T. C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

İslâm Hukuku Bilim Dalı

Doktora Tezi

İMAM İBNÜ'L-MÜNZİR VE FIKIH DÜŞÜNCESİ

Hazırlayan

İbrahim Halil ŞİMŞEK

Öğrenci No:13932303

Tez Danışmanı

Dr. Öğr. Üyesi Orhan CANPOLAT

Diyarbakır-2020

T. C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

İslâm Hukuku Bilim Dalı

Doktora Tezi

İMAM İBNÜ'L-MÜNZİR VE FIKIH DÜŞÜNCESİ

Hazırlayan

İbrahim Halil ŞİMŞEK

Öğrenci No:13932303

Tez Danışmanı

Dr. Öğr. Üyesi Orhan CANPOLAT

Diyarbakır-2020

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "İmam İbnü'l-Münzir ve Fıkıh Düşüncesi" adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

22/01/2020

İbrahim Halil ŞİMŞEK

T.C

DİCLE UNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

DİYARBAKIR

İbrahim Halil ŞİMŞEK tarafından yapılan "İmâm İbnü'l-Münzir ve Fıkıh Düşüncesi" konulu bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalında DOKTORA tezi olarak kabul edilmiştir

Jüri Üyesinin

Ünvanı Adı Soyadı

Başkan: Prof. Dr. Metin YİĞİT

Üye: Doç. Dr. Adnan MEMDUHOĞLU

Üye: Doç. Dr. Oktay BOZAN

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Orhan CANPOLAT

Üye: Dr. Öğr. Üyesi M. Aziz YAŞAR

Tez Savunma Sınavı Tarihi: 22/01/2020

Yukarıdaki bilgilerin doğruluğunu onaylarım.

…./…/2020

Prof. Dr. Nazım HASIRCI

ENSTİTÜ MÜDÜRÜ

ÖNSÖZ

Varlığına apaçık âyetleri tanıklık eden, insana beyanı öğreten yüce Allah'a hamd olsun. Allah'tan (c.c) gelen hükümleri bize beyan eden, âlemlere rahmet ve muallim olarak gönderilen peygamberimiz Muhammedü'l-Emin'e salat ve selam olsun. O, "*Allah kimin iyiliğini isterse onu dinde fakih kılar*" buyurmuş, emaneti yerine getirmiş, Rabbinden indirileni insanlara sözü ve haliyle beyan etmiştir. Onun âline, ashabına ve kıyamete kadar onların yollarını güzellikle takip edenlere de salat ve selam olsun.

İnsanoğlunun yaşadığı her zaman ve zeminde hukukun varlığına olan ihtiyaç kaçınılmazdır. Zira insanın hayatını düzenleyen, hayatı boyunca ona yol gösteren, hatta bazı durumlarda zaruri ihtiyaçlar mesabesinde kıymeti olan hukuk, bir nizamlar ve kanunlar bütünüdür. İslâm hukuku da bu bütünün bir parçası hatta geçmişi ve geleceği bilenin vahyine dayandığı için en üstünüdür. Zira islâm hukuku hayatın her safhasında mevcuttur. İnsana dini-dünyevi ve lehinde-aleyhinde olan her şeyi öğrettiği için, diğer beşerî hukuklardan daha üstün meziyetlere sahiptir.

Vahiy kaynaklı fıkıh ilminin temelleri Hz. Peygamber'in döneminde atılmıştır. Peygamberimizin vefatından sonra ortaya çıkan sorunlara çare bulma ihtiyacı, sahâbeyi ictihad yapmaya yöneltmiştir. Onlar, Hz. Peygamber'den miras kalan uygulama örneklerini göz önünde bulundurarak ictihad prensiplerini geliştirmeye çalışmışlardır. Ancak sahâbîlerin fetva usûlü tekdüze değil iki eğilim şeklinde temâyüz etmiştir. Fakîh sahâbilerin çoğunluğu ictihadlarında nasların zâhirî/lafzî anlamının yanında nasların makasıdını da dikkate alarak hüküm belirtmeye çalışmışlardır. Ayrıca hakkında belli bir nassın bulunmadığı konularda da re'yleriyle fetva vermişlerdir. Sahâbîlerden bazıları da Hz. Peygamber'in her bir hareketini bağlayıcı birer hüküm olarak değerlendirmeye tabi tutup sünnetine şeklî

olarak yaklaşmayı tercih etmişlerdir. Yaptıkları ictihadları, nasların zâhirî/lafzî anlamına uygun olmalarına özen göstermişlerdir.

Sahâbe arasında nasları anlama ve tatbik etme açısından ortaya çıkan bu iki yaklaşım, sonraki nesillere intikal etmiş, özellikle fıkıh ilminin teşekkül ve olgunlaşma devirlerinde farklı ihtilâflara sebep olmuştur. Bu gelişmelerin sonucu olarak birçok mezhep ortaya çıkmıştır. Fıkıh ilmi sonraki devirlerde gelişmesini sürdürmüş ve bu ilimde iki asır süren bir mezhepleşme süreci yaşanmıştır. Hicrî ikinci ile dördüncü yüzyıllar arası fıkhın bağımsız bir ilim dalı haline gelmesi ve mezheplerin oluşması bakımından önemli bir zaman dilimidir. Çalışmamızı, fıkhî düşüncesi üzerinden şekillendirdiğimiz İbnü'l-Münzir de bu dönemin fakiherinden biridir. O, genel olarak fıkhî düşüncesini nasların umûm ve zâhirine dayanarak şekillendirmiş olmakla birlikte, yer yer nasların maksadını da göz önünde bulundurarak ictihad faaliyetinde bulunmuştur.

Peygamberimizin gönderilişinden günümüze kadar İslâm hukukuyla hemhal olan, bu alanda zirve olup isimleri günümüze kadar ulaşan çok sayıda İslâm hukukçusu yetişmiştir. Bu âlimler, fıkhî mirasımızın oluşmasında önemli katkılarda bulunmuşlardır. Ne var ki mutlak müctehid seviyesinde oldukarı halde, meşhur dört mezhep imamı dışında kalan diğer âlimler hakkında yeterli seviyede çalışmalar yapılmış değildir. Kaldı ki bu müctehid imamlar hakkında yapılacak her çalışma, bunlarla alakalı olarak toplanacak her bilgi ve belge, yapılacak olan yeni çalışmalara ışık tutacaktır.

Fıkıh ilminin gelişim sağladığı ve şekillenmiş olduğu ilk üç asra bakıldığında, yapılan yoğun içtihadî faaliyetlerin neticesinde farklı ekol ve mezheplerin ortaya çıktığı açıkça görülmektedir. Bu mezheplerin fıkhî görüşlerinin bir araya getirilerek karşılaştırılmalarına imkân sağlanması, vârit olan naslara ve şarîin maksadına en uygun olan görüşün tespit edilebilmesi, insanların, içinde tıkanarak çözüm imkanı bulamadıkları konular hakkında farklı yaklaşımların da ortaya çıkarılması için ilgili âlimler bir çok çaba ve gayret içinde olmuşlardır. Bu çalışmalar sonucunda, İslâm fıkıh tarihi boyunca oluşmuş olan farklı anlayış ve değerlendirmelerin bir bütünlük içerisinde sonraki nesillere aktarılması ve bir yönüyle insanların hayatlarını kolaylaştırma maksadı; mukayeseli fıkıh ilmini konu edinen eserler ortaya

çıkarmıştır. Bu bulgulara binaen, İslâm hukuk mirasının tanınması, anlamlandırılması ve gelecek nesillere aktarılması bakımından ilmî hilâfta öncü olan eserler ve onları yazan müelliflerin fıkhî anlayışlarının bilinmesinin önemi açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Nitekim İslâm hukukunun ilk teşekkül dönemi, serbest hukukî ve ictihadî görüş ortaya koyabilme ve ictihad faaliyetlerinin gelişmesi bakımından sonraki durgunluk ve taklit döneminin aksine hareketli ve canlıdır. Bu sebeple, ilk teşekkül dönemindeki mevcut birbirine muhalif hukukî görüşlerin ilmî temellere dayandırılarak bilinmesi, günümüzde çokça ihtiyaç duyulan fıkhî problemlerininin çözümüne katkı sağlayacağı için bu alanda yapılacak olan İslâm hukuku çalışmalarının faydalı olacağı aşikârdır. İlk dönem hukuk ekollerinin sorun çözmede alternatif sayılabilecek görüşleri, ihtilâf literatürü sayılabilecek eserlerde zikredilerek ele alınmıştır. Bu alanda çaba sarfedip eserler kaleme alan, sahâbe, tâbiîn ve ilk dönem fukahâ ve müctehidlerin görüşlerini ve delillerini en kapsamlı şekilde günümüze kadar ulaşmasını sağlayan ilk fakih kişi İmam İbnü'l-Münzir'dir.

Günümüz İslâm hukuku alanında yapılan çalışmalarda gerek hukuk tarihi ve gerekse hukukçularla (fukaha) ilgili incelemeler giderek artmaktadır. Fıkıh tarihi ve konularının belirli bir dönemle, hatta belirli bir coğrafyayla sınırlı olarak incelenmesi, bir fakihin fıkıh anlayışının irdelenmesi, eserleri, takip ettiği fıkıh geleneği ve çalışmalarının ortaya çıktığı dönemle ilişkilerinin ortaya çıkarılarak incelenmesi son zamanlarda öne çıkan yöntemlerdendir.

Biz de bu çalışmamızda hicrî üçüncü ile dördüncü yüzyıllarda yaşamış önemli şahsiyetlerden biri olan fıkıh, hadis ve tefsir ilimlerinde pay sahibi olan, Harem Müftüsü İmam İbnü'l-Münzir'in hayatı, ilmî kişiliği, İslâm hukuk tarihindeki konumu, usûlî görüşleri ve fıkıh anlayışını ele almaya çalışacağız. İlim zincirinde unutulmaması gerektiğini düşündüğümüz İbnü'l-Münzir'i daha iyi tanıma ve fıkıh düşüncesini tespit edebilmek için bu tür çalışmalara ihtiyaç olduğu açıktır. Bu alandaki boşluğu doldurmaya katkı sağlaması temennisiyle böyle bir çalışmanın faydalı olacağını tespit ettik. Çünkü, bu minvâlde İbnü'l-Münzir'in (241/855-318/930) tarihi ilklerden ve köşe taşlarından olarak bize ışık tutacak şekilde sahâbe, tâbiîn ve diğer müctehid âlimlerin görüş, ictihad ve delillerini kendine has metoduyla, mukayeseli ve dönemine göre en kapsamlı şekliyle günümüze taşımış

olması, İslâm hukuk tarihinde icmâ edilen görüşleri cemeden ve icmâ ile ihtilâf edilen konuları en kpsamlı şekilde ele alan ilk eserlerin sahibi olması, onun fakihliği yanında muhaddis ve müfessir oluşu gibi amiller, bizi İbnü'l-Münzir hakkında çalışma yapmaya sevk etmiştir. Diğer yandan, hilâf ilminin öncüsü olan İbnü'l-Münzir gibi bir şahsın tanınması ve eserlerindeki fıkhî görüşlerin ilim erbabı tarafından bilinmesinin günümüz İslâm dünyasında artan güncel fıkhî problemlerin çözümünde faydalı olabileceği kanaatindeyiz. Nitekim bu çabalar içinde olan kimse, İbnü'l-Münzir gibilerinin hilâf ilmini konu edinen eserlerinden istifade etmesi halinde, ne denli bir fıkıh hazinesinden mahrum olduğunun farkına varmış olacaktır. İbnü'l-Münzir'in tanınması ve fıkıh düşüncesinin ortaya çıkarılması, çoğu fıkıh kitabına kaynaklık eden eser ve görüşlerinin tanınması, saptamaya çalışacağımız ana unsurlar olacaktır. Bu çalışma içerisinde yapmış olduğumuz tespit ve değerlendirmelerin eksiksiz olduğu iddiası içerisinde değiliz; ancak "İslâm Hukuku" alanına katkı sağlayacağını umuyoruz.

Çalışmamızda, bize yol gösterip tavsiyelerde bulunan tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Orhan CANPOLAT hocama, çalışmaya önemli katkılarda bulunan Prof. Dr. Metin YİĞİT, Doç. Dr. Adnan MEMDUHOĞLU, Doç. Dr. Oktay BOZAN ve Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Aziz YAŞAR hocalarıma müteşekkirim. Çalışmanın muhtelif kısımlarını okuyarak tashihlerde bulunan Dr. Öğr. Üyesi M. Latif ALTUN, Dr. Öğr. Üyesi Mahsum ASLAN, Dr. Öğr. Üyesi İhsan AKAY, Dr. Öğr. Üyesi Bedri ASLAN hocalarıma ve burada tek tek isimlerini saymadığım fakat değişik vesilelerle bu çalışmaya katkı sağlayan tüm hocalarımı şükranla anıyorum. Ayrıca, küçüklüğümden beri eğitim ve öğretimimde bana emeği geçen hocalarıma, dualarını bizden esirgemeyen ebeveynim ile aileme ve benimle birlikte tez sürecinin bütün sıkıntılarını üstlenen eşim ve çocuklarıma da gönülden teşekkür ediyorum. Yüce Allah'tan cümlesini bağışlamasını, onlara lütfuyla muamele etmesini, rızasına nail olanlardan eylemesini dilerim. Gayret bizden muvaffakiyet Allah'tandır.

İbrahim Halil ŞİMŞEK

Diyarbakır - 2020

ÖZET

İbnü'l-Münzir künyesiyle tanınan, 241/855 ile 318/930 yılları arasında yaşamış Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. Münzir en-Nîsâbûrî; fıkıh tarihinde sahibu'l-hilâfiyât olarak temayüz etmiş bir fakihtir. Hilâf ilminin öncüsü olan İbnü'l-Münzir, icmâ ile ihtilâf edilen fıkhî meseleleri ve mukayeseli fıkhı en kapsamlı şekilde ele alan ilk kaynakların sahibidir. İbnü'l-Münzir, fıkhî içtihatlarında kitap, sünnet, icmâ, sahâbe kavli, kıyas, istishâb, nazar ve ekallu mâ kîl gibi şer'î delilleri kullanmış olmakla beraber ehl-i hadîs çizgisini takip etmiştir. Deliller arası teâruzun giderilmesinde muhaddislerin metodunu uygulamıştır. Yöntem olarak bir mezhebe bağlanmayıp bütün mezheplerden istifade etme yolunu benimsemiştir. Bu çalışma, imam İbnü'l-Münzir'in daha iyi tanınmasını ve fıkıh düşüncesini tespit etmeyi amaçlamaktadır.

Bu çalışmada "*İbnü'l-Münzir'in hayatı, ilmî kişiliği ve İslâm Hukuk tarihindeki konumu*" bölümünde, bunlara ilişkin konuların tespiti ve izahı üzerinde durulmuştur. "*İbnü'l-Münzir'in usûlî görüşleri"* bölümünde, fıkıh usûlüyle ilişkisi, kullanmış olduğu şer'î deliller, istinbât metodu, nasların teâruzunda takip ettiği metot, usûlünün karakteristik yapısı ve bunlarla ilgili öne çıkan konular hakkındaki tespit ve değerlendirmeler konu edilmiştir. "*İbnü'l-Münzir'in fıkıh anlayışı"* bölümünde ise, fıkhının karakteristik yapısı, "kitabu't-tahâret" örneği üzerinden usûlüne bağlılığı ve diğer müctehidlere muhalif görüşleri gibi konular ele alınmıştır.

Çalışmada, İbnü'l-Münzir'in mutlak ictihad ehliyetine sahip olduğu, bazı konular haricinde çoğunlukla Şâfiî usûl anlayışıyla hareket ettiği, azımsanmayacak derecede cumhura muhalif fıkhî görüşlerinin olduğu sonucuna varılmıştır. Fıkhî tercihleri yapma konusunda, hadislerin sıhhatini, ayrıca icmâ ve ihtilâf konularını çok önemsediği, âyet ve hadislerle amel etme noktasında onların zâhir ve umûm yönlerini öne çıkardığı tespit edilmiştir.

Anahtar Sözcükler

İbnü'l-Münzir, Mezhep, Fıkıh Usûlü, Müctehid, Fıkhî Görüş, İlm-i Hilâf

ABSTRACT

Abu Bakr Mohammad ibn Ibrahim al-Mundhir en-Naysaburi who is lived between 241/855-318/930 and known by the name of Ibn al-Munzir is a faqih that comes to the fore as the owner of the Khilafiyat in fıkh history. Ibn al-Mundhir, the pioneer of khilaf discipline, is the owner of the first comprehensive sources on ijma, ikhtilafed fiqh issues and comparative fiqh. He adopted to practice with the sharia evidence such as Quran, Hadith, İcma, the words of the Companions of Prophet, Qiyas, İstishab, Nazar and Ekallu ma kil in his fikh precedent and simultaneously followed Ahli Hadith belief. He used the method of muhaddiths to overcome the contradiction between evidence. He used the way of not only attaching with one madhhab but benefitting from all madhhabs. This study aims to introduce imam Ibn al-Munzir better and establish his fikh notion.

In this study, the part of *" Ibn al-Mundhir's life, scientific personality and his position in Islamic History"* dwells on determination and explanation of relevant issues. The part of " *Ibn al-Munzir's procedural opinions"* mentions his relationship with the fiqh method, the sharia evidence he used, his istinbat method, the method he fallowed for the contradiction of texts, characteristics of his method and his determination and assessments on prominent issues related to these topics. And the part of " *Ibn al-Mundhir's fiqh notion"* approaches matters such as characteristics of his fiqh, his commitment to his method through the example of Kitabu't Teharet and his opponent opinions to the other mujtahids.

This study deduces that Ibn al-Munzir has the unconditional ijtihad capability, he generally acts with Shafi'i understanding in procedure besides some issues and he has a considerable amount of contrary fiqh opinions to the majority. It is detected that he attached importance to the correctness of hadiths and also to the subjects of ijma and ikhtilaf and also, he brings verse's and hadith's apparent and general aspects forward when practicing them.

Key Words

Ibn al-Mundhir, Madhhab, Fiqh Method, Mujtahid, Fiqh Opinion, Khilaf

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖNSÖZ III

ÖZET VII

ABSTRACT VIII

İÇİNDEKİLER IX

KISALTMALAR XV

GİRİŞ 1

I. TEZİN KONUSU VE AMACI 4

II. TEZİN ÖNEMİ 5

III. TEZİN KAPSAMI VE YÖNTEMİ 9

IV. TEZİN KAYNAKLARI 11

V. KONUYLA İLGİLİ YAPILAN ÇALIŞMALAR 13

BİRİNCİ BÖLÜM 25

İBNÜ'L-MÜNZİR'İN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE İSLÂM HUKUK TARİHİNDEKİ KONUMU 25

1.1. HAYATI 25

1.1.1. Yaşadığı Dönem 26

1.1.1.1. Siyasal Durum 26

1.1.1.2. Kültürel ve İlmi Durum 32

1.1.2. İsmi, Künyesi ve Nesebi 39

1.1.3. Doğum Yeri ve Tarihi 40

1.1.4. Tahsil Hayatı 41
1.1.5. Vefatı 45
1.2. İLMÎ KİŞİLİĞİ 46
1.2.1. Âlimlerin Tanıklığı 47
1.2.2. Hocaları 48
1.2.3. Talebeleri 51
1.2.4. ESERLERİ 52
1.2.4.1. Matbû Eserleri 53
1.2.4.1.1. el-İşrâf ‘alâ Mezâhibi Ehli’l-İlm 53
1.2.4.1.2. el-Evsat Mine’s-Sünen ve’l-İcmâ’ ve’l-İhtilâf 58
1.2.4.1.3. el-İcmâ 64
1.2.4.1.4. el-İknâ‘ 65
1.2.4.1.5. et-Tefsir 66
1.2.4.1.6. Rihletü İmamı’ş-Şâfi‘î ile’l-Medineti’l-Münevvere 68
1.2.4.1.7. Ziyâdât ‘ala Muhtasarı’l-Müzenî 68
1.2.4.2. Matbû Olmayan Eserleri 69
1.2.4.3. İbnü’l-Münzir Eserleri Üzerinde Yapılan Çalışmalar 73
1.2.4.4. Hilâfiyât Kitapları Arasında İbnü’l-Münzir Kitaplarının Yeri 74
1.2.4.5. Eserlerinde Görüşleri Sahiplerine Nisbet Etmede İsabet Edip Etmemesi 83
1.3. İBNÜ’L-MÜNZİR’İN İSLÂM HUKUK TARİHİNDEKİ KONUMU 86
1.3.1. İbnü’l-Münzir’in Etkilendiği Ekoller 92
1.3.2. Şâfiî Fıkıh Çevresiyle İlişkisi 106
1.3.3. İbnü’l-Münzir’in Nisbet Edildiği Ashâb 107
1.3.4. İlmî Çalışmalarında Şâfiî Fıkhıyla İlişkisi 116
1.3.4.1. İbnü’l-Münzir’in İlmî Çalışmaları ve Eserlerinde İmam Şâfiî’nin Görüşlerine Atıfta Bulunması 116

1.3.4.2. Şâfiî Karşısında Sergilediği Fıkhî Tavırlar 118
1.3.5. Şâfiî'nin Usûl Düşüncesinin İbnü'l-Münzir Üzerindeki Etkisi 123
1.3.6. Müctehid Olarak İbnü'l-Münzir 130
1.3.6.1. İmam Şâfiî'ye Yöneltmiş Olduğu Eleştiriler 132
1.3.6.2. Bir Mezheb İmamı Olarak İbnü'l-Münzir..... 141
1.3.6.3. Kurucusu Olduğu Münzirîye Mezhebi..... 143
1.3.7. İntisabsız Yazılan İlk Muhtasar Fıkıh Kitabı: el-İknâ' 145
1.3.8. İbnü'l-Münzir'in Kelâmî Tavrının Şâfiîlikle İlişkisi 149
1.3.9. İbnü'l-Münzir'in Etkisi..... 151
1.3.10. Hilâf İlmi ve İbnü'l-Münzir..... 153
İKİNCİ BÖLÜM 158
İBNÜ'L-MÜNZİR'İN USÛLÎ GÖRÜŞLERİ 158
2.1. İBNÜ'L-MÜNZİR VE FIKIH USÛLÜ 161
2.2. İBNÜ'L-MÜNZİRİN USÛLÜNDE ŞER'Î DELİLLER..... 163
2.2.1. Kitap 165
2.2.2. Sünnet 168
2.2.2.1. Sünnetin Kur'an'ı Beyan Etmesi 169
2.2.2.2. İbnü'l Münzir'e Göre Haberi Vâhid ve Değeri..... 171
2.2.2.3. Nebevî Fiiller Hakkında İbnü'l-Münzir'in Görüşü..... 173
2.2.2.4. Hadisteki Ziyade Hakkında İbnü'l-Münzir'in Görüşü..... 178
2.2.2.5. İbnü'l-Münzir'in Mürsel Hadis Hakkındaki Görüşü 178
2.2.2.6. İbnü'l-Münzir'e göre Meçhûl Hadis 181
2.2.3. İcmâ 182
2.2.3.1. İcmâ'nın Hücciyyeti..... 182
2.2.3.2. İbnü'l Münzir'e Göre İcmâ ve Türleri 185
2.2.3.3. Bazı Âlimlerin İhtilaf Ettiği İcmânın Hücciyyeti..... 190

2.2.3.4. İcmâ'ın Bir Senede Dayanması 190
2.2.4. Sahâbe Kavli 191
2.2.5. Kıyas 195
2.2.5.1. Kıyasın Hücciyeti 198
2.2.5.2. Nassın Olduğu Yerde Kıyas Yapmanın Hükmü 202
2.2.5.3. İbadetlerde Kıyas Yapmanın Hükmü 202
2.2.5.4. İcmâ Üzerine Kıyas Etme 203
2.2.6. İstishâb 204
2.2.7. Diğer Deliller 207
2.2.7.1. Nazar 207
2.2.7.2. Ekallu Mâ Kîl/Asgari Müşterek 210
2.2.7.3. İbnü'l-Münzir'in Diğer Şer'î Deliller Hakkındaki Görüşü 213
2.3. İBNÜ'L-MÜNZİR'İN İSTİNBÂT METODU 217
2.3.1. Âm- Hâs 220
2.3.2. Âm ile Hâs Hakkında İbnü'l-Münzir'in Görüşü 223
2.3.3. Mutlak ve Mukayyed 228
2.3.3.1. Mutlakın Mukayyede Hamli 229
2.3.3.2. Mutlak ve Mukayyet'te İbnü'l-Münzir'in Görüşü 236
2.3.4. Zâhir 237
2.3.4.1. Zâhir Hakkındaki Görüşü 237
2.3.4.2. Zâhiri Âm Manasında Kullanması 241
2.3.4.3. Zâhir Lafzını Nass Manasında Kullanması 241
2.3.5. Nesh 242
2.3.5.1. Kur'an'ın Sünneti Neshetmesi 245
2.3.5.2. Kur'an'ın Kur'an'ı Neshetmesi 247
2.3.5.3. Sünnet'in Kur'anı Neshetmesi 248

2.3.5.4. Sünnet'in Sünnetle Neshedilmesi 250
2.4. İBNÜ'L-MÜNZİR'E GÖRE DELİLLER ARASI TEÂRUZ VE TERCİH . 251
2.4.1. Hadislerin Teâruzunda İhtilâfı Giderme Yolları..... 251
2.4.2. İbnü'l-Münzir'in Hadisler Arası Teâruzu Giderme Metodu 253
2.4.2.1. Hadisler Arası Cem' ve Te'lîf..... 254
2.4.2.2. Müteârız Delillerden Birini Mensuh Görmesi 262
2.4.2.4.Tevakkuf 266
2.5. İBNÜ'L-MÜNZİR USÛLÜNÜN KARAKTERİSTİK YAPISI 270
2.5.1. Nasların Umûmu ile Zâhirlerini Koruması..... 271
2.5.2. Naslar Arasındaki Teâruz Görüntüsünü Gidermesi..... 273
2.5.3. Ehli Sünnet Usûlüne Bağlı Kalması 275
2.5.4. Ehl-i Hadis veya Ehl-i Re'ye Muvafık Davranması..... 275
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM 277
İBNÜ'L-MÜNZİR'İN FIKIH ANLAYIŞI 277
3.1. İBNÜ'L-MÜNZİR FIKHININ KARAKTERİSTİK YAPISI..... 280
3.1.1. Nasları Selefin Anladığı Şekilde Yorumlaması..... 280
3.1.2. Fıkhının Merkezinde Naslar'ın Yeralması 280
3.1.3. Nassa Muvafık Farklı Mezheb Görüşlerini Tercih Etmesi..... 282
3.1.4. Fıkhî Tercihi Mükellefe Bırakması 282
3.1.5. Kullandığı Kavramlar 283
3.1.6. Fıkhî Tercihte Bulunurken Kullanmış Olduğu Fıkhî İfadeler 285
3.1.7. Fıkhî Görüşleri Zikrederken Takip Ettiği Metod..... 286
3.2. İBNÜ'L-MÜNZİR'İN BAZI FIKHÎ GÖRÜŞLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ (Kitabu't-Tahâret Örneği) 292
3.2.1. Necasetin Karıştığı Az Suyun Hükmü..... 292
3.2.2. Müsta'mel Suyu Kullanmanın Hükmü 299

3.2.3. İstincâda Kullanılan Taşların Adedi 304
3.2.4. Abdestte Burna Su Vermenin Hükmü 307
3.2.5. Uykudan Dolayı Abdestin Bozulması 312
3.2.6. Özürlünün Abdesti 319
3.2.7. Yırtık Mestin Üzerine Mesh Etmenin Hükmü 325
3.2.8. Cünüp ve Hayızlının Kur'an Okuması 331
3.2.9. Cünüp ve Hayızlının Camide Durması 340
3.3. İBNÜ'L-MÜNZİR'İN BAZI FIKHÎ TERCİHLERİ 346
3.3.1. İbnü'l-Münzir'e Özgü Görüşler 347
3.3.2. Şâfiî Mezhebine Muhalif Bazı Görüşleri 356
3.3.3. Şâfiî Mezhebine Muvafık Bazı Görüşleri 367
3.3.4. Cumhura Muvafık, Şâfiî'ye Muhalif Bazı Görüşleri 367
3.3.5. Mâlikî Mezhebine Muvafık Bazı Görüşleri 368
3.3.6. Hanbelî Mezhebine Muvafık Bazı Görüşleri 369
3.3.7. Hanefî Mezhebine Muvafık Bazı Görüşleri 371
3.3.8. Cumhura Muvafık ve Hanefî Mezhebine Muhalif Bazı Görüşleri 373
3.3.9. Mâlikî ve Hanefî Mezheplerine Muvafık Bazı Görüşleri 374
3.3.10. Şâfiî ve Hanbelî Mezheplerine Muvafık Bazı Görüşleri 374
3.3.11. Mâlikî ve Hanbelî Mezheplerine Muvafık Bazı Görüşleri 375
3.3.12. Mâlikî ve Şâfiî Mezheplerine Muvafık Bazı Görüşleri 376
SONUÇ 377
KAYNAKÇA 384

KISALTMALAR

A.Ü.	Ankara Üniversitesi
a.s	Aleyhi's-selâm
b.	İbn, bin
bkz.	Bakınız
Bsk/bs.	Baskı, basım
çev.	Çeviren/ Çevirenler
d.	Doğum tarihi
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
h.	Hicri yılı
Haz.	Hazırlayan
Hz.	Hazreti
İA	İslâm Ansiklopedisi
İSAM	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi
krş.	Karşılaştırınız
m.	Miladi
md.	madde
no	Numara
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm tarihi
r.a	Radıyallahu anhu
r.anha	Radiyallahu anha
r.anhum	Radiyallahu anhum
r.h.	Rahimuhullah
Rn.	Rivayet no
s.	Sayfa
s.a.v.	Sallallahu aleyhi ve sellem
ss.	Sayfalar arası
sy.	Sayı
TDV.	Türkiye Diyanet Vakfı
Trc.	Tercüme eden
thk.	Tahkik eden
thr.	Tahric eden
ty.	(Yayın) Tarihi yok
vb.	ve benzeri
vd.	ve diğerleri
vr.	Varak
Yay.	Yayınları
YL	Yüksek Lisans Tezi
yy.	Yayın (baskı) yeri yok

GİRİŞ

Rahman ve Rahim Olan Allah'ın Adıyla

Dinimizi kemale erdiren, üzerimizdeki nimetlerini tamamlayan, İslâmın ahkâmıyla şereflendiren kemal ve cemal sahibi yüce Allah'a hamd olsun. Âlemlere doğru yolu gösterici olarak gönderilen, hükümleri delîllerden çıkartma yolunu ümmetine açıklayan, "*Şüphesiz ki âlimler nebîlerin varisleridir*"[1] buyuran, Hz. Muhammed'e (s.a.v), şeriatın hükümlerini bizlere nakleden âline, ashabına ve onlara ihsan ile tâbi olanlara salat ve selam olsun.[2]

Günümüzde hayat büyük bir hızla değişiyor. Değişimin ivmesi de günden güne daha da hızlanıyor. Dünya tarihinde, son yüzyılda meydana gelen değişim, tüm zamanlardaki değişimden daha fazla olmuştur. Bu büyük değişim, Müslümanlar olarak önümüze pek çok meseleyi de beraberinde getiriyor. Değişimden en fazla etkilenen/etkilenmesi gereken ise kuşkusuz fıkıh ilmi olmuştur. Çünkü fıkıh, bütün insan eylemlerinin din açısından ne anlam ifade ettiğini ortaya koymaya çalışan bir ilim dalıdır. Müslümanlar, gerek ibadet gerekse günlük hayat pratikleri konusunda yaklaşık bir asır öncesine kadar ağırlıklı olarak dört fıkhî mezhepten birinin yol göstericiliğinde bir hayat sürüyorlardı. Ancak dünyanın gidişatına yön verme konumundan uzaklaştıktan sonra Müslümanlar'ın günlük yaşamına fıkıh yerine başka zihniyetlerin ürünü olan ve bu zihniyetlerin genetik kodlarını taşıyan sistemler yön vermeye başladı. İslâmî ahkâmlar

---

[1] Ahmed b. Hanbel, **el-Müsned XX**, thk.: Ahmed Muhammed Şakir ve Hamza Ahmed ez-Zeyn, Dâru'l-Hadis, Kahire, 1995/1416, c. 16, s. 71, hadis no: 21612.

[2] Peygamber efendimiz (s.a.v.) şöyle buyurmuş: "**كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أبتر**" (Besmele ile başlanmayan her önemli işin sonu kesiktir, bereketsizdir). "**كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِحَمْدِ اللَّهِ أَقْطَعُ**" (Hamdele ile başlanmayan her önemli işin sonu kesiktir). Muhammed b. Hıbban b. Ahmed b. HıbbanİIbn Hıbban el-Bustî, **Sahihi İbn Hıbban I-XVIII**, thk. Şu'ayb el-Arnavût, Müessetü'r-Risâle, Beyrut 1993 c. 1, s. 175; İbn Mâce, **Sünen**, c. 1, s. 611;) Bu hadisi şeriflere göre önemli olan tez çalışmalarının başında hamdele ve salveleler'in olmaması bir eksiklik olup her tez çalışmasının başında hem dil ile söylenmeleri hem de yazı ile yazılmalarının daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

yetersiz görülüp uzaklaşmalar oldu. Bu anlayış da bazılarınca İslam fıkhının yetersizliğine fatura edilmeye çalışıldı.[3]

İslâm fıkhının günümüz sorunlarını çözmede yetersiz olduğunu düşünen bazı insanlar sadece bir mezhebi değil tüm İslâmî fıkıh düşüncesini karşılarına almaktadırlar. Bizim de, İslâm fıkhının tüm çağların ihtiyacını giderecek bir potansiyale sahip olduğunu[4] sadece bir veya birkaç mezhebe bakarak değil, tüm fıkıh mezheplerinin görüşlerinden istifade ederek tahlil etmemiz daha doğru olacaktır. Bunun bir yolu da mukayeseli fıkıh ilmini, sahâbe, tâbiîn ile müctehid imamların görüşlerini bize nakleden ilk âlimlerimizi iyice tanımamız ve onların eserlerinden istifade etmemizden geçmektedir. Farklı fıkhî görüşleri -hatalarının daha az olacağı düşünülen, kaynaklarına en yakın zaman diliminde yaşamış ve bu farklı görüşleri en kapsamlı şekilde- bize ulaştıranların başında da İmam İbnü'l-Münzir gelmektedir. Bu yönüyle onu, eserlerini ve fıkhî düşüncesini tanımamız daha da önem arz etmektedir. Çünkü, tarihini bilmeyen kişi geleceğini inşa etmede nakıs kaldığı gibi, geçmiş fukahayı ve yapmış oldukları çalışmaları yeteri derecede bilmeyenlerde fıkhî alanda yapacakları çalışmalar nakıs kalacaktır.

Fıkıh ilmi, en değerli ilimlerdendir. Çünkü akla ve nakle dayanan bu ilim, Müslümanların pratik hayatta karşılaştıkları sorunların kahir ekseriyetine cevap vermektedir. Bu açıdan fıkıh ilmi Müslümanlar için elzemdir. Gerek önceki gerekse günümüzdeki fâkihler, ortaya çıkan sorunlara çözümler getirmeye çalışmışlardır. Bu açıdan kendilerinden istifade edilebilecek fâkihlerin hayat, eser ve görüşlerinin incelenmesi, fıkhî sorunların çözümünde alternatif olabilecek düşüncelerinin ortaya konulması, fıkıh ilminde araştırmalar yapan ve hayatını şer'î ölçülere göre yaşamak isteyen müslümanlar için yararlı olacaktır.

İslâm tarihinin belli dönemleri, şahit olunan olaylar ve yaşanan gelişmeler sayesinde öne çıkmakta ve diğer bazı dönemlere göre daha fazla ilgi çekmektedir. İlk yüzyıllar, İslâmî ilimlerin teşekkül dönemine karşılık gelmesi bakımından hususi bir

[3] Örnek olarak bakılabilir; yeni-bir-fikh-9692793 (19.08.2018)
[4] Bedri Aslan, **İslam Hukukunun Esnekliği**, Fecr yaınları, Ankara 2019, s. 64.

önemi haizdir. Bir taraftan ilk büyük Kur'ân yorumcuları ile ilk hadis ravileri ve derleyicileri tefsir ve hadis ilimlerinin temellerini atarken, kelâm ve fıkıh ilimleri de ilk kelâm âlimleri ve müctehidlerin elinde müstakil disiplinler olarak doğmuş, diğer taraftan daha farklı bir anlayışın temsilcileri olan ilk zâhidler de kendilerini yine ilk olarak bu dönemde göstermişlerdir. Bunlar arasından fıkıh ilmi teşekkülünü ilk iki asırda büyük oranda tamamlarken ikinci asrın ortalarında başlayıp yaklaşık olarak dördüncü asrın ortalarına kadar süren dönem, fıkhî mezheblerin doğuşuna şahitlik etmiştir. Fıkhî mezheblerin çoğunlukla teşekkül etmesinin ardından fıkıh ilminin alt dalı olan, hukukçuların birbirlerinden farklı görüşlerini inceleyen eski tabiriyle *ilm-i hilâf* günümüzdeki isimlendirmesiyle *mukâyeseli hukuk'*un hukuk ilmine kazandırdıkları inkâr edilemeyecek derecede büyüktür.

İslâm hukukçuları güçlerinin yettiğince, hukuk normlarını şari'in istemiş olduğu amaca uygun bir biçimde araştırma ve geliştirme çabası içinde olmuşlardır. Allah (c.c); şer'î naslar ve deliller üzerinde düşünmemizi ve maksadını anlayıp kavramak için elimizden gelen çabayı göstermemizi emretmektedir. Âlimler, ilk dönem sahâbelerden günümüze değin bu emrin gereğini yerine getirmek amacıyla gayret sarfetmişlerdir. Bunun neticesinde değişik anlayışlar, farklı görüşler ve çeşitli değerlendirmeler olmuştur. İslâm hukukunun gelişmesini, tarih boyunca diri ve uygulanabilir olmasını sağlayan, ona dinamizm kazandıran ve düşünme geleneğinin sürekliliğini sağlayan da bu gayret olmuştur.

Biz de, bu gayretin bir parçası olan, ilm-i hilâf çerçevesinde çaba gösterip eserler yazan, sahâbe, tâbiîn ve ilk dönem fukahasının görüşlerini -kendi akranından öteye geçerek- en kapsamlı şekilde günümüze kadar ulaşmasını sağlayan "hilâf ilmi" alanında öncü olan İbnü'l-Münzir'i ve fıkıh düşüncesini ele almaya çalışacağız. Bu çalışma, Hz. Peygamber'in vefatından sonra fetihlerle genişleyen İslam coğrafyasının bir parçası olan Horasan bölgesinin Nîsâbur şehrinde dünyaya gelip ilim tahsili için Mısır ve Mekke'ye giden ve ehl-i ilim arasında önemli bir yer edinen İbnü'l-Münzir'i daha iyi tanıma ve yaşadığı çağa bir yönüyle ışık tutma hedefini taşımaktadır. Bu meyanda İbnü'l-Münzir'i konu edinmemizin nedeni, Tefsir ve Hadis ilmine katkısının yanında eserlerinde fıkhın çağları aşan potansiyeli barındıran hemen hemen her konuda hukukçuların farklı

görüşlerini en kapsamlı şekilde ele alıp bugüne kadar gelmesine vesile olmasından dolayı daha iyi tanınması ve fıkıh düşüncesinin tespit etme meramımızdan kaynaklanmaktadır. Çalışma, İslâm dünyasının merkez topraklarının büyük ölçüde fıkhî mezheplere mensup fakihlerin hâkimiyeti altında olduğu bir dönemde, eserlerinde fıkıh ilminin ilm-i hilâf yönünü ön plana çıkaran, ilmi hilâfın öncüsü addedilen ve müçtehitlerin farklı görüşlerini kendine has uslubüyle ele almış olan İbnü'l-Münzir'i daha iyi tanıma ve fıkhî bakış açısını tespit etmeyi konu edinmiştir.

I. TEZİN KONUSU VE AMACI

Bu çalışma İmam İbnü'l-Münzir'i daha iyi tanıma ve Fıkıh Düşüncesi hakkındaki tespit ve değerlendirmeleri mevzu edinmiştir. Bu bağlamda, 241/855 ile 318/930 yılları arasında yaşamış, mutlak müctehid olan, birçok önemli şahsiyetlerden ders almış, yine birçok önemli talebe yetiştiren, Harem şeyhi ve müftüsü olarak tavsif edilen; "*İbnü'l-Münzir'in hayatı, ilmî kişiliği ve İslâm hukuk tarihindeki konumu"* başlığı altında konuyla ilgili tespit ve değerlendirmeler ele alınmıştır. "*İbnü'l-Münzir'in usûlî görüşleri*" başlığı altında; fıkıh usûlü ile ilişkisi, kullanmış olduğu şer'î deliller, istinbât metodu, delillerin teâruzunda takip ettiği metod ve usûlünün karakteristik yapısı hakkındaki tespit ve değerlendirmeler serdedilmiştir. "*İbnü'l-Münzir'in fıkıh anlayışı*" başlığı altında; fıkhının karakteristik yapısı, kitabu't-tahâret konusunda dört sünnî mezhebe muhalif -tespit edilen - fıkhî görüşlerinin örneği üzerinden usûlüne bağlılığının değerlendirilmesi ve dört mezhebe muvafık ile muhalif bazı görüşleri zikredilmiştir. Bu değerlendirmelerden, İbnü'l-Münzir'in daha iyi tanınması ve fıkıh düşüncesi'nin ortaya çıkarılması amacı güdülmüştür.

Bu çalışmada, kendinden önceki fukahanın fıkhî görüşlerine vakıf olup kendine has usûlüyle bu görüşleri değerlendirmeye alarak fıkhî bazı problemlerin çözümünde alternatif olabilecek görüşler ortaya koyan İbnü'l-Münzir'i ve fıkhî düşüncesini incelemeye gayret ettik. Bazı Şâfiî tabakât sahibi âlimlere göre Şâfiî mezhebine mensup olduğu iddia edilen İbnü'l-Münzir'in, Şâfiî mezhebiyle ne kadar irtibatlı olduğunu ortaya koymaya çalıştık. İbnü'l-Münzir'in hüküm istinbât metodlarını belirleme çabası

güderek, çalışma boyunca elde ettiğimiz bulguları ve İbnü'l-Münzir'in fıkıh düşüncesiyle ilgili kanaatimizi belirttik. Çalışmanın ilgili yerlerinde konunun akışı gereği bazen tekrarlar olması kaçınılmazdır. Binaenaleyh bu çalışmada Hicrî III. yüzyılın ikinci yarısı ile IV. yüzyılın başlarında yaşamış olan İmam İbnü'l-Münzir'in fıkhî yönünün tarihi bağlamı irdelenerek onun İslâm hukuk tarihindeki konumunun belirlenmesi ve fıkıh kaynaklarında dağınık halde yer alan fürû-i fıkıh görüşlerinden hareketle fıkhî düşüncesinin tespiti ve değerlendirilmesine ilişkin kullandığı şer'î deliller, istinbât metodu, usûlü ile fıkhının karakteristik yapısı ve onun fıkhî görüşlerinde diğer mezheplere muhalif davrandığı görüşlerinin tesbiti ile kitabu't-tahâret örneği üzerinden usûlüne bağlılığının ölçüsü hakkındaki bulguların açıklığa kavuşturulması amaç edinilmiştir. Çalışmadaki amacı şöyle sıralayabiliriz.

1. Hilâf ilminde öncü olan İbnü'l-Münzir'in hayatı, eserleri ve ilmî şahsiyetinin daha iyi tanınmasına katkı sağlamak, mezhebi kimliği ve İslâm hukuk tarihindeki konumu hakkındaki bilgileri değerlendirip bu konudaki doğru görüşü ortaya koymak.

2. İbnü'l-Münzir'in eserlerinde dağınık halde bulunan fıkhî görüşlerinden hareketle bu görüşlerini üzerine bina ettiği -imkânlar ölçüsünde- usûlî görüşleri tespit etmek.

3. Kitabu't-tahâret konusu örneği üzerinden usûlüne bağlılık ölçüsünün değerlendirilmesinin yapılması, cumhura muhalif olan fıkhî görüşleri ve ictihadının karakteristik yapısı hakkında tespitlerde bulunmak.

Tüm bu bulgular neticesinde onun daha iyi tanınması ve fıkhî düşüncesi tespit edilerek amaca ulaşma çabası güdülmüştür.

II. TEZİN ÖNEMİ

Hicrî II. Yüzyıl, mezheplerin teşekkülü açısından önemli bir zaman dilimidir. Fıkhın altın çağı denilen "tebeu't-tâbiîn dönemi" Abbâsîler döneminin başlangıcından (132/750), hicrî dördüncü asrın ilk çeyreğine kadar (313/925) yaklaşık iki asır sürmüştür. Bu dönem İslâm hukukunun inkişaf ettiği, mezhep sahibi müctehidlerin

yetiştiği ve elde edilen hukuk birikiminin tedvin edildiği bir dönemdir. Bu dönemde oluşan mezheplerin meşhurlarını Ebû Hanîfe, Evzaî, Süfyan es-Sevrî, Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, Leys b. Sa'd, Mâlik b. Enes, Ahmet b. Hanbel,[5] İbni Cerir et-Taberî, Hasan el-Basrî, İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî[6] gibi âlimlerin öncülüğünü yaptığı mezhepler şeklinde sıralamak mümkündür. Bu dönemin karakteristiğinden biri de "mutlak müctehid" seviyesinde pek çok âlimin aynı dönemde yaşamış olmasıdır. Bu âlimler içinde -sonraki âlimler tarafından görüşleri tedvin edilmemiş veya üzerinde sistemli bir çalışma yapılmamış,- belirli bir taraftar kitlesine sahip olmayan ancak müstakil içtihatlara hâiz çok değerli fakihler bulunmaktadır.

İşte çalışmayı düşündüğümüz İbnü'l-Münzir, dönemin karakteristiğini taşıdığı öngörülen bir fakihtir. Bu dönemde yaşayan İbnü'l-Münzir; Nevevî, Süyûtî,[7] Dâvûdî[8] ile Zehebî[9] gibi âlimler tarafından mutlak müctehid olduğu belirtilmiştir. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (ö. 380/990)[10] kendi zamanında mevcut yirmi sekiz mezhep arasında Hanbeliyye, Râhuviyye, Evzâîyye ve Münziriyye olmak üzere dört hadis mezhebinin adını saydıktan sonra Yemen'de yaygın olan mezhepleri zikreder ve Meâfir bölgesinde[11]

---

[5] Hayreddin Karaman, "**Fıkıh**", **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, c. 13, s. 6.

[6] Muhammed b. Ahmed el-Makdîsî, **Ahsenü't-Tekâsîm fi ma'rifeti'l-Ekâlîm**, Vizaretü's-Sekafetü'l-Kavmî, Dımeşk 1980, s. 37, 96

[7] Abdurrahman b. Kemal es-Suyûtî, **Tabakâtü'l-Huffâz**, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 330.

8 Şemsuddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed ed-Davudî, **Tabakatu'l-müfessirin I-II**, tahk: Alî Muhammed Ömer, Mektebetu Vehbe, Kahire, 1392/1982, c. 2, s. 51.

9 Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, **Tezkiretü'l-Huffâz I-IV**, Dâru İhyâi't-Tûrâsı'l-Arabî, Beyrut 1998, c. 3, s. 782.

[10] Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ el-Makdisî eş-Şâmî el-Beşşârî (ö. 390/1000) Ahsenü't-Tekâsîm adlı eseriyle tanınan İslâm coğrafyacısıdır. 335 (946-47) yılı civarında Beytülmukaddes (Beytülmakdis) adıyla da tanınan Kudüs'te doğdu; bu sebeple nisbesi kaynaklarda Makdisî veya Mukaddesî olarak geçer. Hayatı hakkında bilinenler, Ahsenü't-Tekâsîm fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm adlı eserinde anlattıklarından ibarettir. (Marına Tolmacheva, "Makdisî, Muhammed b. Ahmed" **DİA**, Tdv yay. İstsnbul 2003, c. 27, s. 431.)

[11] Bu isim Yemen'in bu bölgesinde yaşayan Kahtânîler'e mensup "Beni Meâfir" adlı arap kabilesinden ismini aldığı düşünülmektedir. Kabileye adını veren Meâfir'in nesebi Meâfir b. Ya'fur b. Mâlik b. Hâris b. Mürre vasıtasıyla Kahtân'a ulaşır ve Himyerîler arasında zikredilir. Tarihi Sebeliler zamanına kadar uzanan Meâfirîler, Yemen'de Vâdînahle ile Vâdîharaza arasında diğer kabilelerle birlikte iç içe yaşamakta idiler; ancak konuştukları lehçe onlarınkinden farklı idi. Yemen'de Taiz yakınlarındaki Meâfir ismini bu kabileden alır. Mehmet Ali Kapar, Meâfir (Beni Meâfir), **DİA,** Tdv yay., İstanbul 2003, c. 28, s. 200.

İbnü'l-Münzir'in kurucusu olduğu Münzirîyye mezhebinin taklit edildiğini ifade eder.[12] Bu bilgilerden, -bir müstakil mezhep gibi- İbnü'l-Münzir'in görüşleri etrafında bir toğluluğun oluştuğu ve taklit edildiği anlaşılmaktadır.[13]

Son zamanlara kadar İbnü'l-Münzir'e ait muhtasar ve matbû olarak sadece "*el-İcmâ'*" (ilk neşri 1981) ve "*el-İknâ'*" (ilk neşri 1978) eserleri bilinmekteydi. Günümüzde ise bazı parçaları eksik olmakla beraber tahkik edilerek "*el-Evsât mine's-Süneni ve'l-İcmâ'î ve'l-İhtilâf*" adlı eseri on beş cilt olarak[14], "*el-İşrâf ala Mezahibi ehli'l-İlm*"[15] eseri de on cilt olarak basımları yapıldı. İbnü'l-Münzir bu iki eserinde, kendi zamanına kadar yaşamış olan âlimler arasındaki fıkhî ihtilâfların çoğunu delilleriyle beraber kendi yöntemiyle ele almaya çalışmıştır.

Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713) ve İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) şunu söylemişlerdir: *"İnsanların en bilgini, onların ihtilâflarını en iyi bilendir."*[16] İbnü'l-Münzir de dönemine göre âlimler arası ihtilâfı en kapsamlı şekilde ele alan öncü isimdir. İbnü'l-Münzir'den önce de hilâf ilmiyle meşgul olan ve bu konuda eserler yazan âlimler olmuştur. Ancak bu eserler, belirli yörelerde bulunan âlimler veya belirli şahısların görüşlerini aktardıkları için geniş ve kapsamlı oldukları söylenemez. Yaşadığı dönem itibariyle İbnü'l-Münzir'in hilâf alanında yazmış olduğu eserlerin en önemli kitablardan olduğu, dolayısıyla kendisinin de bu konuda en önde gelen âlimlerden olduğu söylenebilir. Çünkü İbnü'l-Münzir:

---

[12] Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr el-Makdîsî, **Ahsenü't-Tekâsîm fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm**, s. 37, 96.

[13] Cengiz Kallek, "İbnü'l-Münzîr en-Nîsâbûrî", **DİA**, TDV yay. İstanbul, c. 21, s. 158.

[14] Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhîm b. Münzir en-Nîsâbûrî, **el-Evsât mine's-Süneni ve'l-İcma'i ve'l-İhtilâf I-XV**, thk. Yasir b. Kemal, Ta'lîk Süleyman b. Eyyüb, Dâru'l-Felâh, Feyum, I-XV 1. Basım 2009, 2. Basım 2010, 3. basım 2015.

[15] Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhîm b. Münzir en-Nîsâbûrî, **el-İşrâf 'ala Mezâhibi'l-Ulemâ**, thk Ebû Hammad Sağir Ahmed el-Ensârî, Mektebetu Mekke es-Sekâfiyye, Re'sul-Hîmeti Birleşik Arap Emirlikleri, I-X, 1. Basım 2004.

[16] Muhammed Ebü Zehra, **İslâm'da Fıkhî Mezhepler Tarihi**. Abdulkadir Şener (çev.), İstanbul 1978. s. 172; İbn Hazm, **el-İhkâm fî Usûlü'l-Ahkâm I-VIII**, (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Beyrut 1403/1983, c. 5, s. 692.

1. "*el-Evsât mine's-Süneni ve'l-İcmâ'î ve'l-İhtilâf*" adlı eseri ile "*el-İşrâf ala Mezhebi ehli'l-İlm*" kitabında o döneme kadar gelen belli başlı âlimlerin farklı görüşlerini çoğu yerde delilleriyle beraber aktarmıştır.

2. Furû sayılan ihtilâflı konuların çoğunu ayrıntısına kadar günümüze ulaştırmıştır.

3-Eserleri, yaşadığı dönem itibariyle sistematik bir şekilde yazmıştır.

4- Görüşleri sadece zikretmeyip ayrıca yerine göre tercihte de bulunmuştur.

5-Yine görüşleri aktarırken taassub göstermemiş, bütün mezhep ve görüşlere karşı aynı mesafede durmuştur.

Hicrî dördüncü asrın başlarına kadar yaşamış olan âlimler arasındaki ihtilâfları en kapsamlı şekilde ele alanların öncüsü olan böyle bir âlimi ve fıkıh düşüncesinin mutlaka araştırılması gerektiği kanaatinde olduğumuzdan bu konu üzerinde yoğunlaştık. Nitekim İbnü'l-Münzir; eserlerinde, icmâ edilen görüşleri, cumhurun görüşleri ve ihtilâf edilen fıkhî meseleleri sahiplerine nisbet ederek ele alır. İbnü'l-Münzir'i tanıyıp eserlerinden istifade ederek onlara vakıf olan kimse onun önemini daha iyi kavramış olacağı gibi şunlara vakıf olacaktır.

a. İslam fıkıh literatürü içerisinde, İslam fukahasının fıkhî meseleler hakkındaki icmâ ve ihtilâflarını en kapsamlı şekilde ilk olarak yazmış olanın İbnü'l-Münzir olduğunu anlayacak ve fukahanın icmâ ve ihtilâflarına vakıf olacaktır.

b. Fetva veren ehli ilmin istiğna edemeyeceği fıkhî görüşleri, görüş sahiplerine en yakın zamanda yaşayıp karşılaştırmalı olarak bize nakleden bir âlimin kaleminden gelen bilgilerden istifade etmiş olacaktır.

c. Bu eserler, bilinen mezhep sahipleri olan İmam Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî ve Hanbelî gibi âlimler ve onları takip eden ulemânın da fıkhî görüşlerinde Peygamberimizden sonraki ilmi silsilenin birer halkası oldukları daha iyi anlaşılacaktır.

Bu ilim silsilesinin Peygamberimiz zamanından başlayıp sahâbe, tâbiîn ve onlardan sonra gelen alimlerin fıkhî meseleleri birbirlerinden nakletmiş olduklarının ilmî bir pekiştirmesi olacaktır. Sonradan gelen ulemanın zikrettikleri, kendilerinin uydurdukları veya ortaya çıkardıkları görüşler olmadığı, ileri sürdükleri görüşlerin Peygaberimizin asrına dayandığı, İbnü'l-Münzir'in eserler vasıtasıyla da anlaşılmış olacaktır. Fıkhî konulardaki ihtilafın sahabe zamanından beri varolduğuna ilmi açıdan vakıf olunacaktır.

Bu bağlamda, böyle bir âlimin daha iyi tanınması ile fıkıh düşüncesinin ortaya çıkarılması, fıkıh tarihine ışık tutması ve İslâm hukukçularının istifadesine sunulması açısından önem arz etmektedir.

III. TEZİN KAPSAMI VE YÖNTEMİ

Çalışma alanımız, İbnü'l-Münzir'in hayatı, ilmî kişiliği ve İslâm hukuk tarihindeki konumu, usûlî görüşleri ve fıkıh anlayışıyla ilgili bilgiler üzerinden onu daha iyi tanıma ve fıkıh düşüncesini tespit etme ile sınırlıdır. İbnü'l-Münzir'in tüm yönleriyle değerlendirilmesi veya tüm fıkhî görüşlerinin müstakil olarak ya da diğer mezheplerin tüm görüşleriyle mukayese edilerek ele alınması bir doktora tezinin boyutlarını aşmaktadır.

İbnü'l-Münzir ve fıkıh düşüncesini konu edinen bu çalışma, giriş, üç ana bölüm ve sonuç üzerinden sistemleştirilmeye gidilmiştir. Giriş kısmında konunun ana çerçevesi ele alınmıştır. Çalışmanın ilk bölümünde İmam İbnü'l-Münzir'in hayatı, ilmî kişiliği ve İslâm hukuk tarihindeki konumu hakkındaki bilgiler açıklığa kavuşturma ve değerlendirme çabası güdülmüştür. İkinci bölümde usûlî görüşleri ve üçüncü bölümde fıkıh anlayışına dair tespitler yapılmaya çalışılmıştır. Sonuç kısmında ise, çalışmanın sonunda varılan bulgular zikredilmiştir.

İbnül-Münzir, araştırmanın merkezine alındığı için birinci bölümde onun biyografik bilgileri üzerinde durularak, biyografisi hakkındaki bulgular değerlendirilmiştir. Fikrî cereyanların içinden neşet ettiği ortamdan bağımsız olamayacağı gerçeğinden hareketle onun yaşadığı dönem, ilmî kişiliği ve eserleri

üzerinden fıkıh anlayışının tarihi bağlamı üzerinde durulmuştur. Yaşadığı dönemde görüşlerinin oluşmasında katkısı olduğunu düşündüğümüz ehl-i hadîs ile ehl-i re'y ekollerinin onun üzerindeki etkisi ve yansımaları tespit edilmeye ve gerekli yerlerde konuyla ilgili değerlendirmeler yapılmaya çalışılmıştır. Nitekim İbnül-Münzir'in, hüküm istinbâtında o dönemin temel iki görüşü olan ehl-i re'y ile ehl-i hadîs'ten ne ölçüde istifade ettiği hususunu göz önüne almadan onun fıkhî yönünün sağlıklı bir şekilde tespit edilmesi ve İslâm hukuk tarihindeki yerinin doğru biçimde konumlandırılması zor görünmektedir. Bu bakımdan İbnül-Münzir'in, fıkhını üzerine inşa ettiği temel dinamiklerin oluştuğu dönemdeki iki ana damarın yani ehl-i hadîs ve ehl-i re'yin ilgili dönemdeki gelişim seyrine kısaca temas edilmiştir. Sonrasında İbnül-Münzir'in mezhebi kimliği ve İslâm hukuk tarihindeki konumu üzerinde durulmaya çalışılmıştır. Bu yönü ele alınırken birçok Şâfiî tabakât ulemâsına göre İbnül-Münzir'in Şâfiî mezhebine mensup olduğu söylenildiğinden dolayı, bu konunun açığa kavuşması açısından konuyu ağırlıklı olarak İbnül-Münzir'in Şâfiî fıkıh çevresiyle olan irtibatı, Şâfiî fıkıh birikimiyle ilişkisi, mensub olduğu ashâb vb. konular üzerinden tahlili yapılacaktır. Bu mevzular incelenirken sadece mevcut bilgileri aktarmaktan ziyade gerekli yerlerde yorumlar da eklenmek suretiyle konunun bir bütünlük arz etmesine gayret gösterilmiştir. İbnü'l-Münzir'in ilim ehline etkisi ve hilâf ilmiyle ilişkisi hakkındaki tespit ve değerlendirmelerde zikredilmiştir. Kısa bir zaman diliminde de olsa kendisiyle amel edilmiş olan Münzirîyye Mezhebiyle ilgili bilgiler verilmiş ve mezhebin devam etmemesi hakkında tespit edilen sebepler serdedilmeye çalışılmıştır.

Araştırmanın ikinci bölümünde, İbnü'l-Münzir'in usûlî görüşleri ile ilgili tespit ve değerlendirmelerimizi beş kısım üzerinden ele almaya çalıştık. Bu bölümün birinci kısmında, fıkıh usûlü ile ilişkisi zikredilmiş. İkinci kısmında, İbnü'l-Münzir'in bize intikal eden müstakil bir usûl eseri bulunmadığından eserlerinden bize intikal eden fıkhî görüşlerinden hareketle, verdiği hükümleri oluştururken dayandığı şer'î deliller tespit edilmeye çalışılmıştır. Diğer kısımlarda da sırasıyla, İbnü'l-Münzir'in istinbat metodu, deliller arası teâruzun giderilmesi ve usûlünün karakteristik yapısı gibi konulara yer verilmiştir.

Üçüncü bölümde ise İbnü'l-Münzir'in fıkıh anayışı ile ilgili tespitlerimiz üç kısım üzerinden beyan edilmeye çalışılmış. Bunun birinci kısmında fıkhının karakteristik yapısı hakkındaki tespitler ele alınmış. İkinci kısmında, onun usûl mantığını yansıttığını düşündüğümüz cumhura muhalefet ettiği fürûî görüşleri "kitabu't-tahâret" örneğinden hareketle tahlil edilmiştir. Bu manada ilgili konular üzerinden cumhurun bu konularla alakalı görüşlerine ve delillerine, ayrıca İbnü'l-Münzir'in bu meselelerdeki görüşlerine ve hangi gerekçelerle cumhura muhalefet ettiğine temas edilmiştir. Aslında İbnü'l-Münzir'in eserlerinde dağınık halde bulunan fürû-î fıkıh görüşleri bazı araştırmacılar tarafından –pek çok fıkhî görüşü- tahric edilmiş olmalarından tümü ele alınmamış, çalışmanın kapsamını gereksiz yere geniş tutmamak için sadece onun kitabu't-tehâret konusunda cumhura muhalefet ettiği fıkhî görüşlerinin üzerinden usulüne bağlılığı irdelenmeye çalışılmıştır. Bu manada İbnü'l-Münzir'in fürû'a dair görüşlerinden hareketle onun fıkıh anlayışını doğru tespit edebilme adına faydalı olacaktır. Üçüncü kısımda ise çalışmamızda yapılan tespitlere örnek olmaları açısından diğer dört mezhebe muvafık ve muhalif olan bazı fıkhî görüşleri zikredilmiştir.

Çalışmanın doğası gereği farklı başlıklar altında kimi zaman tekrarlar olmuştur. Meselenin açıklıkla ortaya konulması, belirli bir zaman kesitinin değişik açılardan incelenmesi, farklı başlılar altında ilgili meselenin değerlendirilmesi ve süreç içinde farklı, hatta birbirine zıt eğilimlerin olması tedahülü kaçınılmaz kılmaktadır.

IV. TEZİN KAYNAKLARI

İmam İbnü'l-Münzir ve Fıkıh Düşüncesi'ni konu edinen bu çalışmanın kaynakları, bölümlere göre farklılık arz etmektedir. "İmam İbnü'l-Münzir'in hayatı, ilmî kişiliği ve İslâm hukuk tarihindeki konumu"nun konu edildiği ilk bölümün temel kaynakları, esas itibarıyla tarih, tabakat[17] ve İbnü'l-Münzir'in eserleri olmuştur. İbnü'l-Münzir'i konu edinen ve günümüze intikal eden ilk kaynaklar takip edilmiştir. Bu kaynaklar arasında başta, İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995), Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (ö. 390/1000), Abbâdî (ö. 458/1066), Yâkūt el-Hamevî'nin (ö. 626/1229), İbnu's-Salâh

[17] İslâm telif geleneğinde, sahasında tanınmış şahsiyetlerin biyografilerini konu edinen telif türüne denir.

(ö. 643/1245), Halîl b. İzziddîn es-Safedî (ö. 764/1363), Tâceddin es-Sübkî (ö. 771/1370), İbn Kesîr (ö. 774/1373), ve İbn Kâdî Şuhbe'nin (ö. 851/1448), el-Askalânî (ö. 852/1449), Brockelmann (ö. 1956), Hayreddin ez-Ziriklî (ö. 1976) tabakatları ile Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), Alî b. el-Hüseyn el-Mes'ûdî (ö. 345/956), Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), İbnü'l-Esîr (630-1233), Zehebî (ö. 748/1348), İbn Haldûn'un (ö. 808/1406), Süyûtî (ö. 911/1505) ve diğer bazı yazarların tarih ve tabakata dair eserleri zikredilmelidir. Bu kaynaklar tedkik edilerek İbnü'l-Münzir hakkında bahse konu olabilecek bilgi ve değerlendirmeler ortaya konmak istenmiştir. Bunlarla beraber Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Muhtasaru İhtilâfil'l-Fukaha* adlı eseri, Taberî'nin, *İhtilafu'l-Fukahâ* adlı eseri, Muhammed b. Nasr el-Mervezî'nin (ö. 294/906) *İhtilâftu'l-Ulemâ* adlı eseri, ilgili DİA maddeleri ve günümüzde İbnü'l-Münzir üzerine yapılan çalışmalardan da istifade edilmiştir.

Dolayısıyla çalışmamızda, tabakât ve terâcim eserlerinden de istifade ederek yaşadığı şartlar ve ilmi ortamı bilmek için öncelikle İbnü'l-Münzir'in hayatı, eserleri ve ilmî şahsiyeti hakkındaki bilgileri beyan ederek değerlendirmeye tabi tutmuşuzdur. Bununa beraber eserlerinde dağınık halde bulunan usûlî ve füru-î görüşleri göz önünde bulundurularak İslâm hukuk tarihindeki konumu tespit edilmeye çalışılmıştır.

Fıkhî düşüncesinin tespiti ve değerlendirilmesi için de; onun şer'î delillere bakışı, istinbât metodu, deliller arası teâruzu giderme metodu ve usûlünün karakeristik yapısı işlenmiştir. Bu bölümün temel kaynakları olarak İbnü'l-Münzir'in *el-Evsat, el-İşrâf, el-İknâ' ile el-İcmâ'* eserleri başta olmak üzere fıkhî meseleleri mukayeseli olarak ele alan eserler ile ilgili fıkıh usulü ve fıkıh eserlerinden istifade edilmiştir.

Fıkhî anlayışının anlaşılması başlığ altında, fıkhının karakteristik yapısı, diğer mezheplere muhalefet ettiği görüşleri ve kitabu't-tahâret örneği üzerinden usulüne bağlılığı kritize edilmiştir. Bu konu hakkında bize fikir vermesi açısından -tespit edebildiğimiz kadarıyla- hükümlerinde teferrüd ettiği fıkhî meseleler ve diğer dört mezhebe muvâfık veya muhâlif olduğu bazı görüşlerinin listesini ileride vermişizdir. Diğer mezheplere muhalif kendisine özgü fıkhî görüşlerinin tespit edilmesinde literatür tarama/dökümantasyon yöntemi kullanılmıştır. Bunu yaparken bu bölümün temel

kaynakları; mümkün olduğunca yine İbnü'l-Münzir'in el-Evsat, el-İşrâf, el-İknâ' ile el-İcmâ' eserleri başta olmak üzere, fıkhî meseleleri mukayeseli olarak işleyen İbn Rüşd Muhammed b. Ahmed'in (ö. 595/1198) *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* eseri, Muvaffakuddîn Abdullāh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme'nin (ö. 620/1223) *el-Muğnî* eseri, Askalânî'nin *Fehu'l Bârî* eseri, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî'nin (ö. 676/1277) *el-Mecmû*' eseri, Alî b. Muhammed el-Mâverdî'nin (ö. 450/1058) *el-Hâvî'l-Kebîr* adlı kitabı ve benzeri eserler ile ilgili mezhep kitaplarına dayandırılmaya çalışılmıştır.[18]

V. KONUYLA İLGİLİ YAPILAN ÇALIŞMALAR

Yaptığımız araştırma çerçevesinde ulaşabildiğimiz kadarıyla İslâm hukuk tarihinde önemli bir konuma sahip olan imam İbnü'l-Münzir ve fıkıh düşüncesini konu edinen bir çalışma yapılmamıştır. Ancak, İbnü'l- Münzir ile ilgili olarak gerek Türkiye'de gerekse yurt dışında yapılan doktora, yüksek lisans ve mekale çalışmaları mevcuttur. Ülkemizde İbnü'l-Münzir hakkında herhangi bir doktora çalışması yapılmamıştır. Yurtdışındaki farklı üniversitelerde ise -tespit edebildiğimiz kadarıyla- İbnü'l-Münzir ile ilgili dokuz tane doktora çalışması yapılmıştır. İbnü'l-Münzir ile ilgili yüksek lisans tezi olarak sadece biri ülkemizde sekiz tanesi yurtdışında olmak üzere toplamda dokuz tane çalışma yapılmıştır. Yurt dışında yapılmış olan sekiz çalışmadan üçü hariç beş çalışma hakkında bilgi edinme imkânını bulabildik. Ayrıca, konuyla ilgili ikisi ülkemizde diğer iki tanesi yurtdışında olmak üzere toplamda dört makale çalışması kaleme alınmıştır.

Bu bağlamda söz konusu çalışmalar hakkında kısaca bilgi vermemiz yerinde olacaktır.

---

[18] Ayrıca, çalışmamızda yapmış olduğumuz araştırmalarda çoğu zaman "Mektebetü'ş-Şâmile" adlı programda yeralan ve matbaa basımına muvafık olan kitap nüshalerinden istifade etme yoluna gidilmiştir. Şamile kütüphanesi http://www.shamela.ws adresinden temin edilebilir. (http://www.shamela.ws/ 27.01.2020). Yeni ve eski ilmî eserlerin çoğu aramalı veya pdf formatında bu adresten temin edilebilmektedir.

Konuyla ilgili yapılmış olan doktora tezleri:

1. Fıkhu İbnü'l-Münzir

Bu çalışma Muhammed b. Süleyman el- Halef tarafından Abdulaziz b. Abdullah Âlı'ş-şeyh danışmanlığında "Külliyetu'ş-Şeri'a fi Câmi'ati Muhammed b. Suud el-İslâmiyye"de doktora tezi olarak hazırlanmış ve 1989'da savunması yapılmıştır.

Bu tez çalışması bir mukaddime üç bölüm ve bir sonuçtan müteşekkildir. Mukaddimede selef ulemâsının hayatı üzerinde çalışmanın zaruriyeti, bu konuyu seçmenin sebebi ve takip edeceği metodu ele almıştır. Birici bölümde İbnü'l-Münzir'in hayatını ele alan yazar, ikinci bölümü altı kısma ayırarak onun fıkhî görüşlerini fıkıh kitaplarındaki sistem sırasına göre işlemeye çalışmıştır. Yazar, İbnü'l-Münzir'in görüşlerinden sadece به اقول ve وبه نأخذ vb. ibarelerle tercih ifade eden görüşleri zikredip diğer mezheplerin görüşleriyle mukayese etmiştir. Üçüncü bölümde istinbat metodunda takip edilen prensipleri serdedip akabinde ulaştığı neticeleri sonuç kısmında zikretmiştir.[19]

3. İbnü'l-Münzir en-Neysâbûrî ve Eseruhu fi'l-Fıkhî

Abdulmecid Mahmud ve Rif'ât Fevzi Abdumutalib danışmanlığında savunması yapılan bu çalışma, Abdulaziz Cemalu'l-Leyl tarafından 1982 yılında kaleme alınmıştır.[20] Kahire Üniversitesi, Dâru'l-Ulûm Külliyesi, İslam hukuku bölümünde 279 sayfa şeklinde doktora tezi[21] olarak hazırlanmıştır. Bu çalışma önsöz, giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Yazar önsözde konunun önemi, bu konuyu seçme sebebini, amacını, çalışmada takip edeceği metodu ve zikredeceği bölümlere kısaca işaret ederek ele almıştır. Girişte *İbnü'l-Münzir en-Neysâbûrî ve eseruhu fi'l-fıkıh* konusunu kısaca

[19] Biz sadece içindekiler, mukaddime ve birinci bapta yazılanlara ulaşabildik. Diğer içeriğine vakıf olma imkânını bulamadık.

[20] Bu çalışmaya ulaşmak için Mısır Kahire'de tezin bulunduğu kütüphane görevlisiyle telefonla iletişime girmeyi başardık. Fakat görevli tezin dışarıya verilemeyeceğini ifade ettiler. Dolayısıyla, içeriğinin tümüne ulaşma imkânı bulamadık. (07.03.2018)

[21] Çalışma hakkında arap dünyasında yapılan akademik çalışmalar hakkında doküman toplayan "Dar Elmandumah" adlı sitenin verdiği bilgilerinden istifade edilmiştir. (http://thesis.mandumah.com/Search/Results?AB. 09.07.2018)

analiz etmiştir. Diğer dört bölümde de bu başlığı açıklamalı bir şekilde detaya girmeye çalışarak incelemiştir. Sonuç bölümünde ise sözkonusu çalışmasında vardığı neticeleri ve tavsiyeleri zikretmiştir.[22]

4. es-Sinâ'atü'l-Hadisiyye 'inde İbnü'l-Münzir fi Kitabihi "el-Evsât mine's-Süneni ve'l-İcmâ'i ve'l-İhtilâf"

Bu çalışma hadis dalında Ali İbrâhîm Na'mâ en-Na'îmî tarafından, Ammar Ahmed el-Harirî danışmanlığında Ürdün'deki "Câmi'atü'l-ulûm el-İslâmiyye el-âlemiyye"de doktora tezi olarak hazırlanmıştır. Çalışmada,[23] İbnü'l-Münzir'in el-Evsât kitabı bağlamında Muhaddis'lik yönü ele alınmaya çalışılmıştır. Çalışmada ihtiva edilen konular şunlardır: Bazılarında hüküm belirtilen, bazılarında eleştirilen on bine yakın hadisi kapsayan *el-Evsat* eseri üzerinden çalışma yapılmıştır. İbnü'l-Münzir'in hadis ilmindeki derecesi, cerh ve ta'dil yönü, hadisleri tashih ile ta'lîl etmesi, hadisin sened ve metnini ele almadaki meziyetleri beyan edilmiştir.

Yazar tezini bir giriş ve beş kısma ayırmıştır. Giriş kısmında İmam İbnü'l-Münzir ve kitabının tanıtımını konu edinmiştir. Yazar birinci kısımda, İbnü'l-Münzir'in isnadları nasıl zikrettiği, ravî ile hallerini tanıma seviyesi, cerh ve ta'dil yapan ulemâyla mukayeseli olarak İbnü'l-Münzir'in cerh ve ta'dîl metodunu işlemiş ve eserinde semâ[24] için kullanılan sigaları serdederek bu kısmı tamamlamıştır.

İkinci kısımda, *el-Evsat*'taki hadislerin metin edebiyatını ele almış. Hadis lafızlarını ne kadar çok önemsediği, *el-Evsat* eserini bablara ayırması, bablara ayırırken İbn Huzeyme'den istifade ettiği, hadislerin teâruzu ve garip hadis hakkında konumu ve nerede durduğunu açıklamaya çalışmıştır.

---

[22] Bu çalışmaya internette bulunan ondört sayfanın içindekiler kısmına ulaşabildik. Eserin tümüne ulaşma imkânımız olmadı. (https://books.google.com.tr/books/about/esc=y, 13.07.2018)

[23] 07.04.2015 tarihinde savunması yapılmıştır.

[24] Sözlükte "kulakla duymak, işitmek, dinlemek" anlamına gelen semâ' kelimesi terim olarak "hadisi hocadan işiterek öğrenme" mânasında kullanılmış, zamanla, gerçekte bilinse de "bir hadisi veya hadis kitabını hocadan bizzat işiterek onun rivayet hakkını elde etme (ahz, tahammül) yöntemi" anlamını da kazanmıştır. (Abdullah Aydınlı, Semâ, **DİA,** Tdv yay. , İstanbul 2009, c. 36, 457)

Yazar üçüncü kısımda İbnü'l-Münzir'in hadisleri tashih ve tezyîf etme konusu üzerinde durmuştur. İbnü'l-Münzir'in çoğunlukla صح yerine ثبت kelimesini kullandığını beyan etmiştir. İbnü'l-Münzir'in, küçük bir şüphe de olsa hadisin sıhhatinin düştüğü kanaatinde olduğunu ifade eder. Ceyyid (جيد) kelimesini sahih hadisin bir alt derecesi olan hadislerde kullandığı tespitini zikreder. Hadisin zayıf olmasına, râvinin adaleti ve zaptını göz önünde bulundurarak hükmeder. Bazen hadisin akla veya tarihe aykırı olmasını, hadisin zayıflığı için yeterli görür. İlim ehline muvafık hadisin daha güçlü olduğu ve Mürsel hadisleri reddettiğ görüşünde olduğunu açıklar.

Dördüncü kısımda, onun hadisleri sened ve metin yönünden nasıl ta'lîl ettiğini beyan etmeye çalışır. Bu metodunda ekseriyetle büyük muhaddislere muvafık hareket ettiği tespitinde bulunur.

Beşinci kısımda, İbnü'l-Münzir'in hadis edebiyatındaki yeri, hadis ıstılahatındaki görüşleri, infirâd ettiği hadisler, hadisleri red ve tercih yönü, hadis eleştirilerindeki imtiyazı ve eleştirileri üzerine bazı mülahazalarda bulunur. Sonuç kısmında ise ulaştığı neticeleri zikretmiştir.

5. Tercihatü'l-İmam İbnü'l-Münzir fi'l-Hudûdi ve'l-Cinâyâti min Hilâli Kitabihi'l-İşrâf

Bu çalışma, Riyad 'Atâ Abdullah isimli öğrenci tarafından Halid Reşid el-Cemîlî danışmanlığında Irak'taki Bağdad İslâm Üniversitesi, Şeri'a ve Kanun Fakültesinde Doktora tezi olarak hazırlanmış ve 2009'da savunması yapılmıştır.

Çalışmaya ulaşamadığımızdan,[25] tezin içeriğini gören Ebû'l-Eşbâl Ahmed ibrâhim el-Mürsî, yazdığı "*el-İhtiyârâtü'l-Fıkhıyye ve'l-Usûlîyye li'l-İmam İbnü'l-*

[25] Bu çalışmaya ulaşmak için Mısır Kahire'de tezin bulunduğu kütüphane görevlisiyle telefonla iletişime girmeyi başardık. Fakat görevli tezin dışarıya verilemeyeceğini ifade ettiler. Dolayısıyla, bir türlü içeriğinin tümüne ulaşma imkânı bulamadık.

*Münzir"*adlı yüksek lisans tezinde, İbnü'l-Münzir hakkında önceden yapılan çalışmalar bölümünde bu çalışma hakkında[26] şu bilgiler yer almaktadır;

Yazar, çalışmasını mukaddime, üç bölüm ve sonuç olarak ele almıştır. Birinci bölümde, İbnü'l- Münzir'in hayatını ve *el-İşrâf* eserini tanıtmaya çalışmıştır. İkinci bölümde, altı fasılda İbnü'l-Münzir'in Hudud ahkâmı hakkındaki görüşlerini ele almıştır. Üçüncü bölümde de onun cinâyât hükümleri hakkındaki görüşlerini altı fasıl şeklinde incelemiştir.

6. İbnü'l-Münzir ve İhtiyârâtuhu'l-Fıkhîyye fi'n-Nikâhi ve ma Yete'alleku bihi

Bu tez, Muhammed Abdurrahman Ali el-Havârî tarafından Mısır'daki el-Ezher Üniversitesi'nde hazırlanmış ve 2006'da savunması yapılmıştır.[27]

7. el-İhtiyârâtü'l-Fıkhıyyetü li'l-İmam İbnü'l-Münzir fi'l-'İbâdâti ve'l-Mu'âmelâti "Dirâseten Fıkhîyyeten Mukârene"

İbrâhîm el-Mütevelli Atiyye Abdulbaki İbrâhîm tarafından Mısır'daki el-Ezher Üniversitesi'nde doktora tezi olarak hazırlanmış ve 2005'te savunması yapılmıştır.

Çalışma mukaddime, temhid, iki bab ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Mukaddimede konuyu seçme sebebini ve takip edeceği metodu zikreder. Temhid bölümde İbnü'l-Münzir'in hayatını ve yaşadığı dönemi ele alır. Birinci bapta, İbnü'l-Münzir'in ibadât hakkındaki görüşlerini, ikinci bapta muamelat hakkındaki görüşlerini tespit ederek değerlendirmeye çalışmıştır. Varılan neticeleri sonuçta zikrederek çalışmasını bitirmiştir.

---

[26] Ayrıca, arap dünyasında yapılan tüm çalışmalar hakkında bilgi toplamaya çalışan DAR EL-MANDUMAH adlı sitenin de bilgilerinden de istifade edilerek bu bilgilerin pekiştirmesi yapılmıştır.

[27] DAR EL- MANDUMAH, http://thesis.mandumah.com/Search/Results?lookfor (29.12.2019).

8. el-Fakîh İbnü'l-Münzir ve İhtiyârâtuhu fi'l-Hudûd

Bu çalışma, İsmail Muhammed Şindi tarafından, Mustafa Hüseyin Vekî'ullah danışmanlığında Sudan'daki "Cami'âtü'l-Kurân'ıl-Kerim ve'l-Ulûmü'l-İslâmiyye, Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-Ulyâ ve'l-Bahsi'l-İlmî"de doktora tezi olarak hazırlanmış ve 2002 yılında savunması yapılmıştır.

Yazar çalışmasını mukaddime, temhid, iki bölüm ve sonuç şeklinde ele almıştır. Mukaddimede, çalışmasında takip edeceği metodu zikretmiştir. Temhid kısmında, Peygamber Efendimizin (s.a.v.) zamanından İbnü'l-Münzir dönemine kadar ki İslâm hukukunun gelişim sürecini ele almıştır. Birinci bölümde, İbnü'l-Münzir'in hayatını, ikinci bölümü de, yedi fasla ayırarak bu fasıllarda İbnü'l-Münzir'in "hudûd" ahkâmı hakkındaki görüşlerini diğer fukahanın görüşleriyle mukayeseli olarak incelemiştir. Ulaştığı neticeleri sonuç bölümünde zikrederek çalışmasını tamamlamıştır

Konuyla ilgili yapılmış olan yüksek lisans tezleri:

1. **İcmâ'ın Senedi ve İbnü'l-Münzir'in el-İcmâ Adlı Eserinde İbadetlerle İlgili Zikredilen İcmâların Sened Açısından Tespiti**

Ülkemizde tez olarak sadece Rize Üniversitesinde 2007 yılında Yusuf ÖZBEK tarafından kaleme alınan "*İcmâın senedi ve İbnü'l-Münzir'in el-İcmâ adlı eserinde ibadetlerle ilgili zikredilen icmâların sened açısından tespiti*" adlı bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır.

Özbek bu çalışmasında adından anlaşılacağı üzere, İbnü'l-Münzir'in küçük bir risalesi olan el-İcmâ' adlı eserindeki ibadetler kısmının sened yönünü incelemeye çalışmıştır. Tez giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde sırasıyla: İcmâ'ın tanımı, İcmâ-içtihat ilişkisi, icmânın imkânı ve hücciyyeti, şartları, çeşitleri, nesihle ve tahsîsle ilişkisini kısa olarak açıklamaya çalışmıştır. Birinci bölümde İbnü'l-Münzirin hayatını kısaca tanıtmıştır. İkinci bölümde İcmânın senedi, senedin tanımı, lüzumu, icmâa sened olabilecek deliller olan Kur'an, sünnet, kıyas, mesalihi mürsele ve

örf konularını ele almıştır. Üçüncü bölümde, İbnü'l-Münzir'in *el-İcmâ* adlı eserinde ibadetlerle ilgili zikredilen icmâların sened açısından tahlilini yapmaya çalışmıştır. Sonuç bölümünde de netice olarak vardığı sonucu zikretmiştir.

İbnu'l-Münzir hakkında yurt dışında yapılan yüsek lisans çalışmaları ise şunlardır:

2. el-İhtiyârâtü'l-Fıkhîyye ve'l-Usûlîyye li'l-İmam İbnü'l-Münzir

İslâm Hukuku Bilimi dalında hazırlanan bu çalışma, "Câmi'atü'l-Ezher Kısmı'ş-Şeri'eti Külliyetü Darü'l-Ulûm"de, Hüseyin b. Semre danışmanlığında Ebû'l-Eşbâl Ahmed İbrâhim el-Mürsî eş-Şerîf tarafından yüksek lisans tezi olarak kaleme alınmıştır.

Yazar bu çalışmasında, önce İbnü'l-Münzir'in kısa hal tercemesi ve konu üzerinde yapılmış çalışmaları serdetmiş. Akabinde İbnü'l-Münzir'in fıkhî konulardaki görüşlerini ve delillerini fazla yoruma girmeden zikretmekle beraber, diğer mezheplerin fıkhî görüşlerini de özetle zikrederek aralarında mukayese etmeye çalışmıştır. Son olarak bazı usûlî görüşlerine değinmiştir. Yazar, eserin çoğu yerinde yoruma girmeden İbnü'l-Münzir'in eserlerinden görüşlerini ifade eden alıntılarda bulunmuştur. Eser Mısırda 2009'da Dâru'l-Faruk'ta basımı yapılmıştır.

3. Menhecu'l-İmam İbnü'l-Münzir fi Muhtelefi'l-Hadis "Diraseten Tatbikiyyeten" min Hilâli Kitabihi el-Evsat mine's-Süneni ve'l-İcmâ'i ve'l-İhtilâf

Bu çalışma, 'Îd Abdullah as-Sayfi tarafından Ra'fet Munsi Nassar danışmanlığında "Câmi'atu Ğazze el-İslâmiyye Külliyyetu Usûlü'd-din" kısmında hadis dalında yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır. Tezin savunması 22.08.2015 tarihinde yapılmıştır.

Bu tez çalışması beş fasıldan oluşmaktadır. Birinci fasılda İbnü'l-Münzir'in hal tercemesi yapılmıştır. İkinci fasılda onun *el-Evsat* kitabı tanıtılmıştır. Üçüncü fasılda, genel olarak Muhtelefu'l-Hadis ilmi hakkında bilgi verilmiştir. Dördüncü fasılda, hadis senedi ve metnini eleştirme, hadisin sahih ve zayıf olmasını gerektiren vasıflar vb.

hadisler hakkındaki hükmünü ifade eden konularda İbnü'l-Münzir'in metodunu ele almaya çalışmıştır. Beşinci fasılda İbnü'l-Münzir'in muhtelefu'l-hadis hakkındaki metodunu konu edinmiştir. Altıncı fasılda, hadisler arasındaki tercihler ele alınmıştır. Yedinci fasılda ise İbnü'l-Münzir'in nesh ve tevekkuf hakkındaki görüşlerini değerlendirmiştir.

4. İbnü'l-Münzir Fıkhuhu ve İctihâduhu

Bu çalışma, Ahmed Muhammed sabit tarafından Sudan'daki "Câmi'atü Ümmü Derman el-İslâmiyye, Külliyyetü'ş-Şeri'e ve'l-Kânûn"da Yüksek Lisans tezi olarak hazırlanmış ve 2005'te savunması yapılmıştır.

Çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde İbnü'l-Münzir'in hayatını ele alarak üç fasılda işlemiştir. İkinci bölümde İbnü'l-Münzir'e ait olduğu tespit edilen fıkhî görüşleri, fıkıh kitaplarındaki konu sıralamasına göre dokuz fasıl ve bir sonuç şeklinde incelemiştir. Genellikle İbnü'l-Münzir'in eserlerinden fazla yoruma gitmeden alıntılarda bulunmuştur.

5. İbnü'l-Münzir ve Ârâuhu'l-Fıkhîyye fi'l-Mu'âmâlâtı'l-Maliyye

Çalışma, Semîretu Musa Muhammed Abddulmahmûd tarafından Muhalleb Berekat Ahmed Mâlik danışmanlığında Sudan'daki "Câmi'atü Ümmü Derman el-İslâmiyye, Külliyyetü Ma'hedi'l-Buhûs ve Dirâsetü 'Alemi'l-İslâmî" isimli üniversitede Yüksek Lisans tezi olarak hazırlanmış ve 2006'da savunması yapılmıştır.

Tez, mukaddime, temhid, dört fasıl ve sonuçtan müteşekkildir. Mukadimede, konunun önemi, konuyu seçme sebebi, konu üzerinde önceden yapılan çalışmalar, çalışmada karşılaşılan zorluklar ve takip edilecek metod ele alınmıştır. Temhid bölümünde, akitlerdeki iradenin beyanı, akitlerdeki kayıtlar ile cehalet ve garar konularını incelemiştir. Birinci fasılda, İbnü'l-Münzir'in hayatı, yaşadığı dönemin ilmî ve siyasî yönünü kısaca açıklamıştır. İkinci fasılda, İslâmiyet öncesi ve sonrası alışveriş

ve ona taâlluk eden konuları, üçüncü ve dördüncü fasılda ise mali akitleri mukayeseli olarak incelemiş ve ulaştığı neticeleri sonuç bölümünde maddeler halinde sıralamıştır.

6. İcmâ'âtu İmam İbnü'l-Münzir fi Ğayri Kitabihi'l-İcmâ'

Feteni Selman b. Şefi' tarafından hazırlanan çalışma, Suudi Arabistan'daki "Câmi'atu Ümmü'l-Kurâ Külliyyetu'ş-Şeri'a ve'd-Dirâsâtı'l-İslâmiyye" adlı üniversite de Yüksek Lisans tezi olarak sunulmuş ve 2013'te savunması yapılmıştır.

Yazar mukaddimede, İbnü'l-Münzir'in hayatını ve eserlerinin tanıtımını yaptıktan sonra İbnü'l-Münzir'in *el-İcmâ'* eseri dışında kalan diğer eserlerdeki icmâlarını yedi fasılda işlemeye çalışmıştır.[28]

Konuyla ilgili yapılmış olan makale çalışmaları:

Türkiye'de ve yurt dışında İbnü'l-Münzir ile ilgili olarak şu dört makale kaleme alınmıştır.

---

[28] Ayrıca, çalışmanın tümünü elde etme imkânı bulamadığımız ancak Arap dünyasında yapılan tez çalışmalarını isimleriyle de olsa toplamaya çalışan el-Mandumah (*Kaidetü'l-Manzûmeti li'r-Resâil'l-Câmi'iyyeti)* adlı sitede yer alan bilgilere göre (03.08.2018) İbnü'l-Münzir ile ilgili şu çalışmalar da yapılmıştır;

8) el-İhtiyârâtü'l-Fıkhıyyetü li'l-İmam İbnü'l-Münzir Elleti Hâlefe fihâ el-İmam eş-Şâfi'i: Bu çalışma Ahmed Yasin muhammed tarafından Hadi Saîd Arafa danışmanlığında Mısır'daki el-Mansûre Üniversitesi Hukuk Fakültesi Şeri'â İslâmiyye bölümün de Yüksek lisans tezi olarak hazırlanmış ve 2006'da savunması yapılmıştır.

9) İhtiyârâtü İbnü'l-Münzir fi Fıkhî'l-Üsreti mın Hilâli Kitâbihi; el-İşrâf 'ala Mezâhibi ehli'l-'ilim

Bu çalışma 'Arafe Sa'd el-Hızır tarafından Sudan'daki Ümmü Derman el-İslâmiyye Üniversitesi, Şeri'a ve kanun Fakültesinde Yüksek Lisans tezi olarak hazırlanmış ve 2009'da savunması yapılmıştır.

10) Âsârü'l-İcmâ' ve't-Tetbîkâtuhu 'aleyhâ mın Hilâli Kitabey İbnü'l-Münzir ve İbn Hazm fi Babeyi't-Tehâreti ve's-Salâti

Bu çalışma Halef Muhammed Muhammed tarafından Suudi arabistan'daki Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Şeri'a ve'-Dirâsâti'l-İslâmiyye Fakültesinde Yüksek Lisans tezi olarak hazırlanmış ve 1992'de savunması yapılmıştır.

11) Er-Rivâyâtü'l-Müsnedetü 'inde İbn Kesîr mın Kütübü't-Tefsiri'l-Mefkûdeti ve Zalike mın Tefsir Abd b. Humeyd ve İbnü'l-Müzir ve ibnü…

Bu çalışma Galib b. Muhammed Havâş el-Hâmidî tarafından Suudi arabistan'daki Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, ed-De'vâ ve Usûlîddin Fakültesinde doktora tezi olarak hazırlanmış ve 1993'te savunması yapılmıştır. (http://thesi s. mandumah.com/e, 25.05.2017)

1. "**İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları ve el-İşrâf alâ Mezahibi Ehli'l-'ilm adlı eseri**

Abdurrahman Candan'ın yazdığı "*İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları ve el-İşrâf Alâ Mezahibi Ehli'l-'ilm adlı eseri*"[29] isimli makalesinde; öncelikle İbnü'l-Münzir'in hayatı, eserleri ve yaşadığı dönemi kısaca ele almış. Akabinde *el-İşrâf Alâ Mezahibi Ehli'l-'ilm* adlı eserin içeriği, nushaları ile bu eserin hilâf ilmine katkısını tahlil etmeye çalışmıştır. Çalışmasında varmış olduğu sonuş şöyle özetlenebilir:

İbnü'l-Münzir'in memleketi olan Nîsâbur ve hayatının önemli bölümünü geçirmiş olduğu ve orada vefat ettiği Mekke dışında geçirmiş olduğu hayatı hakkında kaynaklar yeteri kadar bilgi vermediklerinden İbnü'l-Münzir'in hayatı hakkında çok da fazla bilgi edinme imkânı bulunmamaktadır. İbnü'l-Münzir'in Kur'an ile hadis hafızı olması, fıkıh, hadis ve tefsir alanındaki birikimi, zühd ve takva ehli olması aynı zamanda Haremde uzun müddet ders ve fetva vermesi nedeniyle yaşadığı dönemde Harem şeyhi ve Mekke fakihi olarak bilindiği kaynaklarda yer almaktadır. Önceleri tefsir ve hadis ilimlerine önem verdiği daha sonra ulemâ arasında ortaya çıkan ihtilâflara ilgi duyup Fıkıhla ilgilenmeye başladığı ve bu alanda mühim eserler yazdığı anlaşılmaktadır. Yaşadığı dönemde farklı yerlerden gelen âlimlerin ondan yararlandıkları ve eserlerini de tedris ettikleri ifade edilmektedir.

Hilâf ilmi konusunda yapmış olduğu çalışmalar, ilk dönemde yaşamış fukahanın görüşlerini onlardan sonra gelen nesillere ulaştırma bakımından önemli bir konuma sahiptir. Bu alanda yazmış olduğu kitaplar, âlimler arasında kabule mazhar olmuş ve birçok ilim ehline kaynaklık etmiştir. Özellikle "*el-İşrâf 'alâ mezâhibi ehli'l-'ilm"* adlı kitabı birçok âlim tarafından istifade edilmiş ve kaynak gösterilen bir eser olmuştur. Yanı sıra hilâf ilminde önemli bir yer edindiği gibi, bu ilme çok faydalı katkılar sağlamıştır.

---

[29] Abdurrahman Candan, **İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi**, Mehir Vakfı Yayınları, Konya S. 10, Nisan 2007, s. 177-192

İbnü'l-Münzir, hadis hafızı olması açısından hadislerin sıhhatini çok önemser, zayıf hadisleri kabul etmediği gibi zayıf hadis içerisinde değerlendirmiş olduğu mürsel ve münkatı‘ hadisleri de kabul etmez. Kitab, Sünnet, icmâ sahâbe kavli, kıyas ve istishâb ile amel etme metodunu benimsemiş olmakla birlikte ehl-i hadîs çizgisine yakın durduğu görülür. Yöntem olarak da herhangi bir mezhebe bağlanmayıp diğer tüm mezheplerden istifade etme yolunu benimsemiştir. Farklı birçok konuda kitap yazmış olan İbnü'l-Münzir'in kitaplarının sadece bir bölümünün günümüze ulaşması ise günümüz ilim ehl-i için önemli bir kayıptır.

2. İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî

Diyanet İslâm Ansiklopedisine konulmak için kaleme alınan ve Cengiz Kallek tarafından "*İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî*"[30] adıyla yazılan bu maddede, İbnü'l-Münzir'in ve eserlerinin tanıtımı tabakât kitaplarından isifade edilerek kısa ve öz bir şekilde ele alınmıştır.

3. Menhecu'l-İmam İbnü'l-Münzir en-Neysâbûrî fi Muhtelefi'l-Hadis

Munya Üniversitesi Dâru'l-Ulum fakültesinin ed-Dirâsetü'l Arabiyye adlı derginin 2012 yılı 25. sayısında yayımlanan çalışma, Ali Muhammed Fethi Ebû Şukr tarafından kaleme alınmıştır. Çalışmada İbnü'l-Münzir'in hadislerin teâruzu hakkındaki metodu incelenmiştir.

4. İbnü'l-Münzir ve Mekânetü Tefsirihi Beyne Eşhuri't-Tefâsir el-Meşhûre

Bu başlığı taşıyan makale, Muhammed b. Abdullah b. Ali el-Hudeyri tarafından kaleme alınmıştır. Yetmiş beş sayfalık Makale, Suudi Arabistan'da yayınlanan "*Mecelletu't-Tibyan li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye*" adını taşıyan derginin yirmi yedinci sayısında yayımlanmıştır. Yazar makalesinde, önce İbnü'l-Münzir'in kısaca hayatını anlatmış ve eserlerini tanıtmıştır. Akabinde İbnü'l-Münzir'in on ciltlik tefsirinden sadece basımı yapılan iki ciltlik tefsiri ile Suyûtî'nin *ed-Dürrü'l-Mensûr*'unda İbnü'l-

[30] Kallek, "İbnü'l-Münzîr", **DİA**, c. 21, s. 158-159.

Münzir'e dayandırılan rivayetlere binaen takip ettiği metodu ve onun tefsirini diğer meşhur rivayet tefsirlerinde ele alınan konularla karşılaştırmalar yapmıştır. İbnü'l-Münzir'in, Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri, Sünnet ile tefsiri, lügat ile tefsiri, İsrailiyyatla tefsiri vb. konuları tespit ederek incelemeye çalışır. Rivayetlerinde nâsih-mensûh, ahkamu'l-Kur'ân ve benzeri konuları hangi âyetlerde ele aldığını, ne şekilde işlediğini diğer müfessirlerle mukayese ederek incelemeye çalışmıştır.

Değerlendirme

Zikrettiklerimizden de anlaşıldığı üzere, yapılmış olan bu çalışmalar ile bizim konumuz birbirinden farklıdırlar. Nitekim bizden önce İslâm hukuku alanında yapılmış olan çalışmalar genellikle İbnü'l-Münzir'in fürû-i fıkıh ile ilgili görüşlerinin tespiti veya farklı mezheplerle mukayesesi üzerine yoğunlaşmış olup yeteri derecede değerlendirme yapılmamıştır. Fıkıh usûlü ile ilgili görüşlerine ise çok az değinmişlerdir. Bizim yaptığıımız çalışma ise İbnü'l-Münzir'in mezhebi kimliği, İslâm hukuk tarihindeki konumu, Fıkıh usûlü ile ilgili görüşleri ve fıkıh anlayışı konusu üzerinde yoğunlaşmıştır. Bizden önce yapılan çalışmalar, sözkonusu konulara yeteri kadar değinmediklerinden bu konularda sadra şifa olacak çalışmalar yapılmadığı söylenilebilir. Bizim yaptığımız çalışma, ele aldığımız konuyla ilgili şu ana kadar yapılan en kapsamlı çalışma olacağını söyleyebiliriz. Bu çalışmamız vesilesiyle ülkemizde İmam İbnü'l-Münzir ve eserleri daha iyi tanınmış olacak, İslâm hukuku alanında çalışmalarda bulunmak isteyen araştırmacıların İbnü'l-Münzir'in fıkıh düşüncesiyle tanışma imkânı bulacak ve kendisine özgü görüşlerinin olduğu görülecektir. Binaenaleyh tezimiz, günümüz İslâm hukukçularına güncel fıkhî meselelerin çözümünde -âlimler arası ihtilâflara vakıf olan- İbnü'l-Münzir gibi bir zatın muhâlif görüşlerine başvurma imkânı vereceğinden, dolaylı da olsa şer'î hükümlerle amel eden Müslümanlar bundan istifade etmiş olacaklardır.

BİRİNCİ BÖLÜM
İBNÜ'L-MÜNZİR'İN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ VE İSLÂM HUKUK TARİHİNDEKİ KONUMU

Bu bölümde kendisini tanımayı ve fıkıh düşücesini ortaya koymayı amaçladığımız İmam Muhammed b. İbrâhîm b. Münzir'in hayatını, ilmî kişiliğini ve İslâm hukuk tarihindeki konumunu incelemeye çalışacağız.

1.1. HAYATI

Tabakât ve tarih kitapları İbnü'l-Münzir'in hayatı hakkında doyurucu, derli toplu bir bilgi sunmamaktadırlar. Sadece İbnü'l-Münzir'in eserlerini tahkik eden araştırmacılar, tahkik ettikleri eserlerin girişlerinde -kendisini konu edinen ilgili kaynaklardan istifade ederek- hayatı hakkındaki bazı bilgileri derlemeye çalışmışlardır.[31] Çalışma boyunca ulaşalabildiğimiz eserlerde onun doğumu, nesebi, ilim tahsili ve vefatı hakkında bazı bilgiler bulunmakla beraber, onun ailesi, babasının mesleği, çocukluk hayatı gibi detaylı konular hakkında kaynaklarda bilgi bulunmadığı için gereken biyografik bilgiyi verme imkânı bulamadık. Bunun sebeplerinden birisi, muhtemelen vefatına yakın 317/929 tarihinde Mekke'de onun öğrencilerinin de içinde bulunduğunu düşündüğümüz ilim ehlinin, ğullatı/aşırı Şia'dan olan "*Karamite*"[32] tarafından

[31] Bu muhakkikler: 1) Ebû Hammad Sağir Ahmed b. Muhammed Hanif el-Ensârî, *el-Evsat* ve *el-İşrâf* eserlerini tahkik ederken, girişlerinde İbnü'l-Münzir'in hayatı hakkında imkânı dahilinde güzel bilgiler vermiştir. Bunu özellikle *el-Evsat*'ın girişinde daha geniş ele almaya çalışmıştır. 2) Abdullah b. Abdulaziz el-Cibrîn, tahkik ettiği **el-İknâ'** kitabının mukaddimesinde onun hayatını çoğunlukla el-Evsat'ın mukaddimesinden istifade ederek diğer el-Evsat ve el-İşraf'tan daha kısa ele almıştır. 3) Sa'd b. Muhammed Sa'd, İbnü'l-Münzir'in tefsirinin mukaddimesinde kısaca hayatına değinmiştir.

[32] "Genel kabule göre Karmatîler 255 yılında Abbâsîler'e karşı düzenlenen Zenc isyanı sırasında ortaya çıkmışlardır. Hareketin kurucusu olarak kabul edilen Hamdan, Sâbiîliğe mensup olup Küfe yakınlarındaki Dür köyündendir ve büyük ihtimalle 264'te (877-78) Abdullah b. Meymûn'un yahut oğlu Ahmed'in dâîlerinden Hüseyin el-Ahvâzî'nin telkinleriyle İsmâiliyye hareketine katılmış, onun ölümünden ya da Sevâd bölgesini terketmesinden sonra İsmâiliyye'nin o bölgedeki dâîsi olmuştur. Ancak Karmatî hareketi onunla sınırlı tutulmamış, döneminde veya daha sonra çıkarılan bütün

katliamdan geçirilmiş olmalarıdır. Dolayısıyla, onun hayatı hakkında detaylı bilginin bize ulaşmaması bu katliamdan kaynaklanmış olabilir.[33]

1.1.1. Yaşadığı Dönem

Bir şahsiyeti iyi tanımanın bir yolu da yaşadığı dönemi iyi bilmekten geçmektedir. İbnü'l-Münzir'i daha iyi tanıyabilmek için, yaşadığı dönemi ve içinde yetiştiği fikri, ilmî, kültürel, siyasi ve sosyal çevre hakkında yeterli bilgiye ve donanıma sahip olmak gerekmektedir. Ulemânın yöntem ve bakış açısının oluşumunda yaşadığı dönemin etkisi ve katkısının olduğu inkâr edilemez. Bu açıdan İbnü'l-Münzir'in yaşadığı dönemin siyasi ve ilmî yapısının kısaca anlatılması faydalı olacaktır.

1.1.1.1. Siyasal Durum

İbnü'l-Münzir'in yaşadığı hicrî üçüncü asrın ikinci yarısı ve dördüncü asrın başı, Abbâsî hilâfetinin ikinci asrı ve Türklerin hilâfette etkinliğinin başladığı döneme denk gelmektedir.[34] İbnü'l-Münzir, ömrünün tümünü Abbasi Devleti'nin hüküm sürdüğü zaman diliminde geçirmiştir. Yaşamış olduğu dönemin ilgili genel özellikleri göz önünde bulundurulması için Abbâsîler hakkında kısa da olsa bilgi vermemiz yerinde olacaktır.

İsmini Abbas b. Abdulmuttalib'den (r.a.) alan Abbâsîler (750-1258) ilk dedelerine nisbetle "Hâşimîler" olarak da adlandırılırlar. Tarihçiler, İbnü'l-Münzir'in içinde yaşadığı Abbâsî Devletini kuruluşundan yıkılışına kadar değerlendirirlerken genel

---

ayaklanmalar Karmatîler'e mal edilmiş, bazan da Fâtımî-İsmâilî hareketi Karmatîlik olarak nitelendirilmiştir. Hamdân'ın asıl destekçileri Kûfe'ye yerleşen Benî Şeybân ve Bekir b. Vâil'e mensup Arap kabileleriydi. Bu kabilelerin yardımı ile güçlü bir duruma gelen Hamdan, hareketin devamını sağlamak için mensuplarından çeşitli adlar altında para topladı. Arkasından kendisine bağlı olan her köye bir dâî tayin etti ve ahalinin mal ve emlâkinin idaresini bu dâîye verdi. Hamdân'ın faaliyetleri, Abbâsîler'in Zenc isyanıyla meşgul olmalarından dolayı 278/891 yılında bir grup Kûfeli'nin Bağdat'a gidip durumu haber vermesiyle farkedilebilmiştir." (Sabri Hizmetli, Karmatiler, c. 24, s. 510, **DİA,** İstanbul, 2001).

[33] Ayrıca, İbnü'l-Münzir hakkında yapılan tez çalışmlarında da onunla ilgili bilgiler verilirken, genellikle sadece eserlerini tahkik eden muhakkiklerin verdiği bilgileri zikretmekle yetinmişlerdir. Bizde, onunla ilgili ana kaynaklarda bulmuş olduğumuz bilgiler ve onun üzerinde yapılan çalışmalardaki bulgular çerçevesinde ulaştığımız verileri kaleme alıp değerlendirmelerini yapmaya çalıştık.

[34] Tahâvî, Ebü Cafer. b. Muhammed b. Selame. **Muhtasaru İhtilâfil'l-Fukaha** (İhtisar eden: Ebü Bekr Ahmet Ali er-Razi; thk. Abdullah Nezir Ahmed), Beyrut 1996, c. 1, s. 15.

olarak üç döneme ayırırlar:[35] Birincisi; Hicrî 132'den 232'ye kadar devam eden yüz yıllık bir süreyi kapsamaktadır. Bu dönemde devlet halifeler tarafından yönetilmiştir. İkincisi; h. 232'den 590'a kadar devam eder. Bu dönemde devleti, halifeler değil, başka kuvvetler yönetmiştir. Örneğin Türkler h. 232 yılından 334 yılına kadar devleti yönetmiştir. Büveyhiler, h. 334'ten 447'ye kadar hüküm sürmüşlerdir. Selçuklular da h. 447'den 590'a kadar devlete siyasi yönde etkin rol oynamışlardır. Üçüncüsü; h. 590 yılından 656 yılına kadar devam eden süreyi kapsamaktadır. Bu süre zarfında halifelerin hâkimiyetleri Bağdat ve çevredeki vilayetlerle sınırlı kalmıştır. Dolayısıyla, İbnü'l-Münzir Türklerin Abbâsîler Devletinde hüküm sürdüğü dönemin içinde yer alan h. 241-318 yılları arasında yaşayıp, ilmî rihle ve çalışmalarını bu süre zarfında yapmıştır.[36]

Abbâsîler Devlet yönetimini Emevilerden devraldıktan sonra İslâm tarihinde önemli dönüm noktalarından birini teşkil eden değişikliklere imza atmışlardır. İktidarları boyunca (750-1258) idari, askeri ve ilmî çalışmalara ciddi anlamda katkı sağlamışlardır.[37] Abbâsîler, Bağdat'ta beş yüz yılı aşkın hüküm sürmüşlerdir. İlk yüzyıllarında iktidarlarının en güçlü dönemini yaşamışlardır. Bu dönemde Hindistan'da Keşmir Vadisi'nden, kuzeyde Hazar ve Marmara sahili ve doğu taraflarında ise Hayber geçidine kadar olan alana hükmetmişlerdir.[38] Abbâsîler, önceki yönetimlerin aksine sadece Arap unsurlarının oluşturduğu ve hükmettiği bir devlet yapısı olmaktan çıkmışlardır. Devletlerini kurarlarken kendilerinden destek aldıkları Farslar Devlet yönetiminde açık bir şekilde etkili olmuşlardır. Daha sonra ise halife Mu'tasım[39] dayıları Türk olduğu için devletin silahlı gücü olan orduda Türk unsurunu bâriz bir şekilde öne çıkararak Arapları ve Farsları geri plana itmiştir.[40]

---

[35] Abbâsî Devleti: (132-656/750-1258) Hz. Muhammed'in amcası Abbas'a mensup ailenin, Emevî hanedanının iktidarına son vererek onların hâkim olduğu topraklar üzerine kurduğu bir İslâm Devletidir. (Saim Yılmaz, **Abbâsîler**, Kayıhan yayınları, İstanbul 2006, s. 33).

[36] Heyet, **El-Mevsû'etu'l-Arabiyyetu'l-'Alemiyye XXX**, Mad. "Abbâsî" 2. Bas. (Nşr. Müessesetu a'mali'l-mes'eti lin-neşri ve'tevzi'i), Riyad 1419/1999, c. 16, s. 76.

[37] Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", **DİA,** İstanbul: TDV Yay, 1988, c. 1, s. 31.

[38] Yılmaz Öztuna, **İslâm Devletleri**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989, s. 111.

[39] Ebû İshâk el-Mu'tasım-Billâh Muhammed b. Hârûn er-Reşîd b. Muhammed el-Mehdî-Billâh el-Abbâsî (ö. 227/842) 833-842 yılları arasında Abbâsî halifeliğini yapmıştır.

[40] İbrâhîm, Hasan, **İslâm Târihi I-XIV**, İstanbul, Kayıhan Yayınları, 1988, c. 4, s. 212.

Abbâsî'lerin kurucu halifesi Ebû'l-Abbas es-Seffah (ö. 136/754) devletin merkezini Bağdat'a taşımış, devletteki muhalifleri bertaraf ederek sağlam bir siyasi otorite kurmuştur.[41] Ebû Cafer el-Mansûr (ö. 158/775), Ebû'l-Abbas'ın ölümünden sonra hicrî 136 yılında halifelik makamına geçmiştir. Rakiplari için çok çetin bir yapıya sahip olan Mansur, Abbâsîlerin ikinci kurucu halifesi sayılmıştır. Halife Mansur'un dünya malına düşkün olduğu, mal toplamak için farklı yollara tevessül ettiği nakledilir.[42] Halife Mansur 158/775 yılında hac için çıktığı seferde hastalıktan dolayı vefat etmiştir.[43] Halife Mehdi[44] ise babası Mansûr'un aksine çok cömert olup babasından kalan birçok malı ve serveti halka dağıttığı nakledilir.[45] Yaptığı makul ıslahatları sayesinde Devlet otoritesi güçlenmiş ve ekonomik güç kazanmıştır. Halife Mehdi, siyasi dehasından dolayı güçlü biri olarak şöhret bulmuştur.[46]

Bu süreçte bazı fikri hareketler de ortaya çıkmıştır. Halife Mansur döneminde Kuzey Afrika "Haricilik" hareketinin merkezi olmuştur. Halife Mehdi dönemindeyse Musul ve Cezire'de güçlenen Hariciler Devlete karşı ayaklanmışlardır.[47] Diğer bir fikri hareket ise batınî fikirler taşıyan Mukannaiyye[48] ve Hürremiyye[49] gibi ilhâd fırkalarından oluşan zındıkların hareketidir. Zındıklar, ehl-i sünnete muhalif olan, inkârcı ve bid'at ehli bir topluluğu teşkil etmekteydirler. Halife Mehdi oğluna bu topluluk karşısında son derece dikkatli olması gerektiğini tembihlemiştir.[50]

---

[41] Celâleddin Ebu'l-Fazl Abdurrahman b. Kemâl es-Suyûtî el-Huzayri, **Târîhu'l-Hulefâ**, thk. Muhammed Muhyiddin, Mısır: Matbaatu's-Saâde, 1952, s. 100.

[42] İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed (630-1232), **el-Kâmil fi't-Tarih**, I-IX, Beyrut 1986, c. 6, s. 2.

[43] Heyet, **Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi**, (İsmail AKA, Abbasiler maddesi) İstanbul, Çağ Yayınları, 1992, c. 3, s. 103.

[44] Suyûtî, **Târîhu'l-Hulefâ**, s. 104.

[45] Mes'ûdî, **Mürûcu'z-Zeheb**, c. 2, s. 1248, 1249.

[46] Suyûtî, **Târîhu'l-Hulefâ**, s. 106, 107.

[47] İbnu'l-Esîr, **el-Kâmîl fi't-Târih**, c. 4, s. 19.

[48] Mukanna' el-Horasânî'ye (ö. 161/778 [?]) nisbet edilen aşırı Müşebbihe fırkası. Abbâsîler devrinde Mâverâünnehir'de peygamberlik ve ilâhlık iddiasıyla ortaya çıkan isyancı bir kişidir. (Mustafa Öz, "Mukanna' el-Horasânî", **DİA**, Tdv yay., İstanbul 2006, c.31, s. 124)

[49] Mezdek tarafından kurulan dinî harekete ve aşırı Şîa'nın tesiriyle gelişen İran kaynaklı Arap aleyhtarı değişik fırkalara verilenlerin adıdır. (Saleh Muhammedoğlu Aliev, "Hürremiyye" ", **DİA**, Tdv yay., İstanbul 1998, c. 18, s. 500.)

[50] Muhammed b. Cerir et-Taberî, **Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk**, Kahire, h.1326, c. 1, s. 42.

Abbâsîler zamanında fetih için yapılan savaşlar azdır. İlk dönemlerde idareciler oldukça genişlemiş olan toprakları genişletmekten ziyade, içerdeki sorunları çözüp devletin otoritesini ve toplumun düzenini sağlamaya çalışmışlardır. Devlet düzenini sağladıktan sonra Bizansla tekrar mücadeleye girilmiştir. Halife Mansur, Anadolu'ya küçük akınlar düzenlemiştir. Müslümanlar'ın arasındaki her anlaşmazlıktan faydalanmak isteyen Bizans'a Halife Mehdi bir ders vermek istemiş ve İstanbul'a 782 yılında oğlu Hârûn komutasında güçlü bir orduyla sefer düzenlemiştir. Üsküdar'a kadar ilerleyen ordu, dönemin kraliçesi İrene'yle vergi verme karşılığında barış antlaşması yaparak geri dönmüştür. Halife Harunu'r-Reşîd'de Tarsus'tan Malatya'ya uzanan sınır bölgesinin hâkimiyetini iyice sağlama alırken kalelerini ve surlarını tahkim edip gönüllü mücahitleri de yerleştirerek Bizans'a karşı güçlü bir mukavemet bölgesi oluşturmuştur. Halife Me'mûn ise 830-833 yılları arasında Bizans'a karşı kendisinin de katıldığı üç sefer düzenlemiş ve Me'mûn, bizzat sevk ve idare ettiği bir orduyla Aksaray-Niğde arasındaki topraklara kadar başarılı akınlar gerçekleştirmiştir. Hicri ikinci asırdaki Abbâsî idaresi üzerinde Türk komutanların etkileri bariz bir şekilde görülmekteydi. Ayrıca, bu dönemde kadınların yönetime müdahale ederek sık sık vezirlerin değiştirmelerinde, veliahtların tayin edilmesinde rolleri olmuştur. Bunun sonucunda halife tümüyle etkisizleştirilmiş ve hilâfet makamı zayıf ve itibarsız bir duruma düşmüştür. Osmanlılardan sonra İslâm tarihindeki en uzun ömürlü devlet Abbâsîler Devleti'dir. 750-1258 yılları arasında uzun bir müddet sahada siyasi hakimiyetlerini sürdürmüşlerdir. Abbâsîler, varoldukları sürece İslâm âlemi manevi önderliğini sürdürmüş ve Müslümanlar, medeniyetlerinin en parlak dönemini bu dönemde yaşamıştır.

İbnü'l-Münzir'in hayatında Abbâsîlerden hilâfet makamına oturanların kronolojik olarak isimleri ve vefat tarihleri şu şekildedir:

Ahmed b. Muhammed el-Muntasır-Billâh (ö. 247/861), el-Müstaîn-Billâh (ö. 248/862), el-Mu'tez-Billâh (ö. 252/866), el-Mühtedî-Billâh (ö. 255/869), el-Mu'temid-Alellah (ö. 256/870, el-Mu'tazıd-Billâh (ö. 279/892, el-Müktefî-Billâh (ö. 289/902, el-Muktedir-Billâh (ö. 295/908), el-Kâhir-Billâh (ö. 320/932). Sadece İbnü'l-Münzir'in

yaşadığı ve Abbâsîlerin yönetiminde Türk komutanların etkisinin fazla olduğu bu dönemde, dokuz halifenin değişmiş olması siyasi istikrar sorununun olduğunu göstermektedir.

İbnü'l-Münzir'in doğduğu h. 241 yılı ile en geç Mısır'a ilim okumaya gittiği düşünülen h. 270 yılları[51] arasındaki hayatı Nîsâbur'da[52] geçtiği düşünülmektedir. Bu zaman diliminde Sâmânîler hanedanı, Nîsâbûr'un hâkimiyetini ellerinde bulunduruyordu. Hâkimiyetleri altında yaşadığı Samani'ler hakkında kısaca bilgi vermemiz faydalı olacaktır.

