şekilde hakaret ve eziyette bulunmanın öncelikle yasak olduğunu gösterir. Aynı şekilde *uyku/unutma* sebebiyle terk edilen namazı kaza etmenin vacip olması, kasten terk edilen namazı etmenin öncelikle vacip olmasını gerektirir. Bir diğer ifadeyle namazı unutarak terk edenlere namazın kazası vaciptir. Aynı mana, kasten terk eden kimsede daha güçlü bir şekilde bulunmaktadır. Dolayısıyla kasten terk edenin unutarak veya uyuyarak terk edene kıyaslanması, kazayı emreden nassın delaleti/fehvasıyla vacip olmaktadır. Nassın delaletiyle sabit olan bir hüküm, o nassın *ibaresiyle* ve *işaretiyle* sabit olan hüküm gibidir.¹⁰³¹ Bu sebeple uyku/unutma sebebiyle kılınmayan namazı kaza etmenin şer’î bir delil ile sabit olduğu, ancak kasten terk edilen namazın kazasını açık bir şekilde vacip kılan bir delilin bulunmadığı ve dolayısıyla bu durumda kazanın vacip olmayacağı iddia edilemez. Böyle bir iddia kazayı vacip kılan nasların delaletine aykırıdır. Vakit içinde edası emredilen namazı kasten terk etmek, onun kazasını vacip olmaktan çıkaran bir sebep olamaz. Kazanın düşmesi bir hafifletmedir. Emre isyan etmek, böyle bir hafifletmeye konu olamaz.

Hız. Peygamber henüz korku namazıyla ilgili ayetler nazil olmadan önce, Hendek savaşıdan dolayı *öğle*, *ikindi* ve *akşam* namazlarını kılamamış, bu namazları yatsı vaktinde sırayla kaza etmiş ve akabinde yatsı namazını eda etmiştir.¹⁰³² Hız. Peygamber Hudeybiye’den dönüş esnasında ashabıyla birlikte uykuda kalarak sabah namazını

¹⁰²⁹ Buhari, *Mevakıt*, 37; Ebu Davud, *Salat*, 11.

¹⁰³⁰ İbn Tahir, *el-Fıkhu ’l-Malikiyye ve edilletuh*, I, 164.

¹⁰³¹ Herevî, *Şerhu muhtasari ’l-menâr*, s.267.

¹⁰³² Tirmizi, *Mevakıt*, 18.

kılamamış ve bulundukları vadiyi derhal terk etmiş ve sabah namazının farzını sünnetiyle birlikte zeval vaktinden önce kaza etmişlerdir.¹⁰³³ Tüm bunlar açık bir şekilde kaza namazının varlığını ve vaktinde eda edilmeyen bir namazı kaza etmenin vacip olduğunu göstermektedir.¹⁰³⁴ Buna göre *uyku*, *unutma* veya edaya mani olacak düzeyde *can tehlikesi* durumlarında kılınamayan namazların kazası ittifakla farzdır. İmam Nevevi kasten terk edilen namazı kaza etmenin vacip olduğu konusunda icmanın bulunduğunu aktarmıştır.¹⁰³⁵

Buna karşılık, klasik ve güncel bazı görüşlerde, uyuyarak/unutarak terk edilen namazın kazası vacip görülürken, kasten terk edilen namazın kazasının bulunmadığı ve yalnızca tevbe etmenin vacip olduğu ileri sürülmüştür. İbn Habîb el-Malikî (238), Davud ez-Zahiri, İbn Hazm (456), İbn Teymiye (622) ve Şevkânî gibi alimler bu görüştedir.¹⁰³⁶ Aynı görüş günümüzde de ileri sürülmüştür.¹⁰³⁷

Kasten terk durumunda kaza namazının bulunmadığına dair görüş İbn Teymiyye'ye nispet edilmişse de onun asıl yaklaşımı, kasten terk edilen bir namazın kazasının bile makbul olmadığı ve tek başına yeterli olmayacağı buna ek olarak tevbe ve istiğfar etmenin vacip olduğunu ifade etmektedir.¹⁰³⁸ Malikîlerden İbn Habibe böyle bir görüş isnad edilmiş olsa da Malikîlerin kabul edilen görüşünde kasten terk edilen namazın kazası fevren vaciptir.¹⁰³⁹ Hanefi fakihlerden Haskefî (1088/1677) namazı kasten terk etmenin büyük bir günah olduğunu, bu günahın yalnızca kazayla ortadan kalkmayacağını ve kazaya ilaveten tevbe/istiğfarın vacip olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁴⁰ Dolayısıyla kasten terk edilen namazı kaza etmenin vacip olmadığına dair görüşler, ağırlıklı olarak nassın delaletini ve kıyas-ı şebahi yeterinde dikkate almayan zahiri

¹⁰³³ Buhari, *Mevakıt*, 35.

¹⁰³⁴ Bkz. Nihat Yatkın, "Hz. Peygamber'in Sünnetinde Kaza Namazı", *EKEV Akademi Dergisi*, Sayı:3, Erzurum 2001, s.166; Ergun Çapan, "Kur'an ve Sünnette Kaza Namazı", *EKEV Akademi Dergisi*, Sayı:15, Erzurum 2011, s.197-198.

¹⁰³⁵ Nevevî, *el-Mecmu'*, III, 54.

¹⁰³⁶ İbn Rüşd, *Bidayetu'l-müctehid*, s.172; Tilmisânî, *Miftahu'l-vusûl*, s.403; İbn Hazm, *el-İhkâm fî usuli'l-ahkâm*, III, 53; İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *el-Muhalla bi'l-âsâr*, Daru'l-fıkr, Beyrut Tsz., II, 10; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylü'l-evtâr*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut Tsz., II, 29.

¹⁰³⁷ Abdülaziz Bayındır, <http://www.fetva.net/yazili-fetvalar/kaza-namazi-var-midir-2.html> Erişim Tarihi: 20.11.2016; Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre İslam'ın Temel Kuralları*, MEB Yay., İstanbul 1991, s.111; Hüseyin Atay, *Kur'ana Göre Araştırmalar I-III*, Atay Yay., Ankara 1997, 2. Baskı, s.179, ss.175-186.

¹⁰³⁸ Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, II, 29; Ali İhsan Pala, "Namazların Kazası Meselesine Metodolojik Bir Yaklaşım", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı:3, 2004, s.236.

¹⁰³⁹ İbn Tahir, *el-Fıkhu'l-Malikiyye ve edilletuh*, I, 164.

¹⁰⁴⁰ İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, II, 66.

yorum çevrelerinin yaklaşımını yansıtmaktadır. Bu görüşler nassın delaletine ve icmaya aykırı olduğundan geçersizdir.

Bu görüşün temel hareket noktası; kazayı emreden hadislerin *uyuma*, *unutma* ve *ölüm tehlikesi* gibi meşru özörlere mahsus olduğu, kasten terk etmenin bu kapsama girmediği ve kazayı vacip kılan ikinci bir delilin bulunmadığı şeklindedir. Buna göre namazı kasten terk etmek unutma sebebiyle terk etmeye kıyaslanamaz. Çünkü unutarak terk edenler mazurdur, ancak kasten terk edenler mazur değildir.¹⁰⁴¹ Namazı farz kılan ilk emir sadece edaya delalet eder ve kazayı gerektirmez. Aksi halde namazın vakte tahsis edilmesinin bir anlamı, edası ile kazası arasında bir fark kalmazdı. Hz. Peygamber unutarak veya uyuyarak namazı terk edenlere kazayı emretmemiş olsaydı, bu kimselerin de namazı kaza etmemesi gerekirdi.¹⁰⁴²

Tespit ettiğimiz kadarıyla bu görüşün en güçlü savunucusu İbn Hazm'dır. Bu sebeple konuyu onun görüşleri etrafında ele almak uygundur. İbn Hazm (456/1064), kasten terk edilen namazın kazasının bulunmadığı konusunda şu gerekçeleri ileri sürmüştür:

1. Allah Teâla muvakkat ibadetleri bir vakte tahsis ettiğine göre, bu ibadetlerin *vaktinden önce* veya *vaktinden sonra* yerine getirilmesine razı değildir. Farz namaz vaktinden önce eda edilmeyeceği gibi bu vakitten sonra -ikinci bir delil yoksa- kaza edilmez. Kaza namazının vacip olduğuna dair ileri sürülen ayetler, farz namazı vaktinde eda etmeyi emretmektedir. Kasten terk edilen namazın vaktinden sonra vacip olması halinde, aynı namazı vaktinden önce eda etmek de caiz olmalıydı. Unutma ve uyku sebebiyle terk edilen namazın kazasını gerektiren ikinci bir delil bulunmaktadır. Ancak kasten terk etme hainde kazanın vacip olacağına dair bir nas bulunmamaktadır. İbadetlerde kıyas geçersiz olduğundan kasten terk etme, unutarak terk etmeye kıyaslanamaz. Unutarak terk eden günahkar olmazken, ancak kasten terk eden günahkârdır.

2. İlk emir edanın vacip olmasına delalet eder, ancak kazanın vacip olmasına delalet etmez. İlk emir kazanın vacip olmasına delalet etseydi, namazı kasten terk edenlerin günahkâr olmaması gerekirdi. Çünkü ayette “*namazlarını tembellik/gaflet*

¹⁰⁴¹ Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, II, 29.

¹⁰⁴² Tilmisânî, *Miftahu'l-vusûl*, s.403.

içinde kılanlara yazıklar olsun”¹⁰⁴³, “onlardan sonra öyle kimseler geldi ki, namazı terk ederek şehvetlerine uydular ve bundan dolayı yakın bir zaman sonra azgınlıklarının cezasını göreceklerdir”¹⁰⁴⁴ buyrulmuştur. Buna göre kasten terk edilen namazın kazası bulunsaydı, namazda tembellik gösterenler kınanmaz ve azaba mahkûm edilmezdi. Hz. Peygamber’in hendek savaşında namazı kılamaması kasdi bir terk değildir. Namazı kasten terk edenin çokça tevbe ve istiğfarda bulunması ve nafîle namaz kılması gerekir.¹⁰⁴⁵

İbn Hazm’ın serdettiği bu deliller usul açısından şöyle değerlendirilmiştir:

1. Nevevi (676/1277) İbn Hazm’ın zikredilen görüşünün icmaya muhalif olduğundan ve ve delil açısından da zayıf olduğundan geçersiz olduğunu belirtmiş, bu sebeple cevaba layık görmemiştir.¹⁰⁴⁶

Bu açıdan İbn Hazm’ın görüşü öncelikle icmaya aykırılıktan dolayı geçersizdir. Aksi halde dinin üçüncü kaynağı olan icmanın kabul edilmemesi gerekir. Bu durum icmanın varlığını, hükme medar olduğunu ve bağlayıcılığını ifade eden ayet, hadis ve usul kurallarına aykırıdır. İbn Hazm icmanın varlığını ve bağlayıcılığını kabul etmekle birlikte, icmanın yalnızca sahabe dönemine mahsus olduğunu düşünmekte ve sahabenin dışındaki alimlerin görüş birliğini icma saymamaktadır.¹⁰⁴⁷ Oysa usul açısından icma Hz. Peygamber’in vefatından sonra İslam ümmetinden olan müçtehitlerin şer’î bir delile istinaden¹⁰⁴⁸ herhangi bir asırda şer’î bir meselenin hükmünde görüş birliğinde bulunmasıdır ve bağlayıcıdır.¹⁰⁴⁹ İcmanın varlığına ve bağlayıcı olduğuna delalet eden ayet ve hadisler icmayı sadece belirli bir asra ve sahabe dönemine tahsis etmemiştir.¹⁰⁵⁰

¹⁰⁴³ Maun, 107/4-5.

¹⁰⁴⁴ Meryem, 19/59.

¹⁰⁴⁵ İbn Hazm, *el-Muhalla*, II, 10-18.

¹⁰⁴⁶ Nevevî, *el-Mecmu’*, III, 54.

¹⁰⁴⁷ Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 47.

¹⁰⁴⁸ Şafiî, *er-Risale*, s.409.

¹⁰⁴⁹ Şafiî, *er-Risale*, s.409; Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.219; Zerkeşî, *el-Bahr*, III, 487; Mahallavî, *Teshilu'l-Vusul*, s.301.

¹⁰⁵⁰ Nitekim ayetlerde: “Böylece, insanlara şahit olmanız için sizi vasat bir ümmet yaptık” (Bakara, 2/143), “Dosdoğru yol kendisine belli olduktan sonra peygambere muhalefet eden ve mü’minlerin yolundan başkasına tabi olan kimseyi, yöneldiği yolda bırakır ve cehenneme yaslarız, orası ne kötü bir varış yeridir” (Nisa, 4/115) buyrulması, Hz. Peygamber’in “ümmetim hata üzerinde görüş birliği etmez, bir ihtilafla karşılaştığınızda sevadı-azama (ümmetin çoğunluğuna, büyük çoğunluğunun yürüdüğü orta yola) tabi olunuz” (İbn Mace, *Fiten*, 8) buyurması, icmanın varlık ve bağlayıcılığını ifade ederken, icmayı sadece sahabe dönemine tahsis etmemiştir. İlk asırdan bu yana, İslam ümmeti kasten terke edilen namazın kazasının ittifakla vacip olduğunu vurgularken, bu konudaki ihtilaf icmaya aykırılık anlamına geleceğinden, geçersizdir.

Bu nedenle icmayı yalnızca sahabeye tahsis etmek nassa aykırı olduğundan yanlış sonuçlara ulaştırmaktadır. İbn Hazm nassın yorumu ve hükme delaletinin anlaşılması konusunda, usul açısından icma faktörünü dikkate almadığından ve icmayı sahabe dönemine tahsis ettiğinden dolayı hataya düşmektedir.

2. İbn Hazm'ın “*ilk emir edaya ilaveten kazanın da vacip olduğuna delalet ederse, mükellef günahkâr olmaz, günahkâr olmaması ise zikredilen ayetlerdeki tehdit ve kınamaya muhaliftir*” şeklindeki istidlali bir yorum hatasıdır. Çünkü kasten terk edilen namazın kazasının düşmesi kolaylıktır. Namazı kasten terk edenlere böyle bir kolaylık tanımak, zikredilen ayetlerdeki *tevbih*, *tehdit* ve *kınamaya* aykırıdır. Namazın kasten terk edilmesi kolaylığı değil, aksine *tağlizi* ve *ağırlaştırmayı* gerektirir. Ayetler ise *tağlîz* makamındadır. Kasten terk edilen namazın kazası vacip olmasaydı, o namazı terk edenlerin kınanmaması gerekirdi. Bu sebeple tevbeyle ek olarak kazanın vacip olması, ayetlerdeki tevbihe (kınamaya) aykırı değildir. İbn Hazm'ın istidlal için kullandığı ayetlerden şayet namazın kazasına dair bir sonuç çıkarılacaksa, bundan ancak kazanın vacip olduğu sonucu çıkarılabilir. Dolayısıyla ilgili ayetler, İbn Hazm'ın ileri sürdüğü görüşün aleyhine delildir. İlk emrin kazaya delalet etmesi, eda ile kaza arasında bir muhayyerlik anlamına gelmediğinden dolayı bu durum namazı kasten terk eden kimsenin günahkâr olmasına aykırı değildir.

3. Namaz bir vakte tahsis edilirken, namazın edası da kesin bir şekilde emredilmiştir. Bu sebeple namazın vaktinde kılınmaması halinde mükellef günahkâr olurken, namazın vucubiyeti olduğu gibi kalmaktadır. Bu vucubiyet yerine getirilmediği ve vucubiyetin düştüğünü gösteren bir delil bulunmadığı sürece olduğu gibi kalmaya devam eder. Çünkü namazın bir anlamı da varlık aleminde tezahür eden ilahi *nimet*, *güzellik*, *azamet/yücelik* ve *mükemmellik* karşısında kulun söz, fiil ve tavırlarıyla *şükür*, *tazim/saygı* ve *tesbih* vazifesini emredildiği şekilde yerine getirmesidir. Böyle bir vazife belirli bir vakte tahsis edilirken, bu vazifenin tahsis edildiği vakitte yerine getirilmemesi mükellefi günahkâr yapmakla birlikte bu vazifenin düşmesini gerektirmez.¹⁰⁵¹

Bu anlamda namazın kasten terk edilmesi ve vaktin çıkması mükellefiyetin düşmesine değil, aksine kulun günahkar olmasına ve kazanın vacip olmasına sebep olmaktadır. Namazın edası kesin bir şekilde bir vakte tahsis edilmek suretiyle

¹⁰⁵¹ Bkz. Kâsânî, *Bedaiu's-sanaî*, I, 561.

emredilirken, kasten terk edilen namazın vucubiyetinin düşeceğine dair bir delil bulunmamaktadır. Bu sebeple ilk emirdeki vucubiyet olduğu gibi kalmaktadır. Hayız esnasında kılınmayan namazların kazasının düştüğüne dair açık deliller bulunmaktadır. Ancak kasten terk edilen namazın kazasının düştüğüne dair bir delil bulunmamaktadır. Bu durumda İbn Hazm'ın kasten terk etmeyi hayız durumuna kıyasladığını söylemek gerekecektir. Oysa İbn Hazm kıyası kabul etmemektedir.

4. Unutma ve uyku sebebiyle eda edilmeyen bir namazdan dolayı mükellef günahkâr olmaz. Bu durumda onun kazayla mükellef olduğunu gösteren açık naslar bulunmaktadır. Kastan terk edilen bir namazın kazasını doğrudan vacip kılan açık bir nas bulunmasa dahi, genel itibarıyla namazın edasını emreden ve kılınmayan namazların kazasını gerektiren naslar, kasten terk edilen namazın kazasını öncelikle vacip kılar. Aynı şekilde kaza namazı ilk emrin bir gereği olarak vacip olur. Bu durumu özetle açıklamak yerinde olacaktır:

a. Hz. Peygamber, Hendek savaşında *öğle, ikindi ve akşam* namazını *unutma* veya *uyku* sebebiyle değil din, can ve mal tehlikesinden dolayı namaza fırsat bulamadığından dolayı kılamamıştır. Bilahare müşriklere beddua etmiş ve bu namazları yatsı namazından önce kaza etmiştir.¹⁰⁵² Buna göre namazın kazası sadece *unutma* ve *uyku* ile sınırlı değildir. Can tehlikesi durumunda mükellefin rızası bulunmamasına rağmen *iradi/ihtiyarî* bir terk söz konusudur. Allah Rasülü böyle bir durumda kılmadığı namazları kaza etmiştir.¹⁰⁵³ Bir özre binaen *iradi/kasdi* olarak terk edilen namazın kazası gerektiğine göre, özürsüz *iradi/kasdi* terk durumlarında namazın kazası öncelikle vacip olur. Bilahare nazil olan ayetler can tehlikesinin bulunduğu savaş durumunda da namazın terk edilmesini yasaklamış ve nasıl kılınacağını beyan etmiştir.

b. Hendek savaşının hemen akabinde Cibril (a.s) Hz. Peygambere (s.a.v.): “Allah Teala, Kureyza kabilesinin üzerine yürümeni emrediyor” haberini getirince Hz. Peygamber (s.a.v.) Hz. Bilal'i (r.a.) çağırarak ve onun vasıtasıyla “*işiten ve itaat eden herkes ikindi namazını Beni Kureyza yurdunda kılsın*” emrini sahabeye tebliğ ettirmiştir. Sahabeden bir kısmı, Hz. Peygamber'in bu emirle acele etmelerini kast ettiğini düşünmüş ve ikindi namazını yoldayken kılmıştır. Bir kısmı ise bu emri olduğu gibi

¹⁰⁵² Tirmizi, *Mevakıt*, 18.

¹⁰⁵³ Bkz. Ergun, “Kur'an ve Sünnette Kaza Namazı”, s.198-199; Yatkın, “Hz. Peygamber'in Sünnetinde Kaza Namazı”, s.167.

anlayarak ikinci namazını ertelemiş ve Beni Kureyza kabilesine varınca güneş battıktan sonra kılabilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) bu durum karşısında takrir buyurmuşlardır.¹⁰⁵⁴ Bu durum sahabenin emri anlama tarzına bağlı olarak namazı iradi olarak terk ettiğini ve kazaya bıraktığını göstermektedir.¹⁰⁵⁵ Meşru bir mazerete (ölüm tehlikesine) binaen *iradi* olarak terk edilen namazın kazası vacipse, tembellik ve gaflet sebebiyle *iradi* olarak terk edilen namazın kazası öncelikle vacip olur.

c. Haram yolla sarhoşluğun kaza mükellefiyetini düşürdüğünü iddia etmek nasıl tutarsız bir yaklaşım ise, tembellik ve gaflet durumunun kaza mükellefiyetini düşüreceğini iddia etmek de o derece tutarsız bir yaklaşımdır.

d. Geçerli bir maniden sonra ibadetin kazası vacip oluyorsa, vucub ve eda engeli olmaksızın *akıl, bülûğ, zimmet ve kudreti mümekkineye* rağmen kasten terk edilen namazın kazası öncelikle vacip olur. Ancak geçerli bir özürden dolayı *iradi olarak terk etme* ile özürsüz bir şekilde *kasdî olarak terk etme* arasında fark bulunmaktadır. Bu sebeple birinci durumun ikinci duruma kıyaslanması tek başına yeterli değildir. Buna ilaveten konuyu ilk emrin kazaya delaleti kapsamında incelemek gerekir. Nitekim fakihlerin bir kısmı kazanın vacip olduğu konusunda yukarıda zikredilen ayet ve hadisleri esas alırken, bir kısmı da kazanın vacip olmasını ilk emrin bir gereği olarak değerlendirmiştir.¹⁰⁵⁶ Bunu biraz izah etmek faydalı olacaktır:

Hanefî usulcülere göre *makul misliyle kaza* ilk emirle, *gayrı makul misliyle kaza* ise ancak ikinci bir emirle sabit olur. Makul misliyle kaza ilk emrin bir gereği olarak vacip olurken, bu konudaki ikinci emirler ilk emrin delaletini pekiştirir. Namaz ve oruç gibi tekrarlayan ibadetlerin misliye kaza edilmesi makul misliyle kaza kapsamına girmektedir. Bunun için ikinci bir emrin bulunması şart olmayıp, ilk emirdeki talep ve vucubiyet kazanın vacip olması için yeterlidir.¹⁰⁵⁷ Muvakkat emirlerin *birincisi* fiilin vacip olması, *ikincisi* ise o fiili belirli bir vakte tahsis etmenin vacip olması şeklinde iki boyutu bulunmaktadır. Örneğin “*güneşin batıya meyletmesinden gecenin karanlığına kadar, namazı dosdoğru kıl*”¹⁰⁵⁸ ayetinde *birinci emir* namazı vacip kılarken *ikinci emir*

¹⁰⁵⁴ Buhari, *Meğazi*, 30.

¹⁰⁵⁵ Bkz. Ergun, “*Kur’an ve Sünnette Kaza Namazı*”, s.201.

¹⁰⁵⁶ Selmi, *Usul*, s.240.

¹⁰⁵⁷ Zerkeşî, *el-Bahr*, II, 133; Detaylı Bilgi İçin Bkz. Pala, “*Namazların Kazası Meselesine Metodolojik Bir Yaklaşım*”, s.236.

¹⁰⁵⁸ İsrâ, 17/78.

namazın belirli bir vakte tahsis edilmesini vacip kılmaktadır. Mükellef namazı tahsis edildiği vakitte kılmazsa emrin vakit boyutuna isyan etmiş olur. Geriye ise namazın vucubiyeti kalır. Bu vucubiyetin düştüğünü, ortadan kalktığını veya hak sahibinin hakkından vazgeçtiğini gösteren bir delil ise bulunmamaktadır.¹⁰⁵⁹ Aslı vacip olan bir borç ya borçlunun ifasıyla ya da alacklının ibrasıyla/borçtan vazgeçmesiyle düşer. İfa veya ibra gerçekleşmemişse, borucun vadesinin geçmesi borcu düşürmez. Namaz ve kazası için de aynı durum söz konusudur. Mükellef, namazı belirlenen vakte tahsis etmediğinden dolayı büyük bir günah işlemiştir. Ancak emredilen fiilin vacipliği olduğu gibi kalmıştır. Bu durum edası kasten terk edilen bir namazın kazasının da vacip olmasını gerektirir. Kasten terk edilen namazın kazasını kabul etmeyen görüşler *misliyle kazanın* ilk emrin bir gereği olarak vacip olmasına, yukarıda zikredilen hadislerden çıkan ortak sonuca ve icmaya aykırıdır. Bu sebeple konuyla ilgili kaza namazını kabul etmeyen güncel görüşler usul açısından hatalıdır. Namazın vacip olduğunu ve belirli bir vakte tahsis edilmesini vacip kılan bir delil bulunmasına rağmen, vaktinde eda edilmeyen namazın kazasının düştüğüne dair bir delil bulunmamaktadır. Bu durum kazanın elbetteki vacip olmasını gerektirir.

Kaza namazı ilk emirdeki vucubiyetin dolaylı/zorunlu bir gereği olarak sabit olmaktadır. Kazanın ilk emrin dolaylı bir gereği olarak sabit olmasıyla, o emrin *eda* ve *kazaya* birden delalet etmesi farklı hususlardır. Sözgelimi sabah namazını bir vakte tahsis eden naslar, bu namazın vacip olmasına ve bir vakte tahsis edilmesine *doğrudan*; namazı kasten terk edenlerin kazayla mükellef olmasına ise a. İlk emirdeki vucubiyete rağmen vacibin terk edilmesi, b.Terk edilen vacibin düştüğünü gösteren bir delilin bulunmamasıyla *dolaylı* bir şekilde delalet eder. Buna bağlı olarak “*ilk emir kazaya doğrudan delalet etseydi, kazanın edadan farkı kalmazdı*” şeklindeki itiraz anlamsız hale gelmektedir. Nitekim orucun edası emredilirken, kasten terk edilmesi halinde mükellef günahkar olurken bu orucun kazası da emredilmiştir. Elbette ki bu durum, kazanın eda ile aynı değerde olmasını gerektirmez.

¹⁰⁵⁹ Hayız, nifas, uzun süreli delirme ve bilinç kaybı gibi durumlardan sonra namazın vacip olmaması, namazı emreden Allah Teâla’nın, bu manilerden sonra kazayı talep etmemesinden kaynaklanır. Ancak namazı kasten terk eden kimsenin kazadan muaf olacağına dair bir delil bulunmadığı gibi, aksine mevcut deliller iradi/ihtiyari bir şekilde terk edilen bir namazın kazasının vacip olacağını ifade etmektedir.

Kasten terk edilen namazın kazası *ilk emirdeki* vucubiyetin yanı sıra kazayı emreden ayet ve hadislerdeki *nassın delaleti* kapsamına girmekte, kaza namazının varlığı konusunda *icma* bulunmaktadır. Dolayısıyla kasten terk edilen namazın kazasının bulunmadığında dair görüş *kitab, sünnet ve icmaya, ilk emre, nassın delaletine* ve *usul kurallarına* aykırıdır. Böyle bir yanılga ibadet vakitleriyle ilgili nassın yorumunda usul hatasına düşmekten kaynaklanmaktadır.

Geçmişte kaza namazının bulunmadığını ileri sürenler bu konuda tağlizden hareket etmektedir. Günümüz açısından bu görüş, edası terk edilen namazların kazasının da ortadan kaldırılması türünden dini yaşantıyı tamamen hevailiğe sürükleyecek kadar tehlikelidir. Kazanın vacip olması mükellefin sorumluluktan kurtulması ve bağışlanması için yeterli değildir. Buna ilaveten tevbe istiğfarda bulunmak da vaciptir. Tevbenin geçerliliği ve mükellefi sorumluluktan kurtarması ise pişmanlık ve yapılan hatayı tekrarlamamak şartına bağlıdır. İkinci namazını terk eden ailesini ve mal varlığını kaybetmiş gibidir. Sabah namazının ilk iki sünneti dünya ve içindekilerden daha üstündür. Cehennemde şiddetli bir azaba çarptırılanların temel vasıflarından biri namazı kasten terk etmeleridir. Böyle olunca kazaya ilaveten mükellef tevbe ve istiğfarda bulunmadığı bu hatayı terk etmediği sürece sorumluluktan kurtulmaz.

Doğrusu kaza namazının bulunmadığına dair anlayış, dini sorumlulukları emeklilik zamanına bırakan bozuk bir din algısının önüne geçmeyi hedeflemektedir. Böyle bir algıyı ortadan kaldırmak için, kasten terk edilen bir namazın nass ve icma yoluyla sabit olan kazasını inkâr etmek doğru değildir. Bunun yerine kasten terk edilen namazın kazasının fevren vacip olduğu, fevren kaza edilmediği takdirde günahın kat kat artacağı, namazı kaza etmenin bağışlanmak için tek başına yeterli olmadığı, kazaya ilaveten tevbe ve istiğfarın da fevren vacip olduğu, tevbenin geçerliliği için pişmanlığın ve aynı hatayı tekrar etmemenin şart olduğu, terk konusunda ısrarcı olmanın küfre kadar yol açabileceği ve oldukça ağır uhrevi sonuçlar doğuracağı konusunda mükellefin aydınlatılması gerekir. Ayrıca namazı yıllarca terk etmesine rağmen namaza yeni başlayacak kimselere kolaylık tanıma düşüncesi Şari'in maksadını ve rahmetini aşmaktır. Kulların nassın delaleti ve icma yoluyla vacip olduğu kesinlik taşıyan kaza namazını düşürerek kendilerini Şari yerine koyma türünden bir yetkileri bulunmamaktadır.

3.1.2.1. Meşru Bir Özürden Terk Edilen Namazın Kaza Veya Eda Olduğuna Dair Görüşler

İbadetlerde kaza/eda ve iadeyle ilgili tartışmalardan biri de *uyku* veya *unutma* sebebiyle kılınmayan namazın *kaza* değil *eda* sayılmasıdır. Bu görüşün gerekçesi hadiste *unutma/uyku* sebebiyle kılınmayan bir namazın vakti için *hatırlandığı zaman* şeklindeki kayıttır. Şevkânî bu görüşte olup¹⁰⁶⁰ benzer görüşler günümüzde de ileri sürülmüştür. Konuyu usul açısından şöyle değerlendirmek mümkündür:

1. Araştırmanın ikinci bölümde *eda*, *kaza* ve *iade* kavramlarını açıklarken bir ibadeti vaktinde yerine getirmenin *eda*, vaktinden sonra yerine getirmenin *kaza* olduğunu belirtmiştik. *Kaza* kavramı *eda* kavramından daha kapsamlıdır. *Kaza* kavramı kimi zaman *eda* anlamında kullanılmış olsa da, genellikle bir ibadeti vaktinden sonra yerine getirme anlamındadır. Buna göre *kaza* kavramı sözlük anlamıyla *eda* anlamında kullanılabilir. Ancak *kaza* ifadesi her zaman *eda* anlamına gelmez. Örneğin “*namaz kaza edildiğinde*”¹⁰⁶¹ ayetindeki *kaza* ifadesi namazı *eda* etmek ve tamamlamak anlamındadır. Buna karşılık Hz. Ayşe’nin “*Hiz. Peygamber’in (hizmetiyle) meşgul olduğumdan dolayı, Ramazan ayında tutmadığım orucu şaban ayında kaza ederdim*” buyurması¹⁰⁶² *kaza* ifadesinin edanın karşıt anlamlısı olarak kullanıldığını da göstermektedir. Bu sebeple ilk dönemlerde *kaza* ifadesinin sürekli olarak *eda* anlamında kullanıldığını; ancak bilahare fakihler tarafından çarpıtılarak, bir ibadeti vaktinden sonra yerine getirmeye tahsis edildiğini iddia etmek delilsiz, parçacı ve çarpıtmacı bir yaklaşımdır. *Kaza* kavramını parçacı bir yaklaşımla yorumlamak, bundan hareketle namazın kazasının bulunmadığı veya *-ileride geleceği üzere-* hayız esnasında orucun emredildiği sonucuna ulaşmak, uyku sebebiyle *eda* edilmeyen bir namazı vaktinden sonra kılmaya *eda* ismini vermek, naslara ve usul kurallarına aykırı bir tercihtir.

2. Meşru bir özür sebebiyle vaktinde kılınmayan namazın *eda* olduğunu iddia etmek, vaktinde kılınan namaz ile vaktinden sonra kılınan namaz arasında fark bulunmadığı türünden tehlikeli bir düşünceye zemin hazırlamaktadır. Oysa Hz. Peygamber ve sahabenin nadir de olsa farz olan namazı can tehlikesi ve uyku gibi bir özür sebebiyle vaktinden sonra kıldıkları ve bundan son derece rahatsız oldukları

¹⁰⁶⁰ Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, II, 30; Atay, *Kur'an'a Göre İslam'ın Temel Kuralları*, s.111.

¹⁰⁶¹ Cuma, 62/10.

¹⁰⁶² Buharî, *Savm*, 40.

sabittir. Şayet bu tür namazlara *eda* ismi verilir ve bunların vaktinde kılınan namazdan farksız olduğu iddia edilirse *eda* ile *kaza* arasında, dolayısıyla namazı vaktinde kılmakla bir özürden dolayı vaktinden sonra kılmak arasında bir fark kalmaz. Daha doğrusu namazın vakte tahsis edilmesinin bir hikmeti ve anlamı da kalmaz.

3. Namazların kitap ve sünnette belirli vakitlere tahsis edilmesi, vaktinden sonraki namazın *eda* değil *kaza* sayılmasını gerektirir. Buna bağlı olarak hadisteki “*şüphesiz bu (hatırlandığı an), o namazın vaktidir*” şeklindeki ifade, namazın edasının değil kazasının vaktini ifade etmektedir. Aksi halde her bir namaz için *birincisi* namazın asıl vakti, *ikincisi* namazın unutulduktan sonra hatırlandığı vakit şeklinde iki ayrı vakit belirlemek gerekir. Bu durum namazı belirli bir vakte tahsis eden naslara son derece aykırıdır. Hz. Ayşe ramazan ayından sonra tuttuğu oruçlara *kaza* ismini vermiştir. Hayız esnasında tutulmayan bir orucun bilahare tutulmasına *eda* ismini vermek, ramazan ayındaki fazileti diğer aylara da atfetmeyi gerektirir. Doğrusu bu durum, ramazan ayının faziletini diğer aylara atfetmek, naslara oldukça aykırıdır. Aynı durum herhangi bir sebeple vaktinden sonra kılınan namaz için de geçerlidir. Zira vaktinden sonraki namaza *eda* anlamı yüklemek, namazın tahsis edildiği vakitteki hikmetin aynısını bir başka vakte atfetmektir. Bu durumda namazın belirli bir vakte tahsis edilmesinin anlamı kalmazdı.

4. Hz. Peygamber hendek savaşında kılamadığı üç vakit namazı yatsı namazından önce *kaza* etmiş ve namaz kılmalarına engel olan müşriklere *beddua* etmiştir. Vaktinden sonraki namaza *eda* anlamı yüklenseydi, Hz. Peygamber’in bundan dolayı rahatsız olmaması gerekirdi. Aynı şekilde Hz. Peygamber sahabeyle birlikte uykuda kaldıklarında sabah namazını kılammış, bunun üzerine bulundukları vadiyi fevren terk etmişlerdir. Bilahare sabah namazını zevelden önce sünnetiyle birlikte *kaza* etmişlerdir. Hz. Peygamber’in bu durum karşısında rahatsızlığı ve namaza kaldırmak için görevlendirilen Hz. Bilal’in uykuda kaldığından dolayı uyanınca oldukça telaşlı, üzüntülü tavrı ve özür beyan etmesi,¹⁰⁶³ uykuda kalma türünden meşru bir özür sebebiyle olsa bile, vaktinden sonra kılınan bir namazın *eda* anlamına gelmeyeceğini ve bu namazı *kaza* olarak isimlendirmenin gerektiğini izah etmek için yeterlidir.¹⁰⁶⁴ İkinci namazını kılmayan ailesini ve mal varlığını yitirmiş, amelleri boşa çıkmıştır. Sabah

¹⁰⁶³ Bkz. Müslim, *Mesacid*, 309.

¹⁰⁶⁴ Detaylı Bilgi İçin Bkz. Yatkın, “Hz. Peygamber’in Sünnetinde *Kaza Namazı*”, s.167.

namazının sünneti dünya ve içindekilerden hayırlıdır. Günümüzde *kaza* namazına *eda* isminin verilmesi, namazları terk konusunda gevşekliğe ve fetva üretmeye, hatta sabah namazının öğle vaktine kadar devam ettiği türünden son derece tehlikeli ve ağır bir mesuliyet gerektirecek anlayışlara zemin hazırlamaktadır. Böyle bir anlayış *eda/kaza* kavramlarının tanımına hevai bir anlam yükleyebilmeye müsaittir. Aynı zamanda kitap, sünnet ve icma bütünlüğü içinde düşünüldüğünde, günümüz açısından oldukça geçersiz/hevai bir anlayışı yansıtmaktadır.

5. Vaktinden sonra kılınan namazı *eda* olarak isimlendirmek ve kasten terk edilen namazın kazasının bulunmadığını ileri sürmek, *kaza* namazını tamamen reddetmek anlamına gelirken, ibadetteki hassasiyeti zedeleyecek türdendir. Konuyla ilgili görüşler *eda* ve *kaza* arasındaki kavramsal farkı dikkate almamakta, kavramsal bir yanılgıdan, vakit ifade eden lafızların yanlış tevil edilmesinden hareket etmekte, kitap, sünnet ve icma bütünlüğünü dikkate almayan zahiri/parçacı bir yorum anlayışını temsil etmektedir.

Bu tür yanılgılar ibadetlerin vakit boyutunu etrafında şüphelere yol açarken, ibadet vakitleri konusundaki hassasiyeti zayıflatmaktadır. Böyle bir anlayışın, günümüzde edası terk edilen namazların kazasını da terk etmeyle sonuçlanacağını ve ibadet mükellefiyetini olumsuz etkileyeceğini düşünmekteyiz. Aynı şekilde, bir özürden dolayı vaktinden sonra kılınan namaza *eda* isminin verilmesi, o namazın vaktinde kılınması için gösterilmesi gereken hassasiyeti zayıflatırken, icmaya aykırı olmakla birlikte, ibadet vakitleri etrafında olumsuz algılara ve asılsız şüphelere yol açabilir. Oysa bir vakitteki maslahat diğer vakitte de bulunsaydı ibadetin o vakte tahsis edilmesinin anlamı kalmazdı.

Nasların yorumunda usul kurallarını dikkate almamak, usul açısından *kaza* ile *eda* arasındaki farkı göz ardı etmek, *nassın delaletini*, *ilk emrin kazaya delaletini* ve *nass* yorumunda *icma* faktörünü dikkate almamak ibadet vakitleri konusunda yanlış sonuçlara ulaştırmaktadır. Bu anlamda ibadet vakitleriyle ilgili klasik/güncel yanılgılar, fıkhi yaklaşımların kuralsız ve usulsüz olmasından, *nass* yorumunda *icma* ve usul kurallarının dikkate alınmamasından kaynaklanmaktadır. Fıkıh alanında bir düşüncenin şahsi/keyfi bir kanaat olmaktan çıkarak ilmi bir hüviyet kazanması için ehlinden sadır olması ve delile dayanması şarttır. Böyle bir düşünce ehlinden sadır olsa bile, bu

düşüncenin geçerli olması için *kitap, sünnet, icma* ve *usul kurallarına* uygun olması şarttır.