Sâmânîler 203/819 yılından 395/1005 yılına kadar Maveraünnehir ve Horasan'da hüküm sürmüş Müslüman bir hanedanlıktır. İsimlerini 724-727 yılları arasında Horasan valiliği yapan Esed b. Abdullah'ın teşvikiyle Müslümanlığı kabul eden ve oğluna onun adını veren Sâmânhudât'tan alırlar. Sâmânhudât Belh şehrinin hâkimi iken düşmanlarının Belh üzerine gelmeleriyle kaçmış ve Emevi'lerin Horasan valisi Esed b. Abdullah el-Kasrî'ye sığınmıştır. Onun yardımıyla tekrar toparlanmış ve Belh'i geri almıştır. İbnü'l-Münzir'in yaşadığı dönemde Sâmânîler ailesinin reisi olan ve Semerkant valisi Nuh (227/841-42) hem Abbâsîler'le hem de Tahiriler'le iyi ilişkiler kurarak Maveraünnehir'in hâkimiyetini elinde tutmuştur. Abbâsî kumandanı Afşin'in oğlu Hasan'ın tutuklanmasında Abbâsîler'e yardım etmiş ve İsficab mevkiindeki Türklerle savaşıp zafer kazanmıştır. Nuh'un ölümünden sonra yerine kardeşi Ahmet (250/864 geçmiştir. Ahmet yaklaşık yirmi yıl valilik yapmıştır. Daha sonra yerine oğlu Nasr (ö. 279/892) geçmiştir. 261/874-875 yılında Abbâsî halifesinin fermanıyla Maveraünnehr'in hakimiyeti Nasr b. Ahmed'e verilmiştir. Bazı tarihçilere göre bu ferman ile Samani

---

[51] İbnü'l-Münzir, Mısır'da bulunan ve 270 yılında vefat eden Rebî' b. Süleymandan ders alması hasebiyle, onun mezkur tarihten önce Mısır'a gittiği ve oradanda Mekke'ye geçip ömrünün sonuna kadar orada yaşadığı kaynaklardan anlaşılmaktadır, bkz. İbnü'l-Münzir, **el-Evsât mine 's-süneni ve'l-icmâ'i ve'l-ihtilâf,** I-XV, thk.: Yâsir b. Kemâl, Riyad: Dâru'l-felâh, ikinci baskı, 1431/2010, c. 1 s. 236.

[52] İlk İslâmî devirde Ebreşehr (Eberşehr) ve Îranşehr adlarıyla da anılan Nîşâbur (Nîşâpûr, Arapça Nîsâbur, Neysâbûr) Ortaçağ'da Horasan bölgesinde bulunana Nîşâbur, Merv, Herat ve Belh olarak bilinen dört büyük şehrin en önemlisiydi. (Yâkut el-Hamevî, **Mu'cemû'l-Büldân I-VII**, thk. Ferid Abduaziz el-Cündî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, c. 5, ss. 382–384, c.5, s.331; Osman Gazi Özgüdenli "Nîşâbur", **DİA**, Tdv yay. İstanbul 2007, c.33, s149). Genellikle tez kaynaklarımızın arapça olması ve DİA maddesinde de "İbnü'l-Münzir en- Nîsâbûrî" şeklinde zikredilerek ülkemizde bu şekilde tanıtılmış olmasıydan dolayı bizde çalışmamız boyunca Nîsâbur olarak zikredeceğiz.

hanedanlığının kuruluşunun tamamlandığı söylenilir. Nasr'ın ölümünden sonra yerine kardeşi İsmail b. Ahmed geçmiş, bu dönemde Buhara Sâmânî hanedanlığının başkenti ilan edilmiştir.

Sâmânîler iki bölgeye hükmetmekteydiler. Bunların biri Maveraünnehir diğeri ise Horasan idi. Maveraünnehri bizzat Samani hükümdarları yönetirdi. Ancak merkezi Nîsâbur şehri olan Horasan bölgesini II. Nasr'dan itibaren hükümdarların atadığı valiler yönetmekteydiler. Maveraünnehir ve Horasan bölgeleri siyasi istikrarın var olması sebebiyle ticarette ilerlemiş, toplumun refah düzeyi üst seviyeye yükselmiştir. Ayrıca hükümdarlar âlimlere, şairlere, ediplere karşı çok cömert olduklarından Buhara ilmî faaliyetler açısından son derece rağbet gören bir merkez haline gelmiştir. Aynı şekilde Nîsâbûr ve Semerkant'ta da kültürel hareketlilik hâkim olmuştur. Sâmânîlerin hüküm sürdüğü topraklarda çok sayıda farklı din mensupları yaşamaktaydı. Müslümanlarla beraber Yahudi, Hıristiyan, Maniheist, Budist ve Mecusilik gibi inançlara sahip topluluklar da bulunmaktaydı. Müslümanlar'ın çoğu Hanefî, Şâfiî ve Şiiliğin farklı kollarına mensuptular. Sâmânîler genellikle kadılarını Hanefî veya Şâfiî âlimlerden seçiyorlardı.

Medreselerin müstakil olarak inşa edilmedikleri dönemde genellikle dersler camilerde bazen de âlimlerin evleri ile hankahlarda[53] yapılmaktaydılar. İlk medreseler Nîsâbur, Belh, Merv, Semerkant, Buhara gibi Horasan ile Mâverâünnehir'in önemli şehirlerinde kurulmaya başlamışlardır. Bu dönemde gerek dinî gerekse aklî ilimler alanında İbnü'l-Münzir'in de içinde bulunmuş olduğu pek çok âlim yetişmiştir. Tefsir alanında Muhammed b. Ali el-Kaffâl el-Kebîr e-Şâşî (ö. 365/976), İbn Habîb en-Nîsâbûrî; hadiste İbn Hibbân, İbn Huzeyme, Hâkim en-Nîsâbûrî, Hâkim el-Kebîr; fıkıhta Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Muhammed b. Nasr el-Mervezî, Abdullah b. Ahmed el Kaffâl es-Sağir, I. Nûh'un veziri Hâkim eş-Şehîd; kelâmda Mâtürîdî, İbn Huzeyme, Hakîm es-Semerkandî, Kâ'bî, İbn Fûrek; tasavvufta Kelâbâzî, Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî ve Hâkîm et-Tirmizî gibi âlimler yetişmişlerdir. Yönetime sahip Sâmânî ailesi

[53] Dervişlerin sohbet ve zikir için toplandıkları, bir süre ikamet ettikleri, bazan inzivaya çekildikleri mekânlar için kullanılan bir terimdir. Süleyman Uludağ, (Hankah), **DİA**, c. 16, s. 43.

içerisinden Ahmed b. Esed ile oğlu İshak hadis rivayetinde bulunmuşlardır. Filozof İbn Sînâ, aslen Buhara'lı olup Sâmânîlerin sarayında yetişmiştir.[54]

İbnü'l-Münzir zamanında, I. Nasr b. Ahmed (ö. 250/864), I. İsmâil b. Ahmed (ö. 279/892), II. Ahmed b. İsmâil (ö. 295/907) ve II. Nasr b. Ahmed (ö. 301/914) ismini taşıyan kişiler Samanî beyliğine hükümdarlık yapmışlardır.[55]

1.1.1.2. Kültürel ve İlmi Durum

Abbâsîlerin ilk dönemi ilmî faaliyetlerin ilerlemesi için en elverişli dönem olduğu zikredilebilir. Çünkü devlet Emevi döneminin aksine yeni fetihlerle genişleme yerine kendi içerisine yatırım yapmış ve istikrar, toplumsal huzur ve ekonomik refahı sağlamıştır. Aynı zamanda devlet yetkilileri ilmî faaliyetlere yardımda bulunup devletin fenni ve İslâmî ilimlerde ilerlemesi sağlanmıştır. Buna göre Abbâsî hilâfetinin kurulmasından sonra ilmî faaliyetlerin gelişimi de hız kazanmıştır. Tedvin, tasnif, tanzim, düşünce sistemlerinin oluşması, tercüme faaliyetleri, İslâm felsefesinin doğuşu ve gelişmesi şeklinde beş ana başlıkta ilmî faaliyetler baş göstermiştir. Abbâsî halifeleri bilime ciddi anlamda önem göstermiş ve yabancı dillerdeki birçok kitabın Arapçaya çevrilmesini sağlamışlardır. Abbâsî halifelerinden Mansûr, Hârun Reşid ve Me'mûn devirlerinde tercüme çalışmaları düzenli bir faaliyet hâlini almıştır.[56]

Abbâsîler devri, fıkhın olgunlaştığı zaman dilimidir. Abbâsîler iktidarı ellerine geçirirken kendilerini hilâfeti haketmeyenlerden geri alanlar ve Raşit Halifeler devrini ihya edenler olarak tanımladıklarından hem din hem de dünya işlerinde Müslümanlar'ın liderleri olarak hareket ediyordu.[57] Abbâsîler idarenin ve dinin temsilcisi olarak kendilerini görmekteydiler. Yönetimi Resûlüllah'ın neslinden gelenlere teslim edecekleri iddiasıyla hâkim oldukları halde yönetimde onlara yer vermemekteydiler. Kendilerini dinin temsilcisi olarak da gördüklerinden dini meselelerle ve din âlimleriyle yakından ilgilenmişlerdir. Ancak kendilerine yakın ve kendilerinin taraftarı olan âlimlere

---

[54] Bkz. Aydın Usta, "Sâmânîler", **DİA,** TDV Yay., İstanbul, 2009, c. 36, s. 66.
[55] Bkz. Aydın Usta, "Sâmânîler", **DİA,** c. 36, s. 64-68.
[56] Necip Taylan, **Ana Hatlarıyla İslâm Felsefesi,** İstanbul, 1983, s. 133.
[57] Haytettin Karaman, "Fıkıh", **DİA**, TDV Yay., İstanbul, c.13, 1996, ss. 1-14, s. 6.

karşı merhametli ve cömert davranırlarken, kendilerine muhalif olanlara karşı ise katı davranmaktaydılar.[58]

Emeviler döneminde geliştirilmiş olan teorik fıkıh bilgisi Abbâsîler döneminde ekollerinin katkısıyla daha da gelişmiştir.[59] İslâm topraklarının genişlemesiyle birlikte yeni toplumlarla karşılaşılmış ve gayrimüslim topluluklar da İslâm devletinin üyeleri haline gelmişlerdir. Zimmi denilen bu gayrimüslimler önceki mesleklerine devam etmişlerdir. Bu yeni kültürlerle tanışan İslâm düşünürleri, İslâm'ın genel ve özel hükümleri açısından olayları ele almışlardır. Karşılaştıkları bu kültür, örf ve davranışlarda İslâm hukukuna uygun olanları almış, uygun olmayanları reddederek veya değiştirip İslâmî hükme uygun hale getirmişlerdir. Bu şekilde İslâm kültür ve medeniyeti gelişmiştir. İslâm hukuku da buna paralel olarak konu ve malzeme açısından zenginleşmiştir. Bunun sonucunda, Nabatîler ve İranlıların örf ve âdetlerinin bulunduğu Irak'ta, Ebû Hanîfe; Bizans örf ve âdetlerinin bulunduğu Suriye'de Evzâî; Horasan ve Dînaver'de Süfyan es-Sevrî, Mısır'da Leys b. Sa'd ve Şâfiî; Hicaz'da İmam Mâlik fıkıhla meşgul olmuşlardır.[60] Bu dönemde ilmî seyahatler çokça yaygındı. Bu ilmî seyahatler vasıtasıyla ilim ve kültür alışverişi sağlanmaktaydı. Bu dönemde İslâm düşünürlerinin çoğunu ehl-i re'y ile ehli eser oluşturmaktaydılar.[61] Bu fıkıh mektebleri hukukun asli kaynaklarını kabul etme noktasında birleşirlerdi. Hadislerin değerlendirilmesi, kıyas, sahâbe ve tabiun içtihatları, istihsan ve maslahat gibi ikincil delillerde ihtilâf etmekteydiler.

Abbâsî hilâfetinin ilk döneminde Kûfe ve Basra medreseleri olarak şöhret bulan iki önemli medrese, nahiv ilminin kurucuları sayılabilecek âlimleri yetiştirmişlerdir. Meşhur nahiv âlimi Halil b. Ahmed (ö. 175/791) bu devirde yaşamıştır. [62] Keza İmam

---

[58] Muhammed Ebû Zehrâ, **Ebû Hanîfe**, Osman Keskioğlu (çev.), İstanbul: 1966, s. 38, 43, 52.
[59] Hayrettin Karaman, **Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku**, Ensar Yayınları, İstanbul 1998, *c.* 1, s. 55.
[60] Karaman, **Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku**, c. 1, s. 56.
[61] Karaman, **Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku**, c. 1, s. 56.
[62] Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî (ö. 681/1282), **Vefeyâtü'l-Aʿyân Ve Enbâʾü Ebnâʾi'z-Zamân Mimmâ Sebete Bi'n-Nakl Evi's-Semâʿ ev Esbetehü'l-ʿayân,** Kahire 1299, c. 1, s. 331.

Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Ebû Yusuf (ö. 183/798) da bu dönemde başkadılık yapmıştır.[63] O devirde yaşamış olan, Kerabisi (ö. 322/934), Tahavî (ö. 321/933), Ebü Fadl el-Mervezi (ö. 334/945), Ebû Ali ez-Za'ferani (ö. 260/874), Kerhi (ö. 340/951), Müzeni (ö. 264/877), Ali b. Abdulaziz el-Beğavi (ö. 287/900), Rebî' b. Süleyman el-Muradî, İbn Süreyc.(ö. 306/918), İbnu'l-Haddad (ö. 344/958), Ebû Ya'la el-Mevsili (ö. 307/919), Kaffal eş-Şaşi (ö. 365/975), Ebû Bekr el-Esrem (ö. 261/875), Mansur b. Kusec (ö. 251/861), Hallal (ö. 311/923) gibi önde gelen âlimler fıkıh alanında önemli hizmetleri olmuş âlimlerdirler. Ayrıca üretken olan hicri üçüncü ve dördüncü yüzyılda, muhtelif ilimlerde ün kazanmış ve alanlarında eserler vermiş âlimler şunlardır: Fikri sahada, Ebû Ali el-Cübbbâi (ö. 303 /915) ile Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 330 /941); tıb ve felsefe alanında, Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî (ö. 923); Edebiyat ve lugât sahasında, Ebû Bekr b. el-Enbâri (ö. 328 /940), İbn Düreyd el-Ezdi (ö. 321 /933), Ebû'l-Ferec el-Isfahânî (Ö. 356/967); Tefsir alanında, Ebû Ca'fer en-Nahhas (ö. 337/948), Ebû İshâk İsmâil b. İshâk b. Hammâd (ö. 282 /895), Ebû Bekr b. el-Enbârî; tarihte, el-Belâzûrî (ö. 284/897), ed-Dîneverî (ö. 282/895) ve el-Mes'ûdî (ö. 346/957); Hadis alanında, Müslim b. el-Haccâc (ö. 261/875), Muhammed b. İsmâil el-Buhârî (ö. 256/870), İbn Mâce (ö. 273/886), et-Tirmizî (ö. 279/892), Ebû Dâvûd (ö. 275/888), en-Nesâî (ö. 303/915); Fıkıh alanında, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû'l-Hasen Ubeydullah el-Kerhî (ö. 340/951), Ebû Ali ez-Za'ferânî (ö. 260 /874), Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö. 321/933).[64]

1.1.1.2.1. Tedvîn Faaliyetleri

Tefsir, hadis ve fıkıh ilimlerinin Abbâsîler devrinden önce tedvin edilmeye başlandığı bilinmektedir. Fakat ilimlerin birçoğu Abbasiler döneminde telif ve tasnif edilmiştir. Tedvin edilen ilim dalları, bu dönemde önemli derecede gelişim kaydetmişlerdir. Hadislerin konularına göre tasnif faaliyeti de bu dönemde olup, Kütüb-i Sitte bu devirde yazılmıştır. Emeviler döneminde başlamış olan fıkıh ilminin tedvini ise

[63] Hüseyin Algül, **İslâm Tarihi**, Gonca Yayınları, İstanbul 1987, c. 3, s. 387.
[64] Candan, **İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi**, 2007, s. 179.

hem nitelik[65] hem de nicelik[66] bakımından bu dönemde zirveye çıkmıştır. İbrâhîm en-Nehaî (ö. 96/715), Hammâd b. Ebî Süleyman (ö. 120/738), Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Ebû Sevr (ö. 240/854) gibi fıkıh âlimlerinin telif ettikleri fıkıh kitapları günümüze kadar ulaşmamıştır. İmam Mâlik'in, hadisleri yanısıra sahâbe ve tâbi'ûn fetvalarını ve kendi içtihatlarını ihtiva eden "*el-Muvatta*"ı, İmam Muhammed'in "*el-Mebsût*", "e*l-Âsâr*" gibi kitapları, Ebû Yûsuf un "*el-Harâc*", İmam Şâfiî'nin "*el-Ümm*" adlı eserleri ise zamanımıza ulaşmış ve üzerlerinde çalışmalar yapılarak defalarca basılmışlardır.[67]

Abbâsîlerde yönetimin ilmî faaliyetlere müdahale şekli zamanla değişmiştir. İdarenin liyakatli olmayan kişilerin eline geçmesiyle kendilerinden destek görmedikleri âlimlere müsamaha ve hoşgörü ortamı yerine baskı ve dayatmalara başvurmuşlardır. Süfyan es-Sevrî, Ebû Hanîfe, İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel gibi müctehidler yönetimi desteklemekten kaçındıkları için yöneticilerden baskı görmüşlerdir. Kendilerine gelen teklifleri kabul etmedikleri ve yönetimlerin isteği doğrultusunda fetva vermediklerinden dolayı da sık sık zorluklara maruz bırakılmış hatta bazıları zindanlara atılmışlardır. Bu şartlarda çetin tartışmalar ve münakaşalar dönemi başlamıştır. Halife, etrafındakileri birbirleriyle mücadele ettirmekte ve uzayıp devam eden tartışmalara sebep olmaktaydı. Bu durumların etkisiyle her ilim dalında branşlaşmaya gidilmiş ve bunun neticesinde her ilmi branşta derinleşmek için yeterince malzeme tedvin edilmiş[68] ve müctehidler farklı sistemler ortaya koymuşlardır.[69]

Daha önceki dönemlerde âlimler ya hafızalarında bulunan bilgiler üzerinden konuşuyorlardı ya da bilgileri, düzensiz sahifelerden nakletmeye çalışıyorlardı. Bu durum 143/760 yılına kadar devam edegelmiştir. Âlimlerin fıkıh, hadis, tefsîr, tarih,

---

[65] Varlıkların nasıl olduğunu, niteliğini gösteren; sayılamayan, ölçülemeyen bir değeri, özelliği ifade eden sözcüklere "nitel anlamlı sözcükler" denir.

[66] Kavramların sayılabilen, ölçülebilen, azalıp çoğalabilen özelliklerini gösteren sözcüklere nicel anlamlı sözcükler denir.

[67] Karaman, "Fıkıh", **DİA**, c. 13, s. 8.

[68] Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, **İhyâ-u 'Ulûmi'd-Dîn**, Dâru'l-Ma'rife Beyrut ty, c. 1, s. 49.

[69] Ebû Zehrâ**, İslâm'da Fıkhî Mezhepler Tarihi**, s. 60.

meğâzi ve arapça kitaplarını tasnife tabi tutmaya başlamaları Abbâsîler'in dönemine rastlamaktadır. Bu dönemin meşhur musannifleri: Siyer yazarı İbn İshak ile Muvatta'ı telif eden İmam Mâlik'tir.[70] Farklı kaynakların vermiş oldukları malumatlardan hareketle, bu dönemde hadisleri ilk olarak konularına göre tasnife tabi tutanlar arasında Basra'da Hişam b. Hassan (ö. 147/764) ile Hammad b. Seleme (ö. 167/ 783), Yemen'de Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770), Mekke'de İbn Cüreyc (ö. 150/767), Şam'da Evzâ'î (ö. 157/774), Kûfe'de Süfyan es-Sevrî, Medîne'de Mâlik b. Enes, Vâsıt'ta Huşeym b. Beşîr (ö. 183/799) ve Horasan'da Abdullah b. Mübârek gibi şahıslar yer almaktadır.[71]

Altıncı asır İslâmî ilimlerin sistemleştiği ve tasnif çalışmalarının oldukça arttığı dönemdir. Bu asırda hadislerin senetleri uzamış, râviler çoğalmış, tarikler artmış, rivayetlere illet ve zaaflar girmiştir. Ayrıca Mutezile, Cebriyye, Şia, Hariciyye ve Rafiziyye gibi gruplar ortaya çıkmış kendilerinden önceki kuşakların yolundan ayrılmışlardır. Hadis uydurma faaliyetlerine karşı tedbirler alınıp engel olunmaya çalışılırken, aynı zamanda tedvin faaliyetleri de hızlanmıştır.[72] Âlimler bu dönemde cerh ve tadil konusunda çalışmalar yapmışlardır. Hadis rivayet edemeyecek şahıslar tespit edilerek, onlardan rivayette bulunulmaması için gerekli önlemler alınmaya çalışılmıştır. Her türlü illeti ortaya çıkarmak için yeni yöntemler ve tanımlar geliştirmişlerdir. Böylece hadislerin her biri bu özelliklere göre isimlendirilmiş ve çeşitlendirilmiştir.[73]

1.1.1.2.2. Mezheplerin Teşekkülü

Abbâsîlerin ilk ikiyüz yılında fıkıh eserleri yazılmış ve mezhepler oluşmuştur. Abasi öncesi dönemlerde Hicaz ve Irak ekolleri bulunmaktaydı. Bu ırak ve hicaz ekolleri Emevi Devleti'nin son yıllarından itibaren yerini rey ve hadis ekollerine (ehl-i hadîs,

---

[70] Zehebî, **Düvelü'l-İslâm**, Haydarâbad, h. 1337, s. 143; Suyûtî, **Târihu'l-Hulefâ**, s. 101, 102.

[71] Ebû Muhammed b. Abdurrahman b. Hallad b. Râmehurmûzî el-Fârisî, **el-Muhaddisu'l Fâsıla beyne'r-Râvî ve'l-Vâ'î**, (thk, Muhammed el-Hatîb Accâc) Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1971, s. 611- 613; Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, **Hedyu's-Sârî Mukaddimetü Fethu'l-Bârî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî**, Kahire, Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1986, s. 405; Muhammed el-Hatîb el-Accâc, **es- Sünne Kable't-Tedvîn**, Kâhire, Mektebetü'l-Vehbe, 1988, s. 337.

[72] Aka, **Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi**, c.1,s.378.

[73] Aka, **İslâm Tarihi…**, c. 3, s. 378.

ehl-i re'y) bırakmıştır.[74] Mezheplerin oluştuğu ilk dönemlerde içtihat alanında çok fazla ihtilâfın olması fıkhî istikrarsızlık doğurmaktaydı. Bunun önüne geçmek için İbn Mukaffa'nın (ö. 142/759) verdiği öneri doğrultusunda Abbâsî halifesi Mansur ve daha sonra da Halife Hârûn er-Reşîd (ö. 193/809), İmam Mâlik'in *el-Muvatta* adlı eseri üzerinden İslâm hukukunu kanunlaştırma yönüne gitmeye çalışmışlardır. Ancak fıkhî açıdan gelişmelerin önünü tıkayacağı endişesi ile İmam Mâlik bunu kabul etmediğinden bu fikir gerçekleşmemiştir.[75]

İslâm topraklarının genişlemesi birçok yeni meselenin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu yeni meselelerle karşılaşan fıkıh âlimleri şartlar gereği zorunlu olarak üretken bir döneme girmişlerdir. Birçok eser yazılmış ve oluşan ihtilâflardan dolayı mezhepler ortaya çıkmıştır. Bu zamanda, Irak'ta hadise itibar etmekle birlikte, re'yi de etkin bir şekilde kullanan Ebû Hanîfe; Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed başta olmak üzere talebelerinin ortaya koyduğu "Hanefî mezhebi"; Hicaz'da, hadis ve Medîne'nin hukuki uygulamalarına (amel-i ehl-i Medîne) özellikle değer veren ve itibar eden İmam Mâlik'in kurmuş olduğu "Mâlikî mezhebi"; ehl-i re'y ile ehl-i hadîsin ilmini kendisinde cem eden İmam Şâfiî'nin kurucusu olduğu "Şâfiî mezhebi"; daha çok hadis ilmi ile meşgul olup hadisçi olarak tanınan ve ehl-i hadîsin temel taşlarından olan Ahmed b. Hanbel'in kurduğu "Hanbelî mezhebi"; teşekkül etmiştir. Günümüze ulaşan bu mezheplerle beraber bugün taraftarları kalmamış olan Dâvûd b. Ali ez-Zâhiri'nin "Zâhiriyye mezhebi" ve Taberî'nin "Ceririyye" mezhebi de bu tarihlerde ortaya çıkmışlardır. Süfyan es-Sevrî'nin mezhebi gibi tabileri kalmadığından unutulan başka mezhepler de bulunmaktadır. Mesela; Şamlıların imamı olarak şöhret bulan Evzâî ve Nîsâbûrlu İshak b. Rahûye'nin mezhebi de taraftar bulmayarak zamanla ortadan kalkmışlardır.[76]

Üçüncü asırda en yaygın olan mezheplere baktığımızda; Mâlikîlik, Şâfiîlik, Hanefîlik, Sevrîlik ve Zâhirilik'i, dördüncü asra baktığımızda ise; Mâlikîlik, Hanefîlik,

---

[74] Yıldız, "Abbâsîler", **DİA**, c. 1, s. 42.
[75] Yıldız, "Abbâsîler", **DİA**, c. 1, s. 42.
[76] İbn Hallikân, **Vefeyât...**, c. 1, s. 210.

Şâfiîlik ve Zâhirilik'i görüyoruz. Aynı dönemde, İshak b. Rahûye, Ahmed b. Hanbel ve Evzâî'nin mezhepleri var oldukları halde daha az yayılmışlardır. Bilahare dört mezhep farklı coğrafyalarda daha çok taraftar bulmuştur.[77]

Bütün bu zikrettiklerimiz ışığında İbnü'l-Münzirin yaşadığı dönem hakkında şunları söyleyebiliriz; onun yaşadığı zaman diliminde Tefsir, Hadis, Fıkıh gibi dini ilimler usûl ve fürû' bakımından mecrasına oturmaya başlamışlardır. Bu dönem, İslâm ilim ve kültürünün geliştiği, şekillendiği, ilmi uyanışın zirveye ulaştığı bir dönemdir. Bu dönem içerisinde başkent Bağdat haricinde, Kahire, Kurtuba, Gırnata, Buhara gibi yerler önemli ilim merkezleri haline gelmiştir. İbnü'l-Münzir'in hayatının çoğunu geçirdiği Mekke şehrinin kıymeti daha da artmıştır. Âlim, sanatkâr ve şairler bu cazibe merkezlerine akın edip bilim ve şehirleşme alanında hilâfetin merkezi Bağdat'la yarışmaya başlamışlardır. Halife ve sultanlar da bunlara destek verdiklerinden İslâm Medeniyeti gelişim sağlamaya başladı. Bu canlılığa yabancı kültürlerdeki eserlerin Arapçaya tercüme edilerek yapılan farklı çalışmalar da eklenince biribirinden farklı bakış açıları ve akımlar gelişim göstermeye başlamıştır.[78] Bu dönemde İslâm düşüncesinde oluşan ufkun gelişmesi yanı sıra, yapılan telif ve araştırmalara da olgunluk vasfı eklenince Müslümanlar ilmi alandaki çalışmalarında büyük gelişmeler kattetmişler. Fıkıh da gelişim sağlayan ilimlerin başında yeralmaktaydı. Gerekçe olarak da genel manada hadislerin tedvininden sonra âlimlerin fıkıh ilmine yönelmiş olmaları, Abbâsîlerin yönetiminde bulunan halifelerin fıkha ve fıkıh ricaline daha çok önem vermiş olmaları, düşünce alanında özgürlüğün sağlanmış olması yeni ortaya çıkan konular paralelinde âlimler arasındaki ilmi müzakere ile tartışmaların artmış olması gösterilebilir. Zikredilenler neticesinde sonraki dönemlerde de etkili olmuş büyük muhaddis ve fıkıhçıların yetiştiği görülmektedir.

İbnü'l-Münzir de: Fıkıh, hadis ve tefsir alanındaki eserlerini bu verimli dönemde yazmıştır. Özellikle o dönemde fıkıh ilmi alanında âlimler arasındaki ihtilâfları (ilmi hilâfı) en geniş kapsamlı şekilde eserlerinde ele alanların öncüsü olması ve kendinden

---

[77] İbn Hallikân**, Vefeyât...**, c. 1, s. 210.
[78] Tahâvî, **Muhtasaru İhtilâfi'l-Fukaha**. c. 1, 15.

sonra gelen âlimler üzerinde etkisi bulunan biri olması, onun önemini ve faydalı yönünü ortaya koymaktadır.

1.1.2. İsmi, Künyesi ve Nesebi

Asıl adı; Muhammed b. İbrâhim b. Münzir en-Nîsâbûrî'dir.[79] Hayatını ele alan kaynakların çoğu, ismini bu şekilde zikreder. Klasik eserler arasında sadece 'Arîb b. Sa'd (ö. 320/932) kendi eserinde İbnü'l-Münzir'in dedesinin isminin Cârûd olduğunu belirtir.[80] Ancak bu bilgiyi nereden naklettiği ve neye dayanarak söylediğini belirtmemektedir. Aynı zamanda İran'da neşredilen "*Daire-Me'arifi Büzürge İslâmi*" adlı eserde de ismi "Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhîm b. Münzir b. Cârûd en-Nîşâbûrî" olarak geçer.[81] Künyesi Ebû Bekir en-Nîsâbûrî'dir. Eserlerinde görüşleri dile getirilirken devamlı "*Kâle Ebû Bekir (Ebû Bekir demiş ki)*" diyerek künyesi üzerinden dile getirilir. Ancak kendisi İbnü'l-Münzir künyesiyle şöhret bulmuştur.[82] Tabakât sahipleri de onu dedesine nisbet ederek İbnü'l-Münzir diye tanıtırlar. Babası değil de dedesinin ismiyle şöhret bulmasının nedeni hakkında bilgi vermezler. Zehebî onu şöyle tarif eder: "el-imam el-hâfız el-'allâme şeyhu'l-İslâm Muhammed b. İbrahim b. Münzir el-fakîh nezîlu Mekke *el-İşrâf fi ihtilâfi'l-ulemâ*, *el- İcmâ', el- Mebsût* ve diğer eserlerin sahibi olan

---

[79] Ebû Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, **Tehzîbu'l-Esmâi ve'l-Luğât I-II**, Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ty., c. 2, s. 196-197; Ebû İshak İbrâhim eş-Şirâzî, **Tabakâtü'l-Fukahâ,** thk. İhsan Abbas, Beyrut 1981, s. 108; Ebû Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n Nedim**, el-Fihrist**, thk. İbrâhîm Ramazan, Dâru'l-Marife, Beyrut,1994, s. 265; Ebü's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî (ö. 764/1363), **el-Vâfî bi'l-Vefeyât I-XXIX**, thk. Ahmed el-Arnâvut, Dâru İhyâu't-Turâs, Beyrut 2000, c. 1, s. 336; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b Osman ez-Zehebî, **Tezkiretu'l-Huffâz I-IV**, thk. Zekeriyyâ Umeyrât, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, c. 3, s. 5-6; Zehebî, **Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ**, **I-XXV**, Müessesetü'r-Risale, yy. ty., c. 14, s. 490; Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir ed-Dimeşkî, **Tabakâtu'l Fukahai'ş-Şâfiîyyin I-III**, thk. Ahmed Haşim, Mektebetu's-Sikafetu'd-Diniyye, ty., c. 1, s. 216; Ömer Rıza Kehhale, **Mü'cemu'l-Müellifin**, **I-XV**, Dâru'l İhyai't-Türasi'l-Arabiyye, Beyrut ty., c. 1, s. 115; Fuat Sezgin, **Geschıcthe Des Arabıschen Schrıfttums I-II** *(GAS)*, Leiden, 1967, c. 2, s. 485, 495**;** Kallek, "İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî**", DİA,** c. 21, s. 158; Hayreddin ez-Ziriklî, **Kamûsü Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl Ve'n-Nisâ Min'el-Arab Ve'l-Müstarebîn Ve'l-Müsteşrikîn (el-Â'lâm ismiyle bilinir)** , **I-VIII**, Dâru'l-İlm li'l-Melayin, Beyrut 1992, c. 5, s. 394.

[80] Arîb b. Sa'd el-Kurtubî, **Sıletu Tarih et-Teberî**, Manşurat Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut Lübnan ty., s. 109.

[81] Heyet, **Dairetü'l-Me'arife Büzürg-i İslâmi**, Tahran, 1370, c. 4, s. 701.

[82] Şirâzî, **Tabakâtü'l-Fukahâ**, s. 108; Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şâfiî'yeti'l-Kübrâ**,c.3, s. 102, Nevevî, **Tehzibu'l-Esmâi' ve'l-Luğat**, c. 2, s. 196; İbnü'l-Münzir, **el-İşraf**, c. 1, s. 7; İbnü'l-Münzir, **el-İcmâ**, s. 7; İbnü'l-Münzir, **el Evsât**, c. 1, s. 13.

kişidir."[83] Ayrıca İbnü'l-Münzir hadis, tefsir, fıkıh gibi ilimlerdeki birikim ve kabiliyeti sebebiyle "Harem-i şerif şeyhi, Harem-i Şerif müftüsü, Şeyhu'l-İslâm, hafız, el-imam, el-fakih ve allâme" gibi nitelemelerle de anılır.[84] Hakkında zikredilenlerin tümüne baktığımızda isim ve sıfatları; "el-İmam,[85] el-Allâme, el-Hâfız, Şeyhu'l-İslâm, el-Fekîh, Harem-i şerif şeyhi ve Müftüsü Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhîm b. Münzir b. Cârûd" olduğu ortaya çıkmaktadır.

1.1.3. Doğum Yeri ve Tarihi

Kaynaklarda doğum tarihi ile ilgili bilgiler ihtilâflı olmakla birlikte, doğum yerinin Nîsâbûr olduğu ittifakla zikredilir. Bununla beraber Zehebî tarafından verilen bilgi İbnü'l-Münzir'in, Ahmed b. Hanbel'in öldüğü 241/855 yılı dolaylarında Nîsâbûr'da[86] doğmuş olduğunu zikretmektedir.[87] Ziriklî ise *el-A'lâm* adlı eserinde

---

[83] Zehebî, **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, c. 14, s. 490

[84] Zehebî, **Tezkiretü'l-huffâz**, c. 3, s. 782; Ahmed b. Ali b. Hacer Ebu'l-Fadl el-Askalanî, **Lisânü'l-Mîzân I-VII**, Müessesetü'l-E'lemî li'l-Metbûât, Beyrut 1986, c. 6, s483; Ziriklî, **el-A'lâm...,** s. 394; Kallek, "İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî", **DİA**, c. 21, s. 158.

[85] İbnü'l-Münzir'i tarif ederken ve çalışmamızın başlığında onu "imam" lakabıyla zikretmemizin nedeni kaynaklarda "el-imâm" lakabıyla tarif edilmesinden dolayıdır. (Bkz., Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali Sübkî, **Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, thk. Mahmut Muhammed et-Tanahî, c. I-X, Hicr Yayınları, yy. 1992, c. 3, s. 102. Zehebî, **Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ,** c. 14, 491). Ayrıca Münziriyye mezhebinin kurucusu olması ve "el-imâm" lakabına sahip olmayan İbnü'l-Münzir ve Ebû Bekir en-Nisâbûrî adında farklı iki alimle karıştırılmaması için özellikle "imam" lakabıyla beraber ismini zikrettik. Nitekim, İbnü'l-Münzir el-Baytâr olarak şöhret bulan, *Kâmilü's-sınâ'ateyn* adlı eseriyle tanınan, Ebû Bekr b. Bedrüddîn el-Münzir el-Baytâr (ö. 741/1340) adındaki âlimle karıştırma ihtimali olabilir. Ayrıca, Brockelman ve Fuad Sezgin de; Ebû Bekir Künyesi ile doğum yerlerinde müşterek olan ve çalışmamızın konusu olan İbnü'l-Münzir ile h.238 yılında Nîsâbûr'da doğan "Ziyâdât" eserinin sahibi Ebûbekir en-Neysâbûrî'yle karıştırarak, "Ziyâdât'ı" İmam İbnü'l-Münzir'e nisbet etmişlerdir. Bu Yanlışlağa düşülmermesi için özellikle İbnü'l-Münzir'in "el-imâm" lakabını açıkça dile getirdik. (Hilal Görgün, İbnü'l-Münzir el-Baytâr, **DİA,** c. 21, s. 157; Bkz. Ebû Bekir en-Nîsâbûrî, **ez-Ziyâdât alâ Kitâbi 'l-Müzenî**, s. 47-50, muhakkikin yazdığı mukaddime kısmı.)

[86] Türkçede Nisâbur şeklinde bilinen bu şehir Farsçada Nişâpûr, Arapçada da Neysâbûr şeklinde telaffuz edilmektedir. Nisâbur şehri Horasan'ın önemli şehirlerinden ve Ortaçağda da İran'ın önemli ilim merkezlerinden biri sayılıyordu. (Nîsâbûr hakkında bilgi için bkz. Yâkut el-Hamevî, **Mu'cemû'l-Büldân,** c. 5, s. 382–384; "**Nişapur**", İA, MEB yay. İst. 1964, c. 9, s. 164-165).

[87] Zehebî, **Siyeru A'lâmü'n-nNübelâ,** c. 14, s. 490; Kallek, "İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî", **DİA,** c. 21, s. 158.

İbnü'l-Münzir'in doğum tarihinin 242/856 yılı olduğu ve Nîsâbûr'da doğduğunu söylemektedir.[88]

1.1.4. Tahsil Hayatı

Nîsâbûr'da 241/855 yılında doğan İbnü'l-Münzir, ilk eğitimini memleketinde almıştır. Dönemin büyük muhaddislerinden Muhammed b. Yahya ez-Zühlî'nin (ö. 267/881) derslerine katıldıktan[89] sonra çıktığı ilmi seyahat sırasında Mısır'a giden İbnü'l-Münzir, burada Şâfiî'nin ashabından Rebî' b. Süleyman'ın yanı sıra İbn Abdülhakem (268/882)[90] ve Bekkâr b. Kuteybe gibi âlimlerle de görüşüp onlardan istifade etme imkânı bulmuştur.[91] Kendisinin Rebî' ile münasebetine hemen bütün kaynaklar işaret etmekle birlikte hadis münekkidi Ukaylî'ye (ö. 322/934) nispet edilen bir tenkitte, İbnü'l-Münzir'in Rebî' ile hiç görüşmemiş olduğu halde, kendisinden rivayette bulunmakla itham edilmiştir. Ancak klasik dönem rical ve tabakât yazarları, gerek Ukaylî'nin zayıf râviler hakkındaki *Kitâbü'd-Duʿafâʾi'l-Kebîr* adlı eserinde İbnü'l-Münzir'e yer vermeyişinden,[92] gerekse diğer kaynakların aktarımlarından hareketle bu nispetin asılsız olduğunu dile getirmişlerdir.[93] Mısır'dan ayrıldıktan sonra

---

[88] Ziriklî, **el-Â'lâm**, c. 5, s. 396; İbnü'l-Münzir**, el-İşraf**, c. 1, s. 7; İbnü'l-Münzir**, el-İcmâ**, s. 7; İbnü'l-Münzir, **el-Evsât** neşredenin girişi, c. 1, s. 13; Abdulkadir Şener, **Kitabu'l-İcmâ, (İslâm Hukukçularınca Üzerinde İcmâ Edilen Konular**,) Gaye Matbaası, Ankara, 1983, s. 13.

[89] İbnü'l-Münzir, **el-İcmâ**' c. 1, s. 8, tahk. Fuad Abdülmünim Ahmed'in yazdığı mukaddime kısmı (İskenderiye: Müessesetü Şebâbi'l-Câmia, 1991). Kaynaklar İbnü'l-Münzir'in, Ahmed b. Hanbel'in vefatına yakın bir zamanda doğduğunu kaydeder. Buradan 240 veya 241'li yıllarında doğmuş olduğu anlaşılabilir. Bkz. Zehebî, **Siyeru a 'lâmi'n-nübelâ**, c. 14, s. 490.

[90] 241/855 yılında doğmuş olan İbnü'l-Münzir'in, Mısır'da bulunan ve 268/882 yılında vefat eden İbn Abdülhakem'den istifade etmiş olması, İbnü'l-Münzir' 27 yaşından önce Mısır'a gittiğine delâlet etmektedir.

[91] İbnü'l-Münzir'in kendilerinden hadis tahsil ettiği hocaları arasında bu isimlerin yanı sıra İshak b. İbrâhim ed-Deyrî, Ali b. Abdülazîz, Ebû Cafer Muhammed b. İsmâil es-Sâiğ gibi âlimler de bulunmaktadır. Bkz. İbn Hacer, **Lisânü'l-Mîzân**, c. 5**,** s. 27-28; Sübkî, **Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ**, *c.* 3, s. 102*;* İbn Kesîr, **Tabakâtü'l-Fukahâi'ş-Şâfiiyyîn**, **c. 1, s.** 216-217; İbn Kâdî Şuhbe, **Tabakâtü'ş- Şâfiîyye**, I, 98; Zehebî, **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, c. 11, s. 300; Abdurrahman Candan, *"*İbnü'l-Münzir'in Hayatı, Hilâf İlmine Katkıları ve el-İşrâf Alâ Mezahibi Ehli'l-'ilm (Mekale)*"*, **İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sy. 9, 2007, ss. 177-192; s. 180; Cengiz Kallek, "İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî", **DİA,** c. 21, s. 158.

[92] Kallek, "İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî", **DİA**, c. 21, s. 158; İbn Hacer, **Lisânü'l-Mîzân**, c. 5**,** s. 28.

[93] Bkz. İbn Hacer, **Lisânü'l-Mîzân**, **c.** 5, s. 27-28. Mesleme b. Kâsım el-Endelüsî, İbnü'l-Münzir'in hadis bilgisinin yeterli düzeyde olmadığını ve mürsel hadisleri müsned olarak rivayet ettiğini iddia etmiştir. Bkz. aynı yer. İbnü'l-Münzir'in kendi eserlerinde de Mısır'da bulunuşu ve Rebî''nin derslerine iştirak edişi hakkında birtakım bilgilere rastlanmaktadır. Mesela "lemsü'n-nisâ" ile ilgili bir meselede

Mekke'ye gitmiş olan İbnü'l-Münzir, Mekke'de ikamet eden ve muhaddis olan Muhammed b. İsmail es-Sâiğ gibi âlimlerden istifade etmiştir.[94] Mekke'ye yerleşen ve vefatına kadar buradan ayrılmayan İbnü'l-Münzir, Harem-i Şerif'te uzun yıllar ders vermiş olması ve fetva merciî haline gelmesi neticesinde "Şeyhu'l-Harem" ve "Müftî'l-Harem" gibi sıfatlarla şöhret bulmuştur.[95]

İbnü'l-Münzir, çoğu Şâfiî tabakât yazarları tarafından mezheb fukahası arasında zikredilmiştir. Mısır'a yirmi yedi yaşını doldurmadan önce gittiği anlaşılan[96] İbnü'l-Münzir, -muhtemelen- Rebî' b. Süleyman'dan (ö. 270/883) ders almış olması ve ondan hadis rivayet etmesi mezkur tabakât yazarları tarafından böyle bir ilişkinin tespiti için yeterli görülmüştür. Bununla birlikte fıkhî müktesebatını hangi hocalarına borçlu olduğu hususu açık değildir. İbnü'l-Münzir'in hadis tahsil ettiği hocalarından birkaçını zikreden Şîrâzî dahi, onun fıkhı kimden öğrendiğini bilmediğini açıkça ifade eder.[97] Abbâdî de onu Şâfiî'nin ikinci değil, üçüncü derecedeki öğrencileri arasında gösterirken Şâfiî fıkhını kimden tahsil ettiğini açıkça belirtmez.[98] Bu belirsizlik daha sonraki kaynaklarda da sürmüş ve ilk nesil Şâfiî fakihlerden herhangi birisi ile İbnü'l-Münzir arasında fıkıh tahsil sürecini açıkça yansıtacak bir bilgi zikredilmemiştir. Zehebî, -muhtemelen onun Mısır'da bulunmuş olmasından hareket ederek- fıkhı Şâfiî'nin ashabından öğrenmiş olduğunu ifade eder.[99] Döneminin diğer önde gelen Ehl-i Hadis âlimleri gibi İbnü'l-Münzir'in de Şâfiî fıkıh çevresi ile ilişkisinin, sınırlarını fıkhî intisâbın belirlediği hususi bir ilişki olmadığı ifade edilebilir. Ahmed b. Hanbel'in ileri gelen bazı talebeleri ile

---

Şâfiî'nin iki farklı görüşü olduğunu, Mısırlı ashabının kendisinden iki farklı görüş aktardığını söyleyen İbnü'l-Münzir, aktardığı görüşlerden birisini Rebî'ye okuduğu kitaplarda görmediğini, bunun Şâfiî'ye aidiyetinden emin olmadığını ifade eder. Bkz. İbnü'l-Münzir, **el-Evsât mine's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf I-XV**, thk. Yâsir b. Kemâl, Riyad, Dâru'l-felâh ikinci baskı, 1431/2010, c. 1 s. 236.

[94] İbnü'l-Münzir, **el-İcmâ** ', c. 1, s. 8, thk. Fuad Abdülmün'im Ahmed'in yazdığı mukaddime kısmı.

[95] Zehebî, **Tezkiretü'l-Huffâz**, **c.** 3, s. 5; Süyûtî, **Tabakâtü'l-Huffâz**, **s.** 330; Kallek, "İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî", **DİA**, Tdv yay. İstanbul, c. 21, 158. (

[96] İbnü'l-Münzir'in 241 yılında doğması ve Mısırda bulunup 268 yılında vefat eden İbn Abdulhakem'den istifade ettiği bilgiler doğrultusunda bu yaşlarda Mısır'a geldiği anlaşılmaktadır.

[97] Şîrâzî, **Tabakâtü'l-Fukahâ,** 108. Şîrâzî'nin İbnü'l-Münzir'in vefat tarihini de yanlış belirtmesi, kendisi hakkındaki bilgilerinin yeterli düzeyde olmadığını göstermektedir.

[98] Abbâdî, **Kitâbu Tabakâti 'l-Fukahâi'ş-Şâfiiyye**, **s.** 67. İbnü'l-Münzir'in İbnü'n-Nedim tarafından da Şâfiî fakihler arasında zikredilmiş olması ilginçtir. Bkz. İbn. Nedim, **el-Fihrist**, **s.** 265.

[99] Zehebî, **Siyeru a'lâmi 'n-nübelâ**, **c.** 14, s. 491.

münasebeti ve Hanbelî çevreden birtakım kişilerin kendisi hakkındaki ifadeleri de söz konusu ilişki tarzını teyit eder niteliktedir.[100]

İbnü'l-Münzir, Mısır'da bulunduğu sırada Şâfiî'nin eserlerini Rebî' b. Süleyman'dan temin etmiştir. Daha sonra telif ettiği eserlere Şâfiî'nin görüşlerini başarılı bir şekilde yansıtmıştır. Bu süreçte Şâfiî'nin eserlerinin yanı sıra Büveytî ve Müzenî'nin muhtasarlarını da temin etmiş olduğu anlaşılmaktadır. *el-Evsat*'ta Büveytî'nin Muhtasar'ına birkaç yerde açıkça işaret eder.[101] İbnü'l-Münzir'in, Müzenî'nin muhtasarını ismen zikretmemekle birlikte onun kimi görüşlerini aktarması ve Şâfiî ile aralarındaki bazı görüş ayrılıklarına değinmesi, eserlerinden yahut görüşlerinden haberdar olduğunu gösterir.[102] Ayrıca meseleleri ele alırken bazen Şâfiî ve ashâbı"nın görüşlerini de yansıttığı için Şâfiî mezhebinin fıkhından haberdar olduğuna işaret eder.[103]

Netice itibariyle denilebilir ki: Temel ilmi terbiyesini Nisâbur ve çevresinde tamamlayan İbnü'l-Münzir'in Mekke'ye yerleştiği, orada ilmî çalışmalarına devam ettiği kaynaklarda aktarılmaktadır.[104] Mekke'ye ne zaman geldiği, diğer şehirlere gidip gitmediği hususunda tabakât kaynaklarında açık denilebilecek bir bilgi verilmemektedir.[105] Ancak İbnül'l-Münzir'in, Mekke'de ikamet eden ve muhaddis olan Muhammed b. İsmail b. Saiğ'den ders dinlediğinin kaynaklarda geçmesi ve Muhammed b. Saiğ'in h. 276 yılında vefat ettiği düşünüldüğünde İbnü'l-Münzir'in h. 276 tarihinde veya ondan önce Mekke'ye geldiği anlaşılabilir. Aynı zamanda Ahmed b. Saîd b. Yunus'un (ö. h.350/961) h.311 de Mekkede İbnül'l-Münzir'den hadis dinlediğini söylemesi ve Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el-Belhî'nin, İbnü'l-

---

[100] Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini derlemiş olan Ebûbekir el-Hallâl, kendisine Horasan'da Ahmed b. Hanbel'in mesailini rivayet eden "ekâbir" arasında İbnü'l-Münzir'i de zikreder. İbnü'l-Münzir, Ahmed b. el-Hasen et-Tirmizî aracılığıyla Ebûbekir el-Hallâl'e Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini aktarmıtşır. Bkz. İbn Ebî Ya'lâ, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Muhammed (ö. 526), **Tabakâtü'l-Hanâbile,** I-II, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty., **c.** 1, s. 38.

[101] Bkz. İbnü'I-Münzir, **el-Evsat..., c.** 2, s. 112; c. 3, s. 155, 261; c. 4, s. 122; c. 5, s. 493.

[102] Bazı örnekler için bkz. İbnü'I-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, 391, c. 2, 93, 112, 142, 188, 289-291.

[103] Bazı örnekler için bkz**.** İbnü'I-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, 242, 284-288, 346; c. 2, 32, 202-204, 262.

[104] Nevevî, **Tehzibu'l-Esmâ'i ve'l-Luğât**, c. 2, s. 196; Zehebî, **Tezkiretu 'l-Huffâz**, c. 3, s. 782.

[105] Abdurrahman Candan, İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları ve el-İşrâf âla mezâhibi ehli'l-ilm, **İslâm Hukuku araştırmaları dergisi,** sy. 9, 2007, ss. 177-192, s. 178.

Münzir'den 315/927 yılında Mekke'de *el-İknâ'* adlı eserini dinlediği bilgisi İbnül'l-Münzir'in bu tarihlerde Mekkede olduğuna açıkça delâlet etmektedir.[106] Bununla beraber Mekke'ye gelip ordan ayrılmadığı düşünüldüğü takdirde (ki kaynaklar buna delâlet etmekteler) 77 yıllık ömrünün en verimli dönemi olan son 42 yılını Mekke'de geçirmiş olduğunu söyleyebiliriz. İbnül'l-Münzir'in resmi görevlerde bulunup bulunmadığı hakkında herhangi bir bilgiye muttali olamadık. Kaynaklarda zikredilen hayatı gözönünde bulundurulduğunda onun resmi bir görevde bulunmadığı anlaşılabilir.

Zehebî, onun *Târîhu Dımaşk* ve *Târihu Bağdâd* eserlerinde zikredilmemesine dayanarak Şam ve Bağdat'a gitmediğini söylemektedir.[107] Ancak onun bu iddiası, İbnü'l-Münzir'in Bağdat'ta Kesir b. Şihab'dan hadis dinlediğini ifade etmesiyle çelişmektedir.[108] Kanaatimizce, muhtemelen Bağdat'a gitmiş olsa da burada uzun süre kalmamış olabileceğinden hareketle Hatip el-Bağdadî'nin de onun bu gidişine vakıf olmadığı söylenilebilir. Ayrıca Zehebî; Hakîm en-Nîsâbûrî'nin, Nîsâbûr'lu âlimleri anlatan eserinde onu unuttuğu için bu eserinde zikretmediğini ifade eder.[109] İbnü'l-Münzir'in, Mısır'a gidip gitmediği hususunda tabakât eserlerinde kesinlik ifade eden bir bilgi bulunmamakla beraber, Mısır'da Rebî' b. Süleyman el-Muradî'den[110] İmam Şâfi'î'nin cedid mezhebinin kitaplarını dinlediği[111] ve orada Bekkar b. Kuteybe'den (ö.

---

[106] Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, **Tarihu'l-İslâm ve Vefiyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm I-LII**, thk., Ömer Abdusselam et-Tedmirî, Darü'l-Kitabı'l-Arabî, Lübnan 1987, c. 25, s. 431; **Kallek,** "İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî", **DİA,** 2000, c. 21, s. 158.

[107] Zehebî, **Tezkiretü'l-Huffâz** c. 14, s. 491.

[108] İbnü'I-Münzir, **el-Evsat..., c.** 4, s. 454.

[109] Zehebî, **Siyeru A'lâmı'n-Nübelâ** c. 14, s. 490.

[110] Hicrî 173 yahut 174 yılında doğan Rebî' b. Süleyman el-Murâdî, aslen Mısırlı olmakla birlikte Murâd kabilesinin mevlası olduğu için bu nisbeyi almıştır. Şâfiî mezhebinin kitaplarında Rebî' b. Süleyman nisbesiz zikredilince el-Cîzî değil, el-Murâdî anlaşılır. Rebî', Şâfiî'nin Mısır'a gelişi öncesinde ağırlıklı olarak hadis ilmiyle iştigal etmiş ve önemli pek çok muhaddisten hadis tahsil etmiştir. Bu dönemde Mâlikî fıkıh çevresinin bir mensubu olan Rebî', Şâfiî'nin Mısır'da geçirdiği dört yıllık dönemde kendisinden fıkıh yanı sıra hadis de tahsil etti. Şâfiî'nin eserlerini temin etmek isteyenler Mısır'da öncelikle onun yanına gitmişler ve Rebî' yaklaşık iki yüz kişiye Şâfiî'nin eserlerini aktarmıştır.(Bkz. Bilal Aybakan, "Rebî' b. Süleyman el-Murâdî", **DİA,** c. 34, s. 496-497).

[111] Bkz. Subkî, **Tabakâtü'l-Fukahâ eş-Şâfiîyye** *c.* 3 s. 103; Zehebî, **Siyeru A'lâmı'n-Nübelâ** c. 14, s. 490.

270/883) ders aldığı[112] anlatılmaktadır. Bu da onun Mısır'a gitmiş olduğuna açıkça delâlet etmektedir.

1.1.5. Vefatı

İbnü'l-Münzir'in ölüm tarihi hakkında ihtilâf edilmiş olup kaynaklarda farklı tarihler zikredilmiş olsa da Mekke'de vefat ettiği konusunda ittifak vardır.

Ebû İshak eş-Şirazî (ö. 476/1083) ile onu takip eden İbn Hallikân (ö. 681/1282), İbnü'l-Münzir'in 309/921 veya 310/922 yılında vefat ettiğini belirtmişlerdir.[113] Abdullah Ömer el-Barudî tarafından tahkik edilen İbnü'l-Münzir'in *el-İşraf* adlı eserinin mukaddimesinde, İbnü'l-Münzir'in ölüm tarihi 309/921 verilmektedir. Muhtemelen Barudî'de Ebû İshak ve İbn Hallikân görüşlerine bakarak bunu yazmıştır. Fakat Zehebî ve Askalânî bu tarihin doğru olmadığını, Muhammed b. Yahya b. Amr'ın h. 316 yılında İbnü'l-Münzir'le karşılaştığını zikretmişler[114] ve Muhammed b. Abdullah b. Yahya el-Leysi'de (ö. 339/950), Endülüs'ten h.312'de yola çıkıp İbnü'l-Münzir'den ders aldığını belirtmiştir.[115] Ayrıca bu görüş Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b.İbrâhîm el-Belhî'nin, İbnü'l-Münzir'den 315/927 yılında Mekke'de *el-İknâ'* adlı eserini dinlediği[116] bilgisiyle de çelişmektedir. Bu olaylar Ebû İshak'ın ortaya koyduğu İbnü'l-Münzir'in 309/921 veya 310/922 yılında vefat ettiği bilgisini geçersiz kılmaktadır.[117]

Ziriklî, İbnü'l-Münzir'in 319/931 yılında vefat ettiğini zikreder.[118] Arib b. Sa'd el-Kurtubî de onun Şa'bân ayının sonlarına doğru Pazar günü 318/930 yılında vefat ettiğini haber vermektedir. Bu görüşün isabetli olması kuvvetli bir ihtimaldir. Çünkü 'Arib'in yaşadığı dönem, İbnü'l-Münzir'in öğrencilerinin yaşadığı döneme denk gelmektedir. Ayrıca vefat tarihini bildirirken ay ve günü belirterek hassas davranmış

---

[112] İbnü'I-Münzir, **el-İknâ' I-II,** (thk. Abdullah b. Abdulaziz el- Cibrin) Riyad 1414, c. 1, s. 11.
[113] Şîrâzî, **Tabakâtü'l-Fukahâ**, s. 108; Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, **Kitabu Vefeyatu'l-A'yan ve Enbau'z-Zeman I-VI**, Mısır, 1949, c. 4, s. 207; Zehebî, **Siyeru A'lâmı'n-Nübelâ** c. 14, s. 491.
[114] el-Askalanî, **Lisan'ul- Mizan I-VII**, Dâru'l Kutubi'l-İslâmî, Kahire ty., c. 5, s. 27; Zehebî, **A'lâmü'n-nübelâ,** c. 14, s. 491–492
[115] Zehebî, **A'lâmü'n-nübelâ…,** c. 14, s. 491–492; **Tarihî Ulemâi Endülüs**, c. 2, s. 58-59.
[116] **Kallek,** "İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî", **DİA,** 2000, c. 21, s. 158.
[117] Candan, **İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları…, s.** 185.
[118] Ziriklî, **el-A'lâm...,** s. 394; İbn Hacer el-Askalanî, **Lisan'ul- Mizan,** c. 5, s. 27.

olması da onun verdiği bilgiden emin olduğu izlenimini vermektedir.[119] Zehebî, İmam Ebû'l-Hasan b. Kattân el-Fâsî'den naklederek İbnü'l-Münzir'in h. 318'de vefat ettiğini söylemektedir.[120] Onun hayatı hakkında bilgi veren âlimlerin çoğu bu tarihi dikkate almışlardır.[121] İbnü'l-Münzir'in vefatıyla ilgili daha yaygın olan ve âlimler arasında da daha fazla kabul gören tarih 318/930 yılıdır.[122] İbnü'l-Münzir'e nisbet edilen ve Süleymaniye Kütüphanesinin Ayasofya bölümünde bulunan *es-Sünen ve'l-İcmâ' ve'l-İhtilâf* adlı eserin üzerinde de ölüm tarihi olarak bu tarih geçmektedir. Ayrıca İbnü'l-Münzir'in, Ebû Hammad Sağîr Ahmed b. Muhammed Hanîf tarafından tahkik edilen *el-Evsat* adlı eserinde İbnü'l-Münzir'in ölüm tarihi h. 318 zikredilmektedir. *Dairetü'l-Me'arif Büzürg-i İslâmî* adlı eserde ise doğumunun 241/855 olduğu, ölüm tarihinin 29 Şaban 318/26 Eylül 930 olduğu belirtilir.[123] İbnü'l-Münzir'in ölüm tarihi hakkında ihtilâf bulunmakla birlikte, ölüm yeri bütün kaynaklarda Mekke-i Mükerreme zikredilmektedir.[124] Bizce de doğru görüş olan ve bütün zikredilenlerin değerlendirilmesi sonucunda; İbnü'l-Münzir'in h. 29 Şaban 318, m. Pazar günü 26 Eylül 930 yılında Mekke'de vefat ettiği söylenilebilir.

1.2. İLMÎ KİŞİLİĞİ

İbnü'l-Münzir, fıkıh ilminin yanı sıra tefsir ve hadis ilminde de önde gelen âlimlerden sayılmaktadır. Mekke müftüsü ve Harem-i Şerif şeyhi olarak tanınırdı. Hac ve Umre münasebetiyle İslâm âlimleri'nin ziyaretgâhı ile toplanma yeri olan Mekke-i Mükerreme'de ikamet etmiş olması,[125] değişik mezhep ve kültürlere sahip hocalardan ders almasını ve ilimde derinleşip farklı görüşleri öğrenmesini sağlamıştır. İbnü'l-

---

[119] Bkz. İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'** (Tahkik edenin giriş kısmı), c. 1, s. 31.
[120] Zehebî, **Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ,** c. 14, s. 492.
[121] Safedî, **el-Vâfî bi'l-Vefeyât**, c. 1, s. 336.
[122] Bkz. Safedî, **el-Vâfi bi'l-Vefeyât,** c. 1, s. 336; İbn Hacer el-Askalanî, **Lisan'ul- Mizan,** c. 5, s. 27; Carl Brockelmann, **Geschıcthe Des Arabıschen Lıtteratur (GAL)**, c. I-II, Leiden, 1943, c. 1, s. 191; Kallek, "İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî", **DİA,** c. 21, s. 158; Candan, **İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları…, s.** 186.
[123] Heyet, **Daire Me'arife Büzürg-i İslâmi**, c. 4, s. 701.
[124] Safedî, **el-Vâfi bi'l-Vefeyât,** c. 1, s. 336; Nevevî, **Tehzibü'l-Esmâ ve'l-Luğât** *c.* 1, s. 197; Bilmen, **Kamus…,** c. 1, s. 415; Ziriklî, **el-A'lâm...,** *s.* 395.
[125] Safedî, **el-Vâfi bi'l-Vefeyât,** c. 1, s. 336; Nevevî, **Tehzibü'l-Esmâ ve'l-Luğât** *c.* 1, s. 197; Ziriklî, **el-A'lâm...,** *s.* 395.

Münzir'in fıkıh, tefsir ve hadis gibi muhtelif ilimleri beraber değerlendirmeye tabi tutması onun ilmi açıdan gelişim göstermesinde önemli rol oynamıştır. Tefsir ilmine vukufiyeti, sahâbe ve tâbiîn devrindeki âlimlerin fıkhını bilmesi ve hadis ilmine vakıf olması yeni olarak ortaya çıkan fıkhî meseleleri değerlendirmeye tabi tutup özgün görüşler ortaya koymasını sağlıyordu. Yazmış olduğu eserlerin muhtevâsı zikrettiğimiz bu bulguları desteklemektedir.[126] Âlimlerin bazıları onun bu yönünü göz önünde bulundurarak onu takdir etmişlerdir. Nevevî, onun bazı görüşlerini zikettikten sonra; "*Bu bilgisinde şüphe olmayan, hem sünneti hem de sahih delilleri çok iyi bilen, taassub göstermeyen İbnü'l-Münzir'in sözüdür*"[127] ifadelerine yerverir. Zehebî de "*onun tefsir alanında on küsur ciltlik büyük tefsir kitabının olduğunu, dolayısıyla te'vil ilminde de onun imam olduğuna hükmedilebileceğini*" ifade etmektedir.[128]

1.2.1. Âlimlerin Tanıklığı

Âlimler onu ilmi açıdan övmüşlerdir. Sadece cerh ve ta'dîl âlimi olan Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî'ye (ö. 322/934) nisbet edilen bir değerlendirme de İbnü'l-Münzir'in hakkında olumsuz yorum yapılmış ancak ulemâ bu gibi görüş sahiplerinin bu konuda yanlış olduklarını ve İbnü'l-Münzir'in güvenilir biri olduğunu açıkça ifade etmişlerdir. Âlimlerin onun hakkındaki ifadeleri şöyledir: Şirazî, onun hakkında şunu söylemiştir: "Âlimler arasındaki ihtilâfa dair yazmış olduğu eserin benzeri yoktur. O, eserinde âlimlerin ittifak ve ihtilâf ettikleri hususları belirtmiştir."[129]

Nevevî şunları söylemiştir: "*el-İcmâ, el-İşraf*, *el-Evsat* ve *İhtilafu'l-Ulema* adlı eserleri onun ilmî otoritesine, büyüklüğüne delâlet etmektedirler. Bütün âlimler mezhebi ihtilafları naklederken onun eserlerine başvurmuşlardır. Ayrıca o, eserlerinde gösterdiği hassasiyet ve hadis ilmindeki derinliği neticesinde sahih ve zayıf hadisleri bilme konusunda zirveydi.[130]

---

[126] Candan, **İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları..., s.** 182.
[127] Nevevî, **Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Luğât**, c. 2, s. 197
[128] Zehebî, **Siyeru A'lâmü'n-Nübelâ, c.** 14, 491.
[129] Şîrâzî, **Tabakâtü'l-Fukahâ**, s. 89.
[130] Nevevî, **Tehzibul-Esmaî ve'l-Luğat,** c. 1, s. 196.

Zehebî, İbnü'l-Münzir'i hafız, âlim, fakih, şeyhu'l-Harem ve emsali olmayan eserlerin musannifi olarak tavsif etmiştir. Aynı zamanda onun, ihtilâf ve delilleri bilmede zirve olduğunu, müctehid olup hiçbir âlimi taklit etmediğini belirtmiştir[131]. Zehebî, İbnü'l- Münzir'in on küsur ciltlik büyük bir tefsirinin olduğunu; bu eseri onun aynı zamanda tevil ilminde de büyük ilim sahibi olduğuna işaret ettiğini söylemiştir.[132] Keza Sübkî, İbnü'l-Münzir'i Mekke'de ikamet etmiş hafız, imam ve müctehid olan büyük âlimlerden biri olduğunu ifade etmiştir.[133] İbn Hümâm[134] onun hakkında şunu söylemiştir: "İbnü'l-Münzir görüşlerine itimat edilen kişilerdendir."[135]

1.2.2. Hocaları

İbnü'l-Münzir, çeşitli bölgelerdeki birçok farklı âlimden ilim öğrenmiştir. Farklı hocalardan ders alması ve değişik mezhep ile kültürleri kendinde toplamış olması derin bilgi sahibi olmasına zemin hazırlamıştır. Hadis, tefsir ve fıkıh gibi ilimlerde büyük bir birikim ve kabiliyeti olan İbnü'l-Münzir'in fıkıh sahasında kimden ders aldığı açıkça kaydedilmemekle birlikte[136] Zehebî, onun Şâfiî'nin talebesi Rebî' b. Süleyman'dan[137] ders aldığını belirtmiştir.[138] Kendisi de *el-Evsat* kitabında Şâfiî'nin -Mısır'da yazılan ve cedid görüşünü ihtiva eden- kitaplarını Rebî' b. Süleyman el-Muradi'den okuduğunu

---

[131] Zehebî, **Tezkiretü'l-Huffâz**, c. 3, s. 782.
[132] Zehebî, **A'lâmü'n-Nübelâ**, c. 14, s. 492.
[133] Tâceddin es-Sübkî, **Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ**, c. 3, s. 102.
[134] İbn Hümâm'ın hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Hakkı Aydın, **Sivaslı İbn-i Hümâm Hayatı ve Eserleri**, Sivas Belediyesi Kültür Yayınları 2000, Sivas.
[135] Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Hümâm**, Fethu'l-Kadir** I-X (Hidaye, İnaye ve Haşiyesi ile birlikte), Kahire, 1970, c. 5, s. 260.
[136] Şîrâzî, **Tabakâtü'l-Fukahâ,** s. 108.
[137] H. 173 yahut 174 yılında doğan Rebî' b. Süleyman el-Murâdî, aslen Mısırlı olmakla birlikte Murâd kabilesinin mevlası olduğu için bu nisbeyi almıştır. Mezheb kitaplarında Rebî' b. Süleyman nisbesiz zikredilince el-Cîzî değil, el-Murâdî anlaşılır. Rebî', Şâfiî'nin Mısır'a gelişi öncesinde ağırlıklı olarak hadis ilmiyle iştigal etmiş ve önemli pek çok muhaddisten hadis tahsil etmiştir. Bir muhaddis ve râvi olarak temayüz eden Rebî', Şâfiî'nin kavl-i cedid dönemi eserlerinin en önemli râvisi kabul edilmektedir. Bu eserlerin neredeyse tamamını Şâfiî'den doğrudan nakleden Rebî', önemli bir yekün tutmamakla birlikte bazı bölümleri Büveytî vasıtasıyla rivayet etmiştir (Bilal Aybakan, "Rebî' b. Süleyman el-Murâdî", **DİA,** c.34, 497. Zehebî, Rebî''yi "Şeyhu Mısır" olarak niteler. Bkz. **Tezkiretu'l-Huffâz,** Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419/1998, II, 115. Rebî', İbn Tolun Camii'nde hadis imla eden ilk muhaddistir. Bkz. Süyûtî, **Tabakâtü'l- Huffâz,** Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1403, s. 256.).
[138] Zehebî, **A'lâmü'n-Nübelâ,** c. 14, s. 491.

açıkça ifade etmiştir.[139] O asırda sahâbe ve tâbiîn görüşlerini en çok bilen Mısır Müftüsü Muhammed b. Abdullah b. el-Hakem'den de (ö. 268/881) istifade etmiştir.

İbnü'l-Münzir, Nîsâbûr'un İmamı ve müftüsü olan hafız Ebû Abdullah Muhammed b. Yahya ez-Zühlî (ö. 258/871),[140] Muhammed b. Abdullah b. Abdülhakem[141] müezzin Rebî' b. Süleyman b. Abdulcebbar b. Kamil el-Murâdî (ö. 270/883), Mısır'ın kadısı ve muhaddisi Bekâr b. Kuteybe b. Esed es-Sekefî (ö. 270/883),[142] Mekke'de ikamet eden ve muhaddis olan Muhammed b. İsmail es-Sâiğ (ö. 276/889)[143] İshak b. İbrâhîm b. Ubbad es-San'anî ed-Deberî (ö. 285/898),[144] Sünen sahibi Muhammed b. İsa et-Tirmizi (ö. 279/892),[145] Muhammed b. Meymun, Şeyhu'l-Harem Ali b. Abdulaziz b. Mirzaban (ö. 276/889)[146] gibi âlimlerden hadis dinlemiş ve ders almıştır.[147]

---

[139] İbnü'l-Münzir, **Evsât**, c. 1, s. 130.

[140] Zehebî, **Tezkiretü'l-Huffâz**, c. 2, s. 530-532; Askalanî, **Tehz'ibü't-Tehzîb,** c. 9, s. 511-516; Halef, Muhammed b. Süleyman b. Abdullah, **Fıkhu İbnü'l-Münzir**, s**.** 19.

[141] İbnü'l-Münzir'in çokça kendisinden rivayet ettiği182'de doğup 268'de vefat eden Mâlikî mezhebinin ashabı olarak bilinen Muhammed b. Abdullah b. Abdülhakem, Şâfiî'nin derslerine uzun süre katılan ancak onun ashabı arasında yer almayan isimlerin başında gelir. İmam Şâfiî Mısır'da İbn Abdülhakem ailesinin yakın ilgisiyle karşılaşmış ve onlar tarafından himaye edilmiştir. Abdullah b. Abdülhakem, oğlu Muhammed'i Şâfiî'nin yanına göndererek kendisinden istifade etmesini ona tavsiye etmiş ve hatta Şâfiî'den rahatsız olan çevresindeki Mâlikîlerin uyarılarına rağmen kendisinden Şâfiî'nin derslerine devam etmesini istemiştir. Şâfiî, halefi olarak Büveytî'yi işaret edince İbn Abdülhakem buna sinirlenerek Şâfiî'den ayrılmış ve eski çevresi olarak bilinen Mâlikî mezhebine geri dönmüştür. İbn Abdülhakem'in Şâfiî ile olan ilişkisinin boyutları ve mezhebe aidiyeti hakkında farklı değerlendirmeler söz konusu olmuştur. Şâfiî tabakât yazarları onun Mâlikî bir fakih olduğunu genellikle kabul etmekle birlikte fıkhı Şâfiî'den tahsil ettiğine işaret etmek üzere onun adına yer verirler. Nesai ve İbn Huzeyme de ondan hadis rivayet etmişlerdir. (Bkz. Sübkî, **Tabakâtü 'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ,** c. 2, s. 68-69*;* Saffet Köse, "İbn Abdülhakem", **DİA,** TDV Yay., c. 19**, s.** 277**;** Ayrıca, hayatı hakkında bkz. Hayreddin Karaman, **İslâm Hukuk Tarihi**, İz Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 206.

[142] Zehebî, **Vefiyâtü'l-A'yân**, c. 1, s. 91.

[143] İbn Kesir, **el-Bidaye ve'n-Nihaye**, c. 11, s. 66; ayrıca hayatı için bkz. Karaman, **İslâm Hukuk Tarihi**, s. 206.

[144] Zehebî, **Tezkiretü'l-huffâz**, c. 2, s. 585; Ayrıca, hayatı hakkında bkz. Karaman, **İslâm Hukuk Tarihi**, s. 219.

[145] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 2, s. 234.

[146] Zehebî, **Tezkiretü'l-Huffâz**, c. 2, s. 622.

[147] Zehebî, **A'lâmü'n-Nübelâ**, c. 14, s. 490; Zehebî, **Tezkiretü'l-Huffâz**, c. 3, s. 782; Zehebî, **Târîhu'l-islâm**, c. 22, s. 569; Sübkî, **Tabakât…,** c. 2, s. 102; İbn Kesir, **Tabakât,** c. 1, s. 216-217; Kallek, "İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî", **DİA,** TDV Yay., c. 21, s. 158.

Kaynaklarda, İbnü'l-Münzir'in şu hocalardan hadis dinlediği nakledilmektedir: Ebû Hatim er-Razî Muhammed b. İdris b. Münzir b. Dâvûd,[148] Ebû Abdurrahman Temim b. Muhammed et-Tûsî (ö. 290),[149] Ebû Saîd İbrâhîm b. İshak, İbrâhîm b. el-Haris, İbrâhîm b. Abdullah, İbrâhîm b. Muhammed, İbrâhîm b. Merzuk, İbrâhîm b. Mabed, İbrâhîm b. Munkız, Ahmed b. Abdulcebbar, Ahmed b. el-Mübarek, İshak b. İbrâhîm[150], İsmail b. Ammar, İsmail b. Kuteybe, Cabir b. Mansur, Hatim b. Mansur, Hasan b. Affan, Hasan b. Ali, Hammad b. Ebû Hammad, Halid b. Yusuf, Zekeriya b. Dâvûd, Saîd b. Abdullah, Süleyman b. Şuayb, Allan b. el-Muğire, Abdullah b. Ahmed b. Ebû Meysere, Abdullah b. el-Hasan, Abdullah b. Muaz, Ali b. Hasan, Ali b. Abdurrahman b. el-Muğire, Ali b. Abdülaziz, el-Fazl b. Sehl el-Ağrar, Muhammed b. Ahmed es-Sekafî, Muhammed b. İshak b. Cezime, Muhammed b. Tevbe, Muhammed b. Hallaf b. Şuayb, Muhammed b. Sehl, Muhammed b. Salih Ebû Cafer, Muhammed b. es-Sabah, Muhammed b. Abdullah b. Sehl, Muhammed b. Abdulvehhab, Muhammed b. Ali en-Neccar, Muhammed b. Nasr, Muhammed b. Yahya, Musa b. Harun, Nebil b. Ammar, Nasr b. Zekeriya, Hişam b. İsmail, Yahya b. Ahmed, Yahya b. Muhammed b. Yahya, Yezid b. Abdussamed ed-Dimeşkî ve Yusuf b. Musa.[151]

İbnü'l-Münzir'in hal tercemesini yazan muhakkiklerden bazıları, "İmam Buhârî" nibsiyle şöhret bulan Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm Ebû Abdullah el-Buhârî'nin de[152] İbnü'l-Münzir'in hocaları arasında yeraldığını söylemişlerdir. Bir kısmı da bu iddiayı kabul etmemişlerdir. Buhârî'nin bu konuda önemli olması hasebiyle bu görüşler ve tahliller hakkında şunlar söylenebilir: İbnü'l-Münzir'in el-İşraf ve *el-Evsat* kitaplarını tahkik eden Ebû Hammad Sâğir Ahmed, el-İşraf mukaddimesinde imam Buhârî'yi İbnü'l-Münzir'in hocaları arasında saymış *el-Evsat*'ta ise zikretmemiştir. İbnü'l-Münzir'in tefsir kitabını tahkik eden Sa'd b. Muhammed sa'd ve el-İknâ'ı tahkik eden Abdullah b. Aziz el-Cibrîn de İmam Buhârî'nin İbnü'l-Münzir'in hocası olduğunu

---

[148] Buahari ve Müslim'in akranındandır. Rey'de 195 yılında doğmuş ve Bağdat'a 277 yılında vefat etmiştir. Zehebî, **Tezkiretü'l-Huffâz**, c. 2, s. 567-569.
[149] Zehebî, **Tezkiretü'l-Huffâz**, c. 2, s. 675.
[150] Hayatı hakkında bkz. Karaman, **İslâm Hukuk Tarihi**, s. 219.
[151] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** neşredenin girişi, s. 14–15; Karaman, **İslâm Hukuk Tarihi**, s. 225.
[152] Zehebî, **Siyeru aA'lâmi'n-Nübelâ** c. 12, s. 391.

söylemişlerdir. Bunlara muhalif olarak Yasir Kemal'in başkanlığında *el-Evsat*'ı tahkik eden heyetten biri olan ve bu konuyu ele alan Ahmed Süleyman Eyüb ise İmam Buhârî'nin İbnü'l-Münzir'in hocası olmadığını söyler.

İhtilafın kaynağı, İbnü'l-Münzir'in çoğu yerde (حدثنا محمد بن اسماعيل، حدثنا ابو نعيم...)[153] bu ve benzeri ibareleri zikretmesidir. Buradaki Muhammed b. İsmail'in Buhârî veya İbnü Saiğ olduğunun açık bir şekilde zikredilmemesi (isimleri ve babalarının ismi aynıdır), ikisinin de hadis silsilesinin aynı tabakasında olmaları, Buhârî ve İbnü Saiğ'in ondan rivayet ettikleri şeyhlerin de aynı olmalarından dolayı ihtilâfa düşmelerine sebep olmuştur. İki tarafın gerekçelerine baktığımız da İbnü'l-Münzir'in İmam Buhârî'den bazı rivayetleri yapmış olabileceği ihtimali olabilmekle beraber buna sarih şekilde delâlet edecek bir gerekçeye vakıf olmadığımızı söyleyebiliriz.

1.2.3. Talebeleri

Çok yönlü bir âlim olan İbnü'l-Münzir'den birçok kişi ders almıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ondan ders almış öğrencilerin isimleri şunlardır: Ebû Ömer er-Re'inî el- Kurtubî (ö. 330/942)[154] Muhammed b.Yahya b. Ammar ed-Dımyâtî (ö. 339/950), Ahmed b. Sait b. Hazm b. Yunus (ö. 350/961),[155] Muhammed b. Hibban b. Ahmed b. Hibban b. Muaz el-Büstî Sahibu's-Sahih (ö. 354/965), Hasan b. Ali b. Şaban (ö. 369/979), Ebû Bekir b. el-Mukri sahibü'l-Mü'cem (ö. 381/991), Hüseyin b. Ali b. Şaban, Muhammed b. İbrâhîm b. Ahmed, Ahmed b. Kasım en-Nihavendî, Ebû Ahmed b. Adiy el-Cürcânî, Abdullah. b. Yahya b. Abdullah ez-Zerâ', Ebû Sait Adulberr b. Abdulaziz b. Muhârık, Ebû Tahir el-Asbahânî Muhammed b. İbrâhîm İbn Ammi Ebû Nuaym el-Hafız,[156] Ebû Haşim Abdulcebbar b. Abdussamed b. İsmail, ibn Şak el-Kasbânî Ömer b. Ahmed, Ebû Tahir Muhammed b. İbrâhîm el-Muhtesib (ö. 364/974),[157]

---

[153] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 9, s. 189; Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Muğire el-Buhârî, **el-Câmiʿu'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar min Umûri Resûlillâh sallallahü ʿaleyhi ve sellem ve Sünenihî ve Eyyâmih I-IX**, thk. Muhammmed Züheyr b. Nâsırı'n-Nâsır, Daru Tavki'n-Necât yy., 1422, talak babı, 5255.

[154] Zehebî, **Tarihu'l-İslâm ve vefiyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm**, c. 24, s. 277.

[155] Zehebî, **Tarihu'l-İslâm ve vefiyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm**, c. 25, s. 431.

[156] Zehebî, **Tarihü'l-İslâm**, c. 6, s. 614.

[157] İbn Asâkir, **Tarihi Dımeşk**, c. 51, s. 183.

Münzir b. Muhammed el-Kâdî[158] ve Ebû Mansur el-Mukri Muhammed b. Züreyk b. İsmail'dir.[159]

1.2.4. ESERLERİ

Mekke, çoğu Müslümanlar'ın ve âlimlerin hac veya umre vesilesiyle uğradıkları bir yer olması sebebiyle birçok âlimin burada bir araya gelmesine imkân sağlıyordu. İbnü'l-Münzir'in, Mekke'de ömrünün yarıdan fazlasını burada ikamet etmiş olması onun bu fırsatlardan istifade etmesine neden olmuştur. Bu sebeple, ağırlıklı olarak fıkıh ve ilmi hilâf olmak üzere farklı ilim alanlarında birbirinden değerli eserler kaleme almıştır. Bazıları kayıp olup sadece isimleri kaldığı halde, bazıları da âlimler tarafından halâ istifade edilen eserler arasında yeralmıştır. İbnü'l-Münzir'in kitapları muhaddis, fukaha ve müfessirler için güvenilir eserler arasında sayılan ve başvurulan kaynaklar olmuşlardır. Hadislerin sahih ve zayıf olmalarında, sahâbelerin ve onlardan sonra gelen tâbiîn ile ilim ehlinin ihtilâflı fıkhî görüşlerini nakletme konusunda ona itimad etmişlerdir.[160] Âlimlerin icmâ ve ihtilâfını önemseyen fukaha, hadis şarihi ve müfessirlerin çoğu onun eserlerinden istifade etmiş ve ondan nakillerde bulunmuşlardır. İbni Kuddame *el-Muğni* eserinde, Nevevî *el-Mecmu'* eserinde ondan alıntılar yapmış ayrıca, bunlara benzer icmâ ve hilâf ilmini önemseyen müfessir, hadis şarihi ve fukahanın çoğu onun eserlerine başvurmuşlardır. Örneğin, Hafız İbni Hacer el-Askalanî *Fethu'l-Bari* isimli eserinde en az beşyüz yerde İbnü'l-Münzir'e atıfta bulunarak ondan nakillerde bulunmuştur.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbnü'l-Münzir'e nisbet edilip matbu olan ve matbu olmayan eserleri şunlardır:

---

[158] İbn Hazm, **el-Muhalla**, c. 10, s. 68.

[159] Kaynaklar ve detayları için bknz; İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** neşredenin girişi, s. 60-61 Subkî, **Tabakâtü'ş-Şâfiî'yyeti'l-Kübrâ, c.** 2, s. 102; Zehebî, **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ** c. 14, s. 491; Zehebî, **Tarihu'l-İslâm ve vefiyâtü'l-Meşâhiri ve'l-A'lâm**, c. 26, s. 413; Askalânî, **Lisanü'l-Mîzan**, c. 5, s. 29; İbnu'l-İmad, **Şezerâtu'z-zeheb**, c. 2, s. 280; Ebü'l-Velid Abdullah b. Muhammed b. Yûsuf , **Tarihi Ulemâi Endülüs I-II**, Darü'l-Garbi'l-İslami, Beyrut 2008, c. 1, s. 109.

[160] İbnü'l-Münzir, **el-İşraf, c.** 1, s. 17.

1.2.4.1. Matbû Eserleri

1.2.4.1.1. el-İşrâf ‘alâ Mezâhibi Ehli’l-İlm

İbnü’l-Münzir, *el-Evsat* adını taşyan ve *Muhtasaru Kitabi’s-Süneni ve’l-İcmâi ve’l-İhtilâf* adını taşıyan kitaplarının isimlerini eserlerinin farklı yerlerinde açıkça zikrettiği halde *el-İşrâf* adını taşıyan kitabının ismini açık bir şekilde zikretmemiştir. Bu eseri kaynaklarda; *“el-İşraf ala Mezahib’i ehli ilm fi’l-İcmâ’i ve’l-İhtilâf”,*[161] *el-İşrâf fi Ma’rifeti’l-Hilâf,*[162] *el-İşrâf fi mesâili’l-Hilâf,*[163] *el-İşrâf fi’l-İhtilâf,*[164] *el-İşrâf ala Mezahib’i’l-Ulemâ,*[165] *el-İşraf ala Mezahibi’l-Eşraf,*[166] *İşraf fi İhtilafi’l-Ulema”,*[167] *el-İşraf ala Mezahib’i ehli ilm”,*[168] *el-İşrâf fi İhtilâfı’l-Fukaha”*[169] *ve el-İşrâf* [170] gibi farklı isimlerle geçmektedir.

İbni Hallıkân *el-İşraf*’ı “*çok güzel çok faydalı müellifinin mezheb imamlarının görüşlerine çok vakıf olduğuna delâlet eden büyük bir kitap*”[171] olarak tanımlamaktadır. İmam Nevevî, *Mecmû‘* adlı eserinin mukaddimesinde ondan çok nakiller yaptığını açıkça ifade etmektedir.[172] İbnü’l-Münzir, *el-İşrâf*’ı başka bir kitabından ihtisar ettiğini zikretmektedir.[173] İbn Kâdî Şuhbe ve Dâvûdî, el-İşraf’ın *el-Evsat*’tan ihtisar edildiğini açıkça ifade etmişlerdir. *el-Evsat*’ta bulunan hadislerin isnadını, Sahâbîlerden gelen eserleri mezheplerin delil ve münakaşlarını zikretmeyerek, ihtisar ettiğini söylemişlerdir.[174] Bizim yaptığımız okumalarda da böyle bir metodla ihtisara gittiği anlaşılmaktadır. İbnü’l-Münzir bu eserde ele aldığı İbâdât, münâkehât, muamelât ve

---

[161] İbn Atiyye el-Endulusi, **Fihristu İbn Atiyye**, s. 102.
[162] İbn Kesir, **Tabakâtu’l-Fukahaı’ş-Şafi’in**, c. 1, s. 216; İbnu Şuhbe, **Tabakâtu’ş-Şafi’in**, c. 1 s. 60.
[163] Şah Abdulaziz ed-Dehlevî(h.1239), **Bustanu’l-Muhaddisin**, s. 129.
[164] İbn Hacer, **Lisanu’l-Mizan**, c. 5, s. 27
[165] el-Abbâdî, **el-Fukahau’ş-Şafi’iyye**, s. 67
[166] Kâtip Çelebi, **Keşfu’z-Zunün ‘an Esâmi’l-Kutubi ve’l-Funun**, c. 1, s. 103.
[167] Zehebî, **Alam’un-nübela**, c. 14, s. 490; Zehebî, **Tezkiret’ul-Huffâz**, c. 3, s. 782; Zehebî, **Tarihu’l-İslâm ve vefiyâtü’l-Meşâhiri ve’l-A’lâm**, c. 22, s. 568; Sübkî, **Tabakât’uş-Şâfiîyyin***, c.* 2, s. 102.
[168] Ziriklî, **el-A‘lâm...***,* c. 5, *s.* 294; Kehhale, **Mü‘cemu’l-Müellifin***, c.* 8, s. 220.
[169] Yakup el-Hamavî(h.626), **Mu‘cemu’l-Buldan**, c. 1, s. 416; İbnü’l-Esîr, **Ellübâb fi Tehzîbi’l-Ensâb**, c. 3, s. 262.
[170] Nevevî, **Tehzibul-Esmaî ve’l-Luğat**, c. 1, s. 196; Safedî, **el-Vâfi bi’l-Vefeyât,** c. 1, s. 336
[171] İbn Hallikân, **Vefiyati’l-A‘yân**, c. 4, s. 207
[172] Nevevî, **el-Mecmû‘**, c. 1, s. 5
[173] Bkz.,İbnü’l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 2, s. 450
[174] Dâvûdî, **Tabakâtü’l-Müfessirin**, c. 2, s. 56.

cinâyâtla ilgili konularda kendisinden önceki âlimlerin görüşlerini, bazı yerlerde delilleriyle birlikte inceledikten sonra gerekli gördüğü yerde konuyla ilgili kendi görüşünü de vermektedir.[175]

A) Eserin El Yazması Olan Nüshaları

Elimize geçen kitab nüshasını tahkik eden Abdullah Ömer el-Barüdî, eserin el yazımı olan nüshaları hakkında şu bilgileri verir:

1. Kitabın iki eksik nüshasına ulaşma imkanı bulduğunu söylemektedir.

2. Ebû Muhammed Abdullah b. Rebî‘ tarafından İbnü'l-Münzir'den rivayet edilmiş nüshanın sadece üçüncü cildi bulunabilmiştir. *Şufa* konusu ile başlayıp *gasb* konusu ile bitmektedir. Kitabın gasb konusunu ihtiva eden son kısmına bakıldığında bu cildin kitabın son bölümü olduğu anlaşılmaktadır.

3. Eserin bir bölümünün VI. diğer bölümün ise IX. yüzyılda yazılmış ikinci nüshasının, ancak ikinci cildi bulunabilmiştir. Bu nüsha, *Kitabu'n-Nikâh* konusu ile başlamış olup, *Kitabu'l-Gasb* konusuyla bitmektedir. 349 varakadan oluşan (no:3100) İstanbul III. Ahmed kütüphanesinde bir nüshası bulunmaktadır.[176]

4. Muhakkikin ulaşmadığını ifade ettiği diğer nüshası, muhtemelen eserin ilk bölümünden bir kısım olabilir. Nitekim, İbnü'l-Münzir'in *Kitabu'l İcmâ‘* kitabını tercüme eden Abdulkadir Şener'in tespitine göre: "Bu eserin birinci cildinin A.Ü. İlahiyat Fakültesi Kitaplığında (geçici no:120) bulunmaktadır. 267 varaktan oluşan bu nüshanın bazı kısımları eksiktir. Hicrî VII. Yüzyılda istinsah edildiği tahmin edilmektedir. Fihriste göre *Kitabu't-Tahare* ile başlanması gerektiği halde, mevcut nüshada *Kitabu'l- Mevâkît* ile başladığı görülmektedir. Nüshanın sonunda da ise *el-İşrâf'ın* birinci cildi bitti, ikinci cildi de *"*Kitabu'n-Nikâh *ile başlayacaktır*" ibaresi yazılmaktadır.[177] Bu kitabın Topkapı

---

[175] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 1, s. 196; Kallek, "İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî", **DİA,** c. 21, s. 159; Abdurrahman Candan, **İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları..., s.** 187.
[176] Bkz. İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 1, s. 19.
[177] Candan, **İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları..., s.** 187.

Sarayı III. Ahmed 1100'de kayıtlı, II. Cildinin 349 varaklık bölümü 544 h. Yılında, 350-365 varaklık bölümü de IX. yüzyılda istinsah edildiği düşünülmektedir."[178] Bu kitabın tahkik çalışmasını yapan Abdullah Ömer el-Barudî bu eserin *ibadât* kısmına ulaşma imkanı bulamadığından, sadece muamelat kısmını tahkik etmekle yetinmek zorunda kaldığını söylemektedir.[179]

B) el-İşrâf'ın Matbaâ Baskıları

Ebû Hammad Sağîr Ahmed el-Ansâri tarafından kitabın ilk tahkikini, -mahtutlardan bulabildiği nikâh *Kitabı* ile *İstibra Kitabı* dahil, onların arasında bölümleriyle birlikte- üç cilt halinde düzenleyerek basımını 1982 yılında yapmıştır.

Diğer yandan, Muhammed Necib Siracu'd-din farklı mahtut nushalarını temin ederek, nüshaların içerdiği *Kitabu'ş-Şuf*'a ve *Kitabu'l-Ğasb* konularını doktora çalışması olarak tahkik edip, üç cilt halinde düzenlemiştir.[180]

Akabinde, Abdullah Ömer el-Barudî tarafından, *Kitabu'n-Nikâh, Kitabu'ş-Şuf*'a ve *Kitabu'l-Ğasb* konularından müteşekkil ilk iki muhakkikten alıntı yaparak üçüncü bir baskısı üç cilt halinde yapılmıştır. Ebû Hammad Sağîr Ahmed el-Ansârî 2004 yılında Birleşik Arap Emirliklerinde yaptığı basımın metodunu açıklarken -önceki tahkik basımlarının, üç veya altı ciltlik olarak yapılmasının aksine- bu basımı on cilt şeklinde yaptırdığını zikreder. Bazı basımlarda üç cildinin, sadece mahtut nüshalardan ulaşıp tahkik ettikleri konulardan oluştuğunu söyler. Mahtut nüshalarda bulunamayan İbnü'l-Münzir'in fıkhî konulardaki görüşlerini, *el-İşrâf*'ın aslı olan *el-Evsat* kitabında mevcutsa ondan ihtisar edip aldığını, *el-Evsat*'ta mevcut değilse -zekât, Oruç ve Hac konuları gibi- İbn Kudâmenin *el-Müğni*, Nevevî'nin *el-Mecmu'u*, İbni Hazm'ın *el-Muhalla'sı* vb. eserlerden içinde İbnü'l-Münzir'e nisbet edilen görüşlerle tamamlamaya çalıştığını

[178] Bkz. İbnü'l-Münzir, **Kitabu'l-İcmâ'** (trc.Abdulkadir Şener), s. 20.
[179] Mahtutlar hakkındaki detay için bkz.İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf** (giriş kısmı), c. 1, s. 36, 37, 38; Candan, **İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları..., s.** 188.
[180] Esere bu tahkik çalışması da eklenerek, 1986 yılında ikinci basımı yapılmıştır.

açıkça ifade etmektedir.[181] Dolayısıyla bu basımda bulunan bilgilerin tümü, sadece İbnü'l-Münzir'in görüşü olup ona nisbet edilen mahtut nüshalardan tahkik edilenlerden ibaret değildirler. Belki, mefkud konuları tamamlamak için eserlerinden istifade edilen musanniflerin görüşleriyle karışma ihtimalini taşıyan bilgilerden oluştuğu söylenilebilir.

C) el-İşrâf Adlı Eserde Takip Edilen Metod

İbnü'l-Münzir'in, mahtut olan *el-İşrâf'*ta bulunan konular ve takip ettiği metot şu şekildedir:

1. *el-İşrâf* kitabı, fıkıh kitaplarındaki tasnife göre yazılmış olup sadece muhakkik Ebû Hammad Sağîr Ahmed'in mahtut (tümü değil) nüshalarda bulabildiği Kitabu'n-Nikah ile Kitabu'l-İstibrâ arasında kalan mu'âmalât kısmından ulaşabildiği konular 52 bölümden (kitaptan) oluşmaktadır. Mahtut olan *el-İşrâf'ın* muhtevâsının içeriğinde yer alan bölümler sırasıyla şunlardır: en-Nikâh ve'r-Radâ', et-Talâk, el-Hul', el-îlâ ve mâ fihi mine'l-ahkâm ve's-Sünen, ez-Zıhâr, el-Li'ân, el-'İded, el-İhdâd, er-Ric'a, Ahkâmu ümmehati'l-evlâd, el-İstibrâ', eş-Şuf'a, eş-Şerike, er-Ruhûn, el-Mudârebe, el-Havâle ve'l-Kefâle, el-Hacr, et-Teflîs, el-Muzâra'a, el-Musâkât, el-İstibrâ, el-İcârât, el-Vedî'a, el-'Âriye, el-Lukata, el-Lakît, el-Âbık, el-Mukâteb, el-Mudebber, Ümmehâtü'l-evlâd, el-Hibât ve'l-atâyâ ve'l-hedâyâ, el-Umrâ ve'r-rukbâ, en-Nüzür ve'l-eymân, en-Nüzür, el-Hudûd, el-Muharibûn, el-Kazf, Haddü'l-hamr, el-Kısâs ve'l-Cirâh, ed-Diyât, el-Ma'âkıl, el-Kasâme, el-Mürted, el-'Itk, el-Et'ime, el-Eşribe, Kıtalü ehlil'l-bağy, Târiku's-salâ, el-Kısme, el-Vekâle ve el-Gasb'tan oluşmaktadır. Yanı sıra zikredilen her bölümün de farklı alt başlıkları bulunmaktadırlar.[182]

2. İbnü'l-Münzir, furû konuları ile ilgili ihtilâfların çoğunu alt başlıklar şeklinde zikretmiştir. Genel başlıkların altına girebilecek ilgili konudaki alt başlıkları tespit edip zikrettikten sonra, ilk önce bu konuda ittifak edilmiş noktaları, akabinde konuyla bağlantısı olan ilgili âyet ve[183] hadisleri[184] zikreder.

---

[181] Bkz.,İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf...,** c. 1, s. 50, 51.
[182] Candan, **İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları...,** s188.
[183] Bkz.,İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 1, s. 35, 56, 77, 78, 80.

3. Konuyla ilgili görüş sahibi olup ona ulaşma imkanı bulduğu bütün sahâbe ve onların ardından gelen bütün fukahanın hem görüş hem de isimlerine beraber yer verir.[185]

4. Bazen fakihlerin görüşlerini naklederken onların delillerini de birlikte verir.[186]

5. Çoğu zaman sahâbe ile onlardan sonra gelen fakihlerin kendi aralarında vaki olan ihtilâf ve münakaşaları *el-Evsat* isimli eserinde detaylı zikrettiği gibi burada fazla detaya girmeden sadece görüşlerini bazen de dayanaklarına değinerek kaydeder.[187]

6. Çoğunlukla herhangi bir konu hakkında bir âlime isnad edilen rivayetlerin bütününü değil de sadece ondan gelmiş bir rivayeti dile getirmekle yetinir.[188]

7. Kendisinin tercih ettiği görüşü bazen delilini göstererek zikrettiği halde bazen de sadece görüşünü açıklamakla yetinir.[189]

8. İhtilaflı bir konu hakkındaki görüşlerin çok olmaları durumunda, onları bir sınıflandırmaya tabi tutarak aktarır. Aksi takdirde ise ilgili görüşü ve bu görüşe muvafık âlimleri zikreder.[190]

9. İbnü'l-Münzir, bazen mezhep imamının görüşünü serd etmekle yetinmeyerek, ona muhalif öğrencilerinin görüşleri olması halinde onların görüşlerine de yer verir.[191]

10. Herhangi bir konu hakkındaki ihtilâfları zikrettikten sonra tercih etmiş olduğu görüşü "*Ebû Bekir demişki*" söyleyerek, bazen de "*ekûlu"*[192], "*nekûlu*"[193] veya "*bihî*

---

[184] Bkz. İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 1, s. 17, 18, 19,20, 22.
[185] Bkz..İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 1, s. 28, 29, 42, 43, 55; Candan, **İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları...,** s188.
[186] Bkz..İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf...**, c. 1. s. 130, 133.
[187] Bkz..İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 1. s. 162. 163.
[188] Bkz.,İbnü'l-Münzir. **el-İşrâf..., c.** 1. s. 34, 35; Candan, **İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları..., s.** 188.
[189] Bkz.,İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 1, s. 6, 7, 24. 25.
[190] Bkz..İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 1, s. 44.
[191] Candan, **İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları..., s.** 189.
[192] Bkz..,İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 1, s. 25.
[193] Bkz.,İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 1, s. 26.

ekûlu"[194] diyerek beyan etmeye çalışır. Bazen de konuyla ilgili muhtelif görüşleri zikretmekle yetinip kendi görüşünü dile getirmeden aktarır.[195]

11. İhtilaflı konulardan birini naklederken görüşler arasında bazen tercihte bulunur,[196] bazen de tenkit etmekle yetinerek, tercihte bulunmaz.[197]

12. İbnü'l-Münzir tercihini yaptığı zaman mezhep taassubunda bulunmaz. Fıkhî bir meselede zikrettiği mezhep ve şahısların görüşlerini tarafgirlik yapmadan objektif bir şekilde nakleder. Tercihlerini yaptığında da muayyen bir mezhebe veya âlime bağlı kalmaz. Kendisinin takip etmiş olduğu metoda göre delile en uygun olduğunu düşündüğü görüşü tercih eder. Nevevî bu konuda şunu söyler: "*O, seviyesine ulaşılamayacak bir tercih yeteneğine sahip idi. Sahih sünnete dayanan görüşe güvenirdi.*[198] Bazen Ebû Hanîfe,[199] kimi zaman İmam Mâlik,[200] bazen İmam Şâfiî[201] veya diğer fakihlerin görüşleri doğrultusunda[202] tercih yapabiliyordu.

13. Furû'a dair hemen hemen bütün ihtilâflı olan konuları özetle aktardığı gibi ulaşabildiği bütün âlimlerin görüşlerini de aktarır.[203]

1.2.4.1.2. el-Evsat Mine's-Sünen ve'l-İcmâ' ve'l-İhtilâf

İbnü'l-Münzir'in bu eseri bazı kaynaklarda *el-Evsat mine's-Sünen ve'l-İcmâ' ve'l-İhtilâf* bazılarında "*Kitabu'l-Evsat*"[204], diğer bazılarında ise "*el Evsat fi's-Sünen ve'l-İcmâ' ve'l-İhtilâf* "[205] şeklinde geçmektedir. İbnü'l-Münzir, adını net olarak zikretmediği başka bir eserinden -*el-Mebsût* olduğu düşünülüyor- ihtisar ettiğini

---

[194] Bkz.,İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 1, s. 126.
[195] Bkz.,İbnü'l-Münzir. **el-İşrâf..., c.** 1, s. 106.
[196] Bkz..İbnü'l-Münzir**, el-İşrâf...**, c. 1, s. 102, 105, 107.
[197] Bkz..İbnü'l-Münzir. **el-İşrâf..., c.** 3, s. 67. -
[198] Nevevî, **Tehzibul-Esmaî ve'l-Luğat**, c. 11, s. 676.
[199] Bkz.,İbnü'l-Münzir. **el-İşrâf..., c.** 1, s. 24,102.
[200] Bkz..İbnü'l-Münzir. **el-İşrâf..., c.** 1, s. 233.
[11,0] Bkz.,İbnü'l-Münzir. **el-İşrâf** c. 1, s. 23.25.
[202] Bkz. İbnü'l-Münzir**. el-İşrâf...,** c. 1. s. 163.
[203] Candan, **İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları..., s.** 189.
[204] NevevîTe*, c.* 1, s. 196; İbn Kesir, **Tabakât**, c. 1, s. 216; Sübkî, **Tabakât**, *c.* 2, s. 102.
[205] Kâtip Çelebi, **Keşfu'z-Zunün**, c. 1, s. 201–202; Ziriklî, **el-' Alâm**, *s.* 394; Brockelmann, **GAL**, c. 1, s. 191.

belirtmektedir. Eserde birçok âlimin görüşlerini delilleriyle birlikte zikrettikten[206] sonra içtihat ve tercihlerde bulunmaktadır.[207] Eserin "*Kitabu'l-Cerâh, Kitabu'l-Kasâme ve Kitabu'l-Mürted*" kısmı Ebû Hammad Sağîr Ahmed b. Muhammed Hanif tarafından tahkik edilerek Medine İslâm Üniversitesine doktora tezi olarak sunulup kabul edilmiştir. Sonrasında eserin mahtutlarından bulabildiği kısmını tahkik edip "*el-Evsat fi's-Sünen ve'l-İcmâ' ve'l-İhtilâf*" ismiyle beş cilt olarak Riyad'taki Dâru Tîbe'de yayımlamıştır. Bu tahkik çalışmasını 1985'te başlayıp 1999'da bitirebilmiştir. Dâru'l-Felah yayınevi, Yasir Kemal'in başkanlığında[208] kitabın tahkikini yeniden yaptırmış ve "*el-Evsat mine's-Sünen ve'l-İcmâ' ve'l-İhtilâf*" ismiyle on beş cilt olarak neşretmiştir. Ancak bu tahkikli baskıda da Zekât, Siyam ve Hac konularının tümü ile Cihad konusunun bir kısmı bulunmayıp, hala mefkud oldukları ifade edilmiştir.[209]

*el-Evsât'*ta göze çarpan önemli özelliklerinden biri, fakihlerin ihtilâflarına oldukça geniş bir şekilde yer vermesidir. Konu hakkında sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin görüşlerini zikrettikten sonra başta İmam Şâfiî olmak üzere İmam Mâlik (ö. 179/795), İmam Ebû Hanîfe[210] ve Ahmed b. Hanbel gibi imamların görüşlerini aktarmaktadır. Bunun yanı sıra mensubu kalmamış mezhep imamları İbn Ebî Leyla (ö. 148/765), Ebû Ubeyd (ö. 224/838), İshak b. Râhûye (ö. 238/853)[211], Ebû Sevr (ö. 240/854 ve bidat sahibi görmediği diğer müctehid âlimlerin görüşlerine de yer vermektedir. Fakihler arasındaki görüş farklılığı konusunda oldukça iyi bir müktesebata sahip olduğu anlaşılan İbnu'l-Münzir, mezheplerin görüşlerini onların eserlerinden nakillerle vermektedir. Genellikle İbnu'l-Münzir, farklı bir mezhebin görüşüne katıldığı veya mezheplere

---

[206] İbnu Hazm, İslâmî literatürde Peygamberimizin sözleri ve sonrakilerin sözlerini içine alan musanaf kısmı eserlerin en iyilerini zikrederken şu isimleri zikreder; "Musannefu Abdurrezzak, Musannefu İbni Ebi Şeybe, Kitabu Muhammed b. Nasr el-Mervezî, İbnü'l-Münzir'in büyük ve küçük olan her iki kitabı gibileri ve bunlardan sonra Musannefu Hammad b. Seleme …. -listeyi böyle devam ettirir-gelir" demektedir (Zehebî, **Târîẖu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîri ve'l-Aʿlâm**, c. 30, s. 417).

[207] Kallek, "İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî", **DİA**, c. 21, s. 159.

[208] On iki kişilik muhakkik olan ulemâ heyetiyle beraber yapılmıştır.

[209] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s195.

[210] Eserlerinde Ebû Hanîfe'yi "Numan" ismiyle zikreder.

[211] Ebû Ya'kūb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled et-Temîmî el-Hanzalî el-Mervezî'dir. 161 (778) yılında Merv'de dünyaya geldi. 163 (780) ve 166'da (783) doğduğu da söylenir. Temîm kabilesinin Hanzale koluna mensup olan babası Mekke yolunda doğduğu için Râhûye (Râheveyh = yolda bulunan) lakabı ile anılmıştır. (Abdullah Aydınlı, İbn Râhûye, **DİA,** Tdv yay. İstanbul 2009, c. 20, s. 241.)

muhalif olduğunu gerekçesiyle beraber zikreder. Bazen de sadece mezhep ve müctehidlerin görüşünü nakletmekle yetinip tercihini belirtmez.[212] Bunun yanında kimi zaman yanlış olduğunu düşündüğü müctehidleri açık bir şekilde tenkit ederek onların hatalarını ortaya koymaya çalışmaktadır.[213]

İbnü'l-Münzir'in kitapları hakkında yaptığımız genel bir okuma neticesinde kitaplarının kronolojileri hakkında şunları söyleyebiliriz; İbnü'l-Münzir ilk olarak "*Kitabü's-Sünen ve'l-İcmâ' ve'l-İhtilaf*" isimli bir eser[214] yazmıştır. Akabinde, hilâf fıkhı konusunu ele alan, içinde hadis, sahâbe, tâbiîn ve mezheb âlimlerinin görüşlerini geniş bir şekilde zikrettiği *el-Mebsût*[215] kitabını da bu eserinden ihtisar ederek yazdığı anlaşılmaktadır. Sonra bu kitabını "*el-Evsât mine's-Süneni ve'l-İcmâ' ve'l-İhtilâf* adıyla ihtisâr ettiği görülmektedir. Kitabının çeşitli yerlerinde, bu eserininde diğer bir kitabının muhtasarı olduğunu ifade emiştir.[216] Örnek olarak, bir hadis rivayetini naklettikten sonra şu sözleri, onun ihtisar edildiğine delâlet etmektedir: "*Bunun isnadı aleyhinde bazıları konuşmuştur. Bunun senedi hakkındaki ihtilâfları bu kitabı kendisinden ihtisar ettiğim kitapta zikretmişimdir*."[217] Sonra İbnü'l-Münzir *el-Evsat*'ı "*el-İşrâf alâ Mezâhibi'l-Ulemâ*" adıyla ihtisâr etmiştir.[218] Âlimler, *el-Evsat* kitabından birçok nakiller yapmış ve atıfta bulunmuşlardır. Özellikle Nevevî,[219] Tacud'din-es-Subkî,[220] İbn Kesir,[221] İbni Hacer Askalanî, Dâvûdî,[222] İbn Şuhbe[223] gibi âlimler eserlerinde İbnü'l-Münzir'e ait olan *el-Evsat* kitabının ismini zikredip ondan çok nakiller yapmışlardır. Haci Halife, eser hakkında "*çok az bulunan on beş cilt dolayında büyük bir kitaptır*" demektedir.[224]

---

[212] Örneğin bkz.İbnu'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 5, s. 5-9; c. 11, s. 134-144.
[213] Örneğin bkz.İbnu'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 3, s. 33; c. 4, s. 278.
[214] Bu kitap mefkuttur.
[215] Ancak bu kitap hala mefkud olup zamanımıza ulaşamamış veya bulunamamıştır.
[216] İbnu'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 257, 259, 463, 483, 484; c. 2, s. 173, 218, 285, 316; c. 3, s. 15, 28, 60, 77, 164, 376, 510; c. 6, s. 34; c. 7, s. 221; c. 8, s. 52, 87; c. 9, s. 144, 234, 454; c. 12, s. 486, 491.
[217] İbnu'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 12, s. 485
[218] İbnü'l-Münzir, el-Evsât c. 1, s. 26.
[219] Nevevî, **Tehzibi'l-Esmâ ve'l-Luğât**, c. 2, s. 196.
[220] Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şafi'iyetü'l-Kübrâ**, c. 3, s. 102.
[221] İbn Kesir, **Tabaktu'ş-Şafi'iyyin**, s. 216.
[222] Dâvûdî, **Tabakâtü'l-Müfessirin**, c. 2, s. 51.
[223] İbn Şuhbe, **Tabakâtu'ş-Şafi'iyye**, c. 1, s. 98.
[224] Kâtip Çelebi, **Keşfu'z-Zunün**, c. 1, s. 202.

el-Evsât kitabının *el-Mebsût'*un muhtasarı olduğunu ve onu yazmadan maksadının *Mebsût*'u ihtisar etmek olduğunu tespit ettiğimiz şu özelliklerden anlamaktayız:

El-Evsat, âlimlerin tüm görüşlerini çok geniş bir şekilde zikretmez. İbnü'l-Münzir bir mesele ele alırken genellikle en çok mühim gördüğü hadis, eser ve âlimlerin görüşlerini zikretmekle yetinir.

✓ Zikrettiği görüşlerin bazılarının delilini getirir, zikretmiş olduğu kimi hadis rivayetlerindenden sonra hadisin sahih-zayıf olduğu değerlendirmesini yapar. Bazı rivayetlerin değerlendirilmesinin tafsilatını eserini ihtisar etmiş olduğu -*Mebsut* olarak düşündüğümüz- kitabına havale ettiği görülür.

a) el-Evsat'ı Diğer Kaynaklardan Ayıran Özellikler

el-Evsat kitabını İslâmî Fıkıh ve Hadis ana kaynakları arasında sayılmasına gerekçe olan hususiyetleri olduğu gibi aynı zamanda ona has bazı özellikler de mevcuttur. Bu bulgu hakkında tespit ettiğimiz birkaç özellik şunlardır:

1) Temel hadis kaynaklarından sayılabilir. Çünkü hadis ehlinin istiğna edemeyeceği kadar çok sayıda müsned hadisi barındırmaktadır.

2) Abdurrezzak ve İbn Ebi Şeybe'nin musanneflerinden sonra sahâbe ve tâbiînden gelen âsârları (onların sözlerini) nakletmede üçüncü derecededir. Hatta bazı âsârlar, isnadlerıyle birlikte sadece *el-Evsat kitabında* geçmekte olup, başka kaynaklarda bulunmamaktadırlar.[225]

3) Kaynaklar arasında mezheplerin görüşlerini nakletme de umdedir[226]. Mukayeseli fıkıh kitapları arasında -en kapsamlı ilk eser olması hasebiyle- en yüksek payeye sahip olan *el-Evsat* denilirse mübalağa edilmiş olmaz. Çünkü İbnü'l-Münzir'in zamanına kadar hilâf fıkhı konusunda yazılan eserler araştırılıp bakıldığında onun kadar her konuda düzenli ve kapsamlı eser telif edene rastlanılmaz. Her ne kadar Tirmizi,

[225] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 152, 153.
[226] Temel kaynaktır.

hadisi rivayet ettikten sonra, kısaca fıkhî yönden değerlendirmişsede yinede İbnü'l-Münzir'in bu konuda öncü olduğu söylenebilir.[227]

İbn Hazm, *el-İhkâm* adlı eserinde bu fikri teyid edecek manada şöyle bir nakilde bulunmaktadır: "Yahya b. Abdurrahman b. Vakid; Ahmed b. el'Leys el-Ensarî ve Kâdî Ebi Bekr'e *el-İhtilâfu'l-Evsât li İbnü'l-Münzir* adlı eseri getirip verdi. İkisi bu kitabı okuduktan sonra şu itirafta bulundular; Bu öyle bir kitaptır ki yanında, evinde bu kitap bulunmayan kişiler ilmin kokusunu almamışlardır. İbni Vakid'de: "*evimizde olmadığı için biz ilmin kokusunu alamamışız*" diye eklediğini bize nakletmektedir.[228]

Yine İbn Hazm *el-İhkam adlı* eserinde, Bağdat ve Nîsâbûr'da öncü imamların yolunu takip edenleri sayarken Ebû Sevr, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Rahûye ile birlikte İbnü'l-Münziri'de zikretmektedir.[229]

4) *el-Evsat*'ın fıkıh tarihi açısından önemli diğer bir özelliği de zikretmiş olduğu görüşlerin çoğunu senetleriyle birlikte nakletmesidir. İbnü'l-Münzir, mezheplerin görüşlerini belirli senetlerle almıştır. Yani hadisleri nasıl senetlerle beraber almışsa, mezheplerin görüşlerini de aynı şekilde senetlerle nakletmiştir. O, *el-Evsat*'ında hangi mezhebin görüşünü kimin vasıtasıyla verdiğini belirtir. Böylece o, fıkhî görüşlerini bir hadisçi hassasiyetiyle senetlerle birlikte nakleder.

İbnü'l-Münzir, mezheplerin görüşlerini şu tariklerle almıştır.

a- İmam Şâfiî'nin görüşlerini, Rebî' b. Süleyman vasıtasıyla nakletmiştir.

b- Humeydi'nin görüşlerini, Hatem b. İsmail vasıtasıyla bize aktarmıştır.

c- Ebû Ubeyd'in görüşlerini, Ali b. Abdulaziz tarikiyle nakletmiştir.

d- Abdurrezak'ın görüşlerini; İshak b. İbrâhîm ed-Debrî, Muhammed b. Ali en-Neccar, Muhammed b. Yahya ve Muhammed b. Mehl tarikleriyle nakilde bulunmuştur.

---

[227] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 153.
[228] İbn Hazm, **el-İhkâm**, c. 5, s. 696.
[229] İbn Hazm, **el-İhkâm**, c. 5, s. 674.

e- Sait b. Mansur'un görüşlerini Muhammed b. Ali vasıtasıyla nakleder.

f- İbn Ebi Şeybe'nin görüşlerini Musa b. Harun ve İsmail b. Kuteybe'nin tarikleriyle nakletmiştir.[230]

5) Fıkıh tarihi açısından *el-Evsat* kitabının diğer önemli bir özelliği ise İbnü'l-Münzir'in kendi dönemine kadar olan süreçte ulemânın icmâ ettiği çoğu konuları belirtmesidir. Bu anlamda *el-Evsat*, aynı zamanda bir icmâ' kitabıdır.

6) İbnü'l-Münzir bu eserinde naklettiği hadis ve âsârın çoğunun sahih veya zayıf olduğu hakkında açıklamada da bulunur: Ayrıca, bunların râvileri olan ricali de cerh ve ta'dîl kritiğine tabi tutar. Bu konuda, ilel kitaplarında âlimlerin İbnü'l-Münzir'e itimat ettiklerini görüyoruz.

7) Fıkıh tarihi açısından *el-Evsat*'ın diğer önemli bir özelliği, İbnü'l-Münzir'in bu eserinde bize ulaşmayan kitapların içeriğinden nakiller yapmasıdır. Ayrıca, musannafları kayıp olan âlimlerin görüşlerini de bize nakletmesidir. Muhakkikinde ifade ettiği gibi mesela, Evzâî'nin görüşlerini geniş bir şekilde kitabın çoğu yerinde zikretmektedir. Başka eserlerde vakıf olamadığımız, Ebû Sevr ve İmam Şâfiî'nin kadim görüşlerini nakletmektedir.[231]

8) İbnü'l-Münzir bu eserinde 9700'den fazla müsned hadisi kendi senediyle rivayet etmiştir.[232]

---

[230] Eseri tahkik edenler " tahkik araştırması esnasında Abdurrezzak ve İbn Ebi Şeybe'nin matbu edilen nüshalarında çok sayıda basım hata ve yanlışlarının olduğuna vakıf olduklarının" iddiasında bulunurlar. Tahkiklerinde ilgili yerlerde bu yanlışlar hakkında uyarıda bulunduklarını da dile getirirler. Kanaatimizce bu çok ciddi ve önemli bir iddiadır. Bu konuda o eserleri okuyanların dikkatli olmaları gerekir. (İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 155).

[231] İbnü'l-Münzir,**el-Evsat..., c.** 1, s. 156.

[232] İbnü'l-Münzir,**el-Evsat..., c.** 14, s. 97.

1.2.4.1.3. el-İcmâ

İbnü'l-Münzir'in bu eserine, ulaşılan bütün kaynaklarda "*el-İcmâ*" adı verildiği görülmüştür.[233] Sadece müellifin Ebû Hammad tarafından neşredilen nüshasının giriş kısmında nâşir tarafından bu esere "*İcmâü'l-Ümme*" ismi verildiği görülmektedir.[234] Ancak bu isme (icmâü'l-ümme) ulaşılan diğer kaynaklarda rastlanılmamıştır. İbnü'l-Münzir bu eserde, kendi zamanına kadar âlimlerin üzerinde icmâ ettikleri kabul edilen konuları toplayıp fıkıh bablarına göre maddeler halinde zikretmiştir.[235] "Kitabu't-Tahâret ve'l-Miyah" ile başlayıp "Kitabu'l-Vekâlet" ile biten eser toplam altmış iki "kitab"tan oluşmaktadır. Bunlardan ilki olan Kitabu't-Tahâret ve'l-Miyah kendi içinde üç "bab"a ayrılmaktadır. İbnü'l-Münzir, eserde âlimlerin üzerinde icmâ ettikleri toplam 765 fıkhî meseleyi ele almıştır. Bazı konularda bazen bir-iki kişinin muhalefeti vardır. İbnü'l-Münzir, bu muhalefetleri ilgili yerlerde – el-İcmâ kitabındaki üçüncü ve beşinci maddelerde olduğu gibi- belirtmiştir.

Bu eser İbnü'l-Münzir *İhtilâfu'l-Ulema* adlı eseri ile birlikte "*Kitabu'l-İcmâ ve İhtilafu'l-Ulema*" adıyla Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya bölümünde mevcuttur. (Demirbaş no:001011) Bu kitap Fuad Abdulmun'im Ahmed (Devha 1401, 1402; İskenderiye 1402,1411/1991; Katar 1987), Ebû Hammâd Sağir Ahmed b. Muhammed Hanif (Riyad 1402/1982), Abdullah Ömer el-Bârûdî (Beyrut 1406/1986) ve Muhammed Ali Kutup (Beyrut 1987) tarafından neşredilmiştir.[236]

Üzerlerinde icmâ edilmiş fıkhî hükümleri bir araya getirmek için yapılmış çalışma örnekleri arasında günümüze ulaşanların ilki İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî'nin kaleme aldığı bu eserdir. Her ne kadar İbnü'n-Nedîm[237] imam Şâfiî'ye ait bir *Kitâbü'l-*

---

[233] Nevevî, **Tehzibi'l-Esmâ ve'l-Luğât**, c. 1, s. 197; Zehebî, **Siyeru Alam'un-Nübela**, c. 14, s. 490; Zehebî, **Tezkiret'ul-Huffâz**, c. 3, s. 782; Safedî, **El-Vâfî bi'l-Vefeyât**, c. 1, s. 336; İbn Kesir, **Tabakât**, c. 1, s. 216; Sübkî, **Tabakât**, *c.* 2, s. 102; Kâtip Çelebi, **Keşfu'z-Zunün**, c. 2, s. 1385; Kehhale, **Mü'cemu'l Müellifin**, *c.* 1, s. 115.

[234] İbnü'l-Münzir, **el-İcmâ**, neşredenin girişi, s. 10.

[235] Aybakan, **İcmâ**, s. 141–142; Kallek, "İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî", **DİA**, c. 21, s. 159; Atar, **Fıkıh Usûlü**, s. 51.

[236] Kallek, "İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî", **DİA**, c. 21, s. 159.

[237] İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 264

*Îcmâ'*dan söz etse de gerçekte bu bahsetmiş olduğu eser daha çok fıkıh usulü ile ilgili konuları ihtiva eden *Cimâ'u'l-'ilm* isimli kitap olması kuvvetle muhtemeldir.[238] İbnü'l-Münzir'in bu eseri tahkik edilerek birkaç defa basımı yapıp neşredilmiştir. Bu eserinde, icmâ kapsamını geniş tutup bir veya iki fakihin farklı görüşte olduğu durumları da icmâ içerisinde mütalaa etmiştir. İbadetler ve muâmelât konularıyla ilgili yediyüz atmış beş fıkhî meselede İslâm âlimlerinin tümünün veya büyük çoğunluğunun ittifak etmiş olduğu hükümleri bir araya getirmiş, aynı zamanda burada zikretmiş olduğu meseleleri *el-Evsat fi's-sünen ve'l-icmâ'i ve'l-ihtilâf* isimli diğer eserinde de yer vermiştir.[239]

İttifak edilen konuları derleyen diğer bir klasik çalışmada, İbn Hazm'a ait olup "*Merâtibu'l-İcmâ'*" ismiyle neşredilmiştir. İbn Hazm bu eserinde ibadetler, muamelât ve akaidle ilgili 1068 icmâ edilmiş olan meseleyi toplamıştır. Yanı sıra eserde sadece "*el-icmâu't-tâm*" diye nitelendirmiş olduğu ve hakkında hiç kimsenin muhalefet etmediği meselelerin hükümlerine yer vermiş olduğunu ifade etmektedir. Ancak, başka âlimler buna itiraz ettikleri gibi aynı zamanda İbn Teymiyye de "*Nakdü Merâtibi'l-icmâ'"* isimli eserinde bu iddianın gerçeklerden uzak olduğu, haklarında farklı görüşler bulunan meselelerinde bu eserde icmâ olarak takdim edildiğini dile getirerek eleştirir.[240] Fakat bu konuda İbnü'l-Münzir'e eleştiriler yapılmış değildir. Bu da İbnü'l-Münzir'in bu konudaki hassasiyetine delâlet etmektedir.

el-İcmâ Türkiye'de Abdulkadir Şener tarafından Türkçeye tercüme edilip "*İslâm Hukukçularınca Üzerinde İcmâ Edilen Konular*"[241] ismiyle neşredilmiştir.

1.2.4.1.4. el-İknâ'

Bu eser furûî fıkıhla ilgilidir. Farklı konulara ilişkin hükümlerin muhtasar bir şekilde zikredildiği eser, Eymen b. Salih Şaban (Kahire 1414/1994) ve Abdullah b.

---

[238] İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî, neşredenin girişi, s. 22; Kitâbü't-İcmâ adını taşıyan ve günümüze ulaşmayan diğer eserler için bk. İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist** s. 161, 208, 272, 292.
[239] İbn Kudâme, **Ravdatun'Nâzır ve Cennetü'l-Munâzır, c.** 2, s. 143.
[240] İbrahim Kafi DÖNMEZ, DİA **"İcmâ'**" c. 21, s. 430.
[241] Abdulkadir ŞENER, **Kitabu'l-İcmâ: İslâm Hukukçularınca Üzerinde İcmâ Edilen Konular**, Ankara 1983.

Abdülaziz el-Cibrin (I, II, Riyad, 1408, 1414) tarafından tahkiki yapılarak yayımlanmıştır.[242]

İbnü'l-Münzir bu eserinde 2814 fıkhî mesele ele almış ve 737 müsned hadisi rivayet etmiştir. Bu eser ile ilgili detaylı bilgi ve değerlendirmeyi ileride zikredeceğiz.

1.2.4.1.5. et-Tefsir

Bu kitapta İbnü'l-Münzir, Kur'an-ı Kerim'in tamamını tefsir etmiştir. O'nun bu eserdeki metodu, Kur'an'ı Kur'anla, hadisle, sahâbe, tâbiîn ve tebei't-tabi'in sözleriyle tefsir etme yöntemini izleyerek yapmıştır. Bu metot, selefin tefsir metodudur. İbnü'l-Münzir'in çağdaşı Taberî'nin tefsiri de bu metotla yazılmıştır.[243]

İbnü'l-Münzir, on ciltten daha geniş bir hacimde olduğu söylenen eserini kendisi isimlendirmemiştir. Bu yüzden kaynaklarda "*Tefsiru'l-Kur'ân-ı'l-Kerim*",[244] "*et Tefsir*",[245] "*Tefsiru İbni'l-Münzir*"[246] gibi isimlerle geçmektedir. Zehebî, İbnü'l-Münzir'in on cildi aşkın bir tefsirinin bulunduğunu, bu eserinde onun te'vil ilminde önde gelen âlimlerden olduğunu gösterdiğini söylemiştir.[247] Hafız İbn Hacer el-Askalânî *el-'Uccab fî Esbâbı'n-Nuzûl* adlı eserinin mukaddimesinde bu eser hakkında şöyle der; Bu tefsir rivayet metodunu kullanan tefsirlerin tümünün mihveri olan dört temel tefsirden birisidir.[248] Bu ifadeyi, Suyûtî ed-Dürrü'l-Mensûr ve el-Lübâb eserlerinde İbni Hacer'den alıntı yaparak aynı şekilde nakleder. İbn Hacer ve Suyûtî'nin nakillerine bakıldığında bu eserin Fatiha suresinden Nas suresine kadar Kur'an'ı Kerim'in bütününü tefsir ettiği anlaşılmaktadır.[249] İbnü'l Münzir'in bu eserinin bir kısmı olan Bakara 2/27.

---

[242] Kallek, "İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî", **DİA**, c. 21, s. 159; ayr. bkz. Kehhale, **Mü'cemu'l Müellifin**, *c.* 1, s. 115.
[243] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** neşredenin girişi, s. 20.
[244] Ziriklî, **el-A'lâm...**, *s.* 394; Brockelmann, **GAL**, c. 1, s. 191; İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** neşredenin girişi, s. 20; a. mlf., **el-İcmâ**, neşredenin girişi, s. 10.
[245] İbn Kesir, **Tabakât,** c. I, s. 216; **Sübkî, Tabakât**, *c.* 2, s. 102; Kallek, "İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî", **DİA**, c. 21, s. 159.
[246] Kâtip Çelebi, **Keşfu'z-Zunün**, c. 1, s. 440.
[247] Zehebî, *'* **Alâmü'n-nübelâ**, *c.* 14, s. 492.
[248] İbn Hacer el-Askalânî, '**Uccab fi Esbâbı'n-Nuzûl**, *c.* 1, s. 203.
[249] İbnü'l-Münzir, **Kitabu Tefsirü'l-Kur'ân,** Tahkik, Sa'd b. Muhammed Sa'd, Dâru'l-Meâsır li'n-Neşri ve't-Tevzî', Medinetü'l- Münevvere, 2002, c. 1, 27.

âyet ile Nisa 4/94. âyet arası Almanya'da Gotha kütüphanesinde bulunmaktadır.[250] Ayrıca İbn Ebi Hatim er-Razî kendi tefsirinin kenarında İbnü'l-Münzir'in tefsirinden bazı alıntılar yapmıştır ki er-Razî'nin bu tefsiri Süleymaniye Kütüphanesinde mevcuttur.

Bu tefsir, *Kitabu Tefsiri'l-Kur'ân* adıyla Sa'd b. Muhammed Sa'd, tarafından tahkiki yapılmış ve Medinetü'l- Münevvere'deki Dâru'l-Meâsır li'n-Neşri ve't-Tevzî' matbaasında 2002 yılında iki cilt olarak basımı yapılmıştır. Tahkik edilen bu eserin içeriği, bakara suresinin 27. âyeti kerîmesinden başlayıp Nisa suresinin 92. âyeti kerîmesinde son bulur.

Tefsirler arasında İbnü'l-Münzir'in bu eseri Taberî ve İbni Ebi Hatem tefsirlerinin metoduna en yakın kitap olarak görülmektedir. Bu tefsirinde toplamda 8995 rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetlerden 515'i Peygamber efendimize dayandırılan merfu rivayetlerdir. Bu merfu rivayetlerden diğer müfessirlere nisbeten 27'sini sadece kendisi teferrüd edip rivayet etmiştir.[251] 133 rivayette Kur'anı Kur'an'la tefsir etmiş, 15 rivayetinde diğer müfessirlerden infirâd etmiştir.[252] 387 rivayetinde Kur'an'ı Sünnet'le tefsir etmiş ve bu konuda 27 rivayetle diğer müfessirlerden infirâd edip ayrılmıştır.[253] 441 rivayette ahkâm âyetlerininin tefsirini yapmış ve bu konuda 55 rivayetle diğer müfessirlerden infirâd etmiştir.[254] 362 rivayetinde İsrâiliyât'la tefsir yapmış ve bu konuda 63 rivayetle diğer müfessirlerden infirâd etmiştir.[255] 127 rivayetinde nâsih ile mensûh konusunu ele almış, bu konuda on rivayetle diğer müfessirlerden infirâd etmiştir.[256]

---

[250] İbnü'l-Münzir, **Kitabu Tefsirü'l-Kur'ân**, c. 1, s. 29
[251] Muhammed b. Abdullah b. Ali el-Hudeyri, (İbnü'l-Münzir ve Mekânetü Tefsirihi Beyne Eşhuri't-Tefâsir el-Meşhure, **Mecelletu't-Tibyan li'd-Dirâsât el-Kur'âniyye**, sayı 27, s. 1-75, 2017, Suudi Arabistan s. 14.
[252] el-Hudeyri, **İbnü'l-Münzir ve Mekânetü Tefsirihi Beyne Eşhuri't-Tefâsir el-Meşhure**, s. 16
[253] el-Hudeyri, **İbnü'l-Münzir ve Mekânetü Tefsirihi...,** s. 19.
[254] el-Hudeyri, **İbnü'l-Münzir ve Mekânetü Tefsirihi...,** s. 27.
[255] el-Hudeyri, **İbnü'l-Münzir ve Mekânetü Tefsirihi...,** s. 30.
[256] el-Hudeyri, **İbnü'l-Münzir ve Mekânetü Tefsirihi...,** s. 39.

Bu tefsirinde, sahâbeden 2841, tâbiînden 3807, tebei't-tabi'inden 743 rivayet yapmıştır. Çoğunlukla rivayetlerini İbn Abbas, Mücahid ve İbn Cüreyce dayandırmıştır.[257]

1.2.4.1.6. Rihletü İmamı'ş-Şâfi'î ile'l-Medineti'l-Münevvere

İbnü'l-Münzir'in *Rihletü İmam eş-Şâfiî ile'l-Medineti'l-Münevvere* adlı bir eseri olduğu söylenilmiştir. Fuat Sezgin bu eserin h.1350'de Mısır Kahire'de basımının yapıldığını zikreder.[258] Ayrıca, mahtut bir nüshasının Tunus'taki el-Mektebetü'l-Ahmediye adlı kütüphanenin Hazaneti el-Câmi' ez-Zeytune bölümünün 5433 nolu rakamda kayıtlı oduğu zikredilir.[259]

1.2.4.1.7. Ziyâdât 'ala Muhtasarı'l-Müzenî

Carl Brockelman (1868-1956) ve Fuad Sezgin (2018), klasik kaynaklarda yer almayan "*Ziyadat ala Muhtasarı'l-Müzenî*" adlı bir eseri daha İbnü'l-Münzir'e nispet etmektedirler.[260] Ancak bu nispelerinde hata yaptıklarını düşünmekteyiz. Nitekim, bu eser İbnü'l-Münzir'den kısa bir zaman önce h.238 de Nîsâbûr'da doğan ve aynı künyeyi taşıyan Ebûbekir en-Neysâbûrî'ye ait olduğu hem kaynaklarda hem de eseri yayına hazırlayıp neşreden Mutîrî tarafından kesin bir dille ifade edilmiştir.[261] Bu iki müellifin karıştırılması, künye, nisbe, doğum yerleri ve yaşadıkları asrın aynı olmalarından kaynaklanmış olabilir.[262]

---

[257] el-Hudeyri, **İbnü'l-Münzir ve Mekânetü Tefsirihi...,** 63.

[258] Sezgin, **GAS**, c. 1, s. 494; Brockelmann, **GAL**, c. 1, s. 485; Kallek, "İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî", **DİA**, c. 21, s. 159.

[259] Hüseyin b. Kasım b. Muhammed b. Na'imî, **İstidrakatun 'ala Tarihi't-Türâsi'l-'Arabî**, c. 6, s. 283.

[260] Sezgin, **GAS**, c. 1, s. 493–496.

[261] en-Neysâbûrî, Ebûbekir Abdullah b. Muhammed b. Ziyad (ö. 324), **ez-Ziyâdât alâ Kitâbi'l-Müzenî**, thk.: Hâlid b. Hâyif b. Ureyc el-Mutîrî, Edvâü's- Selef/Safât, Dâru'l-Kevser Riyad, 1426/2005, bkz., s. 183, Mutîrî'nin yazdığı mukaddime kısmı.

[262] Brockelman ve Fuad sezgin Ebû Bekir Künyesi ile doğum yerlerinde müşterek olduklarından karıştırmış olduğundan "Ziyâdât" eserini araştırmamızın konusu olan İbnü'l-Münzir'e nisbet etmişlerdir. Bunda yanılmışlardır. Gerçek ez-Ziyadat'ın sahibi ise Ebûbekir en-Neysâbûrî'dir. Oda h.238 yılında Nîsâbûr'da doğmuştur. İlk olarak memleketinde ve ardından gittiği diğer şehirlerde birçok muhaddisten hadis tahsil etmiş. Nîsâbûr'da Muhammed b. Yahya ez-Zühlî'den, ardından rıhlede bulunduğu Mâverâunnehir şehirleri ile Isbahan, Tus, Irak bölgesi, Şam, Bâlis, Antakya ve Hicaz bölgesinin muhaddislerinden hadis tahsil etmiştir. (Bkz. **ez-Ziyâdât alâ Kitâbi 'l-Müzenî**, s.

1.2.4.2. Matbû Olmayan Eserleri

Tespit edebildiğimiz kadarıyla -matbû olmadıkarı halde- İbnü'l-Münzir'e nisbet edilen eserler[263] şunlardır.

1.2.4.2.1. Kitâbü's-Sünen ve'l-İcmâ' ve'l-İhtilâf

İbnü'l-Münzir, kendisine ait *Kitabu's-Sünen* adlı bir eserinin olduğunu bizzat söylemiştir.[264] Sübkî, müellifin bu eserinin kapsamlı ve dopdolu bir kitap olduğunu ifade etmiştir.[265] Dâvûdî'de bu kitabı İbnü'l-Münzir'in eserleri arasında zikretmiştir.[266]

1.2.4.2.2. el-Mebsût

İbn Hallikân ve Safedî, İbnü'l-Münzir'in *el-Mebsût* adlı bir eserinin olduğunu zikretmişlerdir. Aynı zamanda bu eserin, onun *el-İşraf* adlı kitabından daha hacimli olduğunu ve âlimler arasında vuku bulan ihtilâfları içerdiğini belirtmişlerdir.[267] Zehebî, Suyûtî ve Dâvûdî de bu eseri İbnü'l-Münzir'e nisbet etmişlerdir.[268] *el-Mebsût* eseri,

---

47-50, muhakkikin yazdığı mukaddime kısmı.) Mısır'a da gelerek burada Müzenî, Rebî' b. Süleyman ve Yûnus b. Abdüla'lâ'nın derslerine iştirak ederek kendilerinden hadis yanı sıra Şâfiî fıkhını da öğrenmiştir. (Sübkî, **Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ**, **c.** 3**, s.** 310; Zehebî, **Târîhu'l-İslâm**, c**.** 24, s. 150; İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, **c.** 13, s. 363. Abbâdî, Ebûbekir en-Neysâbûrî'nin Şâfiîlikle olan irtibatını, Şâfiî'nin ashabından rivayet ettiği mesail örneklerini aktararak kurmaktadır. Bkz. Abbâdî, **Kitâbu Tabakâti 'l-fukahâi 'ş-Şâfiiyye**, s. 42. Dönemindeki birçok Ehl-i Hadis fakihi gibi ihtilâflı görüşleri ve sahâbe kavillerini iyi bilmekle temayüz eden Neysâbûrî, talebesi Dârekutnî tarafından "meşâyıhın en fakihi" olarak nitelendirilmiş ve "ilim ve fıkhı cemeden" birisi olarak kabul edilmiştir.(Bkz. Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, **c.** 9, s. 340; Şîrâzî, **Tabakâtü'l-Fukahâ,** s. 113.) Tahsil hayatı sonrasında Bağdat'a yerleşen Neysâbûrî, bu şehirdeki Şâfiî fıkıh çevresinin öncü simalarından birisi haline gelmiştir. (Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, **c.** 11, s. 341.) İbnü'l-Münzir'in Mekke de vefat ettiği aksine O Bağdat'ta vefat etmiştir. Neysâbûrî, Müzenî'nin muhtasarı üzerine mesaide bulunmuş ilk fakihlerden olup *ez-Ziyâdât alâ Kitâbi'l-Müzenî* isimli eseri, esâs itibarıyla muhtasardaki hadislere ilave olarak Şâfiî'nin görüşlerini destekleyen diğer hadis rivayetlerini derlediği bir kitaptır.[262] Bu çalışmanın, bir fıkıh kitabı esâs alınarak kaleme alınmış ziyâdât türü ilk eser olduğu belirtilir. Eseri neşreden Mutîrî, bu kitabın aynı zamanda Müzenî'nin muhtasarı üzerine yapılmış ilk çalışma olduğunu ifade etmekle birlikte muhtasar üzerine yazılan ilk şerhlerle aynı yıllarda veyahut onlardan hemen sonra kaleme alınmış olması da muhtemeldir. (Bkz. **ez-Ziyâdât**, **s.** 183, Mutîrî'nin yazdığı mukaddime kısmı.)

[263] Bu eserlerin ona nisbetinin tahkiki hakkında vermiş olduğumuz kaynakların ötesinde bilgi edinme imkanı bulamadık.

[264] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 219, 360.

[265] Sübkî, **Tabakât**, *c.* 2, s. 128.

[266] Dâvûdî, **Tabakâtü'l-Müfessirin**, c. 2, s. 56.

[267] İbn Hallikan, **Vefeyât...**, *c.* 4, s. 207; Safedî, **el-Vâfi bi'l-Vefeyât,** c. 1, s. 336.

[268] Zehebî**, ' Alâmü'n-nübelâ**, *c.* 14, s. 490;; Zehebî, **Tezkiretü'l-Huffâz**, c. 3, s. 782;; İbn Kesir, **Tabakât**, c. 1, s. 216; Ziriklî, **el-A'lâm**, *s.* 394

Kitabu'l-Süneni ve'l-İcmâ'i ve'l-İhtilaf'tan veya başka bir eserinden ihtisar edilmiş olabilir. Çünkü İbnü'l-Münzir *el-Evsat* eserinin içeriğinde[269] bu *el-Evsat* kitabını bir muhtasardan ihtisar ettiğini ve o Muhtasarı da başka bir Muhtasar'dan ihtisar ettiğini ifade eder.[270]

1.2.4.2.3. el-İktisâd fi'l-İcmâ' ve'l-Hilâf

Haci Halife, İbnü'l-Münzir'in iki ciltlik *el-İktisad fi'l-İcmâ' ve'l-Hilâf* adlı eseri olduğunu kaydetmiştir. Bağdadi de bu konu da Haci Halife'ye tabi olmuştur.[271]

1.2.4.2.4. İhtilâfu'l-Ulemâ

Hayrettin ez-Ziriklî ve İbnü'l-Münzir'in *el-Evsat* adlı eserini tahkik eden Ebû Hammad es-Sağîr, İbnü'l-Münzir'in "*İhtilafu'l- Ulemâ*" adlı bir eserinin olduğunu söylemişlerdir. Bu eserin, tahâret kitabı ile Cuma bölümlerini ihtiva eden bazı kısımları mevcuttur ki bunların mevcut olduğu bir nüsha Mısır'da bir kütüphanede bulunmaktadır.[272] Sübkî'nin naklettiğine göre; Kaffal'ın sadece kunut duasının senenin tümünde okunup okunmadığına dair önceki âlimlerin görüşlerinin neler olduğunu öğrenmek için İbnü'l-Münzir'e ait *İhtilafu'l-Ulema* kitabını satın aldığını söylüyor.[273] Brokelman bu eseri *Kitabü'l-İhilâf* adıyla kendi eserinde zikretmiştir.[274]

1.2.4.2.5. İsbâtü'l-Kıyas

Bazı kaynaklarda İbnü'l-Münzir'in "*İsbatü'l-Kıyas*" adlı bir eseri olduğu belirtilmiştir.[275] Şu an mefkud olan bu eserinde kıyas ile ilgili görüşlerini zikrettiği düşünülebilir.

---

[269] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1, s. 153, 164.
[270] el-Evsat eserinin tanıtımında bu konunun detayını zikredilmişti.
[271] Haci Halife, **Keşfu'z-Zunün**, c. 1, s. 135; Bağdadî, **Hediyyetü'l-Arifin**, c. 2, s. 31.
[272] Ziriklî, **el-' Alâm**, s. 394; İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** neşredenin girişi, s. 24; İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'** c. 1 s. 28.
[273] Subki**, Tabakât**, c. 5, s. 59.
[274] Brockelman, **Tarihi't-Turâsi'l-Arabî**, c. 3, s. 300.
[275] İbnu'n-Nedim, **Fihrist**, s. 265; ayr. bkz. Kallek, "İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî", **DİA**, c. 21, s. 159; İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** neşredenin girişi, c. 1, s. 37.

1.2.4.2.6. Mesâil fi'l-Fıkh

İbn Nedim, İbnü'l-Münzir'in "*Mesâil fi'l-Fıkh"* adlı bir eserinin olduğunu belirtmiştir.[276]

1.2.4.2.7. Teşrîfü'l-Ğanî 'ale'l-Fakîr

İbn Hacer el-Askalanî, İbnü'l-Münzir'in "*Teşrifü'l-Ğani ale'l-Fakir*" adlı bir eseri olduğunu ve buna Ebû Saîd el-Arabî'nin "*Teşrifü'l- Fakir ale'l-Ğani*" isimli bir reddiye yazdığını belirtmiştir.[277]

1.2.4.2.8. Kitâbü'l-Ezkâr

Başta *Keşfu'z-Zunûn* ve *Hediyyetü'l-Arifîn*'de olmak üzere bazı eserlerde İbnü'l-Münzir'in "*Kitab'ü'l-Ezkâr*" adlı bir eserinin olduğu belirtilmiştir.[278]

1.2.4.2.9. Heccetü'n-Nebî

Kaynaklar da İbnü'l-Münzir'in "*Heccetü'n-Nebi*" adlı bir eserinin olduğu,[279] ancak bazı kaynaklarda ismi "*Cüz'ün fi Hadisi Cabir fi Sifati Hecceti'n-Nebi*" şeklinde geçmektedir. İmam Nevevî, *Sahihi Müslim* şerhinde Peygamberimizin haccını işlerken, İbnü'l-Münzir'in bu konu da bir risale yazdığını ve yüz elliden fazla fıkhî meseleyi bundan tahriç ettiğini nakleder.[280]

1.2.4.2.10. Kitâbü's-Siyâse

Eser Şeyh Abdulhamid es-Sâlih'in söylediğine binaen Kuveyt'te 1977 yılında Mecelletü'l-Va'yi'l-İslâmî dergisin de neşredilen "*en-Nefâisu'l-İslâmiyyetu'l Mutenasire*" adlı makalede, İbnü'l-Münzir'e ait *Kitabu's-Siyase* adlı eserin mahtutunun

---

[276] İbnu'n-Nedim, **Fihrist**, s. 265; Kallek, "İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî", **DİA**, c. 21, s. 159.
[277] Askalanî, **Lisanu'l-Mizan**, c. 5, s. 27–28.
[278] Mustafa b. Abdullah el-Kostantinî er-Rumî el-Hanefî Kâtip Çelebi, **Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, c. I-II, Beyrut 1992, c. 1, s. 534; Kallek, "İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî", **DİA,** c. 21, s. 159; Ayrıca **el-Evsat**'ı tahkik eden Ebû Hammad, Hintli bir âlimin h.1315 tarihinde Almanya'daki bir kütüphaneyi ziyaret ederken bu eseri gördüğünü nakleder (İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** neşredenin girişi, c. 1, s. 38).
[279] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** neşredenin girişi, c. 1, s. 39.
[280] Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref, **el-Minhâc Şerhu Sahihi Müslim**, Beyrut 1983, c. 8, s. 170.

Almanya'nın Cuta şehrinde bulunduğu ve eserin içeriğinin zengin fıkhî meselelerle dolu olduğu bilgisi verilmiştir.[281]

1.2.4.2.11. Kitâbu Ahkâmi Târiki's-Salat

Mefkud eserleri arasında olup, İbnü'l-Münzir *el-İkna'* adlı eserinde böyle bir kitabının var olduğunu söylemektedir.[282]

1.2.4.2.12. Kitâbu Muhtasarı's-Salât

Tabakât kitaplarında böyle bir kitabın varlığına vakıf olmasak da İbnü'l-Münzir *el-İkna'* adlı eserinde böyle bir kitabının var olduğunu söylemektedir.[283]

1.2.4.2.13. Muhtasaru Kitâbi'l-Cihâd

İbnü'l-Münzir, böyle bir kitabının varlığını *el-İkna'* isimli eserinde zikreder.[284]

1.2.4.2.14. Kitâbu'l-'Umrâ ve'r-Rukbâ

Böyle bir kitabının varlığı sadece *el-İkna'* eserinde geçmektedir.[285]

İbnü'l-Münzir'in bu eserlerinin yanında klasik kaynaklarda yer almayan ancak ona nispet edilen "*Edebû'l-İbâd*",[286] "*Cüz'ü İbn'ül-Münzir*",[287] "*Cüz'ü İbn'ül-Münzir an İbn'un-Neced ve İbn Dinar*",[288] adlı eserlerinin de olduğu söylenilmiştir.

---

[281] Kallek, "İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî", **DİA**, c. 21, s. 159; İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** neşredenin girişi, s. 36.
[282] İbnü'l-Münzir**, el-İknâ'**, c. 2, 693; Kallek, "İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî", **DİA**, c. 21, s. 159.
[283] İbnü'l-Münzir**, el-İknâ'**, c. 2, 122.
[284] İbnü'l-Münzir**, el-İknâ'**, c. 2, 441.
[285] İbnü'l-Münzir**, el-İknâ'**, c. 2, 422.
[286] Kallek, "İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî", **DİA,** c. 21, s. 159; İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** neşredenin girişi, s. 37.
[287] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** neşredenin girişi, s. 36.
[288]İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** neşredenin girişi, s. 36.

1.2.4.3. İbnü'l-Münzir Eserleri Üzerinde Yapılan Çalışmalar

Yaptığımız araştırmalar da İbnü'l-Münzir eserleri üzerinde sadece *"Ziyadat Ebi Saîd el-Kedmî 'ala Kitabı'l-İşrâf li İbni'l Münzir en-Neysâbûrî*" isimli[289] tek bir çalışmanın yapıldığına vakıf olduk.[290]

Bu ismi taşıyan çalışma Ebû Saîd Muhammed b. Saîd b. Muhammed b. Saîd en-Na'ibî el-Kedmî el-Ummanî el-İbâdî tarafından yapılmıştır.[291] Bazı araştırmacılar Ebû Saîd el- Kedmî'nin doğum tarihini h.305 diğer bazıları ise 298 veya 300 olduğunu zikretmişlerdir. Vefatının tarihi hakkınd da 361, 362 ve 363 olduğu hakkında ihtilâf edilmiştir. [292] Bu eserde, Ebi Saîd el-Kedmî (ö. 361/971), el-işraf üzerinde Haşiye, ta'lîk ve ziyadat denebilecek bir çalışma yapmıştır. El-İşraf'ta bulunan bazı rivayetlerin sahih diğer bazılarının zayıf olduğu değerlendirmelerinde bulunmuştur. Bazı konularda İbnü'l-Münzir'e itirazda bulunduğu ve görüşlerinde yanlış yaptığı diğer bir kısım görüşlerinde ise doğru olduğunu söyleyerek onu te'yid etmiştir.[293]

Bu eser, daha İbnü'l-Münzir'in yaşadığı asırda eserlerinin tanınıp üzerinde çalışma yapıldığına delâlet etmekle birlikte, İbnü'l-Münzir'in diğer müctehidler gibi talebelerinin onun eserleri üzerinde yeteri kadar çalışma yapmadıkları veya yapamadıklarından dolayı eserleri ve fıkhî görüşleri mezhep olarak sistemleşmemiştir.

---

[289] Bu eserin kaynaklarda ve mahtutlarda geçen 16 tane farklı ismi ve detayları için bkz., Ebi Saîd el-Kedmî, **Ziyadat Ebi Saîd el-Kedmî 'ala Kitabı'l-İşrâf li İbni'l Münzir en-Neysâbûrî,** Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûnı'd-Diniyye Saltanetu Umman, yy, (birinci baskı) 2011, c. 1, s. 16, 17 (Muhakkikin Giriş kısmı).

[290] Konnunun detayı için knz., Ebû Saîd el-Kedmî, **Ziyadat Ebi Saîd el-Kedmî 'ala Kitabı'l-İşrâf li İbni'l Münzir en-Neysâbûrî,** c. 1, s. 17, 18 (Muhakkikin Giriş kısmı).

[291] en-Na'ibî, kökü beni Kahtan'a dayanan Umman'lı kabileye nisbet edilen kişiler hakkında zikredilir. Kedmî nisbesi ise Umman Sultanlığının Hamrâe viayetinin Küdem mıntıkasına nisbet edilenler hakkında kullanılır.

[292] Ebi Saîd el-Kedmî, **Ziyadat Ebi Saîd el-Kedmî 'ala Kitabı'l-İşrâf li İbni'l Münzir en-Neysâbûrî, c.** 1, s. 11, 12 (Muhakkikin Giriş kısmı).

[293] Ebi Saîd el-Kedmî, **Ziyadat Ebi Saîd el-Kedmî 'ala Kitabı'l-İşrâf li İbni'l Münzir en-Neysâbûrî, c.** 1, s. 15. Ebi Saîd el-Kedmi'nin bu eseri Muamelat, İstibra ve Ahkâmu'l-Abîd dışında bilinmiyordu. Ta ki son yıllarda İbrâhîm b.Ali Bû'r-Revâh tarafından tahkiki yapılıp 2011 yılında basımı yapılana kadar. Bu tahkik çalışmasında ziyadat eserinin çoğu fıkhî konuları gün yüzüne çıkarılıp basımı yapılmıştır. Bu eser hakkındaki detaylı bilgiler için bkz., Ebi Saîd el-Kedmî, **Ziyadat Ebi Saîd el-Kedmî 'ala Kitabı'l-İşrâf li İbni'l Münzir en-Neysâbûrî, c.** 1, s. 7- 49 (Muhakkikin Giriş kısmı).

1.2.4.4. Hilâfiyât Kitapları Arasında İbnü'l-Münzir Kitaplarının Yeri

Âlimlerin çoğu ilk dönemlerden itibaren ihtilâflı fıkhî görüşleri toplayan birçok kitap te'lîf etmişlerdir. İlmî münazaralar ulemâ ve hükümdarların meclislerinde sözlü olarak yapılmıştır. Bunun yanında ilmî tartışmalar hilâfiyât konularını içeren geniş bir hilâf birikiminin ortaya çıkmasına vesile olan sebeplerden biri olmuştur. İşte bu ilk dönem hilâf literatürünü; ihtilâflı görüşleri aktaran eserler ve mezheplerin mukayesesini ele alan eserler diye ikiye ayrılabilir.[294] İbnü'l-Münzir'in de içinde bulunduğu hicrî 2 ve 3.yüzyılı kapsayan döneme mukayeseli fıkıh anlamındaki ilmü'l-ihtilâf ve reddiyeler dönemi denilmektedir. Çünkü bu dönemde telif edilen eserler genelde ihtilâf, nakz, reddiye şeklinde isimlendirilmişlerdir. İbn Haldûn, hilâf/hilâfiyyat ilmini "fukahâ arasında ihtilâflı meseleleri ele alma" şeklinde tanımlar.[295] İbn Haldûn'un bu tarifine göre İbnü'l-Münzir'in el-Evsat ve el-İşrâf eserleri; -fukahâ arasında ihtilâflı meseleleri geniş şekilde ele aldıkları için- hilâf ilmine dahil olmaktadırlar.

İlk dönem kaynaklarından İmam Mâlik'in *Muvattâ* adlı eseri farklı bablarda fukaha sözlerini derleyip toplamıştır. Yine İmam Şâfiî 'nin *el-Ümm* adlı eserinde İhtilaf-ı Ebi Hanife ve İbnü Ebi Leyla, İhtilaf-ı Ebi Hanife ve Evzaî, Siyeri Evzâî, ihtilâfü'ş Şâfiî ma'a Muhammed b. Hasan ve İhtilafü'ş-Şâfiî ma'a Mâlik şeklinde bölümler mevcuttur. Yine İbnü'l-Münzir ile aynı dönemde yaşamış olan Mervezî, İbn Cerîr et-Tâberî ve Tahavî gibi ulemânın *İhtilafü'l-Fukaha* adlı eserleri de ihtilâflı konuların ele alındığı sistematik ilk eserlerden sayılmaktadırlar.

İbnü'l-Münzir'in telif faaliyetleri içinde, ihtilâfa dair eserlerinin önemli bir yeri vardır. Onun muasırı olan Mervezî (ö. 294/906) ve İbn Cerîr et-Tâberî (ö. 310/922, aynı dönemin âlimlerinden olan Tahâvî ile birlikte ihtilâf literatürünün ilk örneklerini kaleme almışlardır. İbnü'l-Münzir'in bize ulaşan eserlerinden *el-Evsat* ve *el-İşrâf* kitaplarının en önemli özelliği, ilerleyen dönemlerde ortaya çıkacak olan hilâf kitaplarından farklı olarak, herhangi bir müctehidin veya mezhebin görüşleri esâs alınmadan yazılmış bir tür

---

[294] Hilâf ile ihtilâf ilimleri ve literatürleri arasındaki farklar için bkz. Şükrü Özen, "Hilâf", **DİA,** c. 17, s. 527-528.

[295] İbn Haldûn, **Târîhu İbn Haldûn (Mukaddime),** Dâru'l-fikr, Beyrût 1408/1988, c. 1, s. 577.

ansiklopedik fıkıh kitapları olmalarıdır. Aslında bu özelliğin, kitapların yazımını önceleyen, literatürün kendi tabiatından kaynaklanan bir hususiyet olmayıp bu alandaki ilk çalışmaların sahibi olan İbnü'l-Münzir ve onun gibi yazarların üslup ve yaklaşımlarından kaynaklandığı ifade edilmelidir. İncelemekte olduğumuz İbnü'l-Münzir, meseleler hakkında üretilmiş mevcut ictihadları derleme ve tahlil etme gayesi ile hareket ettiği için literatürü şekillendiren bu ilk kaynaklarda merkezde herhangi bir müctehidin veya fıkhî çevrenin görüşleri yer almamıştır.

İbnü'l-Münzir tarafından kaleme alınan eserlerin bir diğer önemli özelliği, sahâbe kuşağından itibaren öne çıkan müctehidlerin görüşlerine yer vermiş olmalarıdır. mezheplerin teşekkül aşamalarını büyük oranda tamamladıkları böyle bir dönemde, mezhep imamları öncesinde yaşamış fukahanın görüşlerini derlemenin hususi bir gayesi olduğu anlaşılmaktadır. Fıkhî faaliyetlerin artık büyük oranda mezheb çevreleri etrafında yürütülmekte olduğunun farkında olan İbnü'l-Münzir, daha köklü bir tarihî perspektif sunma gayesiyle sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin görüşlerini de kitaplarına taşımıştır. Kendi muasırları içinde özellikle İmam İbnü'l-Münzir'in bu hususta oldukça ısrarlı davrandığı ve ele aldığı bütün meselelerde önce sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin görüşlerini, ardından mezheb imamları olarak kabul edilen müctehidler ile yine bu dönemlerde yaşayan diğer müctehidlerin görüşlerini zikrettiği görülmektedir.

İbnü'l-Münzir ve akranı olan muasırlarının ihtilâf kitapları yazmaları ve bir anlamda bu literatürün doğmasını sağlamaları, bir tesadüf değildir. İbnü'l-Münzir'in sahip olduğu ilmî anlayış ve benimsediği fıkhî tavırlar, herhangi bir müctehidin fıkhî müktesebatının esâs alınarak bütün faaliyetlerin odağına yerleştirilmesine müsait olmaması, Şâfiî'de dahil neredeyse bütün müctehidlere eşit şekilde yaklaştığı bir yazım türünün/metodunun ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla İbnü'l-Münzir'in eserleri, onun müstakil müctehid olarak düşünülerek değerlendirilmesini gerektiren önemli bir yazım türüne dönüşmüştür.

Anlaşıldığı kadarıyla hilâfiyat literatürü erken dönemde başlamıştır. İbnü'l-Münzir döneminde Mervezî, İbn Cerîr et-Tâberî, Tahâvî gibi müellifler İhtilâfü'l-Fukaha

tarzındaki eserleriyle hilâf literatürünün öncüleri sayılmaktadır. İbnü'l-Münzir'in *el-Evsat* ve *el-İşrâf* kitaplarının daha geniş ve kapsamlı oldukları bu eserlerle çeşitli yönlerden karşılaştırarak farklarını ortaya koyabiliriz.

Taberî hilâfiyat konularında Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine yer vermemiştir. Bu konu kendisine sorulduğunda *"Ahmed fakih değil muhaddistir ve onun arkadaşlarından onun görüşlerine tâbi ve bağlı olanları da görmedim"* demiştir. Tahavî'de Taberî'yi takip ederek Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini kitabında zikretmemiştir. İbnü'l-Münzir ise Taberî'den farklı olarak Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine diğer müctehidler gibi eserlerinin birçok yerinde yer vererek onun fakih ve müstakil mezheb imamı olduğunu kabul etmiştir. [296]

Taberî'nin *İhtilâfü'l-Fukahâ* adlı eseri, kendileriyle fıkhî tartışmalarda bulunduğu fakihlerin görüşlerini kaydetmek üzere bazı notlar tutmakta iken talebeleri ve etrafındaki bazı âlimler bu notlardan haberdar olmuş, kendisinden talepte bulunmaları üzerine bu kitap ortaya çıkmıştır. Taberî'nin bu eserini muhtelif aşamalarda tamamladığı ve süreç içerisinde muhtevâyı belirleyen birtakım tasarruflarda bulunduğu anlaşılmaktadır. Günümüze bütünüyle intikal etmeyen eserin muhtelif kısımları iki ayrı baskıda yayınlanmıştır.[297]

Taberî'nin ihtilâf kitabı, İbnü'l-Münzir'in eserleri ile Mervezî'nin kitabından belli noktalarda farklılık arz eder. Bunların başında, Taberî'nin görüşlerini dikkate alıp eserine taşıdığı fakihler listesi gelir. Ahmed b. Hanbel ve Davûd ez-Zâhirî dışında Taberî'nin görüşlerini aktardığı fakihler, Ahmed b. Hanbel ve Davûd ez-Zâhirî dışında hepsi birer mezheb imamı olarak kabul edilen müctehidlerdir. İbnü'l-Münzir ve Mervezî'den farklı olarak sahâbe ile tâbiîn âlimlerinin görüşlerine hemen hemen hiç yer vermeyen Taberî, böylelikle kitabını o dönemde artık belirgin hale gelmiş olan mezheb

---

[296] Faruk Ece, **Muhammed b. Nasr el-Mervezî'nin İhtilâfu'l-Ulemâ Adlı Eseri ve Hilâfiyât Literatüründeki Yeri**, (Basılmamış yüksek lisans tezi), Isparta, 2010, s. 63.

[297] Eserin son halinde, Hamevî'nin zikrettiği sıraya göre Mâlik, Evzâî, Sevrî, Şâfiî, Ebû Hanîfe ve iki talebesi ile Ebû Sevr'in görüşlerine yer verilmiştir. Hamevî, **Mu'cemu'l-Üdebâ',** c. 6, s 245.

çevrelerinin görüşleriyle sınırlandırmış olmaktadır.[298] Müntesiplerinin önemli bir kısmı Taberî gibi Bağdat'ta yaşamış olmasına rağmen Bağdat'ta ikamet etmiş olan Ahmed b. Hanbel ve Dâvud ez-Zâhirî'nin görüşlerinin kitaba girememesi de dikkate değerdir. Kendisinin hocaları arasında yer almasına karşın Dâvud ez-Zâhirî'ye eserinde yer vermeyen Taberî, bu çevreden herhangi bir tepkiyle karşılaşmamış iken Ahmed b. Hanbel'e yer vermeyişi Hanbelîlerin büyük tepkisine neden olmuştur.[299] Taberî, fakihlerin görüşleri ile delillerini bazen biraz ayrıntıya girerek zikreder ve sonunda da kendi şahsi görüşünü açıklar. Daha da önemlisi, Taberî'nin bize ulaşan söz konusu eseri az sayıda fıkhî konular ele almıştır.

İbnü'l-Münzir ise, farklı görüşleri verdikten sonra bu görüşlerin delillerine bakarak ve mukayese ederek inceler. İster kendi görüşünü teyit etsin isterse etmesin, farklı görüş sahiplerinin delillerini zikreder. Sonra söyleyenin kim olduğuna ve konumuna bakmadan çoğu zaman kendi tercihini de ortaya koyar. Belli bir mezhebe bağlı kalmaz. Hadis rivayetlerini -başkalarının görüşünü naklettiğinde- zikrettiği gibi çoğunlukla da kendi görüşünü teyit etmek için de onları kaynak olarak dile getirir.

Mervezî, *İhtilâfü'l-fukahâ"* adlı eserinin başında bir mukaddimeye yer vermediği için kitabını telif ederken hususi birtakım gayeleri gözetip gözetmediği bilinmemektedir. Bu alanda yazılmış ilk eserlerden biri olan *İhtilâfü'l-fukahâ'*da, sahâbe ve tâbiîn nesillerinden yazarın yaşadığı döneme kadar yaşamış birçok âlimin görüşlerine yer verilir.[300] Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes'ûd gibi sahâbî müctehidleri ile Şureyh, Şa'bî ve Katâde gibi tâbiîn âlimleri, daha sonraki müctehidlerin görüşleri arz edilirken bu görüşlerin geçmişte kimler tarafından savunulduğunun beyanı sadedinde zikre konu olurlar. İlk iki neslin müctehidleri, ihtilâfların tarafları olarak değil, mevcut ihtilâfların

---

[298] Taberî kimi yerlerde bazı sahâbîlerle Kadı Şureyh gibi tâbiîn âlimlerinin görüşlerini nakletmekle birlikte, bunlar eserde ele alan mesele sayısına kıyaslandığında çok sınırlı kalmaktadır.

[299] Taberî, hayatının son dönemlerinde bu yüzden ciddi sıkıntılar yaşamış, tecrid edilmiş ve cenazesi dahi güçlükle kaldırılmıştır. Hanbelî çevresiyle yaşamış olduğu sıkıntıların sadece bu kitaptaki tavrından kaynaklanmayıp bazı kelâmî meselelerdeki tercihlerinin de etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Boynukalın, **İbn Cerîr et-Taberî ve Fıkıh Düşüncesi,** s. 31-32.

[300] Thk.: Muhammed Tâhir Hakîm, Riyad: Edvâü's-Selef, 1420/2000. Eser bazı kaynaklarda **İhtilâfu'l-ulemâ** olarak anılmaktadır ki Subhi Samerrâî'nin neşri de bu adı taşır. Bkz. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986, ikinci baskı.

geriye doğru götürülmesi halinde kendileriyle karşılaşılan âlimler olarak eserde yer bulmuşlardır.

İhtilâfü'l-fukahâ'da ihtilâfın esâs tarafları, Mervezî'nin döneminde artık mezheb imamları olarak anılmaya başlanan müctehidlerdir. Eserdeki fıkhî meseleler, görüşleri hem yaşadıkları dönemde hem de vefatlarından sonra muayyen bir müddette de olsa etkili olmuş Süfyân es-Sevrî, Evzâî, Ebû Hanîfe, Mâlik b. Enes, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Sevr ve bunlara ilaveten de İbn Şübrüme, Ebû Ubeyd ve İshak b. Râhûyeh gibi müctehidlerin ictihadları etrafında ele alınır. Bunların yanı sıra Hammâd b. Ebî Süleyman, İbrâhîm en-Nehâî, Abdurrahman b. Mehdî, Leys b. Sa'd, Atâ b. Ebî Rabâh, İbnü'l-Mübârek, Rebîa ve Zührî gibi mezheb imamlarından bir önceki nesli temsil eden veya aynı dönemde yaşamakla birlikte münferid kalmış diğer bazı âlimlere de atıflarda bulunulmaktadır. Eserde, Şâfiî'nin talebeleri olan Ebû Sevr ile birlikte Humeydî de müstakil müctehid muamelesi görmekte ve özellikle Ebû Sevr'in görüşleri sıklıkla aktarılmaktadır. Mervezî *İhtilafu'l-Fukaha* adlı kitabın da yaklaşık 360 fıkhî meseleye yer vermektedir. İbnü'l-Münzir ise eserlerinde Mervezî'den daha geniş kapsamlı ve tafsilatlı olarak sahâbe, tâbiîn ve zamanına kadar yaşamış olan âlimlerin görüşlerini ve delillerini ele almakla beraber ayrıca, sadece *el-İşrâf* eserinin son baskısında 5666 fıkhî meseleyi ele almıştır.[301] *El- Evsat* eserinde ise konuları *el-İşraf* eserinden daha geniş bir şekilde konu edinmiştir.

Tahâvî *İhtilâfü'l-Fukahâ* adlı eserinde öncelikle âlimlerin farklı görüşlerini zikreder, akabinde kendi arkadaşlarının görüşlerini teyit eden rivayetleri ele alarak Hanefîlerin görüşlerini açıklar. Ancak kendi şahsi görüşünü zikretmez. Hanefî mezhebine mensup olan Tahâvî'nin İhtilâfü'l-Fukahâ adlı eseri, erken dönemde ortaya çıkmış olan muhtasar anlayışına güzel bir örnek olup delil sunulmaksızın mezheb hükümlerinin zikredildiği ilk dönem muhtasar literatürünün en önemlilerindendir. Tahavî, İhtilafü'l-Fukaha adlı eserinde fıkıh babları tasnifiyle sistematik olarak genellikle kendi ifadelerini, bazen de mezheb imamının görüşlerini belirtmek suretiyle

[301] İbn münzir, **el-İşrâf**, c. 8, s. 394

doğrudan meseleye başlayarak konuları işlemiştir. Ancak bazen de âyet, hadis ve sahâbe sözlerine atıf yaparak tercih ettiği görüşü destekler mahiyette konuları irdelemiş ve kendi mezhebinin hükmünü beyan etmiştir. Tahâvî, muhtasarında düz bir anlatımla konuları işleyerek Ebû Hanîfe ve talebelerine ait görüşlere yer vermiştir. Tahâvî, imamlara ait görüşleri sunarken, önce Ebû Hanîfe ve onunla birlikte olanın görüşünü, sonra diğer görüşleri belirtmiştir. İhtilaf halinde, imamlara ait, nakledilen birden fazla görüş arasından tercihini yapmış ve kendisi mezheb harici müstakil görüş belirtmemiştir.

İbnü'l-Münzirden yaklaşı bir asır sonra yaşamış olan Hanefî âlim Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin (ö. 430/1039) fakihlerin ihtilâfa düştüğü meselelerle ilgili kaleme aldığı *Te'sîsü'n-Nazar* adlı eserinin elimizde bulunan nüshası seksen yedi sayfadan ibaret olup sekiz bölüme taksim edilmiştir. Eserin ilk beş bölümünde, Ebû Hanîfe ile diğer Hanefî âlimler veya Hanefî âlimlerin kendi aralarındaki ihtilâflarından söz edilmektedir. Son üç bölümde ise Hanefî âlimler ile İmam Mâlik, İbn Ebî Leylâ ve İmam Şâfiî arasındaki ihtilâflardan söz edilmiştir. Ancak eserde Ahmed b. Hanbel veya Hanbelî âlimlerin herhangi birinden söz edilmemiştir[302]

İbnü'l-Münzir'e gelince, her ne kadar bazı kitaplarının tümü ve bazılarının bir bölümü hala kayıp olsa da günümüze ulaşan ve 1980'lerden sonra tahkik edilmeye başlanan özellikle *el-Evsat* ve *el-İşrâf* adlı eserleri hilâf konusunda ilk dönem hadis ve eser ağırlıklı kapsamlı ve mukayeseli fıkhın önemli kaynaklarından oldukları görülmektedir. Yaşadığı döneme değin sahâbe, tâbiîn ve müctehid âlimlerin görüşlerini, diğer muasırlarına nazaran daha kapsamlı bir şekilde ele almıştır.[303] Eserlerinde, önce ittifak edilen noktayı zikreder, sonrasında ihtilâf edilen konuyu ve ihtilâf edenlerin görüşlerini ve nedenlerini kapsamlı olarak açıklamaya çalışır. Akabinde -çoğu zaman- hangi görüşün daha doğru olduğunu düşünüyorsa ona katıldığını ifade eder. Muhalif olması durumunda kendi görüşünü zikredip muhalefet etme sebebini delilleriyle beraber

---

[302] Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, **Te'sîsü'n-Nazar**, thk.: Mustafa Muhammed ed-Dımaşkî, Dâru İbn Zeydûn, Beyrut t.y., s. 1-178.

[303] Ancak, dikkatimizi çeken bir yönü herhangi bir yerde sadece Dâvud b. Ali ez-Zâhirî ve onun görüşlerinden bahsetmemiş olmasıdır.

tahlil eder. Kimi zaman sadece ihtilâfları nakletmekle yetinip tercihte bulunmaz. Bunlarla beraber daha kapsamlı oldukları anlaşılan *el-Mebsût* ve *İhtilafu's-Sünen* gibi adları taşıyan İbnü'l-Münzir'in kitaplarının çoğu tümüyle kaybolmuş günümüze ulaşamamışlardır. İlgili âlimler tarafından hilâf ilminin ilk âlimleri olarak Taberî, Mervezî, Tahâvî ve Debbûsî gibileri dile getirilirken, bunlardan daha tafsilatlı ihtilâflı görüşleri ve nedenlerini ele alan muasırları olan İbnü'l-Münzir'den bahsedilmemesi, kitaplarına ulaşamamalarından kaynaklanmış olabilir. Bu açıdan mazurdurlar. İbnü'l-Münzir kitaplarının tahkik edilmeye başlandığı 1980'lere kadar -kitaplarının mefkud oldukları kanaati var olduğundan- son dönem araştırmacıları da onun eserlerini yeteri derecede konu edinmemişlerdir. Eserleri tahkik edildikten sonra, onun hakkında çalışmalar da yapılmaya başlanmıştır.

Günümüze ulaştığı kadarıyla, İbnü'l-Münzir'in -tespit ettiğimiz kadarıyla- mukayeseli fıkhî meseleleri en kapsamlı şekilde ilk olarak ele alması ve İbn Haldun'un Hilâf ilmine vermiş olduğu tanım[304] açısından[305] hilâf ilminin kurucusudur denilebilir. Hilâf ilminin kurucusu olarak genellikle Hanefî fakihi Ebû Zeyd ed-Debûsi (ö.430/1039) gösterilmektedir. Bunun yanında Hilâfa dair ilk eser verenin "el- Muharrer fin-Nazar" ve "el-Muharrer fil-Hilâf" adlı eseriyle Ebû Ali Hasan b. Kasım et-Taberî (ö.350/961) olduğu da belirtenler olmuştur.[306] Debûsi'nin, Hilâf ilminin kurucusu olup olmadığı meselesi tartışmalıdır. Çünkü Hilâf, müctehidlerin görüş ayrılıklarının bir araya

---

[304] İbn Haldûn, hilâf/hilâfiyyat ilmini "*fukahâ arasında ihtilaflı meseleleri ele alma*" şeklindeki bir tanımlamaya işaret ederken, cedel ilmini "*tartışma sanatının adabı*" olarak tarif etmiş ve ardından Pezdevî ve 'Umeydî gibi alimlerin yöntemini cedel ilmi altında ele almıştır. (İbn Haldûn, **Târîhu İbn Haldûn** (Mukaddime), Dâru'l-fikr, Beyrût 1408/1988, c.1, s. 577-579.) Görüldüğü üzere İbn Haldûn, hilâf ilmini, ihtilâf diye meşhur olan ve fukahânın ihtilaflarına değinen disiplin anlamında kullanır. Bu tanımı İbnü'l-Münzir'in eserlerinde kullandığı metod muvafık gelmektedir. İbn Haldûn, hilâf ilmi altında değil, cedel ilmi alanında Pezdevî veEbu Hamid Muhammmed b. Muhammed el-Umeydî (ö. 615) diye iki yöntemden bahseder. Anladığımız kadarıyla; Debûsî bu ikinci kısım olan hilâf ilminin cedel yöntemini öne çıkaran hilâf türünün kurucusu olduğu söylenebilir.

[305] Bu kaydı zikretmemizin sebebi, farklı açılar göz önünde bulundurularak Hilâf ilminin tarifinde ihtilâf edildiğinden dolayıdır. İbn Haldûn Hilaf ilmini; sahâbe, tâbiîn ve sonraki fakihlerin birbirlerinden farklı olan görüşlerinin hem mukayesesi hem de savunulması gibi amaçlarla farklı görüşlerin toplanarak bir araya getirilmesi işi" manasına gelen bir tanımlama yapmaya çalışmıştır. (Özen, Şükrü, "Hilâf", **DİA,** c. 17, s. 527; Dağcı Şamil, **Hilâf Îlminin Mahiyeti ve Amacı**, s. 17).

[306] İzmirli, **İlm-i Hilâf**, s. 4; el-Mısrî, Zekeriyya Abdurrezzak, **Ma'rifetu İlmi'l-Hilâfı'l-Fıkhî-Kantaratun ilâ Tahkiki'l-Vifâki'l-İslâmi**, s. 19; Hacı Halife, **Keşfu'z-Zunûn**, c. 1, s. 1612.

getirilmesi ise bu çabalar çok daha erken dönemlerde, II. (VIII.) yüzyılın ortalarında başlamış ve bu amaçla eserler telif edilmiştir. Yani hicrî II. asırda mezhepler arası iç hukuk mukayesesi başlamış ve konuya ilişkin eserler telif edilmiştir. Debûsiden önceki âlimlerin eserlerinde [İbnü'l-Münzir kitaplarında görüldüğü gibi] bu şekilde fıkhî konular daha kapsamlı olarak ele alınmışlardır. Eğer Hilâf, mezhep savunması olarak ele alınacak olursa bu tür kitap te'lifi de yine Debûsi'den önce başlamıştır. Mesela Mâlikîlerden Kadı İsmail el-Cehdamî (ö.282/896) mezhebini Şâfiîlere ve Hanefîlere karşı savunmuştur. Ayrıca Debûsi'den önce de eserlerin adlarında "Hilâf" kelimesi yaygın olarak kullanılmıştır. Mesela, Hanefî'lerden Ebû Saîd el- Berdâi'nin (ö.317/930) "Mesâilu'l-Hilâf", Mâlikîlerden Ebû Bukeyr et-Temimî'nin (ö.305/917) "Mesâilu'l-Hilâf" adlı eserleri buna örnektir. Bununla birlikte Debûsi'nin "Tesisu'n-Nazar" isimli eseri iki yönüyle dikkati çekmekte ve bu açıdan bir yenilik getirmektedir. Ondan önce yazılan "ihtilâfu'l-fukaha" türü eserlerde görüşler fıkıh babları esâs alınarak kaydedilirken Debûsi başka bir yöntem geliştirerek müctehidleri ikili olarak gruplandırmış ve görüşleri birbirine mukabil biçimde ortaya koymuştur. Öte yandan fıkhî kaidelerdeki görüş ayrılıklarından hareketle âlimlerin ihtilâflarını sınıflandırıp bu ayrılıkların fıkhî meselelere nasıl yansıdığını örneklerle göstermiş, hem mezhep içi, hem de mezhepler arası mukayeseler yapmıştır.[307]

Bu bağlamda Debûsi'nin Hilâf ilminin kurucusu olarak gösterilmesi konusuna İzmirli, şöyle bir açıklama getirmektedir: "Bu ilmin kurucusu Ebû Zeyd ed-Debüsi, ihtilâflı meseleleri şerh etmeyip her birinin ait olduğu ve fukahanın kabul ettikleri usülü zikrediyor ki, böyle ihtilâflı meseleleri ait olduğu muhalif ve muvafık fukahanın kabul ettiği usül ile ihtilâflı meseleleri zikretmek en evvel Ebü Zeyd ed-Debüsi tarafından tertip olunmuştur. Fakat tohum şüphe yok ki, Îbn Cerir Taberî ve Ebü Cafer et- Tahavî taraflarından atılmıştır."[308]

---

[307] Özen, Şükrü, "Hilâf" **DİA,** c. 17, s. 532; Dağcı Şamil, **Hilâf Îlminin Mahiyeti ve Amacı**, s. 17; İbn münzir, **el-Evsat**, c. 1, s. 16.

[308] İzmirlî İsmail Hakkı (ö. 1869/1946), **İlm-i Hilâf**, (Haz. Sırrı Fuat Ateş), Hüner Yayınevi, Konya 2010, c.1, s. 6).

İbnü'l-Münzir'in eserleri tahkik edilip İzmirli'ye ulaşamadıkları ihtimalinden dolayı onlardan haberdar olmamış olabileceğinden, İzmirli'de İbnü'l-Münzir eserlerinden bahsetmemiş olması ve ayrıca İbnü'l-Münzir'i iyi tanıma imkanı bulamamış olan İbn Hallikân ve onu takip edenlere [nitekim İbnü'l-Münzir'in vefatını 309/310 olarak yanlış veriyorlar] bakarak bu sonuca varmış olmalarından kaynaklanmış olabilir. Bu bağlamda İzmirli'nin bu konuda mazur olduğu söylenebilir. Çünkü ilm-i Hilâf'ın kurucusunun Debbusî olduğunu ilk söyleyen İbn Hallikân ve onu takip edenlerdir. İbnü'l-Münzir'in eserlerini diğer hilâf kitapları kaşılaştığımız bölüme bakıldığında kendi zamanına kadar İbn Cerir et-Taberî de dahil diğerlerine göre bu konuda eserlerinin daha kapsamlı ve kendisinin önde olduğu açıkça görülecektir.[309]

İbn Haldûn'nün tanımına göre ve yapmış olduğumuz araştırmalar neticesinde bu tür mukayeseli fıkhî ihtilâfları ilk olarak dönemindekilerine göre daha kapsamlı olarak ele alanın İbnü'l-Münzir olduğu söylenilebilir. Onun günümüzde tahkik edilen eserlerinin muhtevâlarına bakıldığında bu görüşün doğru olduğu açık bir şekilde ortaya çımaktadır. Bu konuda yapılan çalışmalarda İbnü'l-Münzir'in öne çıkmamasının nedeni eserlerinin mefkud olmalarından kaynaklanmış olabileceği anlaşılmaktadır. Netice olarak, günümüze ulaşan kaynaklar çerçevesinde baktığımız da ilk olarak âlimlerin görüşlerini sistematik ve mukayeseli olarak en geniş ve kapsamlı şekilde ele alan kişinin İbnü'l-Münzir olduğunu söyleyebiliriz.[310]

---

[309]Bu açıklamalarımızla beraber, DİA'da "hilaf" maddesini yazan Şükrü ÖZEN'inde ifade ettiği gibi; Debbûsî'inin hilâf ilminin kurucusu olması tespitinin doğru olmadığıdır. İbn Haldûn'nün de işaret ettiği üzere, Hilaf ilminin: Sahâbe, tâbiîn ve sonraki fakihlerin birbirlerinden aykırı ve farklı olan görüşlerinin hem mukayesesi hem de savunulması gibi amaçlarla farklı görüşlerin toplanarak bir araya getirilmesi işi" şeklindeki tarifine göre Debûsi'den önce bu çalışmaların yapıldığı vakıasıdır. Özen, Şükrü, "Hilâf", **DİA,** c. 17, s. 527.

[310] Hilâf maddesini yazan Şükrü Özen, Debûsî'nin hilâf ilminin kurucusu olarak gösterilmesinin ne anlama geldiği hakkında bir değerlendirme yaparak şu açıklamalarda bulunur: "Debûsî'nin biyografisini veren ilk müelliflerden Sem'ânî (ö. 562/1166) el-Ensâb'da onun nazar, hüccet istihrâcı ve re'y konularında örnek gösterilen bir kişi olduğunu, Semerkant ve Buhara'da büyük âlimlerle münazaralar yaptığını belirtir; ancak hilâf ilminin kurucusu olduğundan söz etmez. Tesbit edilebildiği kadarıyla Debûsî'yi hilâf ilminin kurucusu ve onu varlık alanına çıkaran kişi olarak niteleyen ilk biyografi yazarı İbn Hallikân olmuştur. Daha sonra gelen Zehebî, İbn Kesîr ve Kureşî gibi müellifler bu bilgiyi aynen aktarmışlardır. İbn Haldûn ise Debûsî'yi hilâf ilminin kurucusu olarak göstermeden onun Kitâbü't-Taʿlîḳa adlı eserini (muhtemelen Teʾsîsü'n-naẓar adlı eseri kastedilmektedir) ve ondan

1.2.4.5. Eserlerinde Görüşleri Sahiplerine Nisbet Etmede İsabet Edip Etmemesi

İbnü'l-Münzir eserlerinde çoğu alime farklı fıkhî görüşleri nisbet etmiştir. Sonraki dönemlerde gelen âlimler tarafından bu nisbelerinin genel olarak kabul gördüğü söylenebilir.[311] İlmi hilâf konusunda hizmetleri olan Nevevî, İbn Hazm, İbn Kudâme, İbni'l- Hümâm gibi farklı mezhep ve ekollere nisbetleri olan âlimlerin onun kitaplarına başvurmaları ve rical kritiğinde önemli hizmetleri olan ulemânında ona itibar etmiş olmaları[312] bu kabulün bir göstergesidir.[313]

Zehebî (ö. 748/1347), İbnü'l-Münzir'in sâdık ve âdil olduğunu[314] dile getirirken, İbn Hacer el-Askalânî'de (ö. 852/1448) İbnü'l-Münzir'in hilâfiyat alanında yazmış olduğu kitaplardaki bilgiler hakkında âlimlerin ona güvendiği bir kişi olduğu, bununla beraber *el-İşraf* eserinin bu sahada te'lif edilmiş önde gelen eserlerden birisi olduğu noktasına vurgu yapmıştır.[315] Ebû İshak eş-Şîrâzî de onun hilâf ilmi alanında benzeri olmayan eserler yazmış olduğunu ve gerek onun düşüncesinde olanlar gerekse onunla aynı düşüncede olmayıp ona muhalefet eden bütün âlimlerin onun yazmış olduğu kitaplara ihtiyaç duyduğunu[316] söylemektedir. Nevevî, "*Muhtelif bölgelerdeki*

önce yaşamış olan Mâlikî İbnü'l-Kassâr'ın (ö. 397/1007) ʿUyûnü'l-edille'sini, (Gazzâlî'nin Kitabu'l-Meâhız ve Malikî'lerden Ebû Bekr İbnü'l-Arâbî'nin et-Telhîs'ini) hilâf kitaplarına örnek gösterir. Debûsî'nin ne tür hilâfın kurucusu olduğunu tam olarak açıklamak zordur. Eğer hilâf müctehidlerin görüş ayrılıklarının bir araya getirilmesi ise bu çabaların çok daha erken bir dönemde, II. (VIII.) yüzyılın ortalarında başladığı ve bu amaçla pek çok eserin telif edildiği bilinmektedir. Meselâ Evzaî'nin Siyer'i, Ebû Yûsuf'un *er-Red ʿalâ Siyeri'l-Evzaʿî*'si bu konuda ilk örnekler olarak gösterilebilir. İbnü'n-Nedîm, Abdurrahman b. Ebü'z-Zinâd'ın (ö. 174/790) Kitâbü Reʾyi'l-fuḳahâʾi's-sebʿa min ehli'l-Medîne ve ma'ḫtelefû fîh adlı eserinden söz eder. Ubeydullah b. Muhammed el-Berkî'nin (ö. 291/904) Ziyâdetü iḫtilâfi'l-emṣâr fî Muhtaṣarı İbn ʿAbdilḥakem, İbn Cerîr et-Taberî'nin *İḫtilâfü'l-fuḳahâʾ* ve Tahâvî'nin *İhtilâfü'l-ʿulemâʾ* adlı eserleri Debûsî'den bir iki asır önce yazılmış mukayeseli fıkıh kitaplarıdır." (Özen, Şükrü, "Hilâf", **DİA,** c. 17, s. 532; İbn Hallikân, **Vefeyât...**, c. 3, s. 48; c. 4, s. 207.; Zehebî, **Siyeru Aʿlâmü'n-Nübelâ**, c. 17, s. 52; Kureşî, **el-Cevâhirü'l-Mudıyye**, c. 2, s. 499; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye,** c. 12, s. 46; İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 282). Anlaşıldığı kadarıyla; Debûsî fıkhî meseleleri asıllarına nisbet etme ve hilâf ilminin cedel yöntemini öne çıkaran hilâf türünün kurucusu olduğu söylenebilir

[311] Bkz. İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 11, s. 163.

[312] Bkz. Zehebî, **Mizamü'l-İ'tidal**, c. 3, s. 450; a.mlf.. **Tezkiretü'l-Huffâz**, c. 3, s. 748.

[313] Candan, **İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları..., s.** 190.

[314] Zehebî, **Tezkiretü'l-Huffâz**, c. 11, s. 748.

[315] Askalânî, **Lisânü 'l-Mizân**, c. 5, s. 28.

[316] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 19.

insanların, mezheblerin farklı görüşlerini aktarma konusunda ona güvendiklerini ve kendisininde âlimlerin mezhebleri ile ilgili farklı görüşlerin çoğunu İbnü'l-Münzir'in "el-İşrâf" ile "el-İcmâ" kitaplarından naklettiğini" ifade eder.[317] İbnü'l-Hümâm da *"İbnü'l-Münzir'in söylemiş olduğu ve naklettiği konularda güvenilen bir kişi olduğunu"*[318] açıkça dile getirir.

Ancak, Mesleme b. Kasım el-Endelüsî, İbnü'l-Münzir'in hadis bilmediğini ve Mâlik, Şâfi'î ile Ebû Hanîfe'ye ait olmayan bazı bilgileri onlara isnat etmekle onu itham etmektedir.[319] Fakat hem Zehebî hem de İbn Hacer el-Askalânî, Mesleme'nin bu konuda ileri sürdüğü iddiaların doğru olmadığı ve güvenilemeyeceğini söylemektedirler.[320]

Bu değerlendirmeler ışığında ve ilgili kaynaklara göre İbnü'l-Münzir'in güvenilir bir âlim olduğunu ve nisbetlerinde doğru bilgi verdiği söylenilebilir. Çünkü onun özelliklerinden biri de aktaracağı görüşün mezhep imamına ve diğer şahıslara ait olup olmadığına emin olmadan kayda geçmemesidir. Eserlerine almış olduğu bilgileri kendisinden önce gelmiş olan güvenilir bir âlime veya âlimin yazmış olduğu eserlere dayandırmış olması, yanı sıra fakihlerin öğrencilerine dayandırarak elde etmesi onun bu hassasiyeti gözettiğine delâlet etmektedir. Mesela, İmam Mâlik'ten naklettiği görüşleri ya onun eseri olan *el-Muvatta'a* veya Nâfı' İbnü'l-Kasım veya İbn Ebî Evs'ten gelmiş rivayetlere dayandırmaktadır. İmam Şâfı'ye nisbet ettiği görüşleri de *el-Ümm'den* veya Müzenî (ö. 264/877), Rebî' b. Süleyman (ö. 270/884) ya da Ebû Sevr'den aldığını ifade etmektedir. Ebû Hanîfe'nin görüşlerini; Muhammed b. Hasan'ın yazdığı Kitabü'l-Asl veya Ebû Ysuf'un yazdığı el-Âmâlî eserlerinden alıyor. Aynı şekilde İbnü'l-Münzir, Ahmed. b. Hanbel'in görüşlerini; sünen sahibi Ebi Dâvûd'un rivayetinden veya el-Esrem'in *Kitabi's-Sünen*'inden ya da İshak b. Mansur'un *Kitabu Mesâil'i Ahmed ve*

---

[317] Nevevî, **Tehzibu'l-Esmâ ve'l-Luğât**, c. 11, s. 676.
[318] İbnü'-Hümâm**, Fethu'l-Kadir**, c. 4, s. 148.
[319] Zehebî. **Mizanü'l-i'tidâl**, c. 3, s. 450.
[320] Bkz. Zehebî, **Mizanü'l-i'tidâl** c. 3, s. 450; İbn Hacer el-Askalânî, **Lisânü'l-Mîzân**, c. 5 s. 28; Candan, **İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları...,** s. 190

İshak eserlerinden alıyor. Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Evzaî ve Sevrî'nin[321] görüşlerini talebelerinin rivayetlerinden naklediyor. İbnü'l-Münzir bazen Ebû Sevr üzerinden Ebû Hanîfe'nin şu veya bu görüşler de olduğunu nakleder. Bunda garipsenecek bir durum yoktur. Nitekim Ebû Sevr ilk dönemlerinde Hanefîydi. İmam Şâfiî Bağdat'a geldiğinde ona intisap etti. Daha sonra mutlak müctehid olarak ilmi hizmetine devam etti. Ebû Hanîfe'nin bazı görüşlerini Ebû sevr vasıtasıyla nakletse de genel de İmam Muhammed'den nakleder.[322] Hanefî fakihlerden İbn Humam da İbnü'l-Münzir'in İmam Muhammed ve Ebû Yusuf'tan yapmış olduğu nakillere güvenip itimat ettiğini zikreder.[323] Zikredilenlerden dolayı, Fuat sezgin'in İbnü'l-Münzir'in hal tercemesin'i zikrederken "*Bunlarla beraber İbnü'l-Münzir cerh edilmiştir. Çünkü kitaplarında olmadığı halde İmam Ebû Hanîfe'ye, Mâlik'e ve Şâfiî'ye bazı görüşleri nisbet etmiştir"* şeklinde ifade ettiği sözlerine itibar edilemez. Zira, *Ziyadât ala Muhtasari Müzeni* adlı eseri yanlışlıkla İbnü'l-Münzir'e niset etmesi onun hakkındaki bilgilerinin yetersiz olduğu ihtimaliyle beraber, büyük olasılıkla Muhammmed b. Mesleme'ye nisbet edilen rivayete kanmıştır. Bu görüşü Askalani ve Zehebî açıkça reddetmişti. Fakat bununla beraber çok az da olsa -rical ve konu bakımından oldukça geniş kitaplarında- bazı sapmaların olabileceği de göz önünde bulundurulabilir.[324]

Sübkî Tabakât'ında, İmam İbnü'l-Münzir'in âlimler yanındaki itibar ve geniş bilgi birikimi için Kâdi Hüseyin'nin *Ta'lika* adlı eserine dayanarak Kafali Sağir'den şöyle bir anektod nakleder; Kaffal derki: "Tüm sene içerisinde vitir namazında kunutun okunmasının hükmü hakkında geçmiş selef ulemâsının görüşlerini öğrenmek istedim. Ancak ne kadar araştırdıysam hiçbir eserde bu konu hakkında bilgi bulamadım. Özellikle bu mesele için İbnü'l-Münzir'e ait *İhtilâfu'l-Ulemâ* eserini satın aldım. İçeriğini araştırdım, âlimlerin bu konu hakkındaki görüşlerini buldum ve sene içerisinde sadece Ramazan ayının tümünde vitirde kunutun okunacağı hakkında sadece İmam

---

[321] Ebû Abdillâh Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî el-Kûfî (ö. 161/778)Kendi adıyla anılan fıkıh mezhebinin imamı, müfessir, muhaddis ve zâhid biridir.
[322] İbnü'l-Münzir, **el-Evsât** (Ebû Hammad Sağir Tahkiki), c. 1, s. 67
[323] İbn Hummam, **Fathu'l-Kadir**, c. 5, s. 260.
[324] Candan, **İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları..., s.** 190

Mâlik'in görüşünün olduğuna vakıf oldum" demektedir.[325] Sübkî bunu nakletmekle beraber, elimizdeki İbnü'l-Münzir'e ait *el-Evsat* eserinde, Kunut duasının ne zaman okunacağı hakkındaki tüm görüşler zikredilmiştir; kunut'un nerede ve ne zaman okunacağı hakkında âlimlerin ihtilâf ettikleri ve dört taifeye ayrıldıklarını bildirmiştir. Abdullah b. Mesud, Hasan el-Basri, İbn Sevr, İshak ve İbrâhîm en-Neha'ininde içinde olduğu nakledilen birinci taife; Kunut duasının vitir namazında senenin tümünde okunacağı, İmam Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in de içinde olduğu nakledilen ikinci taife, kunut duasının sadece Ramazan ayının ikinci yarısında okunacağı, üçüncü taife kunutun Ramazan ayının birinci yarısı dışında tüm sene okunacağı ve dördüncü taife ise kunutun ne sabah ne de vitir namazında hiç okunamayacağı görüşünde olduklarını söylemişlerdir. İbnü'l-Münzir, her taifenin içerisinde yeralan âlimlerin isimlerini ve dayandıkları rivayetleri de zikreder.[326] Dolayısıyla Subkî: "*Ramazan'ın yarısında okunacağı ve sadece İmam Mâlik'in görüşüdür*" ifadesiyle nakletmiş olmakla beraber, elimizdeki İbnü'l-Münzir eserlerinde Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in de İmam Malik gibi bu görüşte oldukları zikredilmektedir.[327]

1.3. İBNÜ'L-MÜNZİR'İN İSLÂM HUKUK TARİHİNDEKİ KONUMU

Bu bölümde İbnü'l-Münzir'in mezhebi kimliği ve İslam hukuk tarihindeki konumu hakkındaki tespit ve değerlendirmeleri ele alacağız. İbnü'l-Münzir'i eserleri üzerinden değerlendirilip görüşleri incelendiğinde belirli bir mezhebe bağlı olmadığı ve kendisinin diğer âlimlerin lehinde ve aleyhinde taassubta bulunmadığı anlaşılır. Tabakât ve çeşitli Şâfiî kaynaklarında, bağlı bulunduğu mezhep hususunda farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Şâfiî âlimlerinden olan Şîrâzî İbnü'l-Münzir'i Şâfiî âlimlerinden saymıştır.[328]

---

[325] Subki, **Tabakâtü'ş-Şâfi'iyetü'l-Kübrâ**, c. 5, s. 59.
[326] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 5, s. 205, 206, 207.
[327] Zehebî, İmam Mâlik'e göre kunut duasının sadece ramazan ayında okunacağını ve İbnü'l-Münzir'in bu görüşü naklettiğni belirtir. Ancak elimizde ulunan İbnü'l-Münzir eserleri yukarıda ifade edildiği şekilde söylememektedirler. Dolayısıyla, nakillerde bazen yanılmalar olabilmektedir. Farklı eserlerde İbnü'l-Münzir'e nisbet edilen görüşlerin sıhhatinin birileri tarafından araştırılması faydalı olacaktır.
[328] Örneğin bkz. Şîrâzî, **Tabakâtü'l-Fukahâ,** 108; Şîrâzî, **el-Mühezzeb** (thk. Muhammed Zühaylî), Beyrut 1992, c. 3, s. 102.

Subkî'de (ö. 771/1369); dört Muhammed olarak bilinen, Muhammed b. Nasr, Muhammed b. Cerîr, Muhammed b. Huzeyme ve Muhammed b. Münzir'in Şâfiî mezhebine mensup olduklarını, mutlak ictihad mertebesine ulaştıklarını ve çoğunlukla Şâfiî usûlüne göre fetva verdiklerini belirtmektedir.[329] Subkî'nin bu açıklamalarıyla İbnü'l-Münzir'i müntesip mutlak müctehid[330] tabakasında değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Münzir ile İmam Şâfiî arasında furû-u fıkıh sahasında belirleyici bir hüviyete bürünemeyen intisab bağı, aralarındaki etkileşimin daha farklı bir zeminde

---

[329] Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şafi'iyetü'l-Kübrâ**, c. 1, s. 148.

[330] Şâfiî Mezhebinde müctehidlerin tabakaları hakkında şöyle bir değerlendirme yapılmıştır: Nevevî, hocası İbn Salah'ın ictihad mertebeleri şemasını esâs alarak fakihleri bağımsız ictihad ehliyetine sahip olanları müstakil, bu düzeyde olmayanları da müntesip müctehid olarak iki ana gruba ayırmış, ardından da ikinci grubu teşkil eden müntesipleri dört alt mertebeye ayırmıştır.

a. Müstakil müctehid

Bu düzeyde müctehid olma şartları şunlardır:

1) Kitap, sünnet, icmâ, kıyas delillerini ve bunlara ilişkin hususları ayrıntısıyla bilmek,
2) Bu icmâli delillerin şartlarını, delâlet vecihlerini ve delillerden hüküm çıkarma tekniğini bilmek,
3) Kur'an ve hadis ilimlerini, nâsih ve mensûhu, dil bilimlerini, âlimler arası ittifak ve ihtilâfları iyice kavramak,
4) Ana meseleler ve ayrımlarını kavrayacak düzeyde fürû fıkhı bilmek.

b. Müntesip müctehid

Bunlar kendi içinde dörde ayrılır:

1.Müntesip mutlak müctehid

Kendisi de müstakil müctehid niteliklerini taşıdığı halde bir başka müctehidin, özellikle de bir mezhep imamının görüş ve delillerini taklidden dolayı değil sadece onun ictihad yöntemini benimsediği için ona intisâb eden müctehid, en üst müntesip müctehid mertebesini teşkil eder.

2. Ashabü'l-vücuh veya ashabü't-tahric

İmamının mezhebiyle mukayyed olmakla birlikte görüşlerini temellendirmede bağımsız, ama bu temellendirmede imamının usûl ve kavaidinin dışına çıkmayan kişi bu gruba girer. Bu gruptaki fakih, usûl-furu ve hükümlerin tafsili delillerini, kıyas yapma ve illet belirleme yöntemlerini bilmeli, tahric ve istinbatta mahir olmalı, mezhep imamının ictihadları arasında yer almayanı onun usûlüne katmaya ehil olmalıdır. Ashab-ı vucuh'tan olan Şâfiî fakihleri bu gruba dahildir. Bunların çıkarımlarına göre amel eden bu fakihi değil mezhep imamını taklid etmiş sayılır. Ebû Ahmed el-Cürcani, Ebû İshak el-İsferayini ashabü'l-vücuhtandır.

3. Ashab-ı tercih

Ashab-ı vücuh derecesine erişememekle birlikte kendi çerçevesinde fakih, mezhep birikimine hakim, delillerinden haberdar, bunları ifadeye muktedir, mevcut birikim hakkında tasvir, tahrir, takrir, temhid, tezyif ve tercih gibi işlemleri yapabilen kişi bu gruba dahil olur. Mezheb birikimini tertip edip yazan h. IV. Yüyyılın sonlarına kadarki müteahhirin müelliflerinin çoğu bu gruba dahildir. Prensipte h. V Asır fakihleri ashabü't-tercih grubuna dahil edilir. Müteahhirinden olmakla birlikte Rafii ve Nevevî de bu gruptan kabul edilir.

*4. Mezhebin müfta bih görüşlerini bilenler***.** (Bilal Aybakan'ın "**İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi**, s. 201 vd.: Şirbînî, **Muğnil Muhtac**, Trc. Doç. Dr. Soner Duman, Delilleriyle Şâfiî Fıkhı I-XX, Mirac Yayınları İstanbul, 2009, c. 1, s. 26, 27)

gerçekleşmiş olma ihtimalini gündeme getirir. İbnü'l-Münzir'in mezhebin furû fıkıhta benimsediği görüşlerle çoğu zaman bir araya gelemeyecek mutlak müctehid olduğunu kabul eden Şâfiî yazarlar,[331] onun mezheble ilişkisini usûl üzerinden temellendirmeye çalışırlar. Subki de; İbnü'l-Münzir'in usûl noktasında Şâfiî'yi takip ettiğini ifade etmeye çalışmıştır. Ancak bunun sebebi, -fıkıh usûlünde mütekellimin ile fukaha metodu oluştuktan sonra İbnü'l-Münzir'in yaşamış olması doğal olarak bu iki usulden biri olan Şâfiî metodunu ağırlıklı olarak kullanması- görülebilir.

Şâfiî tabakât müelliflerinden bazıları, İbnü'l-Münzir gibi mezhep sahibi olan Taberî'nin de Şâfiî olduğunu zikretmişlerdir. Abbâdî ve Subkî; Taberî'yi Şâfiî mezhebine nisbet etmişler ve bazı Şâfiîler de onun farklı görüşlerinin mezhep içi içtihatlar (vecih) olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Râfiî (ö. 623/1226) ve Sübkî'ye göre Taberî gibi bazı âlimler Şâfiî sayılmalarına rağmen kimi içtihatlarında mezhebin dışına çıkmışlar ve görüşleri mezhebe nispet edilmez hale gelmiştir ki bu, mezhebe intisab ettikleri halde bazı meselelerle mezhep imamına muhalefet eden birçok âlimin durumuna benzemektedir.[332] Bu görüşler çerçevesinde son dönemde müctehidlerin tabakalarını yazan Muhammed Hasan Heyto İbnü'l-Münzir'i Şâfiî Mezhebi içerisinde müntesib müctehid[333] tabakasından saymıştır.[334] Ancak, bir müctehidin ve mezhebinin hangi kriterler çerçevesinde müstakil veya mutlak müctehid olabileceği -Şafi'î ve Hanefî'lerde olduğu gibi- bakış açısına göre farklılık arzedebiliyor.[335] Dolayısıyla, bir mezhebin bağımsızlığında -usûl ve fürû açısından

---

[331] Bkz. Sübkî, **Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ, c.** 3, s. 102-103; İbn Kesîr**, Tabakâtü'l-Fukahâi'ş-Şâfiîyyîn**, c**.** 1, s. 216-217; İbn Kâdî Şuhbe**, Tabakâtü 'ş-Şâfiiyye, c.** 1, s. 98.

[332] Nevevî, **Tehzîbu'l-Esmâi ve'l-Luğât,** c. 1, s. 95-96

[333] Hasan Hayto'ya göre Müntesib müctehid; Kur'an ve sünnete dayanarak mutlak ictihad mertebesine ulaşan fakat kendine özgü usûl oluşturma hususunda müstakil olmayan âlimdir. Hükümleri, mutlak ictahad mertebesine ulaşan âlimlerden birinin metoduna göre çıkaran âlimdir (Geniş bilgi için Bkz. Heyto, Muhammed Hasan, **el-İctihad ve Tabakâtu Müctehidî'ş-Şâfiîyye**, Müessesetü'r-Risâle Beyrut 1988, s. 27).

[334] Heyto, **el-İctihad ve Tabakâtu Müctehidî eş-Şâfiîyye**, s. 80.

[335] Mesela, Hanefîlerden olup İbn Kemal ile meşhur olan dokuzuncu Osmanlı şeyhu'l-İslâmî Kemalpaşazâde Ahmed Şemsüddin'in tasnifine göre müctehidlerin tabakaları şunlardır:

1. *Müctehid-i Mutlak (Dinde müctehid):* Usûl ve şer'î meselelerde asla başka bir müctehidi taklid etmeyip mutlak olarak ictihad sahibi olan müctehidlerdir. Usûl ve kaideleri hazırlayarak naslardan hükümlerini çıkaran âlimlerdir. Bunlar mezheb sahibi olup mezheb kurucuları olan zatlardır. İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe (rahimuhullah), İmam-ı Mâlik (rahimuhullah), İmam-ı Şâfiî (rahimuhullah), İmam-ı Ahmed

başka mezheplere büyük benzerlik gösterse bile- mezhep imamının kendi usûlünü oluşturması ve ona göre fıkhî çalışmalar yapması ve fetva vermesi kriter olarak belirlenebilir. Bu kriter çerçevesinde İbnü'l-Münzir, Taberî vb.leri değerlendirmeye tabi tutulabilirler.

Suyûtî (ö. 911/1505), "İbnü'l-Münzir kimseyi taklit etmeyen bir müçtehitti" ifadesiyle İbnü'l-Münzir'in müstakil müctehid olduğuna işaret eder.[336] Zehebî de

---

Ahmed b. Hanbel (rahimuhullah) İbrâhîm Nehâi, İbn Ebî Leylâ, Süfyan-i Sevrî gibi müctehidler bu tabakada yeralmaktadırlar.

2. *Müctehid Fi'l-Mezheb (Bir mezhebde müctehid olanlar)*: Doğrudan doğruya naslardan (şer'î delillerden) hüküm çıkarma selahiyetine haiz ve kadir olduğu halde böyle yapmayıp bağlı bulunduğu mezheb imamının ictihad yoluna uyarak onun usûl ve kaidelerine tabi olan müctehidlerdir. İmam Ebû Yûsuf, İmam-ı Muhammed, İmam-i Züfer (r.a.) gibi.

3. *Müctehid Fi'l-Mes'ele (Muayyen bir meselede müctehid olanlar)*: Mensubu bulunduğu fıkhî mezhebde hükmü bulunmayan meseleler hakkında ictihad etmeğe muktedir olan kişiye denir. Bunlar mezheb kurucusu imama muhalefet edemezler. Tahâvi, Serahsî, Pezdevî (r.a.) gibi.

4. *Ashâbı't-Tahric (Tahric yapan fakihler)*: Bağlı bulundukları mezhebde hükmü bulunmayan, sonradan meydana gelmiş meselelerin hükümlerini o mezhebin usûl ve kaidelerine göre bulup çıkarırlar, fakat kendileri ictihad edemezler.

5. *Tercih Yapabilen müctehidler*: Bir mezhebteki çeşitli ve birbiriyle çelişkili kavillerden, rivayetlerden birini deliline bakarak diğer-lerine tercih etmeye muktedir olan ve "bu kavil sahihtir" diyebilen fakih kimselerdir.

6. *Temyiz Yapabilen Fakihler*: Bağlı bulunduğu mezhepteki zâhir olan rivayetlerle nadir olan rivayetlerin arasını tefrik etmeğe ve kuv-vetli olan kavillerle zayıf olan kavillerin arasını temyiz etmeye muktedir olan fakihlerdir.

7. *Sadece Taklid Yapabilen Zatlar*: İctihad, tahric, tercihe selâhiyet sahibi olmayıp sadece kendi mezhebinin hükümleri ile mes'ele-leri ve rivayetlerinin büyük bir kısmını hıfz etmiş ve bunları eserlerine dercetmiş zatlardır.

[336] Suyûtî'nin kullandığı bu kavramlardan ne kasdettiğini daha iyi anlaşılması için onun bunlar hakkındaki görüşüne bakılması faydalı olacaktır. Bu konuda şu bilgileri verir: *Müstakil mutlak müctehid*, usûl ve fürû'da hiçbir müctehidi taklit etmeksizin kendisinin koyduğu prensip ve kaideler çerçevesinde ictihad eden fakihtir.(Şeyh Senusi, **Nassın Uygulanışı**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995, s. 78). *Müntesib mutlak müctehid*, müstakil müctehidin sıfatlarını haiz fakat kendine özgü prensip ve kaideler oluşturmayan, ancak başka bir müctehidin metodunu izleyen fakihtir. Bu ne müstakil, ne de mukayyettir; buna müntesib mutlak müctehid denilir. İmam Suyûtî, bu dediklerimizi kaydettikten sonra şöyle demiştir: "İşte ikisinin arasındaki fark budur. Müstakil ve mutlak müctehid arasında umûm ve husus vardır; her müstakil mutlaktır ama her mutlak müstakil değildir. Bu dediklerimizi İbn Salah da açıklamıştır. "Nevevî Şerhu'l-muhezzeb kitabında şöyle demiştir: "Müstakil olmayan müftü, müntesib müctehid olandır. Müntesib müctehidin dört şekli vardır: Birinci şekli mezhep ve delilde imamına uymayan müstakil müctehittir. Yalnız ictihad ederken imamının metodunu izlediği için ona nisbet ediliyor ve müntesib sayılıyor. Ebû İshak şöyle demiştir: "En doğrusu arkadaşlarımızdan ehl-i tahkikin izlediği metoddur. Onlar taklit etmek için değil, ancak ictihaddaki metodunu daha kolay gördükleri için İmam Şâfiî'nin mezhebine geçmişlerdir İctihad etmek istediklerinde onun usûlünü alarak, kendisine hiç taklit etmeden usûlüne göre hükümleri delillerden öğrenmeye çalışmışlardır." İmam Suyûtî sözlerini şöyle sürdürüyor: "Günümüzde çoğu insanlar şu hataya düşmektedirler. Mutlak müctehidin çoktandır bulunmadığını ve çok zamandan beri ancak mukayyet ictihadın olduğunu sanmışlardır. Şüphesiz bu onların düştükleri bir hatadır. Âlimlerin görüşlerine vâkıf olamadıkları gibi,

Tezkîretü'l-Huffâz adlı eserinde; "İbnü'l-Münzir'in ihtilâf ve delil konusunda son derece bilgi sahibi ve kimseyi taklit etmeyen bir müctehid olduğu",[337] *Siyeru A'lâmu'n-Nubelâ* eserinde de; İbnü'l-Münzir'in kimseyi taklit etmediğini bir mezhebe bağlı olanların ilimde derinleşmeyen veya mutaâssıb şahıslar olduklarını, onun ise delili bilenlerden olması hasebiyle içtihat eden, kimseyi taklit etmeyen, İbni Cerir ve İbni Süreyc'in yolunu takip eden kimselerden olduğu"[338] şeklinde ifadelerde bulunarak onun müstakil müctehid olduğunu ima eder. Nevevî, "onun herhangi bir mezhebe bağlı olmadığını hilâf ehlinin genel özelliğine uygun olarak âlimlerin lehine ve aleyhine konuşmadığını, sahih sünnete ve güçlü delile muvafık görüşleri tercih ettiğini, fakat Şâfiî mezhebine mensup kimselerin çoğu onu bu mezhebten saydıklarını"[339] şeklinde tanımlayarak onun müstakil müctehid olduğuna meyleder.

İbnü'l-Münzir'in eserlerini incelediğimizde onun usûl yönünden çoğunlukla ve fürû konularında ise bazı yerlerde Şâfiî mezhebine benzer içtihatlarda bulunduğu görülür.[340] Bununla beraber görüş ve delilleri açıklamalı olarak yazdığı *el-Evsat* ve *el-İşraf* adlı eserlerinde âlimlerin görüşlerini aktardığı konuların çoğunda, kendi görüşünü de zikreder veya dört mezheb imamının birinin ya da onlar dışında başka bir müctehidin görüşünü tercih eder.[341] Bu konuda İbnü'l-Münzir'den bahseden Şükrü Özen de şunları söyler: "Fakihlerin ihtilâflarına dair çeşitli eserler yazan İbnü'l-Münzir, en-Nîsâbûrî Şâfiî fakihleri arasında sayılmakla birlikte eserlerinde mutlak müctehid tavrı sergilemiş ve mezhebe aykırı pek çok tercihte bulunmuştur."[342] Günümüzde yapılan çalışmalar arasında "*Mevsû'âtu'l-Fıkhıyye el-Küveytiyye*", "*Mevsûâtu Mesaili'l-Cumhûr*" adlı eserlerde ve Şâfiî *Mezhebinin Teşekkül Süreci* adlı tez çalışmasında da İbnü'l-Münzir

---

mutlak müctehid ile müstakil müctehidin arasındaki farkı ve mukayyet müctehid ile müntesib müctehid arasındaki farkı bilememişlerdir. Oysa aralarında anlattığımız fark vardır. Meseledeki gerçek şudur: Mutlak müctehid, müstakil müctehidden farklı olduğu gibi, mukayyed müctehidden daha kapsamlıdır ve onu içerir. Müstakil müctehid, mezheplerdeki kaidelerden farklı olan fıkhını dayandıracak kendine özgü usûl ve prensiblere sahip olan fakihtir.(Suyûtî, **Tabakâtu'l-Huffâz**, s. 330; Senusî, **Nassın Uygulanışı**, s. 78)

[337] Zehebî, **Tezkiretu'l-Huffâz**, c. 3, s. 5.
[338] Zehebî, **A'lâmü'n-Nübelâ…**, c. 14, s. 492.
[339] Nevevî, **Tehzibul-Esmaî ve'l-Luğat**, c. 2, s. 196; Zehebî, **A'lâmü'n-Nübelâ…**, c. 14, s. 492.
[340] Örnek olarak bkz. İbnü'l-Münzir, **el-İknâ** c. 1, s. 74-75.
[341] Bkz. İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf…** ,c.1, s. 23,49, 50, 62, 72,,65, 69, 82.
[342] Bkz. Özen ,Şükrü "Hilâf", **DİA**, c. 17, s. 533.

müstakil müctehid olarak zikredilmektedir.[343]

İbnü'l-Münzir, genelde Şâfiî tabakât kitaplarında, hadis şarihleri[344] ve tafsilatlı olarak fıkhî konuları ele alan diğer mezhep fukahasının fürû-i fıkıh içeren eserlerinde ve bazen de fıkıh usûlü eserlerinde[345] kendisinden atıfta bulunularak yeraldığı ve ictihadi yönüne değinildiği görülmektedir. Şâfiî Tabakât eserleri dışında Hanbelîlerden İbn Ebî Ya'lâ'da *Tabakâtü'l-Hanâbile* adlı eserinde ondan bahseder.[346]

Yukarıda da değindiğimiz gibi, Şâfiî tabakât kitaplarının çoğunda kendisinin Şâfiî mezhebine mensup olduğu bazılarında ise mutlak müctehid olduğuna işaret edilmiştir. Bundan dolayı, İbnü'l-Münzir'in mezhebi kimliğinin net bir şekilde anlaşılabilmesi ve İslâm hukuk tarihindeki konumunun ortaya çıkarılması için, ağırlıklı olarak ilgisi olduğu söylenilen Şâfiîler ile irtibatlı bir okumaya gidilmesi yerinde olacaktır. Bunun öncesinde etkilenmiş olabileceği ekollere biraz değinmekte faydalı olacaktır. Mezhebi kimliği üzerindeki belirsizliğin kalkması, bu konudaki ihtilâfın neticesinin anlaşılması ve teredütlerin giderilmesi için irtibatının olabildiği düşünülen konuların aydınlatılarak açıklığa kavuşturulması gerekir. İbnü'l-Münzir'in üzerinde etkili olan ekoller ile mensubu olduğu ekol hususunun değerlendirilmesi ve özellikle Şâfiî fıkıh çevreleriyle olan irtibatı, eserlerinde çokça zikrettiği ve kendisinin mensubu olduğunu ifade ettiği "*ashâb'ın*" kimler olduğu, ilmî mesaisinin Şâfiî fıkıh birikimiyle ilişkisi, bir müstakil müctehid olarak İbnü'l-Münzir ve bunlarla bağlantılı olabilecek konuların tespit edilip değerlendirilmeleri gerekmektedir. Bizde bu konular üzerinden okumalar yaparak elde ettiğimiz veri, tespit ve değerlendirmelerimizi ortaya koymaya çalışacağız. Bu bulgularla İslâm hukuk tarihindeki konumu ve mezhebi kimliğinin açıklığa kavuşmalarına katkı sağlamış olacağız.

---

[343] Heyet, **Mevsu'atü'l-Fıkhiyye el-Küveytiyye**, c. 1, s. 210; c. 2, s. 38, 117; Hânî Muhammed, Muhammed Na′îm, **el-Mevsu′atu Mesâili'l-Cumhur fi'l-Fıkhı'l-İslâmî,** Dârü's-Selâm Mısır, 2007, c. 1, s. 85; Nail Okuyucu, **Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci**, (Doktora tezi) İstanbul, 2014, s. 227.

[344] Örneğin bkz.İbni Hacer Askalânî, **Fethu'l-Bârî…**, c. 3, s. 585; İbn Hacer Askalânî **Telhisü'l-Habir**, c. 2, s. 863;

[345] Örneğin bkz. İbn Hazm **el- İhkâm fi Usûlü'l-Ahkâm**, c. 5, s. 129.

[346] Ebûbekir el-Hallâl, kendisine Horasan'da Ahmed b. Hanbel'in mesailini rivayet eden "ekâbir" arasında İbnü'l-Münzir'i de zikreder. İbnü'l-Münzir, Ahmed b. el-Hasen et-Tirmizî aracılığıyla kendisine Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini aktarmıştır. Bkz. İbn Ebî Ya'lâ, **Tabakâtü'l-Hanâbile**, **c.** 1, s. 38.

1.3.1. İbnü'l-Münzir'in Etkilendiği Ekoller

İslâm tarihine bakıldığında, sahâbe neslinden itibaren naslara yaklaşım hususunda esas itibarıyla iki ekolün ana çizgilerini görmek mümkündür. Bunlar, "Ehl-i hadis" ve "Ehl-i re'y" olarak isimlendirilmiştir.[347] Ehl-i hadis ehl-i rey ayrışması konusunda iki temel değerlendirmeden birisi Şehristânî'ye diğeri İbn Haldun'a aittir. Şehristânî'ye göre ashâb-ı hadis isimlendirmesinin sebebi şudur: "Bunların özen gösterdikleri husus; hadislerin tahsil edilmesi, haberlerin nakledilmesi ve hükümlerin naslar üzerine bina edilmesidir. Bunlar bir haber veya eser buldukları sürece -celi olsun hafi olsun- kıyasa başvurmazlar. Öyle ki Şâfiî, "Bana ait bir görüşe/mezhebe rastlarsanız, sonra da benim görüşüme aykırı bir habere rastlarsanız, bilin ki benim mezhebim o hadistir" demiştir. Ehl-i rey isimlendirmesinin sebebi ise Şehristânî'ye göre şudur: "Bunlar daha çok, kıyas için bir vecih ve hükümlerden istinbat edilen anlamı bulmaya ve yeni ortaya çıkan olayların hükümlerini bu anlam üzerine bina etmeye önem vermişlerdir. Ayrıca bunlar kimi zaman celi kıyası âhâd haberlere takdim etmişlerdir.[348] İbn Haldun ise bu konuda şunu söylemiştir: Ehl-i Irak'ta hadis kalil olduğundan kıyas tarikine ziyade itina etmeleriyle o yolda mahir oldular. Onun için onlara ehl-i rey denildi. Onların reis ü muktedaları İmam-ı azam Ebû Hanîfe hazretleridir ki bu yolda ser-mezheplik onda ve onun ashâbında karar kılmıştır. Ehl-i Hicaz'ın imamı İmam Mâlik hazretleri ve ondan sonra İmam Şâfiî hazretleridir.[349] Hz. Peygamber'in vefatından sonra âyet ve hadisleri anlama ve yorumlama hususunda ortaya çıkan bu iki farklı akımı kapsamlı birer metodoloji olarak görmek yanlıştır. Bununla birlikte bu iki ekolün, daha sonra ortaya çıkacak olan usûl ve yöntemlere zemin oluşturdukları ve onları besledikleri bir gerçektir. Zira belli bir olgunluğa varmış kapsamlı yöntemlerin, kendilerinden önceki birikimlerden de faydalanmak suretiyle bu olgunluğa eriştiği bilinmektedir.

---

[347] Ahmet Uyar, "Hadisleri/Sünneti Anlamada Farklı Yaklaşımlar, Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y Ekolleri", **Bilimname Düşünce Platformu**, Kayseri: 2004/2, sy. 5, s. 29.
[348] Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, Müessesetu'l-Halebi ts., c. 2, s. 11.
[349] İbn Haldun**, Mukaddime**, çev. Ahmed Cevdet Paşa, Klasik İstanbul 2008, c.3, s. 49.

İşte İbnü'l-Münzir yaşadığı dönemde gerek Nisabûr'da doğup okumaya başlaması ile Mısır'da ilim tedris etmesi ve gerekse özellikle Hicaz bölgesinde bulunan Mekke'ye yerleşip vefat edene kadar ilimle meşgul olması ehl-i hadîs ekolünün özelliklerinden daha fazla etkilenmesine sebep olmuştur. Kaynaklardan tespit ettiğimiz fıkhî görüşlerinden yola çıkarak tahlil etmeye çalıştığımız usûl konularıyla ilgili görüşlerinden elde ettiğimiz bilgiler neticesinde İbnü'l-Münzir'in ehl-i hadîs ekolünden daha çok etkilendiği anlaşılmaktadır. Bununla beraber fıkıhla ilgili bazı fer'î konularda onlara muhalefet etmiştir. Örneğin zihâr ve yemin kefâreti ile ilgili gayrimüslim kölenin de hürriyetine kavuşturulmasının câiz olacağını[350] ve kocanın, kendi eşinin fıtır sadakasını vermekle mükellef olmadığını söyleyerek[351] bu vb. yerlerde ehl-i hadîs'e muhalefet edip Ehl-i Re'y'e muvafık görüşler ortaya koymuştur. O'nun, Şâfiî, Hanbelî ve Zâhirî mezhepleri arasından Taberî'ye yakın bir çizgiyi takip ettiğini görmekteyiz. İbnü'l-Münzir'in usulünün hangi temeller üzerine bina edildiğinin daha iyi anlaşılması için usûl ekollerinin temelini oluşturan Ehl-i hadis ile Ehl-i re'yin genel özelliklerinden bahsetmek faydalı olacaktır.

1.3.1.1. Ehl-i Re'y

Sahâbe ve Tâbiîn döneminde Irak'ta başlatılan Kur'an ve Sünnet'e dayalı dinî bilginin daha sonra Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin çabalarıyla II./VIII. yüzyılın ortalarında re'y ve ictihadla zenginleştirilerek sistemleştirildiği söylenebilir. Re'y ekolünü Abdullah b. Mes'ûd ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî tarikiyle Alkame, Mesrûk, Esved, İbrâhim en-Nehâî, Hasan el-Basrî gibi âlimler temsil etmekle beraber[352] Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin nasların illetlerini araştırarak onları yorumlaması da bu ekolün fıkhî anlayışında etkili olmuştur.[353]

Daha çok üstad, muhit ve malzeme farklılığına dayanan Irak veya diğer adıyla Kûfe ekolü, sahâbe döneminin sonlarına doğru belirginleşip Tâbiîn döneminde netleşmiş

---

[350] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 276; İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 1, s. 222.
[351] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 137.
352 Hâşim Abdyâsin el-Meşhedânî, **Süfyânü's-Sevrî ve Eseruhû fi't-Tefsîr**, Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006, s. 142,143.
[353] M. Esad Kılıçer, "Ehl-i Rey", **DİA**, İstanbul: TDV Yay, 1994, c. 10, s. 521.

ve Abbâsîler dönemine girerken "Ehl-i re'y" olarak adlandırıldığı görülür. Ancak bu adlandırmanın tam olarak hangi dönemlerde başladığı ve kimler tarafından yapıldığı konusunda kesin bir şey söylemek oldukça güçtür. Kaldı ki Ehl-i re'y'in fıkıh tarihi içerisinde ortaya çıkışı bu seyir çerçevesinde olmuşsa da daha sonraki dönemlerde bu isimlendirme olumlu ve olumsuz diyebileceğimiz yeni anlamlar da kazanmıştır. Ehl-i re'y ekolüne göre naslara rağmen mutlak ve onlardan bağımsız hüküm koyma yetkisi söz konusu değildir. Zaten usûlcüler de prensip olarak hüküm koyma yetkisinin Allah'a ait olduğunu ve re'yin başlangıçta (ibtidaen) hüküm koymaya elverişli olmadığını, sadece nassın hükmünü ortaya çıkarmaya ve bu hükmün benzer olaylara uygulamaya yardımcı olduğunu vurgulamışlardır.[354] Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahâbe döneminde daha çok gündelik problemlerin çözümünde başvurulan re'y ve ictihat sonraki dönemlerde toplumsal şart ve faaliyetlerin yoğunluğuna paralel olarak daha da genişlemiştir.[355]

Re'y ekolünün hüküm istinbatındaki öncelikli kaynakları Kitap ve Sünnettir. Özellikle kendilerinden ilim tahsil ettikleri Sahâbe fetvaları da onlar için birer hüküm ve fetva kaynağıdır. Ancak tek bir sahâbinin bütün fetva ve rivâyetlerine bağlı kalmak söz konusu değildir. Re'y ehl-i olan Hanefîlerde sahâbî ve tâbiîn kavlinin delil alınıp alınmadığına dair Ebû Hanîfe'den nakledilmiş olan şu sözler ışık tutmaktadır: "Allâh'ın Kitâbı'nda ve Peygamberinin Sünnetinde bulamazsam, o zaman ashâbdan dilediğimin kavlini alır, dilediğimin kavlini terk ederim. Sonra onların kavlinin dışına çıkıp başkalarının kavline bakmam. İş İbrahim Nehaî, Şa'bî, Hasan Basrî, İbn Sîrîn ve Saîd b. Müseyyeb'e gelince; onlar nasıl ictihâd ettilerse ben de öyle ictihâd ederim."[356] Usûllerindeki ikinci önemli nokta ise "tahrîc"tir. Şöyle ki; Bu ekole mensup fakihler, bağlı oldukları hocalarının kitabını ezberleyip buralarda ele alınan meselelerin illetlerini

---

[354] Bkz. H. Yunus Apaydın, "İctihad", **DİA**, İstanbul: TDV Yay, 2000, c. 21, s. 435; M. Esad Kılıçer, "Ehl-i Rey", **DİA**, c. 10, s. 522.
[355] Abdulkadir Şener**, Kıyas, İstihsan, İstislah**, Ankara: DİB Yay, 1974. s. 57.
[356] Bkz. Hayreddin Karaman, **İslâm Hukukunda İctihâd**, İstanbul, Ensar Yay, 2010, s. 113; Ebû Zehra, **Ebû Hanîfe**, Osman Keskioğlu (çev.), 132.

tespit ederek kendilerine gelen herhangi bir meseleyi bu kitaplarda verilen cevaplar üzerinden ya da tespit ettiği genel prensiplere dayanarak hüküm vermişlerdir.[357]

Ehl-i re'y ekolünü diğer ekollerden ayıran temel özellikler arasında şunlar sayılabilir: Çoğunlukla hükümlerin gerekçesinin akılla kavranabilen hususlar olduğunu kabul etmişlerdir. Hükmü bilinmeyen meselelerin kıyas yoluyla illet ve gerekçeleri bilinen hükümlere hamledilebileceğini savunmuşlardır. Buna bağlı olarak diğer ekollere göre re'yi daha sık kullanmış ve naslardaki gayeleri tespit ederek dinî metinleri tutarlı bir şekilde yorumlamışlardır. Hukukun pratik yönünü öne çıkararak nasları konularına göre ayırma metodunu benimsemişlerdir. Bunlara ek olarak hocaların çeşitliliği ve bölgesel faktörlerin etkisi de zikredilebilir. Ancak dile getirilen bu farklılıklar dinî metinlerin kaynak değeri ile ilgili değildir. Adlandırmadan da anlaşıldığı gibi bu farklılık kaynak değeri kabul edilen nasların nasıl anlaşılması gerektiği noktasında ortaya çıkan metot farklılığına dayanmaktadır.[358]

Ehl-i re'yin öncelikli hedefi, nasların illetlerini araştırarak ve meseleler arasında irtibat kurarak naslardan hüküm çıkarmaktır. Ancak hakkında hüküm verilmek istenen konuyla ilgili herhangi bir nas bulunmadığı takdirde re'y ile fetva vermekten de çekinmemişlerdir.[359] Bu nedenle nasların makasıdını anlamaya daha fazla önem vermişler ve hadisin manasının anlaşılmasını fazla hadis rivâyet etmeye tercih etmişlerdir. Bundan dolayı Ehl-i re'y tarafından rivâyet edilen hadislerin sayısı, Ehl-i hadis tarafından rivâyet edilen hadislerin sayısına nispetle daha az olmuştur. Ayrıca Ehl-i re'y, bulundukları ortam ve şartların da etkisiyle hadisleri kabul etme konusunda daha sıkı şartlar öne sürerek Ehl-i hadise nispetle metin ve muhteva tenkidine daha çok önem vermişlerdir. Bu konuda bazı özel şartlar da geliştirmişlerdir. Bundan dolayı Ehl-i re'yin

---

[357] Karaman, **İslâm Hukukunda İctihâd**, s. 114.
[358] Murat Şimşek, "Ehl-i Re'y Fıkıh Ekolünün Temsilcisi Ebû Hanîfe", **İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi**, sy. 19, (Nisan 2012) s. 46, 47.
[359] Muhammed Hudarî, **Târîhu't-Teşrî'il-İslâmî,** Mısır, el-Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, h.1387, s. 120.

daha ziyade metin tenkidiyle, Ehl-i hadisin de senet tenkidiyle meşgul olduğu ve böylece bir nevi görev taksimi yaptıkları kabul edilmiştir.[360]

1.3.1.2. Ehl-i Hadîs

Ehl-i hadis; mensuplarının çoğu Medine'de bulunan ve fıkhî metot olarak daha çok hadis metinlerine ağırlık veren ekole verilen isimdir. Bu ekol, sahâbîlerin çokça bulunduğu Medine'de *"Medineliler'in tatbikatı"* uygulamasına uymuştur. Bu ekolün öncüleri sahâbeden Zeyd b. Sâbit ve Abdullah b. Ömer'dir. Daha sonra bunları takip eden Saîd b. Müseyyeb, 'Urve b. Zübeyr, İmam Mâlik ve diğerleri bu ekolü daha da geliştirmişlerdir.[361]

Fahreddin er-Râzî, ehl-i hadîs ekolünü *"İnsanları hadislere bağlamaya teşvik eden, bunun dışındakilere itibar etmeyen, hadislerden hüküm çıkarıp fikrî münakaşa ve çözüm üretmede başarılı kimseler olarak"* tanımlamıştır. Râzî, bu nitelemenin İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhuye ve taraftarları için de yapılabileceğini; ancak bu nitelemeye en çok Şâfiîler'in layık olduğunu dile getirmiştir.[362] Ehl-i hadîs çizgisinin en belirgin özelliği; mümkün oldukça hadisleri yoruma tabi tutmadan, kıyası çokça uygulamadan ve aklî-edebî ilimlerden ziyade naklî ilimlere itibar eden şeklinde ifade edilebilir.[363]

Şah Veliyullah ed-Dihlevî, "*el-İnsâf fî Beyâni Sebebi'l-İhtilaf*" adlı eserinin *"*Ehl-i Hadis İle Ashâb-ı Re'y Arasındaki İhtilafın Sebepleri*"* başlığında Ehl-i hadîs ile ilgili şu ifadelere yer vermiştir: "Onlar re'yi ön plana çıkarmaktan hoşlanmayan, mecbur

---

[360] Mehmet Özşenel, "**Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Re'y Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî**", *(*Yayınlanmamış Doktora Tezi*,* İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri, Hadis Anabilim Dalı, 1999, s. 129.

361 Ali Hasan Abdulkadir, **Nazratun Âmme fî Târîhi'l-Fıkhi'l-İslâmî***,* Mısır, 1960, s. 138.

362 Ebû Abdillah Muhammed Fahreddin er-Râzî, **Menâkibu'ş-Şâfiî***,* yy, h. 1379, s. 393, 400.

[363] Sâlim Öğüt, "Ehl-i Hadis", **DİA**, İstanbul: TDV Yay, 1994, c. 10, s. 509, 510.

kalmadıkça fetva vermekten ve istinbatta bulunmaktan kaçınan, neredeyse tüm çaba ve gayretlerini Resûlullah'ın (s.a.v.) hadislerini nakletmeye hasreden kimselerdir."[364]

Ehl-i hadis öncülerinin tavır ve açıklamalarından hareketle fıkhî meselelere yaklaşımda esas aldıkları ölçüyü Şah Veliyullah ed-Dihlevî şöyle özetlemektedir: *"*Ehl-i Hadis'e göre, herhangi bir mesele hakkında Kur'an 'da açık bir nass varsa onu bırakıp da başka bir delile yönelerek onunla hüküm vermeye kalkışmak câiz değildir. Şayet mesele ile ilgili Kur'an'da bulunan delil açık değilse ve birkaç ihtimali birden içeriyorsa, bu durumda sünnete başvurulur. Sünnet muhtemel anlamlardan hangisini destekliyorsa ounla amel edilir. Bir mesele ile ilgili olarak Allah'ın kitabında bir hüküm bulunamazsa o zaman fukaha arasında bilinip bilinmediğine, sadece belli bir beldenin hadisi olup olmadığına, sahâbenin veya fukahanın onunla amel edip etmediğine bakılmaksızın Sünnet'e başvurulur. Bir mesele hakkında hadis bulunursa artık onun hilâfına ne başka haberlere, ne de müctehidlerin içtihadına itibar edilir. Tüm araştırmalarına rağmen meselenin çözümüne dair bir hadis bulunmazsa sahâbe ve tâbiîn görüşlerine başvurulur. Bir mesele hakkında birbirine eşit iki farklı görüş varsa her iki görüş de alınır. Eğer bir mesele hakkında muteber hiçbir delil bulunmazsa o zaman Kitab ve Sünnetin genel esaslarına, imâ ve iktizâsına göre amel edilir. *"*[365]

1.3.1.3. Hangi Ekole Mensub Olduğu Hususunda Değerlendirme

Fıkıh tarihi içerisinde ekollere mensub olanlara yönelik değerlendirmelerde bulunanlardan biri olan Şehristânî (ö. 548/1153); "*el-Milel ve'n-Nihal*" adlı[366] eserinde müctehidlerin "ashabu'l-hadis" ve "ashabu'r-re'y" şeklinde iki sınıfa ayrıldığını belirterek, ashabu'l-hadisin Hicaz ehli olduğunu ifade etmiş ve şu âlimleri bunlar arasında saymıştır: Mâlik b. Enes, Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, Sevrî, Ahmed b. Hanbel ve Dâvûd ez- Zâhirî'dir. Şehristânî sözü edilen âlimlerin bu ekole mensup gösterilmelerinin sebebi olarak; hadis tahsili, haberleri nakledip hükümleri onlar üzerine

---

[364] Ahmed b. Abdurrahim el-Fârûkî Şah Veliyyullâh Dihlevî**, el-İnsâf fî Beyâni Esbâbi'l-İhtilâf,** (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde) Beyrut, Dâru'n-Nefâis, h.1404, s. 23.

[365] Şah Veliyyul'lah ed-Dihlevî, **Huccetullâhi'l-Bâliğa**, (thk. Muhammed Şerif Sükker), Beyrut Dâru İhyâi'l-'Ulûm, 1992, c. 1, s. 428.

[366] Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî (ö. 548/1153), el-Milel ve'n-niḥal adlı eseriyle tanınan Ortaçağ İslâm dünyasının en meşhur dinler tarihçisidir.

bina etme konusunda özen göstermelerinden kaynaklandığını belirtmektedir. Ona göre, ashabu'l-hadis, bir haber ya da eser bulduklarında celi ve hafi kıyasa yönelmezler.[367]

Fıkhında bu özellikleri taşıyan İbnü'l-Münzir, Nevevî, Süyûtî,[368] Dâvûdî[369] ve Zehebî[370] gibi âlimler tarafından müstakil müctehid olduğuna işaret edilmiştir. Diğer taraftan, Muhammed b. Ahmed el-Makdisî[371] kendi zamanında mevcut yirmi sekiz mezhep arasında Hanbeliyye, Râhuviyye, Evzâiyye ve Münziriyye olmak üzere dört hadis mezhebinin adını saymakta Yemen'de yaygın olan mezhepleri zikrederken de Me'âfir bölgesinde İbnü'l-Münzir'in mezhebinin taklit edildiğini söylemektedir.[372]

Zikrettiğimiz kaynaklardaki görüşlere binaen Şehristanî, Ahmed b. Hanbel'i ve beraberinde zikrettiklerini ashabu'l-hadis ekolu içerisinde değerlendirmiştir. Aynı zamanda el-Makdisî de Ahmed b. Hanbel'e nisbet edilen Hanbelîyye Mezhebi ve İbnu'l-Münzir'e Nisbet edilen Münziriyye Mezhebi ile beraberinde zikrettiği diğerlerini hadis ekolu içerisinde olduğu değerlendirmesinde bulunmuştur. Bu bulgular İbnü'l-Münzir'in iki temel ekolden Ehl-i hadîs ekoluna mensup olduğu neticesini vermektedir. Ayrıca Şirazi, Sübkî[373] ve diğer bazı Şâfiî tabakât ulemâsının İbnü'l-Münzir'i Şâfiî ashabı içerisinde değerlendirmeleri de onun Ehl-i hadîs içerisinde olduğunun bir işaretidir.

Şehristani, ashabu'r-re'yin ise Ebû Hanîfe önderliğinde Iraklılar olduğunu belirtir ve bu ekole mensup meşhur âlimlerin Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Ebû Yusuf Yakub b. İbrâhîm b. Muhammed el- Kâdî, Züfer b. Hüzeyl, Hasan b. Ziyad el- Lü'lü'î, Afiye el-Kâdî, Ebû Mutî' el-Belhî, Bişr el-Merîsî olduğunu ifade eder. Şehristânî, bu âlimlerin ashâbu'r-re'ye mensup gösterilme sebebi olarak ise bunların hüküm çıkarırken

---

[367] Abdulkadir Tekin, Süfyan es-Sevrî'nin Fıkıhçılığı (Mekale), **Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Aralık 2015, cilt: 3, S. 5, ss.115-143, s. 125; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihâl, îslâm Mezhepleri**, Mustafa Öz (çev.), Ensâr Neşriyat, İstanbul 2005, s. 206.