3.2. ORUÇ İBADETİNDE VAKİT MERKEZLİ GÜNCEL BAZI İHTİLAFLAR

İslam dünyasının farklı günlerde oruca ve bayrama başlaması, fecir/imsak vaktinin tespiti, kutup bölgelerinde oruç, hayız esnasında orucun farz olup olmadığı geçmişte olduğu gibi günümüzde de ihtilafa konu olmaktadır. Bu ihtilafları usul açısından ibadetlerde vakit çerçevesinde –hakiki/takdiri vucub sebebi, vakte delalet eden nasların yorumu, vakit sınırlarını belirlemede tearuz faktörü, mani-vakit ilişkisi kapsamında- değerlendirmek mümkündür.

3.2.1. Usul Açısından Hilalin Tespiti ve İhtilafu'l-Matali

Dünya üzerinde bir bölgede görülen hilalin, diğer bölgeler için bağlayıcı olup olmadığına (ihtilafu'l-matali'nin dikkate alınıp alınmayacağına) ve hilali tespit yöntemine dair içtihat ve ihtilaflar fûru fıkıh kapsamına girmektedir. Ancak bunları usul açısından değerlendirmek de mümkündür. Nitekim İslam dünyası oruca ve bayrama farklı günlerde girmektedir. Siyasi sebeplerin yanı sıra, bu konudaki ihtilaf vakit alametleriyle ilgili nasların yorumuna dayanmaktadır. Bu konudaki yorumları *ihtilafu'l-matali* ve *hilal tespiti*nde yöntem sorunu olmak üzere iki kutupta incelemek mümkündür.

3.2.1.1. Usul Açısından İhtilâfu'l-Matali'

Hanefî, Malikî ve Hanbelîlere göre, orucun farz olması için *ihtilafu'l matali* dikkate alınmaz. Yani dünyanın herhangi bir bölgesinde hilal görülünce, diğer bölgelerin tamamı için vucub sebebi birden kesinleşir, dünyanın her bölgesinde oruç ayı başlarken ertesi gün oruç tutmak farz olur.¹⁰⁶⁵ Çünkü Hz. Peygamber'in genel bir ifadeyle “صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته” “*hilali görünce oruca başlayınız, tekrar göründe iftar*

¹⁰⁶⁵ İbn Rüşd, *Bidayetu'l-müctehid*, s.265; Kâsânî, *Bedaiu's-sanaî*, II, 224-225; İbn Kudame, *el- Muğnî*, III, 107; İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, I,432- 433; Cezerî, *Mezahibu'l-erbaâ*, I, 487; Sâbûnî, Muhammed Ali, *Tefsiru Ahkâmî'l-Kur'ân*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1999, I, 149; İrfan Yüce, “*Hilâl*”, *DİA*, Ankara 1998, XVII, 3; Yıldırım, “*Ramazan Hilali*”, s.234-235.

ediniz” buyurması¹⁰⁶⁶, hilal tespitiinin bütün Müslümanlar için bir sorumluluk olduğunu, oruca ve bayrama topluca girilmesini ifade etmektedir.¹⁰⁶⁷ Aşırı uzak bir mesafe bulunmadığı sürece, bir belde hilalin görülmesiyle diğer beldeler arasında fazla bir zaman farkı bulunmamaktadır. Hanefî usulcülerin belirttiğine göre ramazan ayının bir anına şahit olmak orucun aslının ve tamamının vacip olmasına, her gün için fecri sadığa ulaşmak edanın vacip olmasına ve dünyanın bir bölgesinde vucub sebebinin görülmesi ise tamamında orucun vacip olmasına sebep olmaktadır.¹⁰⁶⁸

Şafî fakihlere göre ise ihtilafu’l-metali dikkate alınır. Yani bir bölgede hilal görülünce, bu bölgeye kasr mesafesinden az bir uzaklıkta olan diğer bölgeler için de oruç farz olur. Kasr mesafesinden uzak beldelerde ise hilal görülmediği sürece oruç farz olmaz.¹⁰⁶⁹ Çünkü İbn Abbas’ın rivayetine göre orucun farz olması için, her bölgenin bizzat kendisinin hilali görmesi şarttır. Bir belde hilalin görülmesi diğer beldeler için bağlayıcı değildir. İbn Abbas’ın rivayetine göre Şam bölgesinde hilalin görülmesi ve oruca başlanması, hilal görülmediği sürece Hicaz bölgesinde orucun vacip olması için bir sebep değildir. İbn Abbas bunu Hz. Peygamber’in kendilerine emrettiğini belirtmiştir.¹⁰⁷⁰

İslam dünyasında oruç ve bayram farklılığı ihtilafu’l-metali’nin dikkate alınmasından, hilal tespitinde vakit hesaplarına yeterince itimat edilmemesinden, hilali tespit etmek üzere gözle görmenin, bu imkansız olduğunda şaban ayını otuza tamamlamanın esas alınmasından, buna karşılık bazı bölgelerde hilali görmek imkânsız olunca hilal tespitinin hesaplara belirlenmesinden ve dünyanın bir bölgesinde görülen hilalin her bölge için bağlayıcı olduğu kabulünden kaynaklanmaktadır. Nitekim 1978 yılında Libya, Kuveyt ve Irak oruca 4 ağustosta; Suudi Arabistan, Ürdün, Tunus, Cezayir, Mısır oruca 5 ağustosta; Türkiye, İran, Afganistan, Fas, Malezya oruca 6 ağustosta; Pakistan ise oruca 7 ağustosta başlamıştır.¹⁰⁷¹ Oysa namaz vakitlerinden farklı olarak, dünyanın bir bölgesinin belirli bir aya girmesiyle birlikte, diğer bölgeler de aynı ayı idrak etmektedir.

¹⁰⁶⁶ Müslim, *Sıyam*, 2.

¹⁰⁶⁷ İbn Abidin, *Reddu’l-muhtâr*, II, 432.

¹⁰⁶⁸ Bkz. Mahallavî, *Teshilu’l-Vusûl*, s.120.

¹⁰⁶⁹ Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, I, 570; Sâbûnî, *Tefsiru Ahkâmî’l-Kur’ân*, I, 149; Yüce, “Hilâl”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, XVIII, 3; Yıldırım, “Ramazan Hilali” s. 235.

¹⁰⁷⁰ Bkz. Müslim, *Savm*, 5.

¹⁰⁷¹ Yüce, “Hilâl”, c.18, s.8.

Bununla birlikte son dönemlerde yapılan ortak bilimsel toplantı, araştırma ve çalışmalar sayesinde bu konudaki ihtilaf eskiye oranla oldukça azalmıştır. Yapılan toplantılarda oruç ve bayram vaktinin şer'î alametleri ve bu alametlerin tespit edilmesinde yöntem birliği üzerinde durulmuştur. Böylece usul açısından nassın yorumundaki ihtilaf ve tahkiku'l-menât içtihadındaki ihtilaflar asgariye indirilmiş, bu konuda bir mutabakat oluşturma çabası gösterilmiştir.

İslam dünyasında oruç ve bayram birliğinin bulunmaması, vakit ve vakit tespit yöntemiyle ilgili nasların farklı yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Oruç ve bayram birliğini sağlamak üzere ihtilafu'l metaliyi dikkate almayan görüş esas alınabilir. Buna göre dünyanın bir bölgesinde hilalin görülmesi diğer bölgeler için de bağlayıcı olur. Bu yaklaşım İslam dünyasında oruç ve bayram birliğini sağlayacağından önem arz etmekte ve son dönemlerde buna yönelik çalışmalar ağırlık kazanmaktadır. İhtilafu'l-matali konusuna ilaveten İslam dünyasında oruç ve bayrama farklı günlerde başlanılmasının en önemli sebeplerinden biri, vakit/hilal tespitinde hesabın dikkate alınıp alınmamasıyla ilgilidir. Şimdi bunu ele alalım.

3.2.1.2. Usul Açısından Hilal Tespitinde Yöntem İhtilafı

Bilindiği gibi orucun farz olmasının sebebi/menâtı, ramazan ayının başında hilalin görülmesidir.¹⁰⁷² Nitekim ayette “sizden kim o aya şahit olursa, onu oruçla geçirsın”¹⁰⁷³ buyrulmuştur. Hz. Peygamber: “*Hilali görünce oruca başlayın, hilali tekrar görünce orucunuzu açın. Hava kapalı olur da (hilali görmezseniz) şaban ayını otuza tamamlayın*”¹⁰⁷⁴ buyurmuştur. Hanefî, Malikî ve Hanbelî fakihlerin büyük çoğunluğuna göre orucun vucub sebebi hilali görmek, bu imkânsız olunca şaban ayını otuza tamamlamaktır. Bu fakihler hilal tespiti konusunda muvakkıt hesaplarına itibar edilmeyeceği ve hesapla belirlenen vakitlerin bağlayıcı olmadığı görüşündedir.¹⁰⁷⁵ Çünkü yukarıdaki ayet ve hadise göre vucub sebebinin tespitinde yöntem hilali görmek,

¹⁰⁷² Bkz. Leknevî, Muhammed Abdulhay, *el-Kavlu 'l-Menşur fî Hilali Hayri 'ş-Şuhûr, Mecmuatu Hutabi 'l-Lekneviyye*, Thk. Naim Eşref Nur Ahmed, İdaretu'l-Kur'ân ve'l-Ulumu'l-İslamiyye, Mekke 1998, s.212.

¹⁰⁷³ Bakara, 2/185.

¹⁰⁷⁴ Buharî, *Savm*, 11; Müslim *Sıyam*, 1.

¹⁰⁷⁵ Bkz. Şirbînî, *Muğni 'l-muhtac*, I, 567; İbn Abidin, *Reddu 'l-muhtâr*, I, 425; Cezerî, Abdurrahman, *Mezahibu 'l-erbaâ*, Daru'r-Reyyan, Kahire tsz., I, 487; İbn Tahir, Habîb, *el-Fıkhu 'l-Malikî ve edilletuh*, Daru İbn Hazm, Beyrut 1998, II, 101.

bu imkânsızlaşınca şaban ayını otuza tamamlamaktır. Konuyla ilgili hadislerde muvakkıtlara müracaat edilmesi emredilmemiştir. Muvakkıt/müneccim hesapları çoğu zaman tutarsız çıkmaktadır.¹⁰⁷⁶ Cessas (370) bu konuda yukarıdaki ayet ve hadisin yanı sıra icmanın oluştuğunu ve müneccimlerin/muvakkıtların hilal tespiti için yaptığı hesabın dikkate alınmayacağını belirtmiştir. Zira umumu ilgilendiren hususlarda açık/basit alamet ve beyyineler bağlayıcıdır. Avam tabakası havasa mahsus olan vakit hesabını bilemez. İbadetlerde kolaylık esas olduğundan, vakit alametleri herkesin anlayabileceği, hesaplayabileceği açıklık ve basitlikte olmalıdır.¹⁰⁷⁷

Fakihlerin bir kısmına göre ise hilalin varlığı gözlemin yanı sıra hesap yoluyla da tespit edilebilir. Tabîinden Mutarrif b. Abdullah (95/713), İmam Muhammed'in (189/805) talebelerinden Muhammed b. Mukatil (248/862), Hanefîlerden İbn Nüceym (970/1562), Şafîîlerden İbn Süreyc (306/918), Kaffâl (417/1026), Takiyuddin Subkî (756/1355)¹⁰⁷⁸, Zerkeşî (795/1393), Mutezileden Kadı Abdulcebbar (415/1024)¹⁰⁷⁹ son dönem alimlerinden Muhammed Bahit (1935), Reşid Rıza (1935), Tahir b. Aşur (1973), Mustafa Ahmed ez-Zerka (1999) ve Sayis de bu görüştedir.¹⁰⁸⁰ Bu alimlere göre - güvenilir olmak şartıyla- hilalin tespiti konusunda muvakkıt hesapları rü'yet ve şehadet gibi (hilali doğrudan görme, güvenilir bir kimsenin hilali görerek bu konuda şahitlik

¹⁰⁷⁶ İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, II, 425; Detaylı Bilgi İçin Bkz. Yüce, "Hilâl", XVIII, 5-6.

¹⁰⁷⁷ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 245; Ayrıca Bkz. İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, II, 425; İbn Tahir, *Fıkhu'l-Malikî ve edilletuh*, II, 101.

¹⁰⁷⁸ Ebu'l-Hasan Takiyuddin Ali b. Abdulkâfi Subkî, *Fetâva Subkiyye*, Daru'l-marife, Beyrut Tsz., I, 214-216; (Not: Takiyuddin Subkî, namaz vakitlerinin hesap yoluyla tespit edilebileceğini ve bununla emel etmenin caiz ve bağlayıcı olduğunu belirtmiştir. Buna ilaveten hilali hesapla tespit etmenin de mümkün olduğunu, böyle bir tespiti itibar edenlerin yanı sıra, itibar etmeyenler de bulunduğunu; ancak kendisinin hesaba itibar etmediğini belirtmiştir. Çünkü şariat hilalin görülmesine ilaveten, hilal görülmediği durumlarda şaban ayını oruza tamamlama şeklinde fazla bir hüküm ortaya koymuştur. Her halükarda Subkî, yaşadığı dönemde hilali *hesap yoluyla* tespit etmenin caiz olduğuna dair bir görüş aktarmaktadır.) Bkz. Takiyuddin Ali b. Abudlkâfi Subkî, *el-Edille fî İsbati'l-Ehille*, Thk. Semire Davud el-'Anî, Daru'l-Feth, Beyrut Tsz., s.114.

¹⁰⁷⁹ Nevevî, *el-Mecmu'*, VI, 188; Şirbînî, *Muğni'l-muhtac*, I, 567; Takiyuddin Ali b. Abudlkâfi Subkî, *el-Edille fî İsbati'l-Ehille*, Thk. Semire Davud el-'Anî, Daru'l-Feth, Beyrut Tsz., s.108; Celal Yıldırım, "Ramazan Hilali", *Diyanet Aylık İlmi Dergi*, Ankara 1975, Sayı:4, s.236.

¹⁰⁸⁰ Ebu'l-Hasan Takiyuddin Ali b. Abdulkâfi Subkî, *Fetâva Subkiyye*, Daru'l-marife, Beyrut Tsz., I, 214-216; İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, II, 425; Leknevî, *el-Kavlu'l-menşur fî hilali hayri's-şuhûr*, s.213; İbn Aşur, Muhammed Tahir, *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*, Müessesetu Tarhi, Beyrut Tsz., 1. Baskı, II, 171; Muhammed Ali Sayis, *Tefsiru âyâtî'l-ahkâm*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut I, 76; İbn Tahir, *Fıkhu'l-Malikî ve edilletuh*, II, 101-102; Muhammed Reşid İbn Ali Rıza, (ö1935), *Tefsiru'l-menâr*, Kahire 1990, II, 147; Muhammed Ali Teshîrî, "*Bidâyetu şuhûri'l-arabiyye*" *Mecelletu Mecmai'l-Fıkhi'l-İslamiyye (İslam Fıkhi Sempozyumu)*, Mekke 1986, s.841; Mustafa Ahmed Zerka, "*Bidâyetu şuhûri'l-arabiyye*", *Mecelletu Mecmai'l-Fıkhi'l-İslamiyye (İslam Fıkhi Sempozyumu)*, Mekke 1986, s.932-936; Mustafa Karataş, "Rü'yet-i Hilal Çerçevesinde Hadisleri Yeniden Okuma", *Dini ve Felsefî Metinleri Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu*, İstanbul 2012, II, 600-601.

yapması) bir beyyine olup¹⁰⁸¹ hilalin varlığı ve vucub sebebinin kesinleşmesi için bir alamettir.¹⁰⁸² Mahkeme huzurunda oruç için hilalin varlığı ve sübutu yalnızca bir şahitle kabul edilirken, bayram için şevval ayının hilali ise iki şahitle kabul edilmektedir. Şahitlik zan ifade etmesine rağmen her iki durumda da kabul edilmektedir. Bu sebeple katiyet/kesinlik ifade ettiği takdirde, muvakkıt hesaplarını da bir beyyine saymak ve bu hesaba göre amel etmek gerekir.¹⁰⁸³

Nitekim ayette “sizden kim o aya şahit olursa” buyrulmuştur. Bu ayetteki شاهد fiili yalnızca somut görme anlamını ifade etmez. Çünkü somut görme شاهد fiiliyle değil شاهد fiiliyle ifade edilir. Bu sebeple شاهد fiili “ulaşma, idrak etme, hazır bulunma, tahkik etme ve bilme” anlamlarını da ifade etmektedir. Nitekim ayette هو الله أنه لا اله الا هو “Allah kendisinden başka hiçbir ilahın olmadığına şahitlik etti”¹⁰⁸⁴ buyrulması, görme anlamında değil kesinliği ifade bağlamında bilmeyi ve takriri ifade eder. Bu durumda hilali görmek asıl olmakla birlikte, şaban ayını otuza tamamlamak kadar hilalin varlığını bilimsel olarak tespit etmek ve bilmek de oruç ayına ulaşmayı ifade eder. Zira ayetteki شاهد ifadesi علم بحلول الشهر takdirinde olup hilali görme, şaban ayını otuza tamamlama veya hesap yoluyla ramazan ayına ulaşıldığını bilme anlamına gelir.¹⁰⁸⁵ Benzer bir yaklaşıma şu hadislerden ulaşmak da mümkündür:

İbn Ömer’in rivayetinde Hz. Peygamber “hilali görmeyinceye kadar oruca başlamayın, tekrar görmeyinceye kadar orucunuzu açmayın, hava kapalı olursa oruca başlama zamanını takdir ediniz”¹⁰⁸⁶ buyurmuştur. Hadisteki takdir etme ifadesi hesaplama anlamına gelmektedir.¹⁰⁸⁷ Hz. Peygamber: “Biz ümmi bir toplumuz, yazmayı ve hesap (astronomik vakit hesabı) bilmeyiz, (kameri) ay şöyle, şöyle, şöyledir (yirmi dokuz veya otuz gün şeklindedir)”¹⁰⁸⁸ buyurmuştur. Bu durum hilalin görülmesi halinde bizzat rüyetin, hilalin görülmemesi halinde ise hesap yoluyla hilali tespit etmenin mümkün olduğunu göstermektedir. Çünkü hesabın dikkate alınmaması ümmilik sebebine bağlanmıştır. Bir anlamda hesabın bilinmesi halinde, bunun da geçerli

¹⁰⁸¹ İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, II, 425-426.

¹⁰⁸² Nevevî, *el-Mecmu'*, VII, 188; İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, II, 425.

¹⁰⁸³ Bkz. Leknevî, *el-Kavlu'l-menşur fî hilali hayri's-şuhûr*, s.213.

¹⁰⁸⁴ Âl-i İmran, 3/18.

¹⁰⁸⁵ İbn Aşur, *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*, II, 171-172.

¹⁰⁸⁶ Buharî, *Savm*, 11.

¹⁰⁸⁷ Bkz. Sayis, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 75-76; Karataş, “Rü'yet-i Hilal Çerçevesinde Hadisleri Yeniden Okuma”, s.606; İbn Salih, Abdullah b. Abdurrahman, *Teysiru'l-allam şerhu 'umdeti'l-ahkâm*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2012, s.274.

¹⁰⁸⁸ Müslim, *Sıyam*, 1.

olacağına dair bir imada bulunmaktadır. Dolayısıyla vakit hesaplamanın geliştiği günümüzde bu illet ortadan kalktığından muvakkıt hesabıyla amel edilebilir. Konuyla ilgili hadisler güvenilir bir muvakkıt hesabının dikkate alınmayacağına, bunu inkar ve reddetmeye dair bir anlam içermemektedir.¹⁰⁸⁹ Fakihlerin çoğunluğuna göre şaban ayının yirmi dokuzuncu gününde hilal için gözlem yapmak farzı kifâye, Hanbelîlere göre ise müstehaptır.¹⁰⁹⁰ Zira Ebu Hüreyre'nin hadisinde Hz. Peygamber: “*Ramazan ayını tespit etmek için, şaban ayının hilalini hesaplayın*”¹⁰⁹¹ buyurmuştur. Buna göre şaban hilalinin hesaplanması da hükmen rü'yet sayılır. Ancak muvakkıt hesabını kabul etmeyen alimler takdiri emreden bu hadisler müçtehitlerin büyük çoğunluğu tarafından şaban ayını otuza tamamlamaya hamledilmiştir.¹⁰⁹²

Oruçla mükellef kılınanların büyük çoğunluğu hesap bilmeyen kimselerden oluşmaktadır. İbadetin edasını kolaylaştırmak üzere oruca başlamak elbette ki açık bir alamete yani hilalin görülmesine ve bu imkânsız olunca şaban ayını otuza tamamlamaya bağlanacaktır. Kullların ibadetin edası konusunda ince hesaplarla sorumlu tutulması onların güçlerini aşan bir durumdur. Ancak böyle bir durum teknolojik imkânlardan istifade ederek hilalin tespit edilmesine engel değildir. Zira hilali görmek veya şaban ayını oruza tamamlamak kadar, günümüzde hilalin hesap yoluyla belirlenmesi de aynı kolaylığı sağlamaktadır.

Haccın farz kılındığı ilk asırlarda teknolojik imkânların ve ulaşım vasıtalarının bulunmadığı, insanların yürüyerek veya deveyle hacca gittiği, bundan hareketle günümüzde de bu yöntemi kullanmanın gerektiği iddia edilemez.¹⁰⁹³ Kibleye dönmek için içtihatla bulunmak vaciptir. Kible yönünü tespit etmek için geçmişte olduğu gibi yıldızları, mezarlıkları, rüzgarın esme yönünü ve karınca yuvalarını esas alamanın zorunlu olduğu, kible yönünü belirleme konusunda teknolojik imkânlardan yararlanmanın geçersiz olduğu söylenemez. Aynı durum hilalin tespiti için de söz konusudur. Hilalin doğrudan görmeyle, bu imkansız olduğunda şaban ayını otuza

¹⁰⁸⁹ Subkî, *Fetâvâ Subkiyye*, I, 215; Hafız Salıhuddin, (Pakistan Abdulveli Han İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi) “Modern Teknolojilerle Hilalin Gözetlenmesine Eleştirel Bir Bakış” (Terc. Abdullah Acar), *Osmangazi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Eskişehir 2015, s.266-267.

¹⁰⁹⁰ Yüce, “*Hilâl*”, XVIII, 4.

¹⁰⁹¹ Tirmîzî, *Savm*, 4.

¹⁰⁹² Leknevî, *el-Kavlû'l-menşur fî hilali hayri's-şuhûr*, s.213-214; İbn Tahir, *Fıkhû'l-Malikî ve edilletuh*, II, 102.

¹⁰⁹³ Detaylı Bilgi İçin Bkz. Yüce, “*Hilâl*”, XVIII, 6.

tamamlamakla tespit edildiğini, günümüz teknolojik imkânlarının bu konuda geçersiz olduğu söylenemez.

Bu sebeple asıl olan hilalin doğrudan görülmesi olmakla birlikte, hilali görmek ve hesaplamak imkânsız ise elbette ki şaban ayının otuza tamamlamak bağlayıcı olur. Ancak teknolojinin geliştiği günümüzde hesap yoluyla belirlenen vakitler şer'î alamelere uygun olduğu sürece geçerli ve bağlayıcıdır. Çünkü ayette: “*Güneş ve ay belirli bir hesaba göre hareket eder*” buyrulmuştur. Buna göre güneşin/ayın doğuş ve batış zamanları belirli bir *hesap, denge ve düzen* içinde olduğundan, günümüzde insanoğlu aya çıktığından, uzayın bilinmeyen yönlerini keşfetmeye başladığından, güneş ve ay tutulmamaları yüzyıllar öncesinden tespit etme imkanı bulduğundan, tutulmalar çok öncesinden saat bazında tespit edilebilir hale geldiğinden ve astronomi oldukça geliştiğinden dolayı, bu asırda şer'î alametleri esas alarak hilalin görüldüğü tarihi hesaplamak ve gözlem yoluyla tespit etmek basitleşmiştir. Hilalin normal şartlar altında gözle görülmesi gereken bir tarihte gökyüzündeki bir engelden dolayı görülememesi, hilalin o esnada yokluğunu gerektirmez. Günümüzde vakit tespiti basitleşirken, önemli olan ibadetin edası konusunda hassas davranılması, tembellik ve gafletten uzak durulmasıdır.

Fakihlerin muvakkıt hesabına itibar etmemesi, kâhin ve müneccimleri tasdik etmeyi yasaklayan hadislerden, kendi dönemlerindeki muvakkıt ve müneccimlere olan güvensizlikten, muvakkıtların yaptıkları hesapların tutarsızlığından, vakit hesabının yeterince gelişmemiş olmasından, dönem itibarıyla hesabın şüphe ve zanna dayanmasından, rü'yetin veya şaban ayını otuza tamamlamanın ise nassa dayanmasından ve kesinlik taşımasından kaynaklanmıştır.¹⁰⁹⁴ Hadisler müneccimlerin yalan yanlış bilgilerini kabul etmeyi yasaklarken, vakit hesaplamayı yasaklamamıştır.¹⁰⁹⁵ Hz. Peygamber şaban ayını otuza tamamlamakla bizzat vakti takdir yoluyla hesaplamış, güvenilir bir hesabın bu konuda geçersiz olduğunu belirtmemiştir.

Günümüzde hilali hesaplamak gözle görmekten daha kolay hale gelmiştir. Usul açısından ibadetlerin *şer'î* ve *kevnî* vakit boyutlarında güvenilir/uzman bir ekibin *şer'î alamelere uygun bir şekilde* tespit ettikleri vakitler, oruca ve bayrama başlama zamanı

¹⁰⁹⁴ Bkz. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, II, 284; Mustafa Ahmed Zerka, “*Bidayetu şuhûri'l-arabiyye*”, *Mecelletu Mecmai'l-Fıkh'il-İslamiyye (İslam Fıkh Sempozyumu)*, Mekke 1986, s.932-936.

¹⁰⁹⁵ Takıyuddin Ali b. Abdulkâfi Subkî, *el-Edille fî isbati'l-ehille*, Thk. Semire Davud el-'Anî, Daru'l-Feth, Beyrut Tsz., s.107.

olarak esas alınabilir. Hilalin sübutuyla ilgili ayet ve bunun açıklaması olan diğer hadislerde muvakkıt hesabının geçersiz olduğuna dair bir açıklama bulunmamaktadır. Fakihlerin bu konudaki icması ise, usul açısından muvakkıt hesabının geçersizliğine değil, hilali görmenin ve bu imkansız olduğunda şaban ayını otuza tamamlamanın bağlayıcı olacağına hamledilebilir. Böylece güvenilir bir muvakkıt hesabının icmaya aykırılığı söz konusu olmaz. Tahkiku'l-menât içtihadında asıl olan sebebin tespit edilmesidir. Hilalin gözle görülmediği durumlarda hesap yoluyla tespit, şaban ayını otuza tamamlamadan daha kesin bir veriye dayanıyorsa bu durumda hesabın esas alınmasının mümkün olduğunu düşünmekteyiz.

İhtilafu'l-matali konusunda geçmişten bu yana 2'si İstanbul'da olmak üzere 7 kongre düzenlenmiştir. İstanbul'da Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 27-30 Kasım 1978 tarihinde, 19 İslam ülkesinin katılımıyla düzenlenen *Rü'yet-i Hilâl* toplantısında dini komisyon ve astronomi komisyonu tarafından yapılan bilimsel değerlendirmelerin sonucunda şu kararlara varılmıştır:

1-İster normal görme yoluyla ister astronomik hesaplara olsun fark etmez, asıl olan hilalin görülmesi ve varlığının tespit edilmesidir. 2- Hesabın geçerli olması için *güneş battıktan sonra hilalin gözle görülmesine engel olacak bir durum bulunmasaydı, hilal ufukta fiilen görülecekti* esasına dayanması gerekir. 3- Hilal hesaplanmasında hilalin ufuk çizgisinden 5 derece yükseklikte olması, kavuşum anından itibaren ay ile güneş arasındaki uzaklığın ise 8 derece olması şarttır. 4- Hilalin bir bölgede doğrudan veya hükmen görülmesi halinde bu durum bütün bölgeler için geçerli olur.¹⁰⁹⁶ Buna ek olarak Türkiye'de hilalin tespiti için yalnızca hesaplara yetinilmemekte, her yıl ayrıca il bazında gözlem yapılmakta ve hesaplara belirlenen vakitlerin güvenilirliği kontrol edilmektedir.¹⁰⁹⁷

Amman'da 11-16 Ekim 1986 tarihinde düzenlenen *rü'yet-i hilal* toplantısında 1978 İstanbul toplantısındaki kararlar olduğu gibi kabul edilmiştir. Orucun farz olması konusunda asıl olanın hilali görmek olduğu, bu konuda şer'î alamelere uygun olan

¹⁰⁹⁶ Ali Şafak, "*Hilal ve Kutuplara Yakın Yerlerde Namaz Meseleleri Üzerine Bir Araştırma*", İslam Medeniyeti Mecmuası, İstanbul 1982, s.27; Karataş, "*Rü'yet-i Hilal Çerçevesinde Hadisleri Yeniden Okuma*", s.609.

¹⁰⁹⁷ İrfan Yücel, "*Rü'yet-i Hilal*", TDV İstanbul Müftülüğü Dergisi, İstanbul 2008, Sayı: 5, s.25.

hesaplardan da istifade edilebileceği ve bir bölgede hilali görmenin diğer bölgeler için de bağlayıcı olduğu karara bağlanmıştır.¹⁰⁹⁸

Son olarak Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 28-30 Mayıs 2016 tarihinde İstanbul’da düzenlenen “Uluslararası Hicri Takvim Birliği” kongresinin sonuç bildirgesinde şu karar alınmıştır:

1. “1966 Mecmeu’l-Buhusi’l-İlmiyye, 1973 Kuveyt, 1978 İstanbul Kongreleri ile 1986’da İslam İşbirliği Teşkilatı’na bağlı Mecmeu’l-Fıkhi’l-İslami (Fıkıh Akademisi), 2009 yılında el-Meclisü’l-Urubbi li’l-ifta ve’l-Buhus (Avrupa fetva ve araştırma Meclisi), 2012 yılında Rabıta Fıkıh Akademisi’nin kabul ettiği temel ilke ve ölçütler teyit edilmiştir.” Buna göre “Kameri ayın başlangıcını tespit etmedeki temel ilke, ister çıplak gözle olsun ister modern astronomik aletlere bağlı gözlemle olsun fark etmez, hilalin görülmesidir. İhtilaf-ı matalia (yani hilalin farklı zamanlarda farklı yerlerde görülmesine) itibar edilmez. Hilal bir yerde görüldüğü zaman diğer yerlerde de görülmüş kabul edilir. İslam dünyasında hicri takvim birliği tesis edilmelidir.”¹⁰⁹⁹

Sonuç olarak Hanefî, Malikî ve Hanbelîlerin ihtilafu’l-mataliyi dikkate almayan görüşleri kabul edilmiştir. Hesapla amelin caiz olması konusunda konuyla ilgili ayet ve hadislerden hareketle bazı Şafiî fakihlerin de içinde olduğu görüş kabul edilmiştir.

Ancak bu ortak karardan sonra İslam ülkelerinde ramazan orucuna aynı günde (6 Haziran 2016 tarihinde) başlanmıştır. Ancak bu karara rağmen İslam ülkeleri bayrama farklı günlerde (Türkiye 5 Temmuz 2016, Arabistan ve Körfez Ülkeleri’nde 06 Temmuz 2016) girilmiştir. Bu farklılık zikredilen ülkelerin bayram için şevval hilalini tespit yöntemindeki ihtilafa dayanmaktadır. Türkiye Güney Amerika’da şevval hilalinin görülmesini esas alarak ertesi gün bayrama girmiştir. Ancak Suudi Arabistan’ın da içinde bulunduğu ülkelerin, ramazan ayının son günü hilali doğrudan görmediklerinden, ramazan ayını otuz güne tamamlamayı tercih ettikleri ve bayrama bir gün sonra başladıkları aktarılmıştır. Böylece hicri takvim birliği konferansı sonuç bildirgesinde esas alınan kararlar kısmen dikkate alınmışsa da kısmen dikkate alınmamıştır. Oysa güneş ve ay belirli bir düzen içinde hareket ettiğinden, güneş ve ay tutulmalarının

¹⁰⁹⁸ Yücel, “Rü’yet-i Hilal”, s.24.

¹⁰⁹⁹ Bkz. Komisyon, “Bidayetu şuhûri’l-arabiyye”, *Mecelletu Mecmai’l- Fıkıh’il-İslamiyye (İslam Fıkıh Sempozyumu)*, Mekke 1986, ss.841-1033, s.967-968; Oral Rifat, (Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi), Kişisel Görüşme ve Makaleler, Aralık, 2016; Bkz.<http://istanbul.diyaret.gov.tr/Sayfalar/contentdetail.aspx?ContentId=233&MenuCategory=Kurumsal>; Erişim Tarihi: 23.11.2016.

zamanı bile geleceğe dönük olarak tespit edilebilmektedir. Bu sebeple yön belirleme konusunda olduğu gibi, tahkiku'l-menât kapsamında, vakit konusunda da konuyla ilgili bilimsel veriler dikkate alınabilir.

Sonuç olarak İslam dünyasında oruca ve bayrama farklı günlerde başlamanın temel sebeplerinden biri, usul açısından hilali tespit etme yöntemindeki ihtilafla ilişkilidir. Bu ihtilaf ise vakte delalet nassın yorumundan ve hesap konusunda (tahkiku'l-menât içtihadında) esas alınan ölçütlerin farklı olmasından ileri gelmektedir. Oysa belirttiğimiz üzere bu konuda muvakkit hesaplarına -güvenilir olma ve şer'î vakit alametlerine uygun olma- şartıyla itimad edilmesinde bir sakınca bulunmaz. Çünkü asıl olan ramazan ve şevval hilalinin tespit edilmesidir.

İslam dünyasında oruç ve bayram birliğinin bulunmaması, usul açısından hilali tespit etmedeki yöntem farklılığından kaynaklanmıştır. Oysa vaktin şer'î alametleri konusunda ihtilafu'l-metalî'nin dikkate alınmaması ve vakit hesabına riayet edilmesi halinde böyle bir farklılık söz konusu olmayacaktır. Namazdan farklı olarak hac ve oruç ibadetleri ayın görülmesine bağlandığından, İslam dünyasında hac ibadetinde olduğu gibi oruca ve bayrama başlama günlerinde de birlik sağlanabilir.

3.2.2. İmsak/Fecir Vaktinin Belirlenmesinde İhtilaf

Oruç vaktine temas eden güncel ihtilaflardan biri de imsak/fecri sadık vaktiyle ilgilidir. İmsak vaktiyle ilgili nasların yorumu ve esas alınan şer'î deliller konusunda bir yanılma, fecir vaktinin başlangıcı ve saatleri konusunda da yanılmaya yol açar. Ancak imsak vaktini belirlemek için aynı şer'î alametler esas alınmış buna rağmen farklı saatler belirlenmişse, böyle bir farklılık gözlem/tespit hatasından kaynaklanır. Usul açısından bu durumu bir örnekle değerlendirmemiz yerinde olacaktır. 25.11.2016 pazartesi günü Erzurum için tespit edilen imsak vakitleri şu şekildedir:

1. *Diyanet İşleri Başkanlığı* takviminde imsak vakti “02:45” olarak güneş doğuşuna (04:40) “1 saat 55 dakika” kalacak biçimde tespit edilmiştir.¹¹⁰⁰ Bu sürenin belirlenmesinde güneşin doğu ufuk hattına -18 derece yaklaşması esas alınmıştır. Her bir derece 4 dakikaya karşılık gelmektedir. Ancak -18 derecelik süre eksen eğikliğine,

¹¹⁰⁰ Bkz. <http://www.orucvakti.com/turkiye/erzurum-imsakiye.html>, Erişim Tarihi: 25.11.2016.

mevsime ve coğrafi konuma bağlı olarak ekvatorndan kutuplara doğru farklılaşmakta ve uzayıp/kısalmaktadır.

2. *Fazilet takvimi* imsak vaktini “02:25”, sabah namazı vaktini “02:45”, güneş doğuşunu “04:38” olarak belirlemiştir. Buna göre imsak vakti güneş doğuluna “2 saat 13 dakika” kalınca başlamakta, sabah namazı ise güneş doğuşuna “2 saat 33 dakika” kalınca girmektedir. *Fazilet takviminde* imsak vakti başkanlığın belirlediği vakitten 20 dakika önce girmektedir.¹¹⁰¹ *Türkiye takviminde* imsak vakti “02:26” sabah namazı vakti “02:47” güneş doğuşu ise “04:40” olarak belirlenmiştir.¹¹⁰²

3. *Süleymaniye takviminde* imsak vakti “03:54”, güneş doğuşu (04:37) olarak belirlenmiştir. Bu takvime göre imsak vakti güneş doğuşuna “43 dakika” kalınca girmektedir. Abdülaziz Bayındır yaptığı gözlem sonucunda Başkanlığın imsak için esas aldığı “02:45” saatinin “02:47” şeklinde fecri kazibe denk geldiğini ileri sürmüştür.¹¹⁰³ Buna bağlı olarak imsak vaktinin, Diyanet İşleri Başkanlığının belirlediği saatten yaklaşık “1 saat 12 dakika” sonra başladığını ileri sürmüştür. Bayındır, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın orucu her gün 1 saat öncesinden başlattığını ve kamuoyuna fazladan oruç tuturduğunu iddia etmiştir.

Yukarıdaki takvimler, imsak vaktini tespit etmek için aynı alametleri esas alıyorsa, bu konudaki farklılık vakit alametlerini ufukta tespit etme işlemindeki hatadan kaynaklanır. Çünkü aynı bölgede, aynı alametler esas alındığında, aynı ibadetin birden fazla vakti ve vakitler arasında bu derece bir farklılık bulunmaz. Güneş aynı bölgede, aynı gün içinde farklı saatlerde doğmayacağı gibi, fecri sadık da farklı saatlerde doğmaz. Bu konudaki ihtilafı gidermek için, aynı alametleri esas alarak gökyüzünün açık olduğu, vakit alametlerinin ufukta açıkça görüldüğü ve ışık kirliliğinin bulunmadığı karanlık ortamlarda, daha önce tespit edilen saatlerin ufuktaki alametlere uygun olup olmadığını kontrol etmek ve bir hata tespit edilirse bunu düzeltmek gerekir. Ancak bunun için öncelikle imsak vaktini belirlemek için esas alınan şer’î alametlerde ittifak etmek şarttır. Bu konuda ittifak edilmemişse, böyle bir çaba sonuçsuz kalır ve ihtilaf giderilmez. Dolayısıyla yukarıdaki ihtilafı öncelikle imsak vaktini belirlemek için esas alınan şer’î alametler açısından incelemek gerekir. Bu konuda bir yanlış varsa ve esas

¹¹⁰¹ Bkz. <http://www.fazilettakvimi.com/tr/imsakiye.html>, Erişim Tarihi, 25.11.2016.