[368] es-Suyutî, **Tabakâtü'l-Huffâz**, s. 330.

[369] ed-Davûdî, **Tabakâtü'l-Müfessirin**, c. 2, s. 51.

[370] Zehebî, **Tezkiretü'l-Huffâz**, c. 3, s. 782.

[371] Tam adı Ebû Abdullah Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed el-Makdisî eş-Şâmî' olan el-Makdisî, miladî olarak 945/946-990 yılları arasında yaşamıştır.

[372] el-Makdîsî, **Ahsenü't-Tekâsîm fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm**, s. 37, 96

[373] Sübkî, **Tabakâtu'ş-Şafi'iyetü'l-Kübrâ**, c. 3, s. 102.

kıyası her türüyle kullanmaları, rivâyetlerden çıkan manalara yönelmeleri ve hadiseleri bunlar üzerine bina etmeleri, bazen de kıyas-ı celiyi âhâd haberlere tercih etmelerinden dolayı olduğunu belirtmektedir.[374]

"Halku'l- Kur'an" meselesiyle "Mihne" olayının yaşanması Ehl-i hadîs ifadesine yeni bir anlam kazandırmış veya bazılarına göre mana kaymasına sebep olmuştur. Ahmed b. Hanbel ve ashabı bununla isimlendirilerek İmam Mâlik ve Ebû Hanîfe onun karşısında bir konuma yerleştirilmiştir.[375] Ayrıca Dîneverî'nin İmam Mâlik'i ehl-i re'yin arasında zikretmesi Mâlikîliğin, Hanbelilik karşısında bir konumda kabul edildiğinin bir göstergesidir. Dolayısıyla Ehl-i hadîsi yalnızca bir fıkıh ekolü olarak görmek bu ifadenin yanlış anlaşılmasına sebebiyet verebilir. Zira her bir âlim gerektiği kadar re'y kullandığı gibi, hadislerden de uzak kalmamıştır. Bu yüzden Ehl-i hadîse sadece hadisi kullananlar ve onunla amel edenler denilemeyeceği gibi, ehl-i re'ye de sadece içtihat edip reylerini kullananlar demek pek uygun gözükmemektedir.[376]

İbnü'l-Münzir'i ehl-i hadis içerisinde değerlendirmek isabetli bir yaklaşım olmakla beraber, her yönüyle ehl-i hadîs gibi davrandığını söylemek isabetli bir yaklaşım olmayabilir. Çünkü aşağıda vereceğimiz örneklerde olduğu gibi, İbnü'l-Münzir'in fıkhî görüşlerine baktığımızda onun çoğu zaman ehl-i hadîsle, zaman zaman da ehl-i re'yle muvafık olan fıkhî tercihlerde bulunduğuna şahit olmaktayız. Bu yüzden İbnü'l-Münzir, her iki ekol arasında zaman zaman re'ycilere göre fıkhî tercihte bulunmuş, çoğu zamanda esercilerin görüşüne göre tercih belirtmiş, bazen de diğer âlimlerden teferrüd ederek kendine özgü fıkhî görüşler serdetmiş bir fıkıh âlimi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bizlere fikir vermesi açısından İbnü'l-Münzir'in ehl-i hadîs ile ehl-i re'ye muvafık düşen ya da eser-re'y çizgisi arasında veya iki tarafa muhalefet ederek vermiş olduğu fıkhî hükümleri ile özellikle dört mezhep imamından farklı düşündüğü

---

[374] Abdulkadir Tekin, **Süfyan es-Sevrî'nin Fıkıhçılığı** s. 125; Bkz. Şehristânî, **el-Milel**, s. 207.
[375] Ayrıntılı bilgi için bkz. Öğüt, "**Ehl-i Hadis**", DİA, X, ss. 509-511.
[376] Abdulkadir Tekin, **Süfyan es-Sevrî'nin Fıkıhçılığı**, s. 126.

görüşlerinden örnekler vermeye çalışacağız[377] Buradaki amacımız, vereceğimiz örneklerle İbnü'l-Münzir'in fıkhî düşüncesi hakkında fikir sahibi olmak; İbnü'l-Münzir'in fıkhî meselelerdeki tercihlerini belirlerken sadece ehl-i hadîs veya sadece ehl-i re'y gibi davranmış olduğunu söylemenin isabetli olmayacağı ve zaman zaman bu iki ekolden birine göre tercihte bulunduğu gibi bazen de onlardan teferrüd ederek hüküm belirttiği nev'i şahsına münhasır bir fakîh olduğunu göstermektir.

Şimdi bununla ilgili öncelikle "İbnü'l-Münzir'in ehl-i hadîs gibi fıkhî görüş bildirdiği" örneklerden birkaçı şöyledir:

İbnü'l-Münzir'in de aralarında bulunduğu fakihlerin çoğuna göre gayri müslim kimseyi kasten ('amden) öldüren bir Müslümana, kısas uygulanmaz.[378] İbnü'l-Münzir bu konuyla ilgili; *"Kâfir sebebiyle Müslüman öldürülmez (kısas uygulanmaz).*"[379] hadisini delil olarak ileri sürmüştür.[380] Ebû Hanîfeye göre ise gayrimüslim zimmîyi öldüren Müslümana kısas uygulanır.[381] Bu görüşünü de Hz. Peygamber'den rivayet edilen, *"Zimmete riayet herkesten çok bana yaraşır.*"[382] Şeklindeki hadise dayandırmıştır.[383] Görüldüğü üzere İbnü'l-Münzir bu meselede ehl-i hadise daha yakın durup re'y ehline muhalefet etmiştir.

İbnü'l-Münzir, Şâfiî, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel gibi mezhep imamları, birisinin ikrahı sonucu cinayet işlendiğinde sadece cinayeti işleyen kişinin/mükrehin

---

[377] Burada birkaç örnek vermekle yetinerek ileride "dört sünnî mezhebe muhâlif ve muvâfık olan görüşleri" başlığı altında liste halinde daha fazla vermeye çalışacağız.

[378] İbnü'l-Münzir, **el-îkna'**, c. 1, s. 350; Muhammed b. Rüşd Ahmed el-Kurtubî el-Endülüsî, **Bidâyetü'l-Müçtehid ve Nihâyetü'l-Muktesid**, Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty, c. 2, s. 380; Ebûbekr b. Nâfi' Abdurrezzâk b. Hemmâm el-Himyerî es-San'ânî, **el- Musannef I-IX**, (thk. Habîbu'rrahmân el-A'zamî.), Tevzî'ul-Mektebeti'l İslâmî, 1403, yy, c. 9, s. 473; İbnü'l-Münzir, **el-îşrâf 'alâ Mezâhibi'l-Ulmâ**, c. 3, s. 66.

[379] Buhârî, **el-Câmiu's-Sahîh…,** "Diyât", 31; Ebû Îsâ Muhammed. b. Îsâ et-Tirmizî, **Sünen-i Tirmizî**, İzzet Ubeyd ed-Du'âs (tlk.), Humus, Mektebetü Dâru'd-Da've, h. 1385, "Diyât", 16; Ahmed b. Şuayb Ebû Abdirrahman en- Nesâî, (şrh **el-Müctebâ mine's-Sünen**, Celâleddin Suyûtî.), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut yy, "Kasâme", 12.

[380] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 11, s. 257; İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 8, s. 218.

[381] İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 8, s. 218, Vehbe Zühaylî, **îslâm Fıkhı Ansiklopedisi**, (trc. Ahmed Efe), İstanbul: Feza Yay, 1990, c. 8, s. 56, 57.

[382] Buhârî, **el-Câmi'u's-Sahih…,** "Diyât", 22; Ali b. Ömer ed-Darekutnî, **Sünen i Dârekutnî**, Abdullah Hâşim Yemâni'l-Medenî (thk.), Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty, "Diyât", 165.

[383] İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c 8, s. 218, Vehbe Zühaylî, **İslâm Fıkhı**, c. 8, s. 57.

öldürüleceğini, azmettiren kişinin ise başka bir şekilde cezalandırılacağını söyleyerek görüş bildirmişlerdir.[384] Ancak, Ebû Hanîfe'ye göre ise azmettiren kişinin cinayeti fiilen işleyen üzerinde bunu ona yaptıracak gücü bulunduğu takdirde sadece zorlayan/azmettiren kişi öldürülür. Cinayet işleyen mükreh ise farklı bir şekilde cezalandırılır.[385] Görüldüğü gibi İbnü'l-Münzir bu meselede de ehl-i hadis gibi hüküm vermiştir.

İbnü'l-Münzir, namazın sıhhati için Fatiha Sûresi'nin okunmasının farz olduğu görüşünde olup fatihayı namazın rükünlerinden sayar.[386] Bu yüzden fatihasız namaz sahih olmaz. İbnü'l-Münzir bu hükmü belirtirken Hz. Peygamber'in: *"Fâtihâ okumayan kişinin namazı olmaz"*[387] hadisi delil gösterir. Şâfiî[388], Mâlikî[389] ve Hanbeliler'de[390] fatiha okunmadığı takdirde namazın geçerli olmayacağı düşüncesindedirler. Ancak Hanefîler namazda fatihanın farz olmadığını ve Kur'an'ı Kerim'den herhangi bir âyetin okunması durumunda kılınan namazın geçerli olacağı görüşündedirler.[391] Konuyla ilgili zikrettikleri delil ise; Müzzemmil sûresindeki: *"Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyunuz"*[392] âyetidir. Çünkü onlara göre, fatiha dışındaki Kur'an'ın diğer âyetleri de onun seviyesindedirler. Fatiha sûresinin okunması gerektiğini ifade eden rivâyetler ise, Kur'an'a ziyade olup nesh hükmündedirler. Onlara göre nesh hükmü de haber-i vahid ile sabit olmadığından bu rivayetlerle farz mesabesinde amel edilmemektedir. Namazda fatihanın okunmasının farz olmayıp vacip olduğunu ifade ederler.[393] Bu meseleden de anlaşıldığı gibi namaz içerisinde Fatiha sûresinin okunması ile ilgili olarak İbnü'l-Münzir re'ycilerden uzaklaşarak esercilere yakınlaştığı görülmektedir.

---

[384] İbnü'l-Münzir, **el-îşrâf**, c. 7, s. 367; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 2, s. 377.
[385] İbnü'l-Münzir, **el-îşrâf**, c. 7, s. 368; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 2, s. 377; Zühaylî, **İslâm Fıkhı**, c. 8, s. 53, 54.
[386] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat fi'-Sünen**, c. 3, s. 110; İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 1, s. 520.
[387] Ebû Hüseyin Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî, **Sahihi Müslim I-V**, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Daru İhyâi't-Türasi'l-Arâbî Beyrut, ty., "**Salât**" no:11; Nesâi, "**İftitah**", 24.
[388] Nevevî, **el-Mecmû' Şerhi'l-Mühezzeb**, Mısır, Ezher, ty, c. 3.s. 326.
[389] Sahnûn, **Müdevvenetü'l-Kübrâ I-VI**, (Sahnûn b. Sa'îd (ö. 240/854) Rivayeti), Mısır: Matba'atu's-Sa'âde, 1323, c. 1, s. 66.
[390] İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 1, s. 520.
[391] Serahsî, **el-Mebsût**, I, 19.
[392] el-Müzzemmil 73/20.
[393] Serahsî, **el-Mebsût**, c. 1, s. 19.

İbnü'l-Münzir muhaddis ve fakih olması hasebiyle bazen bazen sened bazen de metin tahlil ve tenkidinde bulunur. Cuma guslünün vâcip olmadığını, ilgili hadiste guslün güzel kokuyla beraber zikredilmesinden anlaşıdığı tahlilinde bulunur.[394] Ancak daha çok sened tenkidini ön plana çıkardığını, ahkâmların istinbatını da buna binaen yaptığını görüyoruz. Setri avret rüknünü yerine getiremeyip çıplak namaz kılmak zorunda kalan kimselerin kıyam, rükû ve secdelerini yapmaları gerektiğini söyler. Hanefîler'in, İbn Abbas ve İbn Ömer'den gelen bir rivayete binaen çıplak olanların namazlarını oturarak kılmaları gerektiğini söyledikleri, ancak İbnü'l-Münzir bu hadisin sahih olmadığını delilleriyle açıklayarak rivayeti reddeder.[395] Bu vb. örnekler bize onun re'y ekolünün haricinde bir metod takip ettiğini ve re'ycilere dahil olmadığını göstermektedir.

İbnü'l-Münzir'in "ehl-i re'ye göre fıkhî görüş belirttiği ve onlara yakınlaştığı uygulamalardan" birkaçı ise şöyledir:

İbnü'l-Münzir, ziynet eşyalarına zekât düştüğünü, ayrıca zekâta tabi olan definelerin (rikâz) altın ve gümüşten ibaret olmadıkları ve belli bir nisaplarının da olmadığını savunur. Bu meselede böyle hüküm vermesinin gerekçesini, bu hükmün Kitap ve Sünnetin zâhirine muvafık olmasından kaynaklandığına dayandırmaktadır.[396]

İslâm fukahasının çoğu, dul kadından izin alınmadan zorla evlendirilemeyeceği görüşündedirler.[397] Bekâr olan reşid kızın ise zorla evlendirilip evlendirilmeyeceği hususunda ise İbnü'l-Münzir imam Ebû Hanîfe gibi düşünerek; babanın reşid kızını evlendirmek istediğinde ondan izin alması gerektiğini belirtmiştir.[398] *İbnü'l-Münzir*'in bu konuyla ilgili dile getirdiği delili Hz. Peygamber'in*: "Dul kadının görüşü alınmadan, bekâr kızın da izni alınmadan nikâh kıyılmaz. Kızın izni (açıkça söylemekten çekinirse) susmasıdır*[2399] hadisi ile yine *"Hz. Peygamber zamanında genç bir kızın Hz.*

---

[394] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 4, s. 38, 43.
[395] İbnü'l-Münzir, **El-Evsat...,** c. 5, s. 78-80.
[396] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ***',* c**.** 1,s.176-178; İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf alâ Mezâhibi'l-Ulemâ,** c. 3, s. 48-49.
[397] Nihat Dalgın, **Gündemdeki Tartışmalı Dînî Konular 1**, Ensar Neşriyât İstanbul, 2007, s. 265.
[398] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 251; İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 7, s. 380.
[399] Buhârî, **el-Câmi'u's-Sahih…,** "Nikah", 40.

Peygambere gelerek, istemediği halde babasının onu birisiyle evlendirdiğini şikâyet etmesi üzerine, Resûlullâh onu evliliği kabul edip etmeme hususunda serbest bırakmıştır''[400] rivayetidir.

Ahmed b. Hanbel, İmam Mâlik ve İmam Şâfiî; babanın kendi reşid ve bekâr kızından izin almadan zoraki evlendirebileceği görüşünde olduklarını belirtmişlerdir. Onlara göre nikâh yapılacağı zaman kızdan izin alınmasının gerekli olduğunu ifade eden hadislerin, izin almanın uygun olacağına/nedbine delâlet ettikleri veya dul olan kadın ile ilgili olduğu şeklinde te'vil ederler.[401]

Ayrıca, İbnü'l-Münzir diğer üç mezhebe muhalif olarak şu görüşlerde de Hanefîler gibi düşünmektedir; Namazı terk eden kişi, kâfir olmadığı gibi had olarak da öldürülmez.[402] Yatsı namazının vakti beyaz şafağın kaybolmasıyla girmiş olur.[403] Cuma namazı için iki hutbenin okunması farz olmayıp bir hutbenin okunması kâfidir.[404] Cuma namazının sıhhati için, belli bir sayıyı şart koşmaz.[405] Mirasta dede kardeşleri hacbeder, onların miras almalarına mani olur.[406] Müsteîr, aldığı ariyede[407] bir taksiratı olmayıp telef olursa zâmin olmaz.[408] Görüldüğü üzere İbnü'l-Münzir bu meselelerde de re'ycilerle paralel bir çizgide durmaktadır.

Müstakil müctehid olarak görülen İbnü'l-Münzir diğer mezhep imamlarıyla paralel görüşlere sahip olmakla beraber farklı görüşleri de bulunmaktadır. İbnü'l-Münzir'in vermiş olduğu bazı hükümlerden onun hem Hicaz ekolü hem de Kûfe ekolünün her ikisindende tamamen farklı düşündüğünü anlamaktayız. Bununla ilgili şu

---

[400] Buhârî, **el-Câmi'u's-Sahih,** "Nikah", 41.
[401] Dalgın, **Gündemdeki Tartışmalı Dînî Konular** 1, s. 265.
[402] İbnü'l-Münzir, **el-İşraf**, c. 2, s. 412; İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 2, s. 690; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 1, s. 119; Mâverdî, **el-Hâvî**, c. 2, s. 525.
[403] Nevevî, el-Mecmû', c. 3, s. 40; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 1, s. 126.
[404] İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 1, s. 112; Mâverdî, **el-Hâvî 'l-Kebîr**, c. 2, s. 432; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 4, s. 343; İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 2, s. 149.
[405] İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 1, s. 112; Mâverdî, **el-Hâvî 'l-Kebîr**, c. 2, s. 432; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 4, s. 343; İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 2, s. 149.
[406] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 286; İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 7. s. 64; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 2, s. 215.
[407] Bir kimseye bir süre kullanmak üzere karşılıksız verilen mala denir.
[408] İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 5. s. 355.

örnekler verilebilir: Kunut duasından sonra eller yüze sürülür.[409] Yolcu, mukim arkasında da namaz kılarsa namazını kısaltarak kılar.[410] İstiska namazının bayram namazı vaktinde kılınması gerekir.[411] Seferi kişinin oruç tutması veya tutmaması hususundaki seçimi hakkında hangisi daha kolaysa onun için en faziletlisi kolayına geleni yapmasıdır.[412] Fecir çıkmadığı veya güneş battığı zanıyla yiyen oruçlu kişi, gerçek durumun buna aykırı olduğu sonra anlaşılsa da orucunu kaza etmesi gerekmez.[413] İhramlı kişi hata ile bir av hayvanını öldürürse herhangi bir kefâret vermesi gerekmez.[414] Bir şeyi satıp akde münafi bir şart öne sürülürse bile akit geçerli ve sahiholup şart ise geçersiz olur.[415] Veli, bakire kızından izin almadan nikâhını kıyması durumunda, sonra kız nikâhlandığını duyduğunda buna cevaz vermesi halinde de bu nikâh sahih değildir.[416] Koca, kendi karısını boşamak için bir mecliste muhayyer ederse, karısı hem o mecliste hem de ondan sonra da istediği zaman kendisini boşayabilir.[417] Hul‘ akdiyle boşanan kadının iddeti bir hayızdır.[418] Sarhoş kişinin yaptığı muhâlea[419] akdi geçersizdir.[420] Âyeti kerîmede belirtilen bir sebebin benzeri olan herhangi bir sebep olmadığı halde yapılan muhâlea akdi câiz değildir.[421]

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere İbnü’l-Münzir, her ne kadar ehl-i re’ye muvafık bazı fıkhî meselelerde hüküm verdiği görülse de ehl-i hadîs grubunun yöntem

---

[409] İbnü’l-Münzir, **el-İknâ‘**, c. 1, s. 134.
[410] Nevevî, **el-Mecmû‘**, c. 4, s. 112; İbn Kudâme, el-Muğnî**,** c. 2, s. 128; İbn Rüşd, **Bidayeti’l-Müçtehid**, c. 1, s. 248.
[411] İbnü’l-Münzir, **el-İknâ’**, c. 1, s. 126.
[412] Nevevî, **el-Mecmû‘**, c. 6, s. 219; Mâverdî, **el-Hâvî’l-Kebîr**, c. 3, s. 282.
[413] İbnü’l-Münzir, **el-İknâ’**, c. 1, s. 192; Nevevî, **el-Mecmû‘**, c. 1, s. 268; İbn. Kuddame, **el-Muğnî**, c. 3, s. 73; İbn Rüşd, **Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid,** c. 1, s. 399; Mâverdî, **el-Hâvî’l-Kebîr**, c. 3, s. 95.
[414] İbnü’l-Münzir, **el-İkna,** c. 1, s. 69; İbnü’l-Münzir, **İşraf,** c. 3 s. 29; **el-Mecmû‘,** c. 7, s. 296; Mâverdî, **el-Hâvî ‘l-Kebîr**, c. 4 s. 383; İbn Rüşd, **Bidayeti’l-Müçtehid**, c. 3, s. 474; İbn Kudâme, el-Muğnî**,** c. 3, s. 530.
[415] İbn Rüşd, **Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid,** c. 2, s. 193; Nevevî, **el-Mecmû‘**, c. 9, s. 371; Nevevî, **el-Minhâc Şerhu Sahihi Müslim**, c. 10, s. 142; **Şerhü’l-Kebir**, c. 4, s. 54.
[416] İbnü’l-Münzir, **İkna’**, c. 1, s. 260; İbn Kudâme, **Muğnî**, c. 9, s. 192; İbn Rüşd, **Bidayeti’l-Müçtehid**, c. 2, s. 43; İbn Hazm, **Muhallâ**, c. 10, s. 9; Mâverdî, **el-Hâvî ‘l-Kebîr**, c. 11, s. 361.
[417] İbnü’l-Münzir, **İşraf**, c. 1, s. 157; Nevevî, **el-Mecmû‘**, c. 17, s. 3.
[418] İbnü’l-Münzir, **İşraf,** c. 1, s. 263; İbn Kudâme, **Muğn’i**,c.9, s. 78.
[419] Karı-kocanın anlaşmasıyla evliliğe son verilmesi anlamında kullanılan fıkıh terimidir
[420] İbnü’l-Münzir, **İşraf**, c. 5 s. 269, 270.
[421] İbn. Kuddame, **el-Muğnî**, c. 8, s. 177; Mâverdî, **el-Hâvî’l-Kebîr**, c. 10, s. 7.

ve metotlarını kullandığından dolayı genel olarak ehl-i hadîs çizgisinde yer aldığı söylenilebilir. Makdisî de kendi eserinde onun ehl-i hadîsten olduğunu açıkça ifade etmiştir.[422] Ancak, ehl-i hadîsi de yalnızca bir fıkıh mezhebi olarak görmek yanlış olur. Zira ehl-i hadîs ekolu çizgisinde olduğu söylenilen Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin bazen ayrı yöntemleri kullanmaları ve birbirlerine muhalif hükümler serdetmelerinden dolayı ayrı ayrı müstakil mezhepler oldukları bilinen bir gerçektir. İbnü'l-Münzir de her bir âlim gibi gerektiği yerde re'y kullanmakla beraber kendisinin de muhaddis olması hasebiyle hadisleri daha çok kullanmıştır. Dolayısıyla, hüküm verirken bazen re'ycilerle, çoğu durumlarda ise esercilerle aynı çizgide görüşler ortaya koymuştur. İbnü'l-Münzir, ehl-i hadîsin içerisinde de fıkhî tahlillerinde bazen Şâfiî'ye yakın[423] bir çizgide hareket ettiğini bazen de ona muhalif diğer mezheplere muvafık davrandığı[424] görülmektedir. Bu da İbnü'l-Münzir'in bazı kaynaklarda Şâfiî bazılarında ise mutlak müctehid olarak zikredilmesine neden olmuştur. Kimi zamanda tümünün çizgisinin dışına çıkarak hükümler vermiştir. Bu yüzden İbnü'l-Münzir'in müstakil bir fıkıh mezhebinin temelini atılıp rükunları oluşturarak ehl-i hadîs ekolu içerisinde fakat Şâfiî, Hanbelî ve zâhirî Mezhepleri arası, Muhaddis olan fukahaya çok yakın bir yerde yer aldığı düşüncesi daha isabetli görülmektedir.

Bütün bu zikrettiklerimiz ve İbnü'l-Münzir'in eserlerindeki bulgular sonucunda fukahanın ehl-i hadîs ve ehl-i re'y olarak nitelendirilmesi ile İbnü'l-Münzir'in bu konuda ki konumu hakkında şunları söyleyebiliriz: İbnü'l-Münzir'in yaşadığı dönemde Ehl-i Hadis ve Ehl-i re'y tanımlamaları ve bu grupların ıstılahları yaygın olarak kullanıldığı ortaya çıkmaktadır. İbnü'l-Münzir'in ehl-i re'yden kasdı, ister Hanefî olsun ister olmasın Kûfelileri (mesela; İbn Ebi Leyla) kastederken, ehl-i hadîsle imam Ahmed b. Hanbel, İmam Şâfiî, İmam Mâlik, İshak b. Rahuveyh, Ebû Sevr, Evzâî, Süfyan es-Sevrî vb.lerini kasdettiği anlaşılmaktadır. İbnü'l-Münzir kitablarında ehl-i hadîs olan fukahanın görüşlerine sık yer verirken, ehl-i re'y ulemâsının görüşlerine de yer verdiği görülüyor. Kendisi ehl-i hadîs olmakla birlikte ve o dönemin genel atmosferinde içinde ehl-i re'y ve

---

[422] el-Makdîsî, **Ahsenü't-Tekâsîm fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm**, s. 37
[423] Örneğin bunlar için bkz.İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 4, s. 95, 279; **el-İknâ'**, c. 1, s. 131.
[424] Örneğin bunlar için bkz.İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 3, s. 213, 313; c. 4, s. 92, 150; **el-İknâ'** c. 1, 151.

ehl-i hadîs her ne kadar çoğu zaman karşıt görüşte olsalar da ehl-i hadîs ulemâsına atıfta bulunduğu gibi ehl-i re'y ulemâsına da atıfta bulunmaktadır.

İbnü'l-Münzir'in farklı görüşler karşısındaki tavrı belirlenirken ilmî usûl ölçülerinde davrandığı söylenebilir. İbnü'l-Münzir bütün görüşlere yönelik saygı bir dil kullanır. Ancak açıkça görüşünde yanlış olduğunu düşündüğü bir âlimi bazen "sözüne itibar edilmeyen, "bu kişi bilgiden haberi olsaydı böyle söylemezdi" ve "kendi görüşleriyle çelişiyor" gibi tenkitlerde bulunduğuda görülmektedir. Görüşlerini aktardığı kişilerden hiçbirini körü körüne taklit etmemiştir. Sadece görüşler arasında tercihlerde bulunarak delilleri daha kuvvetli olan görüşlere meyletmiş, kabul etmediği görüşlere ise muhalif olduğunu münasip bir uslüpla dile getirmiştir.

1.3.2. Şâfiî Fıkıh Çevresiyle İlişkisi

İslâm dünyasının doğu bölgelerinden ilim talebi için Mısır'a gelen talebelerden biri olan İbnü'l-Münzir, diğer birçok Şâfiî mezhebi'nin ikinci nesil mensubu gibi oradaki Şâfiî fıkıh çevreleriyle ilişki içerisinde olmuştur. İbnü'l-Münzir ve muasırı olan ilim ehline baktığımız zaman önümüze çıkan tecrübe, yaşadığı dönemdeki ilmi hareketliliğin coğrafyası hakkında da bize bilgi sunmaktadır. Çıkarımsanan bu bilgiye göre, sözkonusu zaman diliminde İslâmî ilimlerin talibi olarak onlarla iştiğal edenlerin çoğunun doğu bölgelerinden oldukları ve ilim tahsil süreçleri içerisinde de Bağdat, Hicaz ve Mısır gibi bölgelere seyahatte bulundukları anlaşılmaktadır. Memleketi Nîsâbûr'da ilk eğitimini alan İbnü'l-Münzir ve onun gibi nice âlimlerin Nîsâbûr'dan çıkmış olmasını göz önünde bulundurulduğunda Horasan bölgesinin bu şehrin önemli bir ilim merkezi olarak öne çıktığı ortaya çıkmaktadır.[425]

İlk Şâfiî tabakât yazarlarıından itibaren İbnü'l-Münzir Şâfiî fukahasından sayılmıştır. Şâfiî fakihlerden sayılmasının sebebi, ilim talebi için Mısır'a gelip Rebî' b. Süleyman'dan ders alması ve ondan hadis rivayet etmesidir. Böyle bir tespit için bu ilişki yeterli görülmüştür. Zikredilen bu sebeplerle beraber, fıkhî birikimini hangi

[425] el-Hamevî, **Mu'cemû'l-Büldân** c. 5, s. 382–384 "**Nişapur**", İA, MEB yay. İst. 1964, c. 9, s. 164-165; Okuyucu, **Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci**, s. 252,

hocalardan aldığı hususu –Zehebî'nin bir görüşü dışında- açıkça ifade edilmiş değildir. Şîrâzî, İbnü'l-Münzir'in hadis tahsilini onlardan aldığı bazı hocalarını zikretmekle beraber, fıkıh ilmini kimden tahsil ettiği hakkında bilgisinin olmadığını açık bir şekilde dile getirir.[426] Abbâdî, İbnü'l-Münzir'i Şâfiî'lerin ikinci tabakasına yerleştirmeyip üçüncü tabakaya yerleştirme konusunda açıkça fikir beyan etmekle beraber o da İbnü'l-Münzir'in Şâfiî fıkhını kendisinden öğrendiği kimsenin ismini zikretmeyerek bu konuyu kapalı bırakır.[427] İbnü'l-Münzir'in, ilk nesil Şâfiî fakihlerden fıkıh ilmini tahsil etme sürecini açık bir şekilde yansıtacak olan ilişki hakkındaki belirsizlik daha sonraki dönemlerin kaynaklarında da sürmüş ve herhangi bir bağlantı tespit edilememiştir.[428] Zehebî, onun -sözkonusu dönemde Mısır'da olmasından hareketle tahmîni bir yorumda bulunarak,- onun fıkhını Şâfiî'nin ashabından aldığını ifade eder.[429] Ancak, o dönemde Ehl-i Hadis âlimlerinin önde gelenleri gibi İbnü'l-Münzir'in de Şâfiî fukahasıyla irtibatının, hususi olarak fıkhî intisap sınırları içerisinde değerlendirilmemelidir. Malikî olan İbn Abdulhakem'de istifade etmiş olması, Hanbelî mezhebi'nin ileri gelen âlimlerinden bazılarıyla olan münasebeti ve o çevreden bazı kimselerin kendisi hakkındaki olumlu ve övücü ifadeleri İbnü'l-Münzir'in sözkonsu ilişki şeklini teyit edecek niteliktedir.[430]

1.3.3. İbnü'l-Münzir'in Nisbet Edildiği Ashâb

Şâfiî kaynaklarla sınırlı ve onları merkeze alarak İbnü'l-Münzir hakkında bir okuma yapıldığında, benimsediği farklı yaklaşımları ve mezhepte genel olarak kabul edilen görüşlerle bağdaşmayan ictihadları olmakla birlikte, onun nihai olarak mezhebe mensup fukaha içerisinde sayıldığı görülmektedir. İbnü'l-Münzir'in ilmi müktesebatı ve

---

[426] Şîrâzî, **Tabakâtü'l-Fukahâ,** 108. Şîrâzî'nin İbnü'l-Münzir'in vefat tarihini de yanlış belirtmesi, kendisi hakkındaki bilgilerinin yeterli düzeyde olmadığını söylenebilir.

[427] Abbâdî, **Kitâbu Tabakâti'l-Fukahâi'ş-Şâfiiyye,** s. 67. İbnü'l-Münzir İbnü'n-Nedim tarafından da Şâfiî fakihler arasında zikredilmiştir. Bkz. **el-Fihrist**, **s.** 265.

[428] Okuyucu, **Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci**, s. 257.

[429] Zehebî, **Si'yeru a'lâmi'n-nübelâ,** c. 14**,** s. 491.

[430] Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini derlemiş olan Ebûbekir el-Hallâl, kendisine Horasan'da Ahmed b. Hanbel'in mesailini rivayet eden "ekâbir" arasında İbnü'l-Münzir'i de zikreder. İbnü'l-Münzir, Ahmed b. el-Hasen et-Tirmizî aracılığıyla kendisine Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini aktarmıştır. Bkz. İbn Ebî Ya'lâ, **Tabakâtü'l-Hanâbile**, **c.** 1, s. 38.

mensubiyeti hakkında zikredilen anlatılar ve kurulmaya çalışılan bağlantılar, onu mezhebin içinde tutmaya yönelik değerlendirmelerdir. Diğer mezheplerin önde gelen simalarıyla olan irtibatı ve kitaplarının içeriği hakkında ya göz yumulur ya da mezhebe mensubiyet yönüne işaret etmeyecek tarzda, ilmi öğrenme süreci içerisinde kendiliğinden meydana gelmiş sıradan ilişkiler olarak takdim edilmeye çalışılır. Bundan dolayı da İbnü'l-Münzir'in eserlerinde zikredilen ve mensubiyet ifade eden cümleler Şâfiî mezhebine mensup olduğu değerlendirmesine hamledilir.[431]

İbnü'l-Münzir'in eserleri üzerinde çalışma yapanların çoğunun yaptıkları değerlendirmelere bakıldığında zikretmiş olduğumuz bakış açısının geçerliliğini günümüzde de sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Örneğin, İbnü'l-Münzir'in kitapları üzerinde tahkik çalışması yapan çoğu araştırmacılar, onun eserlerinde zikrettiği "ashabımız" kelimesi ile Şâfiî mezhebine mensup olan ashabı kasdettiğini söylerler.[432] *el-İkna*' eserini tahkik eden Abdullah b. Abdülazîz Cibreyn[433] ve oniki kişilik bir heyet tarafından tahkik edilen *el-Evsat*[434] eserine yazdıkları mukaddimelerde, "ashab" ifadesinden kastın Şâfiî ashabı olduğunu zikretmişlerdir.[435] Ancak, eserleri tahkik edenlerin mukaddimelerinde referans olarak gösterdiği sayfalara baktığımızda "*ashabımız*" derken sadece Şâfiî ashabının kasdettiğine açıkça delâlet edecek bir ifadenin olmadığını gördük. Genelde "ashâb" kelimesiyle zamanındaki hadis ashabını kasdetmiş olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim "ashâb" dediğinde kendisinin de içinde bulunduğu ve İbnil-Mubarek, Şâfiî,[436] Ebû Sevr, Ebû Ueyd,[437] Ahmed b. Hanbel,[438] İshak b. Rahuveyh,[439] Müzeni,[440] İmam Mâlik,[441] ve Sevrî[442] gibi ehl-i hadîs*i*[443]

---

[431] Okuyucu, **Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci**, s. 259; İbnü'l-Münzir, **el-Evsât mine's-Sünen** (mukaddime kısmı), c. 1, s,76.
[432] Bkz. İbnü'I- Münzir, **el-İknâ***'* c. 1, s. 17,
[433] Bkz. İbnü'I- Münzir, **el-İknâ***'* c. 1, s. 17,
[434] İbnü'l-Münzir, **el-Evsât mine's-Sünen** (mukaddime kısmı), c. 1, s,76
[435] İbnü'I- Münzir, **el-İknâ'** (I-II, thk.: Abdullah b. Abdülazîz Cebreyn, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ikinci baskı, 1414); İbnü'I- Münzir,, **el-Evsat..., c.** 1, s. 76
[436] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s,316
[437] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s,316
[438] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s,189
[439] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s,371
[440] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 3, s. 19.
[441] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 5, s,308.

kasdettiğini verdiğimiz ilgili dipnot yerlerinde açıkça ifade etmektedir. Ayrıca, bu konuyu açıklayıcı detay ve örnekleri ileride zikredeceğiz.

Üçüncü yüzyılın Ehl-i Hadis ulemâsı içerisinde etkin olan İbnü'l-Münzir'in taşıdığı mensubiyet duygusunun anlaşılması, umûmî fıkıh tarihinin bu dönemine ışık tutacağı gibi aynı zamanda İbnü'l-Münzir'in eserlerinde sıklıkla karşımıza çıkan "ashabımız", "âlimlerimiz" gibi ifadelerle gerçekte kimleri kast etmiş olduğunun tespit edilmesi halinde mensubiyetinin anlamı da açıklığa kavuşacağı gibi mezhebi kimliği de ortaya çıkmış olacaktır. Ortaya çıkaracağımız bu husus, mezhebin kaynaklarında ikinci nesil fukahasından sayılan İbnü'l-Münzir'in bir yönüyle sahip olduğu fıkhî tavrının anlaşılmasına yardımcı olacakken diğer bir yönüyle de üçüncü yüzyılda öne çıkan taraflar ve ilmi temayülleri söz konusu olduklarında bunlar arasında kendisinin içinde yeraldığı kesimin sınırlarının tespit edilmesine de katkı sağlamış olacaktır.[444]

Farklı vesilelerle İbnü'l-Münzir'in eserlerinde karşımıza çıkan "ashabımız" ifadesi, onun mensubiyetini ifade etmek için kullanılır. Bazı yerlerde kendisinin de paylaştığı kanaati çoğu ashaba izafe ederken, bazen de çoğunun kabul etmediği halde fakat içlerinden birilerinin tercih ederek öne sürdüğü görüşü ashaba izafe ederek bize aktarır. Zikredilen nisbetin kullanıldığı şekiller, ashabın fıkıh alanında sınırları belirtilmiş belli bir mezheb çevresini kasdetmekten ziyade, ayrıştırılmış olan Ehl-i Re'y-Ehl-i Hadis ulemâsından ikinci kısmı öne çıkaracak niteliktedirler.

İbnü'l-Münzir, bize bıraktığı eserlerinde "ashabımız" kelimesini yoğun bir şekilde kullanır. Gerek, naslara yaklaşım şekli olan ve fıkıh usûlü adını verebileceğimiz benimsemiş olduğu ictihad yöntemleri hakkındaki kanaatlerini gerekse fürû-i fıkha dair meseleler hakkında görüşlerini belirtirken kendisinin de mensubu olduğunu ifade ettiği bir ashabın varlığı hakkında dikkati çeker. Eğer bizler, ikinci nesil döneminde yaşayan İbnü'l-Münzir'i bir Şâfiî fakihi olarak addedersek, "ashabımız" ifadesinden Şâfiî ve

---

[442] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 3, s. 209.
[443] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 2, s. 306.
[444] Okuyucu, **Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci**, s. 260.

sözkonusu dönemde yaşayan Şâfiî fakihlerin tümünün kasdedilmesi gerekir. Bu şekilde ashaba nisbet edilmiş olarak zikredien görüşlerin, hem Şâfiî hem de mezhep fukahasının eserlerinde ifade edilmiş usûl ve fürû-i fıkha dair görüşler olmaları gerekir. Ancak, İbnü'l-Münzir "ashabımız" ifadesini kullanarak daha genel olan bir manayla, nasların anlaşılması ve içtihad yöntemleri konusunda Ehl-i Hadis bakış açısını benimseyen fukahayı kast etmektedir.

Onun kendi ashabı içerisine dahil ettiği ve ashabından saymayıp dışarda bıraktığı kimseleri göz önünde bulundurarak baktığımızda, mensubu olduğunu ifade ettiği çevresinin, Ehl-i Rey temsilcileri olarak öne çıkan Ebû Hanîfe ve öğrencileri dışında olan hemen her kesimin yani Ehl-i hadis tarafının tümünden müteşekkil olduğu ortaya çıkar. İbnü'l-Münzir'in ashaptan bahsederken ziktettiği bazı ifadeleri, ashab grubu içinde yer alan kimseler ve bunların benimsedikleri ana ilkeler hakkında bizlere yeteri kadar ipuçları vermektedir. Kendisinin mensubu olduğu ashabın, naslara nasıl yaklaştıklarını belirtmek için zikrettiği birtakım ifadeleri şöyledir: [445]

"Ashabımıza göre haberler, umûm üzeredir. Kitab, Sünnet veya icmâdan bir delil olmadıkça hadisin zâhirinden bâtınına, umûmundan husûsuna çıkmak câiz değildir."[446]

"Ashabımızın usûlüne göre, eğer her iki haberle aynı anda amel etmek mümkünse, ikisinden biri devre dışı bırakılmayarak, birlikte kullanılmaları mümkün olduğu sürece her ikisiyle de amel edilmesi lazımdır."[447]

"Sünnetten ancak yine başka bir sünnetle istisna yapılabilir. Bu hüküm, haberlerin umûmunu benimseyen ve hüccet olmada onların hükmünün dışına çıkmamayı ilke edinen ashabımızı da bağlar."[448] İbnü'l-Münzir, bu ifadelere mestte herhangi bir yırtığın olması halinde meshe etkisinin ne olacağı hakkında zikredilen görüşleri naklettikten sonra yer verir. Üzerlerinde yürüme imkânı olan tüm mestlerin mesh edilebileceği görüşünde olan

---

[445] bkz. Okuyucu, **Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci**, s. 227.
[446] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 1, s. 251.
[447] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 2, s. 446.
[448] Bkz**.** İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 2, s. 101-102.

İbnü'l-Münzir, Şâfiî'nin tercih ettiği görüş olan bir mestte abdest esnasında yıkanılan bir yerin yırtılması veya açılması durumunda artık o mestin meshedilemeyeceği görüşünün, Peygamber efendimizin umûmi olarak verdiği iznini sınırlandırdığı gerekçesiyle karşı çıkararak yukarıda zikrettiğimiz ifadeleri kullanır.[449]

"Sünnetteki bir nehiy yine sünnetteki bir delille tahsîs edilebilir. Bu şekilde sabit olan istisnâî hükme başka meseleler kıyas edilemez. İhtilaflı meseleler nehye dahil olmaya devam eder. Ashabımızın mezhebi de bu yöndedir; Şâfiî ve Ehl-i Hadis'ten diğer kimselerin genel olarak dedikleri budur."[450] Yırtıcı hayvanların derilerinin kullanılması ile ilgili ihtilâflı görüşleri nakleden İbnü'l-Münzir, Şâfiî'nin bu konudaki görüşünün doğru olmadığını belirtikten sonra "*Muhtemelen bu konuyla ilgili Ebû'l-Melih hadisinin Şâfiî'ye ulaşmadığını, ona ulaşması halinde diğer yerlerde hadisle amel ettiği gibi burada da amel edeceği*" ifadeleriyle onu mazur gördüğünü zikreder.[451]

İbnü'l-Münzir'in mensub olduğu ashabına dayandırarak bize naklettiği bu ilkeler, genel anlamda Ehl-i Hadisin bakış açısını karakterize eder. İbnü'l-Münzir'den aktardığımız ilk cümle, nasların ne şekilde anlaşılacağına dair kabul konusunda ilk başta zikredilebileceğinin bir ifadesi olarak, aksi bir delil olmadığı müddetçe daima umûmi ve zâhirî mananın temel esâs olarak alınması gerektiğini ifade eder. İkinci cümle, zâhiren naslar arası teâruz vaki olduğu zaman aralarını bulmak için ilk başvurulacak yöntemin hangisi olması gerektiğini ifade etmekte olup imkân elverdiği müddetçe teâruz eden iki nasla da amel edilmesini sağlayabilecek olan cem' ve te'lîf yöntemlerinin kullanılması gerektiğini vurgulamaya çalışır. Mensub olduğu ashaba dayandırarak zikrettiği bu meseleler Ehl-i Hadisin görüşünü yansıtan örneklerdendirler. Son zikredilen iki cümle ise edillei şer'îyeden olan Sünnet'i kullanma yöntemiyle alakalı olup Peygamberimizden bize nakledilen hadisler arasında tahsîs, istisna, nesh gibi ilişkilerin ne şekilde tesis edileceklerine yöneliktirler. Zikredilenlerden, İbnü'l-Münzir'in bu ilkeleri kabul edip benimsemesinden öte dikkatimizi çeken, Şâfiî'yi uygulamada eleştirmesi ve ulaştığı bazı

---

[449] Okuyucu, **Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci**, s. 261; İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 2, s. 102.
[450] Bkz**.** İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 2, s. 443
[451] Okuyucu, **Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci**, s. 262; İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 2, s. 443.

sonuçları yanlış bulduğunu ve ictihadlarına katılmadığını açıkça ifade etmesidir.[452] Ashaba dair aşağıda zikredilen ifadeler,[453] İbnü'l-Münzir'in mensubu olduğu ashab grubunun içine kimleri dahil ettiği yönününde birkaç temsili örnek şöyledir:

"Fâtıma bint Ebî Hubeyş'le ilgili hadisin sıhhatini kabul eden ashabımız, Hz. Peygamber'in ona hayız geldiğinde namazı terk etmesini emretmesinin ne anlama geldiği hakkında ihtilâfa düşmüştür. Şâfiî, Peygamber *efendimizin cevabına binaen, Fâtıma bint Ebî Hubeyş'in istihâze kanının hayız kanı bittikten sonra (munfasılen) geldiğini söylemiş,[454] [...] Ahmed b. Hanbel, İshak ve Ebû Ubeyd de böyle söylemişlerdir. Evzâî ise kadının veya akrabası olan kadınların muayyen günleri yoksa istihâze hakkında bir vakit tayinine gidilemeyeceğini söylemiştir."*[455] *"Hayzın asgari müddeti ashabımızın çoğuna göre bir gün bir gecedir. Azamî müddeti ise 15 gündür. [...] Ashabımıza göre nifasın azamî müddeti iki aydır. Nifas bir gün veya daha kısa sürerse gusül alır ve namaz kılar."*[456]

"Ashabımızdan bazıları, kendisinden aktardığımız meselelerin tümünde Şâfiî'ye muvafakat ettiler ancak fey'de de humusu gerekli görüşü hususunda ona muhalefet ettiler [...] İlim ehlinden görüşlerini bildiğimiz kimselerin kanaati, dışarıda kalmış olan Şâfiî'nin kanaatinden evlâdır."[457]

---

[452] Okuyucu, **Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci**, s. 262, İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 2, s. 443.

[453] Daha iyi anlaşılması için bazıların orjinallerini de dipnotlarda verecğiz.

[454] Okuyucu, **Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci**, s. 263; **İbnü'l**-Münzir**, el-Evsat..., c.** 2, s. 346:
اخْتَلَفَ أَصْحَابُنَا بَعْدَ إِجْمَاعِهِمْ عَلَى صِحَّةِ هَذَا الْخَبَرِ فِي الْمَعْنَى الَّذِي لَهُ أَمَرَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِتَرْكِ الصَّلَاةِ إِذَا أَقْبَلَتِ الْحَيْضَةُ وَأَمْرُهُ إِيَّاهَا بِالصَّلَاةِ عِنْدَ إِدْبَارِهَا فَكَانَ الشَّافِعِيُّ يَقُولُ: يَدُلُّ حَدِيثُ عَائِشَةَ هَذَا عَلَى أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ أَبِي حُبَيْشٍ كَانَ دَمُ اسْتِحَاضَتِهَا مُنْفَصِلًا مِنْ دَمِ حَيْضِهَا لِجَوَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

[455] **İbnü'l**-Münzir**, el-Evsat..., c.** 2, s. 347:
وَكَانَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ وَإِسْحَاقُ يَقُولَانِ: وَإِذَا كَانَتْ فِي مَعْنَى فَاطِمَةَ كَانَ الْجَوَابُ فِيهِ كَمَا أَجَابَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاطِمَةَ وَهَذِهِ إِذَا كَانَ دَمُهَا يَنْفَصِلُ، وَقَالَ أَبُو عُبَيْدٍ بِمِثْلِ هَذَا الْمَعْنَى وَكَانَ الْأَوْزَاعِيُّ يَقُولُ: لَا يُوَقَّتُ فِي الْمُسْتَحَاضَةِ إِذَا لَمْ يُعْرَفْ وَقْتُ نِسَائِهَا وَلَمْ يَكُنْ لَهَا أَيَّامٌ تُعْرَفُ فِيهَا مَضَى أَخَذْنَا بِهَذَا الْحَدِيثِ: «إِذَا أَقْبَلَتِ الْحَيْضَةُ فَدَعِي الصَّلَاةَ.

[456] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ**',c.1, s. 74-75:
أقل الحيض عند كثير من أصحابنا يوم وليلة وأكثره خمس عشرة،[…] وأكثر النفاس عند أصحابنا شهران، وإن طهرت ليوم أو أقل من يوم اغتسلت وصلت.

[457] Okuyucu, **Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci**, s. 263; İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 1*, s.* 77-79.

"Şâfiî'nin bu hususta [Cuma namazında ikinci hutbe okunmadan vaktin çıkması] söylediği şeyi haklı gösterecek bir delâlet bulamadım. Bu meselede Şâfiî, ashabımızdan olan diğer âlimlere ters düşmüştür."[458]

"Ahmed ve ashabımızdan diğer bazıları, kusmadan dolayı abdest gerekir derken Sevbân hadisini delil getirmektedirler."[459]

"Şâfiî ve onun dışındaki ashabımız, mess-i zekerin abdesti bozduğu hususunda Büsra bint Safvân hadisini delil getirirler."[460]

"Kulleteyni benimsemiş olan bazı ashabımız İbn Ömer hadisini delil getirirler. Ashabımızdan bazıları bu hadisin, 'Hiçbir şey suyu necis hale getiremez' hadisini hükümsüz kılan bir delil olduğunu kabul etmemiştir. Haberlerin umûma delâlet ettiğini kabul edenlere göre, sahih olduğu takdirde bu hadisin diğer hadisi tahsîs etmemesi gerekir. 'Kulleteyn' ifadesi ziyade olduğu için ilk hadisin umûmunu tahsîs etmemelidir (sadece birincinin içinde bulunan kulleteyni te'kîd edip pekiştirmiştir)."[461]

"Bir kimse hadesten tahârete, farz namaz için tahârete, nafile veya cenaze namazı için tahârete niyet ederek abdest almışsa bununla farz namaz kılabilir. Bu Şâfiî'nin, Ebû Ubeyd, İshak, Ebû Sevr ve ashabımızdan diğerlerinin görüşüdür. Biz de bu görüşteyiz."[462]

"Ashabımızdan bazıları Şâfiî'ye karşı çıkmış ve Safa ve Merve[yi sa'y etmenin] vücûbiyeti hakkında ihtilâf edilmiştir. Tertibi buna kıyas etmek için önce onun vücubiyetini ispat etmek

---

[458] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 4, s. 70.

[459] **وقد احتج احمد وغيره من اصحابنا في ايجابهم الوضوء من القيء بحديث ثوبان,** Bkz. **el-Evsat..., c.** 1, s. 189; Şâfiî, kusmayı abdesti bozan haller içerisinde değerlendirmez. Dolayısıyla burada ashab ifadesi ile yine Şâfiîler değil, daha genel olarak Ehl-i Hadis taraftarları kastedilmektedir. Bkz. **el-Evsat..., c.** 1, s. 295.

[460] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 303. Bu meselede Evzaî, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Sevr Şâfiî ile aynı kanaatte oldukları için ashaba onlar da dahil olmaktadır.

[461] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 1, s3. 78-379. Bu meselede yine Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye, Ebû Sevr, İbn Huzeyme ve Ebû Ubeyd de Şâfiî ile aynı görüştedir.

[462] **وَإِذَا تَوَضَّأَ يَنْوِي طَهَارَةً مِنْ حَدَثٍ أَوْ، طَهَارَةً لِصَلَاةٍ فَرِيضَةٍ أَوْ نَافِلَةٍ أَوْ قِرَاءَةٍ أَوْ صَلَاةٍ عَلَى جَنَازَةٍ فَلَهُ أَنْ يُصَلِّيَ بِهِ الْمَكْتُوبَةَ فِي قَوْلِ الشَّافِعِيِّ وَأَبِي عُبَيْدٍ , وَإِسْحَاقَ , وَأَبِي ثَوْرٍ وَغَيْرِهِمْ مِنْ أَصْحَابِنَا وَكَذَلِكَ نَقُولُ** (İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 1, s. 371).

gerekir. Böyle olduğuna göre onun 'bir asıl başka bir asla kıyas edilmez' ifadesi bu kıyası men eder demişlerdir."[463]

"Şâfiî, Ahmed ve ashabımızın ekseriyetinin benimsediği görüş, [âdet] günleri belirli olan müstehâzanın bugünlerde namaz kılmaması, bu günler geçtikten sonra gusül alarak namaza başlaması ve daha sonraki her namaz için yeni bir abdest almasıdır."[464]

Burada zikrettiklerimiz, İbnü'l-Münzir'in "ashabımız" derken sadece Şâfiî'leri içine alan dar manayı kasdetmediğine açıkça delâlet etmektedir. Evzâî, Ebû Ubeyd, Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye'nin yanı sıra Sevrî gibi âlimleri de mensub olduğu ashaba dahil etmektedir. İbnü'l-Münzir de, âlimlerin çoğunun benimsediği görüşlere uyma temayülü olduğu için, görüşlerinde ashaptan ayrı düşüp münferid kalan âlimleri eleştirir. Yaptığı bu tenkitlerden Şâfiî de payını amaktadır. Çoğu zaman da ashabın çoğunun savunduğu görüşü Şâfiî'nin teferrüd ettiği görüşe tercih etmiştir. Muayyen bir grubun bakış açısını yansıtan bu ashabın karşı tarafında kimler bulunuyor? Aşağıya aldığımız cümleler, bu soruya cevap olacak niteliktedirler:

"Nu'man (b. Sabit), eşeğin terinin temiz olduğunu söylemiştir. Şâfiî'nin görüşü de böyledir. Ashabımızın geneli de bu kanaattedir (ve aleyhi âmmetü ashâbinâ). Bizim görüşümüz de bu yöndedir."[465]

İbnü'l-Münzir, namaz kılanın ikinci rekattan kalkarken ellerini kulaklarına doğru kaldırması konusunu ele alırken şu ifadeyi kullanır*; "Bu ashabımızın çoğunun gafil olduğu bir konudur. Ashabımızdan bazıları; Kufelilerden kabul etmedikleri bazı illet ve sebepleri kendileri kullanıyorlar."*[466]

Yine bir insanın bir kuyuda öldüğünde suyunun çıkarılması konusunu zikrederken; *"Hasani Basri; kuyuda bir insan öldüğünde tüm suyun çıkarılması gerekir demiştir. Ebû Ubeyd,*

---

[463] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 2, s. 73.
[464] Okuyucu, **Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci**, s. 264, İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 2, s. 386.
[465]İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 2, s. 304; Okuyucu, **Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci**, s. 264.
[466] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 3, s. 201.

Süfyan'ın da bu görüşte olduğunu zikreder. Ayrıca ehl-i re'y olan Küfeliler de bu görüştedirler.''[467]

Bu cümleleriyle kendi ashabının karşısında bulunan grubun Kufeliler olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

Tüm bunlarla beraber ayrıca, İbnü'l-Münzir'in "ashabım" lafzından maksadının *ehl-i hadis* olduğunu sarih olarak da dile getirdiğini görmekteyiz. Örneğin, fikhî bir mesele hakkında vârit olan tüm haberlerle amel edilme imkânı olduğunda tümüyle amel edilmesi gerektiği konusunu işlerken şöyle der:

Bu ve benzeri zikrettiğimiz, bu konuda vârit olan tüm haberlerlerden anlaşıldığına göre Peygamber *efendimiz pençeli yırtıcı hayvanların etinin yenilmesini ve yırtıcı hayvanların derilerinden istifade edilmesini âm bir şekilde yasaklamıştır. Bunlar haramdır. Çünkü* Peygamber *efendimiz nehyi âm olarak yapmıştır. Kendisinin âm olarak yasakladığı bir şeyi kimsenin tahsîs etme yetkisi yoktur. Allah Rasûlü zikrettiği âm'dan bir şey tahsîs ederse, bizimde sünnetin tahsîs ettiğini istisna etmemiz gerekir-vaciptir. Bunun dışında ihtilâflı diğer meselelerin hükümleri ise âm olan nehyin kapsamında kalırlar. Çünkü istisna edilenlerin üzerine kıyas yapılamaz. Bu söylediklerimiz ashabımız Şâfiî ve diğerlerinden oluşan ehl-i hadis'in görüşüdür...*[468]

İbnü'l-Münzir sehiv secdesi konusunu ele alırken de ashabımız lafzından maksadının ehl-i hadis manasındaki *Ashabu'l-Hadis* olduğunu da açıkça zikretmektedir. Peygamber efendimizin namazda sehiv yapıp selamdan sonra sehiv secdesine gittiğini zikreden Abdullah b. Mesut'tan (r.a) gelen rivayeti zikrettikten sonra şu ifadeleri kullanır:

İbn Mesut'tan (r.a) gelen bu rivayet sabit ve sahihtir. Ashabımızdan kimsenin bunu kabul etmediğini bilmiyorum. Ancak ashabımız bunun te'vilinde ihtilâf etmişlerdir.(Ashabımızın ihtilâf detayını şöyle açıklamaya başlar) Ashabu'l-Hadis'ten

---

[467] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 1, s. 274.
[468] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 2, s306.

bir taife şunu söylemiştir; İbn Mesut, İbn Abbas ve Ebi Saîd el-Hudri'den gelen rivayetler sabit ve sahihtirler. Herbiri kabul edilip yerlerinde kullanmak gerekir….[469]

İbnü'l-Münzir'in nisbet edidiği ilmî çevrenin öne çıkan özelliği göz önünde bulundurulduğunda daha ilk yıllardan beri Ehl-i hadis olan bir çevrede yetiştiği ve aynı zamanda bu düşünceye sahip önde gelen ulemâdan ders aldığı gerçeğidir. İbnü'l-Münzir, fıkhî alanda birbirinden farklı olan geniş bir ilmî çevreden istifade etmiş, kendisini ehl-i hadis bakış açısının hâkim olduğu "ashab" çevresine nisbet etmiştir. İbnü'l-Münzir, fıkhî manada kendisini dar denebilecek bir ilim çevresine mensub olarak görmediği, Ehl-i hadis çevresinin önde gelen temsilcilerini yeri geldiğinde bazen destekleyip bazen de eleştirdiği bir vakıadır. Bu şekilde davranmış olması, şahsında tecelli edilen mensubiyetin hem kelamî hem de fıkhî bir karakter arz ettiği gibi aynı zamanda bazen ehl-i hadise muhâlif davrandığı da ortaya çıkmış olmaktadır.[470]

1.3.4. İlmî Çalışmalarında Şâfiî Fıkhıyla İlişkisi

1.3.4.1. İbnü'l-Münzir'in İlmî Çalışmaları ve Eserlerinde İmam Şâfiî'nin Görüşlerine Atıfta Bulunması

İbnü'l-Münzir'in ilmî mesaisi, telif çalışmalarının yoğun olduğu Hicrî üçüncü yüzyılın ikinci yarısı ile dördüncü yüzyılın başları arasındaki zaman dilimine rastlar. İbnü'l-Münzir, fıkıh, hadis ve tefsir gibi İslâmî ilimlerin merkezinde yer alan konularda kıymetli eserler te'lif etmiştir. Geriye bırakmış olduğu eserlerinin muhtevası, bir fıkıh mezhebinin tarihinde önemli roller üstlenmesi beklenen "ikinci nesil" fakihlerin ortaya koyacağı ilmî/fıkhî çalışmalara göre çok daha çeşitlilik ve dağınıklık arz eder. Şâfiî fakihlerinin ilk neslinin talebelerinden olan Müzenî ve Buveytî gibi eser veren âlimlerin ilmî çalışmalarının mihverinde fıkıh ilmi yer aldığından, Şâfiî'nin savunduğu görüşleri bunların çabası sayesinde bir mezheb öğretisine dönüşme imkânını bulmuştur. İlk neslin yaptığı gibi İbnü'l-Münzir ve onun gibi ikinci nesli temsil edenlerin de bu çalışmaları sürdürmeleri ve onlardan öncekilerin başlattığı Şâfiîlik inşasını biraz daha ileriye

---

[469] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 3, s. 285; ayrıca bakınız, **el-Evsat..., c.** 5, s. 434.
[470] Okuyucu, **Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci**, s. 267.

taşımaları beklenirdi. Ancak, İbnü'l-Münzir'in hem Şâfiî hem de Şâfiî ashabıyla olan fıkhî irtibatı düşünülen yönde seyretmemesi sebebiyle yaptığı ilmî çalışmalar Şâfiîliğin gelişimi noktasında ciddi denilecek bir katkı sağlamış değildir.

İbnü'l-Münzir'in ilmî mesaisinin mihverini, hadis çalışmaları teşkil etmiştir. Ehl-i hadis içerisinde etkin bir âlim olan İbnü'l-Münzir, hadis ilmi dışında diğer ilimlerde yazdığı eserlerinin muhtevaları da rivayetlerin etrafında şekillenmiştir. Örneğin, İbnü'l-Münzir'in *el-Evsat mine's-sünen ve'l-icmâ ve'l-ihtilâf'*ı ile içeriği itibarıyla ona çok yakın olan *el-İşrâf alâ mezâhibi ehli'l-ilm (el-İşrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ)* adlı eserleri, fukahanın görüşlerinin delillerle ilişkilendirerek bir araya getirildiği eserlerdir. İbnü'l-Münzir, bu eserlerinde ilk olarak üzerinde icmâ edilen hükümleri zikredip akabinde ihtilâf edilen her bir fıkhî meseleyi, farklı ictihadların mesnedleri olan rivayetlerle beraber ele alır. Temel itibariyle İbnü'l-Münzir, Şâfiî mezhebinin fıkıh birikimini Mısır ashabından temin etmiştir. Kendisi bizzat Mısır'a gidip Şâfiînin ashabının derslerine katılarak Şâfiî'nin eserlerini temin etmiştir. Büveytî'ye yetişmemekle beraber ancak, Rebî' b. Süleyman el-Murâdî ve Yûnus b. İbn Abdülhakem'e yetişmiş ve onlardan istifade etmiştir. İbnü'l-Münzir'in genel olarak Rebî' b. Süleyman vasıtasıyla elde ettiği birikimine bakıldığında, Şâfiînin eserleri ile ilgili vaziyeti de bize yansıtmaktadır. Şâfiî'nin, Rebî' ve Büveytî'nin çalışmaları neticesinde cem edilip tertibe tabi tutulan ilmi birikimi o dönemde daha tam olarak kitap haline getirilmeyip bölümler şeklinde nakledilmekteydiler. Nitekim İbnü'l-Münzir'in eserleri içerisinde zikredilen Şâfiî'nin görüşleri, ilgili konu ve meselelerin yer aldıkları bablara (kitaplara) nisbet edilerek nakledilir. İbnü'l-Münzir'in ilmi mesaisinde yer alan Şâfiî fıkıh birikimi ile ilişkisi Rebî' b. Süleyman'ın üzerinden olduğunu ifade etmiştik. Bu birikime dayanan İbnü'l-Münzir, "mukayeseli fıkhın geniş kapsamlı ilk kaynakları olan eserlerinde" Şâfiî'nin görüşlerini yansıtma hususunda oldukça başarılıdır. *el-Evsat* isimli eserinde Büveytî'ye nisbet edilen *el-Muhtasar* kitabına birkaç defa açık bir şekilde işaret edilmekle birlikte, Müzenî'ye mensub olan *el-Muhtasar* eserinden de ismen bahsetmemektedir. Ancak, Müzenî'nin bazı görüşleri ile Şâfiî'den ayrıldığı kimi görüşlerine değinmektedir. Eserinde bulunan bu bulgular, Müzenî'nin eserlerine vakıf olduğu veya onun en azından

savunduğu görüşlerinden haberdar olduğuna delâlet ederler. Ayrıca fıkhî meseleleri ele aldığında da kimi zaman "Şâfiî ve onun ashabı'nın" fıkhî görüşlerini de yansıtarak, Şâfiîliğin fıkhî bir çevre olduğuna işaret etmiştir.[471] İbnü'l-Münzir'in hususi olarak hemen her meselede Ahmed b. Hanbel ve Ebû Sevr'in görüşlerine değinmesi, bu iki âlimin de artık müstakil birer müctehid olduklarının kabul edildiğini gösterir.[472]

Bazılarına göre Şâfiî mezhebinin ikinci neslinden olabileceği düşünülen İbnü'l-Münzir'in, imam Şâfiî'ye mensub olan görüşlerin ne şekilde eserlerine intikal ettiğinden öte, söz konusu görüşleri ne şekilde değerlendirdiği konusu daha önemlidir. İbnü'l-Münzir'in imam Şâfiî ile olan irtibat ve alakasının tayin edilmesi ve sınırlarının çizilebilmesi için onun Şâfiî'ye karşı nasıl bir fıkhî tavır sergilediğini açıklığa kavuşturma neticesinde ortaya çıkmış olacaktır.

1.3.4.2. Şâfiî Karşısında Sergilediği Fıkhî Tavırlar

Mezhebin birinci nesline mensub olan fukaha, Şâfiî'nin eserlerini cem ve rivayet etmede görüşlerinin bütünlük arzedecek bir düzen dahilinde yeniden ifade edilip aktarılmasına uzanan farklı çalışmaları belli bir intisab tavrı içerisinde yürüttüler. Yapılan bu faaliyetlerin ikinci nesil tarafından ne şekilde algılandığı, nasıl sürdürüldüğü ve hangi boyutları kazandığı gibi sorular, ikinci nesle mensup olan âlimlerin Şâfiî mezhebine muvafık faaliyetlerinin değerlendirilmesi ele alınırken dile getirilmeleri gerekir. İbnü'l-Münzir'in de dahil olduğu ikinci nesilde öne çıkan fukahanın -dört Muhammed diye tabir edilen Muhammed b. İbrahim b. Münzir, Muhammed b. Nasr el-Mervezi, Muhammad b. Cerir et-Taberî ve Muhammed İbni Huzeyme gibilerinin- İmam Şâfiî ve onun ashabı ile olan fıkhî irtibatları, bu neslin Enmâtî (ö. 288/901)[473] ve onun gibi öne çıkmış fakihler sayılmazsa, ilk neslin tecrübesine nisbeten çok önemli farklılıklar taşımaktadır. İlk başta; İbnü'l-Münzir'in doğrudan Şâfiî'nin fıkhî birikimini temel alan bir fıkıh çalışması yapmadığı ifade edilmelidir. Yanı sıra bu fıkhî faaliyetlerin

---

[471] Örneğin bkz.İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 5, s. 346

[472] Okuyucu, **Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci**, s. 268.

[473] Ebü'l-Kāsım Osmân b. Saîd b. Beşşâr el-Ahvel el-Enmâtî (ö. 288/901) önde gelen Şâfiî fakihlerindendir. (Daha fazla ilgi için bkz., Nail Okuyucu, "Enmâtî Ebü'l-Kāsım" **DİA**, Tdv yay., 2016, c. EK-1, s. 406

ilk adımı olabileceği düşünülen rivayet sürecine etkin denilebilecek şekilde iştirak edip etmediği de bilinmemektedir. Kendisi, İmam Şâfiî ile talebelerinin eserlerini elde edip bulundukarı coğrafyaya intikal ettirmekle beraber sözkonusu eserlerin kendilsinden tahsil edildiğine ve bu eserlerin yayılmaları konusunda katkısı olanların adlarına değinmemektedir. Farklı ilimleri kapsayacak şekilde yürütmüş olduğu tedris faaliyetleri sırasında Şâfiî'nin eserlerinin talebelerine ulaşmasına vesile olan İbnü'l-Münzir'in, zikredilen bu eserlerin yayılması için özel bir çaba sarf ettiği söylenemez.[474]

Şâfiî fıkhının temel çalışmaları merkeze alınıp bu müktesebatın üzerinden ikinci adım oluşturulurken bunlar dayanak görülüp yeni fıkıh eserlerinin telif edilmesi İbnü'l-Münzir'in ilmî çalışmalarının bir parçasını teşkil etmemiştir. İbnü'l-Münzir'in -intisâbın temel unsurlarından biri olarak görülen- kendisine mensub olunan müctehid imamın fıkhı ile ilgili herhangi bir fıkhî metni yazma yönünde bir çabası olmadı. Şâfiî'nin arkasında bıraktığı ilmi miras üzerinde yeni metinler yazmadığı gibi, Şâfiî'nin mirası üzerine yeni ilmi çalışmalar bina edilebilecek şekilde genel bir değerlendirmeye de tabi tutmuş değildir. İbnü'l-Münzir'in kitablarında, Şâfiî mezhebinin doktriner tarafını geliştirmeye matuf olarak müntesib ictihadı, tahric, tercih vb. çalışmalardan hiçbirisine rastlanılmış değildir. İbnü'l-Münzir'in böyle davranmış olması, onun İmam Şâfiî ve ashabına yönelik takınmış olduğu fıkhî tavrın tabiî sonucudur. Çünkü -Şâfiî kaynaklarda zikredilen iddiaların aksine- İbnü'l-Münzir, imam Şâfiî'ye yönelik süreklilik arz ettiği söylenebilecek ve intisab vasfını verebileceğimiz bir bağlılık içerisinde olmuş değildir. İbnü'l-Münzir'in kitabları, bu iddia edilenlerin geçerliliği hakkında ispat edici verileri içeren birinci el ana kaynaklar mesabesindedirler. İbnü'l-Münzir'in, imam Şâfiî'nin görüşlerini ele alması, onları sunma şekli ve yapmış olduğu fıkhî değerlendirmeler gibi farklı birçok husus, İbnü'l-Münzir'in hiçbir müctehid imama müntesib olduğu neticesini vermediği gibi, aynı şekilde Şâfiî'nin müntesibi olduğu sonucuna da varılmış olmaz.[475] Aşağıda önem arz ettiği düşünülen bazı hususlar üzerinde durularak İbnü'l-Münzir'in intisab çerçevesinde benimsemiş olduğu fıkhî yaklaşım aydınlatılmaya çalışılacaktır.

---

[474] Okuyucu, **Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci**, s. 270.
[475] Okuyucu, **Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci**, s. 271.

İbnü'l-Münzir'in kitaplarının, farklı disiplinleri ihtiva edici bir çeşitlilik sergilediklerine değinilmişti. İbnü'l-Münzir'i ikinci nesilden ayıran diğer farklı özelliği ise günümüze ulaşmış olan ve bilinen manada standart bir furû'i fıkıh eserini de yazmış olmasıdır. İbnü'l-Münzir'in *el-İknâ'* adını taşıyan kitabı, furû'i fıkhın temel denebilecek olan hükümlerini hadislerle ilişkilendirerek te'lîf edilen bir eserdir. Gerek bu eserin de gerekse, diğer eserlerinde fıkhî meseleler dile getirilirken imam Şâfiî'nin diğer müctehid imamlardan farklı olarak değerlendirilmeye tabi tutulduğu veya onun görüşleri aktarılırken ona mensub olduğu izlenimini verecek herhangi bir tavra şahit olunmaz. İbnü'l-Münzir'in icmâ ve ihtilâf konularını ele alan eserlerinin muhtevası, onun imam Şâfiî'ye karşı hangi tavrın içinde olduğunun keyfiyetini yansıtan mühim kaynaklardır. Ayrıca bir müctehid olarak imam Şâfiî'yi ne şekilde değerlendirdiği, imam Şâfiî hakkında kullandığı ifadelerine de yansıdığı görülmektedir. Örneğin, *el-Evsat* eserinde kullandığı "muallimimiz" ifadesiyle, imam Şâfiî'yi kast ederek söylediği düşünülmüştür.[476] Zikrettiği bu ifadenin, Şâfiî hakkında bir muallimlik ve üstatlığı kasdederek söylemenin ötesinde, kendisine mensub olduğu bir fıkıh imamına işaret etmek için kullanılıp kullanılmadığı hususu, ancak ikisi arasındaki mensubiyet ilişkisinin açığa çıkarılıp aydınlatılması halinde ortaya çıkmış olacaktır. İbnü'l-Münzir'in hem *el-Evsat'*ta hem de *el-İşrâf'*ta takınmış olduğu tavra baktığımızda, Şâfiî'nin onun bakış açısında diğer müctehidler gibi bir müctehid olmasının ötesinde farklı bir konuma haiz olmadığı görülmektedir. Onun imam Şâfiî'ye vermiş olduğu değerin sebebi, Şâfiî'nin diğer müctehid olan imamlardan ayrı tutulmasından kaynaklanmayıp, onun da diğer Ehl-i Hadis imamları gibi güçlü bir müctehid olmasına dayanmaktadır. Bu açıdan onun görüşlerinin zikredilip değerlendirilmeleri, İshak b. Râhûye'nin, Ahmed b. Hanbel'in, İmam Mâlik'in veya Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin zikredilip değerlendirilmelerinden başka bir manası yoktur. Fıkhî meselelerle ilgili görüşler aktarılırken imam Şâfiî ve onun ashabının görüşlerine, mensubiyete dayalı bir ilişki sonucuna dayanarak diğer fıkhî görüşlerden farklı bir kıymet biçilmesi sözkonusu olmadığı gibi, aynı şekilde bu görüşlerin çoğunluğu temel alınarak diğer farklı görüşlerin onlara göre değerlendirilmesi

[476] Bkz. İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 76 neşredenin yazdığı mukaddime kısmı.

de söz konusu değildir. Şayet İbnü'l-Münzir, Şâfiî'nin bir mensubu ve onun talebelerini takip eden biri olsaydı, fıkhî meseleleri değerlendirirken onların görüşlerini temel alması ve farklı görüşler tahlil edilip delilleri zikredilirken imam Şâfiî merkezde yer alması gerekirdi.[477]

İbnü'l-Münzir'in imam Şâfiî'ye yönelik takınmış olduğu fıkhî tavrı ve ona mensubiyetini gerektirecek bir tavrı sergileme çabası içinde olup olmadığının belirlenmesini sağlayacak bir husus da Şâfiî'den farklı görüşlerin nakledildiği meselelerde onun nihâî olarak tercih ettiği görüşün belirlenmesi sürecine olan katılımından da anlaşılmaktadır. Şâfiî mezhebinin ilk nesli hakkındaki bilgilere bakıldığında, Rebî' ve Müzenî'nin sözkonusu olan bu süreci başlattıkları ve önemli bir noktaya getirdikleri açıkça görülür. Eğer İbnü'l-Münzir'de, imam Şâfiî ile intisâba dayalı olan bir irtibat içinde olsaydı, kendisi de -ileride devam edecek olan- bu sürecin içine katılanlardan olmuş olması gerekirdi. Fakat nihayetinde kendisine Şâfiî'ye intisab etmiş bir fakih olarak bakmadığı için onun bütün fıkhî meseleler hakkındaki görüşlerini de belirleme endişesini taşımış değildir. Kendi kitaplarında bazı yerlerde imam Şâfiî'den aktarılmış olan farklı görüşlere yer vermiş olan İbnü'l-Münzir, çelişkili olarak nakledilenler hakkında çoğu kez hiçbir değerlendirmede de bulunmaz. Böyle davranmış olması, onun fıkıhla ilgili çalışmalarını şekillendiren temel kaynağın imam Şâfiî ve onun talebelerinden geride kalmış olan fıkhî birikim ve çalışmaların olmaması nedeninden ileri gelir. İbnü'l-Münzir ile ilk nesil fukahanın arasındaki en önemli denebilecek farklardan birisi de budur. Örneğin İbnü'l-Münzir'in eserlerinde, ihtilâf edilen meselelerin hemen tümünde imam Şâfiî'ye ait görüşler aktarıldığında, onun tercih ettiği görüşleri belirleme noktasında hiçbir tahkikata başvurulmadığı görülmektedir. Ara sıra aktarımlarında Şâfiî'nin kadim olan bazı görüşlerine işaret edilmekle beraber, hem kadimi hem de cedidi temsil eden görüşler arasında bir değerlendirme yapılmadığı gibi, onun cedid görüşünü yansıtmakla beraber bu konuda da rivayetlerin muhtelif ve farklı olması sebebiyle de hangisinin imam Şâfiî'nin gerçek görüşü olduğunu ifade edecek aktarımlar arasında bir değerlendirme yapılmamıştır. Yanı sıra, imam Şâfiî'nin genel

[477] Okuyucu, **Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci**, s. 274.

fıkıh düşüncesine uygun olacak görüşü tespit etmek için herhangi bir çalışma da yapılmamıştır.[478] Yine, Şâfiî ile onun ashabı arasında ihtilâf edilen meselelere çok az değinilmekle beraber bunlardan hangisinin isabetli olup hangisinin isabetli olmadığı hakkında değerlendirmeler de bulunulmuş değildir[479] Zikredilen bu tavır İbnü'l-Münzir'in düşüncesinde, mensub olunmuş bir fıkhî çevrenin istikrara kavuşmuş olan görüşleri yansıtma fikrinin yer etmediğini gösterir. Şâfiî'den yapmış olduğu nakillere mukabil takınmış olduğu bu tavır, onun müktesebatıyla kurulan irtibat açısından mühim olup arkasında bıraktığı mirasın birtakım yeni faaliyetlere zemin oluşturacak şekilde esâs olarak alınmadığının da bir göstergesidir. İbnü'l-Münzir, sadece imam Şâfiî'nin görüşlerini belirlemek için dile getirir, bunun ötesine geçip yeni denilebilecek fıkhî çalışmaların yapılmasına imkân sağlayacak bir ilişki kurmaz. Eserlerinde, Şâfiî'den edinmiş olduğu usûl anlayışı doğrultusunda ortaya koyduğu bir ictihadlar manzumesi olmadığı gibi, aynı şekilde tercih ve tahric faaliyetlerine rastlanılmaz. Şâfiî'nin nihâî denebilecek kanaatlerinin belirtilmesi konusundaki kayıtsızlığı, onun görüşleri üzerinde bir tercihte bulunmaması neticesinde bu tercihlerin üzerine bina edilecek yeni ictihadları da tabii olarak doğurmamıştır. İbnü'l-Münzir eserlerinin bazı yerlerinde karşılaştığımız "Kıyasu kavli'ş-Şâfiî/ma'nâ kavli'ş-Şâfiî" vb. ifadeler, beraberinde tahrici gerektirecek tespitler olmayıp aynı şekilde bu gibi ifadeler diğer âlimler için de kullanılmışlardır.[480] Zikrettiğimiz bu durum, İbnü'l-Münzir'in hocaları sayılan birinci nesil için de geçerlidir. Bazen de olsa eserlerinde adına rastladığımız ve Şâfiî'ye mensub olan ashab, çoğu zaman sadece Şâfiî'den yapmış oldukları nakiller aracılığıyla onlara yer verildiği için İbnü'l-Münzir'in eserlerinde bulunan görüşleri yeni fıkhî faaliyetlere esâs alınmaları söz

---

[478] Mesela mesh yapıldıktan sonra mestin çıkarılması halinde ne gerektiği hususunda Şâfiî'den farklı nakillerde bulunulmuştur. Rebî''nin nakline göre tekrar abdest alınması gerekir. Büveytî, abdeste baştan başlamanın daha doğru olduğunu ancak ayakların yıkanmasının da yeterli olacağını nakletmişken Müzenî sadece ayakların yıkanmasının yeterli olacağı görüşünü nakletmiştir. İbnü'l-Münzir, bu nakiller arasında herhangi bir değerlendirmede bulunmaz, sadece aktarmakla yetinir. Bkz. **el-Evsat..., c.** 2, s. 112. Diğer bazı örnekler için bkz. **el-Evsat..., c.** 2, s. 235; 358-359. İbnü'l-Münzir'in tavrı her zaman bu yönde olmayıp bazen Şâfiî'nin görüşünü belirlemeye çalışmıştır. Bkz. **el-Evsat..., c.** 2, 182, 193.

[479] Bir örnek için bkz**. el-Evsat..., c.** 2, s. 290-291.

[480] Bazı örnekler için bkz. **el-İknâ,** c. 2, s. 593; **el-Evsat..., c.** 6, s. 203. Diğer müctehidler için bu ifadenin kullanımı hakkında bkz**. el-Evsat..., c.** 1, s. 387 (Süfyan), c. 1, s. 182 (Müzenî), c. 6, s. 8 (Ebû Sevr), c. 6, s. 204 (Mâlik).

konusu olmamıştır. İbnü'l-Münzir ile imam Şâfiî arasındaki intisab bağı fürû-i fıkıh sahasında muayyen bir hüviyete bürünmediğinden, ikisi arasındaki etkileşimin daha farklı bir zemin üzerinde gerçekleşmiş olabileceği ihtimalini gündeme getirir.[481]

Subki'nin belirttiği gibi; İbnü'l-Münzir ve onun gibilerinin Fıkıh usûlü noktasında Şâfiî'yi takip ettiğini ifade etmesi ve fıkıh usûlünde Mütekellimin ile fukaha metotlarının oluşumlarından sonraki zaman diliminde İbnü'l-Münzir'in yaşamış olması, doğal olarak bu iki usûlden Şâfiî metodunu ağırlıklı olarak kullanmış olduğu neticesini verdiği anlaşılmaktadır.

1.3.5. Şâfiî'nin Usûl Düşüncesinin İbnü'l-Münzir Üzerindeki Etkisi

İbnü'l-Münzir görüşlerinin, Şâfiî mezhebinin görüşleriyle çoğu zaman örtüşmemesinden dolayı onun mutlak bir müctehid olduğunu kabul eden Şâfiî tabakât yazarları bu sefer onun Şafiî mezhebiyle ilişkisini usûl üzerinden temellendirmeye çalışırlar.[482] Mezheblerin teşekkül süreçlerinin hız kazandığı bir dönemde İbnü'l-Münzir'in ağırlıklı olarak Şâfiî'nin usulünü benimsemesi tabii bir vakıadır. İbnü'l-Münzir'in bıraktığı kitaplar, Şâfiî'nin onun üzerindeki usûl alanındaki etkisine imkân tanıyan muhteva ve hususiyetleri taşımaktadır.[483]

İmam Şâfiî, hem *er-Risâle*'sinde hem de bu kitabındaki düşünceye göre daha önceden telif ettiği *el-Ümm*'ü ile fıkıh usûlü alanında yeni bir çığır açmıştır. Onun geliştirmiş olduğu kaynak anlayışı ve ictihad tasavvuru, kendisini destekleyenler üzerinde etkili olduğu kadar muhalifleri üzerinde de etkili olmuş ve bu minvâlde ortaya çıkan yeni tartışma alanları fıkıh usûlünün bir disipline dönüşüm sürecine ciddi katkılar sağlamıştır. Şâfiî'nin usûl anlayışının merkezinde *beyan* kavramı yer alır.[484] Şâfiî'nin beyan teorisi, dinî metinler olarak Kur'an ve Sünnetin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için riayet edilmesi gerektiği düşünülen birtakım ilkeler doğrultusunda şekillenmiştir.[485]

---

[481] Okuyucu, **Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci**, s. 276.
[482] Bkz. Sübkî, **Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-kübrâ, c.** 3, s. 102-103; İbn Kesîr**, Tabakâtü'l-fukahâi'ş-Şâfiiyyîn, c.** 1, s. 216-217; İbn Kâdî Şuhbe**, Tabakâtü 'ş-Şâfiiyye, c.** 1, s. 98.
[483] Okuyucu, **Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci**, s. 276.
[484] Bkz. Şâfiî, **er-Risâle**, s. 21.
[485] Şâfiî, **er-Risâle**, s. 21; Okuyucu, **Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci**, s. 277.

Şâfiî'nin ilâhî bildirimi esas alan, karşılaşılması muhtemel bütün durumlar hakkında dinî kaynaklarda bir hükmün öngörülmüş olduğunu kabul eden ve Arapça'yı merkezîleştiren beyan teorisi ile usûl düşüncesinin İbnü'l-Münzir üzerinde ne şekilde etki ettiğine, onun eserlerindeki ilgili yerler üzerinden bir tetkike gidilerek ona etkisinin izleri sürülmeye çalışılacaktır.[486]

Şâfiî'nin usûl düşüncesinin İbnü'l-Münzir üzerindeki etkisi onun istinbât faaliyetine yansıdığı görülmektedir. Nitekim İbnü'l-Münzir'in esas itibarıyla zâhirîlik ve umûmîlik kavramlarına irca edilebilecek olan istinbât yöntemi, imam Şâfiî'ninki gibi kelâmî ve lugavî ilkelere dayanmıştır. İbnü'l-Münzir, naslardan hüküm çıkarırken ve farklı görüşleri değerlendirip aralarında tercihte bulunurken sık sık zâhirî ve umûmî mananın belirleyiciliğine atıfta bulunur. İbnü'l-Münzir'in yaklaşımında zâhir, lugavî bir çerçevede kullanılmakta olup ilgili ifadenin ilk ve doğal haline göre anlaşılması gereğini ifade eder. Arapçada kelimelerin ilk ve doğal halleri, zâhir ve âm anlamlarıdır ve bu anlamlar, Arap toplumunun lisanî örfünde yaygın olarak kullanılan manaya karşılık gelir. Dolayısıyla aslolan sözün zâhirî olup zâhirin dışına çıkılabilmesi için, geçerli kabul edilen bir delilin mevcut olması gerekir. Bu noktada zâhir ve âmın birbirine yakın anlamlarda bazen de aynı manada kullanıldıklarına ve her ikisiyle de dilin yapısından ileri gelen ilk anlamın kastedildiğine işaret edilmelidir.[487]

İbnü'l-Münzir, zâhirin karşılığı olarak bâtını, âmmın karşılığı olarak da hâssı kullanır.[488] Zâhirden bâtına, âmdan hâssa geçebilmek için mutlaka bir delilin olması gerekir ki bu ya Kur'an veya Sünnet nassı, ya da icmâdır.[489] Bazen Kitap ve Sünnet'i asl olarakta ifade eder. Kelimenin zâhiri belirlenirken Araplar arasındaki meşhur anlamı, Arap dilinin kuralları ve siyak gibi hususlardan hareket edilir. İlk anlamı zâhir olmakla birlikte bu delillerden herhangi birinin varlığı sebebiyle bâtın anlamı ile te'vil edilirler.[490]

---

[486] Okuyucu, **Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci**, s. 278.
[487] İbnü'l-Münzir, **el-İşraf**, c. 3, s. 146; İbnü'l-Münzir, **el-İşraf**, c. 3, s. 157; Okuyucu, **Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci**, s. 283.
[488] İbnü'l-Münzir**, el-Evsât** c. 5, s. 29.
[489] İbnü'l-Münzir, **el-Evsât** c. 1, s. 251; c. 2, s. 361, 404;
[490] İbnü'l-Münzir, **Evsât**, c. 4, s. 152; İbnü'l-Münzir, **el-Evsât** c. 2, s. 307; Okuyucu, Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci, s. 280.

İbnü'l-Münzir'nin zâhirden bâtına, âmdan hâssa nasıl geçileceğine dair örnek ve açıklamalar ileride İstinbat metodu başlığı altında zikredilecektir. Bu konudaki bazı ifadeleri şöyledir: Ashabımıza göre haberler umûm üzeredir. Kitab, Sünnet veya icmâdan bir delil olmadıkça hadisin zâhirinden bâtınına, umûmundan husûsuna gitmek câiz değildir.[491] İcmâ ve sünnetin istisnası olmadığı müddetçe zâhirin terkedilmesi câiz değildir.[492] Peygamber'imizin nehyinin zâhiri, sünnetle tahsîs edilmediği müddetçe umûm üzere alınır. Sünnetin tahsîs ettiği ise bu yasaktan istisna edilir.[493]

İbnü'l-Münzir'in zâhir ve umûm hakkındaki bu düşünceleri, yaklaşık bir asır önce Şâfiî tarafından formüle edilmiş ve hemen hemen aynı ifadelerle dile getirilmişti. Şâfiî, gerek âyetler gerekse hadisler yorumlanırken hangi şartlarda zâhir anlamlarının dışına çıkılabileceği konusuna da değinmiş ve bu şartları Kur'an'dan veya Sünnetten bir delilin bulunması ve icmâ hükmü ile sınırlandırmıştır.[494]

Şâfiî'nin *er-Risâle*'de teorisini kurduğu zâhirî mananın önceliği anlayışı, Ehl-i Hadis muhitlerinde farklı seviyelerde makes buldu. İbnü'l-Münzir de bir yönü lafızcılığa çıkan bu yaklaşımdan etkilenmiş olup -Okuyucu'nun Taberî hakkında ifade ettiği gibi- "ılımlı Zâhirîlik" denebilecek bir anlayışı savunmuştur.[495] Şâfiî'nin fikirlerinin muhtelif yorumlara tabi tutulduğu üçüncü yüzyıl Ehl-i Hadis muhitlerinde, İbnü'l-Münzir zâhirîliği kıyas ve nazar delillerinin kabulünü de içeren, âyetlerin doğru bir şekilde anlaşılması için daha ziyade dil merkezli bir yaklaşımı savundu.

Kütüb-i Sitte müelliflerinden sonraki nesle mensup olan İbnü'l-Münzir, kaleme almış olduğu eserlerinde zikrettiği hadis ve fıkhî değerlendirmelere bakıldığında farklı telif tarzının öncüsü olduğu görülür.[162] Bu tarz hadis rivayetlerinin belli bir fıkhî düşünce örgüsü etrafında bir araya getirilmesi ve aslında fıkhî eserlerin inşasını amaçlar. Eserlerinin fıkhî tertiplerinin ardından öne çıkan bir diğer husus, İbnü'l-Münzir'in eserlerini belli bir usûl düşüncesine bağlı kalmak suretiyle, ulaştığı kendi fıkhî görüşleri muvacehesinde kaleme almış olmasıdır. İbnü'l-Münzir'in fıkhî meseleler hakkındaki

---

[491] Bu manayı ifade eden yerler için ayrıca bakınız; İbnü'l-Münzir, **el-Evsât** c. 1, s. 143, 251. c. 2, s. 361, 404; c. 3, s. 11;**el-İşrâf..., c.** 1, s. 24, 77; c. 2, s. 152.
[492] İbnü'l-Münzir, **Evsât mine'sünen**, c. 13, s. 174.
[493] İbnü'l-Münzir, **El-Evsat..., c.** 1, s. 327.
[494] Şâfiî, **er-Risâle**, s. 322, 580; Okuyucu, **Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci**, s. 284
[495] Okuyucu, **Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci**, s. 284

mülahazalarının yanı sıra çoğu zaman adlarını vermiş olduğu muhaliflerine ait görüşleri de aktarıp değerlendirmekte ve bunu herhangi bir fıkhî mensubiyet düşüncesiyle değil, aksine müstakil bir müctehid tavrıyla yapmaktadır.[496] İbnü'l-Münzir'nin ulaştığı ve yaklaşımlarına hâkim olan usûl düşüncesi, kendisinin üçüncü yüzyılın sonlarında yaşamış ve Şâfiî fıkıh çevreleriyle ilişki içerisinde olmuş bir Ehl-i Hadis âlimi olması hasebiyle önem arz eder. Kullandığı kavramlar, merkeze aldığı tasnifler ve yapmış olduğu istidlallerde riayet ettiği kaideler ile Şâfiî'nin ortaya koymuş olduğu usûl düşüncesi arasında yapılacak bir mukayese, İbnü'l-Münzir'in bu fıkıh çevresi ile olan ilişkisinin mahiyetini anlamamıza ve var olduğu iddia edilen intisab ilişkisinin sınırlarını belirlememize yardımcı olacaktır.[497]

Şâfiî'nin getirdiği usûl düşüncesinin henüz yaşadığı dönemde Ehl-i Hadis çevrelerinde ne denli etkili olmaya başladığına daha önce değinilmişti. Nâsih-mensûh gibi temel bazı ayrımları dahi Şâfiî'den öğrendiklerini belirten Ehl-i Hadis âlimleri üzerinde Şâfiî'nin etkisi sonraki nesiller boyunca da devam etti. İbnü'l-Münzir, bu usûl düşüncesinden ciddi biçimde etkilenmiş olan Ehl-i Hadis âlimlerinden olup bu etki eserlerine yansımış bulunmaktadır. Kur'an- Sünnet ilişkisi ve beyan kavramları ile âm-hâss ve naslar arası teâruz ayrımları, İbnü'l-Münzir ile Şâfiî arasındaki usûle dayalı intisab ilişkisini tahlile imkân veren önemli konu başlıklarıdır. İbnü'l-Münzir, Hz. Peygamber'in beyan vazifesine işaret ederek şöyle der: Yüce Allah Peygamber'ine şunu söyler; "*O peygamberleri apaçık belgeler ve kitaplarla gönderdik. İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur'an'ı indirdik***.**"[498] Peygamber, Allah'ın kitabını tefsir eder ve ne murad ettiğini beyan eder.[499] Hz. Peygamber'in yetkisi dahilinde bulunan teşrîî bir faaliyet olarak beyan, âyetlerde murad edilen manaların doğru bir şekilde anlaşılabilmesi açısından hayati öneme sahip bir vazife olarak takdim edilir. Eğer Hz. Peygamber'in beyanı olmasaydı birçok âyetin manası, ifade ettiği hüküm ve bunlara bağlı olarak kapsamı ya

[496] Bkz. İbnü'l-Münzir, **el-İknâ,** c. 1, s. 74, 75, 313; c. 2, s. 676.
[497] Okuyucu, **Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci**, s. 284
[498] Nahl Suresi, 44.
[499] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 3, s. 207.

yanlış anlaşılır ya da doğru anlaşılmış olsa bile elde edilen anlamın kat'iyetine hükmedilemezdi.

Kur'ân-Sünnet ilişkisinin beyanın ardından gelen ikinci boyutu, Hz. Peygamber'in Kur'an'daki herhangi bir âyetle irtibatlı olmaksızın müstakil olarak yeni hükümler getirme yetkisini hâiz bulunmasıdır. İbnü'l-Münzir konuyu ele alırken kavramı kullanmasa da gayr-ı metluv vahye işaret ederek Hz. Peygamber'in kendiliğinden hareket etmediğini dile getirir ve "Allah Kitab'ında bir gerekçeye bianen bir farz hükmü koymuşken, aynı hükmü diğer bir gerekçeye binaen Nebisinin (sav) lisanı üzerinden de koyabilir" der.[500]

İbnü'l-Münzir, Kur'an-Sünnet ilişkisinin bu iki boyutu hakkında Şâfiî'nin geliştirdiği anlayışa muvafık düşen bir yaklaşıma sahip iken, nesh konusunda ondan ayrılır. Eserinde muhtelif vesilelerle neshe değinen İbnü'l-Münzir'in bazı meseleleri ele alış şekli, nesh hakkındaki kanaatlerini yansıtır niteliktedir. Mesela, bazı konu başlıklarında neshi kullandığını görmekteyiz. Namazda rüküya giderken ellerin dizler arası değil, diz üstünden tutunarak yapılması gerektiğini işlerken "*bu konudaki nesh*" diye başlık atmıştır.[501] Başka bir yerde "*Bazen farzın nesh olup tatavvu' olması ve nâsih olan tatavvu'un ikinci defa farz olmasının câiz olmasına delâlet eden haberin/rivayetin konusu*" diye bir başlık atmıştır.[502] Ayrıca, "*önce mubah olan sonra nesh edilen namazdaki konuşmanın konusu*"[503] diye ayrı bir başlık açmıştır. İbnü'l-Münzir'in böyle bir bab açmış olması, onun Kur'an'ın Sünneti neshini kabul etmiş olmasından kaynaklanır. Rivayetlerin sunduğu bilgiye göre ilk zamanlarda namazda konuşmak mübahtı ve namaza tesir etmemekteydi. Ancak "Allah'a gönülden boyun eğerek namaza durun" mealindeki Bakara suresinin 238. âyeti nâzil olunca hüküm değişti ve namazda konuşmak bu ibadeti bozan, yasaklanmış bir eylem haline geldi. İbnü'l-Münzir, Kur'an ve Sünnetin kendi içlerinde nâsih-mensûh olduklarını zaten kabul etmekte ve Kur'an'ın nüzul ve Hz. Peygamber'in teşrî süreci boyunca ibadetlerle ilgili yaşanan bazı

[500] Okuyucu, **Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci**, s. 285; İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 3, s. 207.
[501] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...**, c. 3, s. 153.
[502] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...**, c. 5, s. 145.
[503] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...**, c. 3, s. 229.

değişiklikleri neshle açıklamaktadır. Sünnetin Kur'an'ı neshine dair açık bir ifadesine rastlanmamakla birlikte ancak bazı şartlarla birlikte buna meylettiğini ve Kur'an'ın Sünnetle sabit birtakım uygulamaları neshettiğine değinmesi, Şâfiî'nin nesih anlayışını temel olarak benimsemediğini ve bu iki kaynak arasında nesih ilişkisinin varlığını kabul ettiğini göstermekle birlikte -sünnetin Ku'an'ı neshettiği gibi- bazı konularda imam Şâfiîyle muhalif düşüncede olduğu da görülmektedir. [504]

Kur'ân-Sünnet ilişkisi ve beyan konularının ardından İbnü'l-Münzir'in Şâfiî'nin usûl düşüncesi ile irtibatını takip edebileceğimiz diğer bir alan, hadisleri bir bütün olarak değerlendirirken yaptığı ayrımlardır. İbnü'l-Münzir, birbirleriyle ilişkili nasları sıralarken eğer konu hakkında anlam ve delâletleri bakımından muhteliflik arz eden birden fazla rivayet varsa bunları âm-hâs ve mücmel müfesser ayrımlarını esas alarak aktarır. İbnü'l-Münzir'in âm-hâss ile mücmel-müfesser detayına dikkat etmeden hatalı istidlallerde bulunan âlimlere, isim vermeden eleştiriler yönelttiği de dikkati çeker.[505]

İbnü'l-Münzir'in hadislerin sıhhatli bir şekilde anlaşılması adına devreye soktuğu önemli ayrımlardan bir diğeri, hadisler arası teâruzu giderme yönteminde takip ettiği ayrımdır. Herhangi bir mesele hakkındaki gerekli şartları taşıyan bütün rivayetlerin bir arada değerlendirilmesi gereğine işaret eden İbnü'l-Münzir, bunu yaparken söz konusu ayrımı da kullanır. İbnü'l-Münzir, zâhiren teâruz halindeki rivayetleri sırasıyla cem ile telif, nesh, tercih ve tavakkuf yöntemiyle gidermeye çalışarak ehl-i hadîs metoduna uyup İmam Şâfiî'ye muhalefet eder. Haberdar olmadıkları için hataya düştükleri gerekçesiyle kimi âlimleri tenkide tabi tutar. Bu yöntemini hem hadislerin sıhhatinde hem de genel hükümlerde de kullanır.[506]

---

[504] Nesh için ayrıca bkz., İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...**, c. 3, s. 238; c. 4, s. 204; c. 11, s. 339; Bu konu ileride nesh başlığı altında daha geniş ele alınacaktır.

[505] İbnü'l-Münzir, **el-İşraf**, c. 3, s. 146; İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 3, s. 132; Okuyucu, **Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci**, s. 286.

[506] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 8, s. 438; Nesh için ayrıca bkz., İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...**, c. 3, s. 238; c. 4, s. 204; c. 11, s. 339. İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 2, s. 306.Ali İbrâhîm en-Naimi, **es-Sına'etü'l-Hadisiyye 'inde İbni'l-Münzir fi Kitabihi'l-Evsât mine's-süneni ve'l-İcmâ'i ve'l-İhtilaf,** (Basılmamış Doktora tezi) Cami'atu'l-Ulumü'l-İslâmiyye el-'Alemiyye, Ürdün, Umman, 2015, s. 84; Okuyucu, Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci, s. 286.

İbnü'l-Münzir'in eserlerinde inşa etmeye çalıştığı fıkıh tasavvuru ve bu tasavvurun Şâfiî ile ilişkisi bakımından bir hususa daha işaret etmek gerekir ki; o da kıyasın hücciyeti ile onu sık ve az kullanma konusudur. Şâfiî sonrasında Ehl-i Hadis çevrelerinin bütün kesimleri kıyasa aynı doğrultuda yaklaşmamıştı. Ahmed b. Hanbel'in kıyasa sadece zaruret hallerinde başvurmuş olmasının yanı sıra bu delili tümüyle inkâr eden Dâvud b. Ali ve takipçileri de neticede Ehl-i Hadis çevresinin mensupları idiler. İbnü'l-Münzir'in eserlerine yansıyan birtakım ifadeler ve bazı meselelerde hüküm çıkarmasına bakıldığında kıyası tümüyle reddetmediği ancak çok az kullandığı görülmektedir. İbnü'l-Münzir, usûlî bir zeminde kıyasın hücciyetini ispatlama konusuna özel olarak girmez ancak sahih bir kıyasın bazı şartlarına işaret edip onun neticesinde varılan hükmün terkedilmemesi gerektiğini seraheten dile getirir. Teşbih, temsil ve nazar gibi kavramlarla da andığı kıyas hakkında fıkhî meseleler üzerinden yeri geldikçe bilgiler verir.[507]

Öncelikle, usûl anlayışını belirleyen temel kabuller açısından İbnü'l-Münzir ile kendisine nisbet edilen İmam Şâfiî arasında önemli farklılıklar olmadığı ifade edilmelidir. Ancak, deliller ve istidlâl yöntemlerine ilişkin nispeten tâlî kabul edilebilecek bazı hususlarda Şâfiî'den ayrıldığı görülmektedir. İbnü'l-Münzir ile Şâfiî arasındaki en önemli usûlî ayrışmalarının başında şunlar gelmektedir: Teâruz edildiği düşünülen hadislerin teâruzunu gidermedeki metot sıralamasında, hadislerin sübut kriterlerinde, kıyas metodunu fazla kullanılıp kullanılmamasında ve Kur'an'n sünnet ile sünnetin Kur'an'ı neshetme konularında olduğu görülmektedir.[508]

Genel bir bakış açısıyla bu konuya baktığımızda netice de şunları söyleyebiliriz: Şâfiî mezhebine mensup olduğu söylenilen İbnü'l-Münzir'in Şâfiî ve ashabına karşı bir takım çekincelere sahip olduğu görülmektedir. Şâfiî ve ashabına nasların anlaşılması ve ictihad yöntemleri bakımından ilkesel düzeyde ciddi itirazları olmamakla birlikte benimsenen usûlün uygulanması ve varılan ictihadlar açısından kendilerinden ayrıldığı noktalar olabilmektedir.

---

[507] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 73; İbnü'l-Münzir, **el-Evsat min'sünen**, c. 1, s. 312; İbnü'l-Münzir, **el-Evsat min'sünen**, c. 1, s. 318; Bu konu ileride kıyas başlığı altında daha detaylı ele alınacaktır.

[508] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 87; Şâfiî**, er-Risâle,** md., 314-417**.**

1.3.6. Müctehid Olarak İbnü'l-Münzir

Suyutî, Zehebî ve Dâvûdî gibi Şâfiî âlimler, İbnü'l-Münzir hakkında görüş bidirirlerken onun kimseyi taklit etmeyen bir mutlak müctehid olduğunu ifade ederler.[509] Bununla beraber Şâfiî tabakât âlimlerinden Subkî onun müntesib mutlak müctehid olduğunu söylemekte, Nevevî ise onun sahih delile tabi olan biri olduğunu ancak Şâfiî ashâbı âlimlerin onu Şâfiî mezhebinden saydıklarını belirtir. Şirazî ve onu takip edenler ise İbnü'l-Münzir'i kendi eserlerine dahil ederek onun Şâfiî mezhebine mensup olduğunu ifade etmeye çalışmışlardır.[510] Ancak, onu Şâfiî mezhebine nisbet eden Şirazî ve İbn Hallikân gibilerinin İbnü'l-Münzir'in vefat tarihini 309 veya 310 yılı olarak yanlış vermeleri,[511] onların tam manada onun hayatı ve eserlerine vakıf olmadıkları ihtimalini doğurmaktadır. Onun hakkında vermiş oldukları bu yanlış bilgiler "onun Şâfiî mezhebine mensub biri olduğu" manasındaki söylemlerinin doğruluğunu da şüpeli hale getirmektedir.

Ayrıca, İbnü'l-Münzir'in eserlerinden tespit ettiğimiz fürû-i fıkha ait birçok özgün görüşleri bulunmaktadır. Bunların bir kısmı bazı âlimler tarafından tâbi olduğu söylenilen Şâfiî mezhebinden farklı olan, diğer bir kısmı ise dört mezhepten farklı olan görüşleridir. Bunlardan tespit edebildiklerimizi ileride zikredeceğiz. Ancak temsili olarak birkçını burada belirtelim:

Mesela, eti yenilen hayvanların idrarlarının necis olmadığı,[512] namazda salavat getirmenin farz olmadığı[513], deve eti yiyenin abdestinin bozulduğu[514] tek teyemmümle birçok farz namazın kılınabileceği[515] ve namaz vakitlerinde ezanın okunması ve kametin getirilmesinin vâcip olduğu görüşleriyle Şâfiî mezhebinden ayrılırken, namazda kunut duasını okuyanın duayı okuduktan sonra yüzünü meshetmesi gerektiği[516] misafir kişi

---

[509] Suyûtî, **Tabakâtu'l-Huffâz**, s. 330; Zehebî, **Tezkiretu'l-huffâz**, c. 14, s. 491
[510] Şîrâzî, **el-Mühezzeb**, c. 3, s. 102; Nevevî, **Tehzibul-Esmaî ve'l-Luğat**, c. 2, s. 196.
[511] Kallek, İbnü'l-Münzir, **DİA,** c. 21, s. 158.
[512] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 73.
[513] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 3, s. 213.
[514] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 44.
[515] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 68
[516] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 134.

mukim arkasında da namaz kılarsa namazını kısaltarak kılması gerektiği,[517] istiska namazının bayram namazı vaktinde kılınması gerektiği,[518] seferi kişinin oruç tutması veya tutmamasından kolay olanı daha faziletli olduğu,[519] fecir çıkmadığı veya güneş battığı zannıyla orucunu bozanın gerçek durumun farklı çıkması halinde kaza etmesi gerekmediği,[520] ihramlı kişinin hata ile bir av hayvanını öldürmesi halinde kendisinin herhangi bir kefâret vermesi gerekmediği,[521] bir şeyi satıp akde münafi bir şart öne sürülürse akdin geçerli ve sahih olduğu, şartın ise geçersiz olduğu,[522] bakire kızdan izin alınmadan kıyılan nikâhın kızın sonradan onayı alınsa bile sahih olmadığı,[523] süt mahremiyetinin üç emme ile sabit olduğu,[524], muhâlea akdiyle boşanan kadının iddetinin bir hayız olduğu,[525] sarhoş kişinin yaptığı muhâlea akdinin geçersiz olduğu,[526] ve sarhoş kişinin sarhoşken talakı gerçekleştirmesinin geçersiz olduğu[527] vb. görüşleriyle de Şâfiî mezhebinin de dahil olduğu dört mezhebin görüşlerinden ayrılmaktadır. Dolayısıyla, bütün olarak ele alındığında İbnü'l-Münzir mezhebinin kendi şahsına münhasır özgün usûl ve fürû-i fıkıh içtihatlarıyla müstakil bir mezhep olduğu, Şâfiî mezhebi başta olmak üzere diğer mezheplere benzerliklerinin bulunmasının da bu durumu değiştirmeyeceği söyleyebiliriz.

Her ne kadar imam Şâfiî'den ciddi şekilde etkilenmiş olsa da İbnü'l-Münzir'in müstakil müctehid olduğunu kabul ettirecek haklı birçok neden bulunmaktadır. Yukarıda

---

[517] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 4, s. 112; İbn Kudâme, el-Muğnî**,** c. 2, s. 128; İbn Rüşd, **Bidayeti'l-Müçtehid**, c. 1, s. 248.
[518] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 126.
[519] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 6, s. 219; Mâverdî, **el-Hâvî'l-Kebîr**, c. 3, s. 282.
[520] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 192; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 268; İbn. Kuddame, **el-Muğnî**, c. 3, s. 73; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 1, s. 399; Mâverdî, **el-Hâvî'l-Kebîr**, c. 3, s. 95.
[521] İbnü'l-Münzir, **el-İkna,** c. 1, s. 69; İbnü'l-Münzir, **İşraf,** c. 3 s. 29; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 7, s. 296; Mâverdî, **el-Hâvî 'l-Kebîr**, c. 4 s. 383; İbn Rüşd, **Bidayeti'l-Müçtehid**, c. 3, s. 474; İbn Kudâme, el-Muğnî**,** c. 3, s. 530.
[522] İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 2, s. 193; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 9, s. 371; Nevevî, **el-Minhâc Şerhu Sahihi Müslim**, c. 10, s. 142; **Şerhü'l-Kebir**, c. 4, s. 54.
[523] İbnü'l-Münzir, **İşraf,** c. 1, 29.
[524] İbnü'l-Münzir, **İkna'**, c. 1, s. 260; İbn Kudâme, **Muğnî**, c. 9, s. 192; İbn Rüşd, **Bidayeti'l-Müçtehid**, c. 2, s. 43; İbn Hazm, **Muhallâ**, c. 10, s. 9; Mâverdî, **el-Hâvî 'l-Kebîr**, c. 11, s. 361.
[525] İbnü'l-Münzir, **İşraf,** c. 1, s. 263; İbn Kudâme, **Muğn'i**, c. 9, s. 78.
[526] İbnü'l-Münzir, **İşraf**, c. 5 s. 269, 270.
[527] İbnü'l-Münzir, **İşraf,** c. 5, s. 226, 227.

da ifade ettiğimiz gibi, İbnü'l-Münzir'in arkasında bıraktığı eserler, İmam Şâfiî'ye intisab etmiş biri olduğu intibaını vermemektedir. Aşağıda önce İbnü'l-Münzir'in imam Şâfiî'ye yöneltmiş olduğu eleştiriler ele alınacak ardından zaman içerisinde bir mezheb imamına dönüşmüş olması ve kendine özel görüşleri doğrultusunda bir fıkıh eserini yazmasından hareket ederek onun müstakil bir müctehid oluşu ön plana çıkarılmaya çalışılacaktır.

1.3.6.1. İmam Şâfiî'ye Yöneltmiş Olduğu Eleştiriler

İbnü'l-Münzir'in, Şâfiî'nin ashabından aracısız olarak ders alıp Şâfiî'nin eserlerini temin etmesi yanı sıra onun fıkhî anlayışının belirlenmesine vesile olan temel fikir ve esâsları da onun hocaları konumunda olan Şâfiî'nin talebelerinden şifahen öğrenmiştir. Onun imam Şâfiî hakkında olan bakış açısı sadece onun eserlerinden de istifade ederek şekillenmediği için ayrıca, o dönem de hâkim olan iki mezheb karşısında yükselişe geçen bu yeni çevrenin öncüsünü daha yakından tanıma imkânı da bulmuştur. İmam Şâfiî'nin yeni olarak ortaya koymuş olduğu fıkıh anlayışı, Hanefî ve Mâlikî çevrelerinde şekillenen anlayışlardan farklılık arzettiği gibi, aynı zamanda klasik olan Ehl-i Hadisin yaklaşımlarından da farklılık arz ediyordu. Üçüncü yüzyıl boyunca fıkhî anlayışta olan dönüşümde, Şâfiî'nin Ehl-i Hadis çevreleri üzerinde çok büyük bir tesiri olmuştur. Ehl-i Hadis'e göre, kendisi de Şâfiî'nin talebelerinden sayılmakla beraber -Şâfiî'ye nisbeten- farklı olan bir tavrın temsilcisi olarak ortaya çıkan Ahmed b. Hanbel ile onun gibi düşünen diğer âlimler, Şâfiî'nin etkisi altında gelişmiş olan yeni ve farklı bir fıkhî tavrın temsilcisi olarak ortaya çıkmışlardır. İbnü'l-Münzir'in de İmam Şâfiî'den ciddi bir şekilde etkilenen bu âlimler arasında özel bir yeri vardır. İshak b. Râhûye ve Ahmed b. Hanbel gibi muhaddis olan fukahanın şahsında zirveye ulaşmış fıkhî tavır ile Şfiî'nin tavrı arasında bir yöntem içinde bulunan İbnü'l-Münzir'in mesaisi, zaman içerisinde onun etrafında yeni mezhebin teşekkül etmesine de imkân tanımıştır. Bundan önce de farklı vesilelerle işaret ettiğimiz gibi İbnü'l-Münzir, hiçbir müctehid imama mensub sayılacak bir fakih olarak değerlendirilemeyeceğinden dolayı imam Şâfiî ile olan irtibatı da belli bir yakınlıktan öteye gitmemiştir. Fıkıh anlayışının oluşmasında ve fıkhî meselelere bakışı itibarıyla Şâfiî'den etkilenmesiyle beraber tam manasıyla

müntesib olduğu diyemeyeceğimiz İbnü'l-Münzir, imam Şâfiî'ye yöneltmiş olduğu tenkitler, onunla kendi arasına koymuş olduğu mesafenin hududunu belirlemiştir. İbnü'l-Münzir'in usûl ile ilgili bazı konularda olduğu gibi birçok furûi fıkıh meselelerinde de imam Şâfiî'den ayrılmış olması ve ona yöneltmiş olduğu eleştiriler, ikisi arasındaki intisab ilişkisinin belirlenmesi açısından önem arz etmektedir. Bizde burada tespit edebildiğimiz kadarıyla imam Şâfiî'ye yöneltilmiş tenkitleri aktararak intisab ie ilgili değerlendirmelerde bulunacağız.

Fıkıh usulü ile ilgili meselelerin yoğun olarak tartışıldığı ve artık usûl anlayışının peyderpey müstakil bir ilmi kimlik kazanmasına başlandığı bu dönemde, İbnü'l-Münzir'in bazı çalışmalarının, -satır aralarında- fıkıh usûlü konularını içeren bir muhtevaya sahip olmaları ve bize ulaşmadığı halde, kaynaklarda üsûl ile ilgili müstakil bir kitabının var olduğu bize nakledilmiştir.[528] Herşeyden önce, -daha önce de işaret edildiği gibi- İbnü'l-Münzir'in usûl düşüncesini belirleyen temel kabuller bakımından imam Şâfiî ile arasında önemli bir farklılığın olmadığı ifade edilmelidir. Ancak -ileri de bu konuda açıklama yapılacağı gibi- istidlâl yöntemleri ve delillere ilişkin bazı konularda ondan ayrılmış olduğu görülecektir.

Nesih konusu, İbnü'l-Münzir ile imam Şâfiî arasındaki önemli ayrışma konularından biri olarak görülür. Şâfiî'ye göre neshin, Kur'an ve Sünnetin kendi içlerinde işletilmeleri[529] gerektiği söylemine karşın İbnü'l-Münzir ise Kur'an'ın Sünneti neshinin mümkün olduğu gibi Sünnetin de Kur'an'ı neshetmesinin mümkün olacağını ve bunun vaki de olduğunu savunur.[530] Ayrıca İbnü'l-Münzir, delillerin teâruzunun giderilmesinde takip ettiği tertib sıralaması, kıyası çok az kullanması, Mürsel hadisleri

---

[528] İbnu'n-Nedim, **Fihrist**, s. 265; ayr. bkz. Kallek, "İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî", **DİA**, c. 21, s. 159; İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** neşredenin girişi, s. 37.

[529] Şâfiî**, er-Risâle,** md., 314-417**.** İmâm Şâfiî'ye göre Kitâb ancak Kitâb'la nesh edilir, Sünnet'in Kitab'ı nesh etmesi mümkün değildir. Çünkü Sünnet nas bulunan konularda Kitâb'a tâbidir. *Şâfiî bu görüşünü Yunus Süresi 15. âyeti ile gerekçelendirmektedir.* Şâfiî, neshi açıklarken şer'î deliller bağlamında Kur'an ve Sünnet hiyerarşisini göz önünde bulundurarak, Sünnet'in Kur'an'ı beyân etme cihetine önemle vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla beyân edilen, beyânı nesh edemez. (Sahip Beroje**, "Şâfiî'nin Sünnetin Kur'an'a Arzı Yöntemine Sünnetin Beyan Vasfı Çerçevesinde Yaklaşımı", Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu, İstanbul, Kent Işıkları, 7-8 05- 2010, s. 868.**)

[530]İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 87.

kabul etmemesi vb. diğer bazı konular da onunla imam Şâfiî arasında bulunan usûlî ayrışmalarının başlarında gelen hususlardır.[531]

İbnü'l-Münzir'in imam Şâfiî'ye yöneltmiş olduğu tenkitlerin üzerinde biraz daha ayrıntılı olarak durmamız yerinde olacaktır. Kendisi, fıkhî çalışmalarında Şâfiî ve onun ashabının ilmi çalışmalarını esâs almadığı gibi, fıkıh düşüncesi açısından da sözkonusu çevreye karşı mühim bazı çekinceleri olan biridir. Şâfiî ile ashabına karşı hem nasların anlaşılmasında hem de ictihad yöntemleri açısından ilkesel düzeyde çok da önemli itirazları olmamakla beraber benimsenmiş olan usûlün uygulanmasında ve yapılmış olan ictihadlar bakımından kendilerinden ayrılmış olduğu noktalar ise önem arz etmektedirler. İbnü'l-Münzir, *Kitab ve Sünnetin zâhirî manalarının esâs alınmalarının gerekli olduğunu, tahsîs edecek herhangi bir delil olmadığı müddetçe nasların umûmu ile hükmedilmesi gerektiğini, Kur'an'da bulunan bir hükmün sadece sabit olan bir Sünnet veya varılmış olan icmâ ile tahsîs edilebileceğini ve Sünnetin sahabî kavliyle tahsîs olunamayacağını düşünür. Yanı sıra usûlüne uygun bir şekilde yürütülmüş olan kıyas'ın neticesinde ulaşılmış olan bir hükmün terk edilememesi gerektiğini, müstakil iki aslın birbiri üzerine kıyas yapılamayacağını, nas ile kıyas teâruz ettiklerinde kıyasın reddedileceğini ve ibadetler kısmında kıyas yapılmaması gerektiğini söyler. İstihsan delilini kabul etmeyen İbnü'l-Münzir, farz bir hükmün sadece Kitab, Sünnet veya icmâ delilleri ile sabit olabileceğini benimser.*[532] Usûl düşüncesini belirleyen bu ilkeler açısından imam Şâfiî ile onun arasında ciddi denebilecek farklılıklar bulunmayan İbnü'l-Münzir'in yöneltmiş olduğu eleştirilerde, onun tarafından benimsenen ve İbnü'l-Münzir'in de hemfikir olduğu bazı ilkelere Şâfiî'nin sâdık kalmadığı anlayışı etkili olmuştur. İmam Şâfiî'nin yürütmüş olduğu kıyaslar hakkındaki tenkitleriyle beraber özellikle nasların umûmu, zâhirî mananın esâs alınması gerektiği gibi nedenlerden kaynaklanmış fıkhî ihtilâflara bakıldığında kayda değer bir yekûnün oluştuğu görülür. Zikredilenlerle beraber, özellikle vârit olan hadislerle amel edilmesi gerektiği prensibinden hareketle imam Şâfiî'den ayrılmış olduğu fıkhî görüşlere işaret eden

---

[531] İbnü'l-Münzir, **El-Evsat**, c. 2, s. 306; c. 3, s. 150; İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf** c. 3, s. 7.

[532] Bkz.İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 139-143, neşredenin yazdığı mukaddime kısmı. İbadetler alanında kıyasa başvurulamayacağı hakkında bkz. İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 282.

İbnü'l-Münzir, bu şekilde davranarak imam Şâfiî'nin kendi takipçilerinden istediği hadisleri ve Ehl-i Hadisinde genel tavrını esâs alma prensibine uygun olarak hareket ettiğini göstermek istemiştir.