¹¹⁰² Bkz. <http://www.turkiyegazetesi.com.tr/ramazan/erzurum-imsakiyesi>, Erişim Tarihi: 25.11.2016.

¹¹⁰³ Bkz. <http://imsakiye.suleymaniyetakvimi.com/>, Erişim Tarihi: 25.11.2016.

alınan şer'î vakit alametleri farklıysa, tespit edilen vakitler de elbette ki farklı olacaktır. Ancak belirtmek gerekir ki, imsak vaktinin şer'î alametlerinde hataya düşmek, bu alametlere bağlı olarak tespit edilen vakitlerin ve buna istinaden tutulan orucun geçersiz olmasına yol açar.

Bu durumu incelemek üzere, öncelikle *naslardaki* fecri sadık alametleri ve İslam ümmetinin bu konudaki icması ortaya konulacak, bilahare *Diyanet İşleri Başkanlığı*, *Fazilet/Türkiye Takvimleri* ve *Süleymaniye Vakfı*'nın imsak vakti için esas aldığı şer'î vakit alametleriyle karşılaştırılacaktır.

1. Naslarda Fecri Sadık Alametleri: Ayette “... beyaz iplik siyah iplikten ayırt edilinceye fecrin ilk anına kadar, yiyiniz ve içiniz, sonra orucu geceye kadar tamamlayınız..”¹¹⁰⁴ buyrulmuştur. Ayetteki beyaz iplik kaydı fecri sadığı ifade etmektedir. Fecri sadığın alametleri birçok hadis tarafından ufukta enlemesine beliren beyaz/yatay aydınlanmanın ilk anı olarak açıklanmıştır. Hz. Peygamber: “*Bilal'in ezanı, sizi sahurdan alıkoymasın. Çünkü Bilal -teheccüt namazı kılanlara ara verdirmek ve uyuyanlarınızı (sahura) uyandırmak için- gece vakti ezan okur. 'Bu, sabah namazı vakti demek değildir' derken parmaklarıyla işaret ederek, parmaklarını yukarı kaldırıp aşağı indirmiştir. 'Şöyle oluncaya kadar' derken de, şehadet parmağı ve orta parmağıyla işaret ederek, iki parmağını üst üste getirmiş ve sağdan sola doğru uzatmıştır.*”¹¹⁰⁵ Hz. Peygamber iki işaret parmağının arasını açarak ve bununla ufukta enlemesine açılan fecri kasetmiştir.¹¹⁰⁶ Bundan daha açık bir ifadeyle Abdurrahman b. Sevban'ın hadisinde: “*İki çeşit fecir vardır. Birincisi, kurt kuyruğunu andıran dikey fecirdir ki, bir şeyi helal veya haram kılmaz. Ufukta enlemesine/yatay bir şekilde yayılan fecre gelince, işte bu fecir vaktinde yemek içmek haram olur ve sabah namazı kılınır*” buyrulmuştur.¹¹⁰⁷ Fecri sadığın ufukta beliren kırmızılığın ilk anı olduğuna dair bir iki hadis, yukarıda zikredilen ve fecri sadığı yatay aydınlanmanın ilk anı olarak belirleyen ayetin açık beyanına, buna delalet eden diğer hadislerle aykırı olduğundan *nesh*, *cem/telif* ve *tercih* kurallarının bir gereği olarak kabul edilmemiş ve fecri sadığın ufuktaki yatay beyazlığın ilk anı olduğu konusunda icma oluşmuştur.

¹¹⁰⁴ Bakara, 2/187.

¹¹⁰⁵ Buhari, *Ezan*, 13; Ebu Davud, *Savm*, 17-18; Tirmizî, *Savm*, 15.

¹¹⁰⁶ Buhari, *Ezan*, 13.

¹¹⁰⁷ Beyhaki, *Salat*, 19.

Nitekim cumhura göre fecir vakti, *fecri kazib* ve *fecri sadık* olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. *Fecri kâzip* ufukta dikey beliren, kendisinden sonra karanlığın bastığı, kurt kuyruğunu andıran donuk/akçıl bir beyazlıktır.¹¹⁰⁸ *Fecri sadık* ise fecri kazipten sonra ufka bitişik bir şekilde, doğu-batı istikametinde enlemesine/yatay beliren aydınlığın ilk anıdır. Ufukta enlemesine beliren ilk aydınlanma ise kırmızılık değil, yatay beyaz bir çizgi şeklindedir. Bu aydınlanma güneş doğuncaya kadar normal atmosfer şartları altında *ğales/tağlis*¹¹⁰⁹ ve *isfar*¹¹¹⁰ olmak üzere iki temel aşamadan geçer.¹¹¹¹ *Fecri kazip* ile *fecri sadık* arasında yaklaşık elli ayet okuyacak kadar bir süre bulunur. Çünkü Hz. Bilal fecri kâzibe yakın bir zamanda, Abdullah İbn Mektum ise bundan sonra ezan okumaktaydı. Hz. Enes iki ezan arasında *elli ayet* okuyacak bir süre geçtiğini belirtmiştir.¹¹¹² Bu farkın 3 dereceye (yaklaşık 12 dakikalık) karşılık geldiği¹¹¹³ son dönem araştırmalarında ise aynı sürenin 30 ila 60 dakika arasında farklılaştığı da belirtilmiştir.¹¹¹⁴ Bu farklılık iki fecir arasındaki sürenin -eksen eğikliğine, mevsime ve coğrafi konuma bağlı olarak- ekvatordan kutuplara doğru değişkenlik göstermesinden kaynaklanır. Nitekim gece ve gündüz süreleri, ekvatordan kutuplara doğru uzayıp kısalmaktadır.

¹¹⁰⁸ Fakihlerin fecri kazible ilgili klasik yaklaşımları bu şekildedir. Ancak son dönem astronomik çalışmalarında, fecri kazibden sonra karanlığın basmadığı, hadislerde de böyle bir açıklamanın bulunmadığı ve fakihlerin kendi dönemlerindeki gözlem ve verileri esas alarak bunu belirledikleri belirtilmiştir. Buna göre, fecri kazibin dikey görüntüsünden sonra karanlık basmamakta, aksine fecri kazib görüntüsü zayıflayarak kaybolmakta ve yerini fecri sadığa (enlemesine beliren beyazlığın ilk anına) bırakmaktadır. (Bkz. Muhammed Şevket Avde, “*İşkâliyyât felekiyye ve fıkhiyye havle tahdidi mevâkîti’s-Salat, el-Meşruu’l-İslâmî li-rasadi’l-ehille*” (Islamic Crescents’ Observation Project), Abu Dabi, *İmârat*, 2010, s.5). Fecri sadıktan sonra karanlığın bastığına dair açık bir nasla karşılaşmamış olsak da, bu konuda belirleyici olanın gözlem ve astronomik veriler olduğunu düşünmekteyiz. Bununla birlikte farklı konum ve zaman dilimlerinde yapılan gözlemlerin iklim şartlarına, mevsim ve atmosfer şartlarına göre farklılaşabileceğinde şüphe yoktur. Konuyla ilgili farklı mülahazalar da bir derece bundan kaynaklanmaktadır. Her halükarda fecri kâzibin ittifakla imsak vakti olmadığı, fecri sadığın ise fecri kazipten sonra beliren yatay beyazlık olduğu anlaşılmaktadır.

¹¹⁰⁹ *Ğales/tağlis*, beyazlığın ilk anından başlayarak kızılığın belirdiği süreye kadar geçen vakittir.

¹¹¹⁰ *İsfâr*, tağlis vaktinden sonra, ufuktaki enlemesine beliren, yukarıdaki beyazlık ile aşağıdaki karanlığı bir birinden ayıran kızılığın belirdiği vakittir.

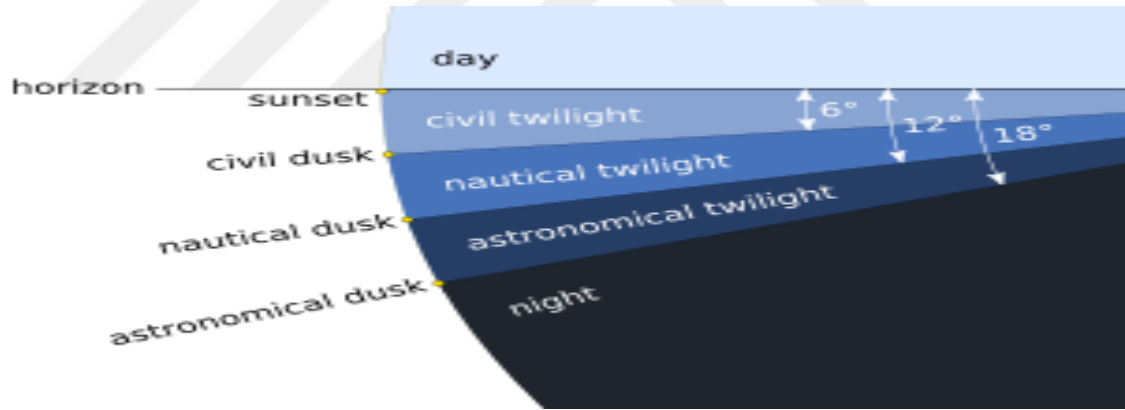
¹¹¹¹ İbn Kudame, *el-Muğnî*, I, 278; Kâsânî, *Bedaiu’s-Sanâî*, I, 316; Rafîî, *el-Vecîz şerhu’l-azîz*, I, 373-374; Nevevî, *el-Mecmu’*, III, 34; İbn Hümam, *Fethu’l-kadir*, I, 218-219; İbn Abidin, *Reddu’l-muhtâr*, I, 387; Komisyon (Zeki b. Abdurrahman Mustafa Başkanlığında) *Meşru’u dirsâeti’s-şafak el-merhaletu’l-ûla*, Suudi Arabistan 2005, ss.11-14; Öztürk, *İmsak Vaktinin Tespitiyle İlgili Problemler ve Çözüm Yöntemleri*, ss.6-10.

¹¹¹² Buhari, *Savm*, 19.

¹¹¹³ İbn Abidin, *Reddu’l-muhtâr*, I, 387; Komisyon, Hey’etu Kibari Ulemai’l-İslam, *el-Mevsuatu’l-fıkhiyye*, VII, 171.

¹¹¹⁴ Avde, “*İşkâliyyât felekiyye ve fıkhiyye havle tahdidi mevâkîti’s-Salat*”, s.5.

Astronomik açıdan güneş doğuşuna kadar doğu ufkunda beliren tanlar sırayla *zodyak ışıldaması (zodiacal light)*, *astronomik tan*, *denizci tanı* ve *sivil tan* olmak üzere dört temel kısma ayrılmaktadır. *Zodyak tanı*: Doğu ufkunda üçgen/pramit şeklinde uç tarafı yukarıya alt tarafı ufuk çizgisine doğru olacak biçimde fecri sadıktan önce beliren ve fecri kâzibe karşılık gelen geçici aydınlanmadır. *Astronomik tan*: Güneş henüz doğu ufuk hattının altındayken güneş doğuşuna -18 derece kalınca başlamaktadır. Normal şartlar altında eksen eğikliği, coğrafi konum ve mevsim şartları dikkate alınmayacak olursa, astronomik tan (her bir derece dört dakika olmak üzere) güneş doğuşuna yaklaşık 1 saat 12 dakikaya tekabül etmektedir. Bu süre eksen eğikliğine, konum ve mevsime göre ekvatordan kutuplara doğru uzayıp kısalmaktadır. *Denizci tanı*: Güneş doğuşuna 12 derece (yani ortalama kırk sekiz dakika) kalınca başlamakta ve ufuktaki kırmızı aydınlanmanın belirlediği, aydınlığın ortalığı doldurduğu zaman dilimine karşılık gelmektedir. *Sivil tan*: Güneş doğuşuna 6 derece (ortalama 24 dakika kalınca) kalınca belirmekte ve ufkun iyice kırmızılaşmaya başladığı zaman dilimine tekabül etmektedir.¹¹¹⁵ Bu tanlar yaklaşık olarak aşağıdaki şekilde izah edilmiştir:



Şekil 3.1. Tan Olayları

¹¹¹⁵ Özdemir, Sacit (Ankara Fen Fak. Öğretim Üyesi, DİB Müşaviri, Aşıkkaya, İlhami (DİB Astronom); “İmsak ve Tan Vakitlerinin Gözlemsel Yolla Tespiti”, *Güncel Dini Meseleler Toplantısı – V*, Afyonkarahisar, 2012, s.7-8; Komisyon (Zeki b. Abdurrahman Mustafa Başkanlığında) *Meşru’u Dirsaeti’ş-Şafak el-Merhaletu’l-Üla*, Suudi Arabistan s.31; Sultan, Abdulhaq, “Sun Apparent Motion and Salat Times” (False Dawn and True Dawn), *al-Ishaad Journal*, Volume: 8, December, San’a (Yemen), 2004, s.9-10; Avde, “İşkâliyyât Felekiyye ve Fıkhiyye Havle Tahdidi Mevâkiti’s-Salat”, s.4; <https://imsakvefecd.wordpress.com/astronomik-terimler/twilight/> Erişim Tarihi: 29.11.2016; Abid, Abdulkadir, “Tahdidu mev’idi’l-fecri’s-sadık fi’l-Urdun”, *Jordan Journal For Islamic Study*, Volume:11, 2015, s.7.

Yukarıdaki şekilde *zodyak tanı* dikkate alınmamıştır. Yapılan izahlara göre zodyak tanının/ışıldaması geçidir. Zodyak tanı; *tanım*, *alamet* ve *sınır* itibarıyla -18 dereceden önce ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple zodyak tanı/ışıldaması astronomik tana dâhil edilmemiştir. Diğer taraftan doğu ufkundaki tan olaylarını açıklayan bu şekil, Türkiye ve üzeri enlemleri ifade etmektedir. Türkiye dâhil olmak üzere, belirli bir enlemin üzerindeki yerlerde zodyak ışıldaması (fecri kazib) yıl boyunca görülmemektedir. Zodyak ışıldaması fecri kazibe karşılık gelmektedir.

2. Diyanet İşleri Başkanlığı, imsak vaktini tespit etmek üzere esas aldığı fecri sadık alametlerini şöyle açıklamıştır: “*Kur’ân-ı Kerim’de imsak vakti şu şekilde anlatılmaktadır: “...Şafağın beyaz ipliği-aydınlık- siyah iplikten –karanlık- ayırt edilinceye kadar yiyin için...”*¹¹¹⁶ *Bu ayeti kerimede geçen beyaz iplikle, doğu ufkunda yatay olarak belirtmeye başlayan beyazlığın, siyah iplikle de gecenin karanlığının kastedildiği, hem ayeti kerimede yer alan ‘mine’l-fecr/şafağın’ kaydındaki ifadeden, hem de hadisi şeriflerdeki açıklamalardan anlaşılmaktadır.*” Buna ilaveten coğrafi konum itibarıyla Türkiye’de fecri kazibin görülemeyeceği belirtilmiştir.¹¹¹⁷ Buna göre yukarıdaki şekilde olduğu gibi fecri sadık, zodyak ışıldaması olmaksızın, doğrudan -18 dereceyle birlikte başlamaktadır. Yapılan gözlemler neticesinde, fecri sadığın ilk anı astronomik tanla, yani güneşin doğu ufuk hattına -18 derece yakınlığı anla birlikte sabit olduğu tespit edilmiştir. -18 derecelik süre dünyanın eksen eğikliğine, mevsimlere ve coğrafi konuma göre uzayıp kısalmaktadır.¹¹¹⁸ Aynı derece ve daha fazlası Pakistan, Hindistan, Afganistan, Avrupa ve Uzakdoğu Müslümanları tarafından da kullanılmaktadır. Afrika, Suriye, Irak, Lübnan ve Malezya’da -19 derece, İngiltere’nin bir kısmında ve Kanada’da -15 derece kullanılmaktadır.¹¹¹⁹ Ancak Türkiye ve dünya genelinde yapılan araştırmalar fecri sadığın -18 dereceye tekabül ettiğini göstermektedir.

Fazilet ve Türkiye takvimleri Diyanet İşleri Başkanlığının esas aldığı vakit alametlerini kullanmaktadır. Ancak namaz ve imsak vakitlerini -başkanlık tarafından

¹¹¹⁶ Bakara, 2/187.

¹¹¹⁷ Özdemir Aşıkkaya, “İmsak ve Tan Vakitlerinin Gözlemsel Yolla Tespiti”, s.8; Aşıkkaya, Kişisel Görüşme, Aralık, 2016.

¹¹¹⁸ Bkz.<http://www.diyanet.gov.tr/tr/icerik/imsak-vakitlerinin-belirlenmesi-usulu-ile-ilgiliaciklama/6275>, Erişim Tarihi: 12.02.2016.

¹¹¹⁹ Rifat Oral, (Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi), *Kişisel Görüşme ve Makaleler*, Aralık, 2016; Molvi, “*Fajr and Isha Times*”, s.21.

belirlenen vakitlere *temkin süresi* eklemek ve çıkarmak suretiyle- belirlemiştir. Temkin süresi ekleme/çıkarmayla ilgili gerekçeleri şöyledir:

1. Vakit hesaplarında sadece geometrik değerlerin esas alınması ve bu değerlerin sapmasına yol açan *enlem, boylam, yükseklik, arazi şartları ve ışık kırılması* gibi faktörlerinin dikkate alınmaması ibadet vakitlerini riske atmaktadır. Örneğin güneşin batışı, aynı bölgede biri alçak/çukur diğeri ise yüksek/tepe noktalarında farklı dakikalara denk gelmektedir. Vaktin girdiğinden emin olmak için belirlenen süreye temkin payının eklenmesi gerekir. *Temkin payı*; bir bölgede namazın *astronomik vakti* ile aynı bölgedeki *yükseklik, enlem, ışık kırılması* gibi faktörlerin de etkili olduğu *şer'î vakit* arasındaki farktır.¹¹²⁰ Belirli bir usule göre belirlenen bu farkın takvimlerdeki vakitlere yansıtılması gerekir. Temkin payının bulunmadığı takvimleri kullanmak ihtiyat açısından sakıncalıdır. Çünkü vakti girmeden kılınan namaz geçersizdir. Diğer İslam ülkelerinde uzun yıllardan bu yana temkin uygulamasına devam ederken, Diyanet İşleri Başkanlığı bu uygulamaya Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 21.01.1982 gün ve 6 sayılı karar ile 1983'ten bu yana son vermiştir.¹¹²¹

2. Türkiye gazetesini takvim düzenleme heyeti namaz ve imsak vakitlerini belirlemek üzere Osmanlı Meşihatı İslamiyye kurumunun 1334/1916 yılında hazırladığı “*İlmiyye Sâl Nâmesini*” ve Kandilli Rasathanesi'nin 1958 tarih ve 14 sayılı “*Türkiye'ye Mahsûs Evkât-ı Şer'iyye*” kitabındaki vakit hesaplama usullerini esas almıştır.¹¹²² Namazın geçerli olması için vaktin girdiğini kesin olarak bilmek şarttır. Vaktin girip girmediği konusunda şüphe eden bir kimsenin namazı geçersizdir. Bu sebeple namaz vakitleri konusunda temkinli hareket etmek ve temkin paylarını eklemek suretiyle kesinliği esas almak gerekir. Temkin uygulaması asırlar boyunca kullanılmış ve ibadetler bu şekilde eda edilmiştir.¹¹²³

Görüldüğü üzere temkin uygulaması ihtiyat düşüncesinden hareket etmektedir. Fecir vaktini tespit etmenin zorluğunu dikkate alarak, emin olmak üzere başkanlığın

¹¹²⁰ Bkz. <http://www.temkinvakti.com/node/1>, Erişim Tarihi: 30.11.2016.

¹¹²¹ Bkz. http://www.fazilettakvimi.com/tr/muhim_aciklamalar/6.html, Erişim Tarihi: 30.11.2016; Karşılaştırınız: <http://www.diyaret.gov.tr/tr/namazvakitleri> Erişim Tarihi: 30.11.2016; <http://www.diyaret.gov.tr/tr/namazvakitleri>, Erişim Tarihi: 30.11.2016.

¹¹²² Bkz. http://www.turktakvim.com/index.php?link=html/muhim_tenbih.html; Erişim Tarihi: 29.11.2016; Temkin Vakti Hesaplama Usulleri İçin Bkz. <http://www.temkinvakti.com/node/7> Erişim Tarihi: 30.11.2016.

¹¹²³ Bkz. http://www.turktakvim.com/index.php?link=html/muhim_tenbih.html; Erişim Tarihi: 29.11.2016.

belirlediği imsak vaktinden yaklaşık 20 dakika önce yeme-içmenin terk edilmesini esas almakta, sabah namazının giriş vaktini ise başkanlığın belirlediği vakte göre ayarlamaktadır.¹¹²⁴ Nitekim İbn Abidin, minare başında olup güneşin batmadığını gören bir kimsenin, çukurda olup güneşin battığını gören kimseden farklı olarak orucunu açamayacağını belirtmiştir.¹¹²⁵ Benzer şekilde temkin yaklaşımı, takvimlerin belirlendiği zamanlarda, İstanbul'un çukur yerlerine nispetle, Çamlıca tepesinde güneşin birkaç dakika geç battığını esas almakta, ihtiyat ve temkin süresini tespit etme usulünü buna dayandırmaktadır.¹¹²⁶

Görüldüğü üzere Türkiye ve Fazilet takvimlerindeki temkin uygulaması, ibadetlerde ihtiyat anlayışından ve muvakkıt hesaplarına olan güvensizlikten kaynaklanmaktadır. Ancak böyle bir güvensizlik bilimsel gözlem, çalışma ve araştırmalar yoluyla izale edilebilir.

Fecri sadığın ilk anına kadar yeme ve içmeye devam etmenin caiz olduğuna delalet eden ayet ve hadisler, imsak vaktinden önce yeme/içmeyi terk etmek üzere temkin payları eklemenin/çıkarmanın gereksiz olduğuna hamledilmiştir.¹¹²⁷ Ancak imsak vaktine başlamak için, yeme içmeyi ezandan çok kısa bir süre önce terk etmek, orucun geçerli olması için şarttır. Zira vacibin ancak kendisiyle tamamlandığı şey de vaciptir. Namazların kesin vakitlerini belirlemeye ilaveten namazdan önce nafile kılınıyor olması, namazların müstehap/fazilet vakitleri konusunda sünneti seniyyenin dikkate alınması, namaz vakti konusunda temkin/ihtiyat paylarını gereksiz hale getirmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı yaptığı gözlemler neticesinde temkin payını zorunlu kılan bir sebebe rastlamadığını belirtmiş, buna ilaveten takvimlerdeki namaz vakitlerini il ve ilçe bazında *enlem/boylam* ve *konumu* dikkate alınarak belirlemiştir.¹¹²⁸ Bu imkân ve uygulamanın, ibadet vakitleri konusunda ihtiyatı gerektiren bir tereddüt ve şüpheyi yer bırakmadığı anlaşılmaktadır. İhtiyat düşüncesiyle temkin sürelerini uzun tutmak,

¹¹²⁴ Bkz. İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, II, 461; Vecdi Akyüz, "Fıkıh Açısından İmsak Vaktinin Başlangıcı", *Diyanet İşleri Başkanlığı, Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-V*, Afyon, 2012, s.15.

¹¹²⁵ Bkz. İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, II, 461.

¹¹²⁶ Bkz. Özlem, Abdurrahman, <http://www.tavaf.com/Vakit%20Hesaplama.htm#Temkin>, Erişim Tarihi: 09.12.2016.

¹¹²⁷ Akyüz, "Fıkıh Açısından İmsak Vaktinin Başlangıcı", s.15.

¹¹²⁸ Bkz. <http://www.diyanet.gov.tr/tr/namazvakitleri>, Erişim Tarihi: 09.12.2016.

zorunlu mesailere taksim edilen iş hayatında, uçak yolculuğu yapacak kimselerin vakit girer girmez namazı eda etmesinde zorluğa yol açmaktadır. Bu konudaki belirsizlik vesveseye kadar varabileceğinden mükellefi zor durumda bırakabilir.

2. Süleymaniye takviminde esas alınan şer'î alametler

Abdülaziz Bayındır yaptığı gözlemler neticesinde, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından esas alınan astronomik tanın (yani güneşin ufka 18 derece yakınlaşmasının) *fecri kâzibe* denk geldiğini ifade etmiştir. Ona göre astronomik tan uzay bilim çalışmalarını, denizci tanı denizcileri ilgilendirmektedir. Fecri sadık ise *tanım*, *alamet*, *sebeup* ve *sonuç* itibarıyla bu iki tandan farklıdır. Diyanet İşleri Başkanlığının astronomik tanı esas alması, kutup bölgelerine yakın olan ve uzun günlerin yaşandığı yerlerde orucun süresini gereksiz bir şekilde uzatmakta ve edasını zorlaştırmaktadır.¹¹²⁹

Diyanet İşleri Başkanlığının esas aldığı astronomik tan esnasında, ufukta herhangi bir aydınlanmanın bulunup bulunmadığını ve belirlenen saatin fecri sadık alametlerine uygunluğunu tespit etmek, bilimsel/astronomik bir araştırma ve gözlemde bulunmayı gerektirmektedir. Ancak ışık kirliliği, gökyüzünün açık olup olmaması, coğrafi konum ve jeolojik faktörleri dikkate almaksızın, yerleşim birimlerinden veya pencereden bakmakla yapılan ferdi gözlem/tespitler yanıltıcı olacağından hiçbir şekilde güvenilir değildir. Gözlemin köylerden ve yerleşim birimlerinden tamamen uzak yerlerde yapılması şarttır.¹¹³⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı bu konuda Ankara Üniversitesi Fen Fakültesi Astronomi ve Uzay Bilimleri Bölümüyle çalıştığını, 2011-2013 yıllarında farklı bölgelerde 56 denek gözlemciyle birlikte, 50 adet görsel gözlem yaptığını ve bundan hareketle mevcut imsak vakitlerinin yanlış olduğuna dair bir bulguya rastlanmadığını, takvimlerdeki imsak saatlerinin ufuktaki fecri sadık alametlerine tekabül ettiğini ve bu alametlerin güneşin doğu ufukuna -18 derece yaklaşıncaya ortaya çıktığını tekit/teyit ederek durumu kamuoyuna ilan etmiştir.¹¹³¹ Birleşik Arap

¹¹²⁹ Bkz. <http://www.suleymaniyevakfi.org/bulten/tukiyede-en-az-40-dakika-fazla-oruc-tutturuluyor.html>, Erişim Tarihi: 29.11.2016.

¹¹³⁰ Özdemir, Aşıkkaya, “İmsak ve Tan Vakitlerinin Gözlemsel Yolla Tespiti”, s.4; Abdulkadir Abid, “Tahdidu mev’idi’l-fecri’s-sadık fi’l-Urdun”, *Jordan Journal For Islamic Study*, Volume:11, 2015, s.7; s.12; Komisyon, *International Astronomical Center*, <http://www.icoproject.org/fajer.html>, 2015, Erişim Tarihi: 23.12.2016.

¹¹³¹ Bkz. <http://www.diyanet.gov.tr/tr/icerik/diyanetten-imsak-vakti-aciklamasi/8205>, Erişim Tarihi: 30.11.2016; İlhami Aşıkkaya, (DİB Vakit Hesaplama Birimi), Kişisel Görüşme, Aralık, 2016; Tahkiku’l-menât kapsamına giren bu gözlemler, Din İşleri Yüksek Kurul Uzmanları, Ankara Astronomi ve Uzay Bilimleri öğretim üye ve öğrencilerinin katılımıyla her gözlemde ortalama beş

Emirlikleri şer'î/kevnî vakit uzmanlarından oluşan astronomi ve vakit araştırmaları proje ekibi, yaptıkları gözlem sonucunda -18 derecenin fecri sadık alametlerine kesinlikle mutabık olduğunu ve mutlak bir şekilde bağlayıcı olduğunu, bunun aksini idda eden görüşlerin bulundukları yerden ufuk gözlemi için uygun olmayan yerlerden gözlem ve tespit yaptıkları için fecri sadığı göremedikleri, bu sebeple ileri sürdükleri itirazların şer'î ve bilimsel dayanaktan yoksun ve geçersiz olduğunu belirtmiştir. Aynı durum Ürdünde yapılan bir araştırmayla da tekit edilmiştir.¹¹³²

Bu nedenle öncelikle Bayındır'ın esas aldığı şer'î vakit alametlerini incelemek gerekir. Bayındır'a göre fecri sadığın şer'î alameti, ufukta enlemesine beliren beyazlıktan sonra ortaya çıkarak; ufuk çizgisinin üzerindeki yatay beyazlığı ufuk çizgisinin altındaki yatay karanlıktan ayıran kırmızılıktır. Beyaza çalan aydınlığın yükselmesiyle birlikte, karanlık hat ile beyaz hat arasında kızıl bir aydınlanma hattı ortaya çıkmakta ve beyazlık ile karanlık arasındaki makas açılmaktadır. Bu ise yaklaşık olarak denizci tarafından daha aşağı bir değer olan "8.5" dereceye; yani dağ, ova, cadde ve sokakların aydınlıkla dolduğu ve aydınlığın pencereden görülebildiği vakte karşılık gelmektedir.¹¹³³

Bayındır fecri sadık için esas aldığı şer'î alametleri şöyle temellendirilmektedir: *"Ayette bahsedilen yemek sahur yemeğidir. Gözlemi yapacak olan da sahur yemeği yiyen kişidir. Sahur yemeği evlerde yenilmektedir. Dolayısıyla ayette sözü edilen fecir/imsak aydınlığının evlerin penceresinden görülebilmesi gerekir."*¹¹³⁴ Oysa ayette bahsedilen ortamda henüz elektirik icat edilmediğinden, ufuktaki aydınlanmayı görmeye engel olan bir ışık kirliliği bulunmamaktadır. Bu durum, bulutlu ve havanın

kişi olmak üzere; doğu ufku için *Ankara Beynam Ormanları*, batı ufku için *Ankara Yağlıpınar*; coğrafi atmosferik şartları incelemek üzere *Bolu/Gerede Yaylaları* (Arkut Dağları), *Mardin* ve *Anamur* gibi yerlerde yapılmıştır. (Özdemir Aşıkkaya, "İmsak ve Tan Vakitlerinin Gözlemsel Yolla Tespiti", s.4, s.12)

¹¹³² Lütfen Bkz. Komisyon, International Astronomical Center, <http://www.icoproject.org/fajer.html>, 2015, Erişim Tarihi: 23.12.2016 (لا صحة للقول بأن موعد الفجر المبين في التقاويم متقدم عن الوقت الحقيقي لطلوع الفجر) ; Abid, Abdulkadir (Jeoloji Profesörü), "Tahdidu mev'idi'l-fecri's-sadık fi'l-Urdun", *Jordan Journal For Islamic Study*, Volume:11, 2015, s.14.

¹¹³³ Abdülaziz Bayındır, <http://www.suleymaniyevakfi.org/wp-content/uploads/2012/07/ekvatordan-kutuplara-namaz.pdf>, Erişim Tarihi: 12.12.2016, s.40.

¹¹³⁴ <http://www.suleymaniyevakfi.org/guncel/namaz-ve-oruc-vakitleri-brsadece-muslim-olanlar-icin.html>; Erişim Tarihi: 13.12.2016. (Bayındır imsak vaktiyle ilgili çalışmalarda konunun bilimsel veri, araştırma ve gözlem boyutları da ele almasına rağmen; bu yorumunda, fecri sadık alametinin tespitinde, mükellefin yemek yediği evin penceresinden fecri sadık alametlerini görmesini esas almaktadır. Böyle bir istidlal, atmosfer şartlarını, ışık kirliliği türünden faktörleri dikkate almadığından, usul açısından problemlili ve istidlal açısından zayıf/tutarsızdır.)

kapalı olduğu bir günde, namaz kılmak için güneşin görülmesini beklemek türünden bir yöntemi ifade etmektedir. Bayındır’a göre ayetteki *beyaz iplik* kaydı, kızılığın üst kısmında kalan beyazlığı; *siyah iplik* kaydı ise kızılığın alt tarafında kalan siyahlığı ifade etmektedir. Böylece gece karanlığı gündüz aydınlığından ayrılmış olur. Ona göre “يَتَيْن لَكُمْ الْخَيْطَ الْاَبْيَضَ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدَ” ayetindeki *يتين* fiiliyle kastedilen, beyazlığın ilk anının belirmesi değil aksine ufuktaki beyazlığın -araya giren kırmızılıkla birlikte- siyahlıktan ayrılmasıdır. Ayetteki *لَكُمْ* ifadesine göre, orucun başlaması için fecri sadığın mükellefe göre tebeyyün etmesi yani iyice belirginleşmesi gerekir. Bayındır bu görüşünü temellendirmek üzere “size göre kızılık enlemesine yayılınca kadar yiyin, için; yukarıya doğru tırmanan parlaklık sizi aldatmasın”¹¹³⁵ hadisini esas almıştır. Oysa bu hadis zikredilen ayetin açık beyanına ve ayetin açık beyanını destekleyen diğer hadislere muarızdır. Bu sebeple asırlar boyunca cumhur tarafından esas alınmamıştır. Usul açısından muarız deliller arasındaki *nesh*, *cem/telif* ve *tercih* çerçevesinde, Bayındır’ın esas aldığı bu hadis ve bu hadisten hareketle belirlenen imsak alametlerinin şaz olduğunu ve cumhur tarafından kabul edilmediğini belirtmiştik. Söz konusu hadis ayetin açık beyanına ve bunu destekleyen diğer hadislere muarız olduğu halde, aradaki tearuzun dikkate alınmaması ve nassın yorumunda/anlaşılmasında bağlayıcı olan icma faktörünün dikkate alınmaması bir usul hatasıdır. Bayındır fecri sadığın kevnî boyutunu devamla şu şekilde tasvir edilmiştir:

Dünyanın şekline bağlı olarak, doğu-batı ufuklarında benzer ışık kırılmaları yaşanmaktadır:

1. Batı ufkundaki durum *güneş batımı*, *kızıl şafak*, *beyaz şafak* ve *karanlık* şeklindedir. Güneş batınca akşam namazının vakti girmektedir. Akşam namazının vakti kırmızı şafağın yerini beyaz şafağa bırakmasıyla sona ermekte ve akabinde yatsı namazının vakti girmektedir. Yatsı namazının ilk vakti beyaz şafağın başlangıcıdır. Bu esnada ufuk çizgisinin altı karanlıktır. Ufuk çizgisinin üzerindeki kırmızılık ise beyazlığa karışmış durumdadır. Bu vakit yatsının başlangıcı olup *birinci fecri sadık* olarak isimlendirilir. Yatsı namazı bu vakitle birlikte girmekte ve batı ufkunun tamamen kararmasıyla birlikte sona ermektedir.

¹¹³⁵ Ebu Davud, *Savm*, 17; Tirmizî, *Sıyâm*, 15.

2. Doğu ufkunda ise bu sıralama *karanlık, beyaz şafak, kırmızı şafak* ve *güneş doğuşu* şeklindedir. Bunlardan beyaz şafağın/aydınlanmanın tamamı -dikey veya yatay olması fark etmez- fecri kaziptir. Fecri kazip olan bu vakit, doğu ufkunda dikey olarak hafif bir aydınlıkla başlamakta, bu aydınlık zamanla aşağı doğru inmekte ve sıfırlandıktan sonra bilahare doğu/batı istikametinde enlemesine/yatay biçimde yayılarak yükselmeye başlamaktadır. Enlemesine beliren bu beyazlık da fecri kazibin devamıdır. Bu beyaz aydınlanma iyice yükseldikten sonra yerini kırmızılığa bırakmaktadır. Bu esnada ufuk çizgisinin alt tarafı karanlıktır. Ortası kırmızılığın ilk belirtileriyle kızılalmıştır. Kızıllığın üst tarafı ise beyazlık görünümündedir. Böylece gecenin karanlığı ve ufuktaki beyazlık kırmızılıkla bir birinden ayrılmaktadır. Bu vakte *ikinci fecri* sadık ismi verilmiş ve imsak vaktinin başlangıcı olarak kabul edilmiştir. Vasıfları verilen vakit, yani ikinci fecri sadık (imsak vakti); akşam namazının son, yatsının ilk vakti olan birinci fecri sadığa benzemektedir.¹¹³⁶

Bundan anlaşıldığı üzere Bayındır'a göre akşam namazının vakti ile sabah namazının vakti arasında bir denklik vardır. Batı ufkunda güneşin batmasından ufuktaki kızıllığın bitmesine kadar geçen süre (akşam namazı vakti); doğu ufkunda kızılıktan güneş doğuşuna kadar geçen süreye (sabah namazı vaktine) tekabül etmektedir. Nitekim Bayındır'a göre güneş batışı ile yatsı arasındaki süre 46 dakika; fecri sadık ile güneş doğuşu arasındaki süre ise 37 dakikadır.¹¹³⁷ Her iki fecir şu şekillerle izah edilmiştir:

¹¹³⁶ <http://www.suleymaniyevakfi.org/guncel/namaz-ve-oruc-vakitleri-brsadece-muslim-olanlar-icin.html> Erişim Tarihi: 04.12.2016.

¹¹³⁷ <http://www.suleymaniyetakvimi.com/> Erişim Tarihi: 04.12.2016 (Bu anlamda Bayındır'a göre, yatsı namazının son vakti de, ufuktaki kırmızı şafağın son ermesiyle başlamakta, gece karanlığının çökmesine (ufuktaki beyazlığın sona ermesine kadar), gecenin üçte biri çıkınca, sona ermektedir. Buna yakın değerlerde, İbn Useymin'e göre, yatsı namazının son vakti gece yarısıdır. (Mahmud Ahmed Raşid, *el-Fıkhu ve Edilletuhu mine'l-Kitabi ve's-Sünne*, Daru'l-Fevaid, Kahire 2011, s.258) Benzer görüşleri klasik fıkıh mezheplerimizde görmek de mümkündür. Ancak başta İmam Ebu Hanife'ye, Şafililere ve Hanbelilere göre; gecenin üçte birlik kısmına kadar, bazı görüşlerde ise en geç gece yarısına kadar yatsı namazını eda etmek mendup/faziletli, bundan sonraya ertelemek mekruhtur. Klasik fûru fikihteki bazı yaklaşımlar, yatsı namazının gecenin üçte biri veya yarısıyla birlikte çıktığına dair görüşler, fazilet vaktinin çıktığını kerahet vaktinin girdiğini ifade etmektedir. Nitekim mezheplerin ve mezhep imamlarının ittifakıyla; fecri sadıktan önce Müslüman olan, bülüğa erenlere veya hayızdan temizlenen kadınlara yatsı namazı farz olmaktadır. Aksi halde böyle bir farziyetten bahsedilmemesi gerekirdi. Konuyla ilgili izaha, araştırmamızın 214. Sayfasında yer verilmiştir.