Ayet ve hadis naslarının zâhirî olan anlamlarının temel alınmasının gerekli olduğunu ısrarla vurgulamış olan İbnü'l-Münzir'in, imam Ebû Hanîfe ve diğer Ehl-i Re'y'e mensup olanlara yöneltmiş olduğu tenkitlerin çoğu, nasların zâhirî manalarını esâs almadıkları ve keyfî davranmaları gibi birtakım nedenlerden hareket etme anlayışından kaynaklanmıştır. İbnü'l-Münzir'in, imam Şâfiî'ye ait bazı ictihatları da bu gerekçeyle eleştirmiş olması bu bakımdan önem taşır. Zâhirî mananın dışına sadece başka bir nasın hükmü veya icmâ ile çıkma imkanı olabileceği görüşünde olan İbnü'l-Münzir, imam Şâfiî'nin getirmiş olduğu birtakım kayıtları, geçerli olan hiçbir delile dayanmadan zâhirî olan mananın kısıtlanmış olduğu anlayışını savunur ve bu biçimde varılmış olan bu gibi ictihadlar vasıtasıyla nassın hükmünün yanlış anlaşılmasına neden olduğunu düşünür. İbnü'l-Münzir'in düşüncesine göre, bir delile dayanmayarak nas hükümlerini indî olarak değerlendirip kayıtlar getirmiş olan imam Şâfiî'de bir nevi Ehl-i Re'y temayülü görüldüğü söylenilebilir.

Cuma namazının kılınmasının vâcip olması için belirli sayıda cemaatin hazır olmasının gerekli olup olmaması meselesi, İbnü'l-Münzir'in zâhirî mana üzerinden getirmiş olduğu tenkitlerin belirgin olduğu bir meseledir. İmam Şâfiî ise Cuma namazının vacib olması için en az kırk kişilik bir cemaatin hazır olması gerektiğini görüşündedir.[533] İbnü'l-Münzir, bu konuyla ilgili farklı fıkhî görüşleri aktardıktan sonra şunları söylemektedir:

"Allah, yarattıklarına Kitab'ına ve Peygamber'inin Sünnetine ittiba etmeyi gerekli kılmıştır. [...] Allah'ın Kitab'ının zâhirine uymak gerekir ve [bundan ötürü] herhangi bir delile dayanmaksızın âyetin zâhirinden, belli bir sayıdaki topluluğun istisna edilmesi câiz değildir. Eğer Allah belli bir sayıyı murad etmiş olsaydı bunu Kitab'ında yahut Peygamber'inin lisanı üzere açıklardı. Âyet umûmî olduğuna ve tahsîse de uğramadığına göre, Kitab'ın zâhirine göre Cuma

[533] Şâfiî**, el-Üm,** c. 1, s. 219.

namazı ikamet halinde olan bütün topluluklara vâciptir. Kitab umûmî iken, sığınılacak herhangi bir delile dayanmaksızın belli bir topluluğu âyetin [hükmünün] dışına çıkarmaya kimsenin hakkı yoktur. Bu [kural/ilke], Kitab'ın umûmîliğini benimseyen ve zâhirden bâtına, âmdan hâssa ancak Kitab, Sünnet veya icmâdan bir delille çıkılabileceğini kabul eden herkesi bağlar.''[534]

İbnü'l-Münzir'in bu ifadeleri, Şâfiî'yi olduğu kadar Hanefîleri ve belli bir sayıyı şart koşan diğer âlimleri de hedef almaktadır. Onun Şâfiî'yi diğerlerinden ayırmaması ve geçerli herhangi bir delile dayanmaksızın âyetin zâhirinden çıktığı için tenkit etmesi, fıkhî mesaisine bir bütün olarak Şâfiî'nin görüşlerini esas almamasından ileri geldiği anlaşılmaktadır. Bu meselede, Cuma cemaatinin sayısının kırk olması gerektiğini ifade eden hadis rivayeti İbnü'l-Münzir'e göre sabit olmadığından onunla amel etmemektedir.[535]

İbnü'l-Münzir'in müsta'mel su hakkında fakihlere yönelttiği eleştiriler de bu minvâldedir. Şâfiî'nin içinde bulunduğu ve müsta'mel su ile abdest alınamayacağını savunan âlimlere karşı İbnü'l-Münzir'e göre ilgili âyetin[536] zâhiri ve hadislerin delâletinin abdest için kullanılmış bir suyun necis hale gelmediğini gösterir. Ayrıca bir nevi kıyas olan benzetmeyi yaparak, daha önce namaz kılınmış elbise ile tekrar kılınabildiği gibi veya cemrede kullanılmış taşın tekrar atılabildiği gibi, müsta'mel suyunda kullanılabileceğini söylemektedir.[537]

Aynı gerekçeyle getirdiği eleştiriler sırasında kendisinin benimsemiş olduğu görüşün kimi zaman Ehl-i Re'yin görüşü ile muvafık düşmesi, İbnü'l-Münzir'in Şâfiî ile olan fıkhî ilişkisini göstermek bakımından önem arz eder. Şâfiî'den ayrılarak ziynet eşyalarına da zekât düştüğünü, zekâta tabi definelerin (rikâz) altın ve gümüşten ibaret

---

[534] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 4, s. 32; İbnü'l-Münzir, **el-İknâ**', c. 1, s. 105.
[535] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 4, s. 33.
[536] Maide,6; (Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın. Eğer cünüp iseniz, iyice yıkanarak temizlenin. Hasta olursanız veya seferde bulunursanız veya biriniz abdest bozmaktan (def-i hacetten) gelir veya kadınlara dokunur (cinsel ilişkide bulunur) da su bulamazsanız, o zaman temiz bir toprağa yönelin. Onunla yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin (Teyemmüm edin). Allah, size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez. Fakat O, sizi tertemiz yapmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz).
[537] Bkz. **el-Evsat..., c.** 1, s. 398-400.

olmadığını ve belli bir nisabının da olmadığını savunan İbnü'l-Münzir'in gerekçesi yine aynıdır; Kitab ve Sünnetin zâhiri.[538]

İbnü'l-Münzir'in nazarında nasların zâhirine bağlılık, ifade ettikleri literal anlamların hükme esas kılınması ve istidlâl esnasında zâhirdeki hükmü değiştirecek herhangi bir kaydın eğer nas veya icmâya dayanmıyorsa dikkate alınmamasıdır. Mesela az su-çok su ayrımı ile ilgili, Hz. Peygamber'den "Su, iki kulleye ulaştığı vakit necis hale getirilemez" mealinde bir hadis rivayet edilmekte olup, iki kullenin hacmini belirlemeye çalışan fakihler muhtelif ölçüleri öne çıkarmışlar, Şâfiî de bir kullenin ihtiyaten 2,5 kırbaya tekabül ettiğini söylemiştir.[539] Konu ile ilgili diğer rivayetleri ve görüşleri de aktaran İbnü'l-Münzir, iki kullenin hacmini belirlemeye yönelik bütün ictihadların indî olup istihsana dayandığını savunur ve bunları doğru bulmadığını belirtir. Bu belirlemelerden hiçbirisi Kitab, Sünnet veya icmâdan bir delile dayanmadığını ifade eder. Şâfiî'nin ihtiyata dayanarak iki buçuk (2,5) kırba şeklinde bir belirlemeye gitmesinin de yanlış olduğunu dile getiren İbnü'l-Münzir, bu ilkeden hareketle hüküm verilemeyeceğini savunur. Hem bu hususa hem de Şâfiî'nin delil getirdiği İbn Cüreyc hadisinin mürsel olduğu için istidlale elverişli olmadığına dikkat çeken İbnü'l-Münzir'in ifadeleri şu şekildedir.

"[...] *Buna göre, ihtiyatla hareket edilerek buçuk ilave edilmesi ve ihtiyat olarak isimlendirilen hükmün insanlara farz koşulması câiz değildir. Kulleler, bütün bu belirlemeleri içine almaktadır. Gerekli olan, Allah'ın Kitab'ının ve Rasûlullah'tan (sav) sabit olan hadislerin zâhirine tutunmak, mürsel haberlerle hüküm vermekten vazgeçmek, insanları haberlerin umûmu ile hükmetmeye yönlendirmektir*."[540]

İbnü'l-Münzir'in zâhirî anlam üzerindeki vurgusu, nasların anlaşılması ve hükümlerin ifadelendirilmesi bakımından onu nispeten Dâvud b. Ali ve takipçilerine

---

[538] **el-İknâ',** I, 176-178; **el-İşrâf alâ mezâhibi ehli'l-ilm: el-İşrâf alâ mezâhibi'l-ulemâ,** thk.: Ebû Hammad Sağîr, Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, t.y., c. 3, s. 45, 48-49.

[539] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 369.

[540] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 369-381. Yine Şâfiî'nin de içinde bulunduğu fakihlerin nifasın asgari müddeti hakkındaki belirlemeleri İbnü'l-Münzir'in nazarında "hüccete dayanmayan istihsanlar ve tahditlerden ibarettir." Bkz. İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 380-381.

yaklaştırmıştır. Mesela soğan, sarımsak yiyenlerin mescide gelmemesi hakkındaki hadis sebebiyle bu kimselerin mescide girmesinin câiz olmadığını söylemesi, çok açık bir zâhirî yorumdur.[541]

Yine imam oturarak namaz kılıyorsa cemaatin de oturarak kılması gerektiğini, ilgili hadisten hareketle gerekli görür.[542] İbnü'l-Münzir'in zâhirî ve umûmî anlamı esas alarak Şâfiî'ye muhalefet ettiği diğer bazı meseleler şöyledir: Suda yaşayan hayvanlardan hiçbirisinin ölüsü suyu necis hale getirmez, balık ve çekirge gibi canlıların hükümden istisna edilmeleri doğru değildir.[543] Köpeğin artık bıraktığı su necis olmayıp dökülmesi gerekmemektedir.[544] İstincada muhakkak üç taşın kullanılması gerekli olup Şâfiî'nin dediğinin aksine üç tarafı olan bir taşın kullanımı üç taş yerine geçmez.[545] Yürümek için elverişli oldukları sürece mestler üzerinde mesh yapılabilir, Şâfiî'nin getirdiği "abdestte yıkanması gereken kısımların görünmesi halinde mesh yapılamaz" kaydı, Hz. Peygamber'in umûmî iznini sınırlandırdığı için geçerli değildir.[546]

İbnü'l-Münzir, Şâfiî'yi eleştirdiği kimi yerlerde onu kendi usûlüyle ilzam etmeye çalışır. Böylelikle Şâfiî'nin benimsemiş olduğu birtakım ilkelere her zaman riayet etmediğini ima etmekte yahut kendi eleştirilerinin bu ilkeler dahilinde yürüdüğünü göstermeye çalışmaktadır. Şâfiî tabakât yazarlarının, İbnü'l-Münzir hakkında sarf ettikleri usûle bağlılık hakkındaki ifadeler bu takdirde anlamlı hale gelebilir. Mesela İbnü'l-Münzir, mazmaza ve istinşakın hükmü hakkında Şâfiî'den ayrılarak mazmazanın sünnet istinşakın ise vâcip olduğunu söyler ve Hz. Peygamber'in istinşakı emreden hadislerini delil olarak zikreder. Emrin farz ifade ettiğini ve ashablarının buna hükmetmede en öncelikli kimseler olduğunu belirtir. Şâfiî'ye yönelik eleştirileri de bu noktada karşımıza çıkar. İbnü'l- Münzir, istinşakın terkinden dolayı abdestin iadesinin gerekmediği hakkındaki görüş birliğini delil gösteren Şâfiî'nin, bu meselede farklı bir

---

[541] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ',** c. 1, s. 116.
[542] Bkz. İbnü'l-Münzir, **el-İknâ',** c. 1, s. 114.
[543] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 393-394
[544] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 419.
[545] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 473-478
[546] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 2, s. 101-102

görüş olduğunu öğrenmesi halinde kendi savunduğu ictihaddan vazgeçeceğini ileri sürer. Zira Şâfiî, misvakın vâcip olmadığına hükmederken, Hz. Peygamber'in bunu emretmemiş olmasından hareket etmiştir.[547] Şâfiî'ye yönelttiği diğer bazı eleştiriler ise Müzenî'nin eleştirilerine benzer şekilde onun herhangi bir gerekçeden hareket etmeksizin ve geçerli bir delile dayanmaksızın birtakım kayıtlar getirerek yanlış ictihadlara varmış olduğunu düşünmesinden kaynaklanmış olduğunu söylemektedir. Mesela uykunun abdeste etkisi hususunda namazda otururak uyuma ile diğer uykuları birbirinden ayıran Şâfiî'ye katılmayan İbnü'l- Münzir, hadislerin zâhirine göre her türlü uyumanın abdesti bozduğunu dile getirir. Ayrıca ilgili hadiste uyku ile bevl ve ğâit (küçük ve büyük abdestler) arasındaki mukarenet (beraber zikredilmeleri) gereği onlar gibi uykunun da namaz içinde veya dışında olmasının fark etmeyeceğini söyler. Burada yine nasların umûmîliğine yaptığı vurgu dikkat çekmektedir.[548]

Yine Şâfiî, necis su kullanılarak hazırlanan hamurun eti yenmeyen ve sütü içilmeyen hayvanlara yedirilebileceğini söylediği halde İbnü'l-Münzir ise eti yenen-yenmeyen hiçbir hayvana yedirilemeyeceğini savunur. Zira Peygamber efendimiz, necis maddelerden istifade edilmesini yasaklamıştır ve başka bir delil olmaksızın bu emre istisnaların getirilemeyeceğini belirtmiştir.[549]

İbnü'l-Münzir ile Şâfiî arasındaki intisab ilişkisinin mahiyeti ve sınırlarının tespit edilebileceği önemli alanlardan birisi, Şâfiî'nin savunmuş olduğu ve ashabından da sürdürmelerini istediği delille amel ilkesidir. Bir Ehl-i Hadis olan İbnü'l- Münzir'in de bu ilke hakkında farklı bir kanaatinin olmadığı kuşkusuzdur. Eserlerini önemli ölçüde hadisleri merkeze alarak kaleme alan İbnü'l-Münzir'in Şâfiî'nin görüşlerini değerlendirmesi de ekseriyetle rivayetler etrafında şekillenmiştir. Peki, "Sahih hadis mezhebimdir" ilkesi karşısında İbnü'l-Münzir'in tavrı nasıl olmuştur? Bu ilkenin, ilk nesli teşkil eden fakihlerin Şâfiî'ye olan tavırları üzerinde ne derece etkili olduğu

---

[547] Bkz. İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 2, s. 23.
[548] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** I, 250-252.
[549] Bkz. İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1, s. 389-390. Diğer örnekler için bkz. **el-Evsat....**, c. 2, s. 145-146, 156, 312.

üzerinde durup mevcut görüş ayrılıklarında tayin edici bir yerinin olmadığını belirtmiştik. Ancak İbnü'l-Münzir bu hususta hocaları olan ilk nesilden ayrılır ve hadislerle amel etmediğini yahut bilgisi dahilinde olmadığı için birtakım rivayetleri esas almadığını düşündüğü yerlerde Şâfiî'ye açıkça karşı çıkar. Âyetlerden hüküm istidlali hakkındaki tenkit ve değerlendirmelerinde zâhirîlik ve umûmîliğe riayet esası belirleyici olmuş iken, hadisler hakkında yine bu esasın yanı sıra sübût ve hüküm istinbâtı hakkındaki tenkit ve değerlendirmelerde etkilidir. İbnü'l-Münzir'in bu tür değerlendirmelerinin sadece Şâfiî'ye yönelik olmayıp eserinde görüşlerini aktardığı diğer müctehidler için de benzer tenkitlerin dile getirildiğine işaret etmek gerekir. Bu durum, onu birinci nesil fakihlerden de ayıran önemli bir farklılıktır. Zira fıkhî mesaileri büyük ölçüde Şâfiî'nin ortaya koyduğu birikimle şekillenmiş olan ashab, diğer müctehidler ve fıkhî çevrelerin görüşleri hakkında kapsamlı tenkitlere başvurmamış, özellikle de hadisleri merkeze alarak bir kaynak eleştirisi yapmamışlardı. İbnü'l-Münzir'in Şâfiî ile gerek muvafık olduğu gerekse kendisine muhalefet ettiği meselelerde belirleyici olan, delillere ve hususende hadislere uygun görüş beyan etmiş olmasıdır.

Hadislerden hareketle muhalefet hakkında dikkat çeken bir örnek, teyemmümün kaç darptan oluştuğu meselesidir. Şâfiî'nin iki darbı savunduğu halde Büveytî'nin kendisine aktarılan bir hadisten hareketle tek darbı[550] benimsediği ve bunu da Şâfiî'nin görüşü olarak takdim ettiği ayrıca Büveytî'nin muhtasarında yine iki darp ifadesinin geçtiği nakledilir. İşte İbnü'l-Münzir, Büveytî'ye atfedilen bu tavrı hakiki olarak temsil etmiş; teyemmümün iki darp olduğunu savunanların esas aldıkları rivayetlerin illetli olup delil olarak kullanılamayacağını söylemiş ve istidlale elverişli olan hadislere göre bir darbın yeterli olduğunu savunmuştur.[551]

İbnü'l-Münzir'in Şâfiî'yi tenkit etmesinde etkili olan bir diğer husus, Şâfiî'nin yürütmüş olduğu kıyasların isabetsiz olduğu yönündeki değerlendirmeleridir. Sistemli bir kıyas düşüncesine sahip olduğu anlaşılan İbnü'l-Münzir, Şâfiî'nin kimi ictihadlarını

---

[550] Bir darp, "bir sefer elini toprağa vurmak" manasındadır.

[551] Bkz. İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 2, s. 165-173. Diğer bazı örnekler için bkz. İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 237, 311; c. 2, s. 50, 88, 123-124, 163165, 381, 440-446, 452.

hatalı kıyas uygulamaları olarak görerek yanlış bulur. Bazı kıyasların asıl ile fer‘ arasında değil, iki asıl arasında yürütülmüş olması, yine birtakım kıyasların asıl olarak kabul edilmeye elverişli olmayan kurallara dayandırılması, İbnü'l- Münzir'in kıyasla ilgili eleştirilerinde öne çıkan hususlardır.[552] İbnü'l-Münzir, eserlerinde kimi zaman Hicaz ameline ve Mekke'de Hz. Peygamber'den itibaren süregelen uygulamalara işaret etmekle birlikte İmam Mâlik'in benimsediği gibi bir amel anlayışına sahip değildir. Örneğin, Ezan lafızları hakkındaki ifadeleri şöyledir: "Hz. Peygamber'in Ebû Mahzûre'ye öğrettiği ve Ehl-i Haremeyn'in eskiden beri (kadîmen ve hedîsen) sürdüre geldikleri ezan (kamet olabilir) şöyledir: ...." Bu cümleden sonra Mekkelilerin ezanın başında dört kez tekbir getirirken Medinelilerin iki kez getirdiklerini zikreder.[553]

1.3.6.2. Bir Mezheb İmamı Olarak İbnü'l-Münzir

Şâfiî tabakât yazarları kuşatıcı bir tarih tasavvuru geliştirme adına İbnü'l-Münzir'i mezheb içinde tutmaya çalışırlarken, mezhebî bir endişe taşımayan diğer birçok kaynak onu mutlak müctehid kabul eder ve hatta bazıları onu müntesipleri olan mezheb imamı olarak nitelerler. Tâbilerine ve mezhebinin yayıldığı bazı bölgelere işaret ederler.[554]

İbnü'l-Münzir'in mezhebi, Cerîrî mezhebi kadar yayılma imkânı bulamamış ve tâbileri çok daha sınırlı kalmıştır. Aslında klasik kaynaklarda İbnü'l-Münzir'in görüşleri etrafında bir mezhebin teşekkül etmiş olduğuna neredeyse hiç işaret edilmez. Fakat Makdisî'nin meşhur eseri *Ahsenü'-tekâsîm*'de verdiği bilgiler, kısa bir müddet de olsa Münziriyye adıyla anılan bir mezhebin yaşamış olduğunu göstermektedir. Eserinin girişinde İslâm dünyasında müntesibleri bulunan mezhebleri tasnif ederken fıkhî ve itikâdî mezheblerden farklı olarak Ehl-i Hadis mezhebleri diye bir gruptan bahseden Makdisî, bu grupta Hanbeliyye, Râheviyye, Evzâîyye ve Münziriyye olmak üzere dört

---

[552] Bazı örnekler için bkz. İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 141; c. 2, s. 73-74.

[553] Bkz. İbnü'l-Münzir, **el-İknâ,** c. 1, s. 87-88. Cenaze defni hakkında Hicaz ameline yaptığı bir diğer atıf için bkz. İbnü'l-Münzir, **el-İknâ *c.* 1, s.** 163.

[554] Zehebî**, ‘ Alâmü'n-nübelâ**, c. 14, s. 490; Zehebî, **Tezkiretü'l-Huffâz**, c. 3, s. 782; Ziriklî, **el-A‘lâm**, *s.* 394; Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, Ahsenü't-tekâsîm fî ma‘rifeti'l-ekâlîm, Vizaretü's-Sekafetü'l-Kavmi, Dımeşk, 1980, s. 37, Dımeşk, 1980, s. 37, 96.

mezhebin adını sayar.[555] Dolaştığı şehirlerin genel durumu hakkında verdiği bilgilerin yanı sıra ilmî faaliyetlerle itikâdî ve fıkhî mezheblere de değinen Makdisî,[556] böylelikle hicrî dördüncü asırda İslâm coğrafyasının mensubiyet haritasını sunmuştur. Onun verdiği bilgilere göre, muhtemelen eserini yazmakta olduğu hicrî dördüncü asrın ikinci yarısında Münziriyye mezhebinin sadece Yemen'deki Meâfir bölgesinde tâbileri bulunmaktaydı.[557] Ömrünün önemli bir kısmını Mekke'de geçiren İbnü'l-Münzir'in hac ziyareti için Yemen'den gelen talebelerinin kendisine intisab etmeleri ve memleketlerinde onun görüşleri etrafında şekillenen bir fıkhî çevre teşkil etmiş olmaları muhtemeldir.[558] Tespit edebildiğimiz kadarıyla eserleri üzerinde tek çalışma olarak bilinen "*Ziyadat Ebi Saîd el-Kedmî 'ala'l-İşrâf*" çalışması da Yemen taraflarında ve bu dönemde yapılmış olması bu görüşü destekler niteliktedir.

---

[555] el-Makdisî, **Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm,** , s. 37.

[556] Makdisî eserinin başında dönemi itibarıyla İslam dünyasında ilim adamı ve halk düzeyinde temsil edilen ve kendine has söylemi bulunan mezhepleri sıralamıştır. İçinde fıkhî mezheplerin zikrinin de geçtiği bu açıklamalar şöyledir: "Bilesin ki bugün itibarıyla İslam dünyasında esas alınan ve kendine has ileri gelen âlimi, müntesibi ve söylemi bulunan mezhepler yirmi sekiz tanedir. Bunların dördü fıkıhla ilgilidir, dördü kelamla ilgilidir, dördü ikisiyle (fıkıh ve kelam) de ilgilidir, dördü tarihe mal olmuştur, dördü ehl-i hadistir, dört tanesi üzerinde dört mezhebin baskınlığı vardır, dört tanesi ise kırsal kesime aittir. Fıkhî olanlar Hanefîlik, Mâlikîlik, Şâfiîlik, Dâvûdîlik'tir. Kelamî olanlar Mu'tezile, Neccâriyye, Küllâbiyye, Sâlimiyye'dir. Fıkıh ve kelam yönü bulunanlar Şîa, Harîciler, Kerrâmiye ve Bâtınîlik'tir. Ashâb-ı hadîs olanlar Hanbelîlik, Râhûviyye, Evzâiyye, Münziriyye'dir. Tarihe mal olmuş olanlar Atâiyye, Sevriyye, İbâziyye, Tâkıyye'dir. Kırsal bölge mezhepleri Za'ferâniyye, Hürremdîniyye, Ebyadiyye, Serahsiyye'dir. Dört mezhebin şeklî etkisi altında olanlara gelince Küllâbiyye üzerinde Eş'arîlik'in, Karmatiyye üzerinde Batınîlik'in, Kaderiyye üzerinde Mu'tezile'nin, Zeydiyye üzerinde Şîa'nın, Neccâriyye üzerinde Cehmiyye'nin baskınlığı söz konusudur."(Makdisî**, Ahsenü 't-tekâsîm fî ma 'rifeti 'l-ekâlîm**, **s.** 37.)

[557] Bu konuyu açıklarken şunları söyler: Ameli mezheplere gelince Uman, San'â ve Sa'de'de hâkim mezhep Hanefîliktir. Mekke ve Tihâme'de amel Mâlikî mezhebine göredir. Yemen'in bazı bölgeleri ile Meâfir kabilesi İbn Münzir'in, yüksek kısımları Yemen'e bakan Necid'in nahiyeleri ise Süfyân es-Sevrî'nin mezhebini esas almaktadır. Uman'da Dâvûdîlere ait bir meclisin varlığı söz konusudur ki bu, bölgede Zâhirîlerin kısmî olarak bulunduğunu gösterir. (Makdisî**, Ahsenü 't-tekâsîm fî ma 'rifeti 'l-ekâlîm**, ***s.*** 96.)

[558] Nitekim Makdisî Meâfir'deki mezhebî yapıyı verirken sadece İbnü'l-Münzir'in mezhebine işaret etmesi, bu mezhebin dördüncü asırda dar bir çerçevede de olsa fiilî olarak varlığını devam ettirdiğini göstermesi bakımından anlamladır. Makdisî'nin bu bilgiyi verirken "mezhebu İbn Münzir" şeklinde "mezheb" kaydını düşerek aktarması, İbnü'l-Münzir'in görüşleri etrafında müstakil bir mezhep oluştuğu şeklindeki kanaati desteklemektedir. (Makdisî**, Ahsenü 't-tekâsîm fî ma 'rifeti 'l-ekâlîm**, ***s.*** 96.)

1.3.6.3. Kurucusu Olduğu Münzirîye Mezhebi

Fıkhî yaklaşımları benimsenen bir müctehid imamın etrafında teşekkül eden intisab çevresinde ortaya konmuş çalışmalar içerisinde imamın görüşlerini tedvin etmeyi amaçlayan eserler kaleme almak, çevrenin mezhebe dönüşmesi sürecine en çok katkı sağlayan faaliyet alanlarından birisidir. Bu alana dahil olan çalışmalar, imamların fıkhî yaklaşımlarına ve kendileri hayatta iken ortaya koymuş oldukları çalışmaların seyrine göre farklı şekil ve muhtevâlar kazanabilmiştir. Ebû Hanîfe'nin halkasında yürütülen çalışmalar, başta Ebû Yûsuf ve Şeybânî olmak üzere talebeleri tarafından tedvin edilerek kitaplaştırılmıştır. İmam Mâlik'in fıkhî görüşleri *el-Muvatta'da* yer alanlarla sınırlı olmadığı için talebeleri tarafından tedvin edilerek *el-Müdevvene* ve daha sonraki çalışmaları oluşturacak malzeme bir araya getirilmiştir. Ahmed b. Hanbel'in görüşleri ise mesâiller halinde tedvin edilerek gelecek kuşaklara aktarılmıştır. Şâfiî mezhebinin kurucu metinleri söz konusu olduğunda hem bizzat İmam Şâfiî'nin hem de ashabının etkin bir şekilde içinde yer aldığı bir telif ve tedvin süreciyle karşılaşılmaktadır.[559]

Hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda yaşayan müstakil müctehidlerden kimileri etrafında intisab çevrelerinin teşekkül etmemesinde yahut teşekkül etse de bu çevrelerin zayıf kalması veya kısa ömürlü olmasında bu müctehidlerin görüşlerinin tedvinine yönelik faaliyetlerin intisab çevresini mezhebe dönüştürebilecek bir nicelik ve niteliğe ulaşamamasının hayati etkisi olmuştur. İntisab çevrelerinin teşekkül etmemesinin muhtelif sebepleri olabilir ancak bir müctehid âlimin ashabı veya talebelerinin hocalarının görüşlerini tedvin etmeyi amaçlayan faaliyetler içerisine girmemeleri, onların görüşlerinin hem sahiplenilmemesi hem de sonraki kuşaklara aktarılmamasına neden olmuştur. Bu vakıanın farkında olan Şâfiî'nin "Leys b. Sa'd, Mâlik'ten daha üstün bir fakihti ancak talebeleri onun ilmini ayakta tutamadılar"[560] şeklindeki ifadesi bu açıdan önemli bir tarihî şahitliktir. Bildiğimiz kadarıyla İbnü'l-Münzir'in öğrencileri onun ilmi ve eserleri üzerinde kayda değer çalışmalar yapmamışlardır. Eserleri üzerinde

---

[559] Zehebî, **Siyeru A'lâmi 'n-Nübelâ**, c. 7, s. 216.

[560] Bkz. Halîlî**, el-İrşâd fî Ma'rifeti Ulemâi'l-hadîs**, **c.** 1, s. 201; Şîrâzî**, Tabakâtü'l-Fukahâ,** s. 78; Zehebî, **Siyeru A'lâmi 'n-Nübelâ**, c. 7, s. 216.

sadece "*Ziyadat Ebi Saîd el-Kedmî 'ala'l-İşrâf*" çalışması yapılabilmiştir. Buna ek olarak veya devamı denilebilecek bir çalışma yapılmamıştır. Aynı zamanda İbnü'l-Münzir fıkhî konuların tahlilinde makasıddan öte genellikle literal/lafızcı davranmıştır. Yönetici ve yönetime yakın ulemânın bazen onlardan ilimlerinin yayılması noktasında ilmî hizmetlerde olumlu olarak istifade edebilmelerine karşın -araştırmalarımıza göre- İbnü'l-Münzir, zamanındaki yönetimden uzak kaldığından onlardan ilmî çalışmalarının yayılması noktasında istifade etme imkânından da mahrum kalmış olabileceği düşünülebilir.. Nitekim tarihte, yönetim ile ilişki noktasında üç âlim prototipi öne çıkar. Birinci kısımda yer alan âlimler, yönetici sınıfının ilminden dolayı kendine saygı gösterdiği ve iyi niyetle onun ilminden istifade etme yönüne gittikleri, bu kısım âlimler de yönetimin imkânlarından istifade ederek bu imkânları ilmi birikimlerinin yayılmasına vesile kılan ulemâdan müteşekkil olan sınıfdır. İkinci kısımda yer alan âlimler, yönetimin kendi menfaatleri doğrultusunda kullanıp yanlışların yapılmasına vesile kıldığı ulemâdan müteşekkil sınıfdır. Üçüncü kısımda yer alan âlimler ise yönetimle pek alakaları olmayıp ilimerinin yayılmasında yönetimin imkânlarından mahrum olan sınıftan müteşekkil olan âlimlerdir. Yaptığımız okumalardan İbnü'l-Münzir'in bu üçüncü sınıf ulemâ içerisinde değerlendirilebileceği anlaşılmaktadır. Bu tespitle, mezhebinin inkita'a uğrama gerekçelerinden birinin de yönetim imkânlarından istifade etmediği hususunun ihtimal dahilinde olduğu söylenebilir. Ayrıca, taraftar bulan mezheplerden sonra gelmiş olmasıda, fazla taraftar bulmamasına neden olmuş olabilir.

Zikredilen sebeplerle beraber, eserleri üzerinde çalışmaların yapılmaması ve mezhebinin inkitaa uğramasının nedeni olarak, vefatına yakın tarihte (h.317) Mekke-i Mükerreme'de İbnü'l-Münzir'in öğrencilerinin de içinde bulunduğunu düşündüğümüz ilim ehlinin, "*İsmailî olan gulatı şiaya mensup Karmatiler*"[561] tarafından katliamdan geçirilmiş olma ihtimalinden kaynaklandığı düşünülebilir. Nitekim İbni Esir'in de ifade ettiği gibi; 929/317 yılında Ebû Tahir el-Karmatî kendi yandaşlarıyla terviye gününden başlayarak Mescidi Haram'da bulunanlar da dahil hacıları vâhşi bir şekilde katlettiler. Tüm mallarını aldılar. Haceru'l-Esvedi ve Kâbe kapısını yerlerinden çıkardılar. Mekke

[561] Hizmetli, Sabri, "Karmatiler", **DİA,** İstanbul, 2001, c. 24, s. 510.

deki tüm hanelere girip talan ettiler.[562] İbnü'l-Münzirin vefatından bir yıl öncesine rastlanan, onun ve talebelerinin olduğu ortamda yaşanan bu katliamda İbnü'l-Münzir'in seçkin talebeleri de kurban gitmiş olabilirler. Kaynaklarda anlatılan bu felaketin boyutunun büyüklüğü de buna delâlet etmektedir. Bu konuyu ele alan diğer bazı kaynaklarda şu bilgiler yeralmaktadır; Bahreyn Karmatîleri, Ebû Saîd el-Cennâbî'nin ölümünden sonra 311(923) yılına kadar Abbâsîler'e karşı önemli bir faaliyet gösteremediler. Fakat bu tarihte liderliği ele geçiren Ebû Tâhir el Cennâbî Güney Irak'a bir dizi saldırı başlattı ve 317 (930) yılının hac mevsiminde gerçekleştirdiği Kâbe baskınında binlerce kişiyi öldürerek Hacerü'l-esved'i Bahreyn'deki Hecer'e götürdü, Hacerülesved yirmi yıl kadar orada kaldı. Ebû Tâhir, 318(930) yılında Umman'ı ele geçirdi. Ebû Tâhir'in 332'de (944) ölümünden sonra kardeşleri Abbâsîler'e karşı barışçı bir politika izlediler.[563] Bu vb. sebeplerden dolayı İbnü'l-Münzir'in mezhebi Yemenin Me'afir bölgesi gibi dar bir yerde icra edilmiş fakat kısa bir süre sonra inkitaa uğramıştır.

1.3.7. İntisabsız Yazılan İlk Muhtasar Fıkıh Kitabı: el-İknâ'

Bir mezheb imamı haline gelen İbnü'l-Münzir, geliştirmiş olduğu müstakil fıkıh anlayışını yazdığı furû'i fıkıh kitablarında arz etmiştir. İbnü'l-Münzir'in, müstakil müctehid kimliğiyle temayüz etmesinde yazdığı eserlerin önemli bir payı vardır. O, Şâfiî'nin veya diğer herhangi bir müctehidin görüşlerini esas alan kitaplar yazmak yerine, fıkıh ilminde bakış açısını da yansıtacak bir telif türü olarak standart furû fıkıh eseri de kaleme almıştır. Sözkonusu dönemde Ehl-i Hadis mensubu âlimlerin özellikle Ahmed b. Hanbel'in etkisiyle fıkıh kitabı yazmaktan imtina ettikleri ve ilmî mesailerini daha ziyade rivayetler etrafında şekillendirmeye gayret ettikleri malumdur. Bir âlimin kendi görüşleri veya daha önce yaşamış bir müctehidin ictihadlarını esas alarak kitap yazması, Ehl-i Hadis çevrelerinin henüz rahatlıkla kabul edebilecekleri bir tavır değildi. Buna karşın İbnü'l-Münzir kendi görüşleri doğrultusunda fıkıh kitabı yazmakla Ehl-i Hadis içerisinde daha farklı bir tavrın üstlenicisi olmuştur. Hemen hemen aynı dönemde

---

[562] İbnü'l-Esîr, **el-Kamilu fi't-Tarih**, c. 7, s. 153.
[563] Bkz. Sabri Hizmetli, **DİA,** "Karmatîler", İstanbul, 2001, c. 24, s. 511.

Ahmed b. Hanbel'in görüşlerinin Hallâl (ö. 311/923)[564] tarafından derlenmesi ve standart bir fıkıh kitabı şeklinde bir araya getirilmesi, bu çevrenin de mezhebleşme sürecinde yeni bir aşamaya geçtiğinin işaretidir.[565]

O döneme ait intisabsız bir fıkıh muhtasarının nasıl olabileceğini anlamamız için, bu şekliyle günümüze ulaşmayı başaran tek eser olan İbnü'l-Münzir'in *el-İknâ'* adlı eserine bakıp değerlendirmemiz gerekir. İbnü'l-Münzir'in *el-İknâ'* adını verdiği muhtasarını, ilmî hayatının hangi evresinde kaleme aldığı tam olarak bilinmemekle birlikte, *el-Evsat* ve *el-İşrâf* gibi eserlerinden daha sonra yazılmış olduğu anlaşılmaktadır. İbnü'l-Münzir, bu muhtasarı daha önce yazdığı bir başka kitaptan ihtisar ettiğini söylese de bu kitabın adını zikretmez.[566] *el-İknâ',* ilk örneklerinden itibaren belli bir mezhebî mensubiyet düşüncesi etrafında ve intisâb edilen imamların görüşleri merkeze alınarak kaleme alınan muhtasarlardan farklı bir çalışmadır.[567] Okuyucu, Şaffiî Mezhebinin Teşekkül Süreci adlı çalışmasında yapmış olduğu tespiti Lucas'e dayandırarak, *el-İknâ'nın* bu yönüyle dört fıkıh mezhebinden bağımsız olarak telif edilmiş ve günümüze intikal etmiş tek muhtasar olduğunu ifade eder.[568] Bu minvâlde yazılmış olan Taberî'nin tam adı *el-Latîf fî ahkâmi şerâii'l-İslâm* olan eseri ve bundan ihtisar ederek kaleme aldığı *el-Hafîf*' eserleri ise malesef günümüze ulaşamamışlardır.[569] Daha önceki eserlerinde, sahâbe neslinden itibaren müctehidlerin görüşlerini yansıtmak hususunda gayret sarf eden, bu görüşler arasında kendi yaklaşımına uygun olanları öne çıkararak tercihler ve değerlendirmelerde bulunan

---

[564] Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-Hallâl (ö. 311/923) Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini derleyen Hanbelî olan bir fakihtir.

[565] Okuyucu, **Şaffii Mezhebinin Teşekkül Süreci**, s. 312.

[566] Eserde, kendisinin daha önceden yazmış olduğu diğer bir esere atıfta bulunmaktadır. Bkz. c. 2, s. 678. Kitâbü'l-icmâ'yı tahkik eden Fuad Abdülmün'im Ahmed, el-İknâ'nın el-İşrâf'ın muhtasarı olduğu tahmininde bulunur (s. 13). Ancak eserin el-Evsat muhtasarı olması da muhtemeldir. İbnü'l-Münzir **el-Evsat..., c.** 1, s. 36; Okuyucu, **Şaffii Mezhebinin Teşekkül Süreci**, s. 313.

[567] Muhtasarların özellikleri hakkında bkz. Eyyüp Saîd Kaya, "Muhtasar", **DİA,** c. 31, s. 61-62.

[568] Okyucu kendi çalışmasında Lucas'a dayandırdığı bu bilginin kaynağını şöyle verir: Scott C.Lucas, "**Abu Bakr Ibn Al-Mundhir, Amputation and the Art of Ijtihad**", *IJMES,* XXXIX/3 (2007), s. 352. Okuyucu, **Şaffii Mezhebinin Teşekkül Süreci**, s. 389.

[569] el-Hafîf'in arazilerle ilgili çok küçük bir kısmı Tehzîbü'l-âsâr'ın sonunda nakledilmiş olup bu kısım Ertuğrul Boynukalın tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bkz. **Tehzîbü'l-âsâr, "Müsnedü Ali**", s. 289-291; Boynukalın, **İbn Cerîr et-Taberî ve Fıkıh Düşüncesi**, s. 173-175; Okuyucu, **Şaffii Mezhebinin Teşekkül Süreci**, s. 312.

İbnü'l-Münzir, *el-İknâ'da* tamamen kendi görüşleri etrafında bir metin inşa etmiştir. *el-İknâ'nın* muhtevâsı, diğer otoritelere yapılan atıflarla değil, İbnü'l- Münzir'in kendi görüşleriyle şekillenir. Yazar meseleleri ele alırken mevcut görüşlerden önemli addettiklerini aktarmakla birlikte nihâî değerlendirmelerini kendi ictihadları doğrultusunda yapar. Bu nedenle, *el-İknâ'nın* İbnü'l-Münzir'in henüz Şâfiî mezhebine daha sıkı bir şekilde bağlı olduğu ilk dönemlerinde yazılmış bir eser olduğu yönündeki değerlendirme isabetli değildir.[570]

İbnü'l-Münzir'in muhtasarı, ilmî faaliyetleri hicrî IV. yüzyılın başlarına kadar uzanmış Ehl-i Hadis mensubu bir müctehidin fıkıh anlayışını göstermesi bakımından önem arz eder. Taşıdığı özellikler ve muhtevâsı itibarıyla eserin mevcut fıkıh yazım tarzlarına yeni bir alternatif sunma düşüncesi ile kaleme alınmış olduğu anlaşılmaktadır. İbnü'l-Münzir'in fakihlik yönünün muhaddislik yönünden geri kalmaması, yazdığı fıkıh eserinin de devrin muhaddislerinin telif tarzlarından farklılaşmasına sebebiyet vermiştir. Kütüb-i Sitte ile diğer önemli hadis kaynaklarının telif sürecine şahitlik etmiş olan İbnü'l-Münzir, bir hadis mecmuası kaleme almak yerine hadislere sıklıkla atıf yapılan ancak esas yapısını fıkıh mesailinin oluşturduğu bir tarzı benimsemiştir. Hanefî ve Mâlikî fıkıh çevrelerinde tercih edilen, delillerden büyük ölçüde tecrid edilmiş ahkâm derlemesi niteliğindeki muhtasarların üslûbu da İbnü'l-Münzir tarafından takibe değer bulunmamıştır. Onun hükümlerle deliller arasında sık sık irtibat kuran Müzenî ve Büveytî'nin muhtasarlarını da kendi telif üslûbunda esas almadığı ifade edilmelidir.[571]

İbnü'l-Münzir muhtasarında, o dönemde genel kabul görmüş olan konuları tahâretten başlayarak bablara göre ele alma üslûbunu benimsemiş ancak babların muhtevâsını kendi anlayışına göre doldurmuştur. O, eğer konu ile ilgili doğrudan bir âyet varsa onu zikrederek başlar, ardından baba dahil mesail hakkında en genel hükmü veren hadisi zikreder. Bu hadis, ilgili babdaki bütün meseleleri kuşatmamakla birlikte adeta çerçeveyi çizen delil/esas niteliğindedir. İbnü'l-Münzir, böylelikle diğer

---

[570] Okuyucu, **Şaffii Mezhebinin Teşekkül Süreci**, s. 313; Candan, "**İbnü'l-Münzir'in Hayatı, Hilâf İlmine Katkıları ve el-İşrâf Alâ Mezahibi Ehli'l-'ilm Adlı Eseri**, s. 184.

[571] Okuyucu, Şâfiî **Mezhebinin Teşekkül Süreci**, s. 313.

meselelerin de zikrettiği hadislerden neş'et etmiş olduğunu göstermek ister. Hadisten sonra babla ilgili belli başlı meselelerle ilgili hükümler sıralanır. Bu muhtasarında, Şâfiî fıkıh çevresinde daha önceden kaleme alınmış *Muhtasaru'l-Büveytî* ve *Muhtasaru 'l-Müzenî* gibi muhtasarların tertip ve üslûbunun esas alınmayışı, babların sıralanışı ve muhtevâlarını teşkil eden meselelerin seçiminde belirgin bir şekilde göze çarpar.[572]

el-İknâ, herhangi bir fıkıh otoritesinin görüşleri esas alınmadan telif edilmiş olduğu için yazarın kendisi dışındaki otoritelere yaptığı atıflar, diğer eserlerine nisbetle oldukça azdır. İmam Şâfiî'nin ismine birçok yerde Rebî-Şâfiî-Mâlik veya Rebî-Şâfiî-Süfyân b. Uyeyne isnadlarıyla aktarılan hadisler esnasında rastlanır.[573] Bunların dışında yaklaşık 60 meselede Şâfiî'nin görüşünü aktaran İbnü'l-Münzir, ilgili yerlerde diğer otoritelere de atıflarda bulunmakta ve İmam Mâlik'in yanı sıra Ahmed b. Hanbel, Ebû Sevr, Sevrî, İshak b. Râhûyeh'in ve de Kûfî diyerek andığı Ebû Hanîfe'nin görüşlerini de aktarmaktadır.[574] İbnü'l-Münzir diğer eserlerinde de olduğu gibi, görüşlerini aktardığı bazı meselelerde Şâfiî'ye katılır ve "Benim görüşüm de bu şekildedir" derken, diğer bazı meselelerde ondan ayrılarak Mâlik, Ahmed b. Hanbel gibi diğer âlimlerle yahut Ehl-i Re'y temsilcisi Hanefî'lerle muvafık düştüğünü dile getirir.[575] Eserdeki "ashabımız" ifadeleri de diğer eserlerinde olduğu gibi dar anlamda Şâfiîleri değil, genel olarak Ehl-i Hadis mensuplarını ifade etmek üzere kullanılmaktadır.[576]

İbnü'l-Münzir, daha önce yazmış olduğu eserlerde fıkhî meseleleri derinlemesine ele almış, meseleler hakkında ileri sürülmüş mevcut görüşlerin neredeyse tamamını zikrederek adeta bir fıkıh haritası çizmiştir. Bu eserlerde görüşleri değerlendirirken kendi yaklaşımını yansıtmış ve Şâfiî de dahil olmak üzere kanaatini paylaşmadığı kişileri -kim olursa olsun- eleştirmekten geri durmamıştır. *el-Evsat* ve *el-İşrâf*'ta vardığı

---

[572] Okuyucu, **Şaffii Mezhebinin Teşekkül Süreci**, s. 314.

[573] Örneğin bkz. İbnü'l-Münzir, **el-İknâ**, c. 1, s. 47, 76, 111, 123, 180, 195, 218, 236, 257, 261, 291, 307, 312, 343; c. 2, s. 591, 619, 715.

[574] Bazı örnekler için bkz**.** İbnü'l-Münzir, **el-İknâ**, c. 1, s. 216, 236, 242, 283, 293, 294, 308; c. 2, s. 412, 423, 428, 518, 519, 600. İbnü'l-Münzir, görüşleri aktarırken "kavl" tabirinin yanı sıra "mezheb" tabirini de kullanır. Mezheb ifadesinin bu dönemde doktrini ifade edecek şekilde kullanılmaya başlandığı anlaşılmaktadır. Bkz. İbnü'l-Münzir, **el-İknâ**, c. 2, s. 562, 587, 599, 602, 607, 678, 703.

[575] Bazı örnekler için bkz. İbnü'l-Münzir, **el-İknâ**, c. 2, s. 596 (Ehl-i Medine ile muvafık), 599, 602 (Şâfiî ile muvafık), 607 (Şâfiî ve Ebû Hanîfe ile muvafık), 703 (Şâfiî ve Mâlik ile muvafık).

[576] Bkz. İbnü'l-Münzir, **el-İknâ,** c. 1, s. 74, 75, 313; c. 2, s. 676; Okuyucu, **Şaffii Mezhebinin Teşekkül Süreci**, s. 315.

kanaatlerden hareketle, kendi görüşleri doğrultusunda bir eser kaleme almak isteyen İbnü'l-Münzir, *el-İknâ'* ile bunu başarmıştır. *el-İknâ',* müstakil bir müctehid olarak İbnü'l-Münzir'in görüşlerini yansıtan çok önemli bir kaynak olmakla birlikte, bu görüşler ve yaklaşım, eserin üzerine yazılmış yeni çalışmalarla sürdürülme imkânı bulamamıştır. İbnü'l-Münzir'in talebeleri ve takipçilerinden bu eser üzerine şerh vb. çalışmalar kaleme almış herhangi bir isme kaynaklar işaret etmez. Makdisî'nin işaret ettiği üzere Münziriyye olarak anılan bir mezheb hakikaten yaşamış ise *el-İknâ',* bu mezhebin el kitabı olmaya elverişli en önemli kaynaktı. İbnü'l-Münzir'in önde gelen talebeleri arasında isimleri zikredilen İbn Hibbân, İbnü'l-Mukrî el-Isfahânî, Ebû Tâhir Muhammed b. İbrâhim el-Isfahânî ve Muhammed b. Yahyâ ed-Dimyâtî gibi âlimlerden herhangi birisinin *el-İknâ'* üzerine bir çalışma yaptığı bilinmemektedir.[577]

1.3.8. İbnü'l-Münzir'in Kelâmî Tavrının Şâfiîlikle İlişkisi

Hicrî ikinci asırdan itibaren Ehl-i Re'y-Ehl-i Hadis ayrışmasını belirleyen en temel hususlardan birisi, kelâm karşısında alınan tavırlardaki farklılıklar olmuştur. Bir âlimin Ehl-i Re'y veya Ehl-i Hadis'e mensup olmasının fıkhî îmâlarının yanı sıra kelâmî anlamları da vardı. Benimsediği fıkhî yaklaşım ve ictihadlar, bir âlimi veya çevreyi tek başına Ehl-i Re'y veya Ehl-i Hadis mensubu olarak nitelemeye yeterli değildi. İmam Mâlik'in belli bir noktaya taşıdığı Medine fıkıh geleneği, aslında re'y olarak nitelendirilmeyi hak eden ciddi unsurlar barındırmasına rağmen benimsenen kelâmî tavırlar, hem kendisinin hem de tâbilerinin Ehl-i Hadis mensubu olarak telakki edilmesini sağlamıştır. Aynı durum büyük ölçüde Şâfiî hakkında da geçerli olup onun ortaya koyduğu fıkhî faaliyetler re'yle iç içe olmasına karşın mensubu olduğu çevre, ağırlıklı olarak Ehl-i Hadis mensuplarından oluştuğu ve dönemin belirleyici kelâmî meselelerinde onların tavrını benimsemiş olduğu için Şâfiî de bir Ehl-i Hadis imamı olarak kabul görmüştür.[578]

---

[577] Bu isimler hakkında bkz. Zehebî, **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ,** c. 12, s. 381, 448; Sübkî, **Tabakâtü'ş-Şâfiîyyeti'l-kübrâ,** c. 3, s. 102; Okuyucu, **Şaffii Mezhebinin Teşekkül Süreci**, s. 316; Candan, "**İbnü'l-Münzir'in Hayatı, Hilâf İlmine Katkıları ve el-İşrâf Alâ Mezahibi Ehli'l-'ilm**", s. 180.

[578] Okuyucu, **Şaffii Mezhebinin Teşekkül Süreci**, s. 316.

Şâfiîliğin ikinci neslini teşkil eden isimlerin kâhir ekseriyeti Ehl-i Hadis çevresine mensup muhaddis fakihler olmuştur. Bazılarınca İbnü'l-Münzir'in de içinde addedildiği bu zümre, bir taraftan fıkıh sahasında Şâfiî'nin eserlerini okuyup geliştirdiği yeni usûl anlayışından ve bu doğrultuda üretilmiş furû hükümlerinden etkilenirken, diğer taraftan kelâm sahasında Ehl-i Hadis mensubiyetlerini izhar eden ve bu anlayışı tervic eden çalışmalarda bulundular. İmam İbnü'l-Münzir, Şâfiî fıkhı ile tanışmadan önce de kanaat ve tavırları şekillenmiş bir Ehl-i Hadis âlimi idi. Eserlerine yansıyan ifadeleri bu durumu açıkça göstermektedir. İbnü'l-Münzir'in de içlerinde bulunduğu Ehl-i Hadis, furû fıkıhta diğer dönemlerde olduğu gibi üçüncü yüzyılda da yeknesaklık arz eden bir görüntüye sahip değilken kelâmî meselelerde hep belli bir tavrın temsilcisi olmuşlardır. Hadis temsilcisi bu âlimler inançla ilgili temel meselelerde ise ittifak halinde idiler.[579]

İbnü'l-Münzir'in, Ehl-i Hadisin kelâmî yaklaşımlarını savunduğuna dair eserlerinde ele aldığı ilgili konulardan anlaşılmaktadır. İbnü'l- Münzir Nîsâbur'da çocukluğunu geçirmiş ve Mekke'de hayatının çoğunu yaşamıştır. Onun yetişme çağında yaşadığı yer olan Nîsâbûr'un idaresini ellerinde tutan Sâmânîler, Hanefîliği resmî mezheb ilan etmişlerdi. Hanefî'ler bu dönemde Nîsâbûr ve Semerkant gibi yerlerde hem fıkhî hem de itikadî bakımdan en güçlü oldukları dönemi yaşıyorlardı.[580] Yine aynı dönemde Bağdat Abbâsîlerin başkenti olma özelliğini sürdürürken İbnü'l-Münzir'in uzun müddet yaşadığı Mekke şehri de onların hâkimiyetinde bulunuyordu.[581] Bu şehirlerde Ehl-i Hadis mensuplarının yanı sıra dönemin farklı mezheb ve yaklaşımlarını benimsemiş diğer âlim ve fakihler de mevcuttu. Farklı çevrelerin mensupları arasında hem fıkıh hem de kelâm sahasında canlı tartışmaların yaşandığı ve karşılıklı reddiyeler kaleme alındığı bilinmektedir. Mesela muasırı olan İbn Huzeyme *Kitâbu't-Tevhîd adlı* eserinde, o dönemde İslâm ilim muhitlerindeki esas ve de hâkim olan tavrın Ehl-i Hadis tavrı olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Aktardığı görüşlerin Hicaz, Tihâme, Yemen, Irak, Şam ve Mısır'daki âlimler tarafından da benimsenmiş olduğunu söyleyerek Ehl-i

---

[579] Okuyucu, **Şaffii Mezhebinin Teşekkül Süreci**, s. 316.
[580] Bkz. Osman Özgüdenli, "Nişabur", **DİA,** c. 33, 149-150.
[581] Bkz. Mehmet Kalaycı, **Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi** (Doktora Tezi, 2011), Ankara Üniversitesi SBE, s. 83.

Hadis ulemâsının o dönemdeki genişliği ve etkinliğini ortaya koymaya çalışmıştır.[582] İbnü'l-Münzir'in, itikadî meselelerde bir rivayet veya seleften bir nakil varsa esas almayı, selefin hakkında konuşmadığı meselelerde ise çekimser kalmayı yeğlediği görülür.[583]

İbnü'l-Münzir'i ele alan tabakât sahiplerinden hiçbirisi onun akait ile ilgili eserinin olduğunu söylememişler. Ancak eserlerine baktığımızda ele aldığı bazı konularda akait noktasında nerede durduğunu bize ima etmektedirler. Hamişinde İbnü'l-Münzir'in tefsirinden bazı alıntılar olan İbn Ebi Hatem tefsirinin ikinci cildinde, Allah'ın arşa istiva etmesi ve salih amel ile güzel sözün yükselmesini İbnü'l-Münzir ele alırken selefi salihinin yorumu gibi tefsir etmesi o itikatta olduğuna işaret eder. *el-Evsat* eserinde de "arkalarında namaz kılınmasına razı olunmayan harici ve bidat sahipleri hakkında âlimlerin ihtilâfı" konusunu işlerken Kaderiye ve Rafiza gibi fırkaları zikreder. Selefi salihin çizgisinde olmadıkları yönünde bu fırkalar hakkında âlimlerin görüşlerini nakleder. Kendi görüşünü açıkça ifade etmezse de onları sapıtmış fırkalar arasında sayması, onlardan beri olduğunu, kendisinin de selefi salihin akidesinde olduğunu göstermektedir.[584]

1.3.9. İbnü'l-Münzir'in Etkisi

İbnü'l-Münzir'in tefsir, hadis ve fıkıh gibi farklı ilim dallarında derin bilgi sahibi olduğunu zikretmiştik. Bu gibi ilim dallarında kendinden sonrakilere etki ettiği açıkça görülmektedir. Tefsir alanında Kur'an'ı Kerim'in tümünü tefsir etmiştir. Ondan sonra gelen âlimler ondan istifade etmişlerdir. Ondan sonra yazılmış rivayet ağırlıklı İbni Ebi Hatem, Kurtubi, Suyûtî, Şevkanî vb. tefsir sahipleri İbnü'l-Münzir'den azımsanmayacak derecede alıntılar yapıp ondan istifade etmişlerdir. Hadis ilmi alanında da İbnü'l-Münzir'in etkisi açıkça görülmektedir. Âlimlerin hadis konusunda onun görüşüne

---

[582] Okuyucu, **Şaffii Mezhebinin Teşekkül Süreci**, s. 317; İbn Huzeyme, **Kitâbu 't-Tevhîd,** c. 1, s. 26.
[583] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 440; c. 4, s. 232.
[584] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 4, s. 232.

başvurmaları, bu konuda kendinden sonra bıraktığı ilmi birikimin sonrakiler üzerindeki te'sîrinin açık delildir.[585]

Tefsir ve hadis alanında etkisi olmakla beraber, fıkıh ve özellikle fıkhın bir dalı olan hilâf ilmi alanında daha çok öne çıkmıştır. Kapsadığı sünen hadisleri ve hilâf ilmi açısından kendi zamanına kadarki en kapsamlı kitap olan *el-Evsat* eseri onun bu alandaki otoritesinin en açık delilidir. Bu alanda her ne kadar Taberî'nin *İhtilâfu'l-Fukaha* adlı eseri, Mervezînin *İhtilâfu'l-ûlemâ* eseri ve Tahâvî'nin *İhtilafu'l- Ulemâ* eseri yazılmışsa da hem kapsam hem de hacim açısından İbnü'l-Münzir'in bu konudaki eserlerinin altında kalmışlardır. Örneğin Mervezî'nin *İhtilâfu'l-ûlemâ* adlı eseri 360 fıkhî mesele ele alırken, İbnü'l-Münzr'in *el-İşrâf* isimli eseri 5666 fıkhî meseleyi ele almıştır.[586] İbnü'l-Münzir'in eserleri ittifak ve ihtilâf konularını kendi muasırlarının eserlerinden daha geniş kapsamlı ele almaktadırlar. Bunun için daha ilk baştan beri âlimler İbnü'l-Münzir'in eserlerine itimat etmişlerdir. Mesela, İbn Hazm *el-Muhalla* adlı eserinde, İbni Kuddame el-Makdisî *el-Muğnî* adlı eserinde, Nevevî *el-Mecmû'* eserinde Hafız İbni Hacer el-Askalanî *Fethu'l-Bari* isimli eserinde, Hattabî *Me'âlimu's-Sünen*'de, İbn Abdulberr *el-İstizkâr*'ında, Bağavî *Şerhu's-Sünne ve Me'âlimü't-Tenzil*'inde, İbnü'l-Cevzî *Zadü'l-Mesir*'inde, Beyhâkî *Sünenü'l-Kübrâ*'sında İbnü Dakiki'l-'îd *Şerhu Muhtasari İbnü'l-Hacib* adlı eserinde vb. icmâ ve hilâf ilmini önemseyen Müfessir, hadis şarihi ve fukahanın ondan etkilenip ondan alıntılar yaparak görüşlerinden çokça istifade ettikleri -eserlerine bakıldığında- net bir şekilde anlaşılmaktadır.[587]

Önceden de değindiğimiz gibi, İbn Hazm el-İhkâm adlı eserinde şu bilgiyi nakleder; " Yahya b. Abdurrahman b. Vakid; Ahmed b. el'Leys el-Ensarî ve Kâdî Ebi Bekr'e *el-İhtilâfu'l-Evsât li-İbnü'l-Münzir* adlı eseri getirip verdi. İkisi bu kitabı okuduktan sonra şu itirafta bulundular. Bu öyle bir kitaptır ki, yanında, evinde bu kitap bulunmayan kişiler ilmin kokusunu alamamışlar. İbni Vakid'de: "*Evimizde olmadığı için*

---

[585] İsmail Muhammed Şindi, **el-Fekih İbnü'l-Münzir ve İhtiyârâtuhu fi'l-Hudûd**, (Basılmamış doktora tezi, Cami'atü Ümmü'd-Dermân Külliyeti'l-Kur'ân'ıl-Kerim ve'l-'Ulûmü'l-İslâmiyye) Sudan, 2002, s. 87.

[586] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf**, c. 8, s. 395.

[587] İsmail Muhammed Şindi, **el-Fekih İbnü'l-Münzir ve İhtiyârâtuhu fi'l-Hudûd**, s. 88-90.

biz ilmin kokusunu alamamışız" diye eklediğini bize nakletmektedir.[588] Nakledilen bu gibi bilgilerden, İbnü'l-Münzir'in eserleri İslam dünyasına yayılmış oldukları ve Endülüs'teki âlimleri dahi etkiledikleri anlaşılmaktadır.

1.3.10. Hilâf İlmi ve İbnü'l-Münzir

İslâm Hukuk Tarihi göz önünde bulundurulduğunda özellikle fıkıh alanında yapılmış olan ihtilâfın ilmi bir gelenek şekline büründüğü görülebilir. Bu süreç, sahâbe döneminden başlamış olup günümüze kadar devam edegelmiştir. İslâm kültür tarihine bakıldığında, selim akla dayanarak istismara yer vermeden doğrunun meydana çıkması için yapılan ihtilâfın ilim ehlince kabul edildiği görülecektir. Hz. Aişe'nin (r.anha) sahâbeye yaptığı itirazlar;[589] sahâbe ile tâbiînin arasında vaki olan ihtilâflar,[590] sonradan gelen farklı mezheplerin birbirlerine karşı tutunmuş oldukları tavırlar -birkaç istisna haricinde- bu çerçevede değerlendirmeye tabi tutulabilir. Dolayısıyla hilâf ilminin müstakil bir ilim olarak temayüz etmemiş olsa da sahâbeden beri var olduğu söylenilebilir.[591]

İslâm fukahası tarafından birbirinden farklı olan anlayış ve görüşlerin benimsenmiş olması veya bir görüşün tercih edilmesi için delillerin değerlendirilmeye tabi tutulmaları sonucu ortaya çıkmış olan tartışma ve anlaşmazlıkları ifade etmek için zikredilen ihtilâf, ilim ehli tarafından ümmete rahmet olarak kabul edilmiştir. Bir fıkhî meselede görüş birliğinin sağlanmış olması nasıl faydalıysa aynı şekilde bazı konular üzerinde ihtilâf edilmiş olması da insanlara kolaylık yollarının açılmasına sebep olmalarından dolayı faydalı olmuşlardır.[592]

---

[588] İbn Hazm, **el-İhkâm**, c. 5, s. 696.
[589] Zerkeşi, Bedruddin, **Hz. Aişe'nin sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler** (haz. Bünyamin Erul), Ankara, 2000.
[590] Bkz. Şâfi'î. Ebû Abdillah Muhammed b. İdris**, el-Üm I-VIII**, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1990, c. 5, s. 302, (İhtilafu Ali ve İbn Mes'üd): Bkz. Es- Serevî Muhammed b. Leşkeri b. Mahmud, **İhtilafu's-sahabe ve't-tabiîn ve men ba'dehum mine'l-eimmeti'l-müçtehidin**, Kahire, yy, (Abdulkadir Şener, **Kitabu'l-İcmâ,** Önsöz s. 22).
[591] Candan, **İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları..., s.** 184
[592] İbnü'l-Münzir, **Kitabu'1-İcmâ'** (Giriş ve Tercüme, Abdulkadir Şener). Ank. 1983, s. 7.

Farklı, müstakil bir ilim olarak ise hilâf ilminin manası ile hilâf kavramının[593] kullanımı hakkında literatür içerisinde bir netlik bulunmadığından bu ilmin doğmuş olduğu tarih ve ilk kurucusunun kim olduğu gibi konularda da kesinlik ifade edecek bilgiler bulunmamaktadır.[594] Bunlarla beraber -bazılarınca öne sürülen- ilm-i hilâfın, cedel ilminin başta fıkıh olmak üzere şer'î ilimlere uyarlanmış olan şekli olduğu açısından bakıldığında, ilm-i hilâfın ortaya çıkmasının tarihi ictihadi faaliyetlerin başlamasına kadar götürülebilir.[595] Herhangi bir şahsı baz almayan Hilâfiyat'ın ilk olarak ortaya çıkmış olduğu tarih kesin olarak tesbit edilmemiş olsa bile, ictihad faaliyetlerinin duraksamış olduğu, bazı söylentilere göre de ictihad kapısının kapanıp ilmi çalışmaların artık tahricin ötesine gitmediği döneme rastladığı tahmin edilebilir.[596]

Hem sahâbe döneminde hem de onlardan sonraki dönemlerde baş göstermiş olan fıkhî ihtilâfların sistemli bir biçimde derlenmeleri fıkhî mezheplerin oluşmaları akabinde olmuştur. Âlimler, mensub oldukları mezhebin görüşüne destek olmak[597] veya ulemânın ihtilâf etmiş olduğu çeşitli konularda Müslümanlara kolaylık sağlamak[598] amacıyla müstakil eserler kaleme almışlardır. Günümüzde bir açıdan mukayeseli hukuk çalışması olan eserlere tekabül eden ilm-i hilâf, özetle İslâm fukahasının ilmi görüş ve tercihlerinin tesbit edilmesi ve dayanmış oldukları delillerin kıymetlendirilmesi yolunda yapmış oldukları önemli mesailer neticesinde ortaya çıkmıştır. Fıkıhta ileri olan Saîd b. Cübeyr

---

[593] İzmirli'ye göre ilm-i hilâf'ın tanımı: İstinbat olunan bir şer'î hükmü muhalifinin hedminden (iptalinden) korumak için şer'î delillerin ahvalinden bahseden bir ilimdir. (Bk. İsmail Hakkı İzmirli, **İlm-i Hilâf**, s. 3). Bir başka tanım için bk. Katip Çelebi, **Keşfu'z-Zunûn**, c. 1, s. 721. Bu ilim bazen Cedel ilmi ile karıştırılmaktadır. Ancak aralarında fark bulunmaktadır. Zira cedel, muhaliflerden birinin ya da ikisinin birden, söz, görüş veya durumlarını ileri sürüp savunarak, başkalarını ikna edip fikirlerini kabul ettirmeye çalışmalarına denmektedir. Hilâf ilmi ise, fıkhî görüşlerden hangisinin daha isabetli olduğunu ortaya çıkarmak için karşılıklı deliller ileri sürme ilmi olarak tanımlanmıştır. (Bk. Cabir Alvani, **İslâm'da İhtilaf Usûlü**, s. 22.) Bazı âlimler ise cedel ilmini, batıl da olsa müdafaa edilmek istenen bir şeyi müdafaa, hak da olsa çürütülmek istenen bir şeyi çürütme gücünü veren ilimdir, diye tanımlamışlardır. (Bk. Ali b. Muhammed. Ali el-Cürcâni, **et-Ta'rifât**, Dâru'l-Kutubu'l-Arabiyye (thk. İbrâhîm el-Ebyârî), Beyrut 1405, s. 20) Bu tanıma göre, cedel ilmi hilâf ilminden daha geneldir. İbn Haldûn ise, hilâf/hilâfiyyat ilmini "fukahâ arasında ihtilâflı meseleleri ele alma" şeklinde tanımlar. (İbn Haldûn, **Târîhu İbn Haldûn, Mukaddime)**, c. 1, s. 577.

[594] Candan, **İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları..., s.** 185.

[595] Şükrü Özen, "Hilaf" **DİA,** c. 17, s. 530.

[596] Şükrü Özen, "Hilaf" **DİA,** c. 17, s. 530.

[597] İmam Muhammed Kemaluddin, **Nazariyyetü'l-fıkhî'l-İslâmı**, Beyrut 1998, s. 65.

[598] Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed El-Kaffâl Eş-Şâşi, **Hilyetü'l-Ulema fi Marifeti Mezahibi'l-Fukaha I-VIII**, Amman 1400, c. 1, s. 35.

ve Ebû Hanîfe: "*İnsanların en bilgini, onların ihtilâflarını en iyi bilendir*" [599] ifadesini kullanmışlardır. Zira hükmü belirlenmek için ele alınan bir mesele hakkındaki âlimlerin görüşlerine vakıf olmak, onların dayandıkları delilleri karşılaştırmalı bir şekilde değerlendirmek, gerçeği tespit etmede daha çok yardımcı olmaktadır.[600] Zehebî'nin; "İbnü'l-Münzir son derece fukaha arasındaki ihtilafa vakıf olan biriydi"[601] ifadesi bu konuda onun ne derece ileride olduğuna açıkça delâlet etmektedir.

Bu açıdan bakıldığında, İbnü'l-Münzir'in genel olarak kendi çalışmalarında fukahanın icmâ ve ihtilâf ettiği meseleleri tesbit ederek incelemelerde bulunduğu ve çabasının çoğunun bu yönde olduğu görülebilir. İbnü'l-Münzir'den önce de bazı âlimler bu ilimle meşgul olmuşlar ve bu konuda eserler yazmışlardır. Fakat bu konuda yazılan eserlerin belli yörelerde bulunan âlimler veya belli kimselerin görüşlerini aktarmış oldukları için bunların geniş ve kapsamlı oldukları söylenemez. Örneğin, Ebû Yûsuf ile meşhur olan ve Ebû Hanife'nin sahibi olan Yakub'un *İhtilafı Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* adlı kıymetli eserinin, sadece Ebû Hanîfe ve İbn Ebî Leyla arasında vaki olan ihtilâfları konu edindiği görülür.[602] İmam Muhammed'in *Kitâbul-Hucec fi İhtilâfı Ehli Küfe ve Ehliİ-Hadîs* ve İmam Şâfiî'nin *İhtilâfı Ali ve İbn Mes'ud* namındaki eserlerinde de zikrettiğimize benzer bir durumun varolduğu söylenebilir.[603]

İbnü'l-Münzir ile muasır olan Ebû Ca'fer et-Taberî[604] ve Ebû Abdullah Muhammed b. Nasr el-Mervezî'nin bu konuda yazmış oldukları eserleri[605] günümüze ulaşmışlardır. Tahkik edilerek basımları da yapılmıştır. Bununla beraber belirtilmelidir ki, bu iki eser İbnü'l-Münzir'in eserlerine nisbeten hacimleri küçük olmalarıyla beraber muhtevalarında ele alınmış olan konular ile görüşleri zikredilen sahâbe ve âlimlerin sayısı da İbnü'l-Münzir eserlerinde verilen kapsamlı muhtevaya göre çok kısıtlı ve

---

[599] Ebû Zehra, **İslâm'da Fıkhî Mezhepler Tarihi**, s. 172.
[600] Candan, **İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları...,** s. 185; İbnü'l-Münzir, **Kitaba 'l-İcmâ**, s. 7.
[601] Zehebî, **Tezkiretu'l-Huffâz**, c. 3, s. 5.
[602] Şâfiî, **el-Üm, c.** 7, s. 151-177
[603] Candan, **İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları..., s.** 186.
[604] Taberî, **İhtilafu'l-Fukahâ,** Beyrut ty.
[605] Mervezî, Ebû Abdillah Muhammed b. Nasr, **İhtilâftu'l-Ulemâ** (thk. es-Seyyid Subhi es-Samarrai), Beyrut 1984.

azdırlar. Bu ve bunlara benzer eserler hilâf ilminin esasını oluşturan kitaplar olarak kabul edilip bunlardan sonra gelen dönemlerde hilâf ilminin gelişme dönemine girdiği ve kapsamlı eserlerin ortaya çıktığı görülebilir.[606]

İbnü'l-Münzir'in hilâf alanında yazmış olduğu eserlerin -gerek bundan önceki dönemlerin gerekse yaşadığı dönemin- bu konudaki en kapsamlı eserler oldukları şu özelliklerden anlaşılmaktadır:

1. İbnü'l-Münzir *el-İşrâf alâ mezâhibi ehli'l-'ilm* ve *el-Evsat mine's-Sünen ve'l-icmâ' ve'l ihtilâf* isimli eserlerinde sahâbe de dahil olmak üzere o döneme kadar gelmiş olan çoğu âlimin farklı fıkhî görüşlerini ve bu görüşlerin çoğunun delillerini aktarmıştır.

2. Fürû'a dahil olan konuların çoğunun hilâfını detaylı olarak günümüze ulaştırmıştır.

3. Eserleri yazıldıkları dönem düşünülerek bakıldıkları takdirde sistemli bir şekilde düzenlemiş oldukları görülür.

4. Kendi ilmi çalışmasının özellikle hilâf ilminde yoğunlaşmış olması ve bu da onun hilâf ilmi alanında ihtisaslaşmasına neden olması açısından önemlidir.

5. İhtilaf edilen konularda sadece âlimlerin görüşlerini zikretmekle yetinmeyerek ayrıca gerekli gördüğü yerlerde tercih de yapmıştır.

6. Aynı şekilde görüşleri eserlerine alırken taassub göstermeyerek farklı görüşlere karşı taraflı bir duruş sergilemeyip aynı mesafe ile yaklaşma edası içinde olmuştur.

7. Hâkim olan kanaate göre herhangi bir mezhebe bağlı olmamasından dolayı farklı görüşte olan âlimler tarafından genel kabul görmesine sebep olmuş ve bu açıdan daha da önem kazanmıştır.

---

[606] Candan, **İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları...,** 186.

8. O dönemde kaleme alınan kitaplarda bulunmayan farklı bazı fıkhî meselelere kitaplarında yer vermiştir.

9. Âlimlerin güvenini kazanmıştır.[607]

Zikredilen bu gibi özelliklerinden dolayı âlimlerin, daha ilk dönemden itibaren İbnü'l-Münzir'e güvendikleri ve günümüze ulaşmış olan ve hilâf konusunda yazılmış eserlerin çoğunun müellifi İbnü'l-Münzir'den istifade ettikleri görülmektedir. Daha önce de zikrettiğimiz gibi, İbn Kudâme'nin *el-Muğnî* isimli eseri incelendiğinde görüşlerine başvurup kendilerinden delil getirdiği kişilerin başında İbnü'l- Münzir geldiği ve hatta bazı konu başlıklarını da onun eserlerindeki gibi zikrettiği görülecektir. Nevevî *el-Mecmû'* isimli eserinde en çok başvurmuş olduğu kişinin İbnü'l-Münzir olduğunu açık bir şekilde şöyle belirtir: "*Âlimlerin (ihtilâf ettikleri) görüşlerinin çoğunu İbnü'l-Münzir'in "*Kitabu'l-İşrâf" *ve* "el-İcmâ" *isimli eserlerinden naklediyorum. İmam Ebû Bekr en-Neysabûrî hilâf ilminde uyulması gereken kılavuzdur, örnektir*.[608] Bunların haricinde de farklı birçok âlimin eserlerinde İbnü'l-Münzir'in kitaplarından azımsanmayacak derecede istifade ettiklerini görebiliriz. Örneğin Hattabî (ö. 388/998) *Me'âlimu's-Sünen* isimli kitabında, İbn Abdilberr (ö. 463/1071) *el-İstizkâr* isimli kitabında, Beyhaki (ö. 458/1066) *es-Sünenu'l-Kübrâ* isimli kitabında, İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448), *Fethu'l-Bâri* isimli kitabında sık sık İbnü'l-Münzir'in kitaplarına başvurmuşlardır.

Bu çerçevede "ilm-i hilâf" alanında düzenli ve geniş kapsamlı olarak bildiğimiz kadarıyla ilk eser veren, âlimler tarafından kabul görüp takdir edilerek güvenilen kişi olması hasebiyle İbnü'l- Münzir'in önde olduğu, konumunun çok önemli olduğu ve bu açıdan ilm-i hilâf'ın kurucusu olduğu söylenilebilir.

---

[607] Candan, **İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları..., s.** 186, 187.
[608] Nevevî, **el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb**, c. 1, s. 5.

İKİNCİ BÖLÜM

İBNÜ'L-MÜNZİR'İN USÛLÎ GÖRÜŞLERİ

Çalışmamızın birinci bölümünde İbnül'Münzir'in hayatını, ilmî kişiliğini, mezhebi kimliği ve İslâm hukuk tarihindeki konumu hakkındaki tespit ve değerlendirmelerimizi zikrettik. Bunu yaparken amacımız, İbnül'Münzir'in ve yaşadığı dönemdeki toplumun fıkıh anlayışının tarihî arkaplanını ortaya koymaktı. Çünkü İbnül'Münzir'in fıkıh anlayışının tarihi arka planı ortaya konulmadan, onun usûlî görüşleri ile fıkhî anlayışını anlamanın kolay olmayacağı ve elde edilen fıkhî bilgilerin fazla işlevsel olmayacağı kanaatini taşımaktayız. İbnül'Münzir fıkhının üzerinde inşa edildiği tarihi konumun genel bir portresini çizdikten sonra tezimizin bu bölümünde İbnü'l-Münzir'in fıkıh düşüncesini anlamaya katkı sağlaması için usûlî görüşlerini ortaya koymaya çalışacağız. İbnül'Münzir'in usûlî görüşleri hakkındaki inceleme ve tespitlerimizi açıklarken imkânlar dahilinde onun kendi usûlünde kullanmış olduğu şer'î deliller, istinbat metodu, deliller arası tercih ve teâruzda takip ettiği metod ve usulünün karakteristik yapısı ile ilgili yaklaşımlarını ve bunlara hizmet edecek tahlil ve tespitleri izah etmeye çalışacağız.

İbnü'l-Münzir'in eserlerine ve fıkhî görüşlerine bakıldığında onun kitab, sünnet, icmâ, sahâbe kavli, kıyas, istishâb, nazar ve ekallu mâ kîl delilleriyle amel ettiği görülür.[609] Âyet ve hadislerle amel etme noktasında onların zâhirini ve umûmunu önceler. Yorum veya tahsîs yapması durumunda ise bunun kitap, hadis, icmâ veya sahâbe kavli ile çelişmemesine dikkat eder. Hadis hafızı olmasından dolayı, hadislerle amel edilebilmesi için onların sahih olmaları konusunda çok titiz davranır ve kendi düşüncesine göre sabit olmadığını düşündüğü hadislerle amel etmez. Nevevî onun bu

[609] Örneğin bkz., İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 2, s. 21, 80,99.

özelliğini zikrederken şunu söyler: "*Birçok hadisi incelerdi, hadisin sahih ve zayıfını birbirinden ayırma ve bilme hususunda özel bir duruma/kabiliyete sahip biriydi*."[610]

İbnü'l-Münzir, zayıf hadisleri kabul etmediği gibi zayıf hadisler kısmından addettiği mürsel ve münkatı' olan hadisleri de kabul etmez, nesih konusunu da dar tutar. Herhangi bir konu hakkındaki hadislerin neshedildiğine delâlet eden açık veya dolaylı ayrı bir hadis veya âyet görmeden neshi kabul etmez.[611] Aynı biçimde hadis ve âyetlerin tahsîs edilebilmeleri için, âyet, hadis veya icmâda tahsîs edici bir delilin bulunması gerektiğini benimser, aksi durumda tahsîsi kullanmaz.[612] Herhangi bir meselenin hükmü hakkında ikinci bir delil bulunmadığı sürece hadisin ilk akla gelen manası ile amel eder. Âyetlerden veya hadislerden fıkhî bir hüküm çıkarılacağı zaman o hükmün mutlaka âyet veya hadiste belirtilmiş olması gerektiğini, aksi takdirde sözkonusu olan meselede delil olamayacaklarına hüküm eder.[613] Sahih olan hadisleri eserlerinde zikrederken çoğunlukla *sebete ani'n-Nebiyyi* veya *sâbitun ani'n-Nebiyyi* bazen de "*sahha anhu*" tabirlerini kullanırdı. Kendi usulü çerçevesinde zayıf olduğunu düşündüğü hadisleri zikrederken de temrîz sigaları olan "ruvînâ" veya "yurvâ ani'n- Nebiyyi" tabirleri ile ifade ederdi.[614] Aralarında zâhiren teâruz görülen hadislerin teâruzunu gidermesi noktasında sırasıyla te'lif, nesh, tercih ve tevakkuf metodunu benimserdi.[615] İncelemeye alıp değerlendirmesini yaptığı mevzuda konuyla ilgili hadisleri mutlaka zikretmeye çaba gösterirdi. Görüşünü benimsemediği şahısları çoğunlukla hadis veya sahâbe kavli delillerini öne sürerek reddederdi.[616] Hakkında icmâ olan konularda bir açıklamaya gidilmeden amel edilebileceği görüşünde olduğunu söyler. Bir konuda icmânın olduğunu söylediğinde, muayyen olan herhangi bir dönemin âlimlerinin çoğunun bir konunun hükmü üzerinde yapmış oldukları ittifaklarını kasteder. Kendisine göre şaz bir fıkhî görüşün veya makbul bir dayanağı olmayan bir veya iki âlimin, cumhurun

---

[610] Nevevî, **Tehzîbu'l-Esmâi ve'l-Luğât,** c. 2, s. 196.
[611] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf…,** c. 3, s. 7.
[612] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 1, s. 23,24.
[613] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 3, s. 7-8. .
[614] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 1, s. 17, 18, 19,21, 22.
[615] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 61.
[616] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 1, s. 23.

görüşüne muhalefet ederek onlara aykırı görüş beyan etmelerinin icmâyı bozmayacağı kanaatinde olduğunu dile getirir. İcmâ ile sabit bir meselenin hükmü onun zıddını gerektiren ve ihtilâf barındıran delil ile terkedilmeyeceğini savunurdu.[617]

İbnü'l-Münzir de Hicaz bölgesi âlimlerinin çoğunda olduğu gibi herhangi bir konuda hüküm belirtmek istediğinde Kitab, Sünnet, icmâ ve sahâbe kavli ile amel ederdi. Kıyası, tümüyle reddetmemekle birlikte ona çok az başvururdu. Yanı sıra istishâb, nazar ve ekallu mâ kîl delillerini bazen kullanırdı.[618] Bulunmuş olduğu yöre ve hocalardan etkilenmesi neticesinde genellikle âyet, hadis ve sahâbe kavillerinin zâhirini ön planda tutup ona göre yorumlamaya gider ve tercih yapardı. Nasların zâhirlerine muhalif olabilecek görüşlerin makbul olmayacağını beyan ederdi.[619] Bu bulgulara binaen "ehl-i hadis" yöntemine muvafık bir bakış açısıyla meselelere yaklaştığını söyleyebiliriz. Buna gerekçe olarak, Mekke'de yaşamış olması, ağırlıklı olarak onun hocalarının da bu görüşe meyletmiş olmaları, onun da böyle düşünmesine sebep olmuştur denilebilir. Hadis ehli olan ulemânın metoduna bakıldığında çoğunun metodunun benzer olduğu görülecektir. Bu açıdan İbnü'l-Münzir'in ilimle tanışmış olduğu ilk zamanlarda Şâfiî mezhebine mensub olabilir. Bunun neticesinde sonralarda yapmış olduğu çalışmalarındaki ictihad metodu da Şâfiî'nin metoduna benzemiş olması ve bazı konularda görüşlerinin onun görüşleriyle uyuşması, her ne kadar -bazıları tarafından- onun Şâfiî mezhebine bağlı olduğuna dair görüşlerin öne sürülmesine neden olmuşsa da gerçeği yansıtmadığı söylenebilir. Zira İbnü'l-Münzir'in kendisine has bazı usûlî görüşleri olduğu gibi aynı zamanda her bir âlim gibi gerektiği yerde re'y kullanmış, gerektiğinde hadis kullanmıştır. Ancak kendisinin de muhaddis olması hasebiyle hadisleri daha çok kullanmış ve diğer mezheplere azımsanmayacak kadar fıkhî meselelerde muhalefet etmiştir. Bu da onun mutlak bir müctehid olduğunu söyleyenlerin görüşlerinin daha isabetli davrandıklarının işareti olduğu kanaatini pekiştirmektedir.

---

[617] Anlaşılması açısından şu örnek verilebilir: Bir kişinin sebepsiz olarak öldürülmesi icmâ ile haramdır. Namazı terk etme sebebiyle kişinin öldürülüp öldürülmeyeceği konusunda ise ihtilaf edilmiştir. Dolayısıyla, namazın terki için kişi öldürülmemesi gerekir. İbnü'l-Münzir **el-Evsat..., c.** 1, s. 66.

[618] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 1, s. 112.

[619] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 2, s. 80.

2.1. İBNÜ'L-MÜNZİR VE FIKIH USÛLÜ

Fıkıh usûlü kitaplarında ifade edildiğine göre şer'î hükümlerin istinbâtı hevaya uyarak, hiçbir kaide gözetmeden gelişi güzel şekilde olmaması gerekir. Müctehid hüküm çıkarırken -tutarlı olması için- tabi olması gereken belirli bir takım yöntemleri takip etmek zorundadır.[620] Temel İslâmî ilimlerden biri olan usûlü'l-fıkh, terim olarak usûl kitaplarında pek çok şekillerde tarif edilmekle beraber genel olarak "icmâlî delilleri ve fıkıh istinbâtına ulaştıran kaideleri bilmek" şeklinde tanımlanır. Başka bir ifadeyle usûlü'l-fıkh; müctehidin şer'î-amelî hükümleri tafsîlî delillerden çıkarabilmesine yarayan kurallar bütününe denir.[621] Fıkıh usûlü, hükümlerin dayanmış oldukları kaynakları, bu kaynakların ne şekilde ve hangi sıralamaya göre delil olacakları, delil olabilmeleri için hangi şartları taşımaları gerektiği yönünü araştırmayı amaçlayan, hüküm çıkarırken başvurulacak olan yöntemleri belirleyen; müctehidlerin tafsîlî delillerden hükümleri çıkarırlarken uymaları gereken belirli kaideleri ortaya koyan ilimdir.[622] Son dönem İslâm âlimlerinden Muhammed Hamîdullah'ın ifade ettiğine göre: Usûlü'l-fıkıh ilmi, Müslümanlardan önce ne Doğu ne de Batı toplumları tarafından meydana getirilmiş değildir.[623] Bu bakımdan fıkıh usûlü orijinal ve Müslümanlara özgü bir ilimdir.

İbnü'l-Münzir'in "İslâm hukuk tarihindeki konumu" konusunu işlerken Şâfiî olduğu söylenilen görüşlerden dolayı İmam Şâfiî ile olan ilişkisini ele almıştık.[624] İbnü'l-Münzir'in yaşadığı dönem, mezhep usûllerinin temellerinin atıldığı dönemden hemen sonraya rastladığı ifade edilmişti. Bununla beraber İbnü'l-Münzir, Şâfiî'nin ileri gelen talebelerinden Rebi' b. Süleyman'dan ders aldığı ve bundan dolayı Şâfiî olduğu

---

[620] Zeydan, **el-Vecîz**, s. 7; Şaban, **İslâm Hukuk İlminin Esâsları**, İbrâhîm Kâfi Dönmez (çev.), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2006, s. 27-28.

[621] Cürcânî, **Kitâbu't-Ta'rîfât**, s. 28; İsnevî, **Nihâyetü'l-Sûl…, c.** 1, s. 7**;** Zeydan, **el-Vecîz**, s. 11; A. Cüneyd Köksal-İbrâhîm Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkıh", **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, c.42, s. 201.

[622] Bu nedenledir ki İbn Haldûn, fıkıh usûlünü şer'î ilimlerin en üstünü ve en faydalı olanı olarak ifade etmektedir. bkz.İbn Haldûn, **Mukaddime**, c. 2, s. 199; Zeydan, **el-Vecîz**, s. 8.

[623] Muhammed Hamîdullah, **'Fıkıh Usûlü Tarihi**" (islâm Hukuku Etüdleri içerisinde), İstanbul, s. 51.

[624] Bu bölümde, usûlî konularda bazen İmam Şâfiî'nin görüşlerine nisbeten nasıl davranmış olduğuna değinmeye çalışacağız.

söylenmişti. Diğer taraftan Ebû Hanîfe, Mâlik, Ahmed b. Hanbel ve Sevrî vb. müctehidlerin mezheplerini de öğrenmiştir. Bunların tümünü gözönüne aldığımızda, İbnü'l-Münzir'in kendi içtihatlarında benimsediği müstakil bir usûl ortaya koyması tabii ve mümkündür. İbnü'l-Münzir'in eserlerini inceleyen kişi, onun sık sık Kitab, sünnet ve icmâ kelimelerini[625] kullandığını görür. Bunları gören kişi, onun müstakil bir usûlünün ve menhecinin olabileceğini anlamakta zorlanmaz. Nitekim daha önce de ifade ettiğimiz gibi bazı kaynaklar, İbnü'l-Münzir'in fıkıh usûlü konusunda "*İsbâtü'l-Kıyas*"[626] ve "*el-İktisâd fi'l-İcmâ' ve'l-Hilaf*[627] adlı eserlerinin de olduğunu belirtmişlerdir. Fıkıh usûlü konusunda onun görüşlerini alabileceğimiz bu iki eser maalesef günümüze ulaşmamışdır. Dolayısıyla onun istinbât metodu, istidlalde kullanmış olduğu yöntemi ve fıkıh usulüyle igili ilkeleri hakkında açık bir şey söyleme imkânımız bulunmamaktadır. Ancak onun fıkhî görüşlerine dayanarak bazı usûl ilkeleri hakkında çıkarımlarda bulunabiliriz.

Fıkıh usûlü meselelerinin yoğun bir şekilde tartışıldığı ve artık usûl düşüncesinin müstakil bir ilim olma hüviyetini kazanmaya başladığı bir dönemde ilmî faaliyetlerini sürdüren İbnü'l-Münzir'in bazı çalışmalarının satır aralarında, fıkıh usûlü konularına rastlamak mümkündür. Diğer taraftan bize ulaşmamakla birlikte, kaynaklarda usûle ilişkin müstakil bir eserinin olduğu da nakledilmiştir.[628] Genel itibarıyla onun usûl anlayışı imam Şâfiî'nin usûl anlayışıyla çoğu yerde biribirine muvafıktır. Ancak, yöntemlere ilişkin nispeten tâlî kabul edilebilecek bazı hususlarda Şâfiî'den ayrıldığı görülmektedir.

Ayet ve hadislerin zâhirî anlamlarının esas alınması gerektiğini ısrarla vurgulayan İbnü'l-Münzir'in, Ebû Hanîfe ve diğer Ehl-i Re'y mensuplarına yönelttiği eleştirilerin önemli bir kısmı, onların keyfî olduğunu düşündüğü birtakım hususlardan

---

[625] Örnek olarak bkz., İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 2, s. 207; c. 4,s.16, 291, 384; c. 5, s. 39; c. 11, s. 189, 319, 324; **el-İknâ**, c. 1, s. 176, 366, 367, c. 2, s. 482, 706.

[626] İbnu'n-Nedim, **Fihrist**, s. 265; ayr. bkz. Kallek, "İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî", **DİA**, c. 21, s. 159; İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** neşredenin girişi, s. 37.

[627] Kâtip Çelebi, **Keşfu'z-Zunûn**, c. 1, s. 135.

[628] İbnu'n-Nedim, **Fihrist**, s. 265; ayr. bkz. Kallek, "İbnü'l-Münzir en-Nîsâbûrî", **DİA**, c. 21, s. 159; İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** neşredenin girişi, s. 37.

hareketle nasların zâhirî anlamlarını esas almadıklarını düşünmesinden kaynaklanır. İbnü'l-Münzir'in Şâfiî'nin kimi ictihadlarını da aynı gerekçeyle tenkit etmiş olması bu açıdan önem taşır. Zâhirî anlamın dışına ancak bir başka nas veya icmâ ile çıkılabileceğini savunan İbnü'l-Münzir, Şâfiî'nin getirdiği bazı kayıtları, zâhirî anlamın geçerli herhangi bir delile dayanmadan kısıtlanması olarak görür ve bu şekilde varılan ictihadlarla nassın hükmünün yanlış anlaşılmasına sebebiyet verildiğini düşünür.

Her ne kadar İmam İbnü'l-Münzir'in bir usûl metodunun olduğu anlaşılıyorsa da kendisi Fukaha ve Mütekellimin usûl metodu sistemleştikten sonra geldiğinden onun usûlünün bütünüyle orijinal bir yapıya sahip olmadığını söyleyebiliriz. Usûlünde muhaddislerin usûlü görülmekle beraber, ağırlıklı olarak kendisinden önce sistemleşen Şâfiî (mütekellimin) usûlünün metodunu kullandığı görülmektedir.

Dolayısıyla, o Hicaz da bulunan ulemânın çoğunda görüldüğü gibi eserlerinde fıkhî bir konuda açıklama yapıp görüş belirttiğinde, ağırlıklı olarak Kitab, Sünnet, icmâ, Sahâbe Kavli, Kıyas, İstishâb, Nazar (aklî istidlal) ve Ekallu Mâ Kîl ile amel ediyordu.[629] İbnü'l-Münzir, bulunmuş olduğu yörenin hocalardan etkilenmesiyle âyet, hadis, icmâ ve sahâbe kavillerinin zâhirine göre yorum yapmayı tercih etmiştir. Nassın zâhirine aykırı olabilecek görüşlerin kabul edilmeyeceğini beyan etmiştir.[630] Kıyas, istishâb, nazar (aklî istidlâl) ve ekallu mâ kîl az da olsa başvurmuştur. Buna göre "ehl-i hadis" yöntemi olan bir bakış açısıyla meselelere yaklaştığını söyleyebiliriz. Ömrünün verimli döneminde Mekke'de yaşamış olması, hocalarının da ağırlıklı olarak bu görüşe meyletmiş olmaları, onu etkileyip bu şekilde düşünmesinde rol oynadığı söylenilebilir.

2.2. İBNÜ'L-MÜNZİRİN USÛLÜNDE ŞER'Î DELİLLER

Bu bölümde İbnü'l-Münzir'in bize intikal eden fıkhî görüşlerinden hareketle tespit ettiğimiz -kendileriyle amel ettiği- şer'î delilleri zikredeceğiz. Önceden de değindiğimiz gibi İbnü'l-Münzir'in bize intikal eden müstakil bir usûl eseri bulunmadığından onun dayandığı delilleri tespit ederken bu yöntemi uygulamanın

[629] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 1, s. 112.
[630] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 2, s. 80.

sağlıklı olacağı kanâatindeyiz.

İbnü'l-Münzir, hükümlerin çıkarılacağı şer'î kaynaklara işaret ederek "*hüküm çıkarmak için kişinin mutlaka Kitap, Sünnet ve İcmâ'a başvurması gerekir*"[631] demektedir. Bunu açıklama sadedinde de şunları söyler: Yüce Allah; Resulüne hitaben şunu söyler: (وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم). Bu âyete binaen Hz. Peygamber, Allah'ın muradını beyan ve tefsir etmekle me'murdur. Peygamberimiz de Medine'i Münevvere'de iken, karada yaşayan vahşi hayvanlardan yırtıcı olanların, kuşlardan pençe sahibi olanların ve ehlî merkeplerin etlerinin haram olduğuna hükmetmiştir. İbnü'l-Münzir bu vb. açıklamaları yaparak, Kur'nı Kerim'den helal ve haram gibi teklifi hükümlerin istinbat edilebileceği gibi aynı zamanda Peygamber efendimizin kendisi de teklifi hükümleri belirleyebileceğini ifade eder.[632] Aynı zamanda [633] وان تطيعوه تهتدوا ve [634] فليحذر الذين يخالفون عن امره âyetlerdeki emre binaen de Allah Resûlünün müstakillen/kendi başına teklifi hükümleri açıklayabileceğini ifade eder.[635] Dolayısıyla İbnü'l-Münzir Kur'an-ı Kerim âyetlerini hüccet göstererek sünnetin Kur'an'da mücmel olan hükümleri beyan edeceğini açıkça ifade etmiştir. Sünnetin bu yönünü ise İbnü'l-Münzir'in sünnetteki metodunu ele alırken tafsilatıyla açıklamaya çalışacağız.

İbnü'l-Münzir'in fıkhî görüşlerinde esas aldığı asılların birinci ve ikincisi Kur'an ve sahih sünnettir. Bir konuya ilişkin nass bulunması halinde İbnü'l-Münzir o nass gereğince görüş bildirir, buna aykırı hiçbir şeyi ve hiçbir kimseyi dikkate almazdı. Sahih bir hadisin bulunduğu konularda buna mukabil hiçbir amel, rey, kıyas, sahâbe görüşü, muhalifi olduğu bilinmeyen icmâı hadise tercih etmezdi. Kendisi görüşlerini dayandırdığı hadislerin Mürsel ve zayıf olmamasına özen gösterirdi. Muhaddislerin cumhuru gibi, fıkhî görüşlerinde Mürsel ve zayıf hadislerle amel etmezdi. Bunların hüccet olmayacaklarını açıkça ifade ederdi.

---

[631] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 11, s. 290.
[632] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 3, s. 207.
[633] Nur,54.
[634] Nur,63.
[635] İbnü'l-Münzir, el-**Evsat…**, c. 3, s. 208.

İbnü'l-Münzir'in, fıkhî görüşlerinde kitap ve sahih sünnet naslarından sonraki üçüncü dayanağı icmâdır. İlim ehliden gelen muhalifi bilinmeyen bir fıkhî görüş olduğunda bunu bırakıp hiçbir amel, rey veya kıyası almazdı. Eşyada asıl olanın ibaha olduğunu zikreder. Kitap, sünnet veya icmâdan delil olmadan herhangi bir şeyin haram veya farz hükmünü alamayacağı görüşünü savunur. Sahâbeden nakledilen "kerehe", "yekrehu" gibi ifadelerin haram manasına geldiğini zikreder.[636]

İbnü'l-Münzir'in dördüncü dayanağı sahâbe görüşleridir. Sahâbe bir konuda ihtilâf ettiğinde onların görüşleri içinde Kitab ve Sünnet'e en yakın olan görüşü tercih eder, genelde bu görüşlerin dışına çıkmazdı. Görüşlerin hangisinin Kur'an ve Sünnet'e uygun olduğunu anlayamazsa bu konuda ihtilâf olduğunu belirtir, bildiği görüş ve itilafları nakleder kendisi kesin görüş belirtmezdi.

İbnü'l-Münzir'in, beşinci dayanağı ise kıyastır. İbnü'l-Münzir, bir zorunluluk olduğunda kıyasa başvururdu.

İbnü'l-Münzir'in, altıncı dayanağı ise istishâbdır. Hükmü hakkında belirli bir delil olmayan meselelerde İstishâb'a dayanarak meselelerin hükümlerini belirtirdi.

Yedinci dayanağı ise esas delillerden olmayıp tâli delil olarak kullandığı -çok az da olsa- iki farklı delilden müteşekkil olan Nazar ve Ekallu Mâ Kîl delilleridir.[637]

Şimdi de İbnü'l-Münzir'in bu şer'î delilleri ne şekilde kullandığı hakkındaki tespit ve değerlendirmelerimizi zikredelim.

2.2.1. Kitap

Kitap (Kur'ân), Yüce Allah'ın Hz. Muhammed'e (s.a.v.) Arapça olarak indirdiği, bize kadar tevatür yoluyla nakledilen, Mushaflarda yazılı, Fatiha suresi ile başlayıp Nas suresi ile sona eren kelamıdır.[638] Kur'an-ı Kerim'in, diğer bütün İslâmî ilimlerin ilk

---

[636] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1, s. 316.
[637] İlerde ilgili yerlerde bunlar hakkında gerekli açıklamalar yapılacaktır.
[638] Zeydan, **el-Vecîz**, s. 152; Zekiyüddin Şaban, **İslâm Hukuk İlminin Esâsları**, s. 44.

kaynağı olduğu gibi, İslâm Fıkhı'nın da ilk kaynağı olduğu konusunda görüş birliği vardır. Bu görüşü teyit eden İbnü'l-Münzir, Kur'an'ın kaynak olduğu ve ondan sonra sünnetin geldiği hususunda Cuma namazındaki cemaatin sayısını ele alırken şu âyete dayanmakta ve şöyle demektedir: "*Bir konu hakkında anlaşmazlığa düştüğünüzde onu Allah'a ve Resulüne havale ediniz.*"[639] Âyette geçen "Allah'a havale edin" den kasıt "Allah'ın Kitabı'na havale etmektir.[640] Dolaysıyla Müslümanlar'ın anlaşmazlığa düştükleri konularda müracaat edecekleri ilk delil, Allah'ın Kitabı'dır.

İbnü'l-Münzir'in Kur'an'ın naslarından hüküm istinbat etme konusundaki bakış açısı hakkında şunlar söylenilebilir. Kur'an'ın sahih anlamının bizzat Kur'an, Sünnet ve Selef'in anlayışında bulunduğunu, Kur'an'ın sadece re'y ile tefsîr edilmemesi, sahâbe ve tâbiînden gelen verilerle Kur'an'ın anlaşılması gerektiğini, eserlerinde[641] açıkça ifade etmektedir. İbnü'l-Münzir'in bizzat âyetleri delil olarak alıp hüküm verdiği mesele çoktur. Ancak biz burada örnek olması açısından temsili olarak birkaç tanesine yer vereceğiz.

Örneğin İbnü'l-Münzir Cuma namazının farz olduğu görüşünü "*Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığı zaman, hemen Allah'ın zikrine koşun ve alışverişi bırakın. Eğer bilirseniz bu, sizin için daha hayırlıdır*" âyetine dayandırır.[642] Cünüp kişinin gusletmesinin farz olduğu görüşünü Nisa suresinin kırk üçüncü âyetine dayandırır.[643] Kadının hayızdan sonra gusül yapmasının farz olduğu görüşünü Bakara suresinin yirmi ikinci[644] *âyet*ine dayandırır. Namazda kıbleye dönmenin farz olduğu

---

[639] Nisa, 4/59.
[640] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 4, s,29.
[641] İbnü'l-Münzir, **Tefsiru'l-Kur'ân**, c. 1, s. 26.
[642] İbnü'l-Münzir, **el-Evsât…**, c. 4, s. 20.
[643] "Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, bir de -yolcu olmanız durumu müstesna- cünüp iken yıkanıncaya kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta olur veya yolculukta bulunursanız veyahut biriniz abdest bozmaktan gelince ya da eşlerinizle cinsel ilişkide bulunup, su da bulamazsanız o zaman temiz bir toprağa yönelip, (niyet ederek onunla) yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin. Şüphesiz Allah, çok affedicidir, çok bağışlayıcıdır." Nisa suresi 43.
[644] " Sana kadınların ay hâlini sorarlar. De ki: "O bir ezadır (rahatsızlıktır). Ay hâlinde kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah'ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın. Şüphesiz Allah çok tövbe edenleri sever, çok temizlenenleri sever."Bakara, 222.

görüşünü Bakara suresinin144. âyetine dayandırmaktadır.[645] Kur'an âyetlerini delil alarak verdiği hükümlerin sayısını çoğaltmak mümkün olmakla beraber örnek olmaları açısından bunlarla yetiniyoruz.

İbnü'l-Münzir kendisine bir mesele sorulduğunda, öncelikle Kur'an-ı Kerîm'de konu ile ilgili bir hükmün olup olmadığına bakmıştır. Eğer konuyla ilgili açık bir nass mevcut ise onunla hükmetmiştir. Konu ile ilgili açık/sarih değil de kapalı/mücmel bir âyet bulunduğunda bunun üzerine sünnet, icmâ, sahâbe kavli, kıyas, istishâb, nazar ve ekallu mâ kîl gibi delillere dayanarak hüküm belirtmştir. Naslardan istinbat metodunu kullanarak âyet ve hadislerin zâhir, âm- hâs ve mutlak –mukayyet vb. delâlet yönlerine bakılması gerektiğini ifade etmiştir.[646] İbnü'l-Münzir'in eserlerinden anladığımız kadarıyla, lafızların delâletini ele alırken delâletlerin *zâhir, âm- hâs ve mutlak –mukayyet* yönlerini hüküm çıkarmada kullanmıştır. Te'vîl yönteminde nasların umûm ve zahirlerini esas almıştır.

Kur'ân'ı Kerim'in İslâm hukuk kaynaklarının ilki olduğu hakkında ittifak vardır. Sübut yönünden Kur'an'ı Kerim'in tümü kat'îdir. Lafızlarının manaya delâleti ise bazıları kat'î bazıları da zannîdir. Âlimler, Kur'an'ı kerim'in lafızlarının manaya delâletleri noktasında Mutlak-Mukayyet, Âm- Hâs vb. bazı konularda tartışıp, ihtilâf etmişlerdir. Bizde sadece ihtilâf edilen bu gibi konular hakkında İbnü'l-Münzir'in ne düşündüğünü ileride İbnü'l-Münzir'in istinbat metodu başlığı altında açıklamaya çalışacağız.

---

[645] "(Ey Muhammed!) Biz senin çok defa yüzünü göğe doğru çevirip durduğunu (vahiy beklediğini) görüyoruz. (Merak etme) elbette seni, hoşnut olacağın kıbleye çevireceğiz. (Bundan böyle), yüzünü Mescid-i Haram yönüne çevir. (Ey Müslümanlar!) Siz de nerede olursanız olun, (namazda) yüzünüzü hep onun yönüne çevirin. Şüphesiz kendilerine kitap verilenler, bunun Rabblerinden (gelen) bir gerçek olduğunu elbette bilirler. Allah, onların yaptıklarından habersiz değildir"Bakara, 144.

[646] İbnü'l-Münzir, **el-Evsât…**, c. 4, s. 29.

2.2.2. Sünnet

Bu bölümde, İbnü'l-Münzir'in fıkhî konularda, – tespit ettiğimiz kadarıyla – sünnet'i delil alma hakkındaki görüşlerini zikretmeye çalışacağız.[647]

İbnü'l-Münzir, diğer müctehid imamlar gibi kendisi de sünneti çok önemser ve delil sıralamasında Kur'an'dan sonra ikinci sırada kullanır. İbnü'l-Münzir, hadis sahih olduğunda, kendi ifadesi ile hadis hakkında "*sebete*" veya "*sâbitün*" diyorsa, onunla amel etmenin vâcip olduğu görüşündedir. Hadisle amel etmek için herhangi bir şartı öne sürmez, hadisin sahih olmasını yeterli görür. İmam Mâlik gibi amel edilmesi için, hadisin "*ameli ehli Medine'ye*" muvafık olmasını şart koşmaz. Hanefîler'in öne sürdüğü; hadisin genel fıkhî kaidelere muarız[648] olmaması gerektiği şartını da öne sürmez. Çünkü ona göre hadis, müstakil olan asli delillerdendir. Diğer aslî deliller onunla muaraza edemez. Aynı zamanda -ona göre- hadisle amel etmek için sahih olması yeterlidir. Başka bir şarta gerek yoktur. Buna ilişkin birkaç temsili örnek şöyledir:

İbnü'l-Münzir şöyle der; bir şey sünnetle sabit olmuşsa, onunla amel etmek vâciptir. Bir kimsenin onu terk etmesi veya ağırdan alması gibi mazereti kabul edilemez.[649] Peygamberimizden sabit (sahih) bir rivayet varsa onunla amel etmek için ona muhalif başka rivayetlerin olmasının bir zararı olamaz.[650]Allah Rasûlü'nden bir şey

---

[647] İbnü'l-Münzir'in hadis ilmiyle ilgili görüşlerini detaylı ve derlenmiş bir şekilde görmek isteyen biri, bu konuda yapılan "*es-Sinâ'etü'l-Hadisiyye 'an İbnü'l-Münzir fi Kitabihi el-Evsat fi's-Süneni ve'l-İcmâ'i ve'l-İhtilâf*" adlı doktora çalışmasına bakmalıdır. Bu çalışmada İbnü'l-Münzir'in " isnad ile ilgili takip ettiği metodu başlığı altında; râvilerin marifeti, cerh ve ta'dîl, tahammül ve eda yöntemi; hadis metinleriyle ilgili metodu başlığı altında; hadis lafızları hakkındaki i'tinası, hadislerde kullandığı konu başlıkları, muhtelefü'l-hadis konusunda takip ettiği metod, garip hadis; hadis rivayetini tashih ve tezyif ederken takip ettiği metod ana başlığı ve alt başlıkları; 'ileli'l-hadis ilmi ve alt başlaıkları; hadis ilmindeki konumu ve rolü ile alt başlıkları vb. konulardaki görüşleri açıklamalı bir şekilde ele alınmışlardır.

[648] Naslarla zahiren tearuz etmesi halinde muhaddisleri metodu nu kullanarak tearuzu giderir. Bu konu ileride (teâruz konusunda) detaylı olarak ele alınacaktır.

[649] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 1, s. 434.

[650] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 2, s. 297.

de onu derim. Çünkü o Allah'ın mahlûkları üzerinde ki hüccetidir (hüccetüllah'tır).[651] sabit olmuşsa, başka birşeye ihtiyaç yoktur.[652] Allah Resûlü'nden sabit olan neyse ben

İbnü'l-Münzir, çoğu yerde "sünnete muhalif görüş ve ihtimallerle amel etmenin câiz olmadığını" söylemektedir.[653] Mesela O, "Allah Rasûlü'nden gelen haberlere itibar ederim. Ona muhalif ve muarız kalmak câiz değildir" demektedir.[654] İbnü'l-Münzir, bir konuda İhtilaf edildiğinde Allah'ın kitabı ve Rasûlullah'ın sünnetine rucû' etmenin vâcip olduğunu açıkça ifade eder.[655]

2.2.2.1. Sünnetin Kur'an'ı Beyan Etmesi

İbnü'l-Münzir, Sünnetin Kur'an'ı Kerimi beyan etme rolünün olduğu görüşünü savunur. Bu görüşte olduğu şu açıklamalarından açıkça anlaşılmaktadır; Yüce Allah Peygamber'ine şunu söyler; "*O peygamberleri apaçık belgeler ve kitaplarla gönderdik. İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur'an'ı indirdik***.**"[656] Peygamber, Allah'ın kitabını tefsir eder ve ne murad ettiğini (muradı ilahiyi) beyan eder.[657] Örneğin, yüce Allah, birçok âyette namazın farz olduğunu zikreder. Ancak, misafir veya mukimin kaç rekât kılacağını söylemez. Peygamber (s.a.v.), yüce Allah'ın kaç rekât murad ettiğini sünneti ile açıklar.[658]

İbnü'l-Münzir'e göre sünnet ile hükmü açığa kavuşan âyetlerden biri de şudur; وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ (*Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın*.)[659] İbnü'l-Münzir, "erculiküm" kelimesinin, mensub ve mecrur okunacak şekilde iki kıraatla rivayet edildiğini zikreder. Ardından şunları söyler: Abdestte ayakların meshi değil de yıkanması gerektiğine delâlet eden nasbe haliyle

---

[651] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 1, s. 105.
[652] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 1, s. 138.
[653]İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 5, s. 308; c. 2, s. 425.
[654] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 3, s. 245.
[655] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 3, s. 249.
[656] Nahl Suresi, 44.
[657] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 3, s. 207.
[658] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 4, s. 315, 341.
[659] Maide, 6.

okunan kıraat rivayetini tercih eder. Buna da Allah Rasûlünden ayaklarını yıkadığına dair sahih senedle gelen rivayetleri delil gösterir. Ayrıca Allah Rasûlü, abdest alan birinin topuğunu yıkamadığını gördüğünde ona; " ويل للاعقاب من النار ıslatılmayan topukların ateşte yanacağını ifade etmesi gibi fiil ve sözleri, ayakların yıkanmasının vâcip olduğuna açıkça delâlet eder. Ardından "*Çünkü Peygamber Allah'ın muradını açıklayandır"* diyerek sebebini açıklar. Peygamerin sözü veya fiili hangi ayeti açıklarsa onun hükmünü alır.[660]

İbnü'l-Münzir Sünnetin, Kur'an'da bulunmayan bazı meselelerin hükmünü re'sen beyan ettiği görüşünü de benimser. Bunlara da dişi ile avlanan yırtıcı hayvanları, pençesiyle avlanan yırtıcı kuşları ve ehli eşeklerin etleri gibi meselelerin sünnet ile haram kılındığına dair örnekler verir.[661] Akabinde, herkesin Peygamber'in haram dediğine haram, helal dediğine helal deyip ona itaat etmelerinin gerekli olduğunu ifade ettikten sonra şu âyetleri delil gösterir; *"Eğer ona itaat ederseniz hidayet bulursunuz",*[662] *"ona muhalafet etmekten sakınsınlar*."[663] Zina eden muhsan[664] kişinin recmedilmesinin de bu kısımdan olduğunu zikreder. Bu konuda sünnetin delil olduğunu pekiştirmek için şu âyeti kerîmeleri de zikreder; "*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve resulüne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir."*[665] *"İşte bu (hükümler) Allah'ın koyduğu sınırlarıdır. Kim Allah'a ve* Peygamber'i*ne itaat ederse, Allah onu, içinden ırmaklar akan, içinde ebedî kalacakları cennetlere sokar. İşte bu büyük başarıdır***."**[666] Yüce Allah, Resüle itaatin lazım olduğunu ifade etmiştir. Allah Rasûlünün, recmetmeyi emrettiği ve recmi yaptığı da rivayet edilen hadislerle sabittir.[667]

---

[660] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 412, 415; Buhârî, **el-Câmiu's-Sahih**, Kitabu'l-Vudu', 163.
[661] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 3, s. 207.
[662] Nur, 54.
[663] Nur, 63.
[664] Sahih bir akitle evlenmiş olan kişiye muhsan denir.
[665] Nisa, 59.
[666] Nisa, 13.
[667] Buhârî, **el-Câmiu's-Sahih**, Kitabu'l-Muharibin ve'r-Riddeti, 6814.

Hz. Ömer; "Resûlullah recim yaptırdı, biz de ondan sonra aynısını uyguladık" demiştir.[668] Hz. Ömer'den sonra Hz. Ali de aynısını yapmıştır.[669]

İbnü'l-Münzir, rehinenin/ipotekin câiz olmasının seferde Kur'an ile sabit olduğu, hazarda (meskün yerde) ise sadece sünnetle sabit olduğunu ifade eder. Çünkü âyeti kerîmede yüce Allah mealen şöyle buyurur; *Eğer yolculukta olur da bir yazıcı bulamazsanız, o zaman alınmış rehinler yeterlidir*.[670] Peygamber efendimiz de seferde değilken Medine-i Münevvere'de kendi ev halkı için otuz sa'[671] arpa alma karşılığında kendi zırhını bir yahudiye rehine olarak bıraktığı rivayetlerde sabittir.[672] Bunları zikrettikten sonra, "Hz. Peygamberin bu fiili, sünnet olan uygulaması rehinenin mukim iken de mubah olduğuna delâlet etmektedir. Tâbiî olan Mücahid b. Cübeyr el-Mekkî hariç kimsenin buna muhalefet ettiğini bilmeyiz. Mücahide göre sadece seferde sahihtir,"[673] manasında yorumlar da bulunmaktadır. İbnü'l-Münzir, bu vb. açıklamalarıyla sadece sünnetle bazı hükümlerin sabit olduğunu ifade eder.

2.2.2.2. İbnü'l Münzir'e Göre Haberi Vâhid ve Değeri

Haber-i vâhid etrafında yapılan tartışmalar sebebiyle bu terim mahiyet ve kavram bakımından tarih içinde iki defa anlam değiştirmiştir. Fukahaya göre ilk zamanlar "bir veya birkaç kişinin haberi" anlamına gelirken daha sonra "mütevâtir seviyesine ulaşmayan haber" manasında kullanılmıştır.[674] Şâfiî'ye göre, haber-i vâhid: "*Resûlullah'a ulaşacak şekilde (merfu,, olarak) ya da onun dışındaki bir râvîde son bulacak tarzda tek kişinin tek kişiden naklettiği haberdir/hadistir.*"[675] İbnü'l-Münzir usûlcüler, haber-i vâhidin tanımı konusunda Şâfiî'den biraz detaylı ve hakikî olmayan lâfzî bir yaklaşım sergilemişlerdir. Örneğin bunlardan Şîrâzî, haber-i vâhidi şöyle

---

[668] Buhârî, **el-Câmiu's-Sahih**, Kitabu'l-Muharibin ve'r-Riddeti, 6830.
[669] Buhârî, **el-Câmiu's-Sahih**, Kitabu'l-Muharibin ve'r-Riddeti, 6812.
[670] Bakara, 2/283.
[671] Eski bir ölçek türüdür. Evliya Çelebi'nin verdiği bilgilerden bunun metrik karşılığı 3,264 kg'dır. Detay için bkz., Cengiz Kalllek, "Sa'" **DİA**, Tdv yay. İstanbul 2008, c. 35, s. 317-319.
[672] Buhârî, **el-Câmiu's-Sahih**, Kitabu'r-Rahni, 2513.
[673] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 2, s. 21.
[674] Mustafa Ertürk, "Haber-i Vâhid" **DİA,** TDV Yayınları, İstanbul 1996, c. 14, s. 349; Talât Koçyiğit, **Hadis Usûlü**, TDV, Ankara 2004 s. 21
[675] Şâfiî, **er-Risâle**, md., 999.

tanımlamaktadır: "*Tevâtür sayısına ulaşmayan ve tevâtür şartlarını taşımayan habere haber-i vâhid denir*."[676] İbnü'l-Münzir'in açık bir şekilde haber-i vahidin tarifini verdiğine vakıf olamadık.

Tanımı, kaynak değeri, hüccet alanı, hükmü ve kabul şartları gibi başlıklar altında değerlendirmeye tâbi tutulan ve etrafında farklı görüşlerin öne sürüldüğü haber-i vâhid, İslâmî ilimler alanında önemli bir yere sahiptir. Haber-i vâhid konusu çok geniştir. Ancak bizim çalışmamız İbnü'l-Münzir ile ilgili olması hasebiyle burada sadece onun bu konudaki görüşüne yönelik tespit edebildiklerimizi zikredeceğiz. Dolayısıyla da bunun ayrıntısına girmeyeceğiz.

Âhâd haberin hüccet olması konusunda ehl-i hadis ve onların dışında kalanlar ihtilâf etmişlerdir. Ehl-i hadis ve onları takip edenler hüccet olduğu görüşündedirler. Aklı ön planda tutan Mu'tezile ve onları takip edenler, âhâd hadisin zan ifade ettiği gerekçesine dayanarak hüccet olamayacağını iddia etmektedirler. Âhâd hadisin hüccet olduğunu söyleyen âlimler bu konuda ispat edici deliller getirmişlerdir. İbnü'l-Münzir'in de bu delillendirmede payı olmuştur.