Şekil 3.2. Bayındır’a Göre Güneşin Batışı ve Doğuşu Arasındaki Zaman Dilimleri



Şekil 3.3. Bayındır’a Göre İmsak Vakti



Şekil 3.4. Diyanet İşleri Başkanlığına Göre İmsak Vakti

Abdülaziz Bayındır, imsak vaktinin alametleri konusunda **Şekil 3.2 ve Şekil 3.3’deki** alametleri esas almaktadır. Ancak bu alametler belirttiğimiz üzere ayetin açık anlamına, sayıca nerdeyse tevatür kuvvetinde olan hadislere ve icmaya aykırıdır. Çünkü fecri sadık ufuktaki kırmızılık ve aydınlığın dağ, vadi, cadde, sokak ve evleri doldurması değildir. Bundan önce ufuk çizgisine bitişik bir şekilde enlemesine beliren ve güneş doğuncaya kadar yükselerek devam eden aydınlığın/beyazlığın ilk anıdır. **Şekil 3.4’te** bu durum yaklaşık olarak izah edilmiştir. Fecri sadığın başlamasından

güneş doğuşuna kadar geçen süre birincisi *tağlis*, ikincisi *isfâr* olmak üzere iki temel aşamadan geçmektedir. *Tağlis* beyaza çalan alaca karanlıktır. Bu aydınlıkla birlikte ufuk çizgisi ayırt edilebilmekte ve gecenin karanlığı gündüzün ilk aydınlığından seçilmektedir. *İsfâr* ise *tağlis*in ilk anıyla birlikte beliren aydınlığın artması, güneşin ufka yaklaşmasıyla birlikte ufukta kırmızılığın belirdiği ilk andır. Bu an itibarıyla aydınlık; dağları, ovaları, cadde ve sokakları doldurmuş, ufkun alt tarafı karanlık, ortası kızıl, üst kısmı ise beyaza çalmaktadır. Diğer taraftan **Şekil 3.2**'de Bayındır'ın esas aldığı, yatsı namazının vakit sınırlarının yanlışığını daha önceki bölümde izah etmiştik.¹¹³⁸

Ayetteki الخيط الابيض (beyaz iplik/gündüz) kaydındaki “hayt” ifadesi kelime anlamıyla iplik olup, bu kayıt mecaz yoluyla ufukta beliren ince ve yatay bir çizginin/aydınlığın ilk anını ifade etmektedir. Beyazlığın bu ilk anının ayetteki من الخيط (siyah iplik) kaydının gereği olarak, karanlık iplikten (ufuktaki karanlıktan) tebeyyün/ayırt edilmesi esastır.¹¹³⁹ Ayetteki من الفجر kayı ise من edatı başlangıç anlamında olduğundan, tebeyyün/ayırt edilen bu aydınlanmanın ilk anını ifade etmektedir. Bayındır'ın iddia ettiği şekilde ayetteki *tebeyyün* beyazlık ile siyahlığın araya giren bir hatla birbirinden ayrılması (*teferruk/fasl*) anlamında değil, beyazlığın siyahlıktan seçilmesi/ayırt edilebilmesidir. Aynı şekilde ayetteki حتى kaydı *intihai ğayeyi* yani yeme içmenin son sınırının bulunduğunu ve imsak için ortalığın iyice aydınlanması gerektiğine dair görüşün geçersiz olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁴⁰ Ayetteki الخيط الابيض kaydı gündüz beyazlığının ilk anına takabül ederken; fecri sadığın yatay beyazlığın ilk anı olması ayetteki bu kayda uygundur.

Buna göre fecri kazipten sonra ufukta beliren yatay ve beyaz aydınlığın ilk anı fecri sadıktır. Bu aydınlığın yükselmesini, ortalığın iyice aydınlanmasını beyazlık ile karanlığın kırmızılıkla ayrılmasını beklemek ayetteki şer’î vakit alametlerine aykırıdır.¹¹⁴¹ Nitekim ayette الخيط الاحمر kırmızı iplik türünden bir kayıt kullanılmamıştır. Diğer taraftan ayetteki يتبين kaydı yatay beyazlığın yatay karanlıktan kırmızı bir aydınlanmayla açılmasını ve araya bir fasılanın girmesin değil, bunun aksine

¹¹³⁸ Bkz. Tez Metni, s.215.

¹¹³⁹ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 285; Razi, *Mefatihü'l-ğayb*, V, 273; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IV, 134.

¹¹⁴⁰ Rifat Oral, (Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi), “*Kişisel Görüşme*”, Aralık, 2016.

¹¹⁴¹ Komisyon (Zeki b. Abdurrahman Mustafa Başkanlığında) “*Meşru’u dirsâeti’s-şafak el-merhaletu’l-ûla*”, Suudi Arabistan 2005, ss.26; Öztürk, *İmsak Vaktinin Tespiti ile İlgili Problemler ve Çözüm Yöntemleri*, s.18.

enlemesine beliren ilk aydınlanmanın/beyazlığın karanlıktan *ayırt edilmesini/seçilmesini* ifade etmektedir.

Bayındır'ın esas aldığı hadis nassın açık beyanına ve bu beyana uygun olan diğer sahih hadislerle aykırı olduğundan *nesh*, *cem/telif* ve *tercih* kurallarının bir gereği olarak cumhur tarafından tercih edilmemiş, bu hadisi esas alan görüşler şaz olarak kabul edilmiş, ilk asırlardan bu yana uygulamada cumhurun görüşü esas alınmıştır. Buna göre, fecri sadığın alameti olarak ufukta enlemesine beliren kırmızılığı/isfâr vaktinin esas alınması; vaktin şer'i alametlerinin yorumunda nas, icma ve usul kurallarına aykırı geçersiz bir görüşten ibarettir. Buna daha önce değinmiştik.¹¹⁴²

Bayındır ufuktaki dikey aydınlığın yanı sıra, kırmızılıktan önce beliren yatay beyazlığın da fecri kazıp olduğunu iddia etmektedir. Oysa bu yaklaşım ayetin açık beyanına ve konuyla ilgili hadislerle ve cumhurun görüşüne aykırıdır. Bunu aşağıdaki – yaklaşık kısmen benzer- şekillerle izah etmek uygun olacaktır:



Şekil 3.5. Fecri Kâzip



Şekil 3.6. Fecri Sadık

Şekil 3.5 deki ışıldama, hadisteki fecri kazibe karşılık gelirken, bu ışıldama bilahare kaybolmakta ve yerini Şekil 3.6'ya bırakmaktadır. Bundan sonra Şekil 3.6'daki ışıldama başlamaktadır. Şekil 3.6'daki ışıldamanın ilk anı fecri sadığa karşılık gelmekte ve bundan sonra güneş doğuncaya kadar sürekli bir aydınlanma yaşanmaktadır.¹¹⁴³ Ancak

¹¹⁴² Bkz. Sayfa: 223.

¹¹⁴³ Şekiller İçin Bkz. <http://www.icoproject.org/> Erişim Tarihi: 23.12.2016; İlhami Aşıkkaya, Sacit Özdemir, “İmsak ve Tan Vakitlerinin Gözlemsel Yolla Tespiti”, Güncel Dini Meseleler Toplantısı – V, Afyonkarahisar, 2012; İlhami Aşıkkaya, Sacit Özdemir, “İmsak ve Tan Vakitlerinin Gözlemsel

Bayındır her iki durumun da fecri kazıp olduğunu iddia etmiştir. Bundan hareketle Diyanet İşleri Başkanlığının fazladan oruç tutturduğunu ileri sürmüştü de, onun esas aldığı fecri kazıp alametleri hadisteki fecri kazıp alametleriyle uyuşmamaktadır. Bayındır, ayet ve hadislerde yatay/beyaz aydınlanmanın ilk anı şeklinde ifade edilen fecri sadık alametlerini fecri kazıp olarak isimlendirmekte ve fecri sadığın doğması için ufukta beyazlıktan sonra kızılığın belirmesini beklemektedir. Dolayısıyla bu konudaki ihtilafı, fecri sadığa delalet eden nasların yorumunda usul hatasına düşmesinden ve cumhur tarafından kabul edilmeyen alametleri esas almasından kaynaklanmaktadır.

Bu durumu İmam Gazzâlî'nin usul ve mantık kuralları yaklaşımıyla izah etmek gerekirse¹¹⁴⁴ Bayındır'ın zikredilen görüşü bu görüşün öcülleri ve iddiası şu şekildedir:

I. Fecri sadık, doğu ufkunda görülen, beyazlık ile karanlığı bir birinden ayıran *kızılıktır*.

II. Diyanet İşleri Başkanlığının belirlediği imsak vaktinde doğu ufkuna bakınca böyle bir *kızılık* gözle görülmemekte ve kızılığın görülmesi için en az kırk dakikanın geçmesi gerekmektedir. Sonuç: Diyanet İşleri Başkanlığının imsak vakti için belirlediği saat şer'î vakit alametlerine uygun olmayıp orucu erkenden başlatmaktadır. Oysa bu istidalde kullanılan birinci öncül, yani fecri sadığın ufuktaki kızılık olması; kitabın açık beyanına, bu beyanı destekleyen tevatür derecesindeki sahih hadislerle ve icmaya aykırı olduğundan dolayı geçersizdir. İlk öncülün geçersiz olması, bu öncüle bina edilen iddiayı da hatalı/geçersiz hale getirmektedir. Abdülaziz Bayındır imsak tespiti için esas aldığı birinci öncülü konuyla ilgili araştırmalarında zikretmiş olsa da, esas aldığı öncül ve bu öncülün nassa, icmaya ve usul kurallarına aykırı olduğu kamuoyu tarafından yeterince bilinmemektedir. Bu açıdan ileri sürdüğü iddianın, en azından belirlediği imsak vaktinin geçersiz olduğu ve orucun fesadına yol açtığı anlaşılmaktadır.

Bayındır fecri sadık (imsak) için, ufukta görülen yatay beyazlığın ilk anını esas aldığı farzedilirse, onun iddiası şu şekilde olur: I. Fecri sadık ufuktaki kırmızılıktır, ancak siz bunu kabul etmiyorsunuz, o halde fecri sadığın ufuktaki yatay beyazlığın ilk

Yolla Tespiti", Diyanet İlmi Dergi, c.52, Sayı:2, Ankara, 2016, s.36-37; Öztürk, *İmsak Vaktinin Tespiti ile İlgili Problemler ve Çözüm Yöntemleri*, s.11.

¹¹⁴⁴ Gazzâlî'nin belirttiği şekilde "burhan" iki öncülün/mukaddimenin bir netice doğuracak şekilde sıralanmasıdır. Öcüllerden birindeki yanlışlık, neticenin de geçersiz olmasına yol açar. İlk öncülün zikredilmemesi, onun ya herkes tarafından açık/bilinir olmasından ya da cedel kurallarının bir gereği olarak muhatabı ilzam etmek ve bir düşüncüyü benimsetmek içindir. Birinci durumda mukaddime/ilki öncül müsellemtan olur. İkinci durumda ise, ilk mukaddimenin müsellemtan olduğu ve muhatap tarafından da kabul edilmiş olduğu varsayılarak çeldirme/telbis yoluna gidilir. (Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s.66, s.70-71)

anı olduğunu varsayalım. II. Diyanet İşleri Başkanlığının takviminde, belirtilen imsak saatlerinde mükellef oturduğu yerden ve yemek yediği evin penceresinden çıplak gözle bakınca ufukta herhangi bir aydınlanma (yatay beyazlık) görememektedir. Işık kirliliğinin ve kalıntıların olmadığı en karanlık ortamlarda bile çıplak gözle bakınca, söz konusu saatte ufukta herhangi bir aydınlanma görülmemektedir. III. Buna göre fecri sadık yatay beyazlığın ilk anı olarak alınsa bile, imsak vakti henüz girmemiştir. Buna bağlı olarak oruca erken başlanırken, sabah namazı henüz vakti girmeden kılınmıştır. Oruç geçerli olsa da bu vakitte kılınan namaz geçersizdir. Birinci öncül konusunda mutabık kaldıktan sonra, ikinci öncülün doğruluğunu ıspatlama tahkiku'l-menât içtihadın kapsamında sebebin varlığını tespit ve ıspat işlemine dayanmaktadır. Bu konuda kaynağın güvenilir olması şarttır. Bayındır'ın iddiası fecri sadığın kızılığı olduğundan ve imsak vaktini buna göre belirlediğinden herhangi bir güvenilirlik taşımamakta, tercih kurallarının gereği olarak Başkanlığın belirlediği vaktin esas alınması gerekmekte, bu durumun bilimsel açıdan tahkik edilmesi, doğrulanması gerekmektedir. Gerek Diyanet İşleri Başkanlığı gerekse dünya çapında yapılan fecir vakti aştırmaları -18 dereceyi doğrulamaktadır. Diğer taraftan Bayındır'ın imsak tespitinde kullandığı ikinci öncül yöntem açısından hatalıdır. Çünkü imsak tespiti için Diyanet İşleri Başkanlığının belirlediği saatte yapılan gözlemde yöntem olarak, ışık kirliliğinin bulunduğu ortamlar tercih edilmekte ve mükellefin yemek yediği evin penceresinden görmesi esas alınmaktadır. Böyle bir yöntemle yapılan tespit oldukça yanıltıcı olup ibadeti ve dini yaşantıyı istikrarsız hale getirmektedir. Bu durumda her mükellef kendi bakış açısını esas alarak keyfine/isteğine göre yeme içmeye devam eder. Oysa Hz. Peygamber zamanında imsak için ezan uygulaması, tek ve aynı merkezden gerçekleşmekteydi. Abdullah Ümmi Mektum'un ezanını işitenler yeme/içmeyi terk etmekteydi. Bayındır karanlık ortamlarda yaptığı tespit ise, yöntem olarak çıplak gözle görmeyi esas almaktadır. Oysa ileride belirtileceği üzere, Diyanet İşleri Başkanlığı bu tespiti fotoğraf makinasıyla yapmakta, yatay aydınlanmanın ilk anını tespit etmekte, bu anın çıplak gözle görülmesi için belirli bir zamanın geçmesi gerekmektedir. Asıl olan fecri sadığın çıplak gözle görülmesi değil varlığının tespit edilmesidir. Sebep varsa hüküm de vardır. Atmosfer şartlarından, teknolojik imkanlara oranla çıplak gözün uzaktaki ışığa/aydınlanmaya duyarlılığının zayıf olmasından dolayı çıplak gözle yapılan tespitler yanıltıcı olmaktadır. Kible tespiti (yön) konusunda bilimsel tespitler daha

güvenilir olduğu gibi, imsak tespitinde de aynı yöntemler çıplak gözle görmekten daha güvenilir bir durumdadır. Bu durumda Bayındır yukarıda zikredilen ikinci öncülde, fecri sadığın tespitinde yöntem konusunda, yanlışlığa düştüğünden iddiası geçersiz hale gelmektedir.

Bayındır'ın iddiaları öncelikle esas aldığı imsak vakti alametleri konusunda yangılgıya düşmekten, ikincisi olarak imsak tespitinde esas aldığı yöntemin problemliliğinden kaynaklanmaktadır. Cumhura muhalif olan şer'î alametleri esas alıp imsak vaktini buna göre tespit ettiğinden, imsak vaktinin güneş doğuşuna 40 ila 43 dakika kalınca başladığını ileri sürmektedir. Kamuoyunda ise Bayındır'ın Diyanet İşleri Başkanlığı ile aynı vakit alametlerini esas aldığı, ancak başkanlığın vakti yanlış tespit ettiği ve fazladan oruç tutturduğu şeklinde bir algı oluşmaktadır. Oysa bu konudaki ihtilaf öncelikle Bayındır'ın esas aldığı şer'î alametlerin farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan fecri sadığın tespitinde esas aldığı yöntemlerden biri, mükellefin fecri sadığı yemek yediği evin penceresinden gözle görmesidir.¹¹⁴⁵ Oysa bu yaklaşım, ortamdaki ışık kirliliği dikkate almamaktadır. Bayındır karanlık bölgelerde yaptığı imsak gözlemlerinde ufuktaki kırmızılığı esas alırken, bundan önceki zamana dilimlerini, yani beyaz/yatay aydınlanmanın tamamını fecri kazip olarak isimlendirmektedir. Buna ilaveten, fecri sadık ufuktaki yatay beyazlık olsa bile, takvimlerde belirtilen imsak saatlerinde çıplak gözle ufka bakınca herhangi bir aydınlanmanın söz konusu olmadığını iddia etmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın tespit ettiği imsak saatlerinin ufukta beliren yatay beyazlığa denk gelip gelmediği tahkiku'l-menât içtihadının tekrarlanmasını gerektirmektedir. Başkanlık 2011-2013 yıllarında, ışık kirliliğinin bulunmadığı karanlık ortamlarda yaptığı 50 adet gözlem sonucunda, takvimde tespit edilen vakitlerin esas alınan şer'î vakit alametlerine uygun olduğunu, o saatlerde fecri sadık alametlerinin -enlemesine beyazlığın- ufukta görüldüğünü tespit ederek kamuoyuna ilan etmiştir. Abdülaziz Bayındır ise Diyanet İşleri Başkanlığı'nın gözlem yaptığı yerlerde belirtilen saatlerde herhangi bir aydınlanmanın gözle görülmediğini ileri sürmüştür. Ancak

¹¹⁴⁵ <http://www.suleymaniyevakfi.org/guncel/namaz-ve-oruc-vakitleri-brsadece-muslim-olanlar-icin.html>; Erişim Tarihi: 13.12.2016. (Bayındır imsak vaktiyle ilgili çalışmalarda konunun bilimsel veri, araştırma ve gözlem boyutları da ele almasına rağmen; bu yorumunda, fecri sadık alametinin tespitinde, mükellefin yemek yediği evin penceresinden fecri sadık alametlerini görmesini esas almaktadır. Böyle bir istidlal, atmosfer şartlarını, ışık kirliliği türünden faktörleri dikkate almadığından, usul açısından problemlili ve istidlal açısından zayıf/tutarsızdır.)

Diyanet İşleri Başkanlığı imsak vakti tespiti için ufuk gözlemini çıplak gözle değil, fotoğraf makinasıyla yapmaktadır. Belirtilen saatte fotoğraf makinasıyla bakıldığında, ufukta yatay/beyaz aydınlanmanın ilk an görülmekte ve bu sonuçlar rapora dönüştürülmektedir. Aynı aydınlığın çıplak gözle görülmesi için, ufuktaki yatay beyazlığın yoğunlaşması gerekmektedir. Gözün ışığa duyarlılığı logaritmik, fotoğraf makinasının ışığa duyarlılığı ise lineerdir. Fotoğraf makinasının uzaktaki ışığa duyarlılığı, gözün aynı ışığa duyarlılığından daha güçlüdür.¹¹⁴⁶ Başkanlık fecri sadığın ilk anı çıplak gözle görülemezken, bunun fotoğraf makinasıyla görülebildiğini aktarmıştır. Üç yıl boyunca, yaklaşık elli denekle, gözleme uygun yerlerde teknolojik imkânlarla yapılan elli adet ufuk gözlem, inceleme ve araştırma neticesinde başkanlık, imsak vakitlerinde herhangi bir yanlışlığın tespit edilmediğini belirtmiştir. Bir birinden bağımsız elli altı adet denek, yapılan gözlemlerde fecri sadığın ilk yatay beyazlığını görmüştür. Tahkiku'l-menât içtiğinde asıl olan bizzat çıplak gözle görmek değil, fecri sadığın varlığını ve ilk anını tespit etmektir. Bu tespitin bilimsel/teknolojik imkanlarla yapılması halinde tespit edilen vakit bağlayıcı hale gelir. Nitekim aynı fecri sadık alametlerinin -18 dereceye karşılık geldiği, Birleşik Arap Emirlikleri astronomi çalışmaları projesi, Ürdün ve İslam ülkelerinin büyük çoğunluğunda uygulama açısından esas alınmış ve bilimsel açıdan bu -18 derecenin fecri sadık alametlerine uygun olduğu birçok bilimsel araştırma ve gözlem yoluyla tespit/tekid edilmiştir.

Bayındır'ın görüşü fecri sadığın şer'î alametleri konusunda bir yanılgıya dayandığından dolayı, buna bağlı olarak tespit edilen imsak vaktinin herhangi bir bağlayıcılığı bulunmamaktadır. Cumhurun imsak vakti için esas aldığı şer'î deliller dikkate alınınca, oruca ufuktaki kızılılıkla birlikte başlamanın orucu geçersiz kılacağı anlaşılmaktadır. Buna karşılık Diyanet İşleri Başkanlığının belirlediği imsak vakitlerinin

¹¹⁴⁶ Özdemir, Sacit, (Ankara Fen Fakültesi Astronomi Bölümü, Diyanet İşleri Başkanlığı Müşaviri) *Kişisel Görüşme*, Aralık, 2016; Cahit Yeşilyaprak, "*Kişisel Görüşme*", (Atatürk Üniversitesi Astrofizik Laboratuvarı), Aralık, 2016. (Ufuk gözlemi fotoğraf makinasıyla geniş mesafeli yatay gözlemler yapılmaktadır. Gözün ışığa ve gün ışığına duyarlılığı logaritmik, fotoğraf makinasının ise duyarlılığı lineerdir. Logaritmik duyarlılıkta bir mum yanarken ikincisinin yakılması halinde gözler ışığın arttığını idrak etse de, var olan ışığın iki kat arttığını duyumsayamaz. Ancak fotoğraf makinası lineer duyarlılığa sahip olduğundan ikinci mumun yakılması halinde ışığı iki kat olarak, üç mum yakıldığında ışığı üç kat olarak tespit eder. Bu açıdan gözün ışığa duyarlılığı fotoğraf makinasına oranla zayıftır. Öte yandan elektirğin icadından bu yana günümüzde atmosfer, doğu-batı ufukları ışık kirliliğine maruz kaldığından, tespit için saf karanlığı bulmak oldukça güçleşmiştir. Gözün fecri sadığın ilk ince ve zayıf ışığına duyarlılığı zayıftır. Çıplak gözle tespit edilemeyen aydınlanmanın ilk anı, fotoğraf makinasıyla tespit edilmekte, bunun gözle görülmesi için ilk aydınlanma anındaki ışığın yoğunlaşması gerekmektedir. Asıl olan da ilk anın, sebebin tespit edilmesidir ki bununla oruç vcip olur.)

ufuktaki şer'î alamelere uygun olup olmadığı, sürekli bir gözlem ve araştırmayı gerektirmektedir. Bu araştırma ve gözlemin il bazında gerçekleştirilmesi önem arz etmektedir. Bu konuda üniversitelerin astrofizik bölümleriyle ortak çalışmalar yapılmaktadır.

Teknolojik imkânlarla fecir aydınlığının ilk anı görülebiliyor, ancak çıplak gözle görülemiyorsa fecir alametinin yokluğuna hükmedilmez. Çünkü bir şeyi çıplak gözle görememek, o şeyin yokluğunu zorunlu kılmamaktadır. Aynı durum hilal tespiti için de söz konusudur. Bu konuda asıl olan sebebin varlığını gözle görmek değil, varlığını tespit etmek, ıspatlamaktır. Bu yönüyle vakit tespitinde hesap ve teknolojik imkanların geçerliliğine/bağlayıcılığına dönmek gerekir. İlk dönemlerde hacca yürüyerek veya deveyle giderken, günümüzde ulaşım vasıtası olarak uçak kullanılmaktadır. Böyle bir vasıtasının hac ibadeti için uygun bir yöntem olmadığı iddia edilemez. Aynı durum fecri sadık tespitinde teknolojik imkânların kullanılması için de geçerlidir. Fecrin varlığını tespit etmek üzere, elektriğin icat edildiği zamana kadar yöntem olarak çıplak gözle görmenin esas alındığı, günümüzde de aynı yöntemin tercih edilmesi gerektiği türünden bir itiraz akla gelmektedir. Ancak elektriğin icadından önce mükellefin bulunduğu atmosfer şartları uygun olduğundan ve ışık kirliliği bulunmadığından gözlem ve tespit konusunda güvenilirliği bir derece sağlamaktaydı. Buna ilaveten hesapla tespit yöntemi ilk asırlardan bu yana var olagelmıştır. Günümüzde ışık kirliliği bulunduğu ve gözlerin ışığa duyarlılık dereceleri farklı olduğundan dolayı, yöntem olarak mükellefin bulunduğu evin penceresinden yapacağı gözlem imsak vakti konusunda ciddi yanılgılara yol açar. Işık kirliliğinin bulunduğu bir ortamda, imsak vaktinin tespiti için böyle bir yöntemin kullanılması orucun edasında keyfi/hevai bir uygulamaya zemin hazırlayarak orucun geçersizliğine yol açmaktadır. Karanlık ortamlarda yapılan tespitte ise fecri sadık ışığının tespit edilmesi esastır ki, bu konuda teknolojik imkanlarla yapılan tespit daha güvenilir olduğundan bağlayıcıdır.

Sonuç olarak imsak vaktiyle ilgili Bayındır'ın itirazı üç sebepten kaynaklanmaktadır. Birincisi imsak tespiti için farklı şer'î alametleri –ufuktaki kızılığ– esas almasıdır. Oysa bu durum kitabın açık beyanına, bu beyanı destekleyen hadislerle ve icmaya aykırıdır. Dolayısıyla buna istinaden tespit ettiği vakit yanlış olup, orucun geçersizliğine yol açmaktadır. İkincisi aynı şer'î delilleri esas alsa bile, fecir/imsak tespitini gözleme elverişli olmayan ve ışık kirliliğinin yaşandığı yerlerde yapmasıdır.

Gözlem yapılan ortamdaki ışık kirliliği gözün fecri sadık aydınlanmasının ilk anını doğru tespit etmeye engel olmaktadır. Üçüncüsü yapılan gözleme uygun yerlerde yaptığı tespitlerde ise yöntem olarak doğrudan çıplak gözle görmeyi esas almasıdır. Oysa asıl olan fecri sadığın varlığını tespit etmektir. Teknolojik imkânlarla fecri sadığın varlığı tespit edilmektedir. İmsakın farz olması için çıplak gözle görmenin şart olduğu değil, fecri sadık aydınlanmasının tespit edilmesi esastır. Sebep tespit edilince buna bağlı olan hüküm de varlık kazanır.

Diyanet İşleri Başkanlığı ise ufuktaki yatay beyazlığın ilk anını esas almakta, imsak tespitini gözleme uygun karanlık yerlerde yapmakta, yöntem olarak çıplak gözle görmeyi değil, fecri sadığın kendisini görmeyi esas almakta ve bunun belirtilen saatlerde fotoğraf makinasıyla görüldüğünü belirtmektedir. İmsak için belirlenen vakit şer'î alamelere uygun olunca (ki fotoğraf makinasıyla bu uygunluk tespit edilmiş ve dünya genelinde de uygulama buna göre yapılmaktadır) bu vakitte yeme/içmenin terk edilmesi vacip hale gelmektedir. Şer'î alamelere uygun biçimde tespit edilen imsak vakti sınırını aşmak orucun geçersiz olmasına yol açar.

4. İmsak Vakitlerinde Esnekliği İddia Eden Yaklaşım

Ebu Muhammed Süleyman b. Mihrân el-A'meş'ten (148/765) imsak vaktinin güneş doğuşuyla veya güneş doğuşuna az bir vakit kalınca başladığı aktarılmıştır.¹¹⁴⁷ Ona göre, güneş doğuşundan önce doğu ufkunda beliren ve peyderpey artan aydınlanmalar geceye dâhildir. Gündüzün ortaya çıkması için, karanlığın gecedен kalma izlerinin/kalıntılarının tamamen silinmesi ve güneşin doğması gerekir. Zira ayette: “و جعلنا الليل و النهار ايتين فمحونا اية الليل وجعلنا اية النهار مبصرة” “biz gece ve gündüzü iki ayet/alamet kıldık, akabinde gece ayetini/alametini silerek gündüz ayetini/alametini aydınlatıcı kıldık” buyrulmuştur.¹¹⁴⁸ Ancak imsak vaktini belirleyen ayette güneşin doğuşunu esas alınmamıştır. Aksine “الخيطة الابيض” “gündüzün beyaz ipliği” şeklindeki kayıt ve ayetteki “من الفجر” “fecrin ilk anından itibaren” şeklindeki kayıtlar, fecri sadığın başlangıcını ufuktaki yatay beyazlığın ilk anı olarak belirlemektedir.

¹¹⁴⁷ Nevevî, *el-Mecmu'*, III, 35; Kurtubî, *el-Camiu li-ahkâmi'l-Kur'ân*, II, 319; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IV, 137; Detaylı Bilgi İçin Bkz. Öztürk, *İmsak Vaktinin Tespiti ile İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri*, s.117.

¹¹⁴⁸ İsrâ, 17/12.

Şer'î gündüzün başlaması için, gecenin bütün kalıntılarının silinmesi ve güneşin doğması gerekseydi, gündüzün sona ermesi için de güneşin batması tek başına yeterli olmaz, buna ilaveten batı ufunda gündüzden kalma ışık izlerinin/kalıntılarının tamamen silinmesi gerekirdi. Buna bağlı olarak orucu açmak için güneşin batması da yeterli olmaz, güneş battıktan sonra ufuktaki kızıllığın/beyazlığın yerini tamamen karanlığa bırakmasını beklemek ve böylece iftar vaktinin yatsı namazından sonra başladığını kabul etmek gerekirdi.¹¹⁴⁹ Oysa ayette “*sonra orucu geceye kadar tamamlayın*” buyrulmuştur.¹¹⁵⁰ Hz. Peygamber ise güneşin batmasını akşam namazı ve iftar vakti olarak belirlemiş¹¹⁵¹ ve bilindiği üzere asr-ı saadetten bu yana Müslümanlar da orucu bu şekilde tutmuştur.

A'meş ihtilaf'ul hadis karşısında, fecri sadık için ufuktaki kırmızılığı ve sabah namazını isfar vaktine kadar ertelemenin müstehap olduğunu belirten hadisleri esas almıştır. Ancak bu görüş, imsak vaktini belirleyen ayetin açık anlamına, bu konudaki sahih hadislere, sahabenin uygulamasına, dolayısıyla nassa ve icmaya aykırı olduğundan, cumhur tarafından şaz olarak kabul edilmiş ve reddedilmiştir.¹¹⁵² İmam Ebu Hanife'nin, bu sebeple A'meş'i namazı ve orucu bulunmayan bir kimse olarak nitelediği aktarılmıştır.¹¹⁵³ Nevevî ve İbn Kesir (774/1373) imsak konusundaki bu görüşün son derece şaz olduğunu belirtmekle birlikte, söz konusu görüşün A'meş'e aidiyetinin kesinlik taşımadığını belirtmiştir.¹¹⁵⁴

Hüseyin Atay'a göre imsak vaktini belirlerken günümüz çalışma şartlarını dikkate almak gerekir. Ona göre güneşin doğmasına bir saat kalıncaya kadar yeme ve içme konusunda tereddüt edilmemelidir. Kendinden emin olanlar *kırk beş dakika* kalıncaya kadar yiyip içebilir. Hatta durumu iyi bilenler *yarım saat* kalıncaya kadar da yiyip içebilir. Hüseyin Atay, fakihlerin ihtiyat gerekçesiyle imsak vaktini en az bir saatten fazla öne aldıklarını iddia etmiştir. Devamla İslam'ın kolaylık dini olduğunu, sahuru ertelemenin müstehap olduğunu ancak fakihlerin bunu dikkate almadıklarını ve ihtiyat

¹¹⁴⁹ Ebu Cafer Muhammed b. Cerir Taberî, *Camîu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, Thk. Ahmed Muhammed Şakir, *Müessesetu'r-risale*, Beyrut 2000, III, 531.

¹¹⁵⁰ Bakara, 2/187.

¹¹⁵¹ Tirmizî, *Mevâkîf*, 1.

¹¹⁵² Nevevî, *el-Mecmu'*, III, 35; Kurtubî, *el-Camîu li-ahkâmî'l-Kur'ân*, II, 319; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IV, 137.

¹¹⁵³ Razi, *Mefatihü'l-Ğayb*, V, 257.

¹¹⁵⁴ Nevevî, *el-Mecmu'*, III, 35; İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ, İmâdüddîn İsmail b. Şihabiddin Ömer el-Kureşî ed-Dımaşkî eş-Şafiî, *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Daru Taybe, Medine 1999, I, 515; Bkz. Öztürk, *İmsak Vaktinin Tespiti ile İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri*, s.117.

gerekçesiyle işi zorlaştırdıklarını ileri sürmüştür.¹¹⁵⁵ Atay, bu görüşü temellendirmek üzere, imsak vaktiyle ilgili var olan bütün hadisleri bir araya getirmekte, bu hadislerin arasındaki tearuzu, tearuzu gidermek için hadisler arasında *cem/telif*, *nesh*, *tercih* ilişkisini ve bu kapsamdaki usul kurallarını dikkate almayarak çoğulcu/keyfi bir tercihe gitmektedir. Görüşünü ispatlamak üzere çeşitli klasik fıkıh kitaplarından bazı nakillerde bulunmakta, geçmişteki şaz görüşleri esas alarak orucun keyfi hevai bir şekilde tutulmasına dolayısıyla geçersizliğine zemin hazırlamaktadır. Bu durum şöyle değerlendirilebilir:

1. Fakihler, fecri sadık için enlemesine beliren beyazlığın ilk anını esas alarak, bu alemeti bilahare ortaya çıkan kızılığa tercih ederken, konuyla ilgili ayetin açık beyanından, bu beyanı destekleyen sahih hadislerden, icmadan ve tearuz karşısında cem/telif, nesh ve tercih kurallarından hareket etmektedir. Atay'ın iddia ettiği şekilde bu konuda ihtiyattan hareket etmemektedir. Kızılığın ilk anını *fecri sadık* olarak belirleyen hadisler imsak vaktine delalet eden ayetin açık beyanına, bu konudaki sahih hadislerin büyük çoğunluğuna, cumhura ve asırlardan bu yana süregelen uygulamaya muarız olduğundan dolayı fakihler tarafından tercih edilmemiştir. Fakihlerin muarız hadisler arasındaki tercih keyfi olmayıp tamamen ilmî esaslara dayanmaktadır. Kitabın beyanına uygun olan hadis, bu beyana uygun olmayan hadise tercih edilir. Kitabın beyanına aykırı olan hadis tercih edilemez. Böyle bir hadis cem/telif yöntemiyle ayete uygun bir şekilde yorumlanmaya müsaitse bu doğrultuda yorumlanır. Böyle bir imkân da yoksa ayete uygun olan hadisler, buna aykırı olan bir hadise tercih edilir. Ayetin beyanına ve bunu destekleyen hadislere aykırı olan bir hadis ya neshedilmiştir, ya da tercih edilemez.

2. Atay'ın bir araya getirdiği hadisler değerlendirilince, bunların büyük bir kısmında fecr-i sadığın ufukta enlemesine beliren beyazlık olduğu¹¹⁵⁶ bir iki hadiste ise fecri sadığın ufukta beliren kırmızılık olduğu görülmektedir.¹¹⁵⁷ Birinci kısımdaki hadisler sayıca çok olmakla birlikte, ayetin beyanına uygun olup, fecri sadık konusunda asırlar boyunca esas alınmıştır. Fecri sadığın ufuktaki kızılıkla birlikte başladığına dair

¹¹⁵⁵ Bkz. Hüseyin Atay, "Sahûr Vakti", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1979, s.136-137; Hüseyin Atay, "Sahûr Vakti", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1982, s.21.

¹¹⁵⁶ Buhari, *Ezan*, 13; Ebu Davud, *Savm*, 17-18; Tirmizî, *Savm*, 15.

¹¹⁵⁷ Ebu Davud, *Savm*, 17.

bir iki hadis ise fakihler tarafından zayıf görülmüş, nesh edilmiş bir uygulamaya hamledilmiş veya zorunlu olarak tercih edilmemiştir. Fecri sadığın başlamasıyla birlikte imsak ve sabah namazı birlikte vacip olmaktadır. Ancak imsakın namaz kılınıncaya kadar devam edeceği, naslara ve cumhurun görüşüne aykırı, ibadetin geçersizliğine sebep olacak türden oldukça hatalı bir düşüncedir.

Bu açıdan fecri sadığın kızıllıkla birlikte başladığını belirten bir iki hadis şaz olmakta ve usul açısından *nesh*, *tevil* veya *tercih* faktörünün bir sonucu olarak bu tür hadislerle amel etmek imkânsız/geçersiz hale gelmektedir.

3. İmsak vakti konusunda sabah namazını isfar vaktinde kılmanın faziletine dair hadislerle istidlalde bulunmak, oldukça problemlidir. Çünkü isfar vakti sabah namazının başlangıç vakti değil bu namazın fazilet vaktidir. Hz. Peygamber sabah namazının ilk vaktini beyan etmek üzere, onu gâles vaktinde de kıldırıştır. Ancak cemaatin toplanmasını beklemek için namazı isfar vaktinde de ertelemiştir. Sabah namazını ertelemenin faziletli olduğu bir zaman dilimi imsak vaktinin başlangıcı olarak değerlendirilemez.¹¹⁵⁸

4. Hüseyin Atay'ın bu konudaki görüşü temellendirmek üzere, Hidaye kitabından şu aktarımda bulunmaktadır: “*Fecirden maksat ikinci fecirdir. Ufuktaki beyazlık olan fecrin doğması sadık fecrin ilk anıdır. Fecrin son vakti de güneş doğuşundan bir önceki andır.*” Atay’a göre bu Hidaye’deki bu ifade, fecri sadığın (imsak vaktinin) ufuktaki yatay beyazlıkla birlikte başladığını ve güneş doğmayıncaya kadar devam ettiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla nerdeyse güneş doğmayıncaya kadar yeyip/içmek caizdir.¹¹⁵⁹

Oysa söz konusu çevirinin aslı şu şekildedir: *أول وقت الفجر إذا طلع الفجر الثاني وهو البياض*¹¹⁶⁰ Bu ibaredaki ilk *fecir* ifadesi *sabah/fecir namazı* anlamındadır. İkinci *fecir* ifadesi ise sabah namazının ilk vakti olan *fecri sadığın* ilk anıdır. Görüldüğü ve anlaşıldığı üzere ibare, imsak vaktinin başlama ve son sınırı/alametlerini değil, aksine *sabah* namazının başlama ve son sınırı ifade etmektedir. Dolayısıyla söz konusu ibareden, fecri sadığın güneş doğmayıncaya kadar sürdüğü ve bu vakte kadar yeme/içmenin caiz olduğu şeklinde bir sonuç çıkarılamaz. Bu sebeple

¹¹⁵⁸ Bkz. Tez Sayfa: 203-204.