İbnü'l-Münzir, Cumhura muvafık olarak âhâd haberlerin hüküm koymada hüccet olduğu görüşündedir. Bu görüşte olduğuna Hudeybiye gazvesi konusunu ele alırken kullandığı ifadelerden anlaşılmaktadır. Şöyle ki: "Ahad haber hüccettir. Haber veren güvenilir ise getirdiği haberin kabul edilmesi lazımdır. Çünkü Hudeybiye de Peygamberimizin öncü casus olarak gönderdiği bir kişiydi. Düşmandan haber verecek olan bir kişinin sözünün makbul olduğunu düşünmemiş olsaydı, bir kişiyle yetinmezdi. Bu olaydan bir kişinin sözüne güvenilmesi gerektiği ve sözünün hüccet olduğu anlaşılmaktadır."[677]

İbnü'l-Münzir, Evs b. Sâmit'in[678] eşi olan Havle'nin kendi kocasını Peygamberimize şikâyet etmesi konusunu zikrettikten sonra şunu söyler; bu hadis

---

[676] Şîrazî, **Şerhu'l-Luma', c.** 2, s. 578.
[677] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 11, s. 306.
[678] Karısı Havle bint Mâlik'i boşamaya kalkması üzerine zıhâr âyetinin inmesine sebep olan sahâbîdir.

rivayetinden bir kişinin sözünün delil kabul edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.[679] Dâru'l-Harpta Müslüman olan bir kişinin şahitlik yapmasını âhâd haber üzerine kıyas ederek şunu söyler; ashabımızın görüşü olan kıyasa göre güvenilir ve adil olan böyle bir kişinin şahitliği âhâd haberde kabul dildiği gibi burada da kabul edilmesi gerekir.[680]

İbnü'l-Münzir, âhâd hadisi şer'î amelî hükümlerde hüccet olarak kabul ettiğini zikrettiği halde inanç ile ilgili meselelerde de hüccet olarak kabul ettiğine dair açık bir ifade kullanmamıştır. Fakat ehl-i hadisin metodunda âhâd hadislerin akait ile ilgili hükümlerde hüccet olarak kullanıldığı bilinmektedir. İbnü'l-Münzir'in ehl-i hadisten olması ve mutlak olarak âhâd rivayetlerin hüccet olacağını söylemesi gösteriyor ki ona görede haber-i vâhid itikâdî konularda da delildir. Ondan sonraki âlimlerin buna muhalif bir şey nisbet etmemelerinden de onun bu anlayışta olduğunu pekiştirmektedir.[681]

2.2.2.3. Nebevî Fiiller Hakkında İbnü'l-Münzir'in Görüşü

Âlimler genel olarak Hz. Peygamber'in yaptığı fiilleri üç kısma ayırmışlardır. Bu fiillerin kısımlarını özet olarak şu şekilde açıklanabilir:[682]

1. Resûlullah'ın bir beşer olması hasebiyle yaptığı fiiller. Yeme, içme, vb. fiilleri gibi. Bu kısımdan olan fiiller, karine olmadığı sürece hukuk kaynağı olamazlar. Bunlara yaratılıştan gelen cibillî davranışlar denir, ibaha ifade ederler. Ancak bazı karine ve delillere binaen Allah Rasûlünün teşvik ettiği bazı yeme, içme, yatma şekillderi gibi fiiller nedb, istihbab vb. hükümlere hamledilebiliyorlar.

2. Resûlullah'ın sırf kendisine mahsus olduğu şer'î delil ile belirtilmiş olan fiilleri. Teheccüd namazının farz kılınması, ramazan ayında iftarını açmayarak *"savm-i visâl"* orucunu tutması gibi. Bu kısımda yer alan fiiller Hz. Peygamber'e münhasırdırlar.

---

[679] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 9, s. 374.
[680] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 6, s. 415.
[681] Ali İbrâhîm en-Naimi, **es-Sına'etü'l-Hadisiyye 'inde İbnü'l-Münzir fi Kitabihi'l-Evsât mine's-süneni ve'l-İcmâ'i ve'l-İhtilaf,** (Basılmamış Doktora tezi) Cami'atu'l-Ulumü'l-İslâmiyye el-'Alemiyye, Ürdün, Umman, 2015, s. 204.
[682] Şevkânî, Hz. Peygamber'in fiillerini yedi kısma ayırmaktadır. Geniş bilgi için bk., Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, **İrşâdü'l-Fuhûl ilâ tahkîki'l-Hakk min İlmi'l-Usûl**, Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk (Thk.), Dâru İbn Kesîr, Beyrût 2007, s. 157.

Dolayısıyla bu fiillerde ona ittibâ gerekli değildir.

Yüce Allah'ın Peygamberimize emrettiği veya teşri' ettiği bir konu ve hüküm, Peygamberimize hâs olduğuna dair delil bulunmadığı müddetçe onun tüm ümmetini bağlar. Ümmeti de onun gibi o hükümle amel etmek zorundadır.[683]Aslolan, hususiyete dair delil olmaması durumunda ahkami şer'îyyede ümmetin Peygamer Efendimize tabi ve ortak olmasıdır. İbnül'Münzir'de bu görüşü savunur. Nitekim *el-İşrâf* adlı eserinde bu konuyla alakalı şunları zikreder: Seyyidin kendi cariyesinin 'ıtkını (hürriyyete kavuşmasını), onunla evlenmek için sadak (mehr-i müsemmâ)[684] yapmasının mubahlığı veya kerahati hakkındaki âlimlerin görüşlerini zikrettikten sonra şu değerlendirmeyi yapar: (وبالثابت عن رسول الله اقول) Görüşüm Resûlüllah'tan sabit olana göredir. Çünkü o Allah'ın yaratılmışlar üzerindeki hüccetidir. Allah'ın kitabında, Peygamber'inin lisanında ona hâs olduğuna dair delil bulunmadığı müddetçe her şeyde ona ittiba' etmeleri gerekir. Kimse -bir gerekçe olmadan- bu hüküm Resûlullah'a hâstır diyemez. Eğer böyle câiz olsaydı, bazıları kendi görüşlerine muvafık olmayan sünen hadisleri hakkında bunlar Rasûlüllah'a hastır/özeldir iddiasında bulunacaklardır.[685] İbnü'l-Münzir'in bu görüşü, çoğu sünen/ahkâm hadisleri hakkında "bunlar Resûlullah'a özeldir onun için onlarla amel etmiyoruz" diyenlere itiraz mahiyetinde bir açıklamadır.

3. Resûlullah'ın, kendisine uyulması maksadı ile teşrîi niteliğinde yaptığı fiilleridir. Bu kısımdan olan fiilleri de iki çeşittir:

a) Kur'an'ın mücmelini beyan etmek için yaptığı fiiller. Bu gibi fiilleri Kur'an'ın bir nevi tamamlayıcısı olup hangi mücmeli açıklamışlarsa o mücmelin hükmünü alırlar.

b) Hz. Peygamber'in kendisinin müstakil bir şekilde yaptığı fiiller. Bu gibi fiillerde de iki ihtimal vardır:

---

[683] Fahrettin er-Razî, **el-Mahsûl fi İ'lmi'-Usûl**, c. 1, s. 141.
[684] Fıkıh terimi olarak evlilik esnasında ödenen para veya malı ifade etmek kullanılır.
[685] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 1, s. 106.

aa. Bu fiillerin bazı delillere binaen vücûb, nedb veya ibâha gibi şer'î vasıfları bilinirse, bu fiillerde mü'minlerin sorumlu olduğu durum Hz. Peygamber'in durumu gibidir.

ab. Eğer Peygamberimizin yaptığı fiilin şer'î vasfı bilinmezse, bu durumda Peygamberimizin Allah'a yaklaşma/ibadet kastının olduğu fiiller ve Allah'a yaklaşma kasdının olmadığı fiiller olmak üzere iki kısma ayrılırlar.

Âlimler, Hz. Peygamber'in yüce Allah'a yaklaşma/ibadet kastı ile yaptığı fiillerinin hükmü hakkında ihtilâf etmişlerdir. Hz. Peygamber'in Allah'a kurbet niyetiyle yaptığı fiilleri hakkındaki âlimlerin görüşleri kısaca şunlardır:

1. Bu fiillere uymanın vâcip olmayıp müstahab olduğudur. Öne sürdükleri gerekçeleri farklı olmakla beraber İbnü'l-Münzir, İmâm Şâfiî ve Cüveynî bu görüşü benimsemektedirler.[686] Nitekim İbnü'l-Münzir'in kendi senediyle naklettiği rivayete yaptığı açıklama, bu görüşte olduğuna açıkça delâlet etmektedir. Yaptığı nakil şöyledir; kusmadan dolayı abdest alınması gerektiğini söyleyen ve ashabımızdan olan imam Ahmed ve diğerleri Sevban (r.a) hadisini delil gösteriyorlar. Ebû Derda (r.a) buyurmuş ki: Peygamber efendimiz kustuktan sonra iftarını açtı. Devamında şunları söyler; Dımaşk mescidinde Sevban'la (r.a) karşılaştım, ona bu konuyu zikrettiğimde kendileri buyurdular ki; o zaman Peygamber efendimizin abdest suyunu ben eline döktüm. İbnü'l-Münzir bunu aktardıktan sonra bu rivayet hakkında değerlendirme yaparak şu açıklamlarda bulunur; bu hadisin sahih olup olmadığıyla ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Sahih hadis olarak kabul edilmesi halinde de bu hadis rivayeti yine de kusmadan dolayı abdest almanın farz olduğuna delâlet etmez. Çünkü rivayette "Peygamber efendimiz abdest aldı" deniliyor. Abdest alınmasını emretmiyor. Hâlbuki abdesti bozan diğer konularda kendisinin abdest alması fiili ile beraber ayrıca açıkça abdest alınması gerektiğini de söylemiştir. Sadece fiili olarak abdest alması, kusmadan dolayı abdestin alınmasının farz olduğuna delâlet edemez. Sadece müstehap olduğuna

[686] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1, s. 156; Cüveynî, **el-Burhân**, md., 399-400; Âmidî, **el-İhkâm**, c. 1, s. 139.

delâlet eder. Hadisin sahih olmaması halinde ise zaten onunla bir farz sabit olamaz.[687]

2. Mu'tezile, Şâfiî'lerden İbn Sureyc, Ebû Ali b. Ebî Hureyre ve Sem'ânî Hz. Peygamber'in yaptığı bu gibi fiillerinin, vücûb ifade ettikleri ve onlara uymanın gerekli olduğu görüşündedirler.[688]

3. Bu filler hakkında herhangi bir fikir beyan etmeyip beklenmesi gerektiğini söyleyen Vâkifiyye denilenlerin görüşüdür. Gazâlî, Amidî, Râzî ve Şîrâzî bu görüştedirler.[689]

4. Bu fiillerin ibaha ifade ettiğini düşünenler. İmâm Mâlik bu görüştedir.[690]

Bu dört görüş içerisinde asıl bizi ilgilendiren kısım İbnü'l-Münzir'in görüşüdür.

İbnü'l-Münzir, Allah Rasûlünden -Yüce Allah'a- kurbet niyetiyle sadır olan fiillerin vücuba değil istihbaba delâlet ettiği görüşünü savunur. Çünkü Peygamberimizin bayılıp ayıldıktan sonra gusletme meselesinde, sözlü bir şey söylemeyip fiili olarak uygulamıştır. Buda ayılmadan sonra guslün vacib olduğuna değil müstehab olduğuna delâlet ettiğini zikreder. Rasûlullah'ın (s.a.v.) ayıldıktan sonra gusül etmesinde, vücuba delâlet edecek bir delil bulunmamaktadır. Çünkü vacib olmuş olsaydı, Allah Rasûlü guslün yapılmasını emredecekti. Ayıldıktan sonra kişinin abdest almasının vâcip olması ise bu konuda icmâ olduğundan dolayıdır. Gusül almak ise Allah Rasûlü'nün sözlü emri değil de fiili olduğu için vâcip olmayıp müstehaptır.[691]

İbnü'l-Münzir kusma konusunu ele alırken şu açıklamaları yapar; kustuktan sonra abdestin alındığını ifade eden Sevban hadisi,[692] kusmadan sonra abdest almanın farz olduğuna delâlet etmez. Çünkü bildiğimiz kadarıyla Allah Rasûlü abdest alınmasını

---

[687] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1, s. 189.
[688] Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf Ebu'l-Me'alî el-Cüveynî, **el-Burhân fi Usûlü'l-Fıkıh I-II**, (thk. ed-Dîb Abdulazim Mahmut) el- Mansûre Mısır, 1418, c. 1 s. 132.
[689] Şîrâzî, **et-Tabsira**, 191.
[690] Koca, **İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis**, *s.* 227.
[691] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 156.
[692] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 189.

emretmemiştir.[693] Sakalı hilâlleme hakkındaki rivayetler[694] sahih olmaları durumunda da bu rivayetler sakalı hilâllemenin (parmaklarla aralanması) vücubuna delâlet etmezler. Diğer abdest sünnetleri gibi sünnet olduğuna delâlet ederler. Çünkü Resûlullah'ın fiili olarak rivayet edilmişlerdir.[695] Abdest konusunu işlerken de "Allah Rasûlü buruna su vermeyi emrettiği için, ona su vermek vâciptir. Ağza su vermek ise sadece onun fiili ile sabit olduğundan vâcip değil müstehaptır"[696] demektedir. Tüm bunlardan açık bir şekilde anlaşıldığı üzere, İbnü'l-Münzir'in de kurbet ifade eden Resûlullah'ın fiillerinin istihbaba delâlet ettiği görüşünde olan âlimler gibi düşündüğü ortaya çıkmaktadır.

İbnü'l-Münzir, Allah Rasûlü'nün yaptığı fiilleri eğer kurbet niyetiyle değil de adet gereği yapmışsa o fiilin mubah olduğuna delâlet ettiğini ifade eder. Su ile isitinca edilmesini de bu kısımdan olduğunu söyler. Hz. Meymune'nin (r.anha) "Allah Rasûlü tahâret yerini sol eliyle su ile yıkadı" rivayetindeki sözünün su ile istincâ etmenin mubah olduğuna delâlet ettiği görüşünde olduğunu dile getirir.[697] Gusül ve abdestin bir sa' ve bir müdden daha azıyla alınmasının mubah olduğu kanaatini paylaşır. Bunu da Allah Resûlü ve Hz. Aişe'nin (r.anha) tek bir leğenden yıkandıkları hadisi ile Abdullah b. Ömer'den (r.anhuma) nakledilen "Peygamberimiz zamanında erkek ve bayanlar bir kaptan yıkanmaktaydılar" sözlerine binaen gusül ve abdestin bir sa' ve bir müdden daha azıyla yapmanın mubah olduğuna delâlet eder. Nitekim yıkanma bu şekilde yapılıyorsa herkes ihtiyacı kadar muhtelif miktarda sudan almış olur. Bu da sudan sadece Farz olan yıkama ve meshetme miktarının alındığına delâlet eder.[698] Dolayısıyla İbnü'l-Münzir'in, Peygamberimizin kurbet ifade eden fiillerini istihbaba, adet üzere olan fiillerini ibahaya hamledenler gibi düşündüğü söylenebilir. Tek bir şey hakkında Resûlüllah'ın farklı olarak yaptığı fiiller müteârız olarak görülemez. Vârit olan tüm şekillerde yapılabileceğine delâlet eder. Korku namazı, Güneş tutulması namazı gibi farklı şekilde

---

[693] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 190.
[694] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 385.
[695] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 386.
[696] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 310,353.
[697] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 358.
[698] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 360.

kılındıklarına dair gelen rivayetler, bu şekillerin tümüyle kılınabileceğine delâlet etmektedirler.

2.2.2.4. Hadisteki Ziyade Hakkında İbnü'l-Münzir'in Görüşü

İbnü'l-Münzir, güvenilir (sika) kişinin hadisteki ziyadesinin makbul olduğu görüşündedir. Çünkü bu ziyade râvinin teferrüd ettiği hadis hükmünde olduğundan makbul olduğunu ifade eder. Aynı zamanda hadis hafızının bir hadiste bir harfi bile fazla zikrettiğinde teferrüd ettiği bir hadis hükmünde kabul edildiği gibi, sika hadisindeki ziyadenin de kabul edilmesi gerektiği görüşünü savunur.[699]

2.2.2.5. İbnü'l-Münzir'in Mürsel Hadis Hakkındaki Görüşü

Mürsel hadis terim olarak muhaddisler ve fakihler tarafından farklı şekilde tarif edilmiştir. Muhaddislere göre mürsel hadis, "*tâbiînden bir râvînin, kendisiyle Hz. Peygamber arasındaki sahâbînin ismini atlayarak naklettiği hadistir.*"[700] Saîd b. Müseyyeb, Mekhul, İbrâhîm en-Nehaî, Hasan el-Basrî ve diğer tâbiîlerin; "Resûlüllah şöyle dedi" buyurmaları bu türdendir. Fıkıh usûlü âlimlerine göre ise Hz. Peygamber'i görmeyen râvinin "Rasûlullah şöyle buyurdu" diye rivayet ettiği hadise Mürsel hadis dediklerini görüyoruz. Amidi, *el-İhkam'*da Mürsel hadisten bahsederken şöyle der: "*Hz, Peygamber'i görmeyen ve âdil olan râvinin "Rasûlullah şöyle buyurdu" diye rivayet etmesidir.* [701] Şevkani de *Îrşâdû'l-Fuhûl* adlı eserinde şöyle der: "*Usûlcülerin çoğunluğuna göre Mürsel; "Tâbiî olsun, Tebeu't-Tâbii ve sonrakilerden olsun Hz.Peygamber'i görmeyen bir râvinin "Rasûlullah şöyle buyurdu"* şeklindeki rivayete mürsel hadis denir.[702]

---

[699] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 3, s. 34.
[700] Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî İbnu's-Salâh, (ö. 643/1245), **Ulûmu'l-Hadis**, en-Nûreddin Itr (Thk.), Dâru"l-Fikri"l-Muâsır, 1986, s. 52.
[701] Amidî, **el-İhkam,** c. 1s. 203.
[702] Şevkânî, **İrşadü'l-Fühûl**, s. 64.

Sahâbenin doğrudan Resûl-i Ekrem'den değil başka bir sahâbiden duyduğu, ancak Resûlullah'tan işitmiş gibi naklettiği hadise *sahâbe mürseli,* denilmiştir.[703] Sahâbe mürselî dışında "*tâbiîn mürseli"* veya *"sahâbe olmayanların mürseli"* şeklinde taksimatlar ve isimlendirmeler de yapılmıştır. Mürsel hadislerin bu taksimatına göre de farklı temayüller ve hükümler ileri sürülmüştür. Mürsel haberleri reddetme ve kabulü hususunda Zerkeşî, on sekiz görüş zikretmiştir.[704] İbnü'l-Münzir Mürsel haberin ismini (herhangi bir detay vermeden) açıkça vererek onunla amel edilmemesi gerektiğini belirtmiştir.[705] Muhtemelen aradaki kopukluktan dolayı onu zayıf kısmından değerlendirmiş ve amel etmeyeceğini ifade etmiştir.

2.2.2.5.1. İbnü'l-Münzir'e Göre Mürsel Hadisin Hücciyet Değeri

Mürsel hadisin hücciyeti hakkında ihtilâf edilmiştir. İmam Ebû Hanîfe[706] ve imam Mâlik[707] Mürsel hadisi hüccet olarak kullanırlar. İmam Şâfiî[708] bazı şartlarla beraber[709] Mürsel ile amel eder. Mürsel'in kabulü hakkında İmam Ahmed b. Hanbel'den iki rivayet gelmiştir. Hadis hafızları ise genel olarak Mürsel hadisi hüccet olarak kabul etmezler.[710] İbnü'l-Münzir de bu görüştedir.

---

[703] Koçyiğit, **Hadis Istılahları**, s. 291; Salahattin Polat, "Mürsel", **DİA**, TDV Yayınları, İstanbul 2006, c. 32, s. 52.

[704] Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît**, c. 3, s. 463-464.

[705] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 11, s. 115.

[706] Serahsi, "âlimlerimiz ikinci ve üçüncü asır râvilerin mürsel'lerinin hüccet olduğu görüşündeler" demektedir. Serahsi, **el-Usûl**, c. 1, s. 370.

[707] Hüseyin Hasan Hayan, **Menhecü'l-İstidlâl bi's-Sünneti fi Mezhebi'l-Mâlikî**, c. 1, s. 443.

[708] Şâfiî, **er-Risâle**, s. 461; İbn Hacer Askalanî, **Tedrib er-Ravî**, s. 161.

[709] Şâfiî'ye göre mürsel, makbul değildir. Delil olarak alınamaz. Ancak şu şartlarda delil kabul edilir:
1- Mürsel, sahâbe mürseli olursa; **2-** "Mürsel, kendisini rivayet eden râvi (mürsil)den başkası tarafından "müsned" olarak da rivayet edilirse; **3-** İlk şeyhlerden başkasından rivayet eden diğer bir râvi tarafından irsal edilirse; **4- sahâbe** görüşüyle desteklenirse; **5-** Âlimlerin çoğunluğunun görüşü tarafından desteklenirse; **6-** Mürsilin kendisinde "cehalet" vb. illet bulunan râviden irsalde bulunmadığı bilinirse. İbn Müseyyib'in mürsel olarak rivayet,ettiği hadisler böyledir. Bu maddelerden birisi kendisinde bulunan mürsel hadis makbuldür, yoksa değildir. Şâfiî'nin öğrencilerinden çoğu bu görüşü benimsemiştir. (Bak. Âmidi, **el-İhkam**, c. 1, s. 203-204.)

[710] Nevevî, **Şerhi Müslim**, c. 1, s. 132.

İbnü'l-Münzir Mürsel hadisleri zayıf hadisler kısmında görür ve zayıf hadislerle amel etmediği gibi Mürsel hadislerle de amel etmez.[711] Eserlerinin farklı yerlerinde bunu açıkça dile getirmektedir. Mesela, namazda gülmekle abdestin de bozulduğunu ifade eden hadis hakkında İbnü'l-Münzir yorum yaparak şu değerlendirmelerde bulunur: Namazda gülen kişinin abdestinin de bozulduğunu zikreden Ebû'l-Âliye hadisi Mürsel bir hadistir. Mürsel hadisler delil olmazlar.[712] Başka bir yerde Mürsel hadisin hüccet olmayacağını sarih bir şekilde şöyle ifade eder; "Mürsel hadisle istidlâl etmek câiz değildir"[713] demektedir. İbnü'l-Münzir diyet konusunda, Hz. Ömer'in (r.a) "altın sahipleri bir diyette bin dinar ödemeleri gerekir" dediğini nakleder. Ardında şunu söyler; diyetin miktarı hakkında Hz. Ömer'den (r.a) muhtelif haberler gelmiştir. Bu haberler mürsel olarak nakledildikleri için hiçbiri de sahih olmadığından onlarla amel edilemez.[714]

İbnü'l-Münzir bazen Mürsel hadisi, Hadis ulemâsının ıstılahına göre hadisin senedinde sahâbînin sakıt olduğu manada kullanır. Bazen de mürsel'i fıkıh usûlü âlimlerinin ıstılahına göre mutlak inkıtâ manasında kullanır. Örneğin, namazda gülmenin abdesti de bozduğunu konu eden hadis hakkında "bu hadis sabit olmayan munkatı' bir hadistir" demektedir.[715]

Diğer bir yerde, hadisteki senedi eleştirmekle beraber hadis metnini de tahlil ederek eleştirir. Bu kısımdan olarak İbnü'l-Münzir'in Ebû'l-Aliye tarikiyle rivayet ettiği "*Peygamber efendimiz camide cemaatin önünde namaz kılarken gözü tam görmeyen biri gelir ve ayağı mescitdeki bir boşluğa takılarak düşer. Bunun üzerine Peygamberimizin*

---

[711] İbnü'l-Münzir bu görüşü, gibi hadisçilerin çoğu ve fukahanın bir kısmı mürseli zayıf kabul etmiş Mürsel hadisi hiçbir şekilde makbul ve hüccet olarak saymamışlardır. Hadisçilerden Saîd b. Müseyyeb, Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Yahyâ b. Maîn, Ebû Bekir İbn Ebû Şeybe, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî, Ebû Hâtim er-Râzî, İbn Ebû Hâtim er-Râzî, İbn Huzeyme, Ebû Hayseme Züheyr b. Harb, Ebû Zür'a er-Râzî, Dârekutnî, Hâkim en-Nîsâbûrî, İbn Abdülber en-Nemerî, Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, Nevevî ve İbn Hacer el-Askalânî ile fukahadan İbn Hazm, Gazzâlî, Bâkıllânî ve Şevkânî'nin de bu görüşte olduğu kaydedilmiştir. (Salahattin Polat, Mürsel, **DİA**, Tdv yay., İstanbul 2006, c. 32, s. 53)

[712] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 1, s. 228.

[713] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 11, s. 115.

[714] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 3, s. 19.

[715] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 1, s. 226.

arkasında namaz kılan birkaç kişi güler. Peygamerimiz; gülenler yeni abdest alıp namazlarını iade etsinler" buyurur. Bu nakli yaptıktan sonra şu açıklamayı yapar: Ebû'l-aliye hadisi mürseldir. Mürsel hadisle ihticac edilmez. Bununla beraber, Allah'ın kendileri hakkında Kur'anda; "birbirlerine karşı merhametlidirler" dediği ve Peygamberimizin buyurduğu; "en hayırlı asır sahâbe asrıdır" gibi özellikleri olan sahâbîler Allah'ın huzurunda Resûlullah'ın arkasında gülmek gibi çirkin bir vasıf onlara isnad edilemez. Eğer böyle bir şey yapmış olsalardı Kur'an ve sünnetteki olumlu özelliklerinin zıddıyla vasıflanmaları gerekirlerdi.[716] Bu açıklamalarıyla böyle bir rivayetin sabit olmaktan uzak olduğunu metin tenkidi üzerinden ima etmeye çalışır.

2.2.2.6. İbnü'l-Münzir'e göre Meçhûl Hadis

İbnü'l-Münzir, meçhul hadisi[717] sabit olmayan zayıf hadis kısmından değerlendirip onunla amel etmez. Nitekim İbnü'l-Münzir, nebizle abdest almanın câiz olduğu görüşünde olan Ebû Hanîfe ve Züfer gibilerinin İbni Mesud'a (r.a) dayandırdıkları hadis rivayetini kendilerine delil olarak getirdikleri konusunu ve hadis senedini işlerken şu değerlendirmeyi yapar; "bu konuyu iddia eden âlimler, dayanak olan hadis metnini Ebi Fezara el-'Absî, Amr b. Huveyris'in mevlası olan Ebi Zeyd'den, o da Abdullah İbni Mesud'dan rivayet etmiştir. Ashabımızdan birden çok kişi bu hadisin merfû' olduğunu söylemişlerdir. Ancak, rivayette yer alan Ebû Zeyd, İbn Mesud'a arkadaşlık yapmamış ve ondan rivayet etmekle tanınmamaktadır. Ayrıca bu zat meçhuldür. Bundan dolayı İbn Mesut'tan rivayet edilen bu hadisin sabit (sahih) olmadığına hükmetmişlerdir. Dolayısıyla, meçhul bir kişinin rivayeti için Kitab'ın zâhiri ve Peygamberimizin sünneti terkedilemez.[718] Bununla beraber Alkame, sabah namazının abdestini konu alan bu hadisin söylendiği Cin gecesinde[719] Abdullah b. Mesud'un

---

[716] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 1, s. 230. Ayrıca bkz.İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 4, s. 209.

[717] Râvîsinin zikredilen ismi ve künyesi veya lâkabı veya sıfatı veya sanati veya nesebi sikat arasında meçhul bulunan hadistir. Böyle bir hadis, makbul değildir, râvîsinin maruf ismi zik-redilmedikçe kabul olunmaz.(Bilmen, Hukukı İslâmiyye ve Islahatı Fıkhîyye Kamusu, c1, s. 142)

[718] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 1, s. 255.

[719] Allah Resûlü'nün cinlere Kur'an'ı kerim okuduğu geceye denmektedir.

Peygamberimizle olmadığını da açıkça söylemiştir.[720] Alkame'nin bu açıklamasından da bu hadis rivayetinin sağlam olmadığı anlaşılmaktadır.

2.2.3. İcmâ

Usûlcülerin ıstılahında İcmâ'a farklı tanımlar yapılmıştır. Bunlardan biri şöyledir: "M*uhammed (s.a.v.) ümmeti müctehidlerinin, O'nun vefatından sonra herhangi bir asırda herhangi bir mesele üzerinde ittifak etmeleridir."*[721] Âmidî ise icmâya ilişkin en sahih tanımın şu şekilde olması gerektiğini savunmaktadır: "*İcmâ, Ümmet-i Muhammed'den ehlu'l-hall ve'l-akd olan kimselerin tamamının, herhangi bir asırda meydana gelmiş herhangi bir olayın/hadisenin hükmünde ittifak etmeleridir*.[722] İbnü'l-Münzir, icmâa dair açık bir tanım yapmamıştır. Ancak aşağıda görülecek bazı örneklerde olduğu gibi, bazı âlimlerin muhalif olduğu ferî meselelerde de icmâ edildiğini söylemesi, İbnü'l-Münzir'in icmâ kavramını, usûl âlimlerinden daha geniş bir anlamda kullandığını göstermektedir.

İbnü'l-Münzir'e göre müctehidin bulunduğu asırdan bir önceki asırda bir konuda ihtilâf olduğu halde müctehidin asrında o konu da icmâ oluşabilir. İbnü'l-Münzir'in bu görüşte olduğu şu sözlerinden anlaşılmaktadır: Bizden önceki fakihlerden az bir kısmı hariç, günümüz âlimleri hududlarda kefaletin câiz olmadığına dair ittifak etmişlerdir.[723]

2.2.3.1. İcmâ'nın Hücciyyeti

İbnü'l-Münzir icmâ edilen meselelerin naklini önemseyen fukahandandar. Hatta İslâm hukuk literatüründe el-İcmâ' ismiyle ilk eser verendir.[724] İlim ehlinin icmâ ettiği konuları *el-İcmâ'* eseri haricindeki diğer eserlerinde de çoğu zaman dile getirdiği olmuştur.

---

[720] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 1, s. 332.
[721] Şevkanî, **İrşâdû'l-Fuhûl**, s. 71
[722] Âmidî, **el-İhkâm**, c. 1, s. 157.
[723] İbnü'l-Münzir**, el-Evsât mine's-Sünen,** c. 10, s. 614.
[724] Bu eserin birkaç kez basımı da yapılmıştır.

İbnü'l-Münzir'in de içinde bulunduğu cumhura göre, şartları gerçekleşmesi durumunda icmâ hüccet olur. Bu görüşte olanların bir kısmı; -meydana gelmesi, bilinmesi ve bize naklinin mümkün olup olmaması konusunda- ihtilâf etmişlerse de tümüne göre icmâ edille-i şer'îyyenin üçüncüsüdür.

İbnü'l-Münzir'in edillei şer'îyye sıralamasında icmâı üçüncü derecede gördüğüne delâlet eden ferî meseleler çoktur.[725] Temsili bir örnek olması açısından şuna bakabilir; Cuma namazına çağıran âyetin zâhiri gereği Kitap, sünnet veya icmâ ile bu hükmün kapsamından çıkarılanlar haricinde akil, baliğ ve Müslüman olan herkese cuma namazı farzdır. Ancak sünnete göre, Allah Rasûlü çoğu zaman sefere çıktığı ve seferde iken Cuma namazını kıldığına dair rivayetler bize ulaşmamıştır, yani seferde iken cuma namazını kılmamıştır. Dolayısıyla, misafir kişiye cumanın farz olmadığı anlaşılmaktadır.[726] İbnü'l-Münzir'in "*âyetin zâhiri gereği Kitap, sünnet veya icmâ ile bu hükmün kapsamından çıkarılanlar*" ifadesinden, onunda icmâyı şer'î delil olarak üçüncü derecede kabul ettiğine delâlet etmektedir.

İcmâ'yı hüccet olarak gördüğüne delâlet eden ve icmâya dayanarak hüküm belirttiği örneklerden biri de şudur: İbnü'l-Münzir mudarebe[727] konusunu işlerken şu açıklamayı yapar; mudarebenin (kıradın)[728] cevazı hakkında Allah'ın kitabı ve Resûlü'nün sünnetinde bir şey görmedik. İlim ehlinin, dinar ve dirhemler üzerinden kurulan mudârebe akdinin cevazı hakkında icmâ ettiklerini gördük. Bize göre, Allah'ın kitabı ve Resûlünün sünnetinde aslı olmayan ancak cevazı hakkında icmâ edilen konuların câiz olması, ihtilâf edilen konularda ise tavakkuf edilmesi vâciptir.[729] İbnü'l-Münzir, mudarabe akdinin icmâ ile sabit olduğunu ifade eder. Diğer bir örnek, İbnü'l-

---

[725] Örneğin bkz., İbnü'l-Münzir**, el-Evsat...,** c. 1, s. 180, 192, 237, 267; İbnü'l-Münzir**, el-Evsat...,** c. 2, s. 66; İbnü'l-Münzir**, el-Evsat...,** c. 4, s. 361; İbnü'l-Münzir**, el-Evsat...,** c. 11, s. 290; İbnü'l-Münzir**, el-İknâ'**, c. 2, s. 632.

[726] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 4, s. 20.

[727] Terim anlamı, sermaye sahibinin, sermayeyi işletecek olan bir şahsa ticaret yaparak kar elde etmesi ve elde edilen karın da aralarında ortak olması şartıyla sermaye vermesidir. (Şerbînî, **Muğni'l-Muhtac**, c. 2, s. 309)

[728] Kâr paylaşımı esasına dayanan emek-sermaye ortaklığı anlamında İslâm hukuku terimi.(Cengiz Kallek, **Mudârebe**, DİA İstanbul 2005, ss. 359-363, c. 30, s. 359.)

[729] İbnü'l-Münzir**, el-Evsât mine's-Sünen,** c. 10, s. 561.

Münzir vekaletin câiz olduğuna icmâı gerekçe göstermektedir.[730] Ayrıca necasetin tadını, kokusunu ve rengini değiştirdiği suyla abdest alınmayacağına icmâı gerekçe gösterir…[731]

İcmânın hüccet oluşu konusunda Nazzam, İmamiye ve bazı Hariciler cumhurdan ayrılmışlardır. Onlara göre icmâ hüccet değildir. Hüccet ancak, -bilinmesi halinde- icmânın senedi olan nassın kendisidir.[732]

İcmânın hüccet olduğunu kabul edenler, ona taalluk eden kaidelerde ihtilâf etmişlerdir. Bu kaidelerin çoğundan büyük fıkhî ihtilâflar ortaya çıkmaz. Bunlar arasında fıkhî ihtilâflara yol açan kaide Mâlikî mezhebinin öne çıkardığı "Medinelilerin icmâı" olarak öne sürdükleri icmâ şeklidir.

Fukahanın cumhuruna göre icmâ muteber bir delil olup dayanmış olduğu nassın geçerlilik koşulunun kesin olarak mevcut olup olmadığının ölçüsüdür. Yani sübûtu zannî olan nasların kat'î şer'î bir delil niteliği kazanabilmesi için o konuda icmâın gerçekleşmesi gerekir. Yine hükme delâleti zannî olan nasların içerdiği anlamın kesinliğinden söz edilebilmesi için belli bir anlam üzerinde icmâın gerçekleşmesi gerekir. Dolayısıyla üzerinde icmâ gerçekleşmiş bir fıkhî hüküm nassa dayanıyorsa, icmâ nassın mensûh, mercûh ve metrûk olmadığının; ictihada dayanıyorsa, ictihadın ehli tarafından ve mahallinde yapıldığının kesin kanıtıdır. Hatta yargı kararlarının geçerliliği için ilk ve en önemli kriter olarak icmâa aykırılık taşımama prensibi kabul edilmiştir. Zâhirîler, bu görüşe muhalefet etmişlerdir.[733]

İbnü'l-Münzir'in görüşüne göre icmâ kesinlik ifade eder. Bu görüşte olduğuna delâlet eden örneklerden biri şudur; bir Müslümanın malı ancak kendi hoşnutluğu varsa veya sorumlu olduğu bir hükümden dolayı helal olabilir. İcmâ ile mülkiyeti sabit olan

---

[730] İbnü'l-Münzir**, el-İknâ', c.** 2, s. 701

[731] İbnü'l-Münzir**, el-Evsât mine's-Sünen**, c. 1, s. 268.Ayrıca, İbnü'l-Münzir'in icmâ''ı gerekçe göstererek hüküm verdiği konular için şuralara bakılabilir: İbnü'l-Münzir**, el-Evsât mine's-Sünen,** c. 1, s. 110, 130, 253, 259; c. 2, s. 28, 43, 83, 187; c. 3, s. 71, 137, 253, 322; c. 11, s. 157, 160, 241; İbnü'l-Münzir**, el-İknâ', c.** 2, s. 578, 582, 586, 701, 708.

[732] Âmidî, **el-İhkâm**, c. 1, s. 103.

[733] İbn Hazm, **el-Muhallâ**, c. 2, s. 47.

birinden yine icmâ olmadan onun malını mülkiyetinden çıkarmak kabul edilebilir bir şey değildir. Çünkü icmâ yakindir, ihtilâf ise şektir. Yakîn olan şeyi terk edip şüphe olana gidilmesi câiz değildir.[734]

2.2.3.2. İbnü'l Münzir'e Göre İcmâ ve Türleri

İbnü'l-Münzir, icmâya sarih bir şekilde tanımlama yapmış değildir. Ancak, hakkında icmâ olduğunu naklettiği meseleleri titiz bir şekilde ele almıştır. Hakkında icmâ olduğunu iddia ettiği meselelerin tümüne yakını hakkında bu konuda otorite olan İbn Hazm (ö. 456/1064),[735] İbn Rüşd (ö. 595/1198),[736] İbn Kuddame (ö. 620/1223)[737] vb.leri de ona muvafakat etmişlerdir. Az da olsa, hakkında icmâ olduğunu söylediği bazı meselelerde şaz olarak hüküm belirten bazı ilim ehlinin muhalif görüşte olduğu da bir vakıadır. Ancak, icmâ iddia ettiği ve muhalifi olmayan meselelerle mukayese edildiğinde bunlar -icmâ edildiğini söylediği meselelerin- çok azını teşkil ederler. İbnü'l-Münzir'in İcmâ edildiğini ifade ettiği konular hakkında muhalefet eden kişi veya kişilerin muhalefeti tetkik edildiğinde bu muhalefetin pek yerinde olmadığı görülecektir. Çünkü bazen muhalif olduğu söylenilen kişi araştırıldığında ona nisbet edilen bu muhalefetin sabit olmadığı görülecektir. Eğer birinin muhalefeti tespit edilmişse de onun bu görüşünden döndüğü veya meşhur görüşünün bu olmadığı veya bazı ilim ehlinin yanında bu görüşüne itibar edilmediği görülecektir.[738] Şayet bunlardan herhangi birisi olmasa bile icmâın olduğunu söylediği bazı meselelerde, gerçek manada icmâ olmayıp muhalifinin bulunması halinde de tüm zikrettiği diğer icmâların itibarsız olduğunu söylemek doğru olamaz. Muhalifi olan bazı ferdi meseleler icmâ edilen diğer meselelere

---

[734] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 11, s. 192.

[735] Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064), Zâhirî mezhebinin en büyük temsilcisi, usulcü, fakih, muhaddis, tarihçi, edip ve şairdir.

[736] Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (ö. 595/1198) Meşşâî okulunun son temsilcisi, filozof, fakih ve hekimdir.

[737] Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullāh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî (ö. 620/1223)Hanbelî fakihi ve usulcüsüdür..

[738] Örneğin bkz., İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, s. 290, 3992, 400, 430.

halel getirmezler. Sadece muhalifi sabit olan meseleler hakkında icmâ olmadığı ortaya çıkmış olur.[739]

İbnü'l-Münzir icmâı naklederken şu ifadeleri kullanır:

Ecme'e küllü men ehfezu 'anhu: Bu ıstılahı, muhalifinin olmadığından emin olmadığı meselelerde kullanır.[740]

Ecme'e avâmu ehli'l-'ilm: Bu ıstılahı, şaz bir muhalifinin olduğunu bildiği meselelerde kullanır.[741]

Ecme'e ehlü'l-'ilmi: Bu ıstılahı, muhalifinin olmadığını düşündüğü meselelerde kullanır.[742]

Ecme'e aleyhi ulemâi'l-Emsâri: Bu ıstılahı, zamanında ilim merkezleri olan şehirlerin âlimlerinin icmâ ettiği meselelerde kullanır.[743]

İbnü'l-Münzir, İcmâ'ın şer'î bir delil olduğuna ve onunla amel edilmesinin vacib olduğu görüşünü savunanlardandır. Şer'î deliller sıralamasında Kur'an ve Sünet'ten sonra İcmâ'ın üçüncü derecede geldiğini serdettiği fıkhî görüşlerinde açıkça anlaşılmaktadır

Bu manayı ifade ettiği birkaç örnek şöyledir;

Delil getiren kimsenin, Kur'an Sünnet ve İcmâya başvurması gerekir.[744]

Mudârebe[745] (kırâd) konusunu ele alırken şu ifadeleri kullanır; "Allah'ın kitabı Kur'an'ın ve Peygamber'in sünnetinin "*mudârebe*" konusunu ele aldıklarını görmedik.

---

[739] Halef, Muhammed b. Süleyman b. Abdullah, **Fıkhu İbnü'l-Münzir**, (Basılmamış doktora tezi), Câmi'atü İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Suudi Arabistan Riyad, 1989, s. 20; İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, s. 20.
[740] bkz.İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, s. 409, 515, 521; İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 1, 259; c. 2, s. 28, 43.
[741] bkz.İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, s. 403, 492, 493; İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 1, 403; c. 2, s. 65.
[742] Örneğin bkz., İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 1, s. 109, 114, 129, 155, 203, 230.
[743] Örneğin bkz., İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 4, s. 361
[744] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 11, s. 290.

ulemânın, dirhem ve dinarla *mudârebe akdinin* yapılabileceğinin cevazı üzerine icmâ (ittifak) ettiklerini görüyoruz. Binaenaleyh, icmâ edilen konuları caiz görmemiz, ihtilâf edilen konularda ise tevekkuf etmemiz gerekir."[746] İbnü'l-Münzir'in; "Mudârebe akdinin Allah'ın kitabı Kur'an'da ve Peygamber'in sünnetinde bulunmadığı, ilim ehlinin icmâında bulunduğu için onunla amel etmemiz vâciptir" demesinden, İcmâ'ın hüccet değerinin Kur'an ve Sünnetten sonra geldiğine açıkça delâlet etmektedir. Diğer bir örnekte şu ifadeleri kullanır; Teyemmüm alan kişi namaza başlamadan önce suya ulaşma imkânı olursa teyemmümünün bozulacağına âlimler icmâ etmişlerdir. Biz de, bu konuda bir mana ifade etmeyen şaz bir görüş olduğu halde ona itibar etmeyerek icmâ edilen bu hükme teslim oluyoruz.[747]

Ancak derinlemesine bakıldığında, İbnü'l-Münzir'in "*İcmâ' vardır*" dediği konulara ihtiyatla yaklaşılsa daha iyi olur. Nitekim onun ıstılahında çoğu zaman cumhurun ittifakına/görüşüne icmâ dendiğini görmekteyiz. İbnü'l-Münzir'in eserlerinde ele aldığı icmâları üç kısma ayırabiliriz. Onun eserlerinden istifade etmek isteyenler bu taksimi göz önünde bulundurmaları faydalı olacaktır.

2.2.3.2.1. Bütün Müçtehitlerin İcmâ Ettiği Konular

Bu kısım, istilâhî icmâ diye bilinen, dinde herkesin bilmesi gereken, farz olan zaruriyât özelindeki konuları kapsar. Bu kısma temsili örnek olarak şunları verebiliriz;

İlim ehli abdestin suyla alınmasının câiz olduğuna icmâ etmişlerdir.[748] Suya ulaşma imkânı olan bir kişi için, abdestsiz namazın câiz olmadığına ilim ehli icmâ etmiştir.[749] İnsan idrarının necis olduğuna ehli ilim icmâ etmiştir.[750] Bu vb. örnekler bu kısım icmâı teşkil etmektedirler.[751]

---

[745] Kâr paylaşımı esasına dayanan emek-sermaye ortaklığı anlamında İslâm hukuku terimi. (Cengiz Kallek, Mudârebe, **DİA**, Tdv. Yay. İstanbul 2005, c. 30, s. 359.
[746] İbnü'l-Münzir, **el-İsrâf...**, c. 3, s. 38.
[747] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 2, s. 59.
[748] İbnü'l-Münzir**, el-İcmâ', s.** 10.
[749] İbnü'l-Münzir**, el-İcmâ', s.** 9.
[750] İbnü'l-Münzir**, el-İcmâ', s.** 11.
[751] Benzerleri için örneğin bkz.İbnü'l-Münzir**, el-İcmâ', s.** 12, 27.

2.2.3.2.2. Cumhuru Fukaha'nın İttifakı

İbnü'l-Münzir, fukahanın çoğunun benimsediğini de icmâ olarak nakleder. Bilindiği gibi, ilim ehline göre icmâ', "*herhangi bir asırda bulunan tüm müctehidlerin şer'î bir meselenin hükmünde ittifak etmeleridir*" Ancak, İbnü'l-Münzir bir veya iki âlimin muhalefeti olduğu halde onlara itibar etmez. Bir veya iki âlimin hükmü hakkında muhalefet ettiği bazı meselelerde de "*icmâ edilmiştir*" ifadesini kullanır. Kanaatimizce, İbnü'l-Münzir çoğu zaman bu gibi yerlerde "*icmâ*" kelimesini meşhur bilinen ıstılahi manada kullanmayıp, "çoğu ulemânın ittifak ettiği*"* manasında kullanmıştır. Bazı yerlerde ise muhalefet eden bir-iki kişiye itibar edilmediğine ima ederek "*bildiği tüm âlimlerin icmâ ettiğini"* ifade etmek için kullanır.

Bu kısım hakkında şu örnekler verilebilir;

İbnü'l-Münzir "Müezzinin ezanı ayakta okumasının sünnet olduğu hakkında icmâ vardır" demektedir. Ebû sevr bu konuda infirâd ederek, hiçbir sebep olmadan da müezzinin oturarak ezan okuyabileceğini söylemektedir.[752] İbnü'l-Münzir "hazar da namaz kılmayı unutan kişi, seferde hatırlarsa hazar namazı gibi namaz kılacağına dair icmâ vardır" demektedir. Ancak Hasan'ı Basri (r.a) bu konu da muhalefet etmiştir.[753] İbnü'l-Münzir "borçtan dolayı borçlunun hapsedileceği hakkında icmâ vardır" demektedir. Ancak Ömer b. Abdulaziz (r.a) "borçlunun malı taksim edilir hapsedilmez" demektedir.[754]

Bu kısmın içerisinde, muhalefet edenlerin adedine değinmeyerek "çoğu icmâ etmiştir" ifadesiyle de icmâ kelimesini kullandığı görülmektedir. Örneğin, İbnü'l-Münzir şunu söylemiştir: "Bildiğimiz kadarıyla mevlasının malını çalan kölenin elinin

---

[752] İbnü'l-Münzir**, el-İcmâ', s.** 12.
[753] İbnü'l-Münzir**, el-İcmâ', s.** 15.
[754] İbnü'l-Münzir**, el-İcmâ', s.** 62; Ayrıca bkz.İbnü'l-Münzir**, el-İcmâ', s.** 11, 26; İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 2, s. 187.

kesilmeyeceğini ehli ilmin cumhuru icmâ etmiştir.[755] Hür bayanın yüzü açık şekilde namaz kılabileceğine ilim ehlinin cumhuru/çoğu icmâ etmiştir."[756]

2.2.3.2.3. Muayyen Bir Taife'nin İttifakı

Bu kısımda İbnü'l-Münzir, bazı âlimlerin görüşlerini naklettiği halde icmâ lafzını kullanır. Fakat hakikat itibariyle icmâ olmayıp bazı mezheplere mensup bir kısım âlimlerin mezhep içerisinde ittifak ettikleri görüşleridir.

Bu kısma şu örnekler gösterilebilir: Sefihin boşanmasının geçerli olduğuna dair Şâfiî, Numan ve onların tabileri icmâ etmişlerdir.[757] Müslümanın Müslüman kardeşinden Mushafı rehin almasının câiz olduğuna dair Mâlik, Şâfiî, Ebû Sevr ve Ashabu'r-Re'y icmâ etmişlerdir.[758]

İbnü'l-Münzir'in, ilmi açıdan ona itiraz edilmemesi için icmâı zikrederken ihtiyatlı davrandığını görüyoruz. Çoğu zaman icmâı naklederken "hıfzettiğim kadarıyla" vb. kayıtlarla zikrediyor. Mesela, hıfzettiğimiz kadarıyla ilim ehli şöyle diyor, bu konuda ihtilâf vaki olduğunu bilmiyorum[759] gibi kayıtlar kullanıyor. Bu bir yönüyle İbnü'l-Münzir'in temkin ve takvasına işaret ederken, diğer yönüyle de bu gibi ifadelerle ondan nakledilen icmâlara daha ihtiyatlı yaklaşmamız gerektiğine işaret ediyor. Nitekim Ahmed b. Hanbel'de şunu söylemiştir: "*Kim falan meselenin hükmünde icmâ edilmiştir iddiasında bulunursa yalan söylemiş olur. Bilmediği halde veya kendisine ulaşmadığı halde ihtilâf edilmiş olabilir. Öyleyse, icmâ vardır denilmesin, bildiğim kadarıyla veya bana ulaştığı kadarıyla ihtilâf yoktur denilsin.*"[760] Ahmed b. Hanbel bu görüşünden, İbnü'l-Münzir'in icmâı naklederken kullandığı ihtiyatlı kayıtlarında haklı olduğu ortaya çıkmaktadır.

---

[755] İbnü'l-Münzir**, el-İcmâ', s.** 62; **el-İşrâf..., c.** 2, s. 310.
[756] İbnü'l-Münzir**, el-İsrâf...**, c. 5, s. 69.
[757] İbnü'l-Münzir**, el-İsrâf...**, c. 1, s. 178.
[758] İbnü'l-Münzir**, el-İsrâf...**, c. 2, s. 36.
[759] Dikkat edilirse, ihtilâf yoktur demiyor.
[760] İbnü'l-Kayyım, **İ'lâmu'l-Muvakki'în**, c. 1, s. 7.

2.2.3.3. Bazı Âlimlerin İhtilaf Ettiği İcmânın Hücciyyeti

Bu taksime binaen, bir veya iki âlimin cumhura muhalefet etmesi icmâı nakzedip etmediği sorusu akla gelmektedir. Bu konuda âlimler ihtilâf ederek birkaç kısma ayrılmışlardır.

Birinci görüş sahipleri; "bir veya iki âlimin muhalefet ettiği icmâ reddedilir" demişlerdir.

İkinci görüş sahipleri: "*Bu İcmâ'a itibar edilir"* demişlerdir. İbnü'l-Münzir Taberî ve bazı Mâlikî'ler bu görüştedir.

Üçüncü görüş sahipleri; eğer âlimler muhalif olan kişiye, muhalif olduğu konuda içtihat edebileceğine cevaz verirlerse bunun muhalefetine itibar edilebileceğini söylemişler. Mirastaki 'avl konusunda İbni Abbas'a itibar edildiği gibi. Eğer muhalif olduğu konuda onun içtihadı kabul edilmezse muhalefetine itibar edilmeyeceğini söylerler. İbni Abbas'ın mut'a nikâhı konusundaki içtihadını reddettikleri gibi.

Dördüncü görüş; çoğu ulemânın görüşünün icmâ olarak değil sadece hüccet olarak kabul edileceğini söylerler.

Beşinci görüş; muhalif görüşle amel etmek câiz olmakla beraber, çoğunluğun görüşüne ittiba etmek daha evla olduğunu söylerler.[761]

Bu görüşler arasında, herhangi bir asırda bir fıkhî meselenin hükmü hakkında tüm müctehidlerin ittifak ettiğini söyleyen birinci görüş olan cumhurun görüşü tercihe şayandır.[762]

2.2.3.4. İcmâ'ın Bir Senede Dayanması

İbnü'l-Münzir cumhur gibi icmâın bir senede dayanması gerektiği görüşündedir. Bu görüşte olduğuna sarahaten delâlet eden eserlerindeki ifadelerinden biri şudur;

---

[761] Bu görüşlerin detayı hakkında bkz., Âmidî, **el-İhkâm**, c. 1, s. 310.
[762] Âmidî, **el-İhkâm**, c. 1, s. 312; Razi, **el-Mahsûl**, c. 2, s. 80.

İbnü'l-Münzir, hudûd konusunu işlerken; üzüm veya diğer şeylerden yapılan içkiden içenlere had cezasının uygulanmasının vâcip olduğunu değerlendirirken şu açıklamayı yapar: Sarhoşa ceza olarak seksen değnek (celd) vurulması gerektiğini söyleyen bazı âlimler delil olarak şunları söylerler: Sarhoşa had olarak vurulması gerekenin en azı seksen değnektir. Muhacir ve Ensarlar arasında bu şekilde uygulanmasını Hz. Ömer (r.a) ve Hz. Abdurrahman b. Avf (r.a) emretmişlerdir. Ulemânın geneli de bu konuda onlara tabi olmuşlardır. Ulemâ bu gibi konularda ancak hakkında hüccet ve delil sabit olan meselelerde icmâ edebilirler. Öyleyse, sarhoşa seksen değnek vurulması vâciptir. Çünkü, zina ve kazf cezasının celd ile yapılmasında icmâ vardır. Peygamberimizin huzurunda ağaç dalları, ayakkabı vb. şeylerle sarhoşa haddin uygulanması, Peygamberimizin "*Kişi sarhoş olduğunda onu celd (değnek) ile vurun*" sözüyle nesh edilmiştir.[763]

2.2.4. Sahâbe Kavli

Sahâbe kavlinden maksad Rasûlullah'ın ashabından birinden nakledilen ictihadî görüş ve fıkhî fetvalardır. Usûlcülerin çoğunluğuna göre sahâbî, Hz. Peygamber'e yetişmiş, ona iman etmiş ve örfen ondan istifade edebilecek ve "arkadaş" diye anılabilecek ölçüde onunla birlikte bulunmuş kimseye denir.[764] Re'y ve içtihat ile anlaşılmayacak konularda, sahâbe kavlinin fıkhî hükümlere kaynak olacağı hakkında fakihler ittifak etmişlerdir. Çünkü bu gibi durumlarda ilk ihtimal, sahâbe kavlinin Peygamberimize dayanan bir bilgiden alındığı anlaşıldığından sünnetin bir nevine dahil olmuş olur.[765] Âlimler, sahâbe kavillerinden re'y ve içtihata dayanarak zikredilenlerin, kaynak olarak sahâbeden sonraki nesiller için bağlayıcı olmaları hususunda ihtilâf etmişlerdir. İbnü'l-Münzir'e göre, re'y ve içtihada dayanan sahâbe kavli, ilgili konuda Kitap, sünnet veya icmâdan bir delilin olmaması ve ona muhalif farklı bir görüşün

---

[763] İbnü'l-Münzir**, el-Evsât mine's-Süneni**, c. 13, s. 22, 23.

[764] Hadis bilginlerinin ıstılahında, Hz. Peygamber ile uzun süre birarada bulunmuş olsun olmasın onu gören, ona iman eden ve iman üzere ölen herkese sahâbî denir. Bu anlayışa göre, Hz. Peygamber'e iman etmiş ve onunla bir an bile beraber bulunmuş herkes sahâbî adını alır. Bazı usûl bilginleri de bu görüşe katılırlar, Fakat usûlcülerin çoğunluğunca benimsenen terim anlamına göre, böyle kimse sahâbî sayılmaz.(Şaban, **Usûlü'l-Fıkıh**, s. 213.)

[765] Şa'bân, **Usûlü'l-Fıkh**, s. 214.

bulunmaması[766] şartıyla tercih edilebilir. Sahâbîler bir konuda ihtilâf etmişlerse konunun nazara (kıyasa) başvurarak halledilmesi gerektiğini söyler.[767] Zikredilenlerden, İbnü'l-Münzir'e göre şer'î delilleri kullanma sıralamasında Kitap, Sünnet ve İcmâ'dan sonra sahâbe kavlinin geldiği ve sahâbe kavlinden sonra kıyasın geldiği anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Münzir'in sahâbe kavlini tercih sebebi olarak kabul edip, kullandığı meseleler çok olmakla beraber fikir vermesi açısından temsili olarak birkaç örnek zikredelim;

İbnü'l-Münzir, cemaatle kılınacak olan namazda ev sahibinin imam olmaya daha layık olduğu görüşünü "ev sahibinin imametinin ispatı" adlı başlığı açarak, bu başlık altında sahâbeden gelen konuyla ilgili rivayetleri nakleder. Örneğin, İbn Mesud'tan (r.a.) gelen "ev sahibi imamete (imam olarak namaz kıldırmaya) daha ahaktır/önceliklidir" gibi rivayetlere dayanarak, ev sahibinin cemaatle kılınacak namazda imam olarak kıldırmasına öncelik verilmesi gerektiği görüşünü sahâbelerden gelen nakillere dayanarak tercih eder.[768]

İbnü'l-Münzir, mestlerin meshetme vaktinin başlangıcı hakkındaki ihtilâfları ve ardından kendi görüşünü zikrederken; Hz. Ömer'in (r.a.) "İlk abdest aldığı vakte kadar meshedebilir" sözünü naklederek tercih sebepleri arasında zikreder. Mestleri mukim için bir gün ve bir gece, misafir için üç gün ve üç gece meshetme müddetinin başlangıcını abdestin bozulmasıyla değil, yeni abdest almakla başlayacağı görüşünde olduğunu belirtir. Aynı zamanda İbnü'l-Münzir, Hz. Ömer'in görüşleriyle tercihini izhar ettiğinde Hz. Ömer hakkında Peygamber efendimizin söylediği " *Sünnetime ve râşit halifelerin sünnetine tabi olunuz*" ve "*benden sonra gelen Ebû Bekir ve Ömer'e (r. anhuma) ittiba ediniz*" rivayetleri naklederek hulafai raşidin görüşlerinin Allah Resûlü tarafından ittiba edilmelerinin tavsiye ettiğine işaret eder.[769]

---

[766] İbnü'l-Münzir**, el-İsrâf...**, c. 2, s. 237; c. 3, s. 69.
[767] İbnü'l-Münzir**, el-İsrâf...**, c. 7, s. 355.
[768] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 4, s. 233.
[769] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 1, s. 443, 444.

İbnü'l-Münzir, kişinin caminin damında olduğu halde imama tabi olarak namaz kılmasının câiz olduğunu söyler. Buna delil olarak da Ebû Hureyre'nin (r.a.), cami damında imama tabi olarak namaz kılmasını gösterir.[770]

İbnü'l-Münzir, imamın güneş tutulması namazının kıraatinin sesli okunacağı hakkında hadis rivayeti olmadığı ancak sahâbelerden olan Hz. Ali ve Abdullah b. Yezid bu namazı sesli kıldıkları için onların bu görüşlerine dayanarak Güneş tutulması namazının imam tarafından sesli kıldırması görüşünü tercih eder.[771]

İbnü'l-Münzir, hulu' yapılmış olan kadının iddetinin bir hayız olduğu görüşündedir. Bu görüşüne gerekçe olarak, öncelikle temrîz sigasıyla zikrettiği: "*Sabit b. Kays'ın eşini muhâlea akdiyle boşaması üzerine Peygamber efendimizin onun iddetinin bir hayız olarak belirtmiştir*" hadisini gösterir. Akabinde bunu, Hz. Osman ve Hz. Abdullah b. Ömer'in görüşüyle teyid eder. Bu iki sahâbe görüşünü tercih nedenleri arasında zikreder.[772]

Efendisi ölen ve Ümmü'l-veled olan cariyenin iddetinin bir ay olduğunu belirtir. Çünkü bunun hakkında sahih bir rivayetin olmadığı ancak İbn Ömer'in iddetin bir ay olması gerektiğini söylediği için ve bu konuda "akallu mâ kîl" en az söylenen görüş olduğu için tercih edilmesi gerektiğini ifade eder. Bir aydan daha fazla iddet çekeceğini söyleyenlerin elinde muteber bir delilin olmadığını savunur.[773]

İbnü'l-Münzir, gözünden tedavi olan kimsenin sırt üstü namaz kılmasını câiz görmez. Bu şekilde namaz kılanın namazı sahih olmayacağı görüşünü tercih eder.[774] İbn Abbas'ın (r.a) gözünden tedavi olduğu halde namazını sırt üstü kılmamasını bu tercihine gerekçe gösterir. Bu gerekçede de sahâbe görüşüne dayandığı açıkça anlaşılmaktadır.

---

[770] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 4, s. 122.
[771] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 5, s. 297.
[772] İbnü'l-Münzir**, el-İşrâf…**, c. 5, s. 360.
[773] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 2, s. 545.
[774] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 141.

O, namaz kılarken izdihamdan dolayı secdeye gidemeyecek olan kişi hakkında âlimlerin ihtilâf ettiklerini ve bu konuda önündekiler kalktıktan sonra secdeye gidileceği, önündekilerin sırtı üzerinde secde edileceği ve sadece işaretle secde edeceği noktasında üç görüşün olduğunu nakleder. Akabinde, kendisinin de "*önündekinin sırtı üzerine secde edilecek*" diyen Hz. Ömer'in (r.a.) görüşünü tercih ettiği şu sözleriyle belirtir; "*Bu konuda bizde Ömer b. Hattab'ın (r.a.) görüşünü tercih ediyoruz. Çünkü zaruret durumu olup secde eden ancak buna güç yetirir. Namaz kılan da ancak gücünün yettiği kadarıyla mükelleftir/sorumludur*."[775]Bu konuda sahâbeden gelen ihtilâflar arasında Hz. Ömer'in (r.a) görüşünü tercih etmesinin sebebi, usûlü gereği bu görüşün diğerlerinden daha çok Kur'an'ın ahkâmına benzediği ve yakın olduğundan kaynaklandığı anlaşılmaktadır.[776]

Sahabenin büyükleri ve cumhurunun görüşünün ittiba etmeye daha layık olduğunu belirtir. Nitekim bir kişi eşini bir veya iki talakla boşadıktan sonra, karısı başka biriyle evlenip ondan da boşanıp ilk eşiyle yine evlenirse geriye kalan talaklar üzerine nikâhını devam edeceği görüşünde olduğunu ifade eder. Bu konuda talakların yeni baştan sayılacağı, eğer duhul olmamışsa kalan talaklar üzerine bina edileceği ve mutlak olarak kalan talaklarla nikâhın devam edeceği noktasında üç görüşün olduğunu açıklar. Akabinde tercih ettiği görüşün sebebini de sahâbenin büyüklerinin bu görüşte olmalarına dayandırdığını ifade eder.[777]

İbnü'l-Münzir'in, -sahâbe kavli ile ilgili görüşünü özetleyecek olursak şunları söyleyebiliriz: Sahâbe kavlinin bir haramı helal etmeyeceğini,[778] sünnetin umûmunu tahsîs edemeyeceğini,[779] -sahâbenin kavli olsun veya fiili olsun,- sünnete muhalif

---

[775] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 4, s. 105.
[776] İbnü'l-Münzir**, el-İşrsâf**, c. 3, s. 69.
[777] İbnü'l-Münzir**, el-İşrsâf**, c. 10, s. 72.
[778] Buna önrek olarakta İbn Ömer'in (r.a.) bakır kaplarda abdest almaması bunlarla abdest almanın haram olduğuna delâlet etmeyeceğini zikreder. Nitekim eşyada aslolan ibahadır. Kitap, sünnet veya icmâdan bir delil olmadan bir şeyin haram hükmünü alamayacağı açıklamasını yapar. (İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 1, s. 316.)
[779]İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 2, s. 315.

olduğunda ona itibar edilmeyeceğini,[780] ilgili konuda bir nassın bulunmaması, ona muhalif farklı sahâbe görüşünün olmaması gerektiği,[781] muhalif sahâbe görüşü olduğunda ise sahâbe büyükleri ile cumhurunun görüşüne ittiba etmenin daha evlâ olacağı veya o görüşler arasında kitap ve sünnete en çok benzeyen ya da onlara yakın olan görüşün tercih edilmesi gerektiğini[782] söyler. Farklı konulardaki meselelerde zikrettiğimiz şekilde üküm belirterek görüşünü açığa çıkarır.

Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere İbnü'l-Münzir, sahâbenin görüş ve tatbikatını, hüküm verirken rahatlıkla kullanmakta olduğu, naslara benzerlikleri veya sahâbenin cumhuru ile büyüklerinin durumunu göz önünde bulundurarak, zaman zaman tercihlerde de bulunduğu görülmektedir.

2.2.5. Kıyas

Genel olarak Şâfiî sonrası usûlcülerin kıyas anlayışları ve kıyas tanımları birbirinden farklılık arz etmekle beraber İbnü'l-Münzir'in açık bir şekilde kıyası tarif ettiğine dair bir bilgiye vakıf olamadık. İmâm Şâfiî, usûl ilmine dair kavramların henüz tam olarak oturmadığı bir dönemde, kıyasın tarifi sadedinde şunu söylemiştir: "*Kıyas, bir şey hakkında Kitâb ve Sünnet'te bulanan naslara uygun olduğunu gösteren bir takım işaretlere dayanarak hüküm aramaktır.*[783] İmam Şafiî'ye göre olan kıyas, sistematik usûl eserlerinde bulunan "kıyas"tan daha genel olduğu anlaşılmaktadır. Şîrâzî*: "Kıyas, aralarındaki illet birliği sebebiyle fer'in hükmünü aslın hükmüne hamletmek ve aslın hükmünü fer'de icra etmektir."* şeklinde tanımlar.[784] Gazzâlî ise "*Kıyas, hükmün illetindeki ortaklıkları sebebiyle asıldaki hükmü fer'de ispat etmekten ibarettir*"[785] diye tarif eder.[786]

---

[780] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 3, s. 150; c. 5, s. 45.
[781] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 4, s. 55, 56.
[782] İbnü'l-Münzir**, el-İsrâf...**, c. 2, s. 237; c. 3, s. 69.
[783] Şâfiî, **er-Risâle**, md., 122.
[784] Şîrâzî, **Şerhu"l-Luma'**, c. 2, s. 755.
[785] Gazâlî, **Şifâu"l-Ğalîl fî Beyâni'ş-Şebeh ve'l-Muhayyel ve Mesâliki't-Tal'lîl**, Nâcî es-Suveyd (Thk.), el-Mektebetu"l-Asrîyye, Beyrût 2008, s. 16.
[786] İhsan Akay, **Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî"ye Muhalif Görüşler**, Ensar Neşriyat yy, 2018, s. 126.

İmâm Şâfiî "*kıyas*" ve "*ictihâd*" veya "*istidlâl*" kelimelerini, "bir anlama gelen iki farklı terim" olarak ortaya koyan kişi olarak öne çıkmıştır[787] İbnü'l-Münzir ise eserlerinden de bazen "*kıyas*",[788] "*şebeh*",[789] "nazar"[790] ve "*istidlâl*"[791] kelimelerinin, "bir anlama gelen farklı terimler" bazen de "birbirine yakın olan manalar" olarak düşünür. Bunlara bakarak şunlar söylenebilir: kıyastaki ihtilâf, daha çok İbnü'l-Münzir döneminde kıyas terimi ile bu terimin istikrar bulduğu sonraki dönemlerde kıyasın işlev ve kapsamının farklı olmasından kaynaklanmış olabilir. Ayrıca kıyas mefhumunun kapsamını geniş tutan İbnü'l-Münzir'in, kıyas, nazar, şebeh ve istidlali bazen aynı bazen de biribirine yakın manalarda kullanmış olması kendi metodolojisinin bir gereğidir. Çünkü o her fıkhî hadisenin hükmü için Kitâb'ı öncelemekte ve Sünnet'i ona tâbii kılmaktadır. Ona göre kitâb, sünnet, sahâbe kavli ve icmâ hemen hemen tüm olaylara ilişkin hükümleri kapsayacak kapasitededirler kıyas ise ancak naslarda hükmü bulunmayan alanlarla sınırlıdır. Nitekim İbnü'l-Münzir, söz konusu naslarda karşılaşılan fıkhî/hukukî bir meseleye dair hüküm bulunduğu sürece ictihâdın yapılamayacağını özellikle vurgulamaktadır.[792]

İbnü'l-Münzir de, kıyasa şer'î delil olarak başvurmuş ancak zaruret halinde ona müracaat ederek çok az kullanmıştır. Ona göre kıyas delili beşinci sırada yer almaktadır. Ayrıca onun yaşadığı dönemde, günümüzde terimleşen kıyas anlayışı tam olarak istikrar bulmuş değildi. İmâm Şâfiî'ye göre de İslâm hukukunda sadece nassa itimat edilir. Hükmü kitâb, sünnet ve icmâ ile sabit olmayan konularda kıyasa başvurulur. Fakat ona göre kıyas delillerin en zayıfıdır. Haber varken kıyas yapmak câiz olmadığı için kıyasa ancak zorunlu hallerde müracaat edilir.[793] Bu konuda İbnü'l-Münzir İmam Şâfiî ile aynı düşüncededir.[794]

---

[787] Akay, **Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Görüşler**, s. 120.
[788] Örneğin bkz., İbnü'l-Münzir, **el-Evsat**…, c. 1, s. 174, 424; c. 2, s. 200; c. 4, s. 320.
[789] Örneğin bkz., İbnü'l-Münzir, **el-Evsat**…, c. 1, s. 174, 190; c. 2, s. 217; c. 3, s. 233; c. 11, s. 150
[790] Örneğin bkz., İbnü'l-Münzir, **el-Evsat**…, c. 1, s. 164; 193; c. 2, s. 165; c. 5, s. 37.
[791] Örneğin bkz., İbnü'l-Münzir, **el-Evsat**…, c. 3, s. 233.
[792] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1, s. 134; c. 11, s. 290.
[793] Şâfiî, **er-Risâle**, md., 1317, 1321.
[794] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 5, s. 38.

İbnü'l-Münzir, kıyas olmayacağını kabul ettiği birçok konuda, bazı alimlerin kıyas yapmasını eleştirmektedir. Bu konuda temsili birkaç örnek zikredelim:

İbnü'l-Münzir, hayvan idrarını insanların idrarı üzerine kıyas ederek necis olduğunu savunanları eleştirerek şunu söyler: Hayvanların idrarını insanların idrarına kıyas ederek necis olduğunu söyleyenlerin aynı şekilde insanların saç kıllarını da ölü hayvanların yün ve kıllarına kıyas etmeleri gerekir. Halbuki insan ile hayvan sınıfı arasında bir nevi illet birliği bulunmayaıp birbirlrinden apayrıdırlar. Yapılan kıyas doğru değildir. Ayrıca deve idrarının temiz olduğuna dair hadis rivayeti bulunmaktadır.[795]

İmam Şâfiî had cezasını gerektirecek bir suç işleyenin tövbe ettiğinde cezasının sakıt olacağı hükmü kıyasa dayanarak vermiştir. Ancak İbnü'l-Münzir, bu hükmün Kurâ'nın zâhirî delâletinden anlaşıldığını dolayısıyla kıyasa başvurmanın yanlış olduğunu ifade ederek karşı çıkar. İbnü'l-Münzir'in konuya ilişkin açıklaması şöyledir: "Had gerektiren hırsızlık vb. bir suçu işleyen kişi yakalanmadan tövbe ederse, bunun had cezasının düşüp düşmeyeceği hakkında ehli ilim ihtilâf etmişlerdir. Şâfiî'nin öne sürdüğü birinci görüşe göre had cezası düşer. Şâfiî bu suçluları muharip (savaşta) olan suçlulara kıyas ederek bu hükme vardığını söyler. Ancak İbnü'l-Münzir, hırsız ve muharib kişinin arasında fark olduğu ve birbirlerine kıyas edilmelerinin doğru olmadığı açıklamasında bulunur.[796] Bu konudaki iki görüşten İbnü'l-Münzir'in de fikri olan ikinci görüşe göre, tövbe ile had cezasının düşmeyeceği yönündedir. İbnü'l-Münzir bunu gerekçelendirme sadedinde şu açıklamayı yapar: Yüce Allah Kur'an'ı Kerim'de zina edenin ve zina iftirasında bulunarak başkasını kazf edenin celd edilmelerini ve hırsızlık yapanların ellerinin kesilmesini emretmiştir. Kitap, sünnet veya icmâdan bunu geçersiz kılacak bir delil olmadan bu ilahi emrin uygulanması vâciptir/terkedilemez. Bir kişinin başka bir aslın/nassın üzerine kıyas ederek kendisinin indi olarak çıkarmış olduğu bir kıyas için Allah'ın kitabının zâhiri terkedilemez. Burada da kitabın zâhiriyle amel etmemiz gerekir. Eğer yüce Allah'ın -zina eden, kazf eden ve hırsızlık yapan hakkında- başka bir muradı olmuş olsaydı muharib konusunda açıkladığı gibi burada da açıklardı.

---

[795] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1, s. 199.
[796] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat min'sünen**, c. 12, s. 293.

Bizim bu görüşümüzün doğru olduğuna delâlet eden diğer bir delilde, peygamber efendimizin zina eden Cüheyneli kadın hakkında söylediği "*Allah'a yemin ederim ki öyle bir tövbe etti ki eğer tövbesi Medine de bulunan yetmiş kişiye dağıtılsaydı hepsine yetecekti. Kendi nefsini feda ettiği bu ikrarından daha faziletli bir şey var mı?*" hadistir. Bu hadiste tövbe ettiği halde onun sonradan recm edilmesi, had cezasının tövbe ile düşmeyeceğine açıkça delâlet etmektedir.[797]

İbnü'l-Münzir, bir namaz vakti çıktığı halde istihaza kanı devam etmesi durumunda da bu -istihaza kanıyla- abdestin bozulmayacağını ve bunun delilinin de bir nevi kıyas olan "nazar" olduğunu söyler. Ancak, mütekellim usûlcüler kıyasın, "*doğruya ulaştıran delil*" veya "*düşünme/nazar/inceleme yoluyla malum hakkında vaki olan bilgi*" şeklindeki İmam Şâfiî'nin kıyas tanımına yakın sayılabilecek tanımların bir kısmının kıyastan daha genel, bir kısmının ise daha özel olduğunu gerekçe göstererek tutarsız görmekte ve bu yüzden de nazar gibilerini delil olarak kabul etmemektedirler.[798] Dolayısıyla, İbnü'l-Münzir'in bir nevi kıyas olarak kullanmış olduğu "nazar" delili görüşü Şâfiî usûlcüler tarafından kabul görmemektedir.

2.2.5.1. Kıyasın Hücciyeti

İbnü'l-Münzir, usûlî bir zeminde kıyasın hücciyetini ispatlama konusuna özel olarak girmez, ancak sahih bir kıyasın bazı şartlarına işaret edip onun neticesinde varılan hükmün terkedilmemesi gerektiğini seraheten dile getirir. Bazen teşbih, temsil ve nazar gibi kavramlarla da andığı kıyas hakkında fıkhî meseleler üzerinden yeri geldikçe bilgiler verir.[799] İbnü'l-Münzir kıyasın hüccet olacağına dair görüş bildirdiği eserlerinde açıkça görülmektedir. Onun fıkhına bakan biri, onun kıyası muteber şer'î delillerden saydığı ve gerekli gördüğü yerlerde kullandığını açıkça görecektir.[800]

---

[797] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat min'sünen**, c. 12, s. 293.
[798] Akay, **Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî"ye Muhalif Görüşler**, s. 126. Gazâlî, **el-Mustasfâ**, c. 2, s. 185; Âmidî, **el-İhkâm**, c. 2, s. 147-154.
[799] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 73; İbnü'l-Münzir, **el-Evsat min'sünen**, c. 1, s. 312; İbnü'l-Münzir, **el-Evsat min'sünen**, c. 1, s. 318; Bu konu ileride kıyas başlığı altında daha detaylı ele alınacaktır.
[800] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat**…, c. 1, s. 174, 424; c. 4, s. 320.

İbnü'l-Münzir, imam Şâfiî gibi kıyasın bir delil olduğu görüşünü savunararak, kıyası bir yöntem olarak gören Şâfiî usûlcülere muhalefet etmektedir. Nitekim imâm Şâfiî ve Şâfiî usûlcüler, kıyası temellendirirken kullandıkları kanıtlama yöntemleri hususunda aynı yaklaşımı sergilemedikleri gibi kıyasın mahiyet ve işlevinden hareketle kıyasın bir delil mi, yoksa bir istinbat yöntemi mi olduğu hususunda da farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Örneğin imâm Şâfiî, kıyasın gerçekte bir delil olduğunu söylerken, Şâfiî usûlcülerin bir kısmı, bunun bir yöntem olduğunu ima etmiştir[801] İbnü'l-Münzir'in delillerin hiyararşisindeki ilk beş delil hakkındaki görüşü imâm Şâfiî'nin el-Ümm eserindeki görüşü gibidir.[802] Nitekim İmâm Şâfiî, kıyasın hücciyyetini ispat etme sadedinde ortaya koyduğu düşüncesinin ana temasını *el-Umm* eserinde zikrettiği delillerin hiyerarşik yapısı içerisinde kıyası beşinci delil olarak sayar ve şunları söyler: "*İlim, çeşitli derecelere ayrılmaktadır. Birincisi, Kitâb ve sabit sünnet'tir. İkincisi, Kitap ve Sünnet'te hükmü bulunmayan meselelerde icmâdır. Üçüncüsü, bazı sahâbenin sözleridir. Ancak bu sahâbe sözleri arasında çelişki bulunmamalıdır. Dördüncüsü, ashâb-ı kiram arasında ihtilâflı kalan sözlerdir. Beşincisi, kıyas'tır. Bu da temelde Kitâb ve Sünnet'e dayanır. İşte ilim bu derecelerden en üst olanından elde edilir.* Aynı şekilde İbnü'l-Münzir de her olayın hükmünü önce Kitâb, Sünnet ve İcmâ da arardı. Bunlarda bir hükme rastlamadığında ise dayanağı yine Kitâb ve Sünnet olan sahâbe görüşü ve kıyasa başvururdu. Şeriatın belirlenmiş kaidelerinin dışına çıkmamak için her anlam ve maslahata müracaat etmekten özellikle kaçınırdı.[803]

İbnü'l-Münzir'in kıyası muteber şer'î delillerden saydığına dair temsili birkaç örnek verelim:

İbnü'l-Münzir, eti yenilmeyen hayvanların su artıklarının tâhir/temiz olduğu görüşünü temellendirirken, rivayette vârit olan kedinin su artığının temiz olduğuna kıyas ederek ulaşır. Nitekim *el-Evsat* adlı eserinde bu konuda şu açıklamaları yapar: "*Sabit*

---

[801] Akay, **Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî'ye Muhalif Görüşler**, s. 128; Apaydın, "**Kıyas**", **DİA**, TDV, Ankara 2002, c. 25, s. 534;
[802] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 282; c. 4, s. 32.
[803] Örneğin bkz., İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 2, s. 21, 80,99. İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 282.

hadis rivayetinde Peygamberimiz kedi hakkında şunu söylemiştir: Kedi, necis değildir, (çünkü çoğunlukla) ev içinde gidip gelmektedir. Dolayısıyla eti yenilmeyen hayvanların su artığının hükmü kedininki gibi olup temizdirler. Çünkü ilim ehlinin, suyun haram olduğuna dair icmâ ettiği veya kitap ile sünnet'in haramlığına delâlet ettiği sular dışında, sularda aslolan tâhir ve temiz olmalarıdır."[804] Bu açıklamalardan, eti yenilmeyen hayvanların arta kalan sularının temiz olma hükmüne kedilerin ağzından arta kalan suya kıyas edilerek varıldığı açıkça anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Münzir, altın ve gümüş kaplardan abdest almanın haram olduğu hükmünü, sünnete vârit olan; "onlarda yeme ve içmenin haram olduğu" üzerine kıyas ederek verir. Aralarındaki illet birliği her ikisinde de "kullanım ve istifade etmek" olduğunu ifade eder.[805]

Kişi, savaş esnasında namazı rükû ve secdelere riayet etmeden nasıl imkân bulursa öyle kılabilir. İbnü'l-Münzir, bu hükmü -hadisi şerifte belirtilen- ayakta gücü yetmeyenin oturarak namaz kılabileceği üzerine kıyas ederek belirtir.[806]

Eti yenilen hayvanların idrarını hadiste vârit olan develerin idrarına kıyas ederek tümünün tâhir/temiz olduğu hükmüne varır.[807]

Peygamber efendimiz, hayız kanının necis olduğunu ve yıkanması gerektiğini söylemiştir. İbnü'l-Münzir de diğer tüm kanların hayız kanı gibi necis olup yıkanmaları gerektiği hükmünü, hayız kanının üzerine kıyas ederek belirtmiştir.[808]

İbnü'l-Münzir, hasta bir kişinin gusletmesi halinde nefsinin tehlikeye gireceği korkusu varsa teyemmüm alabileceğini belirtir. Bunu da Amr b. As'ın (r.a.) bir seferde iken soğuktan dolayı nefsinden korkup gusül yerine teyemmüm alması ve Peygamber efendimize konu anlatıldığında bir şey söylemeyip ikrar etmesi meselesi üzerine kıyas

---

[804] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat min'sünen**, c. 1, s. 312.
[805] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat min'sünen**, c. 1, s. 318.
[806] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 5, s. 37.
[807] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 73.
[808] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat…**, c. 2, s. 147.

eder. Hastalıktan ve soğuktan dolayı su ile gusül edildiği vakit ölüm tehlikesinin olması durumunda aralarında bir fark olmadığını dolayısıyla ikisinde de teyemmüm almaya cevaz verilmesi gerektiğini açıklar.[809]

Ayrıca İbnü'l-Münzir, yeminler konusunu işlerken şu açıklamayı yapar: "Kıyas etmenin hak olduğu yerde, kıyasın terk edilmesi câiz değildir. Kıyas hak olmadığı zaman da hiçbir şeyde kullanılması câiz değildir." Bu açıklamasında da şartları oluştuğunda ve ihtiyaç olduğunda kıyasın kullanılabileceği ve hüccet olabileceğine işaret etmiştir.

İbnü'l-Münzir'in kıyasa bakışı -İbn Teymiyye'nin Kıyasın hücciyeti konusundaki farklı görüşleri tasnifinde- tezahür etmektedir. Nitekim İbn Teymiyye nasları tam olarak araştırmadan kıyasla hüküm verme hususunda üç şıkkın söz konusu olacağını söyler. "*Birincisi, bilinen delilleri araştırmaksızın kıyasla hüküm vermektir ki, bu yol kesin olarak câiz değildir.* İbnü'l-Münzir de bu şekilde olan kıyasa başvurmaz. *İkincisi, araştırma halinde elde edilmesi mümkün olan naslar bulunduğu halde, onları araştırmaksızın kıyasla hüküm vermektir ki, bu da Hanefîler'in metodu olup bu şartlar altında kıyasa gitmenin câiz olması gerekir. Ancak bu tür kıyasla hüküm vermek Şâfiî ve Ahmed [ile İbnü'l-Münzir'in de] dahil olduğu ehl-i hadîse mensup bilginler tarafından câiz görülmemiştir. Buna göre Ahmed b. Hanbel ve diğerleri kıyası teyemmüm derecesinde kabul etmişlerdir. Teyemmüme nasıl ki, su bulunmadığına dair zann-ı galib hâsıl olunca gidiliyorsa, kıyasa da nas bulunmadığına dair zann-ı galib hâsıl olunca gidilir. İşte bu nokta, Ehl-i hadîs ile Ehl-i re'y arasındaki temel farktır. Üçüncüsü ise nassı araştırıp bu konuda herhangi bir nas bulunmadığına dair zannı galib meydana geldikten sonra kıyasa gitmektir ki, bu durumda kıyasla amel etmek tereddütsüz olarak câizdir*" demektedir.[810] İbnü'l-Münzir'in de bu durumda kıyas ile amel ettiği görülmektedir.

---

[809] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 2, s. 26.
[810] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 1, s. 282; İbn Teymiyye, **el-Müsvvede**, s. 330-331.

2.2.5.2. Nassın Olduğu Yerde Kıyas Yapmanın Hükmü

İbnü'l-Münzir nassın olduğu yerde kıyası reddeder. Dayak vurmada kısasın yapılması konusunu değerlendirirken şunları söyler: Peygamberimizden nakledilerek Hz. Ömer'den (r.a) gelen rivayet sahih ve sabit olduğundan ona uymak vâciptir. Peygamberimizden sahih olarak gelen bir şey konusunda kıyas yapmanın bir manası yoktur. Çünkü kıyas noktasında vurmanın hafif olması, şiddetli olması ve ağrının az veya çok olması üzerinde durulamaz. Bize nakledilen rivayetlere -akla ve kıyasa arz etmeden- teslim olmamız gerekir. Bu görüş bizden önceki hadise tabi olan ehli ilmin mezhebidir.[811]

İbnü'l-Münzir de, bir konuyla ilgili Kitap, Sünnet, icmâ ve sahâbe kavlinde bir delil bulamadığı zaman, zaruret sebebiyle kıyasa başvurur. Kıyasa verdiği bu sınırlı role rağmen, İbnü'l-Münzir kitaplarında kıyası kullanan âlimlerin kıyasla ilgili görüşlerini gerektiğinde tenkit ve gerektiğinde kabul ederek ayrıntılı bir şekilde incelemekten de geri kalmamıştır.[812]

2.2.5.3. İbadetlerde Kıyas Yapmanın Hükmü

İbdetlerde kıyas yapmanın cevazı konusunda âlimler ihtilâf edip üç görüş öne sürmüşlerdir.

Birinci görüş, Şâfiî'lerinde dahil olduğu cumhurun görüşüdür. Bu görüşe göre, kıyasın şartını taşıyan, hudud ve kefâretlerin de dahil olduğu tüm fıkhî meselelerde kıyas cari olabilir.[813]

İkinci görüşe göre, hudud, keffârât ve ruhsatlarda kıyasın delil olarak kullanılamaycağını ileri süren Hanefîlerin görüşüdür.[814]

---

[811] İbnü'l-Münzir**, el-Evsât min's-Süneni**, c. kısas konusu
[812] Örneğin bkz. İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 1, s. 175, 424; c. 2, s. 198, 199, 304.
[813] Razi, **el-Mahsul**, c. 2, s. 369
[814] Serahsi, **Usûlü's-Serahsi**, c. 2, s. 144.

Üçüncü görüşe göre, kıyas manası ve illeti anlaşılamayacak dem[815] gibi konularda yapılamaz. Âmidî ve İbn Hâcib bu görüştedirler.[816]

İbnü'l-Münzir de, ibadet ve kefâretlerde kıyasın câiz olmadığı görüşünü savunur. Bu manada değerlendirmeler yaptığı görülmektedir. Örneğin İbnü'l-Münzir, burnundan kan akan kişinin abdestinin bozulup bozulmadığı hakkında âlimlerin ihtilâfını değerlendirirken şu açıklamayı yapar. Meni tâhir/temiz olduğu halde çıkmasıyla gusül yapılması vâcip olur. A'zâlar temiz oldukları halde idrarın çıkmasıyla namaz kılmak isteyen bir kişi abdest azalarını yıkayarak abdest alması gerekir. İdrar ise necistir. Öyleyse, "Necasetler vücudumuzdan çıktıklarından dolayı temizlik/abdest almak vâciptir, diğer necasetleri de bunlara kıyas edeceğiz" denilemez. Çünkü, abdest alma konusu ibadetlerdendir, ibadetlerde de kıyas yapılamaz.[817]

Diğer bir örnekte ise kasıtlı öldürmenin kefâreti hakkında değerlendirme yaparken kâtilin kefâret vermeyeceği görüşünü tercih ettiğini açıkça belirterek şu gerekçeyi öne sürer; "kefâretler de ibadetlere dahil olmalarından dolayı ibadetlerde kıyas olmadığı gibi onlarda da kıyas cari olmaz. Kitap, sünnet veya icmâ olmadan birinin Allah'ın kullarına bir farz dayatması câiz değildir. Zikrettiklerime binaen, kasten adam öldürenin kefâret vereceğini iddia edenlerin elinde hiçbir hüccet yoktur."[818] Bu açıklamalarıyla İbnü'l-Münzir'in ibadetlerde kıyasın yapılmasının doğru olmayacağı görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.

2.2.5.4. İcmâ Üzerine Kıyas Etme

İbnü'l-Münzir icmâ üzerine kıyas yapılarak hüküm verilebileceği görüşünü savunur. Bu icmâ hakiki veya muhalifi bilinmeyen icmâ da olabilir. Onun bu görüşte olduğuna delâlet eden temsili birkaç örnek zikredelim.

---

[815] Dem: Öldürme karşılığında ceza olarak alınan mala denir.
[816] Amidî, **el-ihkâm**, c. 4, s. 20.
[817] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 1, s. 175.
[818] İbnü'l-Münzir**, el-İsrâf...**, c. 3, s. 137, 138.

1. İbnü'l-Münzir, bir kişi gasb ettiği elbise veya yiyeceği sahibine hediye yoluyla iade etse, sahibi de yiyeceği yese veya elbiseyi giyip eskitse, gasp eden kişinin zimmeti bundan kurtulup ona bir şey gerekmeyeceği görüşünde olduğunu belirtir. Bunu da bir kişinin para kesesini gasb edip sonra gasbedildiğinden haberi olmadan sahibine iade edilen mesele üzerine kıyas ederek hükme vardığını belirtir. Bu konuda icmâın olduğunu "*gasp edilen para kesesini iade ettikten sonra zimmetinin beri olmadığını söyleyen bir kişiyi bilmediğini*" sözleriyle ifade eder ve bu icmâ üzerine kıyas yapar.[819]

2. İbnü'l-Münzir, hamile olduğu halde kocası ölen kadına nafaka verilmeyeceği görüşünde olduğunu belirtir. Bu görüşüne icmâ edilen bir meseleye kıyas ederek ulaştığını gerekçelendirerek şunları söyler; "*sağ iken üzerine ana- baba, eşler ve çocukların nafakası vâcip olan kişinin ölümüyle üzerindeki tüm nafakaların sakıt olduğu konusunda âlimler icmâ etmişlerdir. Dolayısıyla ölürken hamile olan eşinin nafakasının, zikredilen icmâa kıyasen sakıt olması gerekir*."[820]

3. İbnü'l-Münzir, mazeret olup olmamasına bakmadan kişi hazır olduğu halde bir davada başkasını kendine vekil etme konusunda üç görüşten biri olan ve bunu câiz olduğunu öne süren imam Şâfiî'inin görüşünde olduğunu belirtir. Bu görüşü tercih etmesinin gerekçesini de icmâ edilen bir meseleye kıyas ettiğine dayandırdığını ifade ederek şunları söyler: "*Hazır olan bir adam herhangi bir malın alış ve satışı için başkasını kendine vekil tayin edebileceği konusunda ilim ehli icmâ etmişlerdir. Tüm âlimlere göre, istediği kişiyi alış verişte vekil tayin edebilen kişi, aynı şekilde borcunun kabzı için ve bir davada hasmın izni olmayıp kendisi hazır olduğu halde birini kendine vekil tayin etmesi câizdir. Aralarında herhangi bir fark yoktur*."[821]

2.2.6. İstishâb

İstishâb, "önceden var olan bir hükmün varlığının devam etmesi, yok olan bir hükmün de yokluğunun devam etmesi veya geçmişte sabit olup sonradan değiştiği

---

[819] İbnü'l-Münzir**, el-İsrâf...**, c. 3, s. 357.
[820] İbnü'l-Münzir**, el-İsrâf...**, c. 3, s. 254.
[821] İbnü'l-Münzir**, el-İsrâf...**, c. 3, s. 292.

bilinmeyen bir şeyin, hali hazırda da aynen kalmasına hükmetmek"[822] şeklinde tarif edilmiştir. İbnü'l-Münzir, ismen zikretmese de "istishâb" delilini kullanmıştır. İstishâb, aslında fıkhî hükümler için yeni bir kaynak veya şer'î bir delil değildir. Sadece var olan hükümlerin geçerliliklerini kabullenmek ve mevcut delillerin işlerliğini sağlamaktır. İstishâb deliline, müçtehide göre makbul şer'î bir delil bulunmadığı durumlarda başvurulur. Bu nedenledir ki, şer'î delillerin sınırını geniş tutan Hanefî ve Mâlikîler, istishâba az başvurmuşlar, dar tutan Şâfiî ve Hanbelîler ise bunu şer'î delil olarak çokça kullanmışlardır. İbnü'l-Münzir'de, şer'î ahkâmı ağırlıklı olarak Kitab, Sünnet ve bunlara dayanan İcmâ'ya dayandırdığı için, İstishâbın alanını geniş tutmuştur.[823]

İbnü'l-Münzir İstishâba dayanarak bir kısım hususların devam ettiğine veya sabit olduğuna dair hüküm belirtmiştir. O, hakkında hüküm verilecek olan hususlara göre, Numan b. Beşir'in rivayet ettiği "Helal bellidir haramda bellidir…" hadisini açıklaması sadedinde istishâb çeşitlerine işaret edip istishâbın şer'î delil olacağı yönönde tercih belirtmiştir. Numan b. Beşir'in rivayetini değerlendirip istishâb açısından üç ihtimal şeklinde tahlil eder.

a. Helal veya haram oldukları bilinen hükümler: Bunları değiştiren yeni bir husus ortaya çıkmadıkça istishâba dayanılarak bunların devam ettiklerine karar verilir. Mesela; tek varisi olduğu kardeşinin ölümü kendisine ulaştığı zaman, öldüğünü kesin olarak öğrenmediği müddetçe mirasını alması helal olmaz, haram hükmü devam eder. Ava çıktığında avladığı hayvanın kesilip kesilmediğine şüphede kaldığı müddetçe ondan yemesi helal olmaz. Sarhoş ediciliği giderilmedikçe içkinin haram oluşuna hüküm verilir ve bu hükmün devam ettiği bildirilir.

b. Helal veya haram oldukları bilinmeyen hükümler: Bir şeyin helal veya haram olduğuna dair herhangi bir hüküm bulunmazsa, "Eşyada asıl olan mübahlıktır" prensibi gereğince o şeyin mubah olduğuna karar verilir ve mübahlığının devam ettiği hükmü sabit kalır. Mesela eşini boşayıp boşamadığına dair tereddüt ederse aslolan helallığı

---

[822] Osman Şâhin, "**İslâm Hukuk Metodolojisinde İstishâb**", OMÜİFD, 2001, sy. 12-13, s. 492.
[823] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1, s. 316.

devam eder. Ancak, yakini ve tereddütsüz olarak boşadığını anladığında eşi ona haram olur. Diğer bir örnek ise sarhoş edici hale gelmedikçe üzüm suyunun helal olduğuna hükmedilir.

c. Karşılaştığı bir şeyin helal veya haram olduğu hakkında tereddütte kalırsa, iki manaya ihtimali olmakla beraber bir tarafı tercih edecek bir delil bulamazsa en doğru olan davranış Allah Rasulü'nün (s.a.v.) hurmayı yerde bulduğunda "zekattan olacağı ihtimalinden korkmasaydım yerdim" demesi gibi ihtiyatlı davranmasıdır. Bu gibi konularda haram veya helal olduğu hükmü verilmeden tavakkuf edilecektir. İbnü'l-Münzir, açık hüküm belirten bir delil olmaması durumundaki şüpheli konularda hüküm vermekten tevekkuf edip ihtiyatın tercih edilmesinin doğru olacağını ifade etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Münzir bu prensip ve örnekleri getirdikten sonra "*bunlara benzer karşılaşacağın tüm meseleleri bunlar gibi cavapla*" diyerek fıkhında İstishâb'ı bir tercih yöntemi olarak kullandığını ifade etmiş oluyor.[824]

İbnü'l-Münzir'in İstishâb delili gereği hüküm belirttiği birkaç örneği zikredelim:

İbnü'l-Münzir'e göre istishâb kuralı gereği, bir kişi namaz kılacağı yere necasetin bulaşıp bulaşmadığı noktasında tereddüt ederse, üzerinde namaz kılabilir. Çünkü yakini olarak necasetin bulaştığını öğrenene kadar, eşyada aslolan temiz olmasıdır.[825] İbnü'l-Münzir, İstishâba dayandırılan "eşyada aslolan ibahadır" kuralı gereği, kirpi gibi hayvanların etlerinin yenilmesinin helal olduğunu belirtir.[826] İstishâb kuralı gereği İbnü'l-Münzire göre, bakır kaplarla abdest alınabilir. İbn Ömer'in (r.a.) bakır kaplarda abdest almadığını ancak, kitap sünnet ve icmâdan delil olmadan bir şeyin haram kılınmayacağını belirtir. Çünkü eşyada aslolan ibahadır. "İbn Ömer'in bakır kaplarla

[824] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 6, s. 148.
[825] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 2, s. 188.
[826] İbnü'l-Münzir, **el- İkna'**, c. 2, s. 624.

abdest almaktan sakınmasıyla mubah olan bir şeyi haram yapamayız" açıklamasında bulunur.[827]

Evzâî, imam hutbe okuduğu esnada cemaatten biri su içerse onun cuma namazının fasit olacağını söyler. İbnü'l-Münzir'e göre ise İstishâb kuralı gereği, eşyada aslolan ibaha olduğundan su içmenin bir mahzurunun olmayacağını belirtir. Su içmeyi menedecek bir delilin olmadığını ancak hutbe esnasında su içmemenin edebe daha uygun ve daha güzel olacağını zikreder.[828]

İstishâb kuralı gereği İbnü'l-Münzir'e göre bir kişi abdestli olduğunu bilip, daha sonra; "abdestli miyim yoksa değil miyim?" şeklinde bir şüpheye düşerse, o kişinin abdestli olduğuna hükmedilir. Çünkü Hz. Peygamber, namazda iken sürekli abdestinin bozulduğu vehmine kapılan bir adama: "*Sizden biriniz bir ses veya koku duymadıkça namazdan ayrılmasın*." demiştir. Bilindiği gibi fıkıhta "şek ile yakîn zâil olmaz" kaidesi bulunmaktadır. Bu kuralı İbnü'l-Münzir kendi asrında -istishâb kuralı gereği-, "*yakinden şekke intikal etmek câiz değildir*" lafzıyla kullanarak onunla amel etmiştir.[829] Yine İbnü'l-Münzir'e göre kişi abdestsiz iken şüpheye düşüp; "abdestli miyim yoksa değil miyim?" şeklinde tereddüt ederse bu takdirde, abdestsiz olduğuna hükmedilir. Çünkü başlangıçta var olan abdestsizlik hali idi. İstishâb kuralına göre; 'bir şeyi yapıp yapmadığında şüphe eden kişi için asıl olan onu yapmadığıdır.[830]

2.2.7. Diğer Deliller

2.2.7.1. Nazar

İbnü'l-Münzir, fıkhî istidlallerin tahlillerini ve kendi tercihlerini yaparken zaman zaman "nazar" adını verdiği bir yöntemi kullanır. Onun kullandığı farklı örneklere bakıldığında, "nazar'ı" bir nevi fıkhın mantığı, kıyas ve istidlâl yöntemi manasında

---

[827] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1, s. 316.
[828] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 4, s. 73; Ayrıca İbnü'l-Münzir'in İstishâb kuralı gereği verdiği hükümlerin örnekeri için knz., İbnü'l-Münzir, **el- İkna'**, c. 1, s. 219; c. 2, s. 623, 668; İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 4, s. 79; c. 11, s. 304.
[829] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 4, s. 204.
[830] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1, s. 241, 242, 243.

kullandığı görülmektedir.[831] Çoğunlukla kelam ilmi âlimlerinin kullandığı aklî bir metod olan "lüzumu beyyin" delilini nazar adıyla zikrederek kullandığını ve bazen de kıyas manasında kullandığını düşünmekteyiz. İbnü'l-Münzir'in nazarla istidlal yaptığı temsili birkaç örnek şöyledir.

a. İbnü'l-Münzir, "maktulün iki velisinden biri katili affettiği halde diğeri onu öldürürse" başlığı altında konuyla ilgili ihtilâfı değerlendirirken şunları söyler: Maktulün iki velisinden birisi dem (kan parası) alması karşılığında katili affettiği halde diğeri onu öldürürse ne gerektiği hakkında âlimler ihtilâf etmiş olup iki farklı görüş ileri sürmüşler.

Birinci görüşe göre, şüpheden dolayı ikinci katil kısas olarak öldürülemez. Birinci katilin varisleri ikinci katilden diyet alacaklar. Birinci katili affeden ve iki veliden biri olan kişi diyetin yarısını birinci katilin malından alacaktır. Irak'ta iken İmam Şâfiî bu görüşteydi.

İkinci görüşe göre, ikinci katil diğer ikinci velinin, katili affettiğine dair bilgisi olmadığı için hakkı olduğunu düşünerek katili öldürmüşse, ikinci katil öldürülmez fakat malından diyet ödenir. Aftan haberi olduğu halde öldürmüşse –varisler affederek diyet istemezlerse – ikinci katil kısas gereği öldürülür. İlk maktulün iki varisi ikinci katilin malından diyet alırlar. Ebû Sevr bu görüştedir. Re'y sahipleri bu konuda, ikinci katilin tam diyet vereceği, vereceği diyetin yarısını, birinci katilden alacağı diğer yarısını ise kendi malından ödeyeceği yönünde görüş belirtirler.

İbnü'l-Münzir, bu görüşler arasındaki tercihini belirtirken şunu söyler: "*Nazar, -eğer affetmeden bilgisi olduğu halde öldürmüşse kısasla öldürülmesine, bilgisi yoksa öldürülmeyip ondan diyet almasına- delâlet etmektedir.*" İbnü'l-Münzir, nazar deliline dayanarak ikinci görüşü tercih etmiştir.[832]

---

[831] "Nazar'ın şer'î delil mi veya metod mu olduğu?" konusu; istihsan, istishab vb.lerinin delil veya metod (yöntem) olarak görülmeleri konusunda fıkıh usulü alimleri arasın mevcut olan ihtilaf burada da düşünülebilir.

[832] İbnü'l-Münzir**, el-İsrâf...**, c. 7, s. 383.

b. Âlimler, heşime (kırılan/ufalanan kemik) cinayeti hakkında ihtilâf ettiklerinden, hükümeti-'adl (içtihatla belirlenen ceza) ile takdir edilir. Nazar, Ebû Sevrin bu görüşünün doğruluğuna delâlet etmektedir. [833]

c. İbnü'l-Münzir, Rebîatürre'y'in (ö. 136/753 [?])[834] söylediği müstahaza kadının tahir olduğu görüşüne meylettiğini nazar deliline dayanarak dile getirir. Bu konuda bazı rivayetlerin geldiği ancak cerh edildiklerini ifade eder. İstihaza dışında idrar vb. bir şey gibi abdesti bozan herhangi bir sebep olmadığı müddetçe, müstehaza kadının abdestinin bozulmayacağı görüşünde olduğunu ima ederek şunları ekler: "*Nazar Rebîatürre'y'in dediğinin doğru olduğuna delâlet eder. Ondan önce bu görüşü öne süren hiç kimseyi bilmiyorum*" bununla da tercih ettiği görüşü ifade ederek[835] gerekçesini şu açıklamayla dile getirir; abdest alan istihazalı kadından abdestten önce, abdest esnasında ve abdestten sonra akan kanlar arasında herhangi bir fark yoktur. Eğer, istihaza kanının abdesti bozduğunu söylersek az veya çok olması, önce veya sonra olması durumu değiştirmez, her hâlükârda abdesti bozmuş olur. Nitekim istihazalı kadın abdest alırken kanı gelirse yıkadığı azalarının abdesti bozulmuş olması gerekir. Çünkü kanın gelmesiyle abdestin bozulduğunu söyleyen âlimlerin görüşüne göre bozulma sebebi olan kan akıntısı burada da mevcuttur. Velev ki abdestin ortası olsa bile… Yok eğer, bunların görüşlerinde iddia ettikleri gibi abdest esnasında, abdestten sonra ve namaz esnasında gelen kan abdesti bozmuyorsa, öyleyse namaz bittikten sonra da -kan haricinde abdesti bozacak bir şey olmadığı müddetçe- gelen istihaza kanıyla abdest bozulmaması gerekir. Çünkü nazar buna delâlet ediyor. İbnü'l-Münzir, bu konuda sabit bir nas olmadığı için, meseleyi akli bir yöntem olan nazar adıyla değerlendirerek, müstehaza kadından gelen kanın abdesti bozmayacağı hükmüne varır.[836]

d. İbnü'l-Münzir, hayvan derisi, insan kemiği, insan kılları vb, şeylerin necis veya temiz olduğunu konu edinirken şunu söyler: Kufî'nin domuz kılının satılabileceği

---

[833] İbn. Kuddame, **el-Muğnî**, c. 9, s. 644; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 2, s. 504; Kurtûbî, **el-Câmi' li Ahkâmı'l-Kur'ân**, c. 6, s. 205.

[834] Ebû Osmân (Ebû Abdirrahmân) Rebîa b. Ebî Abdirrahmân el-Medenî et-Teymî (ö. 136/753 [?]) Muhaddis, fakih, tâbiîdir.

[835] İbnü'l-Münzir**, el- Evsat**, c. 1, s. 163.

[836] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat...**, c. 1, s. 163, 164.

ondan istifade edilebileceğinin mubah olduğunu söylemesi ve insan kıllarının ise mubah olmadığını ileri sürmesi hayret edici ve çok iğrenç bir nakildir. Çünkü bu nazar ve aklın kabul etmeyeceği bir şeydir.[837]

2.2.7.2. Ekallu Mâ Kîl/Asgari Müşterek

"Ekallu mâ kîl" delili, İbnü'l-Münzir'in usûlünde müstakil olarak delil hüviyetinde görülmemekle birlikte hüküm vermede esas aldığı bir yöntem olarak kullandığından bir nevi tali delil olarak görülebilir. İhtilaflı bir konuda önerilen (asgari müşterek) en az miktar üzerinde bir nevi hükmen icmâ anlamını taşır. İbnü'l-Münzir'in "ekallu mâ kîl" yöntemini kullandığı fıkhî meselelere bakarak onun için şu tanımı yapabiliriz: "Ekallu mâ kîl", miktarı ictihad yoluyla belirlenen hususlarda fazlalığı gösteren bir delil bulunmadığı sürece bu görüşler içinden en az miktar belirteni esas almaktır. İbnü'l-Münzir, farklı miktarların önerildiği, âlimlerin ihtilâf ettiği bir konuda önerilen enaz miktar üzerinde hükmen ittifak meydana gelmiş sayılacağı ve bu miktarın bir nevi icmâ hükmünde olacağı, öteki muhalif görüşlerle amel edilebilmesi için onları ispat edecek delillere gerek bulunduğunu ileri sürer.

İbnü'l-Münzir'in "ekallu mâ kîl" konusunda aşağıda vereceğimiz örneklerdeki açıklamaları, bunu geçerli bir hüküm verme yöntemi olarak benimsediğini göstermektedir.

a. İbnü'l-Münzir, "târiku's-salât'a"[838] verilecek olan ceza konusunu işlerken bu yöntemi kullanarak tercihte bulunur. Konuyu özetle şu şekilde ele alır: O, öncelikle namazı terk edenin kâfir olduğuna delâlet eden hadisleri ve bu manayı ifade eden sahâbeden gelen görüşleri zikreder. Mazeret olmadan vakit çıkana kadar namazı kasıtlı olarak kılmayan kişinin cezasının ne olacağı hakkında üç görüşün olduğunu ifade eder.

---

[837] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat...**, c. 2, s. 283; Ayrıca İbnü'l-Münzir'in "nazar" istidlalini değerlendirmelerinde ve tercihlerinde kullandığı örnekler için bkz., İbnü'l-Münzir**, el-Evsat...**, c. 1, s. 193, 281; c. 2, s. 164, 232, 265; c. 3, s. 286; c. 4, 218; c. 5, s. 37, 68, 106, 399; İbnü'l-Münzir**, el-İşraf**, c. 2, s. 224; c. 3, s. 206, 314, 452; c. 4, s. 251, 361; c. 5, s. 74, 221, 251; c. 6, s. 147, 327, 367; c. 7, s. 303, 355, 384, 404; c. 8, s. 11, 20, 121.

[838] Namazı kılmayan kişiye tarikü's-salat denilir.

Birinci görüşe göre, namaz kılmamakla kâfir olduğu, üç defa ondan tövbe etmesi talep ettikten sonra dönmezse mürted olarak öldürülmesi gerekir. Nahaî, Ahmed b. Hanbel, Eyüb es-Sehtiyânî ve İshak b.Rahuye bu görüştedirler.[839]

İkinci görüşe göre, namazı tembellikten dolayı kılmadığı için kafir olmaz. Tövbe teklifinden sonra namaz kılmamada ısrar ederse namazın terki için konulan had cezası gereği öldürülür. Makhul, İmam Mâlik, Şâfiî, Hammad ve Veki' bu görüştedirler.[840]

Üçüncü görüşe göre, eğer namazı terketmek İslâm'dan başka yeni bir dini oluşturmak içinse öldürülür, fasık olduğundan dolayı ise mubarrih (yaralayıcı) şekilde darp edilip hapse atılır. Zuhri, bu görüştedir. İmam Ebû Hanîfe'ye göre de ona vurulur ve namaz kılıncaya kadar hapiste tutulur.[841]

İbnü'l-Münzir, namaz kılmayanın kâfir olduğu görüşünde olanların, bu manaya gelebilecek âyet ve hadisleri öne sürdüklerini nakleder. Bu üç görüş arasında ekallu mâ kîl (en azı olan) darp ve hapsetme cezasını öne sürenlerin görüşünü tercih ettiğini belirtir. Öldürülmesinde tevakkuf edilmesi gerektiğini ifade eder. Öldürülmesi gerektiğini öne sürenlerin delillerine cevap sadedinde şu değerlendirmeyi yapar: Namaz kılmayanın öldürülmesi hakkında bir icmâ olmayıp ihtilâf bulunmaktadır. Bir kişiyi öldürmenin haram olduğuna dair icmâ vardır. İcmâ edilen bir şeyi ihtilâf edilenden dolayı terk edemeyiz. Peygamber efendimiz "*Müslüman kişinin kanı ancak üç şey haricinde helal olmaz, İmandan sonra küfre girmek, zina eden evli, birini öldürdüğü için öldürülmek*"[842] buyurmuştur. Hadis rivayetinin zahir olan manasına göre namazı terk eden kişi bu üç kısımdan biri olmadığı için kanı helal olmaz. Namaz kılmayan kişi inkâr etmediği müddetçe ona kâfir denilmez. Aynı şekilde namazı kılmama hususunda inat etmediği müddetçe de öldürülmez. Namazı terk edenin öldürülmesini öne süren

---

[839] İbnü'l-Münzir, **el- İkna'**, c. 2, s. 690, 691; İbn Kudâme, **el- Muğn**i, c. 2, s. 444; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 1, s. 90; Nevevî, Mecmû', c. 3, s. 17; Haskefî, **Dürrü'l-Muhtâr**, c. 1, s. 326.

[840] İbnü'l-Münzir, **el- İkna'**, c. 2, s. 691; İbn Kudâme, **el- Muğn**i, c. 2, s. 444; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 1, s. 90; İbn Abdulber**, et-Temhid**, c. 4, s. 231 Nevevî, Mecmû', c. 3, s. 17; Haskefî, **Dürrü'l-Muhtâr**, c. 1, s. 326.

[841] İbnü'l-Münzir, **el- İkna'**, c. 2, s. 691; İbn Abdulber**, et-Temhid**, c. 4, s. 240.

[842] İbnü'l-Münzir, **el- İkna'**, c. 2, s. 692.

muhalifler, "*Kul ile küfür (veya şirk) arasında sadece namazın terki vardır*" vb. küfre girdiğine delâlet ettiğini iddia ettikleri hadis rivayetlerini "*Müslümanın sebbi fısk ve öldürülmesi küfürdür*" vb. hadisleri te'vil ettikleri gibi bu hadisleride te'vil edebilirler. Buna bir mani yoktur. Çünkü bu muhaliflerde "*benden sonra kafir olup birbirinizin boynunu vurmayın*"[843] diye nakledilen hadis rivayetinde (terhib babından) korkutmak ve önemsemek için zikredilen "küfür" kelimeleri hakkında onlarda/muhaliflerde küfrü gerektirip öldürülmesi gerektiğini öne sürmezler. Namazı terk eden kişiler hakkında vârit olan hadis rivayetlerindeki "küfür" lafızları da terhib/korkutma ve önemseme olarak te'vil edip küfrü gerektirmeyen yorumlar yapmaları gerekir.[844] Bazı rivayetlerde te'vîle gidip diğer bazılarında te'vîle gitmemeleri tercihi bila müraccih kabilinden olur. Buda bir yönüyle kendileriyle çelişme manasına gelmektedir.

b. İbnü'l-Münzir, savaşta düşmana karşı müşrikten yardım talep edilmesi ve ganimetten ona ne kadar verileceği konusunda ihtilâf edildiğini nakleder. Âlimlerin söz konusu müşrike bir Müslüman kadar pay verileceği, hiç pay verilmeyeceği, o müşrikle ne şekilde anlaşılmışsa o kadar verileceği veya gönlünü hoş edici az bir şey verileceği hakkında fakihler farklı görüşler öne sürerek ihtilâf etmiştir. İbnü'l-Münzir bu konuda, sabit olan Ebû Humeyd hadisindeki rivayete dayanarak müşrikten yardım alınmaması gerektiğini, yardım alınabilecek denilen rivayetlerin sabit olmadığını ve şayet imam savaşta müşriklerden yardım almışsa "ekallu mâ kîl" olan gönlünü hoş edici bir pay vermesi gerektiği yönünde tercihini belirtir. Ona pay verilmesi gerektiğini söyleyen âlimlerin bir hüccetlerinin olmadığı düşüncesinde olduğunu ifade eder.[845]

c. Karısı hizmetçiye muhtaç olan bir kocanın, sadece bir hizmetçiye mi yoksa kaç hizmetçiye ihtiyaç olursa tümünün nafakasını vermesi gerektiği hakkında âlimler ihtilâf etmişlerdir. İbnü'l-Münzir, eşin hizmetçilerine nafaka verilmesi hakkında kabul edilmesi vâcip olan sabit bir hadisin bulunmadığını, ilim ehli ulemânın verdiği bir hüküm olduğunu belirtir. Bu konu da en az söylenmiş olan sadece bir hizmetçinin nafakasının

---

[843] Buhârî, **el-Câmiu's-Sahih**, c. 1, s. 38
[844] İbnü'l-Münzir, **el- İkna'**, c. 2, s. 692, 693.
[845] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 4, s. 110.

verilmesinin tercih edilmesi gerektiği açıklamasını yapar. Bir hizmetçiden fazla olanlar hakkında ise tevakkuf edilmesi gerektiği değerlendirmesinde bulunur.[846]

d. Hatalı öldürmede katilin akilesinden/akrabalarından olanların her birinin ne kadar ödeyeceği hakkında ihtilâf olduğunu zikreder. Bu görüşler arasında "ekallu mâ kîl" (en az) olan bir dinarın dörtte birinin verilmesinin tercih edilmesi gerektiğini söyler. Bundan fazlasını vermesi gerektiği söyleyenlerin hüccetleri olmadığı için tevakkuf edilmesi gerektiğini zikreder.[847]

Zikredilen örneklerde İbnü'l-Münzir'in "ekallu mâ kîl" yöntemini kullanarak fıkhî tercihlerini yaptığı açıkça görülmektedir.

2.2.7.3. İbnü'l-Münzir'in Diğer Şer'î Deliller Hakkındaki Görüşü

İbnü'l-Münzir, âlimlerin kullanmış olduğu "istihsan, mesâlihu`l-mürsele, örf, İslâm'dan önceki şeriâtler, seddu'z-zerâî'" gibi şer'î delilleri usûl terimi manasında -tespit edebildiğimiz kadarıyla- pek kullanmamıştır. İhtiyat delilini bağlayıcı olarak görmemiş sadece onun vesilesiyle şüpheli şeyler hakkında tevakkuf edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. İstihsan kelimesini de kullanarak bir nevi indi bir yorum manasını taşıdığı değerlendirmesinde bululanarak bu manada kullanmış olan âlimleri eleştirmiştir.

Diğer müçtehitlerin bu şer'î delilleri kullanarak ulaşmış oldukları hükümlere -daha usûl ilminin kavramları tam olarak oturmadığı için- İbnü'l-Münzir her ne kadar bu şer'î delilleri isimleriyle zikretmese de çoğu zaman aynı hükümlere kitap, sünnet, icmâ, sahabe sözü, kıyas, istishâb, nazar ve ekallu mâ kîl ile ulaşmaya çalışmıştır. Mesela, İbnü'l-Münzir, Allah Resûlü'nün "*yanında olmayan şeyi satma*" sözünü söyledikten sonra selem akdinin yapılmasına izin vermesini istihsân olarak görmeyip umûm-husus değerlendirmesine tabi tutar. Aynı şekilde Resûlüllah'ın " *meyvenin meyve ile*

---

[846] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 4, s. 158, 159.

[847] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 8, s. 6, 7; Ayrıca "ekallu mâ kîl" yönteminin hüccet olarak kulanıldığı yerler için örnek olarak bkz., İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 5, s. 402; c. 7, s. 391; c. 8, s. 248; İbnü'l-Münzir, **el- İkna'**, c. 1, s. 361, 367; c. 2, s. 545, 692; İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1, s. 443; c. 11, s. 177.

satılmasını yasaklaması" ile beraber "ârâyâ" alışverişine izin vermesini de istihsân olarak görmeyip umûm-husus kısmında değerlendirir.[848]

Bu tahlilimize benzer İstihsan hakkında Sa'deddin Taftazanî'nin (ö. 792/1390)[849] şöyle bir değerlendirmesi olmuştur: İstihsanı savunanlar ve ona karşı çıkanlar çoktur. Aslında ihtilâfın sebebi, her iki tarafın istihsandan ne kastedildiğini farklı şekilde anlamalarından kaynaklanır. Çünkü istihsanın delil olduğunu söyleyen Hanefî ve Mâlikî'ler, onun dört şer'î delilden birine dayandığını söylemek isterler. Şâfiî gibi âlimler ise istihsan yapan kimselerin kendi tarafından indi olarak şer'î hüküm koyduklarına işaret ederek: "*Şer'î hiçbir delile dayanmadan kendi indi görüşüne göre bir şeyin iyi ve hasen olduğuna dair hüküm verildiğini*" demek isterler. Bazı âlimlere göre istihsan, kendi başına bir delil değildir. Bu meselenin aslı: Örf, maslahat, zaruret ve kıyas gibi diğer delillere dayanılarak hüküm verilir ve "istihsana dayanılarak hüküm verildi" denilir. Özel bir başlık altında zikredilmeyip diğer deliller arasında zikredilmesi icab ederken, ayrı bir bölüm olarak işlenmesi, âlimler arasında ihtilâfa vesile olmuştur. Yoksa Hanefîlerin İstihsan'a dayanarak vardıkları neticelerin hemen çoğuna, Şâfiîler diğer delillere dayanarak varmışlardır. İhtilaf lafzî olup sadece delilin adında kaldığı söylenebilir.[850]

İbnü'l-Münzir de Mesâlihu`l-Mürsele, Örf, İslâm'dan önceki şeriâtler, Seddu'z-Zerâî' gibi şer'î delillerin ismini bile kullanmadığı halde, farklı yerlerdeki değerlendirmeler de -fıkıh usûlü terimi olarak değil- İstihsân ve İhtiyât kelimelerini kullanarak değerlendirmelerde bulunmuştur. İbnü'l-Münzir'in kullanmış olduğu ihtiyât ve istihsan kelimeleri ve bunlar hakkındaki görşleri üzerinde biraz durmamız faydalı olacaktır.