¹¹⁵⁹ Atay, “*Sahur Vaktinin Tayin ve Tespiti*”, s.11.

¹¹⁶⁰ Merğınanî, *el-Hidaye*, I, 40.

hüseyin Atay'ın konuyla ilgili görüşünü temellendirmek üzere el-Hidaye'den yaptığı istidlal ve aktarımın hatalı/isabetsiz, kasıtlı ise çarpıtma olduğu anlaşılmaktadır.

Hüseyin Atay Kur'an'da bir delil bulunmadığını ileri sürerek, kadınların hayız esnasında oruç tutabileceğini ifade etmektedir. Bu konuda hayız esnasında orucu yasaklayan sahih hadisleri dikkate almamaktadır.¹¹⁶¹ İmsak vaktinin başlangıcı konusunda ayetin yanı sıra, mevcut hadislerin tümünü bir araya getirmekte, Buhari'de geçen hadisi İbn Kesir Tefsirinden vermekte, muarız hadisler arasında kuralsız/çoğulcu ve keyfi bir tercihe gitmekte, konuyla ilgili hadisleri geçmişte icmaya aykırı olan şaz görüşlerden hareketle yorumlamakta, görüşünü ispatlamak üzere klasik fıkıh metinlerini yanlış tercüme ederek söz konusu metinlere aykırı sonuçlar üretmektedir.¹¹⁶² Böyle bir yaklaşım usul/mantık açısından nasların yorumunda *bütünlük*, *çelişmezlik* ve *tutarlılık* ilkelerine aykırı olup, bu yaklaşımın fıkıh ve fıkıh usulü alanında bir karşılığı bulunmamaktadır. Hadislerin dikkate alınmaması, hadisler dikkate alındığında ihtilafı'l-hadise karşı bütünlük/tutarlılığı sağlamak üzere nass yorumunda usul kurallarının dikkate alınmaması ve hadislerin icmaya aykırı olan şaz görüşlerle değerlendirilmesi, neticede nassa ve icmaya aykırı görüşlere yol açmaktadır. Böyle bir yaklaşımın dini yaşantıyı keyfi/hevai bir mecraya sürüklemesi ve dini ilahi bir sistem olmaktan çıkarak beşeri/hevai bir sisteme dönüştürmesi mümkündür.

Sonuç olarak imsak vaktiyle ilgili güncel itirazlar, imsak vaktine delalet eden şer'î delillerin usul kurallarına ve icmaya aykırı bir şekilde yorumlanmasından, bir diğer ifadeyle nassın yorumunda usulsüzlükten, bilimsel/metodolojik bir yaklaşıma aykırılıktan kaynaklanmaktadır. Nassa ve icmaya aykırı bir şekilde tespit edilen vakit alametlerini (ufuktaki kırmızılığı) esas alarak belirlenen imsak saatleri orucun geçersizliğine yol açmaktadır.

Bundan sonra imsak vaktini tespit etmek üzere esas alınan vakit alametleri ayete, sahih hadislere ve cumhurun görüşüne uygun olsa bile, imsak vakti etrafında meydana getirilen şüphe ve tereddütlerden dolayı, aynı alametleri esas alarak daha önce belirlenen vakitlerin şer'î alametlere uygunluğunu kontrol etme zorunlu hale gelmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı bunun için yaptığı gözlem ve araştırmalar sonucunda herhangi bir yanlışlığın tespit edilmediğini, belirtilen saatlerde fecri sadığın

¹¹⁶¹ Atay, *Kur'ana Göre Araştırmalar I-III*, 27-28.

¹¹⁶² Bkz. Atay, "Sahur Vaktinin Tayin ve Tespiti", ss.9-11.

görüldüğünü kamuoyuna ilan etmiştir. Buna ilaveten, imsak vakti etrafındaki şüpheleri tamamen izale etmek için özelde imsak vaktiyle, genelde ibadet ve ibadet vakitleriyle ilgili çalışmaları güçlendirmek ve il bazında tespitlere giderek konuyu daha somut verilere dayandırmak faydalı olacaktır.

Teknolojik imkanlarla doğu ufkunda görülen fecri sadık alametlerinin, atmosfer şartları ve ışık kirliliği gibi sebeplerden dolayı çıplak gözle doğrudan görülebilmesi kolay olmamaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı teknolojik imkânlar kullanıldığında, gözle görülmeyen fecri sadığın görüldüğünü belirtmektedir.¹¹⁶³ Gözün fecri sadığın uazakta kalan ilk ışığına duyarlılığı, fotoğraf makinasına göre zayıf kalmaktadır. Fecri sadık tespiti için çıplak gözle görmenin esas alınması halinde iklim, konum, atmosfer şartları vb. durumlardan dolayı farklı tespitlerin, çeşitli fitne ve ihtilafların ortaya çıkması ve yanılgılardan dolayı orucun geçersiz olması ihtimal dâhilindedir. Bu durum bilimsel açıdan güneşin doğuşu ve batışı kadar netlik taşıyan fecri sadığın tespiti konusunda, şer'î alametlere uygun olan bilimsel verileri dikkate almanın önemini bir kez daha ortaya koymaktadır.

3.2.3. Kutup Bölgeleri ve Çevresinde Orucun Vucubiyeti Konusunda İhtilaf

Musa Carullah'a göre, kutup bölgelerinde normal gündüzler oluşmadığından, bu bölgelerde oruç tutmak farz değildir. Çünkü bu bölgelerde orucun farz olması için şart olan vakit alametleri (hilâl ve imsak vakti) görülmemektedir. Ayette orucun farziyeti sayılı günlere tahsis edilirken, kutup bölgelerinde sayılı günler bulunmamaktadır. Söz konusu bölgelerde orucu takdir yoluyla farz kılan ikinci bir delil de bulunmadığı için oruç farz değildir. Ayrıca oruç insan merkezli bir ibadettir ve insanı ahlak/irade bakımından eğitmeyi amaçlamaktadır. Bu çerçevede oruç, mükellefe ahlaki bir vasıf kazandırmayı ve onun iradesini heva/hevesine hâkim kılmayı hedeflemektedir. Kutup bölgesinde yaşayanlar, soğuk iklimin bir sonucu olarak orucun kazandırmayı hedeflediği bu vasıflara sahiptir. Bu sebeple vakit alametlerinin oluşmadığı yerlerde orucun farz olmaması halinde, orucun hedeflediği gaye eksik kalmaz.¹¹⁶⁴

Musa Carullah diğer taraftan kutba yakın bölgelerde ise gündüzlerin yirmi saate kadar uzadığını, bu durumun meşakkate sebep olduğunu ve bu meşakkatin güç

¹¹⁶³ Bkz. Öztürk, *İmsak Vaktinin Tespiti ile İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri*, s.117.

¹¹⁶⁴ Bigiyef, *Uzun Günlerde Oruç*, s.114, s.128.

yetiremeyenler için oruç tutmama konusunda bir ruhsat olabileceğini belirtmiştir. Ancak bu fetvanın yalnızca zor ve ağır şartlar altında çalışan ve başka bir iş imkânı bulamayan fakirlere mahsus olduğunu belirtmiştir. Uzun günlerin yaşandığı bölgelerde maden ocaklarında kuyu kazan, ağır sanayi işlerinde çalışan ve bu sebeple oruç tutmakta zorlanan insanların sayısı az değildir. Musa Carullah bu konuda oruç tutmamak için bahane arayanlara bir mazeret/fetva üretmeye çalışmadığını vurgulamış¹¹⁶⁵ ve bu görüşü şöyle temellendirmiştir:

Yolculuk ve hastalık durumu orucun farz olmaması ve kazaya bırakılması için bir ruhsattır. Çünkü her iki durumda da meşakkat vardır. Uzun günlerin yaşandığı yerlerde oldukça zor ve ağır şartlar altında çalışarak oruç tutan kimseler için aynı meşakkatin çok daha fazlası bulunmaktadır. Böyle bir meşakkatten dolayı, günün yirmi saat sürdüğü bölgelerde çalışan ve bu sebeple oruç tutmaya güç yetiremeyen kimselerin orucu kazaya bırakması caiz olmalıdır.¹¹⁶⁶ Çünkü oruçla ilgili ayette: “Allah size kolaylaştırmayı diler, zorlaştırmayı dilemez.”¹¹⁶⁷ buyrulmuştur. Bu ayet, orucun edasında, kolaylaştırmanın asıl olduğunu gösterir. İbadetlerin, biri Allah Tealayı tazim ve ona şükür diğeri ise insanın eğitimi olmak üzere iki temel hedefi bulunur. Oruç insan merkezlidir. Kutup bölgelerine yakın yerlerde iklim soğuk olduğundan bu bölgedeki kimseler iradelerine zaten sahip çıkmaktadır. Bu kimseler orucun kazandırmayı hedeflediği vasfa sahip olduklarından, meşakkatten dolayı orucu kazaya bırakmaları hikmet açısından sorun teşkil etmez.

Musa Carullah’ın bu konudaki görüşleri iki madde halinde değerlendirilebilir: *Birincisi* normal günlerin oluşmadığı ve hilalin görülmediği kutup bölgelerinde orucun farz olup olmayacağıdır. *İkincisi* ise kutup bölgesine yakın olup, uzun günlerin yaşandığı yerlerde meşakkatin bir ruhsat sayılıp sayılmayacağıdır.

1. Kutup Bölgelerinde orucun farziyetine dair görüşün değerlendirilmesi

Musa Carullah’a göre vaktin oluşmadığı kutup bölgelerinde namaz vaciptir. Çünkü Allah Teâla sürekli olarak ibadete layık, insan ise ibadete her zaman muhtaçtır. Namazın gayesi Allah Tealayı yüceltmektir. Namaz beş vakit olarak farz kılınmıştır,

¹¹⁶⁵ Bigiyef, *Uzun Günlerde Oruç*, s.37.

¹¹⁶⁶ Bigiyef, *Uzun Günlerde Oruç*, s.114, s.128; Kurtdede, *Musa Carullah Bigiyef ve İslam Hukuku ile İlgili Görüşlerinin Değerlendirilmesi*, s.97.

¹¹⁶⁷ Bakara, 2/185.

ancak bu beş vakte tahsis edilmesi kolaylık sağlamak içindir. Dolayısıyla kutup bölgelerinde beş namaz vaktini takdir etmek suretiyle namazı eda etmek vaciptir.¹¹⁶⁸ Ancak oruç ibadeti bu konuda namaza kıyaslanamaz. Çünkü namaz sürekli olarak devan ederken, oruç süreklilik taşımaz. Namaz Allah'ı yüceltme gayesini taşıırken, oruç insan merkezli olup mükellefin iradesini eğitmeyi hedefler. Namazdan farklı olarak, mükellef kendi irade, takdir ve hesabıyla mübah olan yeme/içmeyi terk etmek üzere, oruç ibadetinin kutup bölgesinde bulunmayan sınırlarını belirleyemez.¹¹⁶⁹

Ancak Musa Carullah'ın bu delilinin aksine, kutup bölgelerinde namaz vakitlerini takdir etmek mümkün olduğu kadar, oruç vaktini takdir ve tespit etmek de mümkündür. Fakihler deccal hadisini esas alarak kutup bölgesiyle ilişkilendirmiş, bundan hareketle bu bölgelerde beş vakit namazın farz olduğunu ve namaz vakitlerinin takdir/hesap yoluyla tespit edileceğini belirtmişlerdir.¹¹⁷⁰ Oysa deccal hadisi ibadetlerin vakit boyutuyla ilgili olmasına rağmen, fakihler tarafından bu hadis zamansal ve mekânsal açıdan kutup bölgeleriyle ilişkilendirilmiştir. Aynı şekilde orucu emreden ayeti ve oruca başlama alametlerini beyan eden hadisi, vakit alametlerinin ve normal/sayıllı günlerin oluşmadığı kutup bölgeleriyle ilişkilendirmek mümkündür. Nitekim Hz. Peygamber orucun farziyetini hilalin görülmesine, bu da imkânsız olduğunda şaban aynı otuza tamamlamaya bağlamıştır.¹¹⁷¹ Normal günlerin yaşandığı bölgelerde, vakit alametleri bulunmasına rağmen, tutsak olup bunu tespit edemeyen kimselerin *namaz, imsak ve iftar* saatlerini takdir/içtihat yoluyla belirlemesi vaciptir. Bu kimselerin vakit alametlerini bilmemesi ve görememesi, ibadet mükellefiyetini düşürmez.¹¹⁷² Aynı durum kutup bölgelerinde veya uzayın farklı bölgelerinde hilalin ve imsak vaktinin görülmemesi halinde de söz konusu olur. Orucu emreden ayetlerdeki umumi ifadeden hareketle, bu tür bölgelerde orucun takdir yoluyla vacip olacağı anlaşılmaktadır.

Buna göre vakit alametlerinin oluşmadığı ve hilalin görülmediği kutup bölgelerinde, oruç vaktini takdir ve içtihat yoluyla belirlemek vacip olmalıdır. Çünkü kutup bölgelerinde vakit alametleri oluşmasa bile, bu bölgelerde mükellefiyetin

¹¹⁶⁸ Bigiyef, *Uzun Günlerde Oruç*, s.89-90.

¹¹⁶⁹ Bigiyef, *Uzun Günlerde Oruç*, s.128-129.

¹¹⁷⁰ Nitekim konuyla ilgili hadis şöyledir: “(Deccal yeryüzünde) kırk gün kalır. Birinci günü bir sene gibi, ikinci günü bir ay gibi, üçüncü günü Cuma’dan diğer Cuma’ya kadar, diğer günleri sizin günleriniz gibidir. Biz: Ya Rasulallah, o bir senelik günde bir günün namazı yeterli olur mu? diye sorduk. O da: Hayır, siz o bir senelik gün için namaz vakitlerini ölçerek tayin ediniz buyurdu.” (Müslim, Fiten, 20)

¹¹⁷¹ Buhari, *Savm*, 11.

¹¹⁷² Serahsî, *el-Mebsût*, III, 63; Rafî, *el-Vecîz şerhu'l-aziz*, I, 382-383.

düştüğüne dair bir delil bulunmamakta; oruç vaktini takdir/hesap yoluyla belirlemek ise imkân dâhilindedir. Bu açıdan kutup bölgelerinde altı aylık gündüz ve geceleri, on iki aylık zaman dilimleri şeklinde takdir etmek için bir engel yoktur.

Hilalin bir bölgede görülmesi, dünya genelinde orucun vacip olması yeterli bir sebeptir. Dolayısıyla kutup bölgelerinde oruç mükellefiyetinin bulunmadığı iddia edilemez. Nitekim Musa Carullah hilalin bir bölgede görülmesi halinde, bunun diğer bölgeler için de bağlayıcı olacağı ve olmayacağı şeklinde iki görüşün bulunduğunu, her iki görüşle de amel edilebileceğini belirtmiştir. Dolayısıyla hilalin görülmesiyle birlikte kutup bölgelerinde de orucun takdir yoluyla farz olması gerekir. Zira kutup bölgesinde yaşayan müminler de aynı mükellefiyetin kapsamına dâhildir.¹¹⁷³ Nitekim ayette oruç, akıl/büluğ vasfı taşıyan ve oruca mani olan şer'î/aklî bir engeli bulunmayan herkese farz kılınmıştır. Hz. Peygamber hilali görünce oruç tutmayı emretmiş, fakihler ise bundan hareketle bir bölgede hilalin görmenin diğer bölgeler için de bağlayıcı olduğunu belirtmiştir. Orucu emreden ayet ve hadisler kutup bölgelerini dışarıda bırakmayacak kadar umumi/genel bir vasıftır.

Aksi halde kutup bölgelerinde *oruç, zekât, fitır sadakası, bayram namazı, kurban* ve *hac* gibi diğer ibadetlerin de vacip olmaması gerekir. Bu durum ise kutup bölgelerinde, namaz dışında diğer mükellefiyetlerin kalkması anlamına gelir. Oysa *hayat, akıl ve büluğ* vasfına sahip olan kimseler hakiki vakit alametlerine; bu imkânsız olduğu zaman takdîrî vakit alametlerine istinaden ibadetle mükellef kılınmıştır. İbadet mükellefiyetinin mekânsal açıdan belirli enlemler arasına mahsus olduğu söylenemez. Kutup bölgelerinde olduğu kadar, aya çıkan astronotların da ibadet mükellefiyeti bulunmaktadır. Orucun farziyeti belirli bir zamana tahsis edilmişse de belirli bir mekâna tahsis edilmemiştir. Kutup bölgelerinin oruçtan muaf tutulduğunu ve bu bölgelerde namazın dışında diğer mükellefiyetlerin kalktığına dair bir delil bulunmamaktadır. Orucu emreden ayetlerdeki umumi ifadeler, oruç mükellefiyetini belirli bir bölgeye tahsis etmemiş ve kutup bölgelerindeki insanları oruçtan muaf tutmamıştır.

Musa Carullah, sahih kaynaklarda gelen deccal hadisini zayıf olarak kabul etmektedir. Ona göre namazın beş vakte tahsis edilmesinin amacı kolaylık sağlamaktır.

¹¹⁷³ Musa Carullah, *Şeriat Niçin Rü'ye İtibar Etmiş*, Kazan, 1910, s.67. Ayrıca Bkz. Şamil Dağcı, "Musa Carullah Bigiyef'in Hukukçuluğu (Eleştirel Bir Yaklaşım)", *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef (1875-1949) (Birinci Musa Carullah Bigiyef Sempozyumu 6-7 Kasım)*, Ankara 1999, s.81.

Ağırlıklı olarak bu yöntemden hareketle, kutup bölgelerinde beş vakit namazın vacip olduğunu belirtmiştir. Asıl olan beş vakitte namaz kılmaktır. Bu vakitleri bilmek üzere açık alametlerin/sebeplerin konulması elbetteki kolaylık sağlamaktadır.¹¹⁷⁴ Aynı durum oruç için de geçerlidir. Ramazan ayında tutmak emredilmiş ve oruç bu ayı meydana getiren gündüzlere tahsis edilmiştir. Ayın tespiti hilal gibi açık bir alamete bağlanmıştır. Gündüzün tespiti ise doğu ufkunda fecri sadık ile batı ufkunda güneş batımı arasında geçen zaman dilimine tahsis edilmiştir. Böylece vakit sınırlarının belirlenmesi kolaylık amacıyla açık alametlere bağlanmıştır. Musa Carullah kutup bölgelerinde namaz için bu türden bir kolaylığa temas etmekte, vakit alametlerinin kolaylık sağlamayı hedeflediğini belirtmekte ve buna bağlı olarak vakit alametlerinin görülmediği yerlerde namazın vacip olacağını kabul etmektedir. Oysa aynı durum yani orucun vakit sınırlarının açık alametlere bağlanması kolaylığı hedeflerken, kutup bölgelerinde bu alametlerin bulunmaması orucun vacip olmaktan çıkması için bir sebep değildir.

Buna ilaveten Carullah'ın kolaylık merkezli istidlali, namazın beş ayrı vakte tahsis edilmesinin kolaylık dışında bir gayesinin bulunmadığı ve beş vakit namazı bir arada kılma türünden yanlış bir düşünceye zemin hazırlamayı hedeflemez. Carullah'ın iddia ettiği şekilde, kutup bölgelerinde namazın takdir yoluyla vacip olduğu konusunda deccal hadisi esas alınmayacaksa, delil yokluğundan dolayı namazın da vacip olmaması gerekirdi. Buna karşılık vakit alametlerinin kolaylık ilkesine dayandığından hareketle, kutup bölgelerinde namazın vacip olacağı söylenecekse, aynı şekilde orucun da vacip olması gerekir. Carullah'ın düşüncesinde namaz Allah Tealayı yüceltmeyi, oruç ise insanı eğitmeyi hedeflemektedir. Buna bağlı olarak *kutup bölgesinde namazın farz olması gerektiği, ancak sebep yokluğundan orucun farz olmayacağı* şeklindeki istidlal usul ve mantık kuralları açısından problemlidir. Çünkü oruç sabrın yanı sıra şükrün kaynağıdır. Oruç esnasında kullar nimetin kıymetini anlamakta, Allah Teâla'ya karşı manaevi bir şükür vaziyetine girmekte, acizliğini anlayarak ilahi kudreti idrak etmekte ve Allah Teâla emrettiği için helal olan yeme/içmeyi terk etmeyi ve ona itaati temsil etmektedir. Bu sebeple orucun şükür, tazim, ilahi kudreti idrak etme, ilahi emir ve yasaklara uyma türünden bir ibadet yönü vardır. İbadet boyun eğmek kulluk yapmak olduğundan elbetteki Allah Tealayı yüceltmeyi de ifade eder. Bu sebeple Carullah'ın düşüncesine göre kutup bölgelerinde orucun da vacip olmasını gerekirdi. Aksi halde

¹¹⁷⁴ Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.121-122.

Carullah'ın bu konudaki istidlali bütünlük kuralına aykırı kendi içinde çelişkili bir duruma düşer.

2. Uzun günlerde meşakkatin orucu vacip olmaktan çıkarıp/çıkarmayacağı

Orucu emreden ayetteki “*sizden kim o aya ulaşırsa, onu oruçla geçirsin*”¹¹⁷⁵ şeklindeki umumi emir/ifade *akıllı, baliğ, mukim* ve *sağlıklı* olan kimselere ve bu vasıfları taşıyan herkese orucu vacip kılmaktadır. Oruç emrindeki umumi ifadeyi tahsis eden durumlar *yolculuk, hastalık, hayız, nifas, yaşlılık, hamilelik* ve *süt emzirme* olmak üzere meşakkate konu olan vasıflardır. Bu vasıflar konuyla ilgili ayet ve hadisler tarafından belirlenmiş ve oruç tutmama ruhsatı, meşakkate konu olan bu tür vasıfların varlığına bağlanmıştır.

Mükellefiyetin bir gereği olarak her ibadette bir meşakkat/zorluk vardır. Meşakkate güç yetirmek mümkün olduğu sürece ibadet mükellefiyeti düşmez. İbadetlerin varlık ve yokluğu usul açısından hikmete bağlanmamıştır. Oruç tutmamak için yolculuk sebep, zorluk/meşakkat ise hikmettir. Oruç tutmama ruhsatı yolculuk illetine bağlanmış olup meşakkate illete bağlanmamıştır. Çünkü meşakkat durumu oruç tutmamak için bir hikmet olduğundan kişiye göre değişkenlik gösterir. Bu sebeple, hüküm meşakkate bina edilemez. Dolayısıyla uzun günlerin yaşandığı yerlerde, normalde güç yetirebildiği sürece mükellefin oruç tutması vaciptir.

Ancak oruç tutmak mükellefin gücünü aşarak hastalığa veya ölüme sebep olacak düzeyde bir meşakkate, açlığa veya susuzluğa yol açıyorsa sadece kutup bölgelerine yakın yerlerde değil, normal gündüzlerin yaşandığı yerlerde de orucu kazaya bırakmak caiz olur.¹¹⁷⁶ Çünkü mükellefiyetin şartı edaya güç yetirebilmektir. Allah Teâla kullarını güç yetiremeyeceği şeylerle mükellef tutmamıştır. Ancak hastalığa, ölüme veya güçten düşme durumu bulunmadıkça oruç mükellefiyetinin devam edeceğinde şüphe yoktur. Zira her ibadette bir derece meşakkat bulunmaktadır. Ancak istidlal açısından oruç tutmama ruhsatını yalnızca meşakkat gerekçesiyle izah etmenin yeterli olmayacağını, buna ilaveten konunun şu açıdan değerlendirilmesi gerektiğini düşünmekteyiz:

Zor ve ağır işlerde çalışma konusunda, öncelikle oruç aylarında iş ve çalışma şartlarının hafifletilmesi için alternatif çözümler üretmek daha uygundur. Kamu otoritesi

¹¹⁷⁵ Bakara, 2/185.

¹¹⁷⁶ Bkz. İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, II, 463.

tarafından işçinin ibadet özgürlü kapsamında bu konuda düzenlemeye gidilebilir. Böyle bir düzenleme yoksa, işçilerin izin kullanma imkânı bulunduğu sürece meşakkat durumu orucun tutulmaması için bir ruhsat değildir. İzin kullanma imkânı bulunduğu sürece, meşakkatten dolayı oruç tutmama ruhsatı ileri sürülemez. Çünkü hükmü doğrudan meşakkate bağlamak çeşitli suistimallere yol açabilir. Örneğin aynı yaklaşımla yolculuk bulunmasa bile meşakkat sebebiyle namazı kasr ederek kılmanın veya namazları birleştirmenin, fasit bazı yorumlardan ve nassa aykırı gerekçelerden hareketle mükellefin yürürken, ayaktayken, seyir halindeyken fırsat bulamadığından dolayı namazı imayla kılmasının caiz olduğu şeklinde ibadetlerin tabiatıyla uyuşmayan ve ibadeti ilahi mecrasından çıkaracak fikirlerin üretilmesi imkân dâhilindedir. İbadetler hikmetle ta'lile konu edilemez.

Yapacak ikinci bir iş yoksa ve mükellef oldukça zor şartlar altında oruç tutmakta ve bu durum mükellefin sağlığını ve nafakasını tehdit edecek düzeydeyse, orucu kazaya bırakmanın caiz olacağı konusunda Musa Carullah'ın fetvasına katılıyoruz. Ancak Carulah'ın bu görüşe ulaşmak kullanılan istidlal yöntemine katılmıyoruz. Zira bu konudaki fetvanın istidlal yöntemi şöyle de olabilirdi:

Farz oruç esnasında çalışma şartlarını iyileştirme, oruç tutmaya fırsat verecek biçimde düzenlenme/hafifletme, izin kullanma, iş değiştirme ve daha hafif bir işte çalışma türünden imkânlar bulunduğu sürece meşakkat sebebiyle orucun farz olmayacağı iddia edilemez. Ancak tüm bu imkânlar bulunmuyorsa, mükellef işi bıraktığı takdirde bir başka iş bulamayacak ve bakmakla yükümlü olduğu kimselerin nafakasını temin edemeyecekse, işle birlikte oruç tutmak hastalığa veya ölüme yol açacaksa, oruç tutmak güç/istitaâtı aşacak bir seviyeye ulaşmışsa, لا يكلف الله نفسا الا وسعها ayetinin ve لا تكليف الا بمقدور kuralının bir gereği olarak, orucu kazaya bırakmaktan başka bir çare kalmaz ve orucu kazaya bırakmak caiz olur.¹¹⁷⁷ Böyle bir istidlalde orucun vacip olmaması göreceli bir meşakkate değil, oruç tutmak mümkün olduğu sürece oruca devam etme sonucu ortaya çıkar.

Musa Carullah oruç konusunda meşakkati esas alırken, farziyet hükmünü varlık/yokluk açısından hikmetle ilişkilendirmektedir. Bu anlamda orucun mükellefin iradesini güçlendirmeyi ve ona güzel bir ahlak kazandırmayı hedeflediğini

¹¹⁷⁷ İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr*, II, 462.

vurgulamaktadır. Kutup bölgesinde iklim soğuk olduğundan, bu bölgedeki insanlar irade ve güzel ahlak bakımından orucun hedeflediği güzel vasıflara sahiptir. İklim soğuk olduğundan dolayı onların güçlü iradeleri heva ve heveslerine hakimdir. Dolayısıyla ağır bir meşakkat varsa orucun hikmeti zaten tahakkuk ettiğinden oruç tutmamaları bir eksikliğe yol açmaz. Carullah buna ilaveten, vakit alametlerinin oluşmadığı yerlerde bile insanların orucun hedeflediği hikmete sahip olduklarını, orucun vucub sebebinin bulunmadığını ve bu sebeple orucun farz olmaması halinde hedeflenen gayenin eksik kalmayacağını ileri sürmüştür.¹¹⁷⁸ Ancak böyle bir istidlal ibadetlerin varlık ve yokluğunu *hikmet/maslahata* dayandırdığı için problemlidir. Çünkü Kutup bölgelerindeki insanlar da neticede insan olduklarından, onların da irade eğitimine ihtiyacı vardır.¹¹⁷⁹

Carullah ibadetlerde taabudilik vasfının yanı sıra hikmetle talil ve kıyası da dikkate almaktadır. Nitekim ibadetler hikmete değil hakiki sebebe veya takdiri sebebe dayanır. İbadetler varlık/yokluk ve keyfiyet açısından hikmetle talile konu olmaz.¹¹⁸⁰ Çünkü taabbudî hükümleri hikmete bina etmek, yanlış sonuç ve anlayışlara yol açabilir. Örneğin böyle bir yaklaşım *kötülükten kendisini koruyan ve iyi bir ahlaka sahip olan kimseler ibadetten muaf olur* türünden yanlış anlayışlara zemin hazırlayabilir. Hz. Peygamber (sav) ve ashabı en yüce ahlaka rağmen ibadetten muaf tutulmamıştır. Musa Carullah kutup bölgelerinde namazın vacip olduğunu belirttiği gibi, bu bölgelerde orucun da takdir yoluyla vacip olacağını belirtseydi bu daha uygun olurdu. Musa Carullah'ın bu konudaki içtihadında yanıldığı anlaşılmaktadır.¹¹⁸¹ Nitekim kendisi de bu konuda bir içtihatta bulunmak istediğini ve içtihadında yanılırsa bir sevap, isabet ederse iki sevap alabileceğini belirterek, içtihatta bulunmuş ve yanılma ihtimalini kendisi de kabul etmiştir.¹¹⁸²

Bu sebeple kutup bölgelerinde namaz gibi orucun da takdir yoluyla farz olacağını, oruçtaki hikmetin bu konuda belirleyici olmadığını ve böyle bir gerekçeyle belirtilen hükme ulaşmanın usul açısından yanlış bir istidlal olacağını düşünmekteyiz. Aynı şekilde oruç tutma imkânı hiçbir şekilde kalmamışsa, mükellefin gücünü aşan bir

¹¹⁷⁸ Bigiyef, *Uzun Günlerde Oruç*, s.128-129.

¹¹⁷⁹ Dağcı, "Musa Carullah Bigiyef'in Hukukçuluğu (Eleştirel Bir Yaklaşım)", s.83-84.

¹¹⁸⁰ Bkz. Kahraman, *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler*, ss.32-35.

¹¹⁸¹ Dağcı, "Musa Carullah Bigiyef'in Hukukçuluğu (Eleştirel Bir Yaklaşım)", s.84.

¹¹⁸² Bigiyef, *Uzun Günlerde Oruç*, s.34-35.

meşakkat sebebiyle -yukarıda zikredilen mükellefiyet şartları çerçevesinde- orucu kazaya bırakmanın caiz olduğunu; ancak bu hükme yalnızca meşakkat ve hikmet açısından ulaşmanın usul açısından tek başına uygun/yeterli bir istidlal olmadığını düşünmekteyiz.

3.2.4. Hayız ve Nifas Esnasında Oruçla İlgili İhtilaf

Usul açısından *vakit*, *mani* ve *vucubiyet* ilişkisini ilgilendiren ve güncel tartışmalara konu olan hususlardan biri de hayız/nifas esnasında oruçtur. Kadınların hayız esnasında namaz kılması ve oruç tutması yasaklandığından bu esnada namaz kılmaları ve oruç tutmaları haram ve geçersizdir. Namazın kazası bulunmaz ancak orucun kazası vaciptir. Bu konuda nifas da hayız ile aynı hükme tabidir.¹¹⁸³ İslam ümmeti, icma ve ittifakla bu konuda aynı görüştedir.¹¹⁸⁴ Ancak güncel bazı görüşlerde hayız esnasında namazın geçerli olduğu iddia edilmiştir.¹¹⁸⁵ Hayız esnasında oruçla ilgili olarak *birincisi* hayız esnasında orucun vacip olduğu, *ikincisi* bu esnada kadınların oruç tutmakla kazaya bırakmak arasında serbest oldukları şeklinde iki görüş ileri sürülmüştür.¹¹⁸⁶ Bu görüşleri yeri geldikçe delilleriyle birlikte usul açısından

¹¹⁸³ Gerek hayız gerekse nifas rahimden kaynaklanmaktadır. Aralarındaki fark, süre bakımındandır. Hanefilere göre nifas kırk güne, Şafî ve Malikilere göre ise altmış güne kadar sürebilir. Nitekim Hz. Ümmü Seleme, “Hz. Peygamber’in eşlerinden biri, nifas için kırk gece bekler de Hz. Peygamber nifas esnasında (kılınmayan namazların) kazasını emretmezdi” buyurmuştur. (Ebu Davud, Taharet, 119). Nifas, haml süresi boyunca biriken hayızdan ibaretidir. Hayzın ortalama dört ila altı gün sürdüğü hesaba edilince, nifas süresinin de adeta kırk ile altmış gün arasında değiştiği anlaşılmaktadır.

¹¹⁸⁴ Şeybânî, *el-Asl*, I, 294; Şafî, *el-Umm*, I, 131-132, 142; İbn Kudame, *el-Muğnî*, I, 288; Ebubekir Muhammed b. Ali b. İsmail Şâî, *Mehasinu’s-şeria fi furui’s-Şafiiyye*, Daru’l-kutubi’l-ilmiyye, Beyrut 2007, s.74-75; İbn Abdilber, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî, *el-İstizkâr*, Thk. Salim Muhammed Ata-Muhammed Ali Muavviz, Daru’l-kutubi’l-ilmiyye, Beyrut 2010, I, 337. (İbn Abdilber: Hz. Huzeyfe’den gelen bir rivayetten hareketle: Ümmetin sonunda gelenlerin, evvelinde gelenleri yalanlayarak lanet edeceklerini, Kur’an’da bulunmadığını ileri sürerek recim ve içki cezasını kabul etmeyeceklerini, hayız esnasında namazın yasak olmadığını iddia edeceklerini, aktarmıştır.); Umranî, Yahya b. Ebi’l-Hayr b. Salim b. Es’ad b. Abdullah b. Muhammed b. Musa b. İmran, *el-Beyân fi fikhi İmam Şafî*, Thk. Ahmed Hicazi-Ahmed Saka, Daru’l-kutubi’l-ilmiyye, Beyrut 2002, I, 442; Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanaî*, I, 163; Taftâzânî, *et-Tahrîr*, I, 45; Karafî, Ebu’l-Abbâs, Ahmed b. İdrîs, *el-Furûkenvaru’l-burûk fi envai’l-furûk*, Thk. Hali el-Mansur, Daru’l-kutubi’l-ilmiyye, Beyrut 2009, II, 118; İbn Abidin, *Reddu’l-muhtâr*, I, 314; Sehârenfûrî, Halil Ahmed, *Bezu’l-mechud fi halli Süneni Ebi Davud*, Thk. Takiyuddin en-Nedvî, Daru’l-Beşairi’l-İslamiyye, Beyrut 2006, II, 302.

¹¹⁸⁵ Bkz. <http://www.fetva.net/yazili-fetvalar/adetli-kadin-namaz-kilip-oruc-tutabilir-mi.html>, Erişim Tarihi: 05.12.2016. (Süleymaniye Vakfı, Abdülaziz Bayındır)

¹¹⁸⁶ <http://www.fetva.net/yazili-fetvalar/adetli-kadin-namaz-kilip-oruc-tutabilir-mi.html>, Erişim Tarihi: 05.12.2016. (Süleymaniye Vakfı, Abdülaziz Bayındır); http://www.mustafaislamoglu.com/adetlinin-orucu_H472.html, Erişim Tarihi:05.12.2016; Atay, *Kur’ana Göre Araştırmalar I-III*, 27-28.

değerlendireceğiz. Öncelikle fakihlerin ittifakla kabul ettikleri görüşü değerlendirmemiz yerinde olacaktır.

Ayette: “*Sana hayızdan sorarlar. Deki: O bir ezadır, hayız esnasında kadınlardan uzak durun, (hayızdan) temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın*”¹¹⁸⁷ buyrulmuştur. Buna göre hayız durumu gusül ile izale edilmesi gereken bir hades/abdestsizlik halidir. Hayız durumu guslü vacip kılan bir abdestsizlik hali olduğuna göre, namaza engel olma açısından cünüplük haline benzer. Ancak cünüplüğün izalesi doğrudan gusül ile hayızın izale edilmesi ise ancak süresinin bitmesiyle mümkündür.¹¹⁸⁸

Hiz. Peygamber Fatıma bint Ebî Hubeyş’e “*hayız başladıığında namazı bırak, bittiğinde ise gusül al ve namaz kıl*” buyurmuştur.¹¹⁸⁹ Cabir b. Abudullah ve Ebu Said el-Hudrî’nin rivayetinde Hiz. Peygamber (*hayızlı kadın*) namazı terk etsin, buyurmuştur.¹¹⁹⁰ Buna göre hayız esnasında namaz kılmak yasaklanmıştır. Sahabi bir hanım Hiz. Ayşe’ye: “*Hayızdan temizlenen kadın, namazı kaza eder mi?*” diye sormuştur. O da: *Sen Haruriyyeli misin?*¹¹⁹¹ Hiz. Peygamber zamanında hayız gördüğümüzde, bize namazın kazasını emretmezdi” buyurmuştur.¹¹⁹² Hadisin bir diğer rivayetinde ise aynı kadın “*hayızlı kadın orucu kaza ediyor da, namazı neden kaza etmiyor*” diye sorunca Hiz. Ayşe: “*Bize orucun kazası emredilir, namazın kazası emredilmezdi*” buyurmuştur.¹¹⁹³ Bu hadisler hayız ve nifas esnasında namazın yasaklandığını ve kazasının vacip olmadığını gösterir. İkinci olarak bu hadisler hadis bağlamı ve bütünlüğü çerçevesinde değerlendirilince, bu iki hadisteki kaza ifadesinin edanın karşıt anlamlısı olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Hayız esnasında *akıl, bülûğ* ve *zimmet* vasfıyla birlikte *kudret mümekkine* (ibadete güç yetirme vasfı) mevcuttur. Bu sebeple hayız durumu namaza *aklî ve tabii* olarak değil *şer’î* olarak mani kılınmıştır. Yani bu esnada kadınların namaz kılmaya gücü

¹¹⁸⁷ Bakara, 2/222.

¹¹⁸⁸ Nihat Dalgın, “Özel Günlerde Kadınların İbadeti”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Mehir Vakfı Yay., Konya 2007, Sayı:9, ss.379-414, s.382.

¹¹⁸⁹ Buhârî, *Hayız*, 127; Müslim, *Hayız*, 14.

¹¹⁹⁰ Buhârî, *Hayız*, 128.

¹¹⁹¹ Harurî ile kast edilen, Kufeye yakın Harura şehrine mensup haricilerdir. Zira onlara göre kadınlar hayız esnasında kılmadığı namazların kazasıyla mükelleftir. Sahabe hanım ise Hiz. Ayşe’ye cevabında Haruriyeli olmadığını belirtmiştir. Buna göre hadisteki kaza ifadesi edanın karşıt anlamlısıdır. (İbn Hacer, Şihabuddin Ahmed b. Ali b. Muhammed, *Fethu’l-bârî şerhu sahihi’l-Buhari*, Thk. Ebu Muaz Tarık b. Avzullah b. Muhammed, Daru İbn Cevzî, Suud, h.1422, I, 501; Ahmed Davudoğlu, *Sahih Müslim Tercüme ve Şerhi*, Sönmez Yay., İstanbul tsz., II, 1072.)

¹¹⁹² Buhârî, *Hayız*, 128; Müslim, *Hayız*, 15; Ebu Davud, *Taharet*, 104.

¹¹⁹³ Buhârî, *Hayız*, 7; Ebu Davud, *Taharet*, 104.

yetmesine rağmen namaz yasaklanmış ve geçersiz sayılmıştır. Namazın edası ve kazası nass tarafından düşürülmüştür. Bilahare kaza vacip olmadığından dolayı hayız esnasında namazın aslı da vacip değildir. Hayız durumu süreklilik arz ettiğinden ve kılınmayan namazlar tekrar haddine girdiğinden dolayı namazın kazası zorlaşmaktadır. Semavi (kulun elinde olmayan) manilerden kaynaklanarak kulun iradesini aşan zorluklar kolaylığa tabidir. Nitekim ibadetlerin kazasını düşüren diğer manilerde de (uzun süreli delirme, bayılma ve bilinç kaybı gibi durumlarda) tekrar ve kazanın zorluğu açısından -nas çerçevesinde- benzer bir durum söz konusudur. Nitekim hayzın asgari süresi bir gün ve bir gece olup kazayı düşürmektedir. Bir gün ve geceden fazla süren baygınlık/delirme hali de kazayı düşürmektedir. Bunu şöyle özetlemek mümkündür: Tekrar haddine giren ibadetin kazası vacip olmadığına göre ibadetin aslı da vacip değildir. Tekrar haddine girmeyen ibadetlerde ise kaza vacip olduğuna göre ibadetin asıl vaciptir.¹¹⁹⁴

Namaz açısından hayız/nifas manilerinin vakitle ilişkisi dört şekilde tezahür etmektedir: Hayız ve nifas mânii yoksa namaz ittifakla vaciptir. Bu iki mani varsa ve vakti kuşatmış ise namaz vacip değildir. Hayız vaktin çıkmasından önce sona ermişse namaz ittifakla vacip olur. Hayız ve nifas vaktin başında bulunmazken vaktin sonunda ortaya çıkmışsa Hanefî ve Malikilere göre o vakitteki namazın edası ve kazası vacip değildir. Çünkü maniden önceki zaman diliminde, erteleme muhayyerliğinden dolayı namazın edası vacip olmamıştır. Vaktin kalan kısımdaki vucubiyet ise mani sebebiyle düşmüştür.¹¹⁹⁵ Bu durum *geriye dönük muhayyerlikten ileriye dönük imkânsızlıktan sonra edanın vacip olmaktan çıkması* şeklinde kurallaştırılmıştır.¹¹⁹⁶ Şafiîlere göre bu mani vakit girdikten ve farzı eda edebilecek bir zaman geçtikten sonra ortadan kalkmışsa namaz vaciptir. Çünkü vucub sebebi vaktin evveline muvassa bir şekilde taalluk etmiş ve eda imkânı da bulunmuştur. Hayız durumu vaktin evvelinde farzı eda edecek bir süreden önce başlamış ise namaz vacip olmaz.¹¹⁹⁷ Hanbelîlere göre ise hayız

¹¹⁹⁴ Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, IV, 347; Mahallavi, *Teysiru'l-Vusûl ila İlmi'l-Usul*, s.516-517.

¹¹⁹⁵ Şeybanî, *el-Asl*, I, 286; Serahsî, *el-Mebcut*, II, 25-26; Kayravânî, *et-Tehzîb fî ihtisari'l-mudevvene*, I, 262; Karafî, *el-Yevakît*, s.260.

¹¹⁹⁶ Karafî, *el-Yevakît*, s.259-260.

¹¹⁹⁷ Rafîî, *el-Aziz şerhu'l-vecîz*, I, 392-393; Şirbînî, *Muğni'l-muhtac*, I, 185.

ve nifas vaktin girmesinden bir tekbir alacak kadar zaman geçince ortaya çıkmışsa o namazın kazası vaciptir.¹¹⁹⁸

Hanefî usulcülere göre *hastalık*, *yolculuk*, *hayız* ve *nifas* esnasında orucun aslı vaciptir. Ancak *hastalık* ve *yolculuk* ruhsatları esnasında mükellef orucu eda etmek ile kazaya bırakmak arasında serbesttir. *Hayız/nifas* halinde ise orucun edası haram ve geçersiz ancak kazası vaciptir. Edası haram olmakla birlikte tutulmayan orucun bilahare kazası vacip olduğuna göre hayız esnasında orucun aslının vacip olması, yani zimmette takarrür eden bir vucubiyetin bulunması gerekir ki kaza bu vucubiyete istinaden vacip olmaktadır.¹¹⁹⁹ Hanbelî ve Malikî usulcüler de bir görüşlerinde benzer bir yaklaşım içindedir.¹²⁰⁰ Ancak Şafîî usulcüler yolculuk ve hastalık esnasında edanın vacip olmayacağını, mükellefin eda ile kaza arasında serbest olduğunu belirtirken, hayız ve nifas esnasında orucun edası gibi aslının da vacip olmadığı görüşündedir.¹²⁰¹ Çünkü bir ibadetin aynı esnada hem emredilmiş olması hem de yasaklanmış olması çelişkidir. Orucun kazası ikinci bir emirle sabit olmuştur. Hayız esnasında orucun geçersiz ve haram, kazasının ise vacip olduğunun delilleri şöyledir:

1. Ebu Saîd el-Hudrî'nin rivayetinde Hz. Peygamber, sahabe hanımlara hitaben “*kadın hayız gördüğünde namaz kılmaz ve oruç tutmaz değil mi*” diye sorunca onlar da “*evet*” diyerek cevap vermiştir. Hz. Peygamber “*işte kadının dindeki noksanlığı/eksikliği budur*”¹²⁰² buyurmuştur.

2. Hamne bint Cahş, Hz. Peygamber’e: “*Ben fazlasıyla (uzun süreli) hayız görüyorum, bu durum ise benim (uzun süre) namaz kılmama ve oruç tutmama engel oluyor, ne buyurursunuz?*” diye sormuştur. Hz. Peygamber ise bu durumun hayız değil istihaze olduğunu belirtmiş, hayız için ortalama her ay altı ila yedi günü belirlemesini, bundan sonra gusül alarak geri kalan yirmi üç veya yirmi dört gün boyunca namaz kılmasını ve oruç tutmasını emretmiştir.¹²⁰³ Buna göre hayız esnasında namaz kılınmaz ve oruç tutulmaz. Bu hadisin ibaresi, hayız esnasında oruç tutmanın ve namaz kılmanın yasak olmasını iktiza etmektedir. Çünkü lafız ve mananın doğru anlaşılması için, bu

¹¹⁹⁸ İbn Muflih, *el-Mubdi*, I, 302.

¹¹⁹⁹ Mollacîven, *Keşfu'l-esrâr*, II, 465, 506.

¹²⁰⁰ Ebu Ya'la, *el-Udde*, I, 218; Tufî, *Şerhu muhtasari'r-ravza*, 205-206; Bâcî, *el-İhkâm*, I, 366.

¹²⁰¹ Amidî, *el-İhkâm*, I, 133.

¹²⁰² Buhârî, *Hayız*, 114; Savm, 41.

¹²⁰³ Ebu Davud, *Taharet*, 110.

hadiste orucun ve namazın yasaklığını takdir etmek zorunludur. Aksi halde sahabe hanım hayız esnasında oruç tutamamaktan dolayı şikayetçi olmazdı. Bu esnada oruç farz olsaydı, Hz. Peygamber sahabe hanımın orucu bırakmasına müsaade etmezdi. Oruç tutmak caiz olsaydı Hz. Peygamber hayızın oruca mani olmadığını ifade ederdi.

3. Sahabi hanımlardan biri Hz. Ayşe'ye “*hayızlı kadın namazı kaza eder mi?*”, başka bir rivayette “*hayızlı kadın orucu kaza eder de, namazı neden kaza etmez*” diye sorunca; o da cevaben, *كنا نؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة* “*bize orucun kazası emredilir, ancak namazın kazası emredilmezdi*” buyurmuştur.¹²⁰⁴ Hz. Ayşe bir diğer hadiste: *(كان يكون علي الصوم من رمضان فما أستطيع أن أقضي إلا في شعبان)* “*Hız. Peygamber'in (hizmetiyle) meşgul olduğumdan, Ramazan ayında tutmadığım orucu şaban ayında kaza ederdim*” buyurmaktadır.¹²⁰⁵ Buna göre sahabe hanımlar hayız esnasında oruç tutmaz, namaz kılmazdılar. Orucun kazası emredilirken namazın kazası emredilmemiştir. Yukarıdaki ilk iki hadis Hz. Ayşe hadisindeki *kaza* ifadesinin eda anlamında değil, edanın karşıt anlamı olarak kullanıldığını göstermektedir.

Buna rağmen son dönemlerde *birincisi* hayızlı kadının oruç tutmasının vacip olduğu *ikincisi* bu kadının oruç tutmakta muhayyer olduğu ve dilerse oruç tutacağı dilerse orucu kazaya bırakacağı şeklinde iki görüş ileri sürülmüştür.¹²⁰⁶ Bizi ilgilendiren de meselenin usul boyutudur. Bu görüş sahiplerinin kullandıkları deliller şöyledir:

1. Bu görüş hayız esnasında namaz kılmanın ve oruç tutmanın yasak olduğuna dair Kur'an'da bir ayet bulunmadığını, namaz ve orucun ise umumi bir şekilde emredildiğini esas almaktadır. Bundan sonra kendine uymayan hadisleri ya dikkate almamakta ya da kendi kabulü doğrultusunda parçacı bir yaklaşımla tevîl etmekte ve kendisine aykırı hadislerin zayıf olduğunu söylemektedir. Oysa Kur'an Hz. Peygamber'e ayetleri *tekit, tafsil, beyan, tebliğ* ve *açıklama* görevi hatta hüküm vazetme yetkisi vermektedir.¹²⁰⁷ Çünkü ayette: “*Allah ve Rasulü bir işte hüküm verdiği zaman, hiç bir mümin erkek veya kadının, tercih hakkı yoktur, kim Allah ve Rasülüne isyan ederse apaçık bir sapıklığa düşmüştür*” buyrulmuştur.¹²⁰⁸ Sunnet dinin ikinci

¹²⁰⁴ Buharî, *Hayız*, 7; Ebu Davud, *Taharet*, 104.

¹²⁰⁵ Buharî, *Savm*, 40.

¹²⁰⁶ <http://www.fetva.net/yazili-fetvalar/adetli-kadin-namaz-kilip-oruc-tutabilir-mi.html>, Erişim Tarihi: 05.12.2016. (Süleymaniye Vakfı, Abdülaziz Bayındır); http://www.mustafaislamoglu.com/adetlinin-orucu_H472.html, Erişim Tarihi: 05.12.2016; Atay, *Kur'ana Göre Araştırmalar I-III*, 27-28.

¹²⁰⁷ Bkz. Araf, 7/157; Ahzab, 33/36; Nahl, 16/44; Âl-i İmran, 3/31; Nisa, 4/113.

¹²⁰⁸ Ahzab, 33/36.

kaynağıdır. Sözkonusu görüş dinin ikinci kaynağını dikkate almadığından oldukça zayıf ve geçersizdir.¹²⁰⁹

2. Hz. Ayşe'nin “*orucun kazası emredilir ve namazın kazası emredilmezdi*” hadisindeki *kaza* ifadesi *eda* anlamına tevil edilmiştir. Bundan hareketle hayız esnasında oruç tutmanın vacip olduğu, ancak namazın emredilmediği ve vacip olmadığı idia edilmiştir.¹²¹⁰ Oysa hayız esnasında orucun vacip olduğunu ileri sürmek sünnete ve icmaya aykırıdır. Hadis değerlendirmelerinde bütünlük şart olduğu için parçacı bir yaklaşım doğru sonuçlara ulaştırmaz.

Bu çerçevede *kaza* ifadesinin bazen *eda* anlamında kullanıldığı doğrudur. Ancak zikredilen hadisteki *kaza* ifadesi *eda* anlamında değil, edanın karşıt anlamında bir ibadeti vaktinden sonra yerine getirme anlamında kullanılmıştır. Çünkü Hz. Ayşe bir diğer hadiste *ramazan ayında tutmadıkları orucu şaban ayında 'kaza' ettiklerini* belirtmiştir. Buna göre *kaza* ifadesi her zaman *eda* anlamında değildir. Daha önce vacip olan, ancak bir maniden dolayı ertelenen ibadete *kaza* ismi verilir.¹²¹¹ Dolayısıyla hadisteki *kaza* ifadesinin *eda* anlamında olduğunu iddia eden görüş hadis değerlendirmelerinde bütünlük ilkesini göz ardı etmekte, tek taraflı ve parçacı bir değerlendirme hatasına düşmektedir. Hz. Ayşe'nin hadisindeki “*kaza*” ifadesi “*eda*” şeklinde tevil edilseydi, bu durumda hayız esnasında orucun vacip olması, orucu terk etmenin ise haram olması gerekirdi. Oysa ilk iki hadis (Ebu Said el-Hudri ve Hamne bint Cahş hadisleri), sahabe hanımların hayız esnasında namaz kılmadıklarını ve oruç tutmadıklarını ifade etmektedir. Hayız esnasında oruç emredilmiş (vacip) olsaydı; Hz. Peygamber kadınların hayız esnasında orucu terk etmesini yasaklar, sahabe hanımlar hayız esnasında oruç tutar ve bu günümüze tevatürle aktarıldı. Ancak böyle bir haber aktarılmadığı gibi, bunun aksine hayız esnasında orucun geçersiz ve haram olduğuna dair manevi bir tevatür ve icma oluşmuştur. Zira bir iki sahabe bu durumu aktardıktan sonra diğerleri bu konuda sukût etmiş ve bunun aksine bir *nas*, *söz*, *fiil* veya *takrir* aktarılmamıştır.

Hz. Peygamberin, sahabenin ve ümmetin ilk asırdan bu yana, kadınların hayız esnasında orucu/namazı bırakmalarına müdahale etmemesi, namazın/orucun bu esnada

¹²⁰⁹ Detaylı Bilgi İçin Bkz. Dalgın, “Özel Günlerde Kadınların İbadeti”, s.387.

¹²¹⁰ Atay, *Kur’ana Göre Araştırmalar I-III*, 27- 29; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’an’daki İslâm*, İstanbul 1988, s. 451-452.

¹²¹¹ Ebu Ya’la, *el-Udde*, I, 219.

yasaklandığını tasdik etmektir. Bu sebeple Hz. Ayşe'nin hadisinde hayız esnasında “*orucun kazasının emredilmesi*” ile kastedilen de onun edası değil, hayız sebebiyle edası *haram/geçersiz* kılınan orucun kazasıdır. Buradan hareketle hayız esnasında orucun vacip veya caiz olduğu söylenemez. Çünkü vacip terk edilmesine cevaz verilmeyen fiildir. Oysa İslam'ın ilk gününden bu yana hayız esnasında kadınlar orucu terk etmişlerdir. Cevaz ise fiil veya terk arasında muhayyer olmaktır. Oysa İslam'ın doğuşundan bu yana kadınların hayız esnasında oruç tuttuklarına dair bir tek rivayet bulunmamaktadır.

3. Ebu Said el-Hudrî'nin rivayetinde Hz. Peygamber, kadınların akıl ve din açısından eksik olduğunu belirtmiş, buna sebep olarak hayız esnasında namazı/ orucu terk ettiklerini ve şahitlik konusunda iki kadının bir erkeğe denk olduğunu belirtmiştir. Hayız esnasında orucun vacip olduğunu düşünenler bu hadisin sıhhatine itiraz etmiştir. Çünkü onlara göre namaz ve oruç şer'î bir sebeple yasaklanırken bu durumun kadınlar açısından bir eksiklik sayılması hadisin, dolayısıyla içerdiği hükmün zayıf olduğunu gösterir.

Ancak bu görüş ve yaklaşımın aksine hadisteki *eksiklik* kusur, hata ve günah anlamına gelmemektedir. Çünkü aklın eksik olması duygusal yönün pozitif yöne ağır basmasını ifade eder. Aklın eksik olması zekâ ve akıl geriliği anlamında değildir. Kadınlar fitrat açısından annelik duygusu itibarıyla daha şefkatli, zayıf ve duygusaldır. Konum ve durum itibarıyla mali muamelelerde genellikle erkekler faaliyet göstermektedir. Hanımlar ise daha çok toplum/nesil yetiştirme görevini üstlenmektedir. Bu sebeple mali muamelelerde kadınların unutkanlık yönü daha ağır basmaktadır. Erkeklerle oranla mali/ticari işlerle uğraşan kadınların sayısı oldukça azdır. Bu sebeple kadınların haksızlığa uğramamaları, duygusallığın akla galebe etmesiyle bir başkasını haksızlığa uğratmamaları için bir farkındalık uyandırılmış ve unutma halinde birinin diğerine hatırlatması için iki kadın şahitliği bir erkeğe denk tutulmuştur.

Bu sebeple akıl ve din hususundaki eksiklik ile kusur, ayıp veya günahkârlık kastedilmemektedir. Buradaki eksiklik keyfiyet/nitelik değil, kemiyet/nicelik açısından bir eksikliktir. Kadınların duygusal yönlerinin akla ağır bastığı, hayız ve nifas esnasında namaz kılmadıkları, oruç tutmadıkları ve böylece nicelik açısından bir eksikliğin varlığı konusunda şüphe yoktur. Nicelik konusundaki bu eksiklik kadınların nitelik açısından

eksik olmasını gerektirmez. Nitekim namazı sürekli kılmakla birlikte hastalıktan dolayı eda imkânı kalmayan kimselerin ibadetinde nicelik açısından bir eksiklik görünse de mükâfat ve nitelik yönünden bir eksiklik bulunmamaktadır.¹²¹²

Bütün hakkında verilen hüküm, o bütünü meydana getiren fertlerin tamamını kapsamak zorunda değildir. Nitekim din/akıl keyfiyeti konusunda erkekleri geride bırakan kadınların sayı az olmadığı gibi, kadınların erkeklere oranla daha takvalı oldukları da bir gerçektir.¹²¹³ Üstünlük ise takvadadır. Takva emirlere uymak ve yasaklardan çekinmektir. Emredileni yapmak kadar yasaklanan şeyi iradi olarak terk etmek de sevaba medardır.¹²¹⁴ Dolayısıyla normal zamanlarda emir dairesinde ibadeti eda eden kadınlar, yasak dâhilinde hayızdan dolayı namazı ve orucu bırakmaktadır. Bu anlamda nicelik bakımında bir eksiklik varsa da, nitelik bakımından bir eksiklik bulunmamaktadır. Kadınların hayız esnasında namaz ve orucu eda etmesi emre muhalefet ve isyandır. Buna göre hadisteki eksiklik keyfiyet ve niteliğe değil, kemiyet ve niceliğe bakmaktadır. Kadının akıl ve din bakımından eksik oluşu kusur, ayıp, günah, akıl ve zekâ kıtlığı şeklinde tevil edilemeyeceğinden, böyle bir itiraz hadisin sıhhatini ve hayız esnasında oruç tutmanın yasaklandığına delalet eden hükmü ortadan kaldırmaz.

Hamne bint Cahş'ın hadisi, hayız esnasında namaz kılmadığına ve oruç tutmadığına, Hz. Peygamber'in de bunu takrir ettiğine delalet etmektedir. Bu takrir hayız esnasında namazın ve orucun yasaklandığına dair şer'î bir hükmün önceden var olmasını gerektirir.¹²¹⁵ Aksi halde Hz. Peygamber'in bu duruma müdahale etmesi, orucun vacip veya caiz olduğunu belirtmesi gerekirdi. Ancak bunun yerine namaz ve orucu terk ettiğini söyleyen sahabe hanımın yaptığı takrir etmekte, bir aylık sürenin altı veya yedi gününü hayız saymasını, kalan günlerinde (yirmi dört veya yirmi üç gün) ise gusül alarak namazı ve orucu eda etmesini emretmektedir. Bu durum hayız esnasında namaz kadar orucun da yasaklandığını gösterir. Hamne b. Cahş'tan rivayet edilen hadis, bu yönüyle Ebu Said el-Hudrî'nin hadisini hüküm açısından destekler.

¹²¹² Aynî, Bedruddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetu'l-bari şerhu sahihi'l-Buhari*, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut tsz., II, 273.

¹²¹³ Aynî, *Umdetu'l-bari*, II, 273; Ahmed Naim, *Tecridi Sarih Tercemesi ve Şerhi*, DİB Yay., Ankara 1984, I, 224.

¹²¹⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, s.117.

¹²¹⁵ Nevevî, *el-Mecmu'*, II, 266; Ayrıca Bkz. Arif Ulu, "Adet Halindeki Kadınların Orucuyla İlgili Hadislerin Tenkid ve Tahlili", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:38, Erzurum 2012, s.27.

4. Hayız durumu yolculuğa ve hastalığa kıyaslanmış, hayız esnasında orucun muhayyer bırakıldığı iddia edilmiştir. Diğer taraftan orucu emreden ayetten hareketle hayız esnasında orucun vacip olduğu da ileri sürülmüştür.¹²¹⁶ Oysa her iki görüş orucu emreden ayetin bizzat kendisine aykırıdır. Şöyle ki:

Ayette umum yoluyla hilale şahit olan herkesin oruç tutması emredilirken, oruç tutmama ruhsatı sadece belirli sınıflara tahsis edilmiştir. Bunlar yolcular, hastalar ve güç yetiremeyenlerdir.¹²¹⁷ Hayız durumu ise *yolculuk*, *hastalık* veya *güç yetirememe* durumlarına kıyaslanamaz. Bu sebeple hayızlı kadının oruç konusunda muhayyer olduğu söylenemez. Çünkü oruca güç yetiremeyenler: Oruç tutamayacak derecede yaşlılar, hamile veya çocuk emziren kadınlardır.¹²¹⁸ Oruç konusunda muhayyerlik oruca hissi/somut açıdan güç yetiremeyenlere mahsustur. Hayızlı kadın ise *kudreti mümekkineye* sahip olduğundan oruca güç yetirebilir. Bu sebeple hayız durumu muhayyerlik açısından güç yetirememe haline kıyaslanamaz. Böyle bir kıyastan hareketle hayız esnasında güç yetirebilen kadınların oruç tutma konusunda serbest oldukları söylenemez. Çünkü hayızlı kadın oruca zaten güç yetirebilmektedir. Bu durumda güç yetirebildiğinden dolayı orucun vacip olması gerekirdi. Oysa bedeni olarak oruca güç yetirebilse de şer'î açıdan oruca güç yetiremeyecek durumdadır.¹²¹⁹

Hayız durumunu *hastalığa* veya *yolculuğa* kıyaslayarak bu esnada tutulan orucun geçerli olacağı da söylenemez. Çünkü *hasta* ve *yolcular* namaz kılmakla da mükelleftir. Oysa *hayız* esnasında namaz kılmak haram ve geçersizdir. İkamet halindeki hayızlı bir kadın oruç konusunda yolculara kıyaslanamaz. Hayız ve nifası yolculuğa kıyaslamak mümkün olsaydı, sahabe hanımların bu esnada oruç tuttuklarının ve namaz kıldıklarının tevâtürle aktarılması gerekirdi. Oysa ibadet konusundaki hırslarına rağmen hayız esnasında oruç tuttuklarını gösteren bir rivayet aktarılmamıştır. Aksine hayız ve nifas esnasında orucun haram ve geçersiz olduğu konusunda icma oluşmuştur.¹²²⁰ İslam

¹²¹⁶ <http://www.fetva.net/yazili-fetvalar/adetli-kadin-namaz-kilip-oruc-tutabilir-mi.html>, Erişim Tarihi: 05.12.2016. (Süleymaniye Vakfı, Abdülaziz Bayındır); http://www.mustafaislamoglu.com/adetlinin-orucu_H472.html, Erişim Tarihi:05.12.201; Atay, *Kur'ana Göre Araştırmalar I-III*, 27- 29; Öztürk, *Kur'an'daki İslâm*, s. 451-452.

¹²¹⁷ Bkz. Bakara, 2/185.

¹²¹⁸ Ebu Davud, *Sıyam*, 3.

¹²¹⁹ Remelî, *Nihayetu'l-muhtac*, III, 154-155.

¹²²⁰ Nevevî, *el-Mecmu'*, I, 266; VI, 168.

ümmeti dalalet üzerine icma etmez.¹²²¹ Bunun aksini ileri sürmek icmayı inkar anlamına gelir. Böyle bir anlayış kabul edilirse Hz. Peygamber'den bu yana İslam ümmetinin bütün âlim ve fakihleriyle birlikte apaçık bir farzın terki konusunda ittifak ettiklerini ve bu hususta dalalet gittiklerini söylemek gerekir. Her iki ihtimalin geçersizliğinde şüphe yoktur.

Hayız durumunu *hastalık* saymak kadar *hastalığa kıyaslamak* da tutarsızdır. Çünkü hayız bir tür eza/eziyet ve cefa olsa da, kadınlar için ortak ve kalıtsal bir hastalık değildir. Aksine rahimden kaynaklanan ve ana rahminin doğum için kendisini yenilemesinden ibaret olan fitrî bir durumdur. Hayız durumu değil, aksine hayızın bulunmaması bir hastalık belirtisi olabilir. İstihaze ise damardan kaynaklandığı için bir özür/hastalık halidir. Hayız esnasında namaz ve oruç yasaklanırken istihaze esnasında vacip kılınmıştır. Buraya kadar hayız halinin kadınları oruç tutma konusunda muhayyer bırakan *yolculuk*, *hastalık* ve *güç yetirememe* türünden bir ruhsat olmadığı, hiçbir şekilde bunlara kıyaslanamayacağı anlaşılmaktadır. Mevcut sahih hadisler hayız esnasında oruç tutmanın yasaklandığına ve kazasının vacip olduğuna delalet etmektedir. Bu sebeple hayızlı kadın *dilerse oruç tutar, dilerse kazaya bırakır* veya *oruç tutması vaciptir* demek *nassa*, *icmaya*, *usul kurallarına* ve *şer'î şerife* aykırı delilsiz, mesnetsiz ve geçersiz bir görüşten ibaret kalmaktadır.

Orucun edası vacip olsaydı, Hz. Peygamber sahabe hanımların orucu bırakmasına müsaade etmez, onlar da orucu tutar ve bu durum tevatürle günümüze kadar ulaşırdı. Oysa ibadete düşkünleriyle mşehur olan sahabe hanımların hayız esnasında oruç tuttuklarını gösteren bir tek delil dahi bulunmamaktadır. Aksine sahih ve manen tevatür derecesine ulaşmış haberler bu esnada oruç tutmadıklarını göstermektedir. Bu haberler üç sınıfa muhayyerlik tanıyarak geri kalanlara orucu emreden ayetteki umumun tahsis edildiğini gösterir.¹²²²

Hayız esnasında oruç tutmak vacip olsaydı, İslam ümmeti ilk asırdan bu yana bir farzı terk etme hususunda (dalalet üzere) ittifak etmezdi. Bu durum da hayız esnasında orucun vacip olmadığına delalet eder. Sahabe hanımların oruç tutmamakla birlikte, (orucu emreden ayetten hareketle) eda muhayyerliğinin de bulunmaması, hayız

¹²²¹ Hakim, Ebu Abdillah, Muhammed b. Abdullah b. Muhammed, *el-Müstedrek ala's-sahiheyn*, Thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Daru'l-Kutubi'-İlmiyye, Beyrut 1990, I, 199, (İlim Kitabı, Hadis No: 391).

¹²²² Karafî, *el-Furûk*, II, 119.

esnasında orucun yasaklanmış olmasını gerektirir.¹²²³ Namazın yasaklığını hadislerle dayandırırken; orucun yasaklığı konusunda hadisleri terk veya parçacı bir yaklaşımla tevil etmek bir usul hatasıdır.

Hayız esnasında kadının fizyolojik ve psikolojik açıdan bünyesi zayıfladığından oruç tutması imkansız olmasa da zorlaşmaktadır. Bu durum orucun haram kılınmasının sebebi değil, sadece hikmet boyutlarından biridir. Asıl sebep ise hayız durumunun ibadete mani olan ve süregelen bir hades olmasıdır. Bu sebeple namaza, oruca ve tavafa mani kılınmıştır.¹²²⁴ Cünüplük hali de bir hades olduğundan, gusül alıncaya kadar namaz kılmak haram ve geçersizdir.¹²²⁵ Aynı şekilde hayız durumu da, sona erdiğinde, gusül almayı gerektiren bir hadesten ibarettir.¹²²⁶ Abdestsiz ve gusülsüz olarak namaz kılmak yasak olduğu gibi hayız esnasında da namazın yasaklanması kıyasa uygundur.¹²²⁷ Cünüplük tavafın ve namazın geçerliliğine manidir. Hayız için de aynı durum söz konusudur. Cünüplük hali orucun farziyetine ve bu halde oruca başlamaya engel değildir. Zira oruç geceleri zevci münasebetin helal kılınması¹²²⁸, işaret yoluyla, imsak vaktine cünüp olarak girmenin ve oruca cünüp olarak başlamanın caiz olduğuna delalet eder. Kıyasa göre olsaydı hayız ve nifas halinde de orucun vacip ve geçerli olması gerekirdi. Zira akıl ve bülüğla birlikte kudreti mümekkinine sabittir. Ancak kadınların oruç için hayızdan temiz olması şart koşulmuş, bu halde namaz kılmaları oruç tutmaları yasaklanmış, orucun kazası emredilirken namazın kazası emredilmemiştir.¹²²⁹

Hayız durumu her yönüyle cünüplüğe kıyaslanamaz. Zira cünüplükten kaynaklanan hadesi ilk namaz vaktinde izale etmek mümkün ve vaciptir. Cünüp bir kimse namazın ve orucun aslıyla ve edasıyla mükelleftir. Bu konuda kıyas geçerli olsaydı, hayız esnasında orucun caiz olduğuna hükmedilseydi, hayzı izale etmek suretiyle namazın da vacip olması gerekirdi.¹²³⁰ Oysa hayız ve nifasın gusül yoluyla,

¹²²³ Nevevî, *el-Mecmu'*, II, 266.

¹²²⁴ Kaffal, *Mehasinu's-Şeria fî Furui's-Şafiiyye*, s.74.

¹²²⁵ Nisa, 4/43.

¹²²⁶ Bakara, 2/222.

¹²²⁷ Şafîî, *el-Umm*, I, 130; Nevevî, *Esne'l-Metalib Şerhu Ravzati't-Talib*, I, 290.

¹²²⁸ Bakara, 2/187.

¹²²⁹ Fenarî, *Fusûlu'l-bedâyi*, I, 332; Ferfur, Velîyuddin Muhammed Salih, *el-Muzheb fî usuli'l-mezheb ale'l-muntehab fî usuli'l-Hanefiyye li Husamuddin Muhammed b. Muhammed*, Daru'l-Ferfur, Dimaşk 1996, tsz. II, 472.

¹²³⁰ Davudoğlu, *Sahih Müslim Tercüme ve Şerhi*, II, 1073.

iradî bir şekilde izale edilmesi imkânsızdır.¹²³¹ Böyle olunca hayız esnasında namaz, oruç ve tavaf mükellefiyetinin bulunduğu söylenemez. Tıbbî yollarla hayızı ertelemek veya izale mümkünse de bu yolla fitratı bozmak emredilmemiştir. Fıtrata muhalefet, sağlığa zarar verir. Orucun hikmetlerinden biri mahza sağlık olduğundan; hayızı ertelemek orucu emreden nasların hikmetine ve ruhuna aykırıdır. Cünüplük halinde zevcî münasebet caiz, boşama da geçerlidir. Hayız esnasında ise her ikisi haramdır. Abdestsizlik esnasında Kur'an okumak ve mescitte durmak caiz iken, cünüplük halinde ise caiz değildir. Dolayısıyla abdestsizlik, cünüplük, hayız/nifas durumlarından her biri hades olma yönünden benzer görünse de, süre ve hüküm bakımından farklılık arz ettiği için, hüküm açısından bir birine kıyaslanamaz. Bu konuda kıyasa giderek hayız esnasında orucun geçerli olacağını söylemek, nassa ve icmaya muhalif fasit/geçersiz bir kıyastır.

Tüm bunlardan hareketle ne hadislerdeki *kaza* ifadesini *eda* şeklinde tevil etmek ne hayız halini *güç yetirememe*, *cünüplük*, *hastalık* veya *yolculuk* haline kıyaslamak suretiyle bu esnada oruç tutmanın caiz veya vacip olduğu söylenemez. Vacip olmamakla birlikte edası da caiz olmayan bir ibadet haram ve geçersizdir. Hayız esnasında orucun vacip olacağını veya kadınların eda konusunda muhayyer bırakılacaklarına dair güncel görüşler sünneti dikkate almamakta, sünneti parçacı bir yaklaşımla ele almakta, parçacı bir yaklaşımdan hareket ederek kaza lafzını yanlış tevil etmekte, kendi görüşlerine aykırı olan sahih bir hadisi çeşitli yorum hatalarıyla zayıf kabul ederek içerdiği hükmü bertaraf etmekte, icmaya muhalefet ederken ibadetlerin varlık/yokluğunu kıyasa konu etmektedir. Sünnetin usul açısından yanlış yorumlanması, icmanın dikkate alınmaması, ibadetin varlık, yokluk ve keyfiyet açısından kıyasa konu edilmesi, vakit ve mani ilişkisi konusunda çeşitli yanılgılara yol açmaktadır. Sonuç itibarıyla bu konudaki güncel ihtilafın usul açısından *kitap*, *sünnet* ve *icmaya* aykırı, *tutarsız* ve *şaz* olduğu anlaşılmaktadır.

3.3. HAC VAKTİNDE GÜNCEL İHTİLAF

Haccın belirli aylara ve bu aylar içinde belirli günlere tahsis edildiği *kitap*, *sünnet* ve *icma* ile sabittir. Hac menasiklerinin az bir kısmı (örneğin sa'y ve ihrama girmek), bu

¹²³¹ Gazzâlî, *el-Mustasfa*, s.124.

aylar içinde mutlak/muvassa bırakılmıştır. Ancak hac menasiklerinin büyük bir kısmı belirli günlere, zilhicce gününün dokuz ila on üçüncü günlerine tahsis edilmiştir. Örneğin Arafat ve Müzdelife vakfesi bizzat Arefe gününe tahsis edilmiştir. Buna rağmen hacın ayetlerde aslında üç aya yayıldığı, bu ibadeti hac ayları içinde üç/dört günle sınırlamanın izdihama ve ölümlere yol açtığı ileri sürülmüştür. Ayetteki “*hac bilinen aylardadır*” ifadesinin hacı bu ayların tümüne yaymayı ifade ettiği, Hz. Peygamber’in hac ibadetini ömründe bir defa eda ettiği ve bunun zilhicce ayının belirli bir gününe rast geldiği iddia edilmiştir. Bu görüşte Arafat vakfesi arefe gününe değil, sadece Arafat bölgesine tahsis edildiği için bu ismi almıştır. Arafat vakfesinin farklı günlerde de yapılabileceği iddia edilmiştir.¹²³² Ancak böyle bir görüş hacın *kitap, sünnet, icma ve mezhep içtihatlarına* aykırı olup, bu görüş hacca delalet eden nasların yanlış yorumlanmasından ve çarpıtılmasından kaynaklanmaktadır.

Hacın edası konusunda ayetler onun hac ayları içinde belirli günlere tahsis edildiğini açık bir şekilde ifade etmektedir. Bakara süresinde “*hacı ve umreyi Allah için tamamlayın*”¹²³³ buyrulurken bir sonraki ayette “*hac bilinen aylardadır, kime o ayda hac farz olursa..*”¹²³⁴ buyrulmuştur. İlk ayette hac ve umre birlikte zikredilmiş ve tamamlanması emredilmiş sonraki ayette ise her iki ibadetin vakit açısından farkı beyan edilmiştir. Buna göre, umre belirli bir vakte tahsis edilmemiştir. Ancak hac ibadeti belirli aylara tahsis edilmiştir. Kuran’ın nazil olduğu dönemde hac ayları bilindiğinden bu aylar ayette zikredilmemiştir.¹²³⁵ İbn Ömer’in rivayetinde “*hac ayları şevval, zilkade ve zilhiccenin ilk on günü*”¹²³⁶ buyrulmuştur. Ayette hacın “*eşhuru’l-hac*” şeklinde belirli aylara izafe edilmesi “*el-haccu fi eşhuru’l-hac*” yani hac ibadeti hac aylarında eda edilir takdirindedir. Bu şekildeki bir izafet hac menasiklerini bu aylar içinde eda etmenin şart olduğunu, aksi takdirde hacın geçersiz olacağını ifade etmektedir.¹²³⁷

Tevbe süresinde “*ve büyük hac gününde, Allah ve Rasulü tarafından bütün insanlığa bir ilandır, şüphesiz Allah ve Rasulü müşriklerden uzaktır*”¹²³⁸ buyrulmuştur.

¹²³² Öztürk, Yaşar Nuri, *İslam Nasıl Yozlaştırıldı*, Yeni Boyut Yay., İstanbul 2000, s.241.

¹²³³ Bakara, 2/195.

¹²³⁴ Bakara, 2/196.

¹²³⁵ Ebu Abdillâh, Muhammed b. Ahmed b. Ebibekr b. Ferh Kurtubî, *el-Cami’ li-Ahkâmu’l-Kur’ân*, Thk. Hişam Semîr el-Buhârî, Daru Alemlî’l-Kutub, Riyad 2003 II, 401; Bkz. Kahraman, *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler*, s.388.

¹²³⁶ Buhârî, Hac, 33.

¹²³⁷ Debusî, *Takvîmu’l-edille*, s.64; Serahsî, *el-Usul*, I, 76; Gazâlî, *el-Mustasfa*, s.121.

¹²³⁸ Tevbe, 9/3.

Buna göre zilhicce ayının dokuzuncu günü yani arefe günü haccın eda vakti olup, haccın rüknü olan arafat vakfesi bu güne tahsis edilmiştir. Ayette “(Arafat vakfesinden) sonra, insanların sel gibi akıp geldiği yerden siz de akın”¹²³⁹ buyrulması, haccın rüknü olan vakfenin topluca yapılmasını ve müzdelife vakfesine topluca gidilmesini emretmektedir. Bu anlamda ayet vakfenin toplu bir şekilde, aynı gün içinde eda edilmesini emretmektedir.