İhtiyât, şüpheli konularda hata ve günaha düşmemek için en güvenli usûlü ve çözümü benimsemeyi ifade eden bir fıkıh terimidir.[851] Her nekadar ihtiyat fıkıh usûlünde

---

[848] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 327.
[849] Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî (ö. 792/1390) çok yönlü âlimdir.
[850] Taftazânî, Sa'duddîn Mesud b. Ömer, **Şerhu't-Telvih ale't-Tevdih li Metni't-Tenkih fi Usûli'l-Fıkh I-II**, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrût 1416/1996, c. 2, s. 81.
[851] Apaydın, İhtiyât, **DİA,** c. 21, s. 577.

mutlak bir delil olarak değerlendirilmemiş ve lieratürde özel bir başlık altında sistemli bir tarzda ele alınmamışsa da birçok usûl prensibi ve fıkhî meselede ihtiyat düşüncesinin izleri görülür. Usûlcülerin çoğunluğu delillerin teâruzu halinde ihtiyatın bir tercih unsuru olarak kullanılacağı görüşündedir.[852] İbnü'l-Münzir ise şer'î delillerin ve bunlardan olan Kur'an ile sünnetin zâhirleri, bir şeyin hükmü hakkında hüccet olmamaları durumunda ihtiyâta başvurur. Bunların hüccet olabileceği konularda ise ihtiyâta karşı çıkar.[853] Farklı bir ifadeyle; İbnü'l-Münzir, bir şeyin helal veya haram olduğu konusunda açık bir delilin olmaması ve bu şeyin haram olabileceği konusunda şüphelenmesi durumunda ihtiyâta başvurmuştur. Şüpheli olduğu için ondan uzak durulmasının daha doğru olacağını ve ihtiyaten tevekkuf edilmesi gerektiğini ifade eder. Bu durum dışında kalan diğer tüm konularda ise ihtiyât görüşüne karşı çıkar. İhtiyatı -haram veya farz hükmünü belirleyecek manada- bağlayıcı bir delil olarak görmez. Onun vesilesiyle şüphelendiği bir şey hakkında tevekkuf edilmesinin doğru olacağını açıklar. İbnü'l-Münzir'in bu görüşte olduğu, Nu'man b. Beşir'in rivayet ettiği "helal bellidir haram bellidir…" hadisini tahlil ederken onun yaptığı şu değerlendirmesinden anlaşılmaktadır: Kişi karşılaştığı bir şeyin helal veya haram olduğu hakkında tereddütte kalırsa, iki manaya ihtimali olmakla beraber bir tarafı tercih edecek bir delil bulamazsa en doğru olan davranış Allah Rasulü'nün (s.a.v.) hurmayı yerde bulduğunda "zekâttan olacağı ihtimalinden korkmasaydım yerdim" gibi ihtiyatlı davranmasıdır. Bu gibi konularda haram veya helal olduğu hükmü verilmeden tavakkuf edilecektir.[854]

Dolayısıyla İbnü'l-Münzir, ihtiyatı bağlayıcı bir delil olarak görmemektedir. Zira ona göre haram ve farz kitap, sünnet veya İcmâ ile sabit olur. İbnü'l-Münzir, İmam Şâfiî'nin iki kulle'nin miktarı hakkındaki görüşünü değerlendirirken onun yaptığı ihtiyatı eleştirerek onu bir tercih unsuru olarak kullanmadığına işaret etmiştir. İbnü'l-Münzir'e göre, nasların zâhiri ve nasların ifade etmiş oldukları literal anlamlar hükme esas kılınmalıdır. İstidlâl esnasında zâhirdeki hükmü değiştirecek bir kayt olsa bile, bu kayt nas veya icmâya dayanmadığı müddetçe ona itibar edilemez. Mesela az su-çok su

---

[852] Apaydın, İhtiyât, **DİA,** c. 21, s. 578.
[853] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf…**, c. 6, s. 148.
[854] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf…**, c. 6, s. 148.

ayrımı ile ilgili, Hz. Peygamber'den "*Su, iki kulleye*[855] *ulaştığı vakit artık necis olmaz*" anlamındaki hadis rivayet edilmekte olup, iki kullenin hacmini belirlemeye çalışan fakihler muhtelif ölçüleri öne çıkarmışlar. Şâfiî de bir kullenin ihtiyaten 2,5 kırbaya[856] tekabül ettiğini söylemiştir. Konu ile ilgili diğer rivayetleri ve görüşleri de aktaran İbnü'l-Münzir, iki kullenin hacmini belirlemeye yönelik bütün ictihadların indî olup istihsana dayandığını savunur ve bunları doğru bulmadığını belirtir. Bu belirlemelerden hiçbirisi Kitab, Sünnet veya icmâdan bir delile dayanmamaktadır. Şâfiî'nin ihtiyata dayanarak 2,5 kırba şeklinde bir belirlemeye gitmesinin de yanlış olduğunu dile getiren İbnü'l-Münzir, bu ilkeden hareketle hüküm verilemeyeceğini savunur. Hem bu hususa hem de Şâfiî'nin delil getirdiği İbn Cüreyc hadisinin mürsel olduğu için istidlale elverişli olmadığına dikkat çeken İbnü'l-Münzir'in ifadeleri şu şekildedir: "[...] Buna göre, ihtiyatla hareket edilerek buçuk ilave edilmesi ve ihtiyat olarak isimlendirilen hükmün insanlara farz koşulması câiz değildir. Kulleler, bütün bu belirlemeleri içine almaktadır. Gerekli olan, Allah'ın Kitab'ının ve Resûlullah'tan (sav) sabit olan hadislerin zâhirine tutunmak, mürsel haberlerle hüküm vermekten vazgeçmek, insanları haberlerin umûmu ile hükmetmeye yönlendirmektir."[857] İbnü'l-Münzir'in zâhirî anlam üzerindeki vurgusu, nasların anlaşılması ve hükümlerin ifadelendirilmesi bakımından onu nispeten Dâvud b. Ali ve takipçilerine yaklaştırmıştır. Mesela soğan ve sarımsak yiyenlerin mescide gelmemesi hakkındaki hadis sebebiyle bu kimselerin mescide girmesinin câiz olmadığını söylemesi, çok açık bir zâhirî yorumdur.[858]

---

[855] Eski bir ölçektir. Dilcilerine göre kulle, "kaldırıp taşımak" mânasındaki kull masdarından "güçlü bir erkeğin taşıyabileceği su küpü" anlamındaki bir isimdir. Cengiz Kallek, "Kulle" **DİA**, Tdv yay. İstanbul 2002, c. 26, s. 357.

[856] Bu mikdar 95,625 kg. suya tekabül eder. Cengiz Kallek, "Kulle" **DİA**, Tdv yay. İstanbul 2002, c. 26, s. 358.

[857] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c.1, s. 369-381. Yine Şâfiî'nin de içinde bulunduğu fakihlerin nifasın asgari müddeti hakkındaki belirlemeleri İbnü'l-Münzir'in nazarında "hüccete dayanmayan istihsanlar ve tahditlerden ibarettir." Bkz. İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c.1, s. 380-381.

[858] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ',** c. 1, s. 116. Yine imam oturarak namaz kılıyorsa cemaatin de oturarak kılması gerektiğini, ilgili hadisten hareketle gerekli görür. Bkz. İbnü'l-Münzir, **el-İknâ',** c. 1, s. 114. İbnü'l-Münzir'in zâhirî ve umûmî anlamı esâs alarak Şâfiî'ye muhalefet ettiği diğer bazı meseleler şöyledir: Suda yaşayan hayvanlardan hiçbirisinin ölümü suyu necis hale getirmez, balık ve çekirge gibi canlıların hadisteki hükümden istisna edilmesi doğru değildir (İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1, s**.** 393-394); köpeğin artık bıraktığı su necis olmayıp dökülmesi gerekmemektedir (İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1, s**.** 419).

İbnü'l-Münzir bazı meselelerde İmam Şâfiî'nin istihsan yaptığını ve bir delile dayanmayıp hüküm çıkardığı için ona muhalefet ettiğini belirtir. Mesela, istincada muhakkak üç taşın kullanılması gerekli olup Şâfiî'nin dediğinin aksine üç tarafı olan bir taşın kullanımı üç taş yerine geçmez.[859] Yürümek için elverişli oldukları sürece mestler üzerinde mesh yapılabilir, Şâfiî'nin getirdiği "abdestte yıkanması gereken kısımların bir yerinin görünmesi halinde yapılamaz" kaydı, Hz. Peygamber'in umûmî iznini sınırlandırdığı için geçerli değildir.[860]

Dolayısıyla diyebiliriz ki; İbnü'l-Münzir -onun zamanında daha şer'î delillerde kullanılan usûl kavramları tam oturamadıklarından- İstihsan, Mesâlihu`l-mürsele, Örf, İslâm'dan önceki şeriâtler, Seddu'z-Zerâî' gibi şer'î delillerin isimlerini kullanarak istidlal etmiş değildir. Ancak her ne kadar İbnü'l-Münzir diğer müçtehitlerin onlarla istidlâl ettiği bu şer'î delillerin kavramlaşmış isimlerini zikretmese de sonrakilerin bu şer'î delillerle ulaştığı hükümlere İbnü'l-Münzir de Kur'an, Sünnet, İcmâ, Sahâbe Kavli, Kıyas, İstishâb, Nazar ve Ekallu Mâ Kîl delilleriyle ulaşmaya çalıştığı söylenebilir..

2.3. İBNÜ'L-MÜNZİR'İN İSTİNBÂT METODU

İstinbât metodu denince, Kur'an ve Sünnet metinlerini anlayabilme ve onlardan hüküm çıkarabilme amacıyla yararlanılan kurallar kasdedilir. İslâm hukukunun aslî kaynakları ve bunlara eklenen diğer talî kaynaklar Arapça olduğundan, Arap diline göre lâfızların çeşitlerini ve bu lâfızların mana ile ilişki durumlarını iyice tanımadan söz konusu metinleri doğru bir biçimde anlamak ve onlardan isabetli hükümler çıkarmak mümkün değildir. Fakîh, lâfızların çeşitlerini ve bu lâfızların mana ile ilişkilerine vakıf olma sayesinde naslardan isabetli hüküm çıkarabilir. Çünkü Arapça lafızların çeşitli delâletleri vardır. Bu lafızlardan bir kısmı yalnız belirli bir ferde, bir kısmı da sınırsız fertlere delâlet eder. Hepsi de söylenen bu tek lafzın içinde toplanır. Lafızlardan bazısı, bir hakikatte yaygın olarak kullanılan manaya delâlet eder. Bazen o manada, sıfat, izâfet

[859] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1, s. 473-478
[860] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 2, s**.** 102.

vb. bir özellik yaygın olarak bulunur. Lafızlardan bir kısmı da birçok fertlere delâlet eder. Bu fertler arasında bazan birlik olur, bazan da ihtilâftan başka bir şey olmaz.[861]

Kıyamete kadar hükmü geçerli olan Kur'an, Arapça diliyle nazil olmuştur. Bu dilin lafızları muhtelif şekillerde kullanılmıştır. Hz. Peygamber'in Sünneti de böyledir. Allah'ın kitabını, Peygamber'inin Sünnetini anlamak ve onlardan hüküm çıkarmak için metodlar koymakta ihtisas sahibi olan usûl âlimlerinin lafızların delâletlerini bu yönden araştırmaya önem verdikleri, hüküm çıkarmak için kaide ve esaslar koydukları aşikâr olan bir husustur. Yine açıkça bilinen bir husustur ki bu kaide ve esaslarda fakihler arasında bazı ihtilâflar vardır. Bu ihtilâfların tesiri fer'î meselelere aksetmiş ve bu ihtilâflardan yola çıkılarak fakihler tarafından takip edilen metodlar bulunabilir.

İslâm hukukunda, biri Hanefî/fukahâ, diğeri Şâfiî/mütekellimîn olmak üzere naslardan hüküm istinbâtında iki ana usûl/metot vardır. Hanefî/fukahâ metodu Hanefî usûlcülerin, Şâfiî/mütekellimin metodu ise Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî usûlcülerin takip ettiği metottur. Bunlara cumhur da denmektedir.[862] Bir de bu iki ana gurubu birleştirerek (memzûc meslek) usûl yazan âlimler de vardır. Her ne kadar usûl âlimleri böyle üç guruba ayrılıyorlarsa da müstakil olarak her usûl âliminin usûl hakkındaki farklı görüşleri olabilmiştir. Bu farklı görüşlerin öğrenilip istifade edilmesi faydalı olacaktır.

Bu sebeple gerek bu üç grup arasında veya fert olarak usûl âlimleri arasında, nasların lafızlarını anlamada kullanılan metotlardan veya farklı maksatlardan hareket etmelerinden ileri gelen ihtilâf anlayışlarına bakarak, İbnü'l-Münzir'in hangi âlimler gibi düşündüğünü veya müstakil olarak hangi anlayışa sahip olduğunu anlamaya çalışacağız. Bunu anlamak için de naslardan hüküm çıkarırken lafızların mana ile ilşkisi bakımından âlimler arasında ayrılığa neden olan ve sadece İbnü'l-Münzir'in muhalefeti ile ilgili olan tespit ve incelemelerimizin sonuçlarını zikretmeye çalışacağız. Usûl âlimleri, bu konuları genelde lafızların manaya delâletleri noktasından hareketle açıklamaya çalışmışlardır. Bazı alimler, naslardan hüküm istinbât etme yollarını genel olarak manevi

[861] Zühaylî, **Usül,** c. 1, s, 198.
[862] Zühaylî, **Usül,** c. 1, s, 199.

metotlar ve lafzî metotlar olarak iki kısımda ele almıştır.

Müctehid hükmü hakkında açık hüküm ve kesin nass bulunmayan meselelerde bazılarınca manevî metot tabir edilen, lafzın mantukunun manaya delaleti haricinde olan; kıyas, istihsân, mesâlihi mürsele, sahâbe görüşü, örf, şer'u men kablenâ, seddi zerâî' gibi istidlâl yöntemleriyle ictihad ve istinbât eder. Bunlar şer'î deliller başlığı altında işlendiği için burada zikretmeyeceğiz. Kur'an ve sünnet naslarının bulunduğu yerlerde ise ictihâd ve istinbât, onların lafızlarına ve lafızların manaya delâlet keyfiyetleri ile olan ilişkisini anlama esasına dayanır.

İslâm hukukunun temel kaynakları olan naslar ile sahâbe kavli gibi bazı tâli deliller Arapça oldukları için bunarın anlaşılması, yorumlanması ve bunlardan hüküm çıkarılabilmesi öncelikle bu dilin iyi bilinmesiyle mümkündür. Her mezheb bazen de mezhep içindeki âlimler veya mutlak müctehid olan âlimler; lafız mana ilişkisini bazen kendilerine mahsus bir yöntemle ele almışlardır. Fıkıh usûlünde önemle üzerinde durulan lafızlar fukaha metodunu benimseyen usûlcüler tarafından genel olarak dört ana başlık altında toplanmıştır: Birincisi, lafızlar vazolunduğu mâna bakımından hâs, âm, müşterek ve müevvel kısımlarına ayrılır. İkincisi, lafızlar vazolunduğu mânada kullanılması itibariyle hakikat, mecaz, sarih ve kinaye olmak üzere dört kısımda incelenir. Üçüncüsü, lafzın kullanıldığı mânaya delâletinin açıklık ve kapalılık derecesi bakımından; açıklık derecesine göre zâhir, nas, müfesser ve muhkem; kapalılık derecesine göre ise hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih kısımlarına ayrılır. Dördüncüsü ise, lafızlar kullanıldıkları mânaya delâletinin şekli yani mânanın doğrudan veya dolaylı bir yolla ifade edilmesi açısından ibare, işaret, delâlet ve iktizâ kısımlarına ayrılırlar.[863] Hanbelî usûlcülerden Ebû'l-Hattâb, Kitabın delâletini nâs, zâhir, umûm ve mücmel

[863] Ferhat Koca, **İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi**, Ankara Okulu Yayınları, s. 183, 184; Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî (ö. 483/1090), **el-Usûl I-II,** (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efganî), Haydarâbâd 1372, c. 1, s. 11-99,124-279; Sadruşşerîa es-Sânî (el-Asğar) (ö. 747/1346) Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcu'ş-Şerîa Mahmûd b. Sadruşşerîa Ahmed b. Cemâluddîn Ubeydullah el-Mahbûbî el-Buhârî el-Hanefî, **et-Tavdîh f Halli Gavâmizi't-Tenkîh,** Beyrut ts., c. 1, s. 32-149; Ebû Zehre, **Usûl**, s. 91-92; Şabân, **Usûl**, s. 293-294

olmak üzere dört kısımda incelemiştir.[864] İbnü'l-Münzir'in eserlerinin satır aralarına baktığımızda bu konuda kendisinin ağırlıklı olarak Kitap ile sünnetin delâletini zâhir, umûm-husus ve mutlak-mukayyet olarak incelediğini görmekteyiz.

Şer'î delillerin delâletleri konusundaki en geniş tartışmalardan biri onların umûm ve husus açısından kapsamları ve özellikle de âm/umumî bir lafzın veya hükmün hâs/husûsî bir lafız veya delil ile tahsîs ve sınırlandırılması konusudur. Ayrıca nasların lafızlarının delâletleri hakkındaki sözkonusu lafzî tartışmalar yanında, onların nüzul veya vürûd, sebep ve tarihlerinin bilinip bilinmemesiyle ilgili nesh gibi bazı problemler ve aralarında bazı çelişki ve çatışmalarla da teâruz gibileri söz konusu olabilir. Böyle bir durumda tercih ile onların arasını uzlaştırma imkânı aranır.

Ancak biz şimdi burada lafızların mana ile ilişkilerinde âlimler arasında ihtilâfa sebep olan, hüküm çıkarma metotlarıyla ilgili önemli tartışma konularından olan âm-hâs, mutlak-mukayyet, nesh ve zâhir ile ilgili İbnü'l-Münzir'in hususî görüşlerini -tespit edebildiğimiz kadarıyla- zikretmeye çalışacağız.

2.3.1. Âm- Hâs

Herhangi bir âlim tarafından, İslâm hukukunun temel kaynaklarından hüküm çıkarabilmek için lafızların vaz' olunduğu manalarının bilinmesi gerekir. Bu nedenle öncelikle âm ve hâs lafızların tanım ve mahiyetlerini belirtmeye çalışalım.

Âm'ın Tanımı: İbnü'l-Münzir, âm lafzın doğrudan bir tarifini vermemektedir. Bununla birlikte furûa dair tahlillerinden 'âmdan şunu kastettiği anlaşılmaktadır: Âm; delâlet ettiği şeylerin bütününü kapsayan lafızdır. [865]

Usûlcüler âm kavramının tanımı hakkında birçok yaklaşımda bulunmuşlardır. Bunların bir kısmı istiğrakı şart koştuğu halde bir kısmı şart koşmaz. Diğer bir kısmı ise umûmu lafzın özelliği olarak ele aldığı halde, diğer bazıları ise umûmun manalarda da geçerli olabileceğini savunur.

---

[864] Ebû Hattâb, Mahfuz b. Ahmed b. Hasan el-Kelzevânî (510/1116), **et-Temhîd fî Usûlü'l-Fıkh**, Merkezi'l-Bahsi'l-İlmî, Mekke 1406, c. 1, s. 8.
[865] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 2, s. 304.

Usûlcülerin vermiş oldukları tariflerden birkaç tanesi şöyledir: Gazâlî'nin âm lafza ilişkin tarifi şu şekildedir: "İki veya daha fazla şeye tek bir yönden delâlet eden lafızdır.[866] Şîrâzî'ye göre: "İki veya daha fazla şeyi kapsayan her bir lafza denir"[867] Sem'ânî'ye göre ise: "Kendisine uygun olan her şeyi kapsayandır."[868] Mesela "er-ricâl" lafzı, mefhumuna giren her şeyi kapsadığı gibi aynı zamanda bu lafız kendi dışında başka bir şeyi kapsamamaktadır. Yani bu lafız, bu lafzın manasına elverişli olan tek tek adamların hepsini kuşatıcı olmaya delâlet eden lafızdır. "Küll" lafzı da kapsamındaki her türlü manayı içine almaktadır. "Men" lafzı ise istifham için kullanılmaktadır. Biri diğerine "yanındaki kim?" dediğinde bu ifade yanında bulunan her akıl sahibini kapsarken, bu vasıfta olup o mekânda olmayanları dışarıda bırakmaktadır.[869] Dolayısıyla diğer bazı usûl âlimlerinin de dediği gibi şöyle de tarif edebiliriz: Âm kavramı usûlde; tek va'z ile tek bir mana ifade etmek için konmuş bulunan, bir miktarla sınırlandırmaksızın aynı manayı ifade etmeye uygun iki ve daha fazla isme delâlet eden lafızdır.[870] Âm olan lafzın aksi bir delil bulunmadıkça umûmiliği üzere yorumlanması genel bir kuraldır.[871]

Bu konulara temas eden İbnü'l-Münzir, Cuma namazının sıhhatı için bulunması gereken kişilerin sayılarını işlerken ilgili âyeti kerîmeyi getirip[872] şu açıklamalarda bulunur; "*Eğer yüce Allah bir sayıya varıldıktan sonra cumanın farz olacağını murad etmiş olsaydı, Kur'an'da veya Peygamber'inin diliyle bunu beyan edecek ve bir açıklık*

---

[866] Gazzâlî, **el-Mustasfa,** c. 2, s. 47.

[867] Ebû İshak İbrâhîm b. Ali eş-Şîrâzî, **el-Lüme' fi Usûlî'l-Fıkıh,** Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1985, s. 68.

[868] Sem'ânî, **Kavâtıu'l-Edille,** c. 1, s. 154.

[869] Sem'ânî, **Kavâtıu'l-Edille,** c. 1, s. 154.

[870] Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdilkerîm el-Pezdevî, **Mârifetu'l-Hiceci'ş-Şer'îye**, Müessetü'r-Risâle, Beyrut 2000, s. 68-71; Sa'düddin Teftâzânî, **Risâleti'l-Hudud**, Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, yy., ty., s. 9; Zeydan, **el-Vecîz**, s. 152; Şaban, **İslâm Hukuk İlminin Esâsları**, s. 294.

[871] Pezdevî, **Mârifetu'l-Hiceci'ş-Şer'îyye, s.** 72; Bedrüddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşî, **el-Bahru'l-Muhît fî Usûlu'l-Fıkh**, Dâru's-Saffet, Kuveyt 1992, c. 3, s. 5; Muhammed Ebû Zehra, **Usûlu'l-Fıkh**, Dâru'lFfikri'l-Arabî, Kahire, ty., s. 158-159; Davut İltaş, **Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı**, İsam, İstanbul 2011, s. 213**.**

[872] يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اِذَا نُودِىَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrı yapıldığı zaman, hemen Allah'ın zikrine koşun ve alışverişi bırakın. Eğer bilirseniz bu, sizin için daha hayırlıdır.)

getirecekti. Âyeti kerîme, bunu âm bir şekilde zikredip bir tahsîse tabi tutmadığından, Kur'an'ı Kerim'in zâhirine göre Cuma namazını kılmak, bir yerleşim yerinde ikamet eden -hangi sayıya sahip olursa olsun- herhangi bir camaatin tüm fertlerine farz olduğu anlaşılmaktadır."[873] Kur'an'ın, herkese cuma namazını kılmanın farz olduğunu ifade eden âm hükmü olduğu halde, dayanılacak geçerli bir delil olmadan bazı insanları bu hükmün dışına çıkartmak doğru olmadığını ifade etmeye çalışıyor.

Bu gibi ifadelerden anlaşıldığı ve kendisinin de açıkça ifade ettiği gibi, görüşünün Kur'an'da hükmü âm olarak gelen bir mesele hakkında tahsîs edici bir âyet, hadis veya icmâ olmadığı müddetçe, Kitabın zâhiri manasından batınına, âm manasından hâsına geçmesinin doğru olmayacağı yönündedir.[874]

Hâs'ın Tanımı: Kendisinde efrad mülâhazası olmaksızın tek bir mânâya vazedilmiş olan herhangi bir lâfızdır. Bazılarına göre ise hâs, iki şekilde vaz' edilmiştir.: Birisi, tek bir ferdi ifade edecek şekilde vaz' edilmesidir. İkincisi ise tek bir mana için vaz' edilmesidir. Kendisinde efrad mülâhazası olmaksızın tek bir mânâya vazedilmiş olan herhangi bir lâfız, ya bir isimdir: İbrâhîm, Yusuf, Halide, Âtike, güneş, ay gibi. Veya bir nevidir: Erkek, kadın, hurma ağacı, zeytin ağacı gibi. Veya bir cinstir: İnsan, deve, ağaç gibi. Bir, iki beş, on, yüz, bin gibi sayı isimleri, (b), (fî), (min) gibi edat denilen hurufu meanî ve emirler, nehiyler, mutlak ve mukayyet lâfızlarda hâs lafızlardan sayılır. Hakikatta kadın, insan, iki, yüz gibi lâfızların bir takım fertlere şümulü vardır. Fakat bu fertler, bir nevi veya bir cins altında toplanmışlardır. Aralarında bir vahdeti nev'iyye veya bir vahdeti cinsiyye vardır. Bu bakımdan hepsi de hasdır.[875]

---

[873] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 4, s. 32.
[874] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 4, s. 29.
[875] Bilmen, **Hukukı İslâmiyye ve Islahatı Fıkhîyye Kamusu**, c. 1, s. 47. Has, ferd ferd, belli bir mana için konulan her lafızdır." Bu, ya cins'e hâs, ya nev'a hâs ya da ayna hâs olur. İnsan, Erkek ve Zeyd gibi (İbn Melek, İzzuddîn Abdullatif b. Abdilazîz b. Melek el-Hanefî (v. 801/1398), **Şerhu'l-Menâr**, İstanbul 1315, s. 61.)

2.3.2. Âm ile Hâs Hakkında İbnü'l-Münzir'in Görüşü

Âmm lafızlar, Şâfiî usûlcüler tarafından mantûkun delâleti, Hanefî usûlcüler tarafından ise lafızlarının bir veya birkaç mana karşılığında konmuş olmasına göre yapılan taksim çerçevesinde incelenmektedir.

Konumuzla ilgili olarak Kur'an'da umûm ifade eden lafız ve cümleler hakkındaki İbnü'l-Münzir'in bakış açısına geçmeden önce usûlcülerin bu konudaki bir kısım değerlendirmelerini kısaca vermekte fayda vardır. Bu kapsamda âmmın tanımı konusunda bazı farklılıklar söz konusudur. Râzîye göre âm, "tek bir vaz' ile kendisi için uygun olan şeylerin tamamını içine alan lafızdır."[876] Âmidî ise 'âmı "iki veya daha fazla fertlere mutlak olarak ve birlikte delâlet eden lafız" olarak tanımlamaktadır.[877] Bu tanımların ışığında Abdülkerim Zeydân'ın da benimsediği üzere 'âmı şu şekilde tanımlamak mümkündür: "Sadece bir kere vaz' olunup hiçbir inhisar manası taşımaksızın kendisine elverişli olan her şeyi kapsayan lafızdır."[878] Bu tanımların ışığında umûm ifade eden lafızlar açısından, bir kayıt bulunmadığı sürece bütün fertleri, bir ayrım olmaksızın kapsamaktadır. Umûm konusu fıkıh usûlü kitaplarında çok geniş olarak ele alınmaktadır. Ancak burada konunun detayına girmek uygun değildir. Sadece burada İbnü'l-Münzir'in bu konudaki görüşleri ve hangi âlimler gibi düşündüğü bulmaya çalışılacaktır.

İbnü'l-Münzir'e göre Kur'an ve sünnetin naslarında âm olarak zikredilen lafızlar her türlü sınırlayıcı karinelerden arınmış olarak kullanıldıkları zaman, kapsadıkları bütün mânalara birden (istiğrak) delâlet ederler. İbnü'l-Münzir, umûmi bir lafız kullanılması halinde onu duyan kimsenin tahsîs edici bir delili bulmadığı müddetçe ona inanması ve onunla amel etmesinin vâcip olduğunu ima etmektedir.[879]

Âm lafzı umûmi anlamından çıkarıp hususi mânaya çeviren delillere tahsîs delilleri (muhassıs) adı verilir. Umûm lafzına bitişik olarak gelen delillere bitişik

---

[876] el-Gazâlî, **el-Mustasfâ**, c. 2, s. 47; el-'İclî, el-**Kâşif**, c. 4, s. 214.
[877] el-Âmîdî, **el-İhkâm**, c. 2, s. 413.
[878] Zeydân, **el-Vecîz**, s. 305.
[879] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat…**, c. 1, s. 143; İbnü'l-Münzir, **el-İsrâf...**, c. 1, s. 24, 77.

(muttasıl) tahsis delilleri, âm lafzından ayrı olarak gelen delillere ise ayrı (munfasıl) tahsîs delilleri denir. Muttasıl muhassıslar, şart ve istisna gibi âm lafza bitişik olarak gelen ve onu kapsamındaki mânalardan bir kısmına çeviren lafzî delillerdir.[880] Munfasıl tahsîs delilleri ise kitap, sünnet ve icmâdır.[881] İbnü'l-Münzir genel olarak Kur'an ve sünnetteki umûm olan lafızların Kur'an, sünnet ve icmâ ile tahsîs edilebileceklerini ayrıca sünnet'e verdiği değerin bir sonucu olarakta kati/mütevatir sünnetle olduğu gibi, haberi vâhidle de kitabın umûmunun tahsîs edilmesini câiz görmüştür.[882]

İbnü'l-Münzir bu konuda şunları dile getirir: "Ashabımıza göre âm haberler, umûm üzeredir. Kitab, sünnet veya icmâdan bir delil olmadıkça hadisin zâhirinden bâtınına, umûmundan husûsuna gitmek câiz değildir"[883] İbnü'l-Münzir'in kendi ashabına nispet ederek aktardığı bu ilke, genel olarak ehl-i hadisin yaklaşımını karakterize etmektedir. Nasların nasıl anlaşılması gerektiği hususunda ilk sırada zikredilebilecek bir kabulün ifadesi olarak, aksi yönde bir delil olmadıkça her zaman umûmî ve zâhirî anlamın esas alınması gerektiğini dile getirir. tahsîsin sadece kitap, sünnet ve icmâ ile olabileceğini öne sürer. Diğer şer'î deliller ise bunları tahsis edemezler. İbnü'l-Münzir de Hanefilere muhalif olarak Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî'ler gibi haberi vahidle Kura'anı Kerim'in tahsîs edilebileceği görüşünü savunur.

İbnü'l-Münzir bu ilkeyi göz önünde bulundurarak, yatan kişinin hangi hal üzere olursa olsun abdestinin bozulacağına ve yeni bir abdest alması gerektiğine hükmetmiştir. Bazı fukahanın yaptığı gibi uyumanın şekilleri arasına fark koymamıştır. Yatan kişinin bazı hallerde abdestinin bozulduğu diğer bazılarında ise bozulmadığını öne süren âlimlerin bir hüccet ve gerekçelerinin olmadığını ifade eder ve bu konudaki hadislerin sabit olmadığını söyler.[884]

---

[880] İbnü'l-Münzir, **el-Evsât…**, c. 1, s. 327.
[881] İbnü'l-Münzir, **el-Evsât…,** c. 1, s. 251.
[882] İbnü'l-Münzir, **Evsat mine's-Sünen…**, c. 13, s. 174; İbnü'l-Münzir, **el-İkna**, c. 2, s. 415.
[883] Bu manayı ifade eden yerler için ayrıca bakınız; İbnü'l-Münzir, **el-Evsat…** c. 1, s. 143, 251. c. 2, s. 361, 404; c. 3, s. 11;**el-İşrâf..., c.** 1, s. 24, 77; c. 2, s. 152.
[884] İbnü'l-Münzir, **Evsât**, c. 1, s. 143.

İbnü'l-Münzir, gayrimüslim olan bir zimmiyi öldüren Müslümanın tam bir diyet vermesi gerektiğini söyler. İcmâ ve sünnetin istisnası olmadığı müddetçe zâhiri terkedilmesi câiz olmayan kitabın/ayetin buna delâlet ettiğini ifade eder. Kitabın (Kur'ân'ın) zâhirine muhalif davranıp, ehli kitabın diyetinin Müslümanlar'ın diyetinin yarısı veya üçte birisi olduğunu söyleyen âlimlerin elinde sünnet ve icmâdan herhangi bir delil olmadığını öne sürer.[885] İbnü'l-Münzir'in bu açıklamaları, Kitabın sadece sünnet ve icmâ ile tahsîs edilebileceğine açıkça delâlet etmektedir.

İbnü'l-Münzir, bulüğa ermeyenin imam olabileceği sadedinde şunları söyler: Namazı bilip hakkını yerine getirmek şartıyla baliğ olmayanın imameti câizdir. Çünkü Peygamber efendimizin, baliğ olup olmadığına bakmayarak "يؤم القوم أقرئوهم" (en çok Kur'an okuyanınız imamlık yapsın) umûm ifade eden cümlesinin altına baliğ olmayanlar da girmektedir. Hüküm vermede hadisler umûm üzere yorumlanır. Ayrı bir hadis veya icmâ olmadığı müddetçe bunlardan istisna yapmak câiz değildir.[886]

Naklettiklerimizden İbnü'l-Münzir'in şu görüşte olduğu anlaşılmaktadır: Tahsise uğramadığı müddetçe âmla umûmu üzere amel etmek vâciptir. Âm, ancak Kur'an, Sünnet veya Müslümanların icmâıyla tahsîs olabilir. Bunların dışındakilerle tahsîs olunamaz. Zahiren varolan tearuzu giderme de haberler arasını cem' etmenin, onlardan birisini ihmal etmekten daha iyi olduğu ilkesine binaen, tahsîsi gerektirecek bir delil vârit olmuşsa tahsîs olunanla amel etmek vâciptir. Bu İbnü'l-Münzir'in tüm fıkıh bablarında takip ettiği bir metottur.

Örneğin, küçük veya büyük abdesti bozma esnasında kişinin önünü veya arkasını kıbleye vermesinin hükmünü açıklarken, açık alanda veya tahâret için hazırlanan helâ gibi kapalı yerler arasında fark koyanların mezhebinin doğru olduğunu bu metoda binaen savunmuştur.[887] Ardından bu görüşü savunduğuna dair şu açıklamalarda bulunmuştur: Peygamberimizin nehyinin zâhiri, sünnetle tahsîs edilmediği müddetçe

---

[885] İbnü'l-Münzir, **Evsât mine'sünen**, c. 13, s. 174.
[886] İbnü'l-Münzir, **Evsât**, c. 4, s. 152.
[887] İbnü'l-Münzir, **Evsât**, c. 1, s. 328.

umûm üzere alınır. Sünnetin tahsîs ettiği ise bu yasaktan istisna edilir. Rivayet edilen haberlerin bir konuda yasağı gerektirirken diğer bazı rivayetlerin aynı konunun hükmünde ibâha gerektirirse tezat olmuş olur. Böyle zıt olanlar atıldıktan sonra diğerlerini hüküm çıkarmada kullanabilirler. İbnü'l-Münzir bunlara örnek olarak; Peygamberimiz, meyvenin meyveye karşılık satılmayacağını söyledikten sonra bey'ul-'arâya[888] alışverişine ruhsat vermesi, kişinin yanında olmayan hiçbir şeyi satamayacağını dile getirmesi sonrasında selem akdine[889] izin vermesi vb. meseleleri öne sürmektedir. Bu yöntemin çoğu ahkâm âyetler ve ahkâm hadislerinde mevcut olduğu görüşünü öne sürer. İbnü'l-Münzir bu prensibin açıklamasında şu örnekleri de zikretmektedir; Allah Resûlü, küçük ve büyük abdest alınması (kazai hacet) esnasında kişilerin Kıble'ye veya Beyti'l-Makdise ön ve arkasını dönmesini genel (âm) bir ifadeyle yasaklamıştı. Akabinde, kendisinin fiilen evi üzerinde kaza-i hacetini, önü Beyti'l-Makdise arkası Kıble'ye gelecek şekilde yapması, kapalı alanlarda yapılan kazai hacetin genel olarak sözkonusu nehiyden tahsîs edildiğine delâlet etmektedir.[890]

İbnü'l-Münzir 'Kasâme Kitabı' başlığı altında البينة على المدعى واليمين على من انكر hadisini ele aldıktan sonra şu yorumu yapar; ilim ehlinin geneli bu hadisin zâhiriyle amel etmiştir. Kitap ve Sünet'le tahsîs edilmediği müddetçe bunların zâhiriyle hükmetmek gerekir. Bu umûmda Kitap veya Sünnetin istisna ettiği bir şey bulunursa, bulunan şeyin umûmun hükmünden çıkarılması gerekir. İbnü'l-Münzir müddeiye (davacıya) şahit, inkâr edene yemin düşer hadisinin umûm hükmü Peygamberimizin kasâme[891] ile hükmetmesiyle tahsîs edildiğini açıkça ifade etmiştir.[892] Bu örnekten sonra İbnü'l-Münzir, bunun benzeri olan kazf meselesi örneğini zikreder. Kitabın delâletine göre,

---

[888] İslâm hukukunda, belli bir miktar kuru hurmanın tahminen aynı miktardaki taze hurmayla değiştirilmesini ifade eden terim.(Halit ÜNAL**,** Arâyâ **DİA,** c. 3, s. 337, İstanbul 1991.)

[889] Peşin bir para veya sair bir mal ile veresiye bir mal almaya selem akdi denilir.(Bilmen, **Hukukı İslâmiyye ve Islahatı Fıkhîyye Kamusu**, Bilmen Yayınevi: c. 6, s. 111)

[890] İbnü'l-Münzir, **El-Evsat..., c.** 1, s. 327.

[891] "Faili meçhul cinayetlerde cezaî ve malî sorumluluğu tesbit amacıyla cinayetin işlendiği bölge insanlarının veya maktulün yakınlarının yemin etmesi usûlünü ifade eden fıkıh terimidir." (Bardakoğlu Ali, Kasame, c. 24, s. 528, **DİA,** İstanbul, 2001; Nevevî, **Ravzâtu't-Tâlibîn**, c. 8, s. 235, Beyrut 1992).

[892] İbnü'l-Münzir, **el-İsrâf...,** c. 3, s. 146.

kazf[893] ile beraber dört şahit yoksa kazfeden kişiye kazf haddinin[894] uygulanması gerekir. Bu âm bir hükümdür. Bu âm hükümden eşine zina iftirasında bulunan kişinin bu minvâlde gelen âyeti kerîmeyle istisna edildiği örneğini öne sürer. Şöyle ki; eşine zina isnad eden kişi eğer dört defa Allah'ı şahit kılıp doğru söylediğine yemin eder, beşincisinde de; eğer yalancılardansam Allah'ın laneti üzerime olsun derse, bu sözleriyle kazfeden kişiden kazf haddinin düşececeğini ifade eder.[895]

2.3.2.1. Hâsın İrade Edildiği Âm Lafız

Emir olsun haber olsun âm lafız zikredilip ondan hâs kastedilebilir.[896] İmam Şâfiî bu konu için *Risâle* isimli eserinde bir başlık açmıştır. Zâhiri âm olup tamamen husus murad edilen birçok âyet ile istidlâl etmiştir. Âyetlerden birisi şudur: اَلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ اِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ اِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللّٰهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ[897]. *"Bir kısım insanlar, müminlere: 'düşmanlarınız olan insanlar, size karşı asker topladılar; aman sakının onlardan! ' dediklerinde bu, onların imanlarını bir kat daha artırdı..."*[898] bu âyette geçen "insanlar" lafzı, zâhiri itibarıyla hem üç kişiyi hem de bütün insanları kapsamış olsa da bütün insanların Müslümanlara karşı ordu toplamadığı yine bütün insanların bu durumu onlara haber vermedikleri gayet açıktır. Zira Müslümanlara karşı asker toplayanlar, kendilerine karşı asker toplananlar ve her iki tarafın da dışında yer alıp durumu haber verenler, insanların tamamını oluşturmayıp ayrı ayrı gruplardan oluşmaktadırlar.[899] Dolayısıyla "*nas"* kelimesi âm geldiği halde ondan hâs olan bazı insanlar kastedilmektedir.

---

[893] "İffetli bir kimseye zina iftirasında bulunma anlamında fıkıh terimi" (Hamza AKTAN, **Kazf**, c. 25, s. 128, **DİA,** Ankara, 2002).

[894] Haddi kazf, bir muhsan veya muhsanaya kötüleme kasdiyle zina isnad eden mükellef bir şahıs hakkında tatbik edilecek ceza demekdir ki, bunun miktarı, hür ve hurre hakkında seksen, köleler hakkında da kırk celdeden -kırk değnek darbesinden- ibaretdir.(Ömer Nasuhi Bilmen, **Hukukı İslâmiye ve Istılahatı Fıkhîyye Kamusu**, Bilmen Basım ve Yayınevi, yy, ty., c. 3, s. 329.)

[895] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 8, s. 37.

[896] el-Bağdadî, **el-Fekih ve'l-Mütefekkih**, c. 1, s. 228.

[897] Ali İmrân, 173.

[898] Al-i İmran, 3/173.

[899] Şâfiî, **er-Risale,** 62, No. 197-201.

İbnü'l-Münzir, eserlerinin birçok yerinde buna benzer örnekler vermiştir. Mesela ezan ve kamet konusunu ele alırken bu konuya değinmiştir. Gelen rivayette; Resûlullah tarafından Hz. Bilal'in ezanı çift ve kameti tek okuması emredildi. Ezanı okurken sondaki "lâ ilâhe illallâh'ın" tek okunması ve kamette son tekbirin çift okunmasından anlaşılıyor ki; Hz. Bilal'e ezanın tümünü değil bir kısmını çift okuması, kametin tümünü değil bir kısmını tek okuması emredilmiştir. Bu hadis lafzı âm zikredilip ondan hâs murad olan haberlerdendir.[900] Hz. Bilal'in ezan ve kamet okumasının şekli ve keyfiyeti bunda açıklanmıştır. İbnü'l-Münzir bu yorumu yaptıktan sonra kendi senediyle Abdullah İbni Zeyd'in rüyada gördüğü ezan hadisini nakleder.[901]

Namaz konusunda Peygamerimiz'den rivayet edilen "*namaz kılan kişi her iniş ve kalkışta tekbir getirir*" hadisini zikredip ibarenin âm bir lafızla geldiği ancak Peygamberimizden sabit olan haberlerden anlaşıldığı üzere buradaki âmdan hâsın murad olduğunu ifade eder.[902] Sebebini şöyle açıklar: Peygamber efendimiz rükûdan kalkarken سمع الله لمن حمده dediği sabit olmuştur. Çünkü Ebû Hureyre (r.a)'den gelen rivayette, Peygamberimiz namaza başlarken tekbir getirir, rükuya giderken tekbir getirir, rükûdan sırtını kaldırırken سمع الله لمن حمده derdi.[903] Bu hadisten, her iniş ve kalkışta tekbir getirildiği hadisindeki âmdan hâsın murad edildiğini ifade etmiştir.

2.3.3. Mutlak ve Mukayyed

Hâs lafızlar; mutlak, mukayyed, emir ve nehiy kısımlarına ayrılmaktadırlar. Ancak biz burada bu konunun detayına girmeyeceğiz. Sadece İbnü'l-Münzir'in de içinde bulunduğu âlimlerin ihtilâfına sebep olan bazı önemli noktaları inceleyerek onun hangi görüşte olduğunun tespitini yapmaya çalışacağız.

Mutlak "Belirsiz bir manaya delâlet eden lafızdır"[904] veya "belirsiz bir ferdi gösteren ve herhangi bir kayıtla sınırlanmayan lafıza denir. Mısırlı bir adam ve kuş gibi

---

[900] Bu manada eserinde şöyle bir başlık açmış: ذِكْرُ الْخَبَرِ الدَّالِّ عَلَى أَنَّ بِلَالًا إِنَّمَا أُمِرَ بِأَنْ يَشْفَعَ بَعْضَ الْأَذَانِ، وَإِنَّمَا أُمِرَ بِأَنْ يُوتِرَ بَعْضَ الْإِقَامَةِ لَا كُلَّهَا، وَهَذَا مِنَ الْإِخْبَارِ الَّذِي لَفْظُهُ عَامٌّ وَمُرَادُهُ خَاصٌّ، وَفِيهِ كَيْفِيَّةُ أَذَانِ بِلَالٍ وَإِقَامَتِهِ

[901] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat...,** c. 3, s. 12, 34.

[902] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 3, s. 132.

[903] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 3, s. 133; Buhârî, **el-Câmiu's-Sahih**, Ezan, 134.

[904] Cürcâni, **et-Ta'rîfât**, s. 280.

kelimeler buna örnek gösterilebilir." Mukayyed ise, "Bazı sıfatları bakımından kayıt altına alınan şey" veya "her hangi bir kayıtla kayıtlanan ve kayıtlandığı ferde delâlet eden lafız" olarak tarif edilmiştir.[905]

2.3.3.1. Mutlakın Mukayyede Hamli

Mutlakın mukayyed üzerine genel olarak hamledilmesinin cevazı konusunda âlimler ittifak ederken, hamledilmesinin sahih olup olmayacağı haller üzerinde ihtilâf edilmiştir.[906]

Hâsın içinde yeralan mutlakın, mukayyede göre yorumlanması konusuna bakıldığında; eğer hâs olan kelime herhangi bir kayıt olmadan bir nasda mutlak olarak zikredilmişse, aynı kelime farklı bir nasda da kayıtlı bir şekilde zikredilmişse burada iki ihtimal sözkonusu olur:

a. Bazı naslarda kayıtlı olarak zikredilenlerin kaydı, kayıtsız olanları da bağlayıp aynı kayda sahip oldukları farzedilir.

b. Bazı naslarda ise kayıtlının kaydı sadece kendisini bağlayıp kayıtsızı bağlamaz. Bunun bilinmesi için, her ikisinin karşılaştırılıp sebep ve hükümlerine bakılması gerekmektedir. Sebep ve hükümlere bakılma konusu da şu şekilde açıklanabilir:

Mutlak ve mukayyed iki nasda vârit olduğu zaman, ıtlak ve takyîd ya hükmün sebebinde ya da hükmün kendisinde olur.[907]

Eğer ıtlak ve takyîd sadece hükmün sebebinde olursa, Hanefîler ve İbnü'l-Münzir'e göre mutlak mukayyede hamledilmez, her bir nassa kendi muktezasınca amel edilir[908]. Hanefîler ve İbnü'l-Münzir dışındaki cumhura göre ise bu durumda mutlak

---

[905] Cürcâni, **et-Ta'rîfât**, s. 292.
[906] Râzî, **el-Mahsûl**, m, 227 vd.; Bkz. Sem'ânî, **Kavâtı'**, c. 1, s. 228-236.
[907] Bkz. Muhammed b. Muhammed b. Emîri'l-hâc el-Hanbelî, **et-Takrîr ve't-Tahbîr fi'l-Usûl I-III**, Dâru'l-Fikir, Beyrut 1996, c. 1, s. 296; Şevkanî, **İrşâdû'l-Fuhûl**, s. 145.
[908] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 1, s. 222; Bkz. **Serahsî**, Usûl, c. 1, s. 268.

mukayyede hamledilir.[909]

Aynı zamanda, her iki nasda da sebeplerin aynı olup ancak hükümlerin farklı olduğu durumlarda, İbnü'l-Münzir'in de dahil olduğu cumhuru ulemâya göre, mukayyed şekilde zikredilen kelimenin kaydı sadece onun için geçerli olur, mutlak kelimeyi bağlamaz. Şâfiî mezhebindeki âlimlerin çoğu, burada mukayyed olarak zikredilen kelimenin kaydının mutlak mahiyetteki hâs olan kelimeyi de bağlayacağını ifade ederler. Nitekim mutlak ve mukayyedin bir meselenin hükmü ve sebebinde olmasının dört şekli vardır:

1. Kısım: Her iki nassın sebep ile hükümleri aynı olmaları durumunda, kayıtlı olarak zikredilen hâs kelimenin kaydı kayıtsız olan için de geçerli olur. Bu konuda İbnü'l-Münzir de dahil âlimler arasında herhangi bir ihtilâf yoktur. Çünkü burada takyîd, kuvvetli olduğundan mutlak lafız ifade edemez. Dolayısıyla, sebep ve hükümde ittihat eden mutlak ve mukayyedin ihtilâf etmesi sahih olmaz. Zira bir sebep aynı anda iki zıddı gerekli kılamaz.[910]

Bu mevzuya örnek olabilecek şu hadis rivayetleri zikredebilir: "Ramazan ayı gündüz vaktinde hanımına yaklaşan bir kişi, Resûlullah'tan (sav) ne yapması gerektiğini öğrenmek istemiş, Resûlullah da ona şunu sormuştur: Azad edecek bir kölen var mı? Adam; hayır demiştir. Resûlullah; iki ay oruç tutmaya gücün yeter mi? demiş, adam: Hayır cevabını vermiştir. Bunun üzerine Resûlullah: O halde altmış yoksulu doyur buyurmuştur."[911] Hadisi şerifin bu versiyonundaki rivayetinde iki ay orucun arka arkaya tutulup veya tutulmayacağı zikredilmemektedir.

Diğer bir rivayet şöyledir: "Bir adam Resûlullah'a gelir, ona: "Ben helak oldum" der. Resûlullah ona, "niçin" diye sorar. Adam: "Ramazan günü aileme yaklaştım" der. Resûlullah ona: "Bir köle azat et" buyurur. Adam: "kölem yoktur" cevabını verir.

---

[909] Zühaylî, **Usûl**, c. 1, s. 211.
[910] Bkz. Cüveynî, **el-Burhân**, s. 288-293; Şîrâzî, **el-Lüma'**, s. 44; İbn Kudâme, **Ravza**, s. 260.
[911] Buhârî, **el-Câmiu's-Sahih**, Kitabu'l-Hudud, bab. 26; Müslim, **Sahîh-i Müslim**, Kitabu's-Siyam, bab. 82; no: 1111

Resûlullah: "îki ay peşpeşe oruç tut" der. Adam: "Buna gücüm yetmez" cevabını verir. Resûlullah: "Altmış yoksulu doyur" buyurur. Adam: "Bir şeyim yok der. Bu arada Resûlullah'a hurma dolu bir sepet getirilir. Resûlullah: "Soru soran adam nerede" diye seslenir. Adam: "İşte ben buradayım" der. Resûlullah: "Al şu hurmayı sadaka olarak dağıt" buyurur. Adam: "Ey Allah'ın Rasulü, bunu bizden daha ihtiyaçlı birine mi vereceğim. Seni hak olarak gönderen Allah'a yemin olsun ki; Medine'nin iki siyah taşlığı arasında bizden daha ihtiyaç sahibi olan bir aile yoktur" der. Bunun üzerine Resûlullah güler, öyle ki ön dişleri gözükür ve ona şöyle der: "O halde bu sizin olsun."[912] Hadis-i şerifin bu rivayetinde iki ay orucu peşpeşe zikredilmiştir.

Görüldüğü üzere her iki hadis rivayetinde de hükmün sebebi aynıdır. O da Ramazan ayında gündüzün kasıtlı olarak orucu bozmaktır. Bu hadislerin hükümleri de birdir. O da bozulan orucun yerine kefâretin vâcip olmasıdır.

Kefâretin şıklarından biri olan "iki ay oruç tutmak" birinci hadiste kayıtsız, ikinci hadiste "'peşpeşe" kaydıyla birlikte zikredilmiş ve hadisler arasında çelişki oluşmuştur. Şöyle ki; birinci hadis mutlak bir mahiyette olduğundan ayrı ayrı günlerde tutulacak olan iki ay orucun da kefâret sayılabileceğini ifade etmekte iken, ikinci hadis, oruçların peşpeşe olmasını şart koşmaktadır. İşte bu çelişkiyi gidermek için mutlak olan hadis, mukayyed olana göre yorumlanır ve orucun iki ay peş peşe tutulmasına hükmedilir.[913]

2. Kısım: Mutlak ve mukayyedin hüküm ve sebepte muhtelif olmalarıdır. Yani her iki nassın sebepleri ve hükümleri ayrı olması durumunda kayıtlı olarak zikredilen hâs bir kelimenin kaydı, başka bir yerde mutlak olarak zikredilen aynı hâs kelimeyi bağlamaz. Bunda da İbnü'l-Münzir dahil çoğu ulemâ ittifak etmişlerdir. Mekhûl (ö. 112/730)[914] bunlara muhalefet ederek bir yerde kayıtlı olarak zikredilen hâs bir kelimenin kaydı, başka bir yerde mutlak olarak zikredilen aynı hâs kelimeyi

---

[912] Buhârî, Buhârî, **el-Câmiu's-Sahih**, Kitabu'n-Nefakat, bab. 13; Müslim, **Sahîh-i Müslim**, Kitabu's-Siyam, bab. 81.
[913] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 192.
[914] Ebû Abdillâh Mekhûl b. Ebî Müslim Şehrâb b. Şâzel eş-Şâmî ed-Dımaşkī el-Hüzelî (ö. 112/730), tâbiîn fakihlerindendir.

bağlayabileceği görüşünü savunur. İbnü'l-Münzir bu görüşünü "hırsızlık yapan ve abdest alan kimsenin elleri" hakkındaki örneği üzerinden açıklar.[915] "Hırsızlık yapan erkeğin, hırsızlık yapan kadının yaptıklarının karşılığı ve Allah tarafından bir ceza olarak ellerini kesin..."[916] "Ey iman edenler! Namaza kalktığınız zaman yüzlerinizi ve ellerinizi dirseklere kadar yıkayın..."[917] Görüldüğü gibi, birinci âyette eller kelimesi mutlak olarak, ikinci âyette ise "dirseklere kadar" kaydıyla birlikte zikredilmiştir. Her iki âyette hem sebepler hem de hükümler farklıdır. Birinci âyette hükmün sebebi hırsızlık, ikinci âyette ise namaz kılmaktır. Keza birinci âyetin hükmü, "hırsızlık edenin elini kesmek", ikinci âyetin hükmü, "abdest alanın ellerini yıkamasının gerekli oluşudur". İşte bu türden nasların birindeki kayıt diğerini bağlamaz. Dolayısıyla abdest alanın elleriyle birlikte kollarını dirseklere kadar yıkaması gerekirken, hırsızlık edenin eli sadece bilekten kesilir.[918]

3. Kısım: Mutlak ve mukayyette, hükümler farklı, sebeplerin ise aynı olmasıdır. Böyle bir durumda, mutlak olarak zikredilen hâs kelimenin, mukayyed olarak zikredilen aynı hâs kelimeye göre yorumlanıp yorumlanmayacağı âlimler arasında ihtilâflıdır.

a. İbnü'l-Münzir'in de dahil olduğu cumhura göre, burada mukayyed olan hâs kelimenin kaydı sadece kendisi için geçerli olur. Kayıtsız zikredilen aynı mutlak kelimeyi bağlamaz. Zira bu durumda iki nassın çatışması sözkonusu olmadığından nasları bağdaştırma mecburiyeti yoktur.

b. Şâfiî mezhebinde ise, burada mukayyed olan hâs kelimenin kaydı, aynı türden olan mutlak mahiyetteki hâs kelimeyi de bağlar. Zira her iki nasda da hükmün sebepleri aynıdır. Bu itibarla aralarında bağlantı bulunmaktadır.

Örnek olarak şu âyette iki kez zikredilen "eller" kelimesi gösterilebilir: "Ey iman edenler! Namaza kalktığınız zaman yüzlerinizi ve "ellerinizi" dirseklere kadar yıkayın

---

[915] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat fi's-Sünen**, c. 2, s. 52.
[916] Maide, 38.
[917] Maide, 6.
[918] Hasan Karakaya, **Fıkıh Usûlü**, Buruc Yayınları İstanbul, 1998, s. 192; İbnü'l-Münzir, **el-Evsat fi's-Sünen**, c. 2, s. 52.

[...] su bulamazsanız temiz toprakla teyemmüm yapın. Yüzlerinizi ve ellerinizi toprakla meshedin...”[919]

Bu âyette iki farklı hüküm mevcuttur. Birinci hüküm; abdest alırken elleri yıkamak, ikinci hüküm ise; teyemmüm ederken elleri meshetmektir. Fakat her iki hükmün de sebepleri aynıdır. O da; “*Abdestsiz iken namaz kılmayı isteyen bir kişinin yapacağı fiildir.*” âyetin birinci bölümünde eller kelimesi, "dirseklere kadar” kaydıyla zikredilmiş, ikinci bölümünde ise, böyle bir kayıt yoktur. Hükümler farklı olduğu için, cumhuru ulemâya göre kayıtlının kaydı mutlak olanı bağlamaz. Bu itibarla abdest alırken ellerin dirseklere kadar yıkanması gerekir. Buna mukabil teyemmüm ederken sadece ellerin meshedilmesi icap eder. Ancak, Şâfiî’lere göre burada mutlak mukayyede hamledildiği gibi aynı zamanda teyemmümde de kolların dirseklere kadar meshedileceğini bildiren hadislerde bulunmaktadır. Bu hadislerin sahih olduklarını kabul eden Şâfiî, Hanefî ve Mâlikîler, teyemmümde de ellerle birlikte kolların dirseklere kadar meshedilmesini söylemişler, bu hadislerin sıhhatine güvenemeyen ve mecruh olduklarını söyleyen İbnü’l-Münzir ve Hanbelîler ise, sadece ellerin bileklere kadar meshedileceğini beyan etmişlerdir. Her halükârda İbnü’l-Münzir’in de dahil olduğu cumhura göre ellerin dirseklere kadar yıkanmasını emreden âyetin “dirseklere kadar” kaydı ellerin meshedilmesini emreden bölümünü bağlamaz. Ancak, Şâfiîlere göre bağlar. Şâfiîler dışındaki Hanefî ve Mâlikî’lerin dirseklere kadar meshedilmesini söylemeleri bu konuda vârit olan ve kendilerine göre sahih olduğunu düşündükleri hadislere dayandıklarından dolayıdır. İbnü’l-Münzir ise, bu hadisleri birer birer detaylı bir şekilde cerh ettiğinden ve ona göre ellerin dirseklere kadar yıkanmasını emreden âyetin “dirseklere kadar” kaydı ellerin meshedilmesini emreden bölümünü bağlamadığından, teyemmümde sadece elleri bileklere kadar meshetmenin farz olduğu görüşünü savunur.[920]

4. Kısım: Hükmün ittihat edip sebeplerin ihtilâf etmesidir. Her iki nasda da sebepler ayrı, fakat hükümler bir ise burada da bir nasda mutlak olarak zikredilen hâs

---

[919] Maide, 6.
[920] İbnü’l-Münzir, **el-Evsat fi’s-Sünen**, c. 2, s. 52; Karakaya, **Fıkıh Usûlü**, s. 192-194.

kelimesinin başka bir nasda mukayyed olarak zikredilen aynı hâs kelimeye göre yorumlanıp yorumlanamayacağı konusu âlimler arasında ihtilâflıdır:

a. İbnü'l-Münzir ve Hanefîlere göre, bu durumda kaydı bulunan hâs kelime mutlak mahiyetteki hâs kelimeyi bağlamaz.

b. Şâfiîlere göre ise burada kayıtlı olarak zikredilen hâs kelimenin kaydı, kayıtsız olarak zikredilen aynı hâs kelimeyi de bağlar. Mâlikî'ler de bu görüştedirler[921]

Örneğin: *"Kadınlardan zihâr ile ayrılmak isteyip de sonra söylediklerinden dönenlerin hanımları ile temas etmeden önce bir köle azat etmeleri gerekir...,"*[922] *"...Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin mümin bir köle azat etmesi gereklidir..."*[923] âyetlerinden, İbnü'l-Münzir ve Hanefîler hüküm aynı olduğu halde sebepleri farklı olduğu için mutlakı mukayyede hamletmediklerinden, her iki âyetteki emirlerin aynen uygulanması gerektiğini belirtirlerken,[924] İmam Şâfiî, Hanbelî ve Mâlikîler, sebepleri farklı olsa da hükümleri bir olduğu için mutlakı mukayyede hamlederek, âyetlerdeki zihâr ve öldürme kefâretinde müslüman köle azat edilmesi gerektiğine kail olmuşlardır.[925] İbnü'l-Münzir, zihâr kefâretinde mutlak olarak zikredilen köleyi, öldürme kefâretinde mü'min vasfıyla mukayyed olan köle üzerine hamletmez. Gerekçesini de "*her âyete kendi hükmü verilir, biri diğeri üzerine hamledilmez*" cümlesiyle açıklamaya çalışır.[926]

5. Kısım: Her iki nassın da hüküm ve sebepleri aynı olurda, sebeplerden biri kayıtlı, diğeri de mutlak olursa, kayıtlı sebebin kaydının mutlak olanı da bağlayıp bağlamayacağı, yine âlimler arasında ihtilâf konusudur.

Bu konuya misal olarak, Ramazan fitresi hakkında zikredilen şu hadis rivayetleri gösterilebilir

---

[921] Bkz. Zühaylî, **Usûl**, c. 1, s. 214.
[922] Mücâdele 58/3.
[923] Nisâ 4/92.
[924] Bkz. İbnü'l-Münzir, **el-İkna**, c. 2, s. 276; İbnü'l-Münzir, **el-İşraf**, c. 1, s. 222; Serahsî, **Usûl**, 1,268.
[925] Karakaya, **Fıkıh Usûlü**, Mutlak olan hâs kelimeler konusu s. 195; Zühaylî, **Usûl**, c. 1, s. 216.
[926] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 1, s. 222.

Abdullah b. Sa‘lebe diyor ki: “Resûlullah (sav) Ramazan bayramından bir veya iki gün önce insanlara hitap ederek buyurdu ki: “Her hür, köle, küçük ve büyük insan için iki kişinin fitresi olarak bir sa‘ buğday verin. Ya da her bir kişinin fitresi olarak bir “sa‘” hurma veya bir “sa‘” arpa verin.”[927] Hadisin diğer bir rivayeti şöyledir: “Her küçük, büyük, erkek-kadın, hür-köle, zengin-fakir için iki kişinin fitresi olarak bir 'sa' buğday verin. Zira, bu yolla Allah zengin olanlarınızı arındırmış olur. Fakirlerinize ise verdiğinden daha fazlasını verir.”[928] Hadisin iki rivayetinde de fitre verecek insanın “müslüman olması” diye bir kayıt yoktur. Diğer bir hadis-i şerifte ise: Abdullah b. Ömer şöyle diyor: “Resûlullah (sav), müslümanlardan köle, hür, erkek, kadın, küçük ve büyük için Ramazan fitresi olarak bir 'sa' hurma veya bir 'sa' arpa verilmesini farz kıldı ve insanlara bayram namazına çıkmadan önce bunu vermelerini emretti.”[929]

Görüldüğü gibi, hadislerin hükmü aynıdır, o da: “Fitre vermenin gerekliliğidir.” Bunların sebepleri de aynıdır, o da: “Ramazan ayında bir hür veya köle insanın mevcut olmasıdır.” Ancak birinci hadisin iki rivayetinde zikredilen sebep kayıtsız iken, ikinci hadiste “müslüman” olma kaydıyla kayıtlanmıştır. Bu hususta mezheplerin görüşleri şöyledir: İbnü’l-Münzir ve Şâfiî mezhebine mensup âlimler, bu gibi yerlerde naslar arasındaki çelişkiyi gidermek için kayıtlı olan sebeplerin kaydının kayıtsız olan sebepleri de bağlayacağını, aksi takdirde birbirleriyle çelişen nasların her ikisiyle de amel edilmemiş olacağını, bunun da doğru olamayacağını söylemişlerdir. Misaldeki birinci hadis-i şerif, müslüman olmayan bir hür veya köle için fitre verilmesi gerektiğini beyan etmekte, ikinci hadis-i şerif ise velinin sadece müslüman olan aile efradı ve kölesi için fitre vermekle yükümlü olduğunu ifade etmektedir. Bundan da müslüman olmayanlar için fitre verilmeyeceği anlaşılmaktadır.[930]

Hanefî mezhebine mensup âlimler ise burada kayıtlı olan sebebin kaydı kayıtsız sebebi bağlamaycağını ve kayıtsız olan mutlakın kendi özelliğini koruyacağını

---

[927] Ebû Dâvûd**, Sünen**, Kitabu’z-Zekat, bab 18, no. 1620; Müsned İmanı Ahmed c. 5, s. 432
[928] Ebû Dâvûd, **Sünen**, Kitabu’z-Zekat, bab. 18, no: 1619; **Müsned İmam Ahmed** c. 5, s. 432
[929] Buhârî, Buhârî, **el-Câmiu's-Sahih**, Kitabu’z-Zekat, bab. 70, 71, 77; Müslim, **Sahîh-i Müslim**, Kitabu’z-Zekat bab, 12, 13, 16, hn. 984
[930] İbnü’l-Münzir, **el-İkna**, c. 1, s. 267

söylemişlerdir. Dolayısıyla Müslüman olmayan aile fertleri ve köleler için de fitrenin verilmesi gerektiğini savunmuşlardır.[931]

2.3.3.2. Mutlak ve Mukayyet'te İbnü'l-Münzir'in Görüşü

İbnü'l-Münzir, hüküm ifade eden bir meseleyi zikrederken genellikle mutlakı mukayyet üzerine hamletmiştir. Akrabalık bağını oluşturan süt emme konusunda sayı meselesini ele alırkenوامهاتكم التى ارضعنكم ayetinde[932] mutlak olarak geldiğini ifade eder. Ancak bu âyette mahremiyeti gerektiren redâ'ın mutlak gelmesi ...لا تحرم الملاجة والاملاجتان (bir ve iki defa süt emme haram etmez) hadisiyle takyîd edilmiştir. İbnü'l-Münzir, şayet bu hadis olmasaydı âyetin zâhiri olan mutlak redâ ile amel edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.[933] Bu mesele, hüküm ve sebebi aynı olan konulardandır. İbnü'l-Münzir de cumhura muvafık olarak hüküm ve sebebi aynı olduğu meselelerde mutlakı mukayyed üzerine hamletmiştir.

Ancak, zihâr ve öldürme kefâretlerinde azat edilmesi gereken köle konusunda hükümler aynı olsad sebepler farklı oduğundan İbnü'l-Münzir cumhura muhalif olarak mutlakı makayyede hamletmez. Nitekim zihâr'ın kefâreti konusunu ele alırken, Müslüman köle yerine Hırıstiyan veya Yahudi bir kölenin azat edilmesinin câiz olacağı görüşünde olduğunu ifade ederek bu konuda Hanefîlere muvafakat ettiği görülür. Bu görüşüyle zihâr kefâretinde azat edilecek kişide mu'min vasfının olması gerektiği düşüncesinde olan cumhura muhalefet eder. İbnü'l-Münzir, zihâr kefâretinde mutlak olarak zikredilen köleyi, öldürme kefâretinde mü'min vasfıyla mukayyed olan köle üzerine hamletmez. Gerekçesini de 'her âyete kendi hükmü verilir, biri diğeri üzerine hamledilmez' diyerek dile getirir.[934]

---

[931] Karakaya, **Fıkıh Usûlü**, Mutlak olan hâs kelimeler konusu s. 196
[932] …Size süt veren anneleriniz… Nisa, 23.
[933] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 1, s. 93.
[934] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 1, s. 222.

2.3.3.2.1. Naslardaki Mutlak'ın İcmâ ile Takyîdi

İbnü'l-Münzir, naslarda mutlak olarak zikredilen bir siganın icmâ ile takyîd edilebileceği görüşündedir. Örneğin, *el-Evsat* eserinde çocukların nafakasının vucubu konusunu işlerken söylediklerine bakıldığında bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki; bir grup alime göre, babanın nafakasına ihtiyaç bırakmayan bir malı olmayan ve nafakasını temin edemeyen kız-erkek çocuklar baliğ olsalar bile babaları tarafından nafakalarının verilmesi vâciptir/gereklidir. Bunu da Peygamber efendimizin Hind'e (r.anha) hitaben söylediği "*sana ve çocuğuna yetecek miktarda (maruf ile kocanın malından) al*" hadisin zâhirine dayandırırlar. Peygamberimiz bu rivayette baliğ çocuğu istisna etmemiştir.[935] Dolayısıyla, zengin olan baliğ çocuk icmâdan dolayı nafakası vâcip olmadığı gibi fakir olan baliğ olsa dahi nafakasının vâcip olduğu görüşünü savunur.[936]

2.3.4. Zâhir

Zâhir, işitilince manası hemen anlaşılan, açıkça bir manaya delâlet eden lafızdır; ancak kelâmın sevk ediliş sebebi bu manayı açıklamak değildir. Meselâ, "Faiz yiyenler mahşerde ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar. Bu onların, "*zaten alış-veriş faiz gibidir*" demelerindendir. Oysa Allah alış-verişi helâl, faizi haram kıldı[937] âyeti, alım-satım ile faiz arasındaki farkı bildirmek üzere inmiştir. Yani bu âyetin sevk sebebi budur. Bu yönüyle nassdır. Fakat bu âyetin ifadesinde alış-verişin helal, faizin ise haram olduğu anlaşılır. Bu yönüyle de zâhirdir. Hâlbuki bu âyet alış-verişin helal, faizin haram olduğunu açıklamak üzere inmemiştir.[938]

2.3.4.1. Zâhir Hakkındaki Görüşü

İbnü'l-Münzir Kur'anın zâhirine ittiba etmenin vacib olduğunu zikreder. Nass lafzının te'vil etmeyi gerektirecek güçlü bir delil olmadığı müddetçe nassın zâhirine ittiba etmenin farz olduğu görüşünü savunur. Bu görüşte olduğunu eserlerinin satır

---

[935] İbnü'l-Münzir, **el-Evsât** c. 9, s. 518. İbnü'l-Münzir, **el-İşraf**, c. 5, s. 169.
[936] Hânî Muhammed, Muhammed Na'îm, **el-Mevsu'atu Mesâili'l-Cumhur fi'l-Fıkhı'l-İslâmî,** Dârü's-Selâm Mısır, 2007, c. 2, s. 792.
[937] Bakara, 275.
[938] İbn Melek, **Şerhu'l-Menar**, c. 1, s. 99; Fahrettin Atar, **Fıkıh Usûlü**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları İstanul, 1988, s. 89.

aralarından anlıyoruz. Nitekim eserlerine bakıldığında şunlar görülür: Cuma namazının sıhhat/geçerlilik şartlarından olan cemaat sayısını ele alırken "*Allah'ın kitabının zâhirine ittiba etmek vâciptir*" demektedir.[939] İbnü'l-Münzir, kulleteynden az olan suya necasetin giripte, rengini, kokusunu ve tadını değiştirmediği meselesini ele alırken " *Kitabullah ve Allah Resûlün'den sabit olan haberlerin zâhirine tutunmak vâciptir*"[940] demektedir. Korku namazı konusunu zikrederken "*Kitap ve sünnetin zâhiri bize yeterlidir*"[941] cümlesini kullanmaktadır. Kitabın zâhirini terk etmenin câiz olmadığını dile getirerek şunları zikreder: "*Kitabın (Kur'ân'ı Kerimin) Zâhirini terk edenlerin söyledikleri sözlerin bir manası yoktur. Allah'ın Kitabı'na ittiba' vâciptir*" der.[942]

Zayıf ihtimallere binaen nasların zâhirini terk eden âlimleri sert bir şekilde eleştirir. Sebebini de " *Muhalif ihtimali olmayan çok az delil vardır*"[943] cümlesiyle açıklamaya çalışır. Bu bağlamda İbnü'l-Münzir, İslâm diyarında/daru'l-İslâm da sadece erkek değil kadının da gayrimüslim birine eman verebileceği üzerine icmâın oluştuğunu nakleder. Akabinde İmam Mâlikîn talebesi olan Abdulmelik'in buna muhalefet ettiğini ve dayandığı delilleri zikreder.[944] Ardından Abdulmelik'in görüşünü eleştirerek şu değerlendirmeyi yapar; "*Abdulmelik haberlerin zâhirini terk ederek kendi sözleri içerisinde ihtimale delâlet eden " لعل" kelimesini çokça kullanır. Hâlbuki aykırı muhtemel yönü olmayan görüşler çok azdır. Muhtemel muhalif bir görüş olduğu için haberlerin zâhirinin delâlet ettiği hükümleri terk etmek câiz değildir*".[945]

Anlaşıldığı kadarıyla İbnü'l-Münzir bu görüşüyle bazı usûl âlimlerinin öne sürdüğü; "*eğer delilde muhalif bir ihtimal de olsa o delille istidlâl edilmez*" usûlî kaidesine katılmadığını ve geçersiz olduğunu ifade etmeye çalışır. Çünkü deliller içerisinde muhtemel muhalifi olmayan delil çok azdır.

---

[939] İbnü'l-Münzir, **Evsât**, c. 4, s. 29.
[940] İbnü'l-Münzir, **Evsât**, c. 1, s. 276.
[941] İbnü'l-Münzir**, el-Evsât** c. 5, s. 29.
[942] İbnü'l-Münzir, **el-Evsât** c. 2, s. 307.
[943] İbnü'l-Münzir, **el-Evsât** c. 11, s. 262.
[944] İbnü'l-Münzir, **el-Evsât** c. 11, s. 260
[945] İbnü'l-Münzir, **el-Evsât** c. 11, s. 262

Şâtıbî'nin de bu konuyu İbnü'l-Münzir gibi düşündüğünü ve bir nevi onu pekiştirdiğini şu sözlerinden anlıyoruz: Eğer başka ihtimali olduğu için delillere itiraz etmek doğru olmuş olsaydı o zaman fıkıhta itimad edilecek delil kalmazdı. Çünkü zayıfta olsa her halükarda muhalif ihtimaller bulunabilmektedir. Bu zayıf itirazlara itibar edilmesi halinde, artık delillerde zayıf telakki edilmiş olacaklar. Bu da şer'î delillerin tümü veya çoğunun zayıf olacağını intac etmiş olacaktır. Hâlbuki ittifakla bunun böyle olmadığını biliyoruz.[946]

Daha dikkatli bakıldığında bu konuda iki farklı ihtimalin olduğu düşünülebilir.

Birincisi: Güvenilir dirayet veya rivayete dayanan güçlü muhalifi olan ihtimallerdir…

İkincisi; zayıf ihtimal olup tercih edilmeyen görüştür. İbnü'l-Münzir'in ileri sürdüğü "muhalif ihtimali olmayan delil çok azdır." görüşü de bu ikinci kısımdandır. Şâtibî de buna işaret ederek "tercih edilmeyen ihtimallere binaen nassın zâhirlerine itiraz etmek doğru değildir. Ancak zâhirin dışına çıkmayı gerektiren güçlü bir delil varsa çıkılır. Bu da teâruz, tercih, beyan vb. konuların içine girer"[947] açıklamasında bulunmuştur.

Bizce bu konunun iki kısım halinde görülmesi önemlidir. Çünkü fıkıh meselelerinin çoğunda zayıf ihtimaller üzerine bina edilmiş şaz görüşler vardır. Zaten ilk bakıldıklarında da muteber olmadıkları anlaşılıyor. Bazen de güçlü bir vechi olan ihtimal ve görüşler de bulunabilmektedirler. Keşke bazı âlimler, fıkıh kitaplarında bulunan akli ve nakli yönünde zayıf ihtimallere bina edilen şaz görüşleri tespit edip ayıklamış olsalardı. Böylece fıkhî ihtilâflar çok daha aza indirilmiş olabilecekti.

İbnü'l-Münzir'in eserlerindeki görüşleri değerlendirildiğinde, onun itaatin gerekliliği bakımından hem Kur'an hem de Hz. Peygamber'den muttasıl bir senet ile rivayet edilen sahih sünnet arasında bir fark görmediği söylenebilir. Onun bu anlayışı

---

[946] İbrâhîm b. Musa eş-Şatıbî, **Muvafakat I-VII**, Dâru İbnu Affan, 1997, c. 1, s. 401.
[947] Şatıbî, **Muvafakat**, c. 5, s. 405

daha önce Şâfiî tarafından[948] dile getirilmiş ve sünnete uymak Kur'an'a uymak gibi aynı derecede gerekli görülmüştür.[949] İbnü'l-Münzir, şer'î-amelî hükümlerin nasların zâhirî/lafzî ve hakîkî manasına uygun biçimde tespit edilebileceğini düşünmüş ve bu anlayışına bağlı kalmıştır.[950]

İbnü'l-Münzir'in erkek ve kadının birbirine dokunması sebebiyle abdestin gerekli olup olmayacağı meselesindeki tavrında zâhirî manayı ön plana çıkardığı açıkça görülmektedir. *"Sizden biri helâdan gelmiş ise veya kadınlarınıza dokunmuşsanız da su bulamazsanız o halde temiz bir toprak ile teyemmüm ediniz*"[951] âyetinin hakiki manası kadın ve erkeğin birbirine teması durumunda abdestin bozulacağını dile getirmektedir.[952]

İbnü'l-Münzir'in Kur'an nasları yanında sünneti yorumlarken de zâhiri/lafzi manadan yana tavır geliştirdiği müşahede edilmektedir. Sözgelimi, köpek tarafından yalanan kabın, biri toprakla olmak kaydıyla yedi defa te'âbbûdî[953] olarak su ile yıkanması gerektiğini söylemiştir.[954] Bu görüşünü şu hadisin zâhiri/lafzi manasına dayandırmıştır: *"Köpek, sizden birinin kabını yaladığı zaman o kabın temizliği, birincisi toprakla (olmak şartıyla) onu yedi defa yıkamasıdır."*[955] İbnü'l-Münzir, bu hadiste kabı yalayan köpeğin vasfına işaret edilmediği için herhangi bir köpek tarafından yalanan kabın, biri toprakla olmak üzere yedi defa yıkanması gerektiğini söylemiştir. Esasen İbnü'l-Münzir'e göre köpek, avcılığına izin verildiği için köpek tahirdır/temizdir. Fakat köpeğin yaladığı kabın yıkanması Hz. Peygamber'in emrine binaen teabbudîdir. Abdestteki azaların yıkanmalarının emredilmeleri necis oldukları için değil teabbudî olmalarından dolayıdır. Köpeğin yaladığı kapta bunun gibi necis olmasından değil

---

[948] Şafiî, mütevatir sünnetle Kur'ân'ı eşdeğer görmekte ve ahâd olarak aktarılan sünnetin yanlış olma ihtimalinin olduğunu söylemektedir. Şafiî, **er-Risâle**, madde: 1815-1816.
[949] Muhammed Ebû Zehra (ö. 1974), **eş-Şâfiî Hayatuhu ve Asruhu Arauhu ve Fıkhuhu**, Dâru'l Fikri'l-Arabi, yy. 1978, s. 191.
[950] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 4, s. 29; c. 1, s. 276
[951] Maide, 6.
[952] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c1, s. 127; İbnü'l-Münzir, **el-İşraf**, c. 1, s. 65.
[953] Yıkanması necis olmasından dolayı değil, Allah Resûlü yıkanmasını emretmetmesinden dolayı ibadet gereği yapılmasına teâbbûdî denir.
[954] İbnü'l-Münzir,el-Evsat, c. 1, s. 107
[955] Müslim, **Sahîh-i Müslim**, Tahâret, 91.

ta'audi olmasından dolayıdır.[956] İbnü'l-Münzir, yukarıda vermiş olduğumuz örneklerde ve çoğu fıkhî görüşlerinde Kur'an ve sünnet naslarının zâhiri/lafzi manasına göre hüküm vermektedir.

2.3.4.2. Zâhiri Âm Manasında Kullanması

İbnü'l-Münzir zâhir lafzını bazen âm manasında kullanmıştır. Ona göre âm olan lafzı tahsîs edici bir şey bulunmadığı sürece te'vîl edilerek tahsîs edilmez, zâhirine göre âm olarak ondan hüküm çıkarılır. Bunun izahı için şu örnekleri vermemiz mümkündür:

İbnü'l-Münzir kadının mürted olması meselesini işlerken (من بدل دينه فاقتلوه) "*dinini değiştirip mürted olanı öldürünüz*" hadisini zikreder ve Resûlullah'ın bu sözünün zahiri -kadın-erkek, hür-köle- herkesi kapsadığı yorumunda bulunur.[957] İbnü'l-Münzir البينة على المدعى hadisini zikrettikten sonra şu yorumda bulunur; "*şehirlerdeki (emsâr) ilim ehlinin geneli bu hadisin zâhiriyle hükmederler. Allah'ın kitabında veya Peygamberinin dilinden bu hükmü tahsîs edecek bir şey yoksa bu hadisin zâhiriyle amel etmek vâciptir.*"[958] Kitap ve sünnetin delâlet ettiği muhalif bir hüküm varsa bundan istisna edilmesi gerekir. Burada İbnü'l-Münzir, nassın zâhiriyle amel edilmesi gerektiğini ve te'vili gerektiren bir şey bulunması halinde ise tahsîs edilebileceğini belirtmiştir.

2.3.4.3. Zâhir Lafzını Nass Manasında Kullanması

İbnü'l-Münzir bazen zâhir kelimesini nass[959] manasında kullanmıştır.[960] O, hul'ün câiz olup olmadığı konusunu işlerken Bakara suresinin ikiyüz yirmi dokuzuncu âyetini zikrederek[961] Ebû Hanîfe'nin "eğer zulüm erkek tarafından yapılmışsa, hanımı

---

[956] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 307; el-Mâverdî**, el-Havi'l-Kebir**, c. 1, s. 314-315.
[957] İbnü'l-Münzir, **el-İşraf**, c. 3, s. 157.
[958] İbnü'l-Münzir, **el-İşraf**, c. 3, s. 146.
[959] Mütekellimîn metoduna göre yazılmış usûl eserlerinde ise açık lafızlar genellikle zâhir ve nas şeklinde ikiye ayrılır; te'vile açık olmayanlar nas (veya mübeyyen), açık olanlar zâhir diye isimlendirilir (Yunus Apaydın, "Nas" **DİA,** İstanbul, 2006, c. 32, s. 291; Gazzâlî, **el-Müstasfa**, c. 1, s. 345).
[960] İbare iki şeye muhtemel olup biri diğerinden daha açık ise buna zâhir denir. Tek manaya ihtimali olana da nass denir. (Cüveynî, **el-Verakat**, s. 19-20.)
[961] (Dönüş yapılabilecek) boşama iki defadır. Sonrası, ya iyilikle geçinmek, ya da güzellikle bırakmaktır. (Evlilikte) tarafların Allah'ın belirlediği ölçüleri koruyamama endişeleri dışında kadınlara verdiklerinizden (boşanma esnasında) bir şeyi geri almanız, sizin için helâl olmaz. Eğer onlar Allah'ın belirlediği ölçüleri gözetmeyecekler diye endişe ederseniz, o zaman kadının (boşanmak için) bedel

hul‘ akdini yapabilir ve câizdir” şeklindeki sözünü nakleder, ardından bu sözün sabit olan hadisi şerifler ve te’vile ihtimali olmayan âyetin lafzına muhalif olduğu görüşünde olduğunu dile getirir ve âyet lafzı hakkında “انما هو ظاهر لا يحتمل الا معنى واحدا” (yani tek manası olan zâhirdir) gibi bir cümleyle yorumunu tamamlar.[962]

Anladığımız kadarıyla burada iki ihtimal vardır. Birinci ihtimal; İbnü’l-Münzir “tek manaya ihtimali olan zâhirdir” cümlesindeki “zâhir” kelimesinden terim manasındaki “nass”ı kasdetmiş olabilir.[963] Buna binaen de nas kelimesi yerine zâhir kelimesini kullandığı söylenebilir.[964] Daha doğru olduğunu düşündüğümüz ikinci ihtimal ise İbnü’l-Münzir’in burada zâhir kelimesini, nas lafzının lügat manasında kullandığı söylenebilir. Nass yerine zâhir kelimesini kullanmış olması, fıkıh usûlü terimlerinin onun zamanında istikrara kavuşmamasından kaynaklanmış olabileceğinden bu ihtimal daha racih gözükmektedir. Nitekim lügattta zâhir; nass manasında kullanılabildiği gibi[965] aynı zamanda İmam Gazalî’de *el-Mustasfâ* adlı eserinde İmam Şâfiî’nin zâhiri nass manasında kullandığını bize aktarmaktadır.[966]

2.3.5. Nesh

Bir usûl terimi olarak neshin pek çok tanımı yapılmıştır.[967] Bu tanımlardan kısa ve öz olanlardan biri şöyledir: *“Nesh şer‘î bir hükmün, o hükmün delilinden sonra gelen şer‘î bir delil ile kaldırılmasıdır*.”[968] Birçok Şâfiî usûlcüsü tarafından tercihe şayan görülen, daha geniş ve kapsamlı bir tanıma örnek ise Kâdî Ebû Bekir el-Bâkillânî’den nakledilen şu tanımdır: *“Önceki hitapla sabit olan hükmün, kendinden sonra gelen ve bu hükmün kalktığına delâlet eden hitaptır. Şayet bu hitap olmasaydı önceki hitap ile*

---

vermesinde ikisine de günah yoktur. Bunlar Allah’ın koyduğu sınırlardır. Sakın bunları aşmayın. Allah’ın koyduğu sınırları kim aşarsa, onlar zâlimlerin ta kendileridir. Bakara, 229.

962 İbnü’l-Münzir, **İşraf**. C.1, s. 194.

963 Çünkü İbare iki şeye muhtemel olup biri diğerinden daha açık ise buna zâhir denir. Tek manaya ihtimali olana nass denildiği fıkıh usûlünde malumdur.

964 Herhangi bir delilin desteklediği makbul bir ihtimalin söz konusu olmadığı lafız anlamında. Delilin desteklemediği ihtimal ise lafzı nas olmaktan çıkarmaz (Gazzâlî, **el-Müstasfa**, c. 1, s. 384-386).

965 İbn Manzûr, **Lisanü’l-Arab**, c. 8, s. 575.

966 Gazzalî, **el-Mustasfa**, s. 196.

967 Cüveynî, **et-Telhis**, c. 2, s. 452; el-Burhân, md., 1412-1415; Sem‘ânî, **Kavâti’u’l-Edille**, c. 1, s. 399; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, c. 1, s. 153; Râzi, **el-Mahsûl**, c. 2, s. 769; Âmidî, **el-İhkâm**, c. 2, s. 88.

968 Zekiyyüddîn Şa’bân, **Usûlu’l-Fıkhî’l-İslâmî**, s. 396; Şa‘bân, **İslâm Hukuk İlminin Esâsları**, s. 424.

belirtilen hüküm varlığını sürdürecekti."[969] Diğer bazı âlimler tarafından, *"nesh, bir hükmün sona ermesinin beyânıdır*"[970] şeklinde de tanımlanmıştır. Bunun neticesinde ise nesh, beyânın alt türüne irca edilmiş ve neshin müstakil mi yoksa beyâna ait bir kavram mı olduğu âlimler arasında tartışılan bir konu olmuştur.[971]

İbnü'l-Münzir bazı fıkhî tercihlerini nesh ile istidlâl ederek yapmıştır. Üstelik bazı konu başlıklarında neshi kullandığı görülmektedir. Namazda rüküya giderken elleri dizlerin arasına değil, dizlerin üstüne koyularak yapılması gerektiğini işlerken "*bu konudaki nesh*" diye başlık atmıştır.[972] "*Önce mubah olan sonra nesh edilen namazdaki konuşmanın konusu*"[973] diye ayrı bir başlık açmıştır.[974] Başka bir yerde "*Bazen farzın nesh olup tatavvu' olması ve nâsih olan tatavvu'un ikinci defa farz olmasının câiz olmasına delâlet eden haberin/rivayetin konusu*" diye bir başlık atmıştır. Akabinde Hz. Aişe'den rivayet edilen ve Hz. Peygamber'in geceleyin çıkıp namaz kılması (teravih) ve dört gece çıktıktan sonra artık çıkmaması… hadisini örnek olarak zikreder.[975] Hanefiler'e göre nassa ziyade[976] nesh anlamı taşıdığı halde İbnü'l-Münzir'e göre ise nassa ziyade nesh anlamı taşımaz.

---

[969] Şîrâzî, **Şerhu'l-Luma**', c. 1, s. 481; Cüveynî, **et-Telhis**, c. 2, s. 452; Sem'ânî, **Kavâti'u'l-Edille**, c. 1, s. 399; Gazâlî, **el- Mustasfâ**, c. 1, s. 153; Râzi, **el-Mahsûl**, c. 2, s. 769; Âmidî, **el-İhkâm**, c. 2, s. 88.

[970] Râzi, **el-Mahsûl**, c. 2, s. 772; Cessâs, **el-Fusûl fi'l-Usûl**, c. 1, s. 355.

[971] Ahmet Bayraktar, "**Gazzâlî'nin Nesih Anlayışı**", (Yüksek Lisans, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2008), s. 65.

[972] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...**, c. 3, s. 153.

[973] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...**, c. 3, s. 229.

[974] Nesh için ayrıca bkz., İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...**, c. 3, s. 238; c. 4, s. 204; c. 11, s. 339.

[975] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...**, c. 5, s. 145.

[976] Hanefîler'e göre kitabın hâs, âm, nas ve zâhiri yakîn ifade eden yolla sabit olduğu ve haber-i vâhidin Hz. Peygamber'e ulaşmasında şüphe bulunduğu için haber-i vâhidle tahsis ve neshedilemez. Kitaba aykırı haber-i vâhidin ifade ettiği mâna bakımından nas olması dikkate alınmaz; çünkü metin asıl, mâna ise fer'dir. Kitabın metni, sübûtunda şüphe bulunmaması sebebiyle sünnetin metninden üstündür. Bundan dolayı mânaya gitmeden önce metnin sübûtu açısından tercih yapmak gereklidir. Bunun için haber-i vâhidin kitabı neshi söz konusu edilemez. Ancak haber-i vâhid, ameli gerektirdiği için kitapta açıkça belirtilmeyen bir hususta aralarında nesih söz konusu olmayacak şekilde kabul edilip onunla amel edilebilir. Meselâ namazda kıraat, "Kolayınıza geleni okuyun" (el-Müzzemmil 73/20) âyetiyle farz kılınmıştır. Namazda özellikle Fâtiha'nın okunmasını öneren, "Fâtiha'yı okumayanın namazı yoktur" (bk. Tirmizî, "Şalât", 69) meâlindeki hadis ise haber-i vâhiddir ve âyet üzerine bir ziyade içermektedir. Nas üzerine ziyade ise nesih olup haber-i vâhid ile câiz olmaz. H. Yunus Apaydın, "Haber-î Vâhid**" DİA**, Tdv yay. İstanbul 1996, c. 14, s.360.

İbnü'l-Münzir'in rivayetlerdeki teâruzu nesh ile gidermede şunlara dikkat ettiğini görüyoruz. Teâruz eden rivayeterin nâsih ve mensûhu ile önce ve sonra vaki olması bilinmeden tesakut edileceği görüşünde olduğuna işaret eder. Şöyle ki: "*İbn Mubârek, Hammâd b. Seleme'nin şöyle dediğini nakleder; bir kişiden müteârız iki rivayet geldiğinde hangisinin nâsih hangisinin mensûh olduğu ve hangisinin önce hangisinin sonra vârit olduğu bilinmiyorsa sanki o kişiden sana hiçbir şey gelmemiş gibi davranmak gerekir*.[977]

Yine İbnü'l-Münzir'in Allah Resûlünün, iki fiilinden sondakinin ilkini nashedeceğine işaret ettiğini görüyoruz. Ölmüş hayvanların derileri tabaklandığı halde istifade edilmesinin câiz olmadığını ifade eden Abullah b. Ukeym'den gelen rivayet hakkında şu yorumu yapar: Eğer sabit/sahih olmuş olsaydı öncesinde gelen onbeş rivayeti nesh etmiş olacaktı. Rivayetlerin tahlillerini yaparak bu konuyu açığa kavuşturmaya çalışır.[978] Şevkânî'de bu konuyu ele alırken şunları söyler: Tabaklanma ile ölü hayvanların derisinin helal olduğuna dair sahih onbeş tane rivayet gelmiştir. İbni Ukeym'den gelen rivayet sahih olsa bile âm olarak gelmiştir. Derinin tabaklanma ile temizleneceğini ifade eden hadisler ise hâstır. İbn Ukeym'in âm olarak gelen rivayetini bu hâs olarak gelenlere hamletmemiz gerekir. Zaten, muhakkik usûlcüler de âmın mutlak olarak hâs üzerine hamledileceğini söylemektedirler. Sonradan gelen âmın nâsih olduğunu söyleyen mercûh mezhebe göre de hareket edilmesi durumunda da yine de ölmüş hayvanın derisinin haram olduğu söylenemez. Çünkü İbn Ukeym'in rivayetinden sonra vaki olan ve derinin tabaklanma ile helal olacağını söyleyen Hz. Ali'den gelen bir rivayet vardır.[979]

Nesh ile ilgili meselelerden biri de hangi delillerin birbirini nesh edip edememesidir. Hangi nasların birbirini nesh edeceği hususunda bilginler arasında ihtilâf vardır. İslâm hukukunda genel kural şudur: Bir şer'î delili ancak onun kuvvetinde veya ondan daha kuvvetli olan bir delil nesh edebilir.

---

[977] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 2, s. 268.
[978] İbnü'l-Münzir, **el-İkna**, c. 2, s. 263-266.
[979] Şenkani, **Neylü'l-Evtâr**, c. 1, s. 73

Gerekli şartlar oluştuğunda İbnü'l-Münzir de İmam Şâfiî ve Şâfiî usûlcüler gibi Kur'an'ın Kur'an ile neshedilebileceği ve sünnetin sünnetle neshedilebileceği görüşündedir. Bu konuda bir ihtilâf yoktur. Ancak İbnü'l-Münzir ve Şâfiî usûlcülerin Kur'an ile Sünnet arasındaki nesh konusundaki yaklaşımlarında ihtilâf vardır. Bu konuyu özetle şu üç başlık altında zikretmemiz mümkündür:

1. Kitâb'ın Sünnet ile neshini câiz görmeyenler. Bu İmâm Şâfiî'ye ait olup, Şîrâzî ve Sem'ânî de bu görüşü tercih etmişlerdir.[980]

2. Kitâb'ın Sünnet ile neshini câiz görenler. Bu görüş ise Şâfiî mezhebinde Cüveynî, Gazâlî ve Râzî'ye aittir. İbnü'l-Münzir'in de bunlar gibi düşündüğüne dair açık bir ifadesi olmamakla beraber, bazı fıkhî meselelerin tahlilinde bu görüşte olduğuna ima etmektedir. Aynı şekilde İbnü'l-Münzir, buradaki sünnetin tevatür veya icmâ ile güçlenmesi gerektiğinide ima eder.[981]

3. Kitâb'ın Sünnet ile neshini câiz görmekle birlikte Sünnet ile Kitâb'ın neshi vukû bulmadığını ileri sürenler. Bu görüş Âmidî'nin tercih ettiği görüştür.[982]

2.3.5.1. Kur'an'ın Sünneti Neshetmesi

İbnü'l-Münzir, İmam Şâfiî'ye muhalif olarak Kur'an'ın Sünnet'i nesh edebileceği görüşündedir. İbnü'l-Münzir'in bu görüşte olduğuna "*…onları kâfirlere geri göndermeyin…*"[983] âyeti hakkında yaptığı açıklamaları delâlet etmektedir. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.) müşriklerle yaptığı Hudeybiye anlaşmasına göre, Mekke'den Müslüman birisi Medine'ye sığındığı zaman iade edilecektir. Fakat Medine'den birisi Mekke'ye sığınacak olursa iade edilmeyecektir. Ne var ki çok geçmeden bir kadın, Müslüman olduktan sonra Medine'ye sığındı ve bu anlaşma gereği onun iade edilmesi

---

[980] Şîrazî, **el-Luma**, s.116; Sem'ânî, **Kavâti'u"l-Edille**, c. 1, s. 434; Akay, **Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî"ye Muhalif Görüşler**, s. 61.
[981] İbnü'l-Münzir, **el-İkna**, c. 2, s. 415; Cüveynî, **el-Burhân**, md., 1440; Gazâlî, **el-Mustasfâ**, c. 1, s. 176; Râzî, **el-Mahsûl**, c. 2, s. 811 Cüveynî, el-Burhân, md., 165; Abdulazîm ed-Dîb, **İmâmu"l-Harameyn, Hasâisuhu-Eseruhu-Menziletuhu**, Dârû"l-Vefâ, Mensûra 1988, s. 212.
[982] Âmidî, **el-İhkâm**, c. 2, s. 124. Akay, **Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî"ye Muhalif Görüşler**, s. 61,
[983] Mümtehine, 60/10

gerekecekti. Bunun üzerine "… *onları kâfirlere geri göndermeyin*…" âyeti nazil oldu. İbnü'l-Münzir, bu âyetten dolayı Allah ve resulü kadınların geri gönderilecekleri hükmünü neshetmiş olduğunu söyler.[984] Dolayısıyla buna dayanarak Kur'an'ın sünneti nesh edebileceği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.

Diğer bir örnekte, Sünnet'in Kur'an ile nesh edilmesine Zeyd b. Erkâm (r.a.)'in rivâyet ettiği hadis örnek gösterilebilir: " إِنَّا كُنَّا لنتكلم فِي الصَّلَاة عَلَى عهد رَسُول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يكلم أَحَدنَا صَاحبه بحاجته حَتَّى نزلت {حَافظُوا عَلَى الصَّلَوَات وَالصَّلَاة الْوُسْطَى وَقومُوا لله قَانِتِينَ}[985] فَأمرنَا بِالسُّكُوتِ ، ونهينا عَن الْكَلَام " مُتَّفق عَلَيْهِ *namaz kılarken konuşurduk, birimiz arkadaşına ihtiyacını söylerdi. Ta ki "Namazlara ve orta namaza devam edin. Allah'a gönülden boyun eğerek namaza durun"*[986] *â*yeti nâzil oldu; biz namazda sükût ile emrolunduk.*"*[473] Bu rivâyete binâen – sünnet ile sabit olmuş olan – namaz içerisinde konuşmanın cevazı[987] Kur'an ile nesh edilmiştir.[988]

İbnü'l-Münzir sübut açısından, nâsih ile mensûhun aynı derecede olması gerektiğini şu sözleriyle ifade eder "*sabit olup hakkında ihtilâflı rivayet olmayan hükümler, hakkında ihtilâf edilen rivayetlerle/haberlerle neshedilmeleri câiz değildirler*."[989] Buna örnek olarak da muhsan olup zina edenin hem recm hem de celd edileceği konusunu işlerken diğer bazı delillerle beraber bu delile de dayanarak değerlendirmeler yaptığını görüyoruz. Nitekim şu açıklamaları yapar: Ubâde b. Sâmit'ten (r.a) gelen sahih hadiste zina eden muhsanın hem recm hem de celd[990] edilmesi gerektiği açık bir şekilde ifade edilmiştir. Ma'iz'in recm edildiğini nakleden rivayetlerde celdden bahsedilmemesi ve Peygamber efendimizin Hz. Üneys'e emrederek "Ey Üneys! *Eslemi kadına git eğer zinayı itiraf ederse recmet*" gibi deliller celdin neshedildiğine delâlet etmezler. Çünkü Ma'iz celdedildiği halde bize ulaşmamış olabilir.

---

[984] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 11, s. 339.
[985] Bakara, 2/238.
[986] Buhârî, **el-Câmiu's-Sahîh**, el-Amel fi's-salât, 760; Tirmizî, **Sünen**, Salât, 180.
[987] Allah Resûlü sahâbeleri namazda konuşurlarken gördüğü halde onları nehyetmemesi takriri sünnetten sayılır. Dolayısıyla, namazda konuşmanın cevazı sünnet ile sabit olmuş bir hükümdü.
[988] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...**, c. 3, s. 229.
[989] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 4, s. 204.
[990] Celd: "kırbaçlamak" mânasına gelmektedir.

Üneys rivayetinde ise Peygamber Efendimiz "*ölene kadar onu recmet*" diye emretmemiştir. Sadece "recmet" demiştir. Lafzın zâhirine göre, öldürülmese de ona recim denilebilir. Demekki Hz. Üneys ve onun gibileri tarafından ölene kadar recmedilmesi gerektiği biliniyordu. Aynı şekilde, recmedilenin celd de edileceğini bilindiği için Peygamberimiz ayrıca "*celd et*" dememiş olabilir. Sabit hadiste, celdin recimle beraber olması gerektiğini nakleden Ubade b. Samit rivayeti varken böyle muhtemel manadaki hadislerle nashedilmezler.[991]

2.3.5.2. Kur'an'ın Kur'an'ı Neshetmesi

İbnü'l-Münzir, ilk gelen şu âyetin "*Kadınlarınızdan fuhuş (zina) yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin. Eğer onlar şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye veya Allah onlar hakkında bir yol açıncaya kadar kendilerini evlerde tutun (dışarı çıkarmayın*)"[992] sonrada gelen "*Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun. Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dini(nin koymuş olduğu hükmü uygulama) konusunda onlara acımanız tutmasın. Mü'minlerden bir topluluk da onların cezalandırılmasına şahit olsun*" âyetle nesholunduğunu söyler. İbnü'l-Münzir, İbn Abbas'tan bize rivayet edildiğine göre, birinci âyet geldiğinde zina edenleri ölene kadar hapsediyorduk. Sonra ikinci âyet nazil olduğunda ise Allah'ın onlar hakkında açılması istediği yolun bu olduğunu anladık. Muhsan değilse âyet gereği celd cezası, muhsan ise hadis gereği recmetme cezasını uyguladık. İbnü'l-Münzir bunları naklederek ikinci âyetin birinci âyeti neshettiğini ifade etmiştir.[993]

Ayrıca İbnü'l-Münzir, recmin varlığının hadisle sabit olduğunu ve ilgili hadisleri kendi senediyle zikrederek tahlillerini yapar. Aynı zamanda Hz, Ömer (r.a) ve Hz. Ali'ninde recmi uyguladıkları gibi ilim ehli de recim hükmünün varlığı hakkında ittifak

---

[991] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat…,** c. 12, s. 430, 431.
[992] Nisa,15
[993] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat mine's-Sünen**, c. 12, s. 423, 424.

ettikleri delillerini öne sürer ve bu delillerle birinci âyetin hükmünün neshedildiği değerlendirmesini yapar.[994]

2.3.5.3. Sünnet'in Kur'anı Neshetmesi

İbnü'l-Münzir'in, zâhiren muteârız görünen bazı âyetlerin başka bir âyet veya hadis rivayetiyle nesh edildiğini ima ederek aralarını bulmaya çalıştığı görülmektedir.

كُتِبَ عَلَيْكُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ اِنْ تَرَكَ خَيْرًا اَلْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ

Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması -Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak- size farz kılındı[995] âyeti ile, يُوصِيكُمُ اللّٰهُ فِى اَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيَيْنِ …. "Allah, size, çocuklarınız(ın alacağı miras) hakkında, erkeğe iki dişinin payı kadarını emreder….."[996] âyeti vâris olan akrabalara vasiyetin câiz olup olmaması hususunda birbiriyle teâruz halindedir. Çünkü birinci âyet ana-baba ve yakınlar lehine vasiyette bulunmanın farz olduğunu gerektirmektedir. İkinci âyet ise Yüce Allah'ın miras hükümlerini, mirasta hak sahiplerinin derecelerini ve hisselerini açıklamakla böyle bir vasiyetin câiz olmadığına delâlet eder. Bu iki âyet arasındaki teâruz bazı bilginlere göre nesh prensibiyle giderilir.

Teâruzun nesh metoduyla giderildiğini söyleyenler nâsih konusunda ihtilâfa düşmüşlerdir. Buna göre birinci âyet ya miras âyetleriyle,[997] ya da "*Biliniz ki Allah her hak sahibine hakkını vermiştir. Artık mirasçıya vasiyet yoktur*"[998] hadisiyle veya icmâ ile nesh edilmiştir.[999] Hanefîler, Mâlikîler ve Şâfiîler "*varise vasiyet yoktur*" hadisine dayanarak varislere yapılacak vasiyeti câiz görmezler.[1000] İbnü'l-Münzir açık bir şekilde

---

[994] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat mine's-Sünen**, c. 12, s. 424.
[995] Bakara, 180.
[996] Nisa, 4/11.
[997] Nisâ, 4/11, 12, 176.
[998] Tirmizî, **Sünen**, Vesâyâ, 5.
[999] Havcî, **el-Fikru's-Sâmî**, c. 2, s. 93; Mehmet Selim ASLAN, **İslâm Hukuk Metodolojisinde Delillerin Teâruzu ve Tercîh Kaideleri,** (Basılmamış Y. Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, 2006, s. 147.
[1000] İbn Rüşd**, Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 4, s. 149; Muhammed el- Hatîb eş-Şirbînî, **Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Ma'âni Elfâzi'l-Minhâc**, Eser Yay., İstanbul, 1958, c. 3, s.

Kur'an'ın hadisle neshedildiği konusuna değinmez. Ancak *el-İkna* adlı eserinde "*varise vasiyet yoktur*" hadisini zikrederek vasiyet âyetinin onunla neshollunduğunu ima eder.[1001] Şirbînî (977/1569), Bakara 180. âyetinin miras âyetleriyle nesh edildiğini söyler.[1002] Bu hadisin haber-i vâhid olduğu, bu açıdan Kur'an'ı nesh edemeyeceği itirazına karşı cevap olarak Zemahşerî (538/1143) şunu söyler: Haber-i vâhid olan bu hadis bütün ümmet tarafından kabul edildiğinden mütevâtire yakın bir duruma gelmiştir. Dolayısıyla kat'î nass olarak kabul edilir.[1003] İbnü'l-Münzir de "*Varise vasiyet omadığı hakkında âlimler arasında ihtilâf olduğunu bilmiyorum*" cümlesiyle bu konuda icmâ olduğunu ifade ederek Oda Hanefilerin görüşünü zikreden Zamehşeri gibi düşündüğünü, bu hadis hakkında icmâ olup bir nevi subutu kat'î olduğu ve böyle bir durumda sünnet'in âyeti nesh edebileceğini ima etmiştir.[1004]

Fakat İbnü'l-Münzir, kişinin mahremiyle zina etmesi konusunu işlerken "*sünnetin kitabı nehetmesi câiz değildir*" şeklinde bir cümle kurarak bu konuya daha açık değindiği anlaşılmaktadır. Bu konuda şu açıklamaları yapar: Allah'ın kitabında zikredilen anne, kız kardeş ve diğer mahremlerle cinsi ilişki zinadır ve zinanın haddi/cezası uygulanır. Eğer bir kişi derse ki, Bera b. Azib (r.a) rivayetinde "*bir kişi kendi üvey annesiyle zina ederse öldürülecektir*" burada da annesiyle zina eden kişinin bu hadisin rivayetine göre öldürülmesi gerekir. Üvey annesiyle zina eden kişiye muhsan değilse sadecec celd, muhsan ise hem celd hem de recm olan zina hududu/cezası uygulanmayacağı -mutlaka öldürülmesi gerektiği- anlaşılmaktadır.

Bera b. Azib'in (r.a) bu hadis rivayetiyle yapılan itiraza karşı bazı âlimler şu şekilde cevap vermiştir; Bera hadisinde geçen öldürme hükmü had cezası ile ilgili âyetler nazil olmadan önceydi. Yüce Allah bundan sonra Nûr suresinde, zina eden erkek

---

39; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz İbn Âbidîn, **Reddü'l-Muhtâr alâ'd-Düri'l-Muhtâr**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1998, c. 10, s. 277, 285, 422; Aslan, **İslâm Hukuk Metodolojisinde Delillerin Teâruzu ve Tercîh Kaideleri,** s. 147.

[1001] İbnü'l-Münzir, **el-İkna**, c. 2, s. 415.

[1002] Şirbînî, **Muğni'l-Muhtâc**, c. 3, s. 39.

[1003] Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. 1, s. 250; Aslan, **İslâm Hukuk Metodolojisinde Delillerin Teâruzu ve Tercîh Kaideleri,** s. 148.

[1004] İbnü'l-Münzir, **el-İkna**, c. 2, s. 415; Zekeriya b. Ğulâm Kadir el-Pakistânî, **Usûlü'l-Fıkıh ala Menheci Ehli'l-Hadis,** 1. bsk, Dâru'l-Harâz yy. 2002, c. 1, s. 157

ve kadınların celd edileceklerini inzal etti. Allah Resûlü de dul olup zina eden kadının recmedilmesi gerektiğini âm bir şekilde emretti. Buna göre sünnetin kitabı neshetmesi câiz değildir. Dolayısıyla Berâ hadisine dayanarak bekâr olup zina edenin öldürülmesi doğru değildir. Çünkü kitapla yüz celde vurulacağı açıkça ifade edilmiştir.[1005] İbnü'l-Münzir'in bu açıklamasında Bera'nın (r.a.) rivayet ettiği hadis ilgili ayetlerden önce vârit olduğundan onları neshetmeyeceği anlaşılma ihtimali olduğu gibi aynı zamanda , hakkında icmâ oluşmamış sünnet'in kitabı neshetmeyeceği görüşünde olduğu da anlaşılma ihtimali vardır. İkinci ihtimale binaen, İbnü'l-Münzir'in Berâ (r.a) rivayeti ile bir önceki vasiyet konusunu ele alan rivayet hakkında bulunduğu açıklamalarına göre ikisi arasında fark olduğuna işaret etmektedir. Üzerinde icmâ oluşmuş hadis rivayetleriyle Kur'an'ın neshedilebileceği, böyle bir kabule ulaşmayan rivayetlerin ise Kur'an'ı nesh edemeyeceği görüşünde olduğu anlaşılabilir.

2.3.5.4. Sünnet'in Sünnetle Neshedilmesi

Kur'ân'ın bazı âyetleri birbirini nesh ettiği gibi, Hz. Peygamber'in bazı hadisleri de birbirini nesh eder. Bu konunun detayında bazı farklılıklar olsa da genel bir kabul vardır. İbnü'l-Münzir bu konuda, Peygamber Efendimiz'in ilk olarak kabir ziyaretini yasaklaması ve sonrasında izin vermesi, kurban etlerini saklamayı yasakladıktan sonra izin vermesi vb. hadislerin birbirlerini neshettiğini ifade eder.[1006] İbnü'l-Münzir, sarhoşun haddinin/cezasının uygulanması konusunu işlerken de neshin olduğuna işaret ederek şu ifadeleri kullanır: Peygamberimizin huzurunda ağaç dalları, ayakkabı vb. şeylerle sarhoşun dövülmesi Peygamberimizin sonraki zamanlarda söylediği: "*Kişi sarhoş olduğunda onu celd (değnek) ile vurun*" sözüyle nesh edilmiştir.[1007]

[1005] İbnü'l-Münzir**, el-Evsât mine's-Süneni**, c. 12, s. 516-519
[1006] İbnü'l-Münzir, **el-İkna**, c. 2, s. 660.
[1007] İbnü'l-Münzir**, el-Evsât mine's-Süneni**, c. 13, s. 22, 23.

2.4. İBNÜ'L-MÜNZİR'E GÖRE DELİLLER ARASI TEÂRUZ VE TERCİH

Usûlcülere göre teâruzun tarifi şu şekildedir: İki delilden birisinin muktezasının diğerin muktezasıyla çelişmesidir.[1008]

Meselâ "İçinizden ölenlerin (geride) bıraktıkları zevceler kendi kendilerine dört ay on gün beklerler"[1009] mealindeki âyetin umûmu ile kocası ölen kadından ister hamile olsun ister olmasın vefat iddeti olarak dört ay on gün beklenmesini talep edilirken "Hamilelerin iddeti doğum yapmaları ile biter"[1010] âyetin umûmu ile hamile kadının ister kocası ölmüş olsun ister boşanmış olsun doğum yapmasıyla iddetinin de sona ereceğini ifade etmektedir. Bu iki nass aynı meselede teâruz etmiştir. Kocası ölen hâmile kadın dört ay on gün mü yoksa doğum yapıncaya kadar mı iddet bekler? Burada zahire göre iki ayet arasında teâruz görünmektedir.

Sünnetten ise şu örnek getirilebilir: "Faiz ancak nesîede carîdir" hadisi ile "buğdayı buğdayla ancak ikisi aynı miktarda olursa satın" hadisidir. Birinci hadis haram olan faizi sadece nesîeye hasretmektedir. Buna göre ribelfadl faiz kapsamı dışında kalmaktadır. Ancak ikinci hadis ribe'l-fadlın da haram olduğuna delâlet etmektedir. Şu halde bu iki hadis ribe'l-fadl konusunda teâruz etmekte, birincisi mubah ikincisi haram olduğuna delâlet etmektedir. Teâruz, müctehidin idrak ve anlayışına göre ortaya çıkan zâhirî bir durumdur.[1011]

2.4.1. Hadislerin Teâruzunda İhtilâfı Giderme Yolları

Âlimler, hadisler arası teâruzu giderme yollarında ihtilâf etmişlerdir. Bu ihtilâf mezheplerin usûllerindeki farklı metodlardan kaynaklanmaktadır. Bu konuda farklı

[1008] Gazzalî, **el-Müstasfâ**, c. 2, s. , 226; Cengiz Kalllek "Teâruz" **DİA**, Tdv yay. İstanbul 2011, c. 40, s. 208. Teâruz ve tercih hemen bütün usul konularıyla ilişkili olduğundan usul eserlerinde geniş yer tutmuş, bazılarında delillerin her biri ayrı ayrı incelenirken birçoğunda müstakil bölüm halinde ele alınmıştır. Biz de müstakil zikredenlere göre konuyu ele aldık.

[1009] Bakara: 2/234

[1010] Talak: 65/4

[1011] Zühaylî, **Usûlü'l-Fıkıh**, s. 189; İsnevî, **Şerhü'l-İsnevî**, c. 3, s. 182

ictihadlar öne sürülmüştür. Muhaddisleri de taksime dahil edecek olursak -genel olarak- teâruzun giderilmesi hususunda üç farklı görüş ortaya çıkmaktadır.

Birinci görüş, Şâfiî, Hanbelî ve Mâlikîler'in tercih ettiği cumhurun görüşüdür. Bu görüş sahipleri hadisler arasındaki teâruzu gidermeye çalışırken sırasıyla, cem' ve te'lîf, tercih, nesh ve tevakkuf yöntemlerini kullanmışlardır.[1012] Sıralama hususu usûl âlimleri arasında tartışma konusu olmuştur. Hadislerin tahlileri yapılırken bazen bir yöntem bazen de birkaç yöntem birlikte kullanılmıştır. Bunlardan nesh ve tercih kesin bir çözüm yolu olmalarıyla birlikte hadîslerden birinin ihmal edilmesine neden olduğu için gerekli olmadıkça onlara başvurulmamıştır.[1013] Mütekellimin metodun teâruzu giderme yollarının sıralaması şu şekildedir: 1. Cem' ve te'lîf, 2. Tercîh, 3. Nesh, 4. Tesâkut.[1014]

İkinci görüş, Hanefîlerin çoğunluğunun takip ettiği görüştür. Buna Fukaha metodunu takip eden usûlcüler; nasların nüzul ve vurûd tarihleri biliniyorsa ve mümkünse nesh ile, tarihleri bilinmiyor veya nesh mümkün değilse tercih metoduyla, nesh ve tercih mümkün değilse te'lîf ile bu da mümkün değilse delillerin sakıt olduğu kabul edilip asla dönme metoduyla yapmaya çalışmışlardır. Fukaha mesleğinin teâruzu giderirken uyguladıkları usûller şöyle sıralanabilir: 1.Nesh, 2. Tercih, 3. Cem' ve te'lîf, 4. Tesâkut (terk).[1015]

Üçüncü görüş ise, İbnü'l-Münzir'in de içinde bulunduğu muhaddislerin görüşüdür. Bu görüş sahipleri hadisler arasındaki teâruzu gidermeye çalışırken sırasıyla, cem' ve te'lîf, nesh, tercih ve tevakkuf gibi yöntemleri kullanmışlardır.[1016]

[1012] Çakan, **Hadîslerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları,** s. 169.
[1013] Ayhan, Tekineş, "Muhtelifü'l Hadîs*."* **DİA,** c. 31, s. 74.
[1014] Abdüllatif Abdullah Aziz el-Berzenci, **et-Teâruz ve't-Tercîh**, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996, c. 1, s. 266.
[1015] Muhibbullah b. Abdüşşekûr el-Bihârî, **Müsellemü's-Sübut**, (Gazzâlî, el-Müstaşfâ içinde), Bulak 1324, c. 1, s. 189.
[1016] Gazali, **el-Mustasfa**, c. 2, s. 395; İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 271.

Muhaddislerin teâruzu giderirken uyguladıkları usûlleri şöyle sıralayabiliriz: 1. Cem‘ ve te’lîf, 2. Nesh, 3.Tercih, 4.Tevakkuf.[1017]

Teâruz, fıkıh usûlünün birçok konusuyla doğrudan ilintilidir. Şer’î deliller arasında görünen çelişkiler ilk dönemden beri İslâm bilginlerini meşgul etmiştir. Şer‘î deliller arasındaki teâruzu gidermek için başvurulan çözüm yolları ictihad faaliyetini doğurmaktadır. Çünkü birbiriyle teâruz halindeki deliller arasındaki çelişkiyi gidermek için uygulanan cem‘, tercîh, nesh ve tesâkut metotlarının her birisi birer ictihadî faaliyettir.

Cumhura göre kat‘î ve zannî deliller arasında hakiki bir teâruz bulunmaz. Cenabı Hak, Alîm ve Hakîm olduğundan O’nun hükümlerinde teâruz cereyan etmez. Âyetler peyder pey aşamalı olarak nâzil olmuşlar. Sünnetler içinde aynı şey sözkonusudur. İki zıt delilin nüzûlüne ve vürûduna imkân yoktur. Ancak şer’î deliller arasında olsa olsa müctehidin zannına göre teâruz bulunur. Bu da hakiki değil, zâhirî bir teâruzdur. Hakikat itibarıyla Kur’an âyetleri ile Hz. Peygamber’in hadisleri arasında gerçek manada bir teâruz yoktur. Öyleyse müctehidin zannına göre şer’î deliller arasında bir çelişki söz konusu olursa müctehidin söz konusu teâruzu gidermesi vâciptir. Bundan dolayı bütün âlimler, aralarında çelişki bulunan deliller arasındaki teâruzu gidermeye özen göstermişlerdir. Onlar delilleri uzlaştırmaya, iki zıt delili birleştirmeye ve teâruzu ortadan kaldırmaya çalışmışlardır.[1018]

2.4.2. İbnü’l-Münzir’in Hadisler Arası Teâruzu Giderme Metodu

Diğer fakihlere muhalefet ettiği tercihlerinin çoğunu, nasların zâhirine ve muhaddis olmasından dolayı da genellikle hadislere dayandıran İbnü’l-Münzir’in bu konudaki metodu cem‘ ve te’lîf, nesh, tercîh ve tevakkuf sıralamasını içtihadında takip ettiği görülmektedir. Tespit ettiğimiz kadarıyla İbnü’l-Münzir’in eserlerinde dile getirdiği hadislerin teâruzu kısmında yer alan bazı hadis rivayetleri üzerindeki tatbikatından yola çıkarak takip ettiği metodunu zikredeceğiz. Hadisler arası teâruzu

[1017] Çakan, **Hadîslerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları,** s. 169-170.
[1018] Berzencî, **et-Teâruz ve’t-Tercîh**, c. 1, s. 210.

giderirken nasıl ilkeli ve munzabıt bir metodu izlediğini örnekler üzerinden inceleyeceğiz.