Hac süresinin 27 ila 30 ayetlerinde “İnsanlar arasında haccı ilan et ki, kendileri için bir takım faydalara şahit olmaları ve ‘bilinen günlerde’ Allah’ın kendilerine rızık olarak verdiği hayvanları (yine) Allah’ın ismini zikrederek kurban etmeleri için sana gelsinler”¹²⁴⁰ “sonra kirlerini/dağınıklıklarını temizlesinler, adaklarını yerine getirsinler ve (ibadet için kurulan ilk) eski evi (Kâbe’yi) tavaf etsinler”¹²⁴¹ buyrulmuştur. Buna göre hac ibadeti bilinen aylara ve bu aylar içinde kalan bilinen günlere tahsis edilmiştir. Bakara süresinde şeytan taşlamayla ilgili olarak “sayılı günlerde Allah’ı (tekbir ve telbiye getirerek) zikredin, iki gün içinde acele ederek (şeytan taşlamayı yaptıktan sonra Mina’dan Mekke’ye) dönen veya (Mina’da) daha uzun kalanlar için bir günah yoktur”¹²⁴² buyrulmuştur. Buna göre şeytan taşlama vakti belirli/sayılı günlere tahsis edilmiştir. Bu günlerin tercih edilmesi mükellefin keyif, tercih, heva ve hevesine bırakılmamıştır. Hz. Peygamber ayette beyan edilen bu bilinen ve sayılı günleri söz, fiil ve takririyle belirlemiştir. Nesî uygulamasını kaldırarak haccı mahsus olduğu günlere sabitlemiştir. Böylece cahiliye döneminde tahrif edilen hac vaktinin bir daha tahrif edilmemesi için kesinleştirmiştir. Haccın üç aya yayılmasına dair düşünceler, cahiliye dönemindeki nesî uygulamasını hatırlatmaktadır.

Buraya kadar zikredilen ayetler vakfe, kurban kesme, saçları kısaltma, ziyaret tavafi ve şeytan taşlama gibi hac menasiklerini hac ayları içinde belirli günlere tahsis etmektedir. Hac menasiklerinin tahsis edildiği bu günler arefe gününü ve teşrik günlerini (bayramın dört gününü) kapsamaktadır. Buna göre hac vaktiyle ilgili ayetler bir arada, bütüncül bir bakış açısıyla ele alındığında haccın üç ay içinde eda edilmesinin caiz olduğuna değil, haccın üç ay içinde kalan sayılı/belirli ve bilinen günlerde eda edilmesinin vacip olduğuna delalet etmektedir. Ancak hac ayları içinde belirli bir güne

¹²³⁹ Bakara, 2/199.

¹²⁴⁰ Hac, 22/27-28.

¹²⁴¹ Hac, 22/30.

¹²⁴² Bakara, 2/203.

tahsis edilmeyen haccın sa'yi, hac için ihrama girmek, temettü haccında önce umreye başlamak ve bitirmek bilahare hac ihramına girmek, kıran haccında önce umreyi yaparak hac vaktine kadar ihramdan çıkmamak ve haccı da ederek ihramdan öyle çıkmak söz konusudur. Bunlar hac ibadetinin bilinen aylar içinde olduğunu ve bu aylar içinde başlayarak belirli/bilinen günlere tahsis edildiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla haccın üç aya yayılmasını düşünen görüş, haccı emreden açık nasların bizzat kendisine aykırıdır.

Hz. Peygamber hac esnasında “*menasiklerinizi benden alınız*”¹²⁴³ emrini verdikten sonra, on binden fazla sahabenin katıldığı veda haccında, hac menasiklerinin zaman ve mekânını *sözlü*, *fiili* ve *takrîrî* olarak belirlemiştir. Hz. Peygamber: “*Hac Arafat (günüdür), her kim cem gecesi (Müzdelife’de bulunması gereken gece), fecirden önce gelip orada bulunursa (vakfeyi yaparak müzdelifeye gelirse) hacca yetişmiş sayılır, mina günleri ise üç gündür*”¹²⁴⁴ buyurmuştur. Hz. Peygamber vakfeyi Arafat gününe; şeytan taşlamayı bayram günlerine ve Mina bölgesine tahsis etmiştir. Buna göre Arafat ile kastedilen, vakfenin sadece belirli bir bölgede değil, aynı zamanda bayramdan bir önceki gün içinde eda edilmesidir. Öyle ki her bir hac ibadetinin hangi zaman ve mekânda eda edileceği en ince ayrıntısına kadar sünnet tarafından beyan edilmiştir. Hz. Peygamber’e kitabı beyan, tebliğ, tahsis ve takyit vazifesi verilmiştir. Bu konuda sünneti dikkate almamak veya parçacı bir yaklaşım, zorlama tevillerle ibadetlerin eda vakti değiştirilemez.

Hz. Peygamber’in haccı eda ettiği ilk günden bu yana İslam ümmeti hac menasiklerini belirlenen zaman ve mekânlara tahsis ederek eda etmiş ve haccın eda vaktinin belirli günlere mahsus olduğunda ittifak edilmiştir. Haccı üç aya yaymanın caiz olduğuna dair herhangi bir rivayet veya uygulama aktarılmamıştır. Haccın belirli günlere tahsis edilmesi, Arafat ve Müzdelife vakfelerinde, şeytan taşlama ve ziyaret tavafı esnasında izdihamı neden olabilmektedir. Ancak izdiham gerekçesiyle haccın mahsus olduğu günlerden çıkarılarak üç aya yayılmasını teklif etmek, böylece nesî uygulamasına benzer bir uygulamayı ileri sürmek kitaba aykırıdır.¹²⁴⁵ Aksi halde din,

¹²⁴³ Müslim, *Hac*, 51.

¹²⁴⁴ Ebu Davud, *Menasik*, 63.

¹²⁴⁵ Bkz. Kahraman, *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler*, ss.396-397; Ali Akpınar, “Kur’an Ayetlerine Göre Hac İbadetinin Zamanı ve Daha Sağlıklı Bir ibadet İçin Teklifler”, *Marife: Bilimsel Birikim*, 2003, III(1), 89-106.

ilahi olmaktan çıkarak beşeri bir mecraya sürüklenmiş olur.¹²⁴⁶ İzdihamı önlemek için haccın eda vakti tahrif edilemez. Bunun yerine teknik ve eğitsel imkânların geliştirilmesi, hacı adaylarını eğitimden geçirilmesi, mezhepler arasında esneklik taşıyan ve haccın edasını kolaylaştıran vakit merkezli fikhî içtihatların esas alınması ve diplomatik çözümlerin üretilmesi gerekir.¹²⁴⁷

Bu konuda ibadetlerin vakit boyutunu değiştirmeyi teklif eden ve bu konuda kıyası esas alarak kitap, sünnet ve icmaya aykırı olan görüşler ilmî dayanaktan yoksundur.¹²⁴⁸ İmam Malik ve diğer mezhep imamı hac aylarının şevval, zilhicce ve zilkade ayı olduğunu belirtmekle birlikte, hac menasiklerini emreden ayet ve hadislerden hareketle bu menasiklerinin neredeyse tamamının belirli/sayıllı günlere tahsis edildiği, vakfenin Arafat gününe mahsus olduğu ve hac mesasiklerini belirlenen zaman ve mekanın dışında eda etmenin haccın geçersizliğine sebep olacağı konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak haccın bazı menasikleri örneğin hac sa'yinin ve hac için ihrama girmenin hac ayları içinde muvassa bir şekilde vacip olduğunu kabul etmişlerdir.

Haccın menasikleri arasındaki tertip, namazın rükünleri arasındaki tertibe benzer. Rükûdan önce yapılan vacip secde geçersiz olduğu gibi vakfenin de tahsis edildiği günden önce yerine getirilmesi veya vakfeden önce şeytan taşlamak caiz değildir. Edası mutlak bırakılarak bir mekâna ve zamana tahsis edilmeyen menasikleri ise hac aylarında olmak koşuluyla, herhangi bir vakitte eda etmek caizdir. Nitekim haccın vaciplerinden olan sa'y, mutlak biçimde hac aylarına tahsis edilmiştir. Ramazan ayında ihrama girerek hac için yapılan tavaf ve sa'y geçersiz, ancak şevval ayı girdikten sonra yapılan sa'y geçerlidir.¹²⁴⁹ Temettu haccı yapacak kimselerin hedy kurbanı kesmesi vaciptir. Buna güç yetiremeyenler on gün oruç tutmakla mükelleftir. Bu durumdaki kimseler, on günlük orucun üç gününü hac ayları içinde ve Arafat vakfesinden önce, yedi gününü ise memleketlerine döndükten sonra tutmakla mükelleftir.¹²⁵⁰ Bu açıdan hac ayları içinde geniş vakitli bir şekilde vacip olan menasikler haccın edasında kolaylık sağlamaktadır.

¹²⁴⁶ Kahraman, *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler*, s.400.

¹²⁴⁷ Akpınar, "Kur'an Ayetlerine Göre Hac İbadetinin Zamanı ve Daha Sağlıklı Bir ibadet İçin Teklifler", s.89-106.

¹²⁴⁸ Kahraman, *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler*, s.402.

¹²⁴⁹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s.64; Serahsî, *el-Usul*, I, 76-77.

¹²⁵⁰ Bkz. Bakara, 2/196.

Haccın belirli aylara ve bu aylar içinde kalan belirli/bilinen ve sayılı günlere tahsis edilmesi *sıhhat şartı* olduğundan, haccın tahsis edildiği vaktin dışında eda edilmesi geçersizdir. Bu sebeple hac ibadetinin şevval ayından zilhicce ayının son gününe kadar muvassa biçimde vacip olduğu ve mükellefin bu aylar içinde dilediği vakti edaya tahsis etmekte muhayyer bırakıldığı söylenemez.¹²⁵¹ Çünkü hac ibadetinde bazı menasikler hac ayları içinde olmak şartıyla mutlak bırakılırken menasiklerin büyük çoğunluğu ise bu aylar içinde belirli günlere, vakitlere ve mekânlara tahsis edilmiştir. İzdihamı önleme düşüncesiyle, çeşitli zorlama/fasit tevillere gitmek, haccın edasını hac ayları içinde belirli günlere ve vakitlere tahsis eden kitap, sünnet ve icmaya muhalefet etmek ve ibadetlerdeki taabbudiliği göz ardı etmek suretiyle, bir takım kıyaslardan ve fasit tevillerden hareketle, hac ibadetinin hac ayları içinde farklı günlere yayılmasına cevaz verilemez.¹²⁵²

Sonuç olarak hac ibadeti belirli aylar içinde belirli ve sayılı günlere tahsis edilirken; Hz. Peygamber *kavlî*, *fiili* ve *takriri* olarak ayetlerde zikredilen hac aylarını ve hac menasiklerinin zamanını/sıralamasını ve mekânını beyan ederek, hac ibadetini hac ayları içinde belirli günlere tahsis etmiş, o günden bu yana, İslam ümmeti haccın eda vakti konusunda icma ve ittifak etmiştir. Dolayısıyla haccın edasını üç vakte yaymayı teklif eden düşünce; *kitap, sünnet, icma ve usul kurallarına* aykırı, geçersiz düşünceden ibarettir.

¹²⁵¹ Serahsî, *el-Usul*, I, 76; Bkz. Kahraman, *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler*, s.391.

¹²⁵² Geniş Bilgi İçin Bkz. Kahraman, *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler*, s. 393-395.

SONUÇ

Fıkıh usulü açısından ibadetlerin vakit boyutu ve güncel vakit ihtilaflarının yorumu çerçevesinde yaptığımız araştırmadan ulaştığımız sonuçlar şu şekildedir: İbadetlerde vakit mefhumu hüküm açısından sebep, şart veya mani olmaktadır. Buna bağlı olarak ibadetler vakte göre *farz*, *vacip*, *sünnet/nafile*, *tenzihen mekruh*, *tahrimen mekruh* ve *haram* vasıflar alırken, eda vaktine göre sahih, fasit ve batıl kısımlara ayrılmakta, zamansal açıdan mutlak ve muvakkat olmak üzere iki temel kısma ayrılmaktadır.

Bir vakte tahsis edilmeksizin talep edilen ibadetler *mutlak ibadet* ismini alır. Bunlar mutlak *farz*, *vacip* ve *nafile* kısımlarına ayrılır. Belirli bir vakte tahsis edilen ibadetler ise *muvakkat ibadet* ismini alır ve bunlar muvakkat *farz*, *vacip* ve *sünnet* kısımlarına ayrılır. Muvakkat ibadetler zamansal açıdan *muvasa* (*farz-vacip-sünnet*), *mudayyak* (*farz-vacip-sünnet*) ve *zûşebeheyn* (*farz-vacip-sünnet*) kısımlarına ayrılır. Fıkıh ve fıkıh usulünde, mutlak vacibin eda zamanı ve muvakkat vaciplerde *vakit*, *vakit alametleri* ve *vakit sınırları* konusunda ihtilaf edilmiştir. Bu konudaki klasik fıkıh ihtilaflarının temel sebebi:

1. Vakte delalet eden şer'î delillerin kimi zaman sübut veya delalet açısından zannî olmasıdır. Buna bağlı olarak vakte delalet eden lafzın yorumunda ihtilaf edilmiş ve bu ihtilaf mutlak/muvakkat ibadetlerin eda vakti konusunda farklı içtihatlarla yol açmıştır.

2. Şer'î deliller arasında kimi zaman görünüş itibarıyla bir tearuzun bulunması ihtilafın ikinci kaynağıdır. Muarız deliller arasında *cem/telif*, *nesh* ve *tercih* usulleri ise farklılık göstermektedir. Buna bağlı olarak *muvakkat ibadetlerin* vakit alametleri ve sınırları konusunda farklı içtihatlar ortaya çıkmıştır.

İbadet vakitleriyle ilgili olarak iki maddede zikredilen ihtilaflardan hareketle ulaştığımız sonuçlar şöyledir:

1. Mutlak vaciplerin eda vaktiyle ilgili ihtilaflar mutlak emir kipinin yorumuna dayanır. Fevriyet karinesi varsa mutlak vacibi fevren eda etmek vaciptir. Ertelemenin caiz olduğunu gösteren bir karine varsa mutlak vacibi *eda şartıyla* ertelemek caizdir. Her iki duruma ait bir karine bulunmuyorsa, fevriyet karinesi bulunmadığından dolayı

fevren eda etmek vacip değildir. Bu na ek olarak vucubiyet ve teklif şartları gerekçesiyle ibadeti ertelemenin caiz olduğu aksi halde mükellefin günahkâr olacağı söylenemez. Böyle bir durumda –fevriyet ve erteleme karinesi bulunmadığından- mutlak vacibin eda edilmesi ve edasına azmedilmesi esas haline gelmektedir. Fevren eda etmek ise vacip değil mendup olurken, ertelemenin caiz olduğu konusunda bir şey söylenemez. Vucubiyet gerekçesinden dolayı ve edaya azmetmek eda yerine geçmediğinden dolayı imkan bulduğu halde mutlak vacibi terk edenin sorumlu/günahkar olacağı anlaşılmaktadır.

Yaşlılık, hastalık veya tıbbî teşhislerden hareketle bir ölüm emaresinin varlığı, edanın fevren vacip olmasını gerektirir. Günümüzde ertlemenin caiz olduğu düşüncesinden hareketle, gaflet/tembellik sebebiyle mutlak vacipler geç yaşlara ertelenmekte, unutulmakta ve çoğu kez eda edilmemektedir. Oysa ertelemenin caiz olduğuna dair içtihat yalnızca fevriyetin vacip olmadığını, eda kararlılığı ve eda şartıyla birlikte vacibi erteleyerek yerine getirmenin mükellefi günahkâr yapmayacağını ve fevren eda etmenin mendup olduğunu ifade etmektedir. Bu içtihat ertelemenin talep edilmiş olmasını veya keyfi bir uygulamaya dönüştürülmesini ifade etmez. Diğer taraftan teklif şartları, vucubiyet ve ölüm zamanının belirsiz olmasından dolayı mutlak vacipte asıl olan *ibadeti eda etmek ve eda kararlılığı* içinde olmaktadır. Ölüm zamanı meçhul olduğundan hac için gerekli başvuruları yapmak unutma ve ansız ölüm ihtimaline karşı fevren eda edileyen vacipleri *vasiyet* yoluyla *kayıt altına alınmak* gerekir.

2. Muvakkat vaciplerin *muvasa*, *mudayyak* veya *zûşebeheyn* olmasının çeşitli sonuçları bulunmaktadır. Bu tür ibadetlerde *aslın vacip olması* ile *edanın vacip olması* arasına zaman farkı girebilmektedir. Bu sebeple aslın vacip olmasıyla edanın vacip olması bir birinden farklıdır. Vakıt açısından muvakkat ibadetler *eda*, *kaza* ve *iade* vasıfları almaktadır. Usul açısından bu kavramların detaylarını, kaynaklarını ve sonuçlarını dikkate almamak metodolojik bir sorundur. Böyle bir sorun nasların yanlış yorumlanmasına, bariz yanlışlara ve dini yaşantının keyfiliğe sürüklenmesine yol açtığından uhrevi bir mesuliyete sebep olmaktadır. Kasten kılınmayan namazın kazası nassın delaletine, kıyas-ı şebehe, ilk emrin bulunmasına ve önceki vucubiyete rağmen kazanın düştüğüne dair bir delilin bulunmamasına bağlı olarak vaciptir. Hayız esnasında namazı ve orucu yasaklayan hadislerdeki *kaza* kavramını yanlış yorumlamak, hayız

esnasında orucun vacip olması için yeterli bir sebep değildir. Kur'an'ı esas alarak onun beyanı/izahı olan sünneti dikkate almamak, sünneti parçacı olarak ele almak, kendi görüşleri doğrultusunda tevil etmek veya görüşlerine aykırı olan sahih hadisleri zayıflıkla itham etmek kitap ve sünnete var olagelen kesin/açık dini hükümlerin değişmesi için ilmi/geçerli bir sebep değildir.

Muvakkat ibadetlerde vakit ihtilafına dair klasik/güncel ihtilafların büyük bir kısmı, bu ibadetlerin vakit alametleriyle ve vakit sınırlarıyla ilgilidir. Bu ihtilaf naslardan hareketle vaktin şer'î alametlerini/sınırlarını belirlemedeki ihtilaftan kaynaklanır. İbadet vakitleri konusunda *subüt* ve *delalet* açısından kesinlik taşıyan şer'î deliller içtihadı konu edilemez. Sübut ve delaleti *kesin/açık* olan naslara aykırı her türlü görüş şaz olmakla birlikte geçersizdir. Bu sebeple namazların üç vakit olduğu veya haccın üç aya yayılması türünden görüşler *kitaba*, *sünnete* ve *icmaya* aykırı olduğundan geçersizdir.

Buna karşılık vakte delalet eden bazı nasların *sübut/delalet* açısından zannî olması, şer'î deliller arasında görünüş itibarıyla bir tearuzun bulunması, tearuz karşısında *cem/telif*, *nesh* ve *tercih* usullerinin farklı olması şer'î vakit alametleri ve sınırları konusunda mezhepler arasında farklı içtihatlarla zemin hazırlamıştır. Bu konudaki bir içtihadın geçerli olması için o içtihadın ehinden yani müçtehitlerden sadır olması ve içtihat yoluyla ulaşılan görüşün *kitab*, *sünnet* ve *icmaya* uygun olması şarttır. Mezhep müçtehitlerimizin vakit ihtilafına dair görüşleri bu iki esasa dayanır. Fıkıh kitaplarımızda namaz, oruç, hac, kurban gibi ibadetler ele alınırken vakit sınırları delilleriyle birlikte incelenmiştir. Buna karşılık ibadetler alanında ehinden/müçtehitlerden sadır olmayan ve *kitab*, *sünnet*, *icma* ve *usul kurallarına* aykırı olan görüşler; ibadetlerin vakit boyutu konusunda şaz ve geçersizdir. Fıkıh ilminde bir görüşün şahsi kanaat ve keyfi bir düşünce olmaktan çıkarak ilmi bir hüviyet kazanması için bir delile dayanması, kitaba, sünnete, icmaya ve usul kurallarına uygun olması şarttır.

Bu açıdan geçmişte olduğu gibi günümüzde de muvakkat ibadetlerin sınırlarına dair çeşitli ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Ancak bu tür ihtilafların bir kısmı gerçekten *kitab*, *sünnet*, *icma* veya *usul kurallarına* bir açık bir şekilde aykırı olduğundan şaz ve geçersizdir. Bu görüşlerin bir kısmı ibadetlerin vakit alametlerini/sınırlarını belirleme

konusunda ayetin yorumunda hataya düşmekte ve ayetin açık beyanına aykırı bir sonuca ulaşmaktadır. Bir kısmı kitabı esas alırken, kitabın beyanı/açıklaması ve dinin ikinci kaynağı olan hadisleri dikkate almamakta ve buna bağlı olarak hataya düşmektedir. Oysa sünnete müracaat edilmesini kitabın bizzat kendisi emretmektedir. Bir kısım görüşler ise hadisleri dikkate alırken, hadis yorumunda *tearuz*, *cem/telif*, *nesh*, *tercih*, *bütünlük*, *mantıksal tutarlık* ve *çelişmezlik* kurallarına aykırı hareket etmekte; dini yaşantı konusunda gelişi güzel, usulsüz, keyfi/hevai bir tercihe gitmektedir. Buna bağlı olarak kendi görüşlerine uymayan sahih hadislerin bir kısmını zayıflıkla itham ederken, bir kısmını ise ayet/hadis bütünlüğüne aykırı bir şekilde yorumlamakta veya hiç gündeme getirmemektedir. Diğer taraftan bazı görüşlerin *kitap* ve *sünneti* dikkate alsa bile bu iki kaynağın yorumundan hareketle ibadetlerin şer'î vakit alametlerini/sınırlarını belirleme konusunda, icmayı ve icmanın bağlayıcılığını dikkate almamakta ve icmaya aykırı sonuçlara/yanılgılara düşmektedir.

Bu kapsamda namazın üç vakit olduğu, haccın üç aya yayılması, kaza namazının bulunmadığı, yatsı namazı vaktinin ufuktaki beyazlığın bitmesi ve karanlığın tamamen çökmesiyle (gecenin üçte biriyle) sona erdiği, hayız esnasında namazın ve orucun caiz veya vacip olduğu, imsak vaktinin ufuktaki kızılılıkla birlikte isfar vaktinde başladığı, güneşin doğmasına tercihe bağlı olarak bir saat, kırkbeş dakika veya az bir vakit kalıncaya, hatta güneş doğuncaya kadar yeme ve içmeye devam edilebileceği, kerahet vakitlerinde namaz kılmanın mutlak bir şekilde mekruh olmadığı, kutup bölgelerinde orucun vacip olmadığı türünden görüşler oldukça zayıf ve geçersizdir. Çünkü bu tür görüşlerin kitabın açık beyanına aykırı olduğu, kitabın yorumunda ve anlaşılmasında dinin ikinci kaynağı olan sünneti dikkate almadığı, hadis yorumunda bütünlük/tutarlılık kurallarına aykırı olduğu, dinin ana kaynaklarının (ayet ve hadislerin) yorumu, anlaşılması ve hükme delaleti konusunda icmayı ve usul kurallarını dikkate almadıkları görülmektedir. Bu tür şaz/geçersiz görüşlerin, özetle ibadetlerin şer'î vakit alametlerini/sınırlarını belirleme konusunda *usulsüzlükten* kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bu tür görüşler tembellik, gaflet, dini konularda cehalet ve hevailiğin ağır bastığı günümüzde ibadetlerin vakitleri etrafında asılsız şüphelere, terddütlere ve olumsuz algılara yol açmaktadır. Ancak son bölümde anlaşıldığı ve tespit edildiği üzere bu tür görüşler kitaba, sünnete, icmaya ve usul kurallarına aykırı olduğundan, geçmişte olduğu gibi günümüzde de şaz olarak kalırken herhangi bir geçerlilik taşımamaktadır.

İbadetlerdeki ihtilafın bir diğer boyutu ise esas alınan şer'î vakit alametlerini kevnî açıdan tespit etmek ve bir takvime dönüştürmekle ilgilidir. Günümüzde ibadet vakitleri, şer'î alametleri esas alarak gözlem, astronomi ve zamanbilim verilerinden yararlanmak suretiyle tespit edilmiş ve bir takvime bağlanmıştır. Takvimdeki saatler ile şer'î vakit alametleri arasında bir uyum/mutabakat varsa, takvimdeki ibadet vakitleri haliyle bağlayıcıdır. Ancak arada bir uyumsuzluk varsa veya uyumsuzluğun varlığı iddia ediliyorsa, aynı şer'î alametleri esas almak suretiyle, kevnî alametleri tekrar gözden geçirmek ve doğruluğunu kontrol etmek gerekir. Bundan sonra tespit edilen saatler ile şer'î vakit alametleri arasında bir uyumsuzluk varsa bunun düzeltilmesi, uyum/mutabakat varsa olduğu gibi bırakılması ve bağlayıcı olarak kabul edilmesi gerekir. Ancak bu konudaki ihtilafı gidermek üzere öncelikle ibadet vaktinin şer'î alametleri konusunda mutabık olmak, vakit tespiti konusunda aynı şer'î delilleri ve aynı yöntemi esas almak şarttır. Aksi halde öğle vaktini belirlemek üzere; öğle vaktinin şer'î alametlerini esas alan bir gözlemin sonucuyla, ikinci vaktinin şer'î alametlerini esas alan bir gözlemin sonucu elbetteki farklı olacaktır. Diğer taraftan hilal ve imsak vakti tespitinde yöntem olarak çıplak gözle görmeyi esas alan bir gözlemin sonucu, tahkiku'l-menât kapsamında sebebi esas alarak teknolojik imkânlarla görmeyi esas alan bir gözlemin sonucundan farklı çıkacaktır. Işık kirliliğinin bulunduğu ortamdaki ufuk tespiti ile karanlık bir ortamda teknolojik yöntemlerle yapılan ufuk tespiti elbette farklı olacaktır. Gözlem için esas alınan vakit alametlerinin veya vakit tespit yönteminin hatalı olması halinde ulaşılan sonuç da hatalı olacaktır. Böyle bir hata kasten yapılmış veya hata olduğu açık bir şekilde ortadaysa buna istinaden eda edilen ibadet geçersiz olur.

Oruca başlama, hilal, imsak veya namaz vakitlerinin tespiti konusundaki güncel ihtilaflar bu çerçevede değerlendirilebilir. İmsak vaktinin şer'î alametlerini doğu ufukundaki kıızıllık/isfâr vakti olarak esas almak, imsak vakti tespiti için yöntem olarak mükellefin yemek yediği pencereden görmesini, ışık kirliliğinin bulunduğu ortamları veya karanlık ortamlar olsa bile çıplak gözle görmeyi esas almak, bilahare takvimdeki imsak vaktinin yanlış olduğunu ve orucu erken başlattığını ileri sürmek bu türdendir. Böyle bir tutarsızlık, esas alınan şer'î vakit alametleri ve vakit tespitinde yöntem (referans ve yöntem) yanılgısından kaynaklanmaktadır. Çünkü takvimde belirlenen imsak vakti vakit alameti olarak ufuktaki kırmızılığı değil, bundan önce ufukta enlemesine beliren yatay beyazlığın ilk anını esas almaktadır. Ancak aynı alametler

(enlemesine beyazlığın ilk anı) esas alınmasına rağmen farklı sonuçlar ileri sürülüyorsa bu durumda a. Gözlemin yapıldığı ortam/atmosfer şartlarının uygun olup olmadığı b. Gözlem yapılan yerin coğrafi konumu c. Gözlemin teknolojik imkânla (kamera, fotoğraf makinası vb) mı yapıldığı çıplak gözle mi yapıldığı önem taşır. Diyanet İşleri Başkanlığı, Birleşik Arap Emirlikleri Astronomi Proje Araştırma Merkezi, Ürdün Din İşleri Bakanlığının farklı bölge ve ülkelerde yaptıkları gözlemin neticesinde -18 derecenin fecri sadığa uygun olduğu belirtilmiştir.

İslam dünyasında oruca ve bayrama başlama günlerindeki ihtilaf, esas alınan şer'î vakit alametlerini tespit etme yöntemindeki farklılıktan, hilali tespit etme konusunda bilimsel verilerin dikkate alınıp alınmamasından kaynaklanmaktadır. Hanefî, Maliki ve Hanbeli görüş esas alındığında dünyanın bir bölgesinde hilalin görülmesi tüm dünyada orucun farz olmasına; şevval hilalinin görülmesi ise tüm dünyada bayrama başlamak için yeterli bir sebeptir. Hilalin görülmediği durumlarda bilimsel/astronomik hesaplarla hilalin varlığını tespit etmek mümkündür. Yukarıda zikredilen içtihat ve vakit tespit yöntemi esas alındığında İslam dünyasında oruç ve bayram birliği sağlanabilir.

KAYNAKÇA

- Abderî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed (ö.737/1336) *et-Tâc ve'l-iklîl li-muhtasari'l-Halil*, Daru'l-fıkr, Beyrut h.1398.
- Abid, Abdulkadir, "Tahdidu mev'idi'l-fecri's-sadık fi'l-Urdun", *Jordan Journal For Islamic Study*, Volume:11, 2015.
- Ahsîkesî, Husamuddin Muhammed b. Muhammed (ö.644/1246), *el-Muzheb fî usuli'l-mezheb ala'l-muntehab*, Thk. Ferfur, Veliyuddin Muhammed Salih, Mektebetu Dari'l-Ferfur, Dımaşk 1999.
- Akpınar, Ali, "Kur'an Ayetlerine Göre Hac İbadetinin Zamanı ve Daha Sağlıklı Bir ibadet İçin Teklifler", *Marife: Bilimsel Birikim*, 2003.
- Akyüz, Vecdi, "Fıkıh Açısından İmsak Vaktinin Başlangıcı", *Diyanet İşleri Başkanlığı, Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-V*, Afyon, 2012.
- Âmidi, Ebu'l-Hasan Ali b. Ali b. Muhammed Seyfuddin (ö.631/1233), *el-İhkâm fî usuli'l-ahkâm*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, tsz.,
- Apaydın, Yunus, *İslam Hukuk Usulü*, Kimlik Yay., Kayseri 2016.
- "Fesad", *DİA*, Ankara 1995.
- Askerî, Ebu Hilal (ö.400/1009), *el-Furûku'l-luğaviyye*, Thk. Muhammed İbrahim Selim, Daru'l-ilmi ve's-sekafe, Ankara tsz.
- Aşıkkaya, İlhami ve Özdemir, Sacit, "İmsak ve Tan Vakitlerinin Gözlemsel Yolla Tespiti", *Güncel Dini Meseleler Toplantısı – V*, Afyonkarahisar 2012.
- Aşıkkaya, İlhami (DİB Astronom), Kişisel Görüşme, Aralık, 2016.
- Atay, Hüseyin, "Sahûr Vakti", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1979.
- Atay, Hüseyin, *Kur'ân'a Göre İslam'ın Temel Kuralları*, MEB Yay., İsanbul, 1991.
- *Kur'ana Göre Araştırmalar I-III*, Atay Yay., Ankara 1997.
- Avde, Muhammed Şevket, *İşkâliyyât felekiyye ve fıkhiyye havle tahdidi mevakıtı's-salat*, *el-meşruu'l-İslâmî li-rasadi'l-ehille (Islamic Crescents' Observation Project)*, Abu Dabi, İmârat 2010.

- Aynî, Bedruddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed (ö.885/1480), *Umdetu'l-bâri şerhu sahihi'l-Buhari*, Daru ihyai't-turasi'l-arabî, Beyrut tsz.
- Babertî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ekmeluddin Ebu Abdillallah b. Şeyh Şemsuddin b. Şeyh Cemaluddin er-Rûmî (ö.786/1384), *el-Înaye şerhu'l-hidaye*, Daru'l-fikr, Beyrut tsz.
- Bâcî, Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef (ö.474/1081), *el-İşarat fî ma'rifeti'l-usul*, el-Mektebetu'l-Mekkiyye, Beyrut 1996.
- *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*, Thk. Umran Ali Ahmed el-Azbî, Daru İbn Hazm, Cezayir, 2009.
- Bakıllanî, Kadı Ebubekir Muhammed b. Tayyib (ö.403/1012), *et-Takrîb ve'l-irşad*, Thk. Abdulhamid b. Ali, Müessesetu'r-risale, Beyrut 1998.
- Bardakoğlu, Ali, "Eda", *DİA*, Ankara 1994.
- Bardakoğlu, Ali, "Câiz", *DİA*, Ankara 1994.
- Basrî, Muhammed b. Ali b. Tayyib (ö.436/1044), *el-Mu'temed fî usuli'l-fıkh*, Thk. Muhammed Humeydullah, Dimaşk 1964.
- Bedahşî, Muhammed b. Hasan (ö.776/1374), *Şerhu Bedahşî (Menahicu'l-ukûl şerhu menahici'l-vusul ila ilmi'l-usul)*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut tsz.
- Behûtfî, Mansur b. Yunus b. Selahuddin b. Hasan b. İdris (ö.1051/1641), *Keşfu'l-kına'an metni'l-ikna'*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, tsz.
- Bekkurî, Ebu Abdillallah Muhammed b. İbrahim, *Tertîbu'l-furûki'l-Karafî*, Thk. el-Meylûdi b. Cuma-Habîb b. Tahir, Daru mektebeti'l-maarif, Beyrut 2008.
- Beşarat, Fevaz Mahmud Muhammed, *Eseru'l-ecel fî akdi'l-bey'*, (Yüksek Lisans Tezi), Filistin 2005.
- Beyhakî, Ebubekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *Sünenu'l-kübra*, Meclisu daireti'l-maârifî'n-nizâmiyye, Haydarâbad, h.1344.
- Bigiyef, Musa Carullah (ö.1949), *Uzun Günlerde Oruç*, (Sadeleştiren: Abdullah Kahraman), İz Yay., İstanbul 2009.
- Boynukalın, Mehmet, "Şart", *DİA*, Ankara 2010.

- Buharî, Alauddin Abdulaziz b. Ahmed (ö.730/1329), *Keşfu'l-esrâr an usuli fahri'l-İslam el-Pezdevî*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2009.
- Buharî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buharî*, Daru'l-ma'rife, Beyrut 2003.
- Carullah, Musa, *Şeriat Niçin Rü'yete İtibar Etmiş*, Kazan, 1910.
- Celal, Yıldırım, "Ramazan Hilali" *Diyanet Aylık İlmi Dergi*, Sayı:4, Ankara 1975.
- Cemal, Muhammed Mahmud, *et-Tavkîl fî ahvali's-şahsiyye*, (Yüksek Lisans Tezi), Filistin Nablus Üniversitesi, 2001.
- Cemmâl, Muhammed Mahmud, *el-Kıymetu'l-iktisadiyyetu li'z-zemen fî'l muamelati'l-maliyyeti'l-muâsıra*, Daru'n-nûr, Kuveyt, 2011.
- Cessâs, Ebu Zekerîyya Ahmed b. Ali (ö.370/980), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Thk. Abdusselam Muhammed Ali Şahin, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut tsz.
- *el-Fusul fî'l-usul*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2010.
- Cevizci, Ahmet, *Felse Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 2010.
- Cezerî, Muhammed b. Yusuf (ö.685/1577), *Mi'racu'l-minhâc şerhu minhâci'l-vusul ilâ ilmi'l-usûl*, Daru İbn Hazm, Beyrut 2011.
- Cezîrî, Abdurrahman, *el-Fıkhu ala mezahibi'l-erbaâ*, İstanbul 1986.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerif (ö.816/1413), *Mu'cemu't-ta'rifât*, Thk. Muhammed Sıddık el-Minşavî, Daru'l-fazile, Ankara tsz.
- Cürcani, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ahmed, *et-Tahrîr fî furui'l-fıkhi's-Şafî*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2008.
- Çakan, İsmail Lütfü, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İFAV Yay., İstanbul 2000.
- Çapak, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Mantık*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2016.
- Çapan, Ergun, "Kur'an ve Sünnette Kaza Namazı", *EKEV Akademi Dergisi*, Sayı:15, Erzurum, 2011.

- Çetintaş, Recep, *Hicri İlk Beş Asır Fıkıh Literatüründe Teklifî Hüküm Terminolojisi*, (Doktora Tezi), 2014.
- Çiçek, Yakup, *Kur'an'da Fecir Kavramı*, MÜİF, İstanbul 1995.
- Dağcı, Şamil, “Musa Carullah Bigiyef’in Hukukçuluğu (Eleştirel Bir Yaklaşım)”, *Ölümünün 50. Yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef (1875-1949) (Birinci Musa Carullah Bigiyef Sempozyumu 6-7 Kasım)*, Ankara 1999.
- Dalgın, Nihat, “Özel Günlerde Kadınların İbadeti”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Mehîr Vakfı Yay., Konya, 2007.
- Darekutnî, Ali b. Ömer, *Sünen-i Darekutnî*, Daru'l-ma'rife, Beyrut 1966.
- Davudoğlu, Ahmed (ö.1983), *Sahih Müslim Tercüme ve Şerhi*, Sönmez Yay., İstanbul tsz.
- Debûsî, Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa (ö.430/1038), *Takvimu'l-edille*, Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 2007.
- Dımyatî, Ebubekir Osman b. Muhammed Şeta (1300/1883), *İânetu't-talibîn*, Midyat, Tsz.
- Dilek, Uğur Bekir, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifî Hüküm Terimleri*, (Doktora Tezi), Konya 2010.
- Doğan, Nadir, *Güneş Fiziği ve Güneş-Ay Tutulmaları*, Ankara Üniversitesi Fen Fakültesi Yayınları, Ankara 1988.
- Doğanay, Hayati, *Coğrafyaya Giriş*, Aktif Yay., İstanbul 2012.
- Ebu Davud, Süleyman b. Eş'âs es-Sicistânî, *Sünenü Ebi Davud*, Daru'l-ma'rife, Beyrut 2003.
- Ebu Zur'â, Velîyuddin Ahmed b. Abdurrahim (ö.826/1423), *el-Ğaysu'l-hamî' şerhu cem'il-cevami'*, Thk. Muhammed Tamir Hicazî, Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 2004.
- Ebu'l-Fida, Zeynuddin Kasım b. Kutluboğa (ö.879/1474), *Netaicu'l-efkâr şerhu muhtasari'l-menar*, Thk. Senaullah Zahidî, Daru İbn Hazm, Beyrut 2003.

- Ebu'l-Vefa, Ali b. Ukayl b. Muhammed b. Ukayl (ö.513), *el-Vazih fi usuli'l-fikh*, Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, Müessesetu'r-risale, Beyrut 1999.
- Emir Paşazade, Muhammed Emin b. Mahmud el-Buhari (ö.879/1474), *Teysiru't-tahrîr*, Daru'l-fikr, Beyrut tsz.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Kitap, İstanbul 2010.
- Farukî, Muhammed b. Ali b. Kadı Muhammed Hamid b. Muhammed Sabır (ö.1158/1745), *Keşşafu ıstilahati'l-funûn ve'l-'ulûm*, Thk. Ali Dahruc, Mektebetu Lubnan, Beyrut 1996.
- Fennarî, Şemsuddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed (ö.834/1430), *Fusulu'l-bedayî fi tertîbi's-şerayi*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2006.
- Ferfur, Veliyuddin Muhammed Salih, *el-Muzheb fi usuli'l-mezheb 'ale'l- muntehab fi usûli'l-Hanefiyye li Husamuddin Muhammed b. Muhammed*, Daru'l-Ferfur, Dimaşk 1996.
- Ferfur, Veliyuddin Muhammed Salih, *Şerhu's-şafi 'ala usûli's-Şaî (Nizamuddin eş-Şâî'nin (ö.600/1203) usul kitabı üzerine şerh)*, Daru'l-Ferfur, Dimaşk 2001.
- Ferhat, Koca, "İbadet", *DİA*, Ankara 1999.
- Fîruzabadî, Mecuddin b. Ya'kub (ö.817/1414), *el-Kamusu'l-muhîd*, Thk. Enes Muhammed eş-Şamî-Zekeriyya Cabir Ahmed, Daru'l-Hadis, Ankara 2008.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed (ö.505/1111), *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2010.
- *İhyau 'ulûmuddin*, Çağrı Yay., İstanbul 1985.
- Ğâmidî, Nâsır b. Muhammed b. Müşrâ, *Ahkâmü'l-'ibâdâti'l-müterettibe 'alâ tulû'i'l-fecri's-sânî*, Dâru İbni'l-Cevzî, Mekke, 1428.
- Ğırnatî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yusuf b. Ebi'l-Kasım (ö.897/1492), *et-Tac ve'l-iklîl li-muhtasari'l-Halîl*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1994.
- Hafız, Salıhuddin, (Pakistan Abdulveli Han İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi), "Modern Teknolojilerle Hilalin Gözetlenmesine Eleştirel Bir Bakış" (Trc.Abdullah Acar), *Osmangazi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Eskişehir, 2015.

- Hâkim, Ebu Abdillâh, Muhammed b. Abdullah b. Muhammed (ö.405/1014), *el-Müstedrek ala's-sahîheyn*, Thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1990.
- Hallâf, Abdulvehhab, *İlmu usuli'l-fıkıh*, Beyrut 2003.
- Haskefî, Muhammed Alaüddin b. Ali (ö.1088), *İfâzatu'l-envar 'ala usûli'l-menâr*, Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1992.
- Hayil, Abdulhafiz Yusuf, *el-Ecel fi'l-'ukûd*, (Doktora Tezi), el-Camiatu'l-Ürdüniyye, Ürdün 1991.
- Herevî, Nureddin Ebu Hasan Ali b. Sultan Muhammed Molla Ali el-Kari (ö.1014), *Şerhu muhtasari'l-menâr*, Daru Sadr, Thk. İlyas Kaplan, Beyrut 2012.
- Hin, Mustafa, el-Buga, Mustafa, eş-Şerbecî, Ali, *el-Fıkhu'l-menhecî ala mezhebi İmam Şafîî*, Daru'l-kalem, Dimaşk 1992.
- Huraşî, Muhammed b. Abdullah (ö.1101), *Şerhu muhtasari'l-Halîl*, Daru'l-fıkr, Beyrut tsz.
- İbn Abdilber, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed el-Kurtubî (ö.463/1070), *el-İstizkâr*, Thk. Salim Muhammed Ata-Muhammed Ali Muavviz, Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 2010.
- İbn Abdilberr, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed (ö.461/1069), *el-Kâfî fi fıkhî'l-ehli'l-Medine*, Thk. Muhammed Ahyed, Mektebetu Riyad, Riyad, 1980.
- İbn Abidîn, Muhammed Emin (ö.1252/1836), *Haşiyetu reddi'l-muhtâr ale'd-durri'l-Muhtâr şerhu tenvîri'l-ebsâr*, Daru'l-fıkr, Beyrut 2000.
- *Haşiyetu Nesemâti'l-eschar 'ala şerhi ifazeti'l-envâr 'ala metni usuli'l menâr*, Ankara 1979.
- İbn Ali Rıza, Muahmmed Reşid (ö1935), *Tefsiru'l-menâr*, Ankara 1990.
- İbn Arabî, Kadı Ebıbekir (ö.543/1148), *el-Mahsul fi İlmi'l-usul*, Thk. Hüseyin Ali el-Yedrî, Said Abdullatif el-Fûde, Beyrut 1999.
- İbn Arefe, Muhammed b. Ahmed ed-Desukî (ö.803/1400), *Haşiyetu'd-Desukî ala şerhi'l-kebîr*, Daru'l-fıkr, Beyrut tsz.

- İbn Aşur, Muhammed Tahir (ö.1973), *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*, Müessesetu tarih, Beyrut Tsz.
- İbn Emîri'l-Hac, Muhammed b. Muhammed (ö.879/1474), *et-Takrîr ve't-tahbîr fî usuli'l-fıkħ*, Daru'l-fıkr, Beyrut 1996.
- İbn Faris, Ebu'l-Huseyn Ahmed (ö.395/1004), *Mekayisu'l-luğa*, Thk. Abdusselam Muhammed Harun, Daru'l-fıkr, Beyrut 1979.
- İbn Hacer, Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Heytemî (ö.852/1448), *Tuhfetu'l-muhtac fî şerhi'l-minhac*, el-Mektebetu't-Ticariyye el-Kubra, Mısır, 1983.
- İbn Hacer, Şihabuddin Ahmed b. Ali b. Muhammed (ö.852/1448), *Fethu'l-bârî şerhu sahihi'l-Buhari*, Thk. Ebu Muaz Tarık b. Avzullah b. Muhammed, Daru İbn Cevzî, Suud, h.1422.
- İbn Hacib, Ebu Amr Osman (ö.861/1457), *Şerhu muhtasari muntehe'l-usûlî*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2004.
- İbn Hacib, Osman b. Amr b. Ebibekr (ö.646/1248), *Muntehe'l-vusûl fî ilmeyi'l-usûlî ve'l-cedel*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1985.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said (ö.456/1064), *el-İhkâm fî usûlî'l-ahkâm*, Thk. Ahmed Muhammed Şakir, Daru'l-âfak, Beyrut tsz.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said (ö.456/1064), *el-Muhalla bi'l-âsâr*, Daru'l-fıkr, Beyrut Tsz.
- İbn Hümam, Kemaluddin Muhammed b. Abdulvahid (ö.861/1457), *Şerhu fethi'l-kadir ale'l-hidaye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2003.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ, İmâdüddîn İsmail b. Şihabiddin Ömer el-Kureşî ed-Dımaşkî eş-Şafiî, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Daru Taybe, Medine 1999.
- İbn Kesir, Ebul-Fida İsmail b. Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Beyrut 1970.
- İbn Kudame, Ebu Muhammed Muvaffukuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed (ö.620/1223), *Ravzatu'n-nazır ve cunnetu'l-munazır*, Müessesetu'r-risale, Beyrut 2009.
- *el-Muğnî*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1994.

----- *el-Kâfî fî fıkhi'l-İmam Ahmed*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1994.

İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, *Sunenu İbn Mâce*, Daru İbn Hazm, Beyrut 2001.

İbn Mansur, Ahmed, *Usûlu'l-vazıhat fî şerhi'l-varakat lî ebi'l-Meâlî Abdulmelik el-Cuveynî*, Ankara tsz.

İbn Manzur, Muhammed b. Mükrim (ö.711/1311), *Lisanu'l-Arab*, Daru's-Sadr, Beyrut tsz.

İbn Melek, Abdullatif b. Abdulaziz (ö.808/1405), *Şerhu'l-menâr*, Thk. Yahya Muhammed Ebubekir Abdu'l-Mubdî, Daru'l-Kitabil-İslamî, Beyrut 2010.

İbn Muflih, İbrahim b. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed (ö.884/1479), *el-Mubdi' fî şerhi'l-mukni'*, Dar'ul-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2003.

İbn Muflih, Şemsuddin Muhammed el-Hanbelî (ö.763/1362), *Usulu'l-fikh*, Thk. Fehd b. Muhammed es-Sedhan, Mektebetu Ubeykan, 1999.

İbn Muvakkıt, Ebu Abdillâh Şemsuddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed (ö.879/1474), *et-Takrîr ve't-tahbîr 'ala't-takrîr*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1983.

İbn Neccâr, Takiyuddin Ebu'l-Beka Muhammed b. Ahmed b. Addulaziz b. Ali el-Futuhî (ö.972/1564), *Şerhu kevkebi'l-munîr*, Thk. Muhammed Zuhaylî-Nezih Hammad, Mektebetu'l-Ubeykan, Mektebetu'l-Medinet'ir-Rakmiyye, Medine 1997.

İbn Nüceym, Zeynuddin b. İbrahim b. Muhammed (ö.1005/1596), *Fethu'l-ğaffâr bi-şerhi'l-menâr (Mişkatu'l-envar fî usûli'l-menâr)*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2001.

İbn Nüceym, Zeynuddin b. İbrahim b. Muhammed (ö.970/1562), *el-Bahru'r-raik şerhu kenzi'd-dekâik*, Daru'l-Kitabi'l-İslamî, tsz.

İbn Nüceym, Zeynuddin b. İbrahim b. Muhammed (ö.970/1562), *el-Eşbah ve'n-nezair ala mezhebi Ebi Hanife*, Thk. Zekeriyya Umeyrat, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1999.

- İbn Receb, Zeynuddin Abdurrahman b. Ahmed (ö.634/1236), *el-Kavaid li İbn Receb*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut tsz.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed (ö.520/1126), *el-Beyan ve't-tahsil eş-şerh ve't--ta'lîl li mesailil'l-mustahrece*, Thk. Muhammed Hacı, Daru'l-ğarbi'l-İslamî, Beyrut 1988.
- *el-Mukaddimetu'l-mümeahhidat*, Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, Beyrut 1988.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed (ö.595/1199), *Bidayetu'l-müctehid ve nihâyetu'l-muktesid*, Thk. Ali Mahmud Muavviz-Adil Ahmed Abdul Mevcud, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2004.
- İbn Salih, Abdullah b. Abdurrahman, *Teysiru'l-allam şerhu 'umdeti'l-ahkâm*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2012
- İbn Sââtî, Ebu'l-Abbas Muzafferuddin Ahmed b. Ali (ö.694/1295), *Nihayetu'l-vusul ila ilmi'l-usûl*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2004.
- İbn Sinâ, Ebu Ali Hüseyin (ö.428/1036), *Kitabu'l-hudud*, Çev. Aygün Akyol, İclal Arslan, Elis Yay., Ankara 2013.
- İbn Tahir, Habîb, *el-Fıkhu'l-Malikî ve edilletuh*, Daru İbn Hazm, Beyrut 1998.
- İbn Tahir, Habib, *el-Fıkhu'l-Malikiyye ve edilletuh*, Daru mektebeti'l-maârif, Beyrut 2014.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm (ö.728/1328), *Minhacu's-sünneti'n-nebeviyye*, Thk. Muhammed Reşad Salim, Camiatu İmam Muhammed, Medine, 1986.
- İbrahim Mustafa, Ahmed Zeyyat, Hamid Abdulkadir, Muhammed en-Neccar, *el-Mu'cemu'l-vasît*, el-Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul Tsz.
- Îcî, Abdurrahman (ö.680/1281), *Şerhu muhtasari muntehe'l-usûlî*, Thk. Muhammed Hasan İsmail, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2004.
- İsfahanî, Mahmud b. Abdrurrahman b. Ahmed b. Muhammed, *Beyânu'l-muhtasar şerhu muhtasari İbn Hacib*, Thk. Muhammed Muzhir Beka, Daru'l-Medenî, Suud, 1986.

İsfehânî, Rağıb (ö.503/1109), *Müfredatu elfazi'l-Kur'ân*, Thk.Safvan Adnan Davudî, Daru'l-kalem, Dımaşk 2009.

İsnevî, Cemaluddin Ebi Muhammed Abdurrahim b. Hasan (ö.772/1330), *Nihayetu's-sûl ilâ ilmi'l-usûl*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1999.

----- *et-Temhîd fî tahrîci'l-furû 'ale'l-usûl*, Thk. Muhammed Hasan Heytu, Müessesetu'r-risale, Beyrut 2013.

İzzuddin, Abdulaziz b. Abdusselam (ö.660/1262), *Kavaidu'l-ahkâm fî mesalihi'l-enâm*, Thk. Nezir Kemal Hammad-Osman Cuma Dumeyriyye, Daru'l-kalem, Dımaşk 2010.

Kahraman, Abdullah, *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler*, Ensar Yay., İstanbul 2012.

Kalın, Faiz, *Kur'an'da Zaman Kavramı*, Rağbet Yay., İstanbul 2005.

Karafî, Ebu'l-Abbâs, Ahmed b. İdrîs (ö.684/1285), *el-Furûk envaru'l-burûk fî envai'l-furûk*, Thk. Hali el-Mansur, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2009.

----- *el-Yevâkît fî ahkâmi'l-mevakît*, Thk. Cerrah Nayif el-Fadlî, Müessesetu'r-risale, Beyrut 2011.

----- *ez-Zahire*, Daru'l-Ğarbi'l-İslamî, Beyrut 1994.

Karataş, Mustafa, “Rü'yet-i Hilal Çerçevesinde Hadisleri Yeniden Okuma” Dini ve Felsefi Metinleri Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu, İstanbul 2012.

Karavî, Muhammed Arabî, *el-Hulasatu'l-fıkhiyye 'ala mezhebi's-sadeti'l-Malikiyye*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut tsz.

Kâsânî, Ebubekir b. Mes'ud b. Ahmed el-Alaî (ö.578/1182), *el-Bedaiu's-sanaî fî tertîbi's-şerayi'*, Daru ihyai't-turasi'l-arabî, Beyrut 1998.

Kaşıkcı, Osman, “Şart”, *DİA*, Ankara 2010.

Kerabîsî, Ebu Muzaffer Es'ad b. Muhammed b. Huseyn (ö.570), *el-Furûk fî furui'l-fıkhi'l-İmam Ebi Hanife*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2005.

Kayravânî, Halef b. Ebi'l-Kasım Muhammed (ö.438/1046), *et-Tehzîb fî ihtisari'l-müdevvene*, Thk. Muhammed Emin, Daru'l-buhus li'd-dirasati'l-İslamiyye ve ihyai't-Turas, Dubai, 2002.

Koca, Ferhat, "Manî", *DİA*, Ankara 2003.

Koçak, Zeki, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tearuzu Gidermede Tercih Yöntemi (Hanefi Uygulaması)*, Erzurum, 2004.

Koçyiğit, Hilal, *İbadetlerde Vakit*, (Yüksek Lisans Tezi), Erzurum 2011.

Komisyon (Şeyh Nizâm, Şeyh Vecîhüddin, Şeyh Celâleddin Muhammed, Kadı Muhammed Hüseyin, Molla Hâmid), *el-Fetava'l-Hindiyye*, Daru'l-fıkr, Beyrut 1991.

Komisyon (Zeki b. Abdurrahman Mustafa, Eymen b. Said Kurdi, Abdülaziz b. Sultan el-Mermeş, Mutez b. Nail el-Kurdî, Sa'd b. Türkî el-Haslân, Muhammed b. Sa'd el-Haracî, Abdurrahman b. Ğenam, Salih b. Osman es-Salîh), *Meşru'u dırsae'ti's-şafak el-merhaletu'l-ûla* (Şafak Araştırması Projesi, Birinci Aşama), Suudi Arabistan, 2005.

Komisyon, *el-Mevsuatu'l-fıkhiyyetu'l-Kuveytiyye*, Vezaretu'l-Evkaf ve'l-İslamiyye Yay., Daru's-Selasil, Kuveyt, 1427.

Komisyon, Hey'etu Kibari Ulemai'l-İslam, *el-Mevsuatu'l-fıkhiyye*, Mektebetu İbn Rüşd, Lahor Tsz

Komisyon, "*Bidayetu şuhûri'l-arabiyye*", Mecelletu Mecmai'l- Fıkh'il İslamiyye (İslam Fıkıh Sempozyumu), Mekke, 1986, ss.841-1033.

Komisyon, International Astronomical Center, <http://www.icoproject.org/fajer.html>, Birleşik Arap Emirlikleri, Abu Dabi, Erişim Tarihi: 23.12.2016.

Konevî, Kasım b. Abdullah b. Emir Ali (ö.978/1570), *Enîsu'l-fukaha fî ta'rifatı'l-elfazi'l-mütedavileti beyne'l-fukaha*, Thk. Yahya Hasan Murad, Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2004.

Kurtdede, Remzi, *Musa Carullah Bigiyef ve İslam Hukuku ile İlgili Görüşlerinin Değerlendirilmesi*, (Doktora Tezi), Ankara 2011.

Kurtubî, Ebu Abdillâh, Muhammed b. Ahmed b. Ebibekr b. Ferh (ö.671/1272), *el-Cami' li-ahkâmu'l-Kur'ân*, Thk. Hişam Semîr el-Buharî, Daru alemi'l-kutub, Riyad, 2003.

Kutluer, İlhan, "Zaman", *DİA*, Ankara 2013.

Leknevî, Muhammed Abdulhay (ö.1304/1886), *el-Kavlu'l-menşur fî hilali hayri's-şuhûr, Mecmuatu hutabi'l-Lekneviyye*, Thk. Naim Eşref Nur Ahmed, İdaretu'l-Kur'ân ve'l-Ulumu'l-İslamiyye, Mekke, 1998.

----- *Fevatihu'r-rahmût bi-şerhi müselleme's-subût*, Thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2002.

Mağribî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Muhammed, *Mevahibu'l-celîl fî şerhi muhtasari'l-Halil*, Daru'l-fıkr, Beyrut 1992.

Mahallavî, Muhammed b. Abdurrahman (ö.1960), *Teshilu'l-vusûl ila ilmi'l-usûl*, Thk. İlyas Kaplan, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2015.

Mahalli, Celaluddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed (ö.791/1389), *el-Bedru't-tali' fî halli cem'il-cevami'*, Thk. Dağıstanî, Murtaza Ali b. Muhammed, Müessesetu'r-risale, Beyrut 2005.

Makdîsî, Bahaüddin Abdurrahman b. İbrahim b. Ahmed Ebu Muhammed el-Hanbelî, *el-Udde şerhu'l-'umde*, Thk. Salah b. Muhammed Uveyze, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2005.

Malik, b. Enes b. Malik b. Amir (ö.179/795), *el-Müdevvene*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1994.

----- *el-Muvatta*, Daru'l-Hadîs, Ankara 2005.

Maruf, Adem Bâvâ, "İbadetlerde Kıyasın Geçerliliği Meselesi ve Fıkhî Sonuçları", *EKEV Akademi Dergisi*, Erzurum 2013.

Maverdî, Alauddin Ebu'l-Hasan Ali b. Süleyman (ö.450/1058), *et-Tahbîr şerhu't-tahrîr*, Thk. Abdurrahman el-Cibrîn, Avz el-Karanî, Ahmed Serrah, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad 2000.

- Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib el-Basrî (ö.450), *el-Havi'l-kebîr şerhu muhtasari'l-Müzenî*, Thk. Muhammed Muavvız-Adil Ahmed Abdulmevcud, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1994.
- Mavsılî, Abdullah b Mahdud b. Mevdûd (ö.683/1284), *el-İhtiyar li ta'lîli'l-muhtar*, Matbaatu'l-Halebî, Ankara 1937.
- Merdavî, Alaaddin Ebu Hasan Ali b. Süleyman (ö.885/1480), *el-İnsaf fî ma'rifeti'r-racihi mine'l-hılaf*, Daru ihyai't-turasi'l-arabî, Beyrut tsz.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramurz (ö.885/1480), *Mir'âtu'l-usûl şerhu mirkati'l-usûl*, Thk. İlyas Kaplan et-Türkî, Daru Sader, Beyrut 2011.
- Mollacîven, Ahmed b. Ubeydullah (ö.1130/1718), *Keşfu'l-esrâr şerhu'l-musannif ale'l-menâr*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut Tsz.,
- Molvi, Yaqub Ahmad Miftahi, *Fajar and Isha Times*, Hizbul Ulama, London 2007.
- Muraibe, Abdullah Cabir, *Eseru'l-vakt fî ahkâmi'n-nikâh*, (Yüksek Lisans Tezi), Ürdün Ali Beyt Üniversitesi, 2000.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn b. Haccac el-Kuşeyrî, *Sahihu Müslim*, Daru'l-ma'rife, Beyrut 2003.
- Naim, Ahmed (ö.1934), *Tecridi Sarih Tercemesi ve Şerhi*, DİB Yay., Ankara 1984.
- Narin, İsmail, *Kur'ân ve Sünnete Açısından Kurban İbadeti* (Doktora Tezi), İstanbul 2009.
- Nas, Taha, "Yatsı Namazının Son Vaktine Dair Tartışmalara Bir Katkı", *Diyanet İlmi Dergi*, Ankara 2014.
- Nemle, Abdulkerim Ali b. Muhammed, *el-Vacibu'l-muvassa' inde'l-usûliyyîn*, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad, 1993.
- Nemle, Abdulkerim b. Ali b. Muhammed, *el-Hılafu'l-lafzî inde'l-usûliyyîn*, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad, 1999.
- Nesâî, Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali, *Sunenu Nesâî*, Mektebetu'l-maârif, Riyad 1988.

Nevevî, Ebu Zekerîyya Muhyiddin Yahya b. Şeref (ö.676/1277), *el-Mecmu' şerhu'l-mühezzebe*, Daru ihyai't-turasi'l-arabî, Beyrut tsz.

----- *Ravdatu't-talibîn 'umdetu'l-muftîn*, Thk. Züheyr Şaviş, el-Mektebu'l-İslamî, Amman 1991.

Nisaburi, Mahmud b. Ebi'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Hüseyn (ö.553), *Bahiru'l-burhân fî maâni müşkilati'l-Kur'ân*, Thk. Suad bint Salih, Camiatu Ummi'l-Kura, 1998.

Nizar, Mahmud Kasım, *Mevakitu'l- 'ibâdât ez-zemaniyye ve 'l-mekâniyye*, Müessesetu'r-risale, Beyrut 2005.

Özdemir, İbrahim, “Meşruiyet ve Kemiyet Bağlamında Teravîh Namazı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2015.

Özdemir, Sacit, (Ankara Fen Fakültesi Astronomi Bölümü, Diyanet İşleri Başkanlığı Müşaviri) *Kişisel Görüşme*, Aralık, 2016.

Öztürk, Üzeyir, *İmsak Vaktinin Tespiti ile İlgili Problemler*, Din İşleri Yüksek Kurulu, (Basılmamış Uzmanlık Tezi), Ankara 2015.

Öztürk, Yaşar Nuri (ö.2016), *İslam Nasıl Yozlaştırıldı*, Yeni Boyut Yay., İstanbul 2000.

----- *Kur'an'daki İslâm*, İstanbul 1988.

Oral, Rifat (Diyanet İşleri Başkanlığı/Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi), *Kişisel Görüşme ve Makaleler*, Aralık, 2016.

Orum, Fatih, “Yatsı Namazının Son Vaktine Dair Görüşün Hanefî Mezhebindeki Evrimi ve Temelleri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2016.

Pala, Ali İhsan, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*, Fecr Yay., Ankara 2009.

----- “Namazların Kazası Meselesine Metodolojik Bir Yaklaşım”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı:3, 2004.

Pezdevi, Fahrü'l-İslam Ali b. Muhammed (ö.486), *Usulu'l-Pezdevi*, Thk. Said Bektaş, Daru sirac, Medine, 2016.

Rafîî, Abdulkerim b. Muhammed (ö.623/1226), *Fethu'l-aziz bi-şerhi'l-vecîz*, Daru'l fikr, Beyrut 1997.

- Raşid, Mahmud Ahmed, *el-Fıkhu ve edilletuhu mine'l-Kitabi ve's-Sünne*, Daru'l-fevaid, Ankara 2011.
- Râzi, Muhammed b. Ebibekir b. Abdilkadir (ö.651/1253), *Muhtaru's-sıhah*, Thk. Mahmud Hatır, Mektebetu Lübnan, Beyrut 1995.
- Rebîa, Abdülaziz b. Abdurrahman b.Ali, *es-Sebeb inde'l-usûliyyin*, Lecnetu'l-buhûs ve't-tercume ve'n-neşr, Riyad 1980.
- Remlî, Şemsuddin Muhammed b. Ebi'l-Abbas Ahmed b. Hamza b. Şihabuddin (ö.844/1479), *Nihayetu'l-muhtâc*, Daru ihyai't-turasi'l-arabî, Beyrut 2005.
- Ruenî, Şemsuddin Ebu Abdillah Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman et-Trablusî, *Mevahibu'l-celîl fî muhtasari Halîl*, Daru'l-fıkr, Beyrut 1992.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, *Tefsiru ahkâmi'l-Kur'ân*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1999.
- Salîba, Cemil, *el-Mu'cemu'l-felsefî*, Daru'l-kitabi'l-Lubnânî, Beyrut 1971.
- San'ânî, Muhammed b. İsmail (ö.1182/1768), *İcabetu's-sâil şerhu buğyeti'l-'amil*, Thk. Hüseyin b. Ahmed es- Sebbağî, Hasan Muhammed Makbûlî, Müessesetu'r-risale, Beyrut 1986.
- Savî, Ebu'l-Abbas Ahmed b.Muhammed (ö.1241/1825), *Haşiyetu's-savi 'ala şerhi sağır/derdîr*, Dâru'l-Mearif, Beyrut tsz.
- Sayis, Muhammed Ali, *Tefsiru âyâtî'l-âhkâm*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2005.
- Sehârenfûrî, Halil Ahmed (ö.1975), *Bezlu'l-mechud fî halli Süneni Ebi Davud*, Thk. Takıyuddin en-Nedvî, Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, Beyrut 2006.
- Selmî, İyaz b. Nami b. Avz, *Usulu'l-fıkh ellezî la yeseu'l-fekîhû cehlehu*, Daru't-Tedmiriyye, Riyad, 2005.
- Sem'ânî, Ebu Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdulcebbar b. Ahmed el-Merzevî (ö.489/1096), *Kavatu'l-edille fî'l-usûl*, Thk. Muhammed Hasan İsmail, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1999.
- Semerkândî, Ebubekir Alauddin Muhammed b. Ahmed b. Ebi Ahmed (ö.539/1144), *Tuhfetu'l-fukaha*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1994.

Serahsî, Ebubekir Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl (ö.483/1090), *Usulu'l-fikh*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1996.

----- *el-Mebhut*, Daru'l-ma'rife, Beyrut 1993.

Sıbt İbnu'l-Cevzî, Şesuddin Muzaffer b. Yusuf, *Mir'âtu'z-zaman fî tevarihi'l-a'yân*, Daru risaleti'l-alemiyye, Beyrut 2013.

Sinanoğlu, Mustafa, "İbadet", *DİA*, Ankara 1999.

Subkî, Ebu Nasr, Tacuddin Abdulvahab b. Ali b. Abdilkâfi (ö.771/1379), *Cem'ul-cevami'* (*Mahallî ve Bennânî Şerhiyle Birlikte*), Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2006.

----- *el-Eşbah ve'n-nezair*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1991.

Subki, Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm (ö. 756/1355) *el-Edille fî isbati'l-ehille*, Thk. Semire Davud el-'Anî, Daru'l-feth, Beyrut Tsz.

----- *Fetâva Subkiyye*, Daru'l-marife, Beyrut Tsz.

Sultan, Abdulhaq, "Sun Apparent Motion and Salat Times", *al-Ishaad Journal*, Volume: 8, December, San'â, Yemen 2004.

Şaban, Zekiyuddin, *Usulu'l-fikh*, Terc. İbrahim Kafi Dönmez, TDV yay., Ankara 2007.

Sadru's-Şeria, Necmuddin Muhammed, *et-Telkîh şerhu't-tenkîh*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2001.

Şafak, Ali, "Hilal ve Kutuplara Yakın Bölgelerde Namaz Vaktit Meseleleri Üzerine Bir Araştırma", *İslam Medeniyeti Mecmuası*, İstanbul 1982.

Şâşî, Ebubekir Muhammed b. Ali b. İsmail (ö.417/1026), *Mehasinu's-şeria fî furui's-Şafiyye*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2007.

Şâşî, Nizamuddin (ö.344/955), *Usulu's-Şâşî*, Thk. Muhammed Ekrem en-Nedvî, Daru'l-ğarbi'l-İslamî, Beyrut 2000.

Şatibî, İbrahim b. Musa b. Muhammed (ö.790/1388), *el-Muvafakat fî usuli's-şeria*, Daru'l-kutubi'l-arabî, Beyrut 2002.

Şelebî, Mustafa, *Ta'lilu'l-ahkâm*, Daru Nedati'l-Arabiyye, Beyrut 1981.

- Şesrî, Sa'd b. Nasır b. Abdülaziz, *Şerhu risaletin fî usuli'l-fıkh li'l-Hasan b. Şihab b. Ubkeri* (ö.468), Daru kuzul İşbiliya, Riyad 2011
- Şevkânî, Muhammed b. Ali (ö.1250/1834), *İrşadu'l-fuhul ila tahkiki'l-hakki min ilmi'l-usûl*, Thk. Ebu Hafs Sami, Müessesetu'r-reyyan, Beyrut 2000.
- *Neylû'l-evtâr*, Thk. Isamuddin es-Sebabeti, Daru'l-hadis, Mısır, 1993.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan (ö.189/805), *el-Asl*, Thk. Muhammed Boynukalın, Vezaretu's-Şuûn ve'l-Evkaf, Katar, 2012.
- Şeyhzâde, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman (ö.956/1549), *Mecmau'l-enhur fî şerhi multekal ebhur*, Thk. Halil İmran el-Mansur, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1998.
- *Haşiyetu Şeyhzade ala Tefsiri Kadı Beyzavi*, Osmaniye Mat. İstanbul 1977.
- Şîrazî, Ebu İshak İbrahim b. Ali b. Yusuf (ö.476/1083), *el-Luma' fî usuli'l-fıkh*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2003.
- *Şerhu'l-luma'*, Thk. Abdulmecid et-Türkî, Daru'l-ğarbi'l-İslami, Beyrut 1988.
- *el-Mühezzebe*, Thk. Adil Ahmed Abdu'l-Mevcud-Ali Mahmud Uvaz, Daru'l-ma'rife, Beyrut 2003.
- *et-Tebşira fî usûli'l-fıkh*, Thk. Muhammed Hasan, Daru'l-fıkr, Dımaşk 1983.
- Şîrbînî, Şemsuddin Muhammed, b. Ahmed el-Hatîb (ö.977/1569), *el-Muğni'l-muhtac ilâ ma'rîfeti maâni elfazi'l-minhac*, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1994.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Camîu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, Thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetu'r-risale, Beyrut 2000.
- Taftazânî, Saduddin Mes'ud b. Ömer (ö.792/1390), *Şerhu't-telvîh ale't-tavdîh li metni't-tenkîh fî usûli'l-fıkh*, Thk. Zekeriyya Umeyrat, Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 2013.
- Tahavî, Ahmed b. Muhammed b. Selame b. Abdulmelik b. Selme Ebu Cafer (ö.321/933), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Thk. Sadettin Önal, İsam Yay., İstanbul 1995.

- *Şerhu meâni'l-âsâr*, Thk. Muhammed Zührî en-Neccâr, Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut h.1399.
- Tahtavî, Ahmed b. Muhammed b. İsmail (ö.1231/1816), *Haşiyetu Tahtavî ala merakı'l-felah ala nûri'l-izah*, Bulak Matbaası, Mısır, h.1318.
- Teshîrî, Muhammed, Ali, "Bidâyetu şuhûri'l-arabiyye", *Mecelletu mecmai'l fikh'il-İslamiyye (İslam Fıkıh Sempozyumu)*, Mekke 1986.
- Tilmisânî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Huseynî (ö.771/1369) *Miftahu'l-vusûl ilâ binâi'l-furu' ale'l-usûl*, Thk. Muhammed Ali Ferkus, Müessesetu'r-reyyan, Mekke 1998.
- Tirmîzî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *Sunenu Tirmîzî*, Daru'l-ma'rife, Beyrut 2002.
- Ubkerî, Ebu'l-Mevahib el-Huseyn b. Muhammed (ö.616/1219), *Ruûsu'l-mesâili'l-hılaîyye ala mezhebi Ebi Abdillâh Ahmed b. Hanbel*, Thk. Abdulmelik b. Abdillâh b. Duheyş, Mekke 1468.
- Ulu, Arif, "Adet Halindeki Kadınların Orucuyla İlgili Hadislerin Tenkid ve Tahlili", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı:38, Erzurum 2012.
- Umranî, Yahya b. Ebi'l-Hayr b. Salim b. Es'ad b. Abdullah b. Muhammed b. Musa b. İmran (ö.558/1163), *el-Beyân fî fıkhi İmam Şafî*, Thk. Ahmed Hicazi-Ahmed Saka, Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 2002.
- Urmevî, Safiyyuddin Muhammed b. Abdurrahim b. Muhammed (ö.682/1283), *el-Faik fî usûli'l-fıkıh*, Thk. Mahmud Neddar, Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 2005.
- Urmevî, Tacuddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Huseyn (ö.1294/1877), *el-Hasıl mine'l-mahsul*, Thk. Abdusselam Mahmud Ebu Naci, Daru'l-kutubi'l-vatanî, Bingazi, 2002.
- Uysal, Şule Yüksel, "Fıkıhta Sübûtun Ölçüsü ve Değişimin Sebebi Olarak Zaman Unsuru", *Uluslararası Zaman Sempozyumu*, Konya 2016.
- Vefik, Sami es-Saih, *Eseru'l-ecel fî ahkâmi'l-îcâr*, (Yüksek Lisans Çalışması), Mısır 2006.
- Yaşaroğlu, Kâmil, "Kaza", *DİA*, Ankara 2002.

- Yatkın, Nihat, “Hz. Peygamber’in Sünnetinde Kaza Namazı”, *EKEV Akademi Dergisi*, Sayı:3, Erzurum 2001.
- Yüce, İrfan, “Hilâl”, *DİA*, Ankara 1998.
- Yüce, İrfan, “Rü’yet-i Hilal”, *TDV İstanbul Müftülüğü Dergisi*, Sayı: 5, İstanbul 2008.
- Zamahşerî, Carullah Ebu Kasım Mahmud b. Ömer (ö.538/1143), *Esâsu’l-belağa*, Daru ihyai’t-turâsi’l-arabî, Beyrut 2001.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza, (ö.205/820), *Tâcu’l-arus min cevahiri’l-kamus*, Thk. Mustafa Hicazî, Daru’l-Hidaye, 2001.
- Zerka, Mustafa Ahmed, *el-Medhalu’l-fikhiyyu’l-‘amm*, Daru’l-kalem, Dımaşk 2012.
- Zerka, Mustafa Ahmed, “*Bidayetu şuhûri’l-‘arabiyye*”, *Mecelletu mecmâi’l-fikh’il-İslamiyye (İslam Fıkıh Sempozyumu)*, Mekke 1986.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah (ö.794/1392), *el-Bahru’l-muhît fî usûli’l-fıkıh*, Daru’l-kutubi’l-ilmiyye, Beyrut 2007.
- Zeydan, Abdulkerim, *el-Vecîz fî usûli’l-fıkıh*, Müessesetu’r-risale, Beyrut 2001.
- Zeylaî, Cemaluddin Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf (ö.743/1342), *Nasbu’r-râye tahricu ehadişi’l-hidaye*, Daru’l-kutubi’l-ilmiyye, Beyrut 2002.
- Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhu’l-İslamî ve edilletuh*, Daru’l-fıkr, Beyrut 1997.
- Zuleytinî, Ahmed b. Abdurrahman b. Musa Kurevî el-Malikî (ö.898/1492), *ed-Dıyau’l-lami’ şerhu cem’il-cevami’*, Thk. Abdulkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle, Mektebetu’r-Ruşd, Riyad 1999.
- Züheyr, Muhammed Ebu Nur, *Usulu’l-fıkıh*, el-Mektebetu’l-Ezheriyye, Ankara 2004.

İNTERNET KAYNAKLARI:

- <http://imsakiye.suleymaniyetakvimi.com>, Erişim Tarihi: 25.11.2016.
- <http://irct2015.konya.edu.tr>, Erişim Tarihi: 23.11.2016.
- <http://www.icoproject.org/> Erişim Tarihi: 23.12.2016.
- <http://istanbul.diyaret.gov.tr>, Erişim Tarihi: 23.11.2016.

<http://www.fazilettakvimi.com/tr/imsakiye.html>, Erişim Tarihi, 25.11.2016.

<http://www.fetva.net/yazili-fetvalar/kaza-namazi-var-midir-2.html>, Erişim Tarihi: 20.11.2016.

http://www.mustafaislamoglu.com/adetlinin-orucu_H472.html, Erişim Tarihi: 05.12.2016.

<http://www.tavaf.com/Vakit%20Hesaplama.htm#Temkin>, Erişim Tarihi: 09.12.2016.

<http://www.temkinvakti.com/node/7>, Erişim Tarihi: 30.11.2016.

<http://www.turkiyegazetesi.com.tr/ramazan/erzurum-imsakiyesi>, Erişim Tarihi: 25.11.2016.

<https://imsakvefetr.wordpress.com/astromik-terimler/twilight>, Erişim Tarihi: 29.11.2016.

<http://www.fetva.net/yazili-fetvalar/adetli-kadin-namaz-kilip-oruc-tutabilir-mi.html>, Erişim Tarihi: 05.12.2016.

<http://www.suleymaniyevakfi.org/bulten/turkiyede-en-az-40-dakika-fazla-oruc-tutturuluyor.html>, Erişim Tarihi: 29.11.2016.

<http://www.suleymaniyevakfi.org/guncel/namaz-ve-oruc-vakitleri-brsadece-muslim-olanlar-icin.html>, Erişim Tarihi: 13.12.2016.

<http://www.suleymaniyevakfi.org/wp-content/uploads/2012/07/ekvatordan-kutuplara-namaz.pdf>, Erişim Tarihi: 12.12.2016.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER	
Adı Soyadı	Ramazan KORKUT
Doğum Yeri ve Tarihi	Bingöl/Ilıca 12.10.1981
EĞİTİM BİLGİLERİ	
Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi/2006
Yüksek Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü/Temel İslam Bilimleri/İslam Hukuku/2010
Bildiği Yabancı Diller	Arapça, İngilizce, Farsça
İŞ DENEYİMİ	
Çalıştığı Kurum/Görev	Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi 2011/2017
Çalıştığı Kurumlar	Diyanet İşleri Başkanlığı / (2002-2009)
Tecrübe Süresi	15
Kurslar	İslam Hukuku Seminer Kursları, Koordinasyon Toplantıları
Bilimsel Faaliyetler	Yurtdışı Araştırma Tecrübesi, Ürdün Üniversitesi (2013-2014) Çeşitli Dergilerde Yayınlanmış Makale, Sempozyum Bildirileri
İLETİŞİM	
Adres	Bingöl Üniversitesi/İlahiyat Fakültesi
E-mail	(ra_korkut@hotmail.com)/(rkorkut@bingol.edu.tr)