2.4.2.1. Hadisler Arası Cem‘ ve Te’lîf

Zahiren müteârız görünen şer‘î deliller arasında aklî veya naklî bir şekilde te’lîf etmek, gerçekten tenaküza götürücü bir ihtilâfın bulunmadığını belirtmek, hüküm çıkarmaya elverişli iki ihtilâflı hadisin teâruzu giderecek şekilde birlikte değerlendirilerek ya iki tarafın ya da sadece bir tarafın kabuledilebilir bir veche hamledilmelerine cem' ve telîf denir.[1019]

İbnü’l-Münzir’in de dahil olduğu âlimler, hadisler arası cem‘in yapılabilmesi için bazı şartları öne sürmüşlerdir. Öne sürülen şartlar şu maddelerde özetlenebilir:

1) Teârauz eden her iki delilin hüccet olmaya elverişli olması

2) Yapılacak olan cem‘in fıkhî başka bir hükmün ibtaline sebebiyet vermemesi

3) Yapılan cemi‘ ile teâruzun mutlaka giderilmesi

4) Başka bir şer’î delille çatışmaması

5) Neshle karıştırılmaması için müteâriz hadislerin zamanlarının bilinmemesi

6) Cem‘in, doğru bir metod ve gaye ile yapılması

7) İki delilin aynı kuvvette olması

İbnü’l-Münzir, Ebû Ubeyd’in zikrettiği bir görüşü reddederken şu manalara işaret eder: Hadisler arası te’lifin yapılabilmesi için hadislerin hüccet olmaya salahiyetleri olmaları ve aynı konuda vârit olmaları gerektiğini açıkça dile getirir. Teâruz eden iki hadis arasında umûm-husus, itlâk-takyîd ve icmâl ile beyan gibi ihtimaller

[1019] İsmail Lütfi Çakan, **Hadîslerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları** *(Muhtelifü’l-Hadîs İlmi),*İslâmî Araştırmalar Vakfı Neşriyatı, İstanbul, 1982, s. 172; Bayram Kanarya, İmâm Şâfiî'nin "İhtilâfu'l-Hadîs" İsimli Eserinde Muteârız Hadisleri Çözme Metodolojisi (Mekale), **Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergis**i, Sayı:8 Kasım 2012, Diyarbakır, s. 106.

olduğunda, İbnü'l-Münzir'in de içinde bulunduğu ulemâ genellikle "*iki delille amel etmek birini ihmalden evladır*"[1020] prensibine dayanarak aralarını bulmaya çalışmışlardır. Birbirine muarız olarak rivayet edilmiş olan hadislerin ikisiyle de amel etmek, ikisini de birlikte değerlendirmek olarak tanımlayabileceğimiz cem' ve te'lîf, İbnü'l-Münzir'in sıkça başvurduğu çözüm yollarındandır.

Nitekim İbnü'l-Münzir: *"Ashabımızın usûlüne göre, eğer her iki haberle aynı anda amel etmek mümkünse, her ikisiyle de amel edilmesi lazımdır"*[1021] demektedir. İbnü'l-Münzir Bu cümleyle, zâhiren teâruz halindeki naslar hakkında ilk olarak hangi yönteme başvurulması gerektiğini ele almakta olup mümkün olduğu sürece her iki nasla da amel edebilmeyi sağlayacak cem yöntemine başvurulması gerektiğini vurgular. Aşağıda takip ettiği yöntem başlığı altında zikredeceğimiz temsili örnekler, İbnü'l-Münzir'in cem anlayışını daha doğru bir şekilde anlaşılmasına vesile olacaktır.

İbnü'l-Münzir, bir konu hakkında vârit olan ve zahiren mütearız görünen hadisler arasında cem' edip tüm hadislerle amel etmek, bazılarını ihmal etmekten daha doğru olduğu görüşünü savunan âlimlerden olduğunu, verdiği fıkhî örneklerden açıkça anlaşılmaktadır. İbnü'l-Münzir'in rivayetlerde gelen teâruzlar arasında genellikle şu ilkeleri gözönüne alarak cem ve te'lîf yaptığını görüyoruz. Vakıanın tekrarı, umûm-husus, rivayet edilen her iki hususun yapılmasının cevazı, hallerin muhtelif olması, mücmel ve mufesser olmaları ve zamanlarının muhtelif olması gibi nedenlere dayandırarak teâruz eden rivayetlerin arasını bulmaya çalışır.

İbnü'l-Münzir, zâhiren müteârız gözüken rivayetler arasında cem' yaparken aşağıdaki yöntemleri kullanmıştır.

2.4.2.1.1. Ayrı Vakıalara Hamletmesi

Muayyen bir olay hakkında vârit olan muhtelif rivayetlerin, lafız ve manalarının muhtelif olması hasebiyle tek bir vakıaya hamledilmeleri mümkün olmaması, her iki

[1020] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 2, s. 268.
[1021] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 2, s. 306.

rivayetin sahih olmaları, cerh edici bir illetlerinin bulunmaması, bunların ayrı iki vakıa olduğuna delâlet eder.

Bazen de müteârız görünen ihtilâf senetten dolayı olabilir. Râvinin bir rivayettte falan kişiden, aynı meseleyi farklı bir rivayette başka birisinden duyduğunu söylemesi, rivayetin muztarib olma vehmini verip cerh edilebileceği düşünülebilir. Ancak, araştırılıp iki farklı kişiden duyduğu anlaşıldığında ise her iki rivayetle amel edilebilir.

İbnü'l-Münzir'in, hadis metninin iki ayrı zamanda olduğuna hamlettiği meselelerden birisi, Güneş va Ay tutulması hakkında vârit olan rivayetleri ele alırken yaptığı tahlillerinde açıkça ifade eder. Nitekim kendisi, Güneş ve Ay tutulması namazlarının ne şekilde kılınacaklarını açıklarken, bunun hakkında vârit olan hadisleri ve aralarındaki ihtilâfları zikrettikten sonra şu açıklamayı yapar: "*Bu rivayetlerin tümü sahih ve sabittirler.* Peygamber *efendimizin Güneş tutulması namazını defalarca kıldığına delâlet etmektedirler. Ay tutulması hakkında gelen rivayetler hakkında cerh edici herhangi bir illet/kusur olduğunu bilmiyoruz. Dolayısıyla bu rivayetlerin tümüyle amel etmek câizdir*".[1022] Son cümlesiyle, herhangi bir rivayette vârit olan şekille kılınabileceğini ifade etmiştir.

Azîm Abâdî Avnu'l-Ma'bûd[1023] adlı eserinde Güneş tutulması hakkındaki rivayetleri değerlendirirken şunları söyler "Buhârî ve diğer imamlar şunu söylemişler: Rivayetler Güneş tutulması olayı birbirinden farklı olaylar olmadıkları müddetçe tüm rivayetlerle amel edilebileceği yönüne hamledilemezler. Bu konuda vârit olan rivayetlerin tümü Peygamber efendimiz'in oğlu İbrâhîm'in vefat ettiği gündeki Güneş tutulmasından bahsediyorlar. Onun için bu namazın her rekâtında iki rükü'nun olduğu rivayetinin tercih edilmesi lazımdır. Çünkü bunu ifade eden rivayetlerin sıhhati daha güçlü gözüküyor. İbnü'l-Münzir gibi mahaddis ve fakih bazı imamlar bu konuda cumhura muhalefet etmişlerdir. Fahihler bu olayın farklı ve mükerrer olarak ayrı zamanlarda vârit olduğunu değerlendirdikleri için herhangi biriyle amel edilebileceğini

[1022] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 5, s. 302.
[1023] Ebü't-Tayyib el-Azîmâbâdî tarafından Ebû Dâvûd'un es-Sünen'ine yazılan şerhtir.

söylemişlerdir.[1024] Buradan anlaşıldığı üzere, İbnü'l-Münzir ve Buhârî, bir fıkhî mesele hakkındaki rivayetler ayrı ayrı vakıalar hakkında vârit olmuşlarsa, herhangi biriyle amel edilebileceğine hamledileceği prensibinde müttefiktirler. Ancak Güneş tutulması hakkındaki rivayetleri aynı veya müteaddid vakılar hakkında vârit oldukları değerlendirmesinde aynı düşünmüyorlar. İbnü'l-Münzir müteaddid, Buhârî ise aynı vakıa hakkında vârit oldukları değerlendirmesini yapmaktadır. Müslim de sahihinde İbnü'l-Münzir gibi değerlendirmede bulunduğunu, rivayeterin müteaddid vakıalar hakkında vârit oldukları görüşünde olduğuna işaret etmektedir.[1025] Abbâdî bu değerlendirmesinde İbnü'l-Münzir'in bu görüşte olduğunu pekiştirmiştir.

İbnü'l-Münzir, ölü hayvanların cildinden istifade konusunu ele alırken -İbn Abbas'a isnad edilen hadiste- rivayetin isnadındaki ihtilâfın müteaddid ayrı semâ'dan (duymadan) ileri geldiğini ifade eder.[1026] Bu konuda İbnü'l-Münzir şunları söyler "*bu konudaki rivayetler sabit ve sahihtirler. Eğer denilseki, bu rivayetlerde ihtilâf edilmiştir. Cevaben deriz ki; buradaki ihtilâf hadisin rivayetini cerh etmez ona zarar vermez. Çünkü, İbn Abbas'ın bu rivayeti hem Hz. Meymune'den (r.anha) hem de Hz. Sevde'den (r.anha) rivayet ettiğini düşünüyoruz. Nitekim İbn Abbas'ın her iki rivayet senedindeki râviler sika ve güvenilirdirler. Bunun için bu rivayetle amel etmek vâciptir*, demektedir.[1027] İbnü'l-Münzir, buradaki İbni Abbas (r. anhuma) rivayetinin sıhhatine halel getirileceği ve muztarip olduğu düşünülen iki rivayet senedini iki ayrı müstakil rivayete hamlederek onunla amel edilebileceği değerlendirmesini yapmıştır.

2.4.2.1.2. Umûm-Husûs

İbnü'l-Münzir'e göre, hadisler arasındaki tahsîsin gerçekleşmesi için "muhassıs" denilen ayrı bir delil olması gerekir. İhtilaflı zannedilen iki hadisten birinin âm, diğerinin

---

[1024] El-Âbâdî, **Avnil-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebi Dâvûd, Beyrut**, Dârul-Kütübü'l-İlmiye, 1415, c. 1, s. 131.

[1025] Müslim, **Sahîh-i Müslim**, Babu Salatü'l-Küsüf, 901

[1026] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 2, s. 628; Ali Muhammed Fethi Ebû Şükür, (Mekale) Menhec İmam İbnil-Münzir en-Neysaburi fi Muhtelefi'l-Ahâdis fi'l-Evsat, **Meceeleti'd-Dirâsâti'Arabiyye**, sayı 25, s. 175-222, Mısır, Munya, s. 192.

[1027] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 2, s. 628. Ebû Şükür, **Menhec İmam İbnil-Münzir en-Neysaburi fi Muhtelefi'l-Ahâdis fi'l- Evsat**, s. 193.

onu tahsîs eden muhassıs olması hadislerde sık karşılaşılan bir durumdur. İbnü'l-Münzir bu konuda ilgili ihtilâfı zikrettikten sonra şu örneği verir: *Bu ve bu konuda vârit olan tüm benzer haberlerlerden anlaşıldığına göre* Peygamber *efendimiz pençeli ve yırtıcı hayvanların etinin yenilmesini ve yırtıcı hayvanların derilerinden istifade edilmesini âm bir şekilde yasaklamıştır. Bunlardan istifade etmek haramdır. Çünkü* Peygamber *efendimiz nehyi âm olarak yapmıştır. Kendisinin âm olarak yasakladığı bir şeyi kimsenin tahsîs etme yetkisi yoktur. Allah Resûlü zikrettiği âm'dan bir şey tahsîs ederse, bizler de sünnetin tahsîs ettiğini istisna etmemiz gerekir/vaciptir. Bunun dışında ihtilâflı diğer meselelerin hükümleri ise âm olan nehyin kapsamında kalırlar. Çünkü istisna edilenlerin üzerine kıyas yapılamaz. Bu söylediklerimiz ashabımız Şâfiî ve diğerlerinden oluşan ehl-i hadis'in görüşüdür...*[1028]

İbnü'l-Münzir, konuya ilişkin olarak müzâbene ve arâyâ konsunu ele alan hadis rivayetlerini örnek verir. Peygamberimiz bir hadisi şerifte,[1029] hurmanın hurma ile trampa usûlü satışını âm bir şekilde (bey'u'l-müzâbene) yasakladığı halde, diğer bir hadiste[1030] beş vesk[1031] ve aşağısı miktarınca kurutulmuş hurmanın ağaçtaki taze hurmayla satılmasının (bey'u'l-ârâyâ) câiz olduğuna dair beyanda bulunmuştur. Nehyeden/yasaklayan hadis âm, ibaha ifade eden hadis ise hâstır. Dolayısıyla, sanki Peygamber Efendimiz beş vesk ve aşağısını bu genel yasaklamadan tahsîs ederek cevazına hükmetmiştir. Beş vesk miktarı dışında kalanlar ise âm olan nehyin kapsamında kaldıklarından alışverişleri haramdır.[1032]

İbnü'l-Münzir'in, cehri namazlarda imamın sesini duyan me'munun fatihayı okuması meselesini ele alırken bu metodu uyguladığı görülür. Nitekim bu konuyu ele alırken değerlendirmede bulunarak şu açıklamayı yapar: İmama tabi olan kişinin,

---

[1028] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 2, s306; Ebû Şükür, **Menhec İmam İbnil-Münzir en-Neysaburi fi Muhtelefi'l-Ahâdis fi'l- Evsat**, s. 194.

[1029] İmam Mâlik, **Muvatta**, babul-Muzabeneti ve'l-Muhakalati, hadis no:2314; Ebû Şükür, **Menhec İmam İbnil-Münzir en-Neysaburi fi Muhtelefi'l-Ahâdis fi'l- Evsat**, s. 194.

[1030] Buhârî, **el-Câmiu's-Sahîh**, Kitabü'l-Büyü', h. No;2380;

[1031] Vesk, Henefilere göre 195 kg'dır, cumhura göre ise, 122.4 kg'dır.(Şirbinî, **Muğni'l-Muhtac**, çev. Doç. Dr. Soner DUMAN **Delilleriyle Şâfiî Fıkhı Muğnil Muhtac I-XX**), c. 1, s. 17)

[1032] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 328; İbnü'l-Münzir, **el-İkna**, c. 1, s. 260.

imamın sesini duyarken fatihayı okumaması gerekir. Nitekim bu konuda gelen şu naslar arasında cem‘ bu hükmü gerektirir.

Birinci nass; âyeti kerîme de yüce Allah "*Kur'ân okunduğu zaman ona kulak verip dinleyin ve susun ki size merhamet edilsin*."[1033] İkincisi; hadisi şerifte, *Fatihayı okumayanın namazı olmaz*.[1034] Diğer bir rivayette; *imam okuduğunda susun.*[1035] İbnü'l-Münzir bunları zikrettikten sonra şu yorumu yapar: İmamın sesini duyduğu halde me'mûmun fatihayı okumaması gerekir. Eğer iki haber gelmişse ve her iki haber arasında cem‘ yapıp her ikisi ile amel etme imkânı varsa, üzerimize vacib olan her ikisini göz önünde bulundurup amel etmemizdir. Konu edinilen bu örnekte İbnü'l-Münzir cem‘ yöntemini uygulayarak şu değerlendirmeyi yapar: Fatihayı okumayanın namazı olmaz. Ancak, Allah Resûlünün zikrettiğine binaen bizde deriz ki, "*sadece imam açıktan okursa dinleyiniz, gizli okursa okuyunuz*" manasını anlamamız gerekir. Hanbelî mezhebinde yapıldığı gibi böyle davranan bir kişi, her iki hadisle amel etmiş olur. Şâfiî mezhebi gibi bu şekilde davranmayanlar mutlaka bir hadisi manasız bırakıp ihmal etmiş olurlar. Bununla beraber İbnü'l-Münzir görüşünü zikrederken şu açıklamayı da yapar: Cehri namazlarda imamın sesini duyan me'mûm imamı dinler. Duymadığında veya imamın sektelerinde fatihasını okur. Me'mûm daha fatihasını bitirmeden imam rükûa giderse, me'mûm fatihasını bitirene kadar okumaya devam eder.[1036] İbnü'l-Münzir, Hanefilere göre me'mûnün fatihayı okumaması gerektiğini ve gerekçe olarak da "*İmam kıraatının me'munun kıraatı yerine geçtiğini*" ifade eden hadis rivayetlerinin sahih olmadıklarını dolayısıyla onlarla amel edilemeyeceği açıklamasını da yapar.[1037] Bu açıklamasıyla da Hanefîler'in delillerini yetersiz gördüğünden onların görüşlerine katılmadığını ifade etmeye çalışır.

Diğer bir örnek ise şöyledir; küçük ve büyük abdest esnasında önünü ve arkasını kıbleye vermeyi yasaklayan hadisler ile cevaz veren hadisleri beraber zikreder. Aralarını

[1033] Arâf, 204.
[1034] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 3, s. 98; Buhârî, **el-Cami'i's-Sahih,** Kitabu'l-Azân, 756.
[1035] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 3, s. 106.
[1036] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 3, s. 111.
[1037] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 3, s. 102.

bularak; yasaklayıcı hadislerin dışarda ve çölde olan kişiler hakkında, cevazı ifade eden rivayetlerin de tahâret/hela için hazırlanan kapalı yerler hakkıda oduğunu ifade eder.[1038] İbnü'l-Münzir, deliller arasını bulup cem' etme ve bir konuda vârit olan tüm haberleri kullanma hakkında birçok örnek zikretmiştir.

2.4.2.1.3. Hadislerde İhtilaflı Görünen Fiilleri İbâhaya Hamletmesi

İbnü'l-Münzir, mutearız görünen hadîslerin iyice incelendiklerinde aralarında hakiki bir muhalefetin olmadığının görülebileceğini ifade eder. Muhalefet durumu arzeden hadîslerin her birisinin olayın mubah olan bir vechesini ele almış olabileceğini, yani ibaha cihetinden bir ihtilâf olduğunu ve her iki hadîsle de amel edilebileceğini zikreder. Bu görüşünü de "*rivayetler teâruz ettiklerinde harama delâlet eden bir rivayet bulmadığımız müddetçe asıl olanı ibahaya hamlederiz*"[1039] gibi ifadeler ile anlatmaya çalışır. İbnü'l-Münzir'in bu konudaki yöntemine örnek olarak müezzini duyan kişinin nasıl davranacağı hakkındaki rivayetleri değerlendirmesi zikredilebilir. Müezzin ezanda; حى على الصلاة , حى على الفلاح dediğinde müezzini duyan kişilerin ne yapacakları/davranacakları hakkında gelen ihtilâflı rivayetleri zikreder. Şöyle ki; İbnü'l-Münzir, Ebû Saîd el-Hudrî'den gelen rivayette; "*Müezzini duyduğunuzda onun dediği gibi siz de söyleyiniz*" hadisini, Ümmü Habibe (r.anha) bnt. Ebi Süfyan'dan rivayet edilen "*Resûlullah yanımdayken ezan okunduğunda sonuna kadar o da aynı müezzin gibi okurdu*" hadisiyle tefsir ve beyan edildiği yorumunu yapar. Abdullah b. Alkama'dan gelen rivayette ise; Abdullah, "*ben Hz. Muaviye'nin yanındayken ezan okundu Hz. Muaviye'de (r.a) aynen müezzinin söylediği gibi ezanı okuyordu ancak müezzin* حي علي الصلاة *dediğinde o* لاحول ولا قوه الا بالله *dedi, müezzin* حي علي الفلاح *dediğinde yine o* لاحول ولا قوه الا بالله *dedi*" ve akabinde Hz. Muaviye (r.a)'de "ben Peygamber'den (s.a.v.) böyle duydum" diye eklediğini nakleder. Ezanı duyan kişinin, müezzin حي علي الفلاح حي علي الصلاة dediğinde kendisinin aynısını mı yoksa لاحول ولا قوة الا بالله mi diyeceği konusunda ashabu'l-hadis ihtilâf etmişlerdir. İbnü'l-Münzir, bunu ibahaya hamlettiğini ifade ederek

[1038] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 3, s. 327.
[1039] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 11, s. 304.

şunu söyler: Ezanı duyan kişi isterse ezanı aynı müezzin gibi حي علي الصلاه , حي علي الفلاح diyerek okur, istersede bunların herbirinin yerine لاحول ولا قوه الا بالله ‘de diyebilir.[1040]

Başka bir örnekte İbnü’l-Münzir, korku namazının nasıl kılınacağına dair gelen ihtilâflı rivayetleri değerlendirirken, namazın her iki şekilde de kılınablilceğine hamleder.[1041] Yine bir örnekte, ayakta veya oturarak bevletme hakkında gelen ihtilâflı rivayetleri[1042] de her iki şekilde bevl edilebileceğine hamlederek hadislerin teâruzunu gidermeye çalışır.[1043]

2.4.2.1.4. Mücmel-Müfesser

Bu konuya örnek olması açısından cemaatle kılınan namazların fazileti hakkında vârit olan hadis rivayetleri hakkında İbnü’l-Münzir’in yaptığı değerlendirme zikredilebilir. İbnü’l-Münzir şu hadisleri zikreder; صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين ve درجة صلاة الجماعة أفضل من صلاة أحدكم وحده بخمسة وعشرين جزءا “cemaatle kılınan namazın tek başına kılınan namazdan yirmibeş veya yirmi yedi derece daha faziletli olduğunu” ifade eden ile صلاة ا لرجل في الجماعة تزيد على صلاة الرجل وحده بضعا وعشرين صلاة “yirmi küsür derece manasını ifade eden hadisleri” nakleder. Akabinde şu yorumu yapar: Zâhiren bu hadisler arasında teâruz gözükse de hakikatta teâruz yoktur. Çünkü İbn Mesud’un (r.a) rivayetindeki yirmibeş derece fazileti ifade eden ibare/lafız, İbn Ömer’in (r.a) rivayetindeki yirmi yedi derece faziletini ifade eden manayı nefyetmez. Aynı zaman da bu iki rivayette, Ebû Hureyre’den (r.a) gelen بضع وعشرين rivayeti ile de çelişmezler. Çünkü بضع kelimesi Arapçada üç ile on arası manasına geldiğinden, bu rivayet mücmel diğer iki rivayet ise müfessir olarak gelmişlerdir. Gerçek anlamda, aralarında herhangi bir teâruz yoktur.[1044]

[1040] İbnü’l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 3, s. 34, 35.
[1041] İbnü’l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 3, s. 313; Ebû Şükür, **Menhec İmam İbnil-Münzir en-Neysaburi fi Muhtelefi’l-Ahâdis fi’l- Evsat**, s. 195.
[1042] Buhârî, **el-Câmiu’s-Sahîh**, Kitabü’t-Tahâreti’, h. No: 224.
[1043] İbnü’l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 337; Ebû Şükür, **Menhec İmam İbnil-Münzir en-Neysaburi fi Muhtelefi’l-Ahâdis fi’l- Evsat**, s. 195.

[1044] İbnü’l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 4, 131

2.4.2.1.5. Hallerin Muhtelif Olduğuna Hamletmesi

Bu konuya örnek olması açısından İbnü'l-Münzir'in sehiv secdesi ile ilgili rivayetleri değerlendirmesini zikredilebilir. İbnü'l-Münzir'in sehiv secdesi konusunda gelen muhtelif rivayetleri göz önünde bulundurarak, selamdan önce veya sonra yapılacağına dair hadisler arasında cem' etme yöntemini takip edip vârit olan tüm rivayetlerle amel etmeye çalışır. Bu gibi konularda Ahmed b. Hanbel'in mezhebini tercih ederek bir meselede vârit olan ilgili tüm hadislerle amel etme yöntemini kullanır. İmam Şâfiî'yi, onun mezhebinin gereği olan "*bir meselede vârit olan ilgili tüm hadislerle amel etme prensibini*" takip etmediğinden dolayı ta'rizde/eleştiride bulunur. İbnü'l-Münzir her âlimin; bir mesele hakkında vârit tüm hadislerle amel ederek, Ahmed b. Hanbelîn takip ettiği metodu takip etmesi gerektiğini ifade eder.[1045] İbnü'l-Münzir'in bu konuyu ima ederek belli bir usûlü takip ettiğine delâlet eden cümlelerinden bazıları da şunlardır: "Sünnetten ancak yine başka bir sünnetle istisna yapılabilir. Bu hüküm, haberlerin umûmunu benimseyen ve hüccet olmadan onların hükmünün dışına çıkmamayı ilke edinen ashabımızı da bağlar."*[1046]* "Sünnetteki bir nehiy yine sünnetteki bir delille tahsîs edilebilir. Bu şekilde sabit olan istisnâî hükme başka meseleler kıyas edilemez. İhtilaflı meseleler nehye dahil olmaya devam eder. Ashabımızın mezhebi de bu yöndedir; Şâfiî ve Ehl-i Hadis'ten diğer kimselerin genel olarak dedikleri budur.*"*[1047]

2.4.2.2. Müteârız Delillerden Birini Mensuh Görmesi

Cem' ve te'lif edilmesi mümkün olmayan mutearız hadisler hakkında başvurulacak çözümlerin başında nesh gelmektedir. Nesh, şari'in eski bir hükmü, yenisiyle yürürlükten kaldırması demeketir.[1048] Nesh, ihtilâfta tabiîliğin bir neticesidir. Bazen geçici tedbir niteliğinde düşünülmüş ve teklif edilmiş hususların aynı tabiilik içinde kaldırılmasından başka yol kalmamaktadır. Bu sistemin, değişebilen bir seyyaliyete sahip olabilmesi demektir. Bir anlamda değişen cemiyet şartlarını

[1045] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 3, s. 313.
[1046] Bkz. İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 2, s. 101-102.
[1047] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 2, s. 443.
[1048] Şâfiî, **er-Risâle**, s. 181-186; İbn Hacer, **Nüzhe**, s. 58; Çakan, **Hadîslerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları**, s. 195.

değerlendirmektir. Nitekim Mekke İslâm toplumunun şartları ve mükellefiyetleri ile Medine İslâm toplumunun mükellefiyetleri elbette aynı değildir. Bu nedenledir ki nesh, biraz da bu sosyal gerçeğin bir gereği olarak doğmuş bir teşri‘ usûludur. Neshin, küllî kaidelerde cereyan etmemesi cüzî hükümlerde geçerli olması da onun gelişen şartlara uyum sağlamanın tabii bir yolu olduğunu göstermektedir. Bu da Sünnetin tabiilikler manzumesi ihtiva ettiğinin bir göstergesidir. Bir hükmün neshedildiği ancak çeşitli yöntemlerle bilinebilmektedir. Bunlar, Hz. Peygamber (s.a.v) veya sahâbînin beyanı, hadisin vurud tarihinin bilinmesi veya icmânın delâletidir.[1049]

İbnü'l-Münzir'e göre, müteârız deliller arasını bulma yöntemlerinden biri de nesh yöntemidir. Bu bağlamda o -önceden de değindiğimiz gibi- bazı fıkhî tercihlerini nesh ile istidlâl ederek yapmıştır. Hata bazı konu başlıklarında bile neshi kullandığını görmekteyiz. Namazda rüküya giderken ellerin dizler arası değil, diz üstünde tutunarak yapılması gerektiğini işlerken "*bu konudaki nesh*" diye başlık atmıştır.[1050] "*Önce mubah olan sonra nesh edilen namazdaki konuşmanın konusu*"[1051] diye ayrı bir başlık açmıştır.[1052] İbnü'l-Münzir rükûda ellerin dizler üzerine bırakılması ve dizler arasına ise bırakılmasının neshedildiği hakkında şunları söyler: Rükûda Allah Resûlünün ellerini dizleri üzerine bıraktığına dair sahih hadis rivayetleri gelmiştir. Sa‘d b. Ebi Vakkâs'tan[1053] gelen rivayet, namaz kılanın rükûda ellerini dizlerinin arasına bırakmasının nesh edildiği ve yasaklandığına delâlet etmektedir. Bir kişi şöyle diyemez; namaz kılan kişi rüküda isterse elini dizinin üzerine bırakır istersede iki uyluğu arasında tutabilir. Çünkü Hz. Sa‘d'ın (r.a) naklettiği rivayette ellerin iki dizi arasında tutunmasının nehyedildiği zikrediliyor. Sahâbe de peygamberimizin ellerini dizine koyduğunu naklediyorlar. Ayrıca, Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Sa‘d b. Ebi Vakkâs ve Hz. Abdullah b. Ömer (r.anhum) ellerin dizleri üzerine konulması gerektiğini

---

[1049] Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, **Tedribu'r-Ravi fi Şerhi Takribi'n-Nevevî**, thk., Abdulvehhab Abdullatif, Kahire 1959, s. 170-172; Çakan, **Hadîslerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları,** s. 196.

[1050] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...**, c. 3, s. 153.

[1051] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...**, c. 3, s. 229.

[1052] Nesh için ayrıca bkz., İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...**, c. 3, s. 238; c. 4, s. 204; c. 11, s. 339.

[1053] Ebû İshâk Sa‘d b. Ebî Vakkās Mâlik b. Vüheyb (Üheyb/Vehb) el-Kureşî ez-Zührî (ö. 55/675) Aşere-i mübeşşereden olan sahâbîdir.

söylüyorlardı.[1054] Buradan da açıkça anlaşıldığı gibi İbnü'l-Münzir – burada teâruzu gidermede cem', tercih veya tevekkufa başvurmuyor aksine nesh yöntemini kullanarak- ellerin dizler arasında tutulmasının neshedildiğini ifade etmeye çalışıyor.

2.4.2.3. Müteârız Delillerden Birini Tercih Etmesi

Tercih, birbirlerine müsavi, tearüz halindeki delillerden birisini diğerlerinden üstün tutmayı gerektiren bir ziyadeyi içerdiği için tercih etmektir.[1055]

İhtilâflı hadîsler, cem' yollarından herhangi biri ile te'lif edilemez ve hadîslerden birinin nâsih, diğerinin mensûh olduğunu tespit etmek mümkün olmazsa bu durumda tercih metoduna başvurulur.[1056] İbnü'l-Münzir'in rivayetlerden birini diğerine tercih etme yönünü araştırdığımızda, kendisinin hadisin isnadı, hadisin metni veya hadîsin dışındaki harici bir sebebe dayanarak tercihte bulunduğunu görüyoruz. Bunları kısaca açıklayalım.

2.4.2.3.1. İsnâd ile İlgili Tercih

Muhaddisler arasında yüzü aşkın sayıda tercih sebebi bildirilmiştir.[1057] Aynı şekilde İbnü'l-Münzir de bazı hadis rivayetlerini; isnadlarındaki ravilerin çokluğu, ravinin hıfzının güçlü olması ve rivayetteki şeyhe yakın olması gibi vasıflardan dolayı tercih edebildiği ve bunlara dayanarak hüküm belirttiği görülmektedir. Bu konudaki tercihlerinin önde gelenleri şunlardır:

a. Râvilerin Çokluğu (Kesretu'r-Ruvât): Yanlışlık/hata ihtimali, râvîsi çok olan hadîste daha azdır. Nitekim çoğunluğun rivayet ettiği hadîs daha güvenilirdir. Çünkü çoğunluğun rivayet ettiği hadîsler, hıfz konusunda daha sağlamdır. İbnü'l-Münzir'in

---

[1054] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...**, c. 3, s. 150.

[1055] Enbiya, Yıldırım, **Hadîste Metin Tenkidi Hadiste Metin Tenkidi**, Rağbet Yay., İstanbul 2009, s. 361.

[1056] Çakan, **Hadîslerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları,** s. 210.

[1057] Geniş bilgi için bkz. Suyûtî, Tedrîb, s. 177 (Suyûtî, Hazimi'nin el-İ'tibar isimli eserinde yüzden fazla tercih sebebi zikrettiğini ifade etmekte ve bunları yedi sınıfta topladığını söylemektedir: 1-Râvinin haliyle ilgili tercih sebepleri, 2-Tahammül ile ilgili tercih sebepleri, 3-Rivayet keyfiyeti ile ilgili tercih sebepleri, 4-Rivayetin vurud vakti ile ilgili tercih sebepleri, 5-Hadisin lafzı ile ilgili tercih sebepleri, 6-Hükümle ilgili tercih sebepleri, 7-Harici bir nedenle tercih sebepleri).

ihtilâflı iki rivayetten, çok sayıda tâbiînin rivayet ettiğini, diğer az sayıda tâbiînin rivayet ettiğine tercih etmiştir. Hz. Berîre'nin (r.anha) evlenirken kocasının hür veya köle olduğu ile ilgili İbnü'l-Münzir'in değerlendirmesi konumuzu aydınlatacak niteliktedir.

Hz. Berîre'nin (r.anha) evlenirken Kasım b. Muhammed ve Urve b. Zübeyr'in rivayetine göre kocasının köle olduğu, Esved'ten gelen rivayete göre ise kocasının hür olduğu nakledilmiştir. İbnü'l-Münzir, Kasım b. Muhammed ve Urve b. Zübeyr'den gelen rivayeti ravileri diğerine göre daha fazla olduğu ve ikisinin kendisinden hadis rivayet edilen Hz. Aişe'ye akraba olduklarından tercih ettiğini söyler.[1058]

b. Hıfzın Güçlü Olması: İbnü'l-Münzir, ihtilaflı iki rivayetten birini hıfzı güçlü diğerini ise hıfzı zayıf olan bir ravî rivayet etmişse, hıfzı güçlü olan kişinin rivayetini tercih eder.[1059]

c. Ravinin Şeyhe Yakın Olması: Yine hâdisi rivayet edenlerden biri rivayet edilen kişiyle (şeyhiyle) yakınsa diğeri birincisi kadar şeyhe yakın değilse yakın olanın rivayetini tercih eder.[1060]

2.4.2.3.2. Metin ile İlgili Tercih

İbnü'l-Münzir, metinden dolayı yaptığı tercihlerini şu yöntemlere göre yapmıştır:

İhtilaflı iki rivayetten biri isbat, diğeri nefy olursa, isbat/olumlu olan tercih edilir. Peygamberimizden vârit bir konuda râvilerden biri bir şeyin varlığını diğer râvi ise yokluğu naklederse var olduğunu söyleyenin rivayeti tercih edilir. Çünkü onun hıfzettiğini diğeri hıfzedemediği için hıfzedene itibar edilir. Hz. Bilal (r.a) Peygamber efendimizin Ka'be'nin içinde namaz kıldığını, Hz. Üsame (r.a) ise namaz kılmadığını

[1058] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 8, s. 438; Ali İbrâhîm en-Naimi, **es-Sına'atü'l-Hadisiyye 'inde İbni'l-Münzir fi Kitabihi'l-Evsât mine's-süneni ve'l-İcmâ'i ve'l-İhtilaf,** (Basılmamış Doktora tezi) Cami'atu'l-Ulumü'l-İslâmiyye el-'Alemiyye, Ürdün, Umman, 2015, s. 84

[1059] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 3, s. 127; en-Naimi, **es-Sına'atü'l-Hadisiyye 'inde İbni'l-Münzir, s.** 84.

[1060] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 3, s. 307.

nakleder. İbnü'l-Münzir, namaz kılındığını ifade eden rivayette nefy değil de isbat olduğu için bu rivayeti tercih ederek bu doğrultuda hüküm belirtmiştir.[1061]

2.4.2.3.3. Harici Bir Delilden Dolayı Tercih

İbnü'l-Münzir'in, zâhiren teâruz halinde olan iki hadisin arasını bulmada cem' etme, neshetme, metin veya senetten dolayı aralarındaki teâruzu giderme imkânı olmadığı durumlarda teâruzu gidermek için harici delillere başvurduğunu görüyoruz. Bir örnek verilecek olursa; ihtilaflı iki rivayetten biri diğerinden daha çok Kur'an'ı Kerimin zâhirine muvafık ise muvafık olan diğerine tercih edilir. Örneğin İbnü'l-Münzir, ashâbı kiramın sabah namazını tağlis (karanlık) vaktinde veya isfar (biraz aydınlık) vaktinde kılmaları konusunda vârit olan muhtelif rivayetler arasında tağlis vaktini ifade eden rivayetlerin Kur'an'a daha uygun oldukları için tercih edilmeleri gerektiğini söyler. Çünkü âyet-i kerîmede ki "Namazlara ve orta namaza devam edin. Allah'a gönülden boyun eğerek namaza durun"[1062] emri, namazın ilk vaktinde kılındığında daha iyi yerine getirilmiş olur. Namazı ilk vaktinde kılmayıp te'hîr etmek unutabilme gibi ihtimallerden dolayı namazın muhafazasına halel getirebilir.[1063]

2.4.2.4.Tevakkuf

Hadîsler arasındaki ihtilâfların çözümüyle alakalı son işlemdir. Tevakkuf ile tahyîr, tesâkut ve terk terimleri arasında yakın ilişki vardır.[1064] Zikredilen tüm bu çözüm yolları yeterli olmadığında, ihtilâflı hadîsler yine de reddedilmez, bekletilir. Tevakkuf, muteârız hadîslerden hiçbirisiyle amel etmemek, herhangi birisiyle amel etmeyi gerektirecek bir delil bulunmadıkça beklemek demektir. Zira bir müctehid için kapalı kalmış olan bir tercih sebebi, başka bir âlim tarafından bilinebilir. Çünkü "*Her ilim*

[1061] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 3, s. 151; en-Naimi, **es-Sına'etü'l-Hadisiyye 'inde İbni'l-Münzir, s.** 85.
[1062] Bakara,238.
[1063] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 3, s. 78; en-Naimi, **es-Sına'etü'l-Hadisiyye 'inde İbni'l-Münzir, s.** 86.
[1064] Tahyîr, müctehidin tercihe imkân bulunmayacak şekilde teâruz eden iki delilden birini seçme konusunda muhayyer olmasıdır. Teâruz halindeki delillerin ikisinin birden düşürülmesini ifade eden tesâkut ve terk terimleri ise tevakkufla eş anlamlıdır. (Osman Demir, "Tevakkuf" **DİA**, Tdv yay. İstanbul 2011, c. 40, s. 579.

sahibinden daha âlim biri daima vardır."[1065] Tevakkufun, bu cihetle pratik yönü oldukça zayıf kalmaktadır. Kitap ve sahih Sünnetten, cem', nesh ve tercih mümkün olmadığı için tevakkufa mecbur kalınmış hadîs azdır.[1066] Hakkında tevakkuf edilen hadiste sened ve metin itibariyle reddini gerektirecek bir durum olmasa da tercih edilmesini gerektiren özellik ortaya çıkıncaya kadar söz konusu hadis kendisiyle amel edilmemesi açısından merdûd hadis hükmündedir.[1067]

Şâtıbî bu hususu şöyle ifade etmektedir: "*Şeriatın esaslarına vakıf olan kimse, şer'î delillerin teâruz etmediğini görür. Çünkü şeriat, kendi içerisinde bir bütündür ve cüzleri arasında asla teâruz yoktur. Bu gerçeğe ulaşan kimse, vakıada olanı yakalamış olur; dolayısıyla da onun nazarında bir teâruz bulunmaz. Bunun içindir ki, Müslümanların üzerinde tevakkufu gerektirecek şekilde teâruz ettiğine dair icmâ ettikleri iki delil bulunmamaktadır. Ancak müctehidler, teker teker ele alındıklarında hatadan masum değillerdir. Bu itibarla, onların nazarlarında deliller arasında teâruzun bulunması mümkün olmaktadır*."[1068]

İbnü'l-Münzir de bu metodu kullandığını şu ifdalerle dile getirmiştir: Zikrettiğimiz hüccetlerden biri bulunmadığında ve bir konudaki rivayetler müteârız olup tezat teşkil ettiklerinde bu rivayetlerle amel etmeyip tavakkuf etmemiz gerekir. İbnü'l-Mübârek (ö. 181/797),[1069] Hammâd b. Seleme'nin (ö. 167/784)[1070] şöyle dediğini nakleder; bir kişiden müteârız iki rivayet geldiğinde hangisinin nâsih hangisinin mensûh olduğu ve hangisinin önce hangisinin sonra vârit olduğu bilinmiyorsa sanki o kişiden hiçbir şey gelmemiş gibi davranman gerekir.[1071] Onun bu metodu uyguladığına dair temsili bir-iki örnek şöyledir:

[1065] Yusuf 76.
[1066] Çakan **Hadîslerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları**, s. 234.
[1067] Koçyiğit, **Hadis Usûlü**, s. 487
[1068] Şâtıbî, **el-Muvafakât**, Darü'l kütübü'l Arabiyye, Beyrut Lübnan 2002, s. 823.
[1069] Ebû Abdirrahmân Abdullāh b. el-Mübârek b. Vâzıh el-Hanzalî el-Mervezî (ö. 181/797) Tebeu't-tâbiînin ileri gelenlerinden, muhaddis, zâhid ve fakihtir.
[1070] Ebû Seleme Hammâd b. Seleme b. Dînâr el-Basrî el-Hırakī (ö. 167/784) Muhaddis, nahiv ve fıkıh âlimidir.
[1071] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 2, s. 268.

1) Hz. Meymûne'nin (r.anha) Peygamber Efendimizle nikâhı kıyılırken, Peygamber Efendimizin nikâh esnasında -bir rivayete göre- ihramlı olduğu diğer bir rivayete göre ise ihramlı olmadığı nakledilmiştir. Hz.Meymûne'nin (r.anha) bu yöndeki nikâhı hakkında haberler çeliştiği için bunda tevakkuf etmemiz vâcip olur/gerekir. Bu konuda Hz. Osman'ın (r.a) rivayet ettiği hadise rücû etmemiz ve ona itibar etmemiz gerekir. Çünkü bu rivayet ile zâhiren de olsa teâruz edecek başka bir rivayet yoktur.[1072] Bu konuda gelen diğer müteârız her iki rivayette sahih olup bir tarafı tercih edecek herhangi muraccih de yoktur. Hz. Osman (r.a)'dan gelen rivayette ise Peygamberimiz şöyle buyurmuş: *"İhramlı olan bir kişi (hacda olan) ne evlenebilir ne kız isteyebilir ne de başkasını evlendirebilir*.[1073]

Diğer mezheplerin bu konudaki görüşleri özetle şöyledir:

Mâlik, Şâfiî ve Ahmed, ihramlının nikâhının sahih olmadığı görüşündedirler. Buna şu hadisi delil getirmişlerdir. Osman b. Affân'ın rivayetine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "*İhramlı evlenmesin ve evlendirmesin*."[1074] Yezid b. 'Asam'ın Hz. Meymûne'den rivayetine göre "*Hz.* Peygamber*, Hz. Meymûne (ö. 51/671*[1075] *ile ihramsız iken evlendi, ihramsız iken zifafa girdi. Hz. Meymune Serif'te öldü. Onu, kendisiyle zifafa girdiği gölgelikte defnettiler*."[1076] Ebû Rafi', rivayetinde şöyle demektedir: "Rasulullâh, Hz. Meymune ile ihramsız iken evlendi, ihramsız olarak zifafa girdi. Ben ise aralarında elçi idim."[1077]

[1072] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 4, s. 232
[1073] İbnü'l-Münzir, **Evsât**, c. 4, 204; Müslim, **Sahîh-i Müslim,** İhramlının nikâhının haram olduğu babı, c. 2, s. 1031, hn; 43.
[1074] Müslim, **Sahîh-i Müslim,** İhramlının nikâhının haram olduğu babı, c. 2, s. 1031, hn. 45
[1075] Meymûne (Berre) bint el-Hâris b. Hazn el-Hilâliyye (ö. 51/671) Hz. Peygamber'in son olarak evlendiği hanımıdır.
[1076] Müslim, **Sahîh-i Müslim,** hn.1411.
[1077] Tirmizî, **Sünen**, Nr. 841.

Ebû Hanîfe, ihramlının nikâhının câiz olduğu görüşündedir. O, İbn Abbas'ın rivayet ettiği şu hadisi delil getirmiştir: "*Hz.* Peygamber*, kendisi ihramlı olduğu halde, Hz. Meymune ile evlenmiştir*."[1078]

Birinci grubun delilleri ile ikinci grubun delilleri arasındaki teâruz açıkça görülmektedir. Her grup, râcih (üstün) olarak gördüğü rivayeti tercih etmeyi esas almıştır. Birinci grubun tercih ettiği delil, olayı yaşayan Hz. Meymûne'nin rivayetidir ki Hz. Peygamber onunla ihramsız iken evlenmiştir. Hadiseyi yaşayanın rivayeti ise kabul edilmeye daha elverişlidir. Onların arasında elçi olan Ebû Râfiîn rivayeti de böyledir. Elçinin rivayeti daha sağlamdır. Çünkü o olayı daha iyi bilir ve olaya daha çok vakıftır. Sahâbeden, ihramlının nikâhının batıl olduğu görüşünde olanlardan birisi de Ömer b. Hattâb'tır. Mâlik'in Nâfi'den rivayetine göre Abdullah b. Ömer şöyle diyordu: "*İhramlı evlenmesin. Ne kendisi için, ne de başkası için dünür gitmesin*."[1079] Ebû Dâvûd'un rivayetine göre Saîd b. el-Müseyyib şöyle demiştir: "İbn Abbas, Hz. Peygamber ihramlı olduğu halde Meymûne'yi nikâhladı" sözünde vehme (tereddüde) düşmüştür."[1080] Ebû Hanîfe'ninde içinde bulunduğu ikinci grubun tercih ettiği delil ki hadisin râvisi olan İbn Abbas, ilim ve fıkıh bakımından Kur'an, Sünnet ve ahkâm ilmindeki yeri itibariyle meçhul değildir. Bu rivayet Yezid ve Ebû Râfı'in rivayetinden daha üstündür.

2) İbnü'l-Münzir peygamberimizin cemaat namazında oturarak namaz kılması hakkında şu değerlendirmeyi yapar: Peygamber Efendimiz (s.a.v.) hastalanınca namazı nasıl kıldığına dair muhtelif rivayetler yapılmıştır. Oturarak cemaatle namaz kıldığı vakidir. Ancak, oturarak cemaatle kıldığı bu namaz esnasında imam veya me'mûm olduğu hakkında, biribirine müteârız rivayetler vardır. Bu konuda bizler de bu rivayetleri göz önüne alarak tavakkuf edeceğiz. Birbiriyle teâruz eden bu rivayetlerle amel etmeyeceğiz. Bu konuda Allah Resûlü'nden rivayet edilen müteârızı olmayan sabit ve sahih rivayetle amel etmemiz gerekir. Bize ondan sabit ve sahih olarak gelen rivayette şu şekilde nakledilmiştir: *Kendisi oturarak cemaatin önünde namaz kıldırırken arkasındaki*

[1078] Buhârî, **el-Câmi'us-Sahih**, Kitabu'n-nikah, c. 2, s. 652, Nr. 1740.
[1079] İmam Mâlik, **Muvatta**, c. 1, s. 349
[1080] Ebû Dâvûd, **Sünen,** Kitabü'l-Hac, ihramlının evlenmesi babı, c. 2, s. 107.

cemaat ayakta durmuşlar. Onlara, oturmalarını işaret ettiler. Kendisi oturarak namaz kıldığında cemaatin ayakta kılmasını menetti ve Rum ile Farislerin büyüklerine yaptıkları gibi sizde öyle yapmayınız diye buyurdu. İbnü'l-Münzir bu açıklamadan sonra şu değerlendirmeyi yapar; İmam oturarak namaz kıldığında cemaatin de oturarak kılması gerektiğinin doğru bir hüküm olduğuna açıkça delâlet eden –zikredilen hadis rivayeti dışında- birden çok sahâbe efendimizin bu şekilde namaz kıldırmalarıdır. Cemaatin imamla beraber oturma hükmünün neshedildiğini zikreden âlimlere cevaben de şunları söyler; eğer bu hüküm mensûh olsaydı sahâbe böyle namaz kıldırmazlardı. Çünkü onlar nâsih ve mensûh konuları bizden daha iyi biliyorlardı.[1081] Ayrıca, oturarak namaz kılan imamın arkasındaki me'mûmların da oturması gerektiğini ifade eden sahih bir hadisle sabit olan bu hükmü, me'mûmün ayakta kılabileceğini ifade eden çelişkili ve müteârız rivayetlerle neshedilmesi mümkün değildir. Sabit olanın hükmü hakkında bir nevi icmâ, müteârız rivayetlerin ifade ettikleri hüküm hakkında ise ihtilâf olduğundan, icmâ edilen hüküm ihtilaf edilen bir rivayet için hükmü terkedilemez. Çünkü eşit derecede değildirler.[1082]

İbnü'l-Münzir'in aktardığı bu ilkeler, genel olarak Ehl-i Hadisin yaklaşımını da karakterize etmektedir. Onun dile getirdiği bu cümleler, hususen Sünnet ile ilgili olup Hz. Peygamberden rivayet edilen hadisler arasındaki cem' ile te'lîf, nesh, tercih gibi ilişkilerin nasıl tesis edilmesi gerektiğine yöneliktir.

2.5. İBNÜ'L-MÜNZİR USÛLÜNÜN KARAKTERİSTİK YAPISI

Bilindiği üzere İbnü'l-Münzir'in fıkıh usûlünü ihtiva eden yazılı bir eseri günümüze ulaşmamıştır. Bu nedenle İbnü'l-Münzir'in fıkıh usûlü ile ilgili görüşleri ancak fer'î meselelerde verdiği içtihatlar incelenerek tespit edilebileceği zikredilmişti.

İbnü'l-Münzir'in hüküm istinbâtında nasıl bir yöntem ve metod uyguladığını, onun fer'î meselelerde verdiği içtihatları göz önüne alarak tespit etmek gibi bir durumla karşı karşıya olduğumuzu baştan belirtelim. Bu sebeple İbnü'l-Münzir'in hükümleri

[1081] İbnü'l-Münzir, **Evsât**, c. 4, 204.
[1082] İbnü'l-Münzir, **Evsât**, c. 4, 205.

istinbât etmede uygulamış olduğu usûlün nelerden ibâret olduğu konusunda onun içtihatlarına bakılacaktır. Bu şekilde bir durum tespiti yaptıktan sonra, bize ulaşmış eserlerinden hareketle onun usûlünün karakteristik yapısını tespit konusunda tam bir muvaffakiyetin de mümkün olmayabileceğini de burada belirtmek gerekir. Zira İbnü'l-Münzir'e ait bir usûl kitabının günümüze ulaşmaması ve eserlerinde usûle ilişkin konulara satır aralarında değinmekle yetinmesi bu hakikatı ortaya çıkarmaktadır.

Dolayısıyla bu kısımda İbnü'l-Münzir'in usûlünün karakteristik yapısı onun vermiş olduğu hükümlerden ve görüşlerinden yola çıkılarak tespit edilmeye çalışılmıştır. İbnü'l-Münzir'in usûle dair görüşleri çerçevesinde düşüncesinin özgünlüğünü ortaya koyan "usulünün karakteristik yapısı" -tespit edebildiğimiz kadarıyla- şunlardır.

2.5.1. Nasların Umûmu ile Zâhirlerini Koruması

Genelde İbnü'l-Münzir, ictihadlarında, nassın zâhiriyle tutunur ve onunla amel ederdi. Âyet ve hadislerle amel etme noktasında onların zâhir ve umûm yönlerini öne çıkarırdı. O, Kur'an'ın sadece re'y ile tefsîr edilmesini doğru bulmazdı. Fıkhî konuların tahlilinde makasıddan öte genellikle literal/lafızcı davranmıştır. Te'vîl yöntemini genel olarak nasların zahir ve umûmuna göre uygulardı. Ona göre zâhir, lafızla ilgili akla ilk gelen mana idi. İbnü'l-Münzir'in zahiri manayı öne çıkaran biri olması, muteber şer'î bir delil olmadan zâhirî mananın dışına çıkılamayacağını düşüncesinde olmasından kaynaklanmaktadır. İbnü'l-Münzir, kulleteynden az olan suya necasetin girip de rengini, kokusunu ve tadını değiştirmediği meselesini ele alırken "Allah'ın kitabının *ve Allah Resûlün'den sabit olan haberlerin zâhirine tutunmak vâciptir*"[1083] demektedir. Korku namazı konusunu zikrederken "*Kitap ve sünnetin zâhirî bize yeterlidir*"[1084] cümlesini kullanmaktadır. Kitabın zâhirini terk etmenin câiz olmadığını dile getirerek şunları zikreder; "*Kitabın (Kur'ân'ı Kerimin) Zâhirini terk edenlerin söyledikleri sözlerin bir manası yoktur. Allah'ın Kitabı'na ittiba' vâciptir*" der.[1085] Eserlerinde buna dair birçok

[1083] **Evsât**, c. 1, s. 276.
[1084] **İbnü'l-Münzir, el-Evsât** c. 5, s. 29.
[1085] İbnü'l-Münzir, **el-Evsât** c. 2, s. 307.

örnek bulunmaktadır. Sözkonusu düşünce de olduğu bu gibi örnerklerden açıkça anlaşılmaktadır.

Onun eserlerine baktığımızda birçok yerde lafzın zâhirinden hareketle hükümler verdiğini görmekteyiz. Örneğin İbnü'l-Münzir, suç işleyip tövbe edenin cezasının düşmeyeceği konusunu işlerken şunu söyler: Bu konuda iki görüş vardır; "Had gerektiren hırsızlık vb. bir suçu işleyen kişi yakalanmadan tövbe ederse, had cezasının düşüp düşmeyeceği hakkında ilim ehli ihtilâf etmişlerdir. Şâfiî'nin öne sürdüğü birinci görüşe göre had düşer ikame edilmez. Şâfiî bu suçluları muharip olana kıyas ederek bu hükme vardığını söyler. Ancak İbnü'l-Münzir, hırsız ve muharib kişi aralarında fark olduğu için biribirine kıyas edilmelerinin doğru olmadığını söyler. İbnü'l-Münzir'in de tercih ettiği ikinci görüşe göre tövbe ile had cezasının düşmeyceği yönündedir. İbnü'l-Münzir bunun gerekçelerini şöyle açıklar: Çünkü Yüce Allah Kur'an'ı Kerim'de zina edenin, kazf edenin celd edilmelerini ve hırsızlık yapanların ellerinin kesilmesini emretmiştir. Kitap, sünnet veya icmâdan bir delil olmadan bu emrin uygulanması terkedilemez. Uygulanması vâciptir. Bir kişinin başka bir aslın üzerine kıyas ederek kendisinin çıkardığı bir kıyas için Kitab'ın zâhirî terkedilemez. Burada da kitabın zâhiriyle amel etmemiz gerekir. Eğer yüce Allah'ın -zina eden, kazf eden ve hırsızlık yapan hakkında- başka bir muradı olmuş olsaydı muharib konusunda açıkladığı gibi bu konularda da açıklayacaktı.[1086]

Diğer bir örnekte ise cuma namazının sıhhati için hazır olması gereken kişilerin sayısını ele alırken şunları söyler: "Allah, yarattıklarına Kitab'ına ve Peygamber'inin Sünnetine ittiba etmeyi gerekli kılmıştır. [...] Allah'ın Kitab'ının zâhirine uymak gerekir ve [bundan ötürü] herhangi bir delile dayanmaksızın âyetin zâhirinden, belli bir sayıdaki topluluğun istisna edilmesi câiz değildir. Eğer Allah belli bir sayıyı murad etmiş olsaydı bunu Kitab'ında yahut Peygamber'inin lisanı üzerinden açıklardı. Âyet umûmî olduğuna ve tahsîse de uğramadığına göre, Kitab'ın zâhirine göre Cuma namazı ikamet halinde olan bütün topluluklara vâciptir. Kitab umûmî iken, sığınılacak herhangi bir delile

[1086] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat mine's-Sünen**, c. 12, s. 293.

dayanmaksızın belli bir topluluğu âyetin [hükmünün] dışına çıkarmaya kimsenin hakkı yoktur. Bu [kural/ilke], Kitab'ın umûmîliğini benimseyen ve zâhirden bâtına, âmdan hâssa ancak Kitab, Sünnet veya icmâdan bir delille çıkılabileceğini kabul eden herkesi bağlar."[1087]

İbnü'l-Münzir'in nassın zâhirine ağırlık verdiğinin delillerinden biri de onun umûm ifadeyi umûmiyeti üzerine, mutlak ifadeyi ıtlakı üzerine bırakmasıdır. Üstelik tahsîs edici bir muhassıs ve açıklayıcı bir beyan bulunmadıkça âmı hâsa ve mutlakı mukayyede hamletmemesi de bu anlayışın ürünü olmalıdır.

Netice olarak İbnü'l-Münzir, elinde somut ve sahih bir delil olmadan Kur'an ve sünneti te'vil etmez, tahsîs ve takyîd yoluna gitmezdi. İncelediği konuyla ilgili rivayetleri naklettikten sonra, onları değerlendirmelere tabi tutmakta, sahih olanı zayıf olandan ayırmakta, anlam bakımından nasları açıklamakta, konuyla ilgili fıkhî görüş ve içtihatları tenkide tabi tutmakta ve sonuçta çoğu zaman kendi tercih ve içtihadını nasların zahiri doğrultusunda ortaya koymaktadır. İbnü'l-Münzir bu konuda şunları dile getirir: "Ashabımıza göre haberler, umûm üzeredir. Kitab, Sünnet veya icmâdan bir delil olmadıkça hadisin zâhirinden bâtınına, umûmundan husûsuna çıkmak câiz değildir."[1088] Diğer bir yerde, "Bizim ashabımızın yanında haberler umûm üzeredirler. Kitap, sünnet ve icmâ olmadan haberlerin zâhirinden batınına, umûmundan hususuna gitmemiz câiz değildir. Bizim bakışımıza göre, Uyuyan kişinin bazı durumlarda abdestinin bozulduğu bazılarında ise bozulmadığını iddia edenlerin geçerli bir hüccetleri yoktur"[1089] demektedir.

2.5.2. Naslar Arasındaki Teâruz Görüntüsünü Gidermesi

İbnü'l-Münzir fıkhî hükümlerle ilgili âyet ve hadisleri birlikte değerlendirmeye önem vermektedir. Bu sebeple o, bir meselenin fıkhî hükmünü araştırırken o meseleyle ilgili tüm âyet ve hadisleri göz önünde bulundururdu. Gerekli değerlendirmeleri yaparak

---

[1087] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 4, s. 32.
[1088] Bu manayı ifade eden yerler için ayrıca bakınız; İbnü'l-Münzir, **el-Evsât** c. 1, s. 143, 251. c. 2, s. 361, 404; c. 3, s. 11;**el-İşrâf..., c.** 1, s. 24, 77; c. 2, s. 152.
[1089] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...**, c. 1 s. 143

teâruz görüntüsü varsa onu giderir sonra hüküm istinbât çıkarırıdı. Örneğin, me'mûmun fatihayı okumasının hükmünün ne olduğu konusunda konuyla ilgili tüm âyet ve hadisleri bir araya getirerek değerlendirmiştir.[1090]

Naslar arası bütünlüğe sahip çıktığını gösteren bir başka tavrı, teâruz halindeki hadisleri birleştirme yoluna gitmesidir. Bu durum onun fıkhının temel özelliklerindendir. Nitekim İbnü'l-Münzir, *"Ashabımızın usûlüne göre, eğer müteârız görünen her iki haberle aynı anda amel etmek mümkünse, ikisinden biri devre dışı bırakılmayarak birlikte kullanılmaları mümkün olduğu sürece her ikisiyle de amel edilmesi lazımdır"*[1091] *demektedir.* İbnü'l-Münzir bu cümleyle, zâhiren teâruz halindeki nasların cem' ve te'lîfini ele almakta olup mümkün olduğu sürece her iki nasla da amel edebilmeyi sağlayacak cem' yöntemine başvurulması gerektiğini vurgular. Yine İbnü'l-Münzir, korku namazı hakkında vârit olan muhtelif tüm rivayetleri zikredip aralarındaki ihtilâfı cem' usûlüyle gidermeye çalışır. Küçük ve büyük abdest esnasında önünü ve arkasını kıbleye vermeyi yasaklayan hadis rivayetleri ile cevaz veren rivayetlerin tümünü beraber zikreder ve tahlillerini yapar. Te'lif usûlüyle aralarını bularak, yasaklayıcı hadislerin kişinin dışarda ve çölde olanlar hakkında olduğunu, cevazı ifade eden rivayetlerin de helâ gibi tahâret için hazırlanan kapalı yerler hakkında oduğunu ifade eder.[1092] Yani herhangi bir konuyla ilgili tüm nasları karşılaştırmalı bir şekilde zikredip tahlil ettikten sonra hüküm verir.

İbnü'l-Münzir, ilahi naslar ve hükümler arasında gerçek manada bir çelişki/teâruz olmayacağını söyler.[1093] Ayrıca İbnü'l-Münzir, şartları gerçekleştikten sonra neshin varlığı inkâr edilemez, demektedir. İbnü'l-Münzir bazen teâruzun giderilmesinde ve fıkhî tercihlerini yapmada nesh ile istidlâl etmiştir.[1094]

[1090] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 3, s. 110, 111.
[1091] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 1, s. 254; c. 3, s. 357, 293.
[1092] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 328.
[1093] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 326.
[1094] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...**, c. 3, s. 153.

2.5.3. Ehli Sünnet Usûlüne Bağlı Kalması

İbnü'l-Münzir'in fıkıh düşüncesi ve fıkıh usûlündeki metodu genel olarak meşhur dört mezhep ve cumhur ulemânın izlediği yola benzemektedir. Bu yol zaten ana hatlarıyla Kur'an, sünnet, icmâ, sahâbe kavli ve kıyas kaynaklıdır. Yine tüm usûl kitaplarında olduğu gibi nesh, teâruz-tercih, teklifi hükümler vb. konular da onun usûlünün temel konularındandır.

Ancak İbnü'l-Münzir, yeri geldiğinde cumhura muhalefetten de geri durmamıştır. Onun cumhura muhalefet eden birçok özgün düşüncesi vardır. Buna dair örnekler eserlerinde çoktur. Örneğin onun, bir-iki kişinin muhalefet etmesinin icmânın oluşmasına engel teşkil etmeyeceği, Mürsel hadisin delil olamayacağı, Hadisler arası teâruzu gidermedeki sıralama gibi düşünceleri[1095] en dikkat çekenleridir. Fürû-i fıkıhta ise örneğin, yatmanın mutlak olarak abdesti bozduğunu, cenabetli kişinin camide durmasının câiz olduğu vb. konularda cumhura muhalefet etmiştir. Çalışmamızın üçüncü bölümünde fürû-i fıkıhla ilgili cumhura muhalefet ettiği konulara geniş bir şekilde yer verilecektir.

2.5.4. Ehl-i Hadis veya Ehl-i Re'ye Muvafık Davranması

İbnü'l-Münzir'in eserlerine bakıldığında onun hadislere ve sahâbe kavillerine çok geniş yer verdiği görülür. Ayrıca o bu rivayetleri kendi isnadıyla zikreder. Ancak o bu rivayetleri zikretmekle yetinmezdi. Rivayetleri zikrettikten sonra hadis hafızı olması hasebiyle onları değerlendirmekte, sahih olanı zayıf olandan ayırmakta ve anlam bakımından da tahlil etmektedir. Konuyla ilgili fıkhî görüş ve içtihatları mukayeseli olarak zikretmekte, gerekli gördüğünde tenkide tabi tutmakta ve sonuçta doğru olduğunu düşündüğü bir âlimin görüşünü tercih etmekte veya kendi tercihini ve ictihadını ortaya koymaktadır.[1096] Bu itibarla İbnü'l-Münzir'i fıkhî görüşlerinde tercihte bulunduğunda sadece ehl-i hadis veya ehl-i re'y'in -fıkhî meselelerdeki tercihlerinden biri- gibi düşünen bir kişi olarak değerlendirmek isabetli bir yaklaşım tarzı olmayabilir. Çünkü

[1095] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 1, s. 228.
[1096] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 2, s. 223, 232; İbnü'l-Münzir**, el-İşraf…**, c. 3, s. 67.

İbnü'l-Münzir'in fıkhî görüşleri incelendiğinde onun bazen -sehiv secdesinin yeri ve zamanı,[1097] cemaatle kılınan namazda safın arkasında kalan tek kişinin namazının sahih olmadığı[1098] vb.[1099] yerlerde olduğu gibi- ehl-i hadise muvafık düşündüğü görülmektedir. Bazen de -koca tarafından, eşinin fıtır sadakasını vermesinin vâcip olmadığı,[1100] cinsel organa dokunmanın abdesti bozmadığı vb. bazı fıkhî içtihatlarında da- ehl-i reyle muvafık düşündüğü görülür. Bu yüzden İbnü'l-Münzir, her iki ekolün ulaştığı bazı fıkhî hükümlere kendisinin de kendi metoduyla aynı hükümlere ulaşarak kendine özgü bir bakış açısıyla değerlendirdiği ortaya çıkmaktadır.

[1097] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 3, s. 313.
[1098] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 4, s. 184.
[1099] Örneğin bkz. İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1, s. 188, 288; c. 5, s. 28
[1100] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 137

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBNÜ'L-MÜNZİR'İN FIKIH ANLAYIŞI

Müctehidlerin Kitap ve Sünnet naslarını farklı anlamalarından dolayı farklı usûller meydana gelmiştir. Kur'an-ı Kerîm'i anlamayla ilgili ihtilâf, iki veya daha fazla manâlı kelimelerin bunlardan hangisinde kullanıldığı ve birbirleriyle teâruz eder gibi görünen iki nassın çeşitli izah ve te'lifleri gibi şekillerde olmuştur. Sünnetle ilgili olan ihtilâf ise, bir müctehide sahih olarak nakledilmiş bulunan bir sünnetin, diğer müctehide ya hiç yahut sahih bir senedle ulaşmamış olması vb. sebeplerden dolayı, Kur'an-ı Kerîm'de olduğu gibi sünnette de anlayış farkına sebep olmuştur. Ayrıca, naslardaki ihtilâflar gibi re'ylerin farklı olmalarından dolayı da ihtilâflar meydana gelmiştir. Ashab devrinde, kitap veya sünnette vaki olan bir olayın veya fıkhî meselenin açık hükmü bulunmazsa, re'ye başvurulurdu. En uygunu bulmak demek olan re'yi bulma konusunda tabiî görüş ayrılıkları meydana gelmiştir. Müctehidler devrinde kıyas ve istihsân gibi bazı ictihad metodları ve usûl konularının kabul veya red edilmelerinden dolayı da ayrıca ihtilâfların oluşmasına neden olmuştur. Bu bulgular ve benzeri âmillerin tesiriyle Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ile müntesipleri ve mezhepleri inkitaâ uğrayıp devam etmeyen müctehidler adına mezhepler teşekkül etmiştir. İbnü'l-Münzir de bu ihtilâflarda yer alanlardan biri olmuştur.

İbnü'l-Münzir'in nasların anlaşılmasında ağırlıklı olarak zâhirî anlama vurgu yapması, onu fıkhî görüşlerinde diğer müctehidlerden ayıran önemli hususlardan birisidir. Mesela soğan veya sarımsak yiyenlerin mescide gelmemesi hakkındaki hadis sebebiyle bu kimselerin mescide girmesinin câiz olmadığını söylemesi çok açık olarak

zâhirî öne çıkaran bir yorumdur.[1101] Yine imam oturarak namaz kılıyorsa cemaatin de oturarak kılması gerektiğini, vârit olan ilgili hadisten hareketle gerekli görür.[1102] İbnü'l-Münzir çoğunlukla zâhirî ve umûmî anlamı esas alarak fıkhî görüşlerini beyan eden birisidir. Bu minvâlde hüküm verdiği bazı meseleler şunlardır: Köpeğin artık bıraktığı su necis olmayıp dökülmesi gerekmemektedir.[1103] İstincada muhakkak üç taşın kullanılması gerekli olup Şâfiî'nin dediğinin aksine üç tarafı olan bir taşın kullanılması üç taş yerine geçmez.[1104] Yürümeye elverişli oldukları sürece mestler üzerinde mesh yapılabilir, Şâfiî'nin getirdiği "abdestte yıkanması gereken kısımların görünmesi halinde yapılamaz" kaydı, Hz. Peygamber'in umûmî iznini sınırlandırdığı gerekçesini öne sürerek Şâfiî'nin bu gerekçesini kabul etmez.[1105]

İbnü'l-Münzir'in fıkhî anlayışının anlaşılması adına fıkhî görüşlerinin tüm yönleriyle ele alınması, bir doktora çalışmasının sınırlarını aşacağı muhakkaktır. Kaldı ki bu çalışmamız sadece İbnü'l-Münzir'in fıkhî görüşleriyle alakalı bir çalışma değildir. Bilakis İbnü'l-Münzir'i ve fıkhî düşüncesini anlamaya yönelik olduğundan bunun anlaşılmasına yardımcı olması açısından çalışmamızın bu bölümünde öncelikle İbnü'l-Münzir'in fıkıh anlayışının özgünlüğünü ortaya koyan fıkhının karakteristik yapısı hakkındaki tespitlerimizi zikredeceğiz. Akabinde, İbnü'l-Münzir'in fürû-ı fıkıh meselelerinde diğer dört sünnî mezhebe muhalefet ettiği görüşleri üzerinden onun usûlünün fıkhî görüşlerine ne şekilde yansıdığını serdetmeye çalışacağız. İbnü'l-Münzir'in dört Sünnî Mezheb'e muhalif olduğu fıkhî görüşleri bize bu konuda fikir vermesi ve bir nevi görüşlerinin nümunesi olması açısından faydalı olacaktır. Dolayısıyla, mutlak müctehid olan İbnü'l-Münzir'in fıkhî düşüncesinin diğer mezheplere nisbeten muhalif olan yönünün daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamak ve fazla uzamaya sebebiyet vermemesi için tüm muhalif görüşlerini değil de örnek olması açısından sadece -tespit ettiğimiz kadarıyla- kitabu't-taharet konusunda dört sünnî

[1101] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ',** c. 1, s. 116.
[1102] Bkz. İbnü'l-Münzir, **el-İknâ',** c. 1, s. 114.
[1103] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 419.
[1104] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 473-478
[1105] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 2, s. 101-102

mezhebe muhâlif olduğu belli başlı müstâkil içtihatları üzerinden İbnü'l-Münzir'in usûlüne bağlılığının ölçüsü kritize edilmeye çalışılacaktır.

Bizim buradaki amacımız konularla ilgili fukahanın tek tek görüşlerini ve bu görüşlerin delillerini tespit etmek suretiyle isabetli görüşü belirlemek değildir. Çünkü bir konuyla ilgili mezhep içerisinde bile çok farklı görüşler bulunduğu için her bir görüşün delillerinin kuvvetli ve zayıf yönlerini tespit etmek, bu çalışmada işlemeye çalıştığımız konunun dışında kalmaktadır. Dört mezheb sahiplerinin dayandığı deliller ve değerlendirmeleri mezhep görüşü çerçevesinde yazılan ilgili eserlerde var oldukları için ihtiyaçtan fazla olan bilgileri ilgili yerlere havale ederek burada ele almayacağız. Böylece yaptığımız bu çalışmada çok da gerekli olmadığını düşündüğümüz konularla uzatılmamış olacaktır. Tespit ettiğimiz kadarıyla İbnü'l-Münzir'in kitâbu't-taharette infirâd ettiği konuları ele alırken, önce onun ve dört sünnî mezhebin ihtilâflı konu hakkındaki görüşlerini zikredeceğiz. Sonrasında dört mezhebin konuyla ilgili açıklamalarını İbnü'l-Münzir'in usûlüne ne kadar bağlı kaldığı yönünde amacımıza hizmet edebilecek ölçüde istifade ederek, onun da işlenilen konu hakkındaki hükme varırken öne sürdüğü görüş ve değerlendirmelerine değinmeye çalışacağız. Bu bakımdan konuları işlerken İbnü'l-Münzir'in konuyla ilgili yöntemini merkeze alarak, muhalif görüşlere de ihtiyaç halinde değinip, İbnü'l-Münzir'in usûlünü ne şekilde uyguladığına ve usûlüne bağlı kalma ölçüsüne yönelik tespitlerimizi ortaya koymaya çalışacağız. Akabinde farklı bir başlık altında, İbnü'l-Münzir'in bir mezhebe tabi olmayıp müstakil görüşlerinin olduğu hakkında nümune/örnek olarak bize fikir verecek olan teferrüd ettiği kendisine özgü görüşleri ve diğer mezheplerin bazılarına muvafık ve muhalif görüşlerinin listesini vereceğiz. Bu liste bizim çalışmamızın amacı doğrultusunda veri içerdiği gibi aynı zamanda çalışma süresince ulaşmış olduğumuz tespitlerimizi pekiştirici örnekleri barındıran bir liste olacaktır.

3.1. İBNÜ'L-MÜNZİR FIKHININ KARAKTERİSTİK YAPISI

Bu kısımda İbnü'l-Münzir'in ictihatlarının karakteristik yapısı, onun görüşlerinden yola çıkarak tespit edilmeye çalışılmıştır. İbnü'l-Münzir'in furûî fıkha dair görüşleri çerçevesinde fıkıh anlayışının özgünlüğünü ortaya koyan fıkhının karakteristik yapısı – tespit edebildiğimiz kadarıyla – şu şekilde özetlenebilir.

3.1.1. Nasları Selefin Anladığı Şekilde Yorumlaması

İbnü'l-Münzir, nasların öncelikle sahâbe ve tâbi'inden gelen rivâyetlere göre anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir. Bu noktada, nasları sahâbe ve tâbi'in sözleriyle beraber, onların anladığı şekli ile anlamak ve yorumlamak İbnü'l-Münzir'in fıkıh düşüncesinin temelini oluşturur.[1106]

İbnü'l-Münzir'in tefsirine baktığımızda, rivâyet yönünün ağırlıkta olduğunu, kendi düşünce ve dirayetiyle Kur'an'ı tefsîr etmekten de özellikle kaçındığını görürüz. İbnü'l-Münzir nasları öncelikle sahâbe ve tâbiînden gelen nakiller doğrultusunda okumuş,[1107] bir konu hakkında sahâbe ve tabî'indan gelen herhangi bir görüş bulunmadığında ancak o zaman dinin genel prensiplerinden hareket ederek re'yiyle hükümler vermiştir[1108]

3.1.2. Fıkhının Merkezinde Naslar'ın Yeralması

İbnü'l-Münzir'in fıkıh anlayışının önemli özelliklerinden biri, kuşkusuz fıkhî görüşlerini "*nassı merkeze alan, nasların otoritesinin hâkim olduğu*" anlayışıyla ele almasıdır. İbnü'l-Münzir'in eserleri üzerinde yapılacak basit bir araştırma bile *ayet ve hadislerin* onun düşünce sistemindeki en esaslı kavramları teşkil ettiği görülecektir.

İbnü'l-Münzir'e göre, Kitap ve Sünnet dinde mutlak otoritedir. O, naslara aykırı davranmanın ötesinde Kur'an'ın sadece re'y ile tefsîr edilmesini doğru bulmaz. Nitekim kendisi de Kur'an'ı genel olarak sahâbe ve tâbi'inden gelen rivayetlerle tefsîr etmiştir.

1106 Örneğin bkz., İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...**, c. 3 s. 147; c. 11, s. 59
1107 Örneğin bkz., İbnü'l-Münzir, **Tefsirü'l-Kur'ânı'l-Kerim**, c. 1, s. 384, 385, 387, 388.
1108 Örneğin bkz., İbnü'l-Münzir, **Tefsirü'l-Kur'ânı'l-Kerim**, c. 2, s. 813.

İbnü'l-Münzir'in tefsirini tahkik eden Sa'd b. Muhammed Sa'd şu açıklamayı yapar: "O, (İbnü'l-Münzir) Kur'anı tefsir ederken, selefi salihinin metodunu takip ederek tefsir yapar. Kur'an'ı; Kur'an, hadis ve sahâbe ile tâbiînden gelen rivayetlere dayanarak tefsir etmiştir".[1109]

İbnü'l-Münzir'in görüş bildirirken genellikle Kur'an'ı Kerim ve hadisi şeriflerden istifade ettiğine dair örnekler verilecek olursa; *el-Evsat* eserinde[1110] namazın abdestle kılınmasının farziyetine değinirken şunları söyler:

Yüce Allah, Kur'an'ı Kerim'de namaz kılacak kişinin abdestli olması gerektiğini şu âyetle ifade eder: "Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve başlarınıza mesh edip her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın..."[1111] Diğer bir âyeti kerîme de: Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, bir de -yolcu olmanız durumu müstesna- cünüp iken yıkanıncaya kadar namaza yaklaşmayın…[1112] İbnü'l-Münzir, abdest azâlarının üzerinde sargı gibi bir şey olması durumunda, abdest alırken sadece sargının üzeri meshedilebileceğine dair: "*Gücünüzün yettiğince Allah'a karşı gelmekten sakınınız*"[1113] mealindeki âyeti delil gösterir.[1114] Aynı zamanda "*size bir şey emrettiğimde gücünüzün yettiğince yapabileceğinizi yapınız*" hadis rivayetini de gerekçe gösterir.[1115] Namaz için abdestin farz olduğuna dair Resûlullah'tan (s.a.v.) gelen sahih rivayetler delâlet ederler. Ümmetin âlimleri, abdest imkânı olduğu halde abdestsiz namazın sahih olmadığı noktasında ittifak etmişlerdir. Namazın abdestsiz sahih olamayacağını Peyamber Efendimizden gelen şu rivayette de açıkça dile getirilmiştir. "*Allah abdestsiz namazı kabul etmez*."[1116]

[1109] İbnü'l-Münzir**, Kitabu Tefsirü'l-Kur'ân**, Dâru'l-Meâsır , Medinetü'l-Münevvere, 2002, c. 1, s. 8.
[1110] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 1, s. 107.
[1111] Maide, 5/6
[1112] Nisa, 4/43.
[1113] Teğabun, 16.
[1114] Ayrıca âyetlerin gerekçe gösterilerk hüküm verdiği diğer bazı yerler için bkz., İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 2, s. 17, 24, 28, 52, 137.
[1115] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat..., c.** 2, s. 25.
[1116] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 367; Ayrıca âyetlerin gerekçe gösterilerk hüküm verdiği diğer bazı yerler için bkz., İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 107, 109, 128, 132, 136, 138, 143, 153, 155…..

3.1.3. Nassa Muvafık Farklı Mezheb Görüşlerini Tercih Etmesi

İbnü'l-Münzir kendine has ictihatları olmakla beraber kendi görüşünde taassuba düşmemiş, kendisinden önceki müctehidler bir görüş bildirmişler ise ve onunla ikna olursa onun haricinde ayrıca görüş bildirmeyi gerek görmezdi. Eğer onların görüşleriyle ikna olmazsa o zaman kendi tercihini ve özgün görüşünü açıkça ifade ederdi. Bu konudaki uygulaması şöyledir: Öncelikle hükmü Kur'an ve sünnette arardı. Bunlarda bulamadığında sahâbe ve meşhur mezhep imamlarının görüşlerini araştırır. Fakihler kendi arasında ittifak etmişlerse ona itibar ederdi. Şayet ihtilâf etmişlerse onların görüşlerini zikrederdi. Nikâhtaki denklik konusu örneğinde[1117] olduğu gibi bazen sadece ihtilâfları nakletmekle yetinir, kendi görüşünü belirtmezdi. Bazen de zikrettiği görüşler arasından naslara daha muvafık ve racih olduğunu düşündüğü görüşü " وبالقول الاول اقول , وبالقول الثاني اقول ve وبقول مالك وسفيان اقول" vb. kavramları kullanarak tercihini dile getirirdi.[1118] Eğer bu ihtilâflardan birisini de doğru bulmazsa kendi tercihini delilleriyle beraber zikrederdi. Mesela, diğer müctehidlere muhalif olarak uykunun mutlak olarak abdesti bozduğu konusundaki tercihini delillerini zikrederek tahlil eder.[1119] İcmâ'da da bulamazsa sahâbe kavline başvururdu.

3.1.4. Fıkhî Tercihi Mükellefe Bırakması

Önceki içtihat ve görüşleri derleyip tahlil eden İbnü'l-Münzir, çelişik olmayan farklı görüşlerin herbirisiyle amel edilebileceğini söyleyerek bu konuda mükellefin serbest olduğuna hükmetmiştir.[1120] Başka bir deyişle sahih ve meşru görülen hüküm ve görüşler arasında mükellef adına tercih yapmayı uygun bulmamıştır.

Mesela, İbnü'l-Münzir'e göre güneş tutulması namazı ve korku namazı hakkında gelen değişik rivayetlere binaen, mükellefin kişinin vârit olan rivayetlerden herhangi

---

[1117] İbnü'l-Münzir, **el-İşraf**, c. 3, s. 10.
[1118] Bu şekildeke tercihleri için örneğin bkz., İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...**, c. 1 s. 438; c. 2, s. 15, 26, 39, 71, 116.
[1119] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...**, c. 1 s. 143
[1120] Boynukalın, s. 156.

birisi ile amel edebileceğini ifade eder.[1121] İhram tekbirinden sonra, iftitah duası olarak Şâfiîlere göre "veccehtü" Hanefîlere göre ise sübhaneke duasının okunmasına hükmedilmiştir. İbnü'l-Münzir ise, gelen farklı rivayetlere binaen namaz kılan kişinin ikisinden birisini okumada muhayyer olduğunu ifade ederek, tercihi mükellefe bırakmıştır. Ayrıca, iftitah duası olarak hadis rivayetlerinde vârit olan altı farklı dua şeklinden herhangi birisini de okuyabileceğini söyler.[1122] Namaz kılan kişinin birinci ve üçüncü rekâtların ikinci secdelerinden kalkarken, celse-i istiraheyi yapıp yapmamada muhayyer olduğunu söyler.[1123] Aynı şekilde İbnü'l-Münzir, Müezzin ezanı okurken dinleyen kişinin aynen müezzin gibi okumasını zikreden rivayet ile müezzin " حی علی الصلاة حی علی الفلاح" derken dinleyen kişinin " لا حول ولا قوة الا بالله" demesi gerektiğini nakleden rivayetleri cemetme metodunu uygulayarak dinleyen kişinin bu konuda ikisinden birini okumada muhayyer olduğunu ifade etmiştir.[1124]

3.1.5. Kullandığı Kavramlar

Peygamber'imize nisbet edilen sahih hadisler için *sahha 'ani'n-nebiyyi* veya *sebete ani'n-nebiyyi,* zayıf hadisler için *ruvînâ* veya *yurvâ* tabirlerini kullanır.

İmam Nevevî bu konuda İbnü'l-Münzir'i ve mtodunu şöyle ifade eder: "O hadislerin sahih ve zayıf olanlara son derece vakıf biriydi. *el-İşrâf* adlı kitabında onun kullandığı güzel bir adeti vardı. Eğer meselede sahih bir hadis varsa **قال: ثبت عن النبی - صلی الله علیه وسلم - کذا، أو صح عنه کذا - ifade**sini kullanırdı. Eğer meselede zayıf bir hadis varsa **قال: روینا، أو یروی عن النبی - صلی الله علیه وسلم - کذا** ibaresini binai meçhul şeklinde kullanırdı. Kullandığı bu uslüp, uzman hadisçilerin kullandığı bir uslüptür. Fukaha ve diğer ilim sahiplerinin çoğu bu önemli uslubü ihmal etmişlerdir."[1125]

[1121] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...**, c. 5 s. 302.
[1122] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...**, c. 3 s. 80.
[1123] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...**, c. 3 s. 197; İbnü'l-Münzir, **el-İkna**, c. 1, s. 95
[1124] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...**, c. 3 s. 35, 36.
[1125] Nevevî, **Tehzibul-Esmaî ve'l-Luğat**, c. 1, s. 76.

İbnü'l-Münzir, çoğu eserinde rivayetleri zikrederken حَدَّثنا lafzı yerine ihtisar için ثنا lafzını kullanır. Onun eserlerini okuyan biri buna dikkat ederek okumalıdır.[1126]

Ehl-i rey, Ashâbu'r-Re'y ifadeleriyle anlaşıldığı kadarıyla, hükümlerin illetlerini araştırarak meselelere bütüncül olarak yaklaşan, akıl yönünü daha çok önemseyen İmam Ebû Hanîfe Numan b. Sabit, İmam Muhammed, İmam Yakup Ebû Yusuf,[1127] gibi âlimler için bu tabiri kullanmaktadır.

Ehl-i 'Irak genellikle Irak'ta yaşamış[1128] olan âlimler hakkında kullanmaktadır.[1129]

Ehl-i hadîs ifadesini ehl-i re'y karşısında yer alan, fıkıhlarında hadisi daha çok önemseyen müctehid âlimler için kullanmıştır.

Ulamâu'l-Emsâr ifadesi ile Medine, Kufe[1130] Şam, Irak, Mısır[1131] gibi şehirlerde yaşayan[1132] âlimleri kasdetmektedir.[1133]

"Ecme'a küllü men ahfezu kavlehu veya *hazâ kavlu men beleğanâ veya ecma'a aleyhi ehlul-'ilm"* gibi kavramları o meselenin hükmünde bildiğimiz ve bize ulaştığı kadarıyla bütün âlimlerin ittifak ettiklerini ifade için kullanır.[1134]

"*Ecma'a a'vâmu ehlil-'ilm ve 'alâ hâzâ edreknâ 'âmmete 'ulemâi'l-emsâr*," bütün âlimlerin değil de büyük çoğunluğunun genel olarak bir meselede ittifak ettikleri zaman kullandığı tabirlerdir.[1135]

"Hâzâ ehsibuhu ve *Fîmâ ahfezuhu"* nisbetinde tam emin olmadığı görüşler için

---

[1126] Örneğin bkz., İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 3, s. 13.
[1127] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s,274, 399.
[1128] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 223; c. 11, s. 155.
[1129] Candan, **İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları..., s.** 191.
[1130] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 4, s. 343.
[1131] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 11, s. 155.
[1132] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 2, s. 306.
[1133]İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 301.
[1134] Candan, **İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları..., s.** 191
[1135] Candan, **İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları..., s.** 191.

kullanır.[1136]

"Kâlet Taifetün" Bazen kime ait olduğunu bilmediği veya açıkça isimlerini zikretmediği görüşler için kulladığı gibi bazen de isimlerini bildiği halde o görüşte olanları toplu ifade etmek için kullanır.[1137]

"Min Eshâbina, Ashâbuna" Kendisinin de içinde bulunduğu ve İbnil-Mubarek, Şâfiî, Ebû Sevr, Ebû Ueyd,[1138] Ahmed b. Hanbel,[1139] İshak b. Râhûya,[1140] Müzeni,[1141] İmam Mâlik,[1142] ve Sevrî[1143] gibi hadis ağırlıklı *ehl-i hadis*[1144] dediği âlimler için kullanmaktadır.

"*El-Kufî*" Ebû Hanîfe Nu'mân b. sabit hakkında kullanmıştır.[1145]

"*el-Medenî*" İmam Mâlik hakkında kullanmıştır.[1146]

"*İshâk*" İbn Râhûye (ابن راهويه) olarak tanınan Mervezli Ebû Yakup İshak b. İbrâhîm b. Muhalled (ö. 238/852) hakkında kullanmıştır.[1147]

3.1.6. Fıkhî Tercihte Bulunurken Kullanmış Olduğu Fıkhî İfadeler

İbnü'l-Münzir görüşler arasında tercih yaparken bazı ifade kalıplarını kullanmıştır. O, tercih ettiği görüşü belirtmek için genellikle, "ehabbu ileyye";[1148]

[1136] Candan, **İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları..., s.** 191.
[1137] Candan, **İbnü'l-Münzir'in Hayatı Hilâf İlmine Katkıları..., s.** 191.
[1138] Örneğin bkz., İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s,316
[1139] Örneğin bkz., İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s,189
[1140] Örneğin bkz., İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s,371
[1141] Örneğin bkz., İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 3, s. 19.
[1142] Örneğin bkz., İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 5, s,308.
[1143] Örneğin bkz., İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 3, s. 209.
[1144] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 2, s. 306.
[1145] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 175.
[1146] İbnü'l-Münzir, **el- İkna'**, c. 1, s. 293.
[1147] Hicri 61 (778) yılında Merv'de dünyaya geldi. 163 (780) ve 166'da (783) doğduğu da söylenir. Temîm kabilesinin Hanzale koluna mensup olan babası Mekke yolunda doğduğu için Râhûye (Râheveyh; yolda bulunan) lakabı ile anılmıştır. İbn Râhûye 14 Şâban 238'de (29 Ocak 853) Nisapurda vefat etti. 243 (857) yılında öldüğüne dair rivayet sağlam değildir. (Abdullah Aydınlı, **İbn Râhûya**, DİA c. 20, s. 241).
[1148] Örneğin bkz., İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 340; c. 2, s. 55.

"kezâlike ekûlü";[1149] "ekûlü misle Mâlik veya Şâfiî veya… veya …"...[1150]; ve bi'l-kavli'l-evveli ekûlü" [1151]; "ve'l-lezi bihi ekûlü"[1152]; "ekûlü kemâ kâle fülanün"[1153]; "bi hadisi fülanın ekûlü"[1154]; "ve bi'l-hadisi'l-evveli ekûlü[1155]; ve bihi ekûlü[1156] tabirlerini kullanmaktadır. Bu ifade kalıpları onun döneminde diğer fukaha tarafından da bazen kullanılmaktaydılar. İbnü'l-Münzir'in başkalarının tercihlerini zikrederken çoğunlukla kullandığı üsluplardan olan "lâ be'se"[1157] kıyas metodunu kullandığı yerlerde ise "el kıyasü 'aleyhi"[1158], "hâza akyesü"[1159] "kıyasen 'ala",[1160] "la farka beyne"[1161], gibi tabirleri kullanırdı. İbnü'l-Münzir'in sıklıkla kullandığı "indenâ"[1162], "ve bi kavli'l-evveli ekûlu"[1163], "esahhü"[1164], "bihî ekûlü"[1165] ve "bi kavli fulan ekûlu"[1166] tabirleri de diğer farklı görüşleri ve kendisinin tercih ettiği görüşleri ifade etmek için kullandığı kalıplara örnek olarak gösterilebilirler.

3.1.7. Fıkhî Görüşleri Zikrederken Takip Ettiği Metod

İbnü'l-Münzir, eserlerinde konuları işlerken şu metodu uygulamaktadır: Öncelikle zikredilen konuda fakihlerin icmâ ettiği meseleler varsa, onların icmâını dile getirir. Akabinde ihtilâflı konularda fakihlerin görüşlerini sıralayarak belirttikten sonra bu konularda kendine ait bir görüşü varsa onu zikretmektedir. İhtilaflı mevzularda kendisine ait farklı bir görüşü yoksa fakihlerden birinin ya da birkaçının görüşüne

---

[1149] Örneğin bkz., İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 131; c. 11, s. 293.
[1150] Örneğin bkz., İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 2, s. 26, 55; c. 3, s. 71.
[1151] Örneğin bkz., İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 4,s. 92, 177, 240
[1152] Örneğin bkz., İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 3, s. 110
[1153] Örneğin bkz., İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 3, s. 178
[1154] Örneğin bkz., İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 4, s. 174; c. 5, s. 326; c. 5, s. 377.
[1155] Örneğin bkz., İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 4,s. 279
[1156] Örneğin bkz., İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 11. s. 128
[1157] Örneğin bkz., İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 286, 210, 340, 397, 422; c. 2, s. 108, 151, 177, 207, 286…
[1158] Örneğin bkz., İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 173; c. 2, s. 303, 306.
[1159] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 447, 457.
[1160] Örneğin bkz., İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 173, 422; c. 2, s. 196, 199, 303; c. 5, s. 37, 426, 449.
[1161] Örneğin bkz., İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 164, 167,; c. 2, 60, 67, 69, 169, 290.
[1162] Örneğin bkz., İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 4, s. 36, 259, 260, 263, 301; c. 5, s. 333, 342, 383.
[1163] Örneğin bkz., İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, 438, 450; c. 2, 15, 19, 38; c. 11, s. 110.
[1164] Örneğin bkz., İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, 394; c. 2, s. 335, 343; c. 3, s. 79.
[1165] Örneğin bkz., İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 11, s. 128, 192, 311.
[1166] Örneğin bkz., İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 5, 425, 426; c. 11, 196, 243.

meylederek bu görüşler arasında tercihe gittiğini görmekteyiz. Genelde görüşlerini tercih edip benimsediği kişiler arasında Ahmed b. Hanbel, Şâfiî, Süfyân, Mâlik, Ebû Ubeyd ve diğer fakihler sayılabilir. Bazen de fıkhî meseleyi ve fukahanın ihtilâfını zikretmekle yetinerek kendisi herhangi bir tercihte bulunmaz. İbnü'l-Münzir de çağdaşı Taberî ve Tahavî gibi bazen diyalektik ve cedel yöntemine başvurur. Genellikle, mukayeseli bir şekilde farklı görüşleri zikreder. Çoğu zaman فقالت طائفه vb. ifadelerle delili olan ve delili olmayan görüşler arasında mukayese yapmaya çalışarak değerlendirmelerde bulunur. İbnü'l-Münzir'in kullandığı ifade kalıpları genelde bu dönemde kullanılan ve henüz gelişim aşamasında olan ifade kalıpları ve lafızlardır.

O, kendi döneminden önce de mevcut fıkıh babları sistematiğini benimseyerek kendi çağdaşı olan hilâfiyatçılarla konuların işlenişi bakımından benzerlik göstermektedir. İbnü'l-Münzir kendi döneminin atmosferinden de etkilenmiştir. Bu etkilenme İbnü'l-Münzirin eserlerine de yansımış ve o dönemin gereği ve ihtiyacı olarak güncel konulara ilgisiz ve uzak kalmamıştır. İbnü'l-Münzir'in günümüze ulaşan eserlerine bakıldığında velûd bir İslâm âlimi olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Münzir eserlerinde, sahâbe, tâbiîn ile dört mezheb imamlarının görüşlerini zikretmekle yetinmemiştir. Ayrıca bunların yanında Evzaî, Süfyan-ı Sevrî, İshak b. Râhuye, Ebû Sevr, Ebû Ubeyd, İbn Ebi Leyla vb. fukahanın da ihtilâflı meselelerdeki görüşlerine çoğu zaman detaylı olarak yer vermiş olması eserlerinin değerini ve diğer kitaplar arasındaki önemli konumlarını göstermektedir. Gerçi ismini zikrettiğimiz bu fakihlerin görüşleri sonraki dönemlerde yazılmış olan *Muhallâ, Mecmû', İstizkâr* ve *el-Muğnî* gibi ansiklopedik olarak hazırlanmış eserlerde genişçe yer almış olmasına rağmen bu görüşler ilk elden kaynak kabul edilebilecek ve tâbi olunabilecek eserler değildirler. Bu kitaplar, genelde mezheb görüşlerini öne çıkararak delilleriyle zikreden ve mezheb müdafaası gibi değişik amaçlarla telif edilen hilâfiyat eserlerinden sayılmaktadırlar. Bu eserlerin yazarlarıda çoğu zaman ilk kaynaklardan olan İbnü'l-Münzir'in eserlerinden istifade ederek âlimlerin ihtilâflarını işlemektedirler. Ayrıca İbnü'l-Münzir'in eserlerinde bu saydığımız fukahanın dışında Evzaî, Süfyan-ı Sevrî, İshak b. Râhuye, Ebû

Sevr gibi günümüzde yaşamayan ve müntesibi kalmamış müstakil mezheb sahibi imamların görüşlerine ilk elden kaynaklık etmekte ve onların farklı görüşlerine eserlerinde sıklıkla yer verilmektedir.

İbnü'l-Münzir bazen de kendisinin muhaddis olma yönünü öne çıkararak hadisler hakkındaki tercih, görüş ve değerlendirmelerini açıkça belirtmiştir. Mesela "sebetetı'l-ahbâru" ifadesini kullanarak kunut hakkındaki hadisler arasında tercih yapmış ve sabah namazında rükûdan sonra kunutun okunması gerektiğini ifade eden rivayeti, rükûdan önce veya sadece vitirde okunacağını zikreden diğer hadis rivayetlerine tercih etmiştir.[1167]

İbnü'l-Münzir ehl-i hadis çizgisinde olduğundan fıkhî görüşlerini genelde âyet ve hadislere dayandırmaktadır. O'nun muhaddis kimliğiyle otorite olmasından dolayı da eserlerinde genelde hadisleri kendi senedinin zinciriyle zikretmektedir. Muhaddis kimliğine sahip olması, onun diğer âlimlerin görüşlerini zikrederken bazı tarikleri takip ederek nakletmesine de yansımıştır. İlk dönem ihtilâf literatürünün genel özelliğine muhalif olarak bazen nakledilen kaynakları da zikretmektedir. İbnü'l-Münzir'in çağdaşı olan Taberî ve Mervezî ise, eserlerinde kaynakları zikretmeden farklı görüşleri ele alırlar. Çağdaşı olan Mervezî ihtilâflı meseleleri çok fazla teferruata girmeden ele almaktadır. İbnü'l-Münzir'in diğer çağdaşları olan Taberî ve Tahâvî ise, İbnü'l-Münzir kadar olmasa da fıkhî meseleleri Mervezî'den daha geniş olarak ele almaktadırlar.

İbnü'l-Münzir çoğu zaman hadisleri naklederken kendi sened zinciriyle zikreder, hadis ve râvileri hakkında hadis sabittir (sahihtir), zayıftır, râvi sikâdır (güvenilirdir), değildir gibi değerlendirmelerde bulunarak hadisteki otoritesini açıkça gösterir. Senedine vakıf olmadığı rivayetleri ise "ruvinâ" vb. ifadelerle nakleder.[1168]

İbnü'l-Münzir herhangi bir meselede öncelikle varsa âyet ve hadisleri zikreder sonra ulemâ arasındaki icmâ edilen görüşleri nakledip akabinde ihtilâflı meseleleri

[1167] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 5, s. 210.
[1168] Örnek olarak bkz.; İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 225; c. 2, s. 182, 590; c. 5, s. 36.

vermektedir. Çoğu zaman ihtilâf olan yerlerde muhtelif görüşlerle beraber kendi görüşünü zikrederek vermektedir.[1169] İcmâ edilen hususları "ecme'a ehlü'l-ilm", "ecme'a avâmu ehli'l-ilmi", "ecme'a küllü men ehfezu anhu min ehli'l-İlm" vb. ifadelerle belirtir.[1170] İhtilaflı meselelerde, öncelikle "kalet taifetun" diyerek muhtelif görüşleri serdetmeye başlar, akabinde o görüşte olan âlimlerin isimlerini zikreder. Eğer zikredilen mesele hakkında görüşü bulunuyorsa sonunda kendi görüşünü de belirtir. Bulunmuyorsa farklı görüşleri ve delillerini nakletmekle yetinir.[1171] İhtilaflı meseleyi anlatmak için genelde "ihtelefe ehlü'l-ilm" lafzını kullanır. [1172]

İbnü'l-Münzir fukahanın pek çok farklı görüşlerini eserlerinde zikretmiştir. Bunlardan; İbrâhîm en-Nehaî (ö. 96/714), Atâ b. Ebi Rebâh (ö. 114/732), Hakem b. Uteybe (ö. 115/733), Meymûn b. Mehrân (ö. 117/735), Hammâd b. Ebi Süleyman (ö. 120/738), Ebû Ubeyd, Rebîatürre'y, Abdullāh b. Şübrüme b. et-Tufeyl ed-Dabbî (ö. 144/761), İbni Ebi Leyla (ö. 148/765), Ebû Hanîfe, Şâfiî, Evzâî (ö. 157/774), Süfyan-ı Sevrî (ö. 161/778), Leys b. Sa'd (ö. 165/781), İmam Mâlik (ö. 179/795), Ebû Yusuf Yakub (ö. 182/798), İmam Muhammed (ö. 189/805), Kadı Şurayh (ö. 230/849), İshak b. Râhuye (ö. 238/852), Ebû Sevr(ö.240/854), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), gibi tâbiîn ve etbauttabiîn tabakasından diğer fukahanın da görüş ve kavillerini zikretmiştir. Hanefî ve Kûfe fukahasını Ashâb-ı Rey ve Kûfiyyûn diye isimlendirerek onların görüşlerini ayrı zikretmiştir. İbnü'l-Münzir, Ahmed b. Hanbel'i çağdaşı Taberî gibi sadece bir fakih olarak telakki etmemekte aynı zamanda onu tabiileri olan müstakil mezheb imamı olarak kabul etmektedir. Kendisine bilgisi ulaşan tüm âlimlerin görüşlerini zikrettiği halde sadece Dâvûd ez-Zâhirî'yi zikretmemiştir. Onu müctehid âlimler arasında zikretmemesinin gerekçesine de değinmemiştir.

İbnü'l-Münzir çoğu zaman bir konu hakkındaki ihtilâfları birçok âlimin görüşünü vererek açıklamaya çalışır. Mesela mestleri meshetme konusunu uzun bir şekilde tüm

---

[1169] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 143, 156, 167.
[1170] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 230, 253, 299, 307, 313, 413.
[1171] Örnek olarak bkz.; İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 438, 450; c. 2 s. 26, 71, 112, 115.
[1172] Örnek olarak bkz.; İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 184, 257, 273, 276

farklı fukahanın görüşlerini zikrederek detaylandırır.[1173] İbnü'l-Münzir bazen iki veya daha fazla meseleyi bir bab içerisine derc ederek incelemiştir. Delilleri zikrederken bazen görüş sahibinin delilini zikretmiş, bazen de hiç zikretmemiştir. Genelde delil olarak âyet, hadis, icmâ ve sahâbenin fetva ve görüşünü zikretmektedir. Bazen hadis rivayetini kendi görüşüne mesnet ve kaynak olarak gösteren fakihin delili olarak zikreder. Bazen de tek bir sahâbenin rivayetini görüş sahibinin delili olarak zikreder. Kur'an ve sünnete ek olarak, sahâbe sözleri, icmâ ve çok az olarak da kıyas delillerini kullanan İbnü'l-Münzir, eserlerindeki görüş sahibi fukahanın da bu delilleri kullandığını göstermek istemiştir. Misafir olma durumunda namazın kısaltılması meselesinde Mâlik, ehl-i Medine, Şâfiî, İshak b. Râhuye ve Ahmed b. Hanbel'in İbn Abbas ve İbn Ömer gibi sahâbenin hadisini hüccet kabul ederek delil getirdiklerini zikreder.[1174]

İbnü'l-Münzirin kıyasla delil getirdiği meselelerden olan, sarhoşun talak ve köle azadı konusunda fukahanın Hz. Osman hadisindeki delinin talakının câiz olmamasına kıyasen sarhoşun talakına cevaz vermediklerini kendisinin de bu görüşe meylettiğini görmekteyiz.[1175]

İbnü'l-Münzir *el-İşrâf* kitabında bazen hadislerin senet zincirindeki bütün râvileri zikretmeyip kısaltarak vermektedir. Fakat eserlerinde çoğunlukla hadisleri, rivayetlerde bulunan senet zincirindeki bütün râvilerle beraber zikreder, daha sonra hadisin etrafında konuyu işleyerek fukahanın hadisi anlama ve amel etmedeki ihtilâflarını ya da mesele ile ilgili diğer hadis ve rivayetlerin birbirlerine karşı tercih sebebi olabilecek yönlerini ortaya koyarak kendi görüşünü söyleme yoluna gitmiştir.[1176]

İbnü'l-Münzir'in âyet, hadis, sahâbe, tâbiîn sözleri ve fukahanın görüşlerinin yanında farklı görüşleri zikrederek sonunda kendi görüşünü de açıkça zikrettiği görülmektedir. İster kendi görüşünü desteklesin, isterse görüş sahibinin delili kendi görüşünden farklı olsun, görüş sahibinin kim olduğuna ve ilmi konumuna bakmadan ona

---

[1173] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 425-450.
[1174] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 4, s. 343.
[1175] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ', c.** 2, s. 582.
[1176] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ', c.** 2, s. 289, 299, 302, 315, 318.

muhalif olan kendi görüşünü açıkça zikrettiği görülmektedir. Mesela, dört mezhebe muhalif fıkhî tercihlerini açıkça belirttiği görüşlerden birkaçı şunlardır:

1. Sarhoş kişinin sarhoşken talakını ikâ etmesi geçersizdir.[1177]

2. Talak ve ıtâk dahil her şeyde unutma veya hataen yapma halinde kefâret yoktur.[1178]

3. Hayvanın etinin helal olması için, kesildiğinde yemek borusu, nefes borusu ve her iki şahdamarları da olmak üzere tümünün kesilmesi gerekir.[1179]

4. Haşime cinayeti hakkında ihtilâf ettiklerinde hükümet (bilirkişi görüşü) ile amel edilir. Nazar ve fıkhî bakış Ebû Sevrin bu görüşünün doğruluğuna delâlet etmektedir.[1180]

5. Zina eden muhsan kişi hem celdedilir hem de recmedilir.[1181]

6. Bir kişi çocuğuna veya torununa zina ettiklerini söylerse bu iftiradan dolayı ona kâzif haddi uygulanır.[1182]

7. Baba oğlunu ödürürse buna karşılık kısas olarak baba da öldürülür.[1183]

8. Bir cemaat bir kişiyi öldürürse, bundan dolayı bu cemaatin hepsi kısas gereği olarak öldürülemezler.[1184]

Şimdi kitabu't-taharet konusunda İbnü'l-Münzir'in dört sünnî mezhebe muhalefet ettiği görüşleri ve bu görüşlerinde usûlüne bağlılığının ölçüsü hakkındaki konular zikredilmeye çalışılacaktır.

[1177] İbnü'l-Münzir, **İşraf,** c. 5, s. 226, 227.
[1178] İbnü'l-Münzir, **İşraf,** c. 2, s. 249.
[1179] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 9, s. 90; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 1, s. 585; Nevevî, **el-Minhâc Şerhu Sahihi Müslim**, c. 13, s. 124.
[1180] İbn. Kuddame, **el-Muğnî**, c. 9, s. 644; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 2, s. 504; Kurtûbî, **el-Câmi' li Ahkâmı'l-Kur'ân**, c. 6, s. 205.
[1181] İbnü'l-Münzir, **İşraf**, c. 3, s. 7; **İkna,** c. 1, s. 294; İbn Rüşd, **Bidayeti'l-Müçtehid**, c. 2, s. 522; Mâverdî, **el-Hâvî 'l-Kebîr**, c. 13, s. 191; İbn Kudâme, el-Muğnî**,** c. 10, s. 124.
[1182] İbnü'l-Münzir, **İşraf**, c. 3, s. 45; İbn Rüşd, **Bidayeti'l-Müçtehid**, c. 2, s. 527; Mâverdî, **Hâvî**, c. 13, s. 210; İbn. Kuddame, **Muğni**, c. 10, s. 173; **Neylul-Evtâr**, c. 7, s. 270.
[1183] İbnü'l-Münzir, **İşraf**, c. 3, s. 67; Mâverdî, **el-Hâvî'l-Kebîr**, c. 12, s. 22; İbn Kudâme, el-Muğnî**,** c. 9, s. 359; İbn Rüşd, **Bidayeti'l-Müçtehid**, c. 2, s. 477; Kurtubî, c. 2, s. 250.
[1184] İbnü'l-Münzir, **İşraf,** c. 3, s. 69; Mâverdî, **el-Hâvî 'l-Kebîr**, c. 12, s. 2; İbn. Kuddame, **Muğni,** c. 9, s. 366; İbn Rüşd, **Bidayeti'l-Müçtehid**, c. 2, s. 476; Kurtubî, c. 2, s. 248.

3.2. İBNÜ'L-MÜNZİR'İN BAZI FIKHÎ GÖRÜŞLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ (Kitabu't-Tahâret Örneği)

3.2.1. Necasetin Karıştığı Az Suyun Hükmü

İçine necaset düşen su iki kısma ayrılır. Birinci kısım, iki kulleden[1185] az olan sudur.[1186] Bu su içine pis bir şeyin/necasetin düşmesiyle necis sayılır. Düşen necaset az da olsa, suyun renk, tat ve kokusunda herhangi bir değişiklik yapması durumundada necis olup kullanılması cumhura göre haramdır.

İkinci kısım ise, iki kulle veya daha fazla olan sudur.[1187] Bu kısma necasetin düşmesiyle su necis olmaz. Ancak necaset suya düştüğü zaman suyun kokusundan, renginden ve tadından birini değiştirirse necis olur. Suyun içine az veya çok necaset düşürse renk, tat ve kokusundan birini bozarsa bu kısım suyun necis olduğu hususunda âlimler ittifak etmişlerdir.[1188]

[1185] Kulle: Arapların kullandığı büyük bir testiye benzer kap demektir. Çoğulu "kilal"şeklinde gelir. Bazen de çoğulu "kule" şeklinde gelir. Ezheri der ki: "Ben Hecer kullelerini (testilerini) ve küplerini gördüm, dokuz müzade dolusu suyu almaktadır. Müzade ise su tulumunun yarısı kadardır. Güçlü bir erkeğin taşıdığı su kabı anlamına geldiği için bu tulum, su kullesi şeklinde isimlendirilmiştir": Ahmed b. Muhammed el-Feyyumî, **el-Misbahu'l-Munir fi Ğaribi Şerhi'l-Kebîr li'r-Rafi'i I-II**, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut ty., c. 2, s. 173; İsmail b. hammad el-Cevheri, **es-Sıhah I-VI**, Darü'l-İlmi li'l-Melayîn Beyrut 1990, c. 5, s. 804.

[1186] Ebû Hanîfe'ye göre çokluk: Su o kadar çok olmalıdır ki, insan bir tarafından suyu çırpınca hareket öbür tarafına ulaşmamalıdır, az ise genel zira' ölçüsü ile ölçüsünden az olandır. Mâlikî mezhebinde "çok"un belli bir oranı yoktur. Mekruh olan az su ise abdest veya gusül kabı miktarı kadar ve ondan az olan sudur. İçine damla kadar az bir necaset düşer ve onu değiştirmezse, hadesin kaldırılması ve necasetin giderilmesinde ya da sünnet ve müstehap Tahâret gibi başka bir Tahâretin üzerine yapılan Tahâretlerde kullanılması mekruhtur. Şâfiîler ve Hanbelîlere göre "az" ve "çok" arasındaki ölçü; hecer kullesi ile iki külledir. iki kulle, beş kırbadır. Her kırbada yüz Irak rıtlı miktarı su vardır. İki kulle; beş yüz Irak rıtlı olur. Az su: Kulleteyn (iki kulle)'den mikdanndan daha az olandır. (Zühaylî, **el-Fıkhı'l-İslâmî ve edilletuhu**, c. 1, s. 93). Kulleteynin müfredi olan kulletin ne manaya gediği hakkında İbnü'l-Münzir dokuz tane ayrı görüşü bize nakleder (İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...**, c. 1, s. 260). İki kulle'nin hacim ölçüsü birimi yaklaşık olarak; Küp şeklindeki bir havuz ve benzerinin normal bir insanın kulacı ile uzunluğu, genişliği ve derinliği bir tam, bir çeyrek dört kulaç (1 . 1/4) olduğunda iki kulleye eşit olur. Silindir şeklindeki bir kuyu gibi yuvarlak olanlarda ise derinliği iki zira, genişliği bir zira olmasıdır. Hanbelîler, derinlik olarak 2.5 zira' uzunluk olarak bir zira olmalıdır, demişlerdir (Zühaylî, **el-Fıkhı'l-İslâmî ve edilletuhu**, c. 1, s. 89.)

[1187] Azlık ve çokluk miktarında âlimler ihtilaf etmişlerdir. İmam Ebû Hanîfe, "Eğer suyun bir kenarı çalkalandığında diğer kena¬rı teprenmiyorsa, o su çoktur, depreniyorsa azdır", demiştir. İmam Şâfiî ise necaset giren suyun miktarı "Hecer" kabilesinin tulukla¬rından iki tuluk dolusu kadar olandır" demiştir. (İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 1, s. 38.)

[1188] Nevevî, **el-Mecmü'**, c. 1, s. 160

3.2.1.1. İbnü'l-Münzir'in Görüşü

İbnü'l-Münzir'e göre su, az ya da çok olsun, suya karışan şey onun rengi, kokusu veya tadını değiştirmediği müddetçe su necis olmaz. Kendisi, *el-Evsat* isimli eserinde görüşünü şu şekilde ifade eder: Bizim görüşümüz, suya necaset girdiğinde akarsu ya da durgun su olması, az veya çok olması farketmez hiçbir şey onu necis yapmaz. Ancak renk, koku veya tadı değişirse o zaman necis olur.[1189]

3.2.1.2. Dört Mezhebin Görüşü

Hanefîlere göre, bağışlanmış/ma'fuva anhu olmayan bir necasetin bulaştığı az ve durgun su necis olur.[1190]

Şâfiî mezhebine göre, su kulleteynden az ise az bir necasetle de olsa necis olur. Kulleteynden daha fazlaysa suyun rengi, kokusu veya tadı değişirse necis olur. Değişmezse hem temiz hem de temizleyicidir.[1191]

Mâlikîlere göre ise İmam Mâlik'ten iki görüş rivayet edilmiştir.

1. Birinci görüş: Temizleyici su, az olsun çok olsun üç vasfından biri değişmedikçe kendisine necasetin karışmasından dolayı pis olmaz. Ancak ihtilâflı olduğu göz önünde tutularak kullanılması mekruhtur.[1192]

2. İkinci görüş: Az bir suya necaset karışsa necis olur.[1193]

Hanbelîlere göre; İmam Ahmed b. Hanbel'den üç görüş rivâyet edilmiştir.

Birinci görüş; aynen Şâfiî mezhebinin benimsediği görüştür.

[1189] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 271, 272, 276; Aynı zamanda dört sünnî mezhebe muhalif olarak İbnü'l-Münzir, necis olan yağın aydınlatılmada kullanılmasının mutlak olarak haram olduğunu söylemektedir.(Heyet, **Mevsu'atü'l-Fıkhiyye el-Küveytiyye**, c. 2, 117)

[1190] Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, **el-Muhtasar**, İstanbul 1309, s. 12.

[1191] Şirbînî, **Muğni'l-Muhtâc**, c. 1, s. 23.

[1192] İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 1, s. 23

[1193] İbn Abdulberr, **el-İstizkâr**, c. 1, s. 160, 161.

İkinci görüş; necasetin bulaşmasıyla suyun necis olmamasıdır.

Üçüncü görüş; sıvı necaset ile katı necaset arasında farkın olmasıdır. Sıvı necasetin karıştığı suda eğer necaseti sudan ayrıştırmak mümkün ise karışan su necis olur. Ayrıştırmak mümkün değilse necis değildir. Katı necasetin karıştığı su necis olmaz. Hanbelî âlimlerin çoğu, bu görüşü tercih ederler.[1194]

3.2.1.3. İbnü'l-Münzir ve Dört Mezheb'in Görüşlerinin Değerlendirilmesi

Ulemâ, necis bir şeyin girdiği fakat renk, tad ve kokusundan birisini değiştirmediği az olan suyun hükmünde ihtilâf etmişlerdir. Bu konudaki ihtilâfın sebebi, konuya ilişkin hadislerin birbirileri ile çelişmesinden kaynaklanmaktadır. Peygamber (s.a.v.) Efendimiz'in "Sizden biri uykusundan uyandığı zaman elini abdest kabına sokmadan önce yıkasın" mealindeki Ebû Hüreyre (r.a.) hadisinin zâhirinden, az necasetin az suyu necis ettiğine ima vardır. Yine Ebû Hüreyre'den (r.a.) rivayet olunan "Sizden biri sakın durgun suya küçük tahâretini edip sonra o suda yıkanmasın"[1195] mealindeki hadisin de zâhiri manası suyu necis ettiğini sezdirmektedir. Cünüb adamın durgun suda gusül etmemesine dair olan emir de bunu necis ettiğine işaret etmektedir. Fakat Enes'in (r.a.) rivayet ettiği sahih rivayette, "bedevinin biri mescidin bir tarafında durup idrarını yaptı. Oradakiler onu azarlamaya çalıştılar. Bunun üzerine Peygamber (s.a.v.) Efendimiz: "Onu kendi haline bırakın" buyurdu. Bedevi idrarını yaptıktan sonra Efendimiz, idrarını yaptığı yere bir kova su dökülmesini emretti[1196] hadisin zâhirinden ise az necasetin az suyu necis etmediği anlaşılmaktadır. Zira necis olsaydı bedevînin bevlettiği yer, bir kova su ile temizlenmiş olmazdı. Az necasetin az suyu necis etmediği bu hadisten anlaşıldığı gibi Ebû Saîd el-Hudrî'nin (r.a.) rivayet ettiği hadisten de anlaşılmaktadır. Ebû Dâvûd'un kaydettiği bu hadise göre; Ebû Saîd (r.a.) "Peygamber (s.a.s) Efendimize; "Budaa kuyusunun suyu kullanılıyor. Oysa kuyuya köpek leşleri, pis çaputlar ve insan pislikleri atılmaktadır" dediğinde, Efendimiz: "Hiçbir şey, suyu necis

---

[1194] İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 1, s. 37.
[1195] Buhârî, **el-Câmi'u's-Sahih,** Vudu, c. 4, s. 68, no: 239; Müslim, **Sahîh-i Müslim,** Tahâret, c.2, s. 28
[1196] Buhârî, **el-Câmi'u's-Sahih,** Vudu, c. 4, s. 58, no: 221; Müslim, **Sahîh-i Müslim,** Tahâret, c. 2, s. 30, 99, 284.

etmez" buyurdu, demiştir"[1197]

İşte bunun için ulemâ zahirleri müteârız olan bu hadislerin arasını te'life çalışmış fakat telifte değişik yollara ayrıldıklarından farklı hükümler vermişlerdir. Bedevî'yi konu edinen ve Ebû Saîd'in (r.a.) rivayet ettiği hadislerin zâhirini alan âlimler, "Ebû Hüreyre'nin (r.a.) hadislerindeki nehiyleri, suyun necis ettiği için değil, uyulması gereken te'âbbudî (kul olmanın gereği) olmasına hamletmişlerdir. Bu görüşte olanlar, hadislerin arasını bu şekilde te'lif etmeye çalışmışlardır. Az necasetin bulaşmış olduğu az suya mekruh diyen fukaha da Ebû Hüreyre'nin (r.a.) iki hadisini kerahete, bedevi ile Ebû Saîd'in (r.a.) hadislerini kifayete (yeterliliğe) hamletmek suretiyle hadisleri uzlaştırmaya çalışmışlardır.[1198]

İmam Şâfiî ile îmam Ebû Hanîfe, Ebû Hüreyre'nin (r.a.) iki hadisini az suya, Ebû Saîd'in hadisini de çok suya hamletmişlerdir. İmam Şâfiî, hadisleri uzlaştıran bu çokluk ve azlık miktarı konusunda da Ebû Dâvûd ve Tirmizî'nin kaydettikleri ve Muhammed b. Hazm'in da sahih dediği Abdullah b. Ömer'in (r.a.) hadisinde belirtilen miktar olduğu görüşünde olmuştur. Abdullah b. Ömer (r.a.) şöyle buyurmuş: Peygamber (s.a.v.)

[1197] Ebû Dâvûd, **Sünen,** Tahâret, c. 1, s. 34.

[1198] Konunun daha iyi anlaşılması iaçısından İbn Kudâme'nin bu konu hakkındaki görüşü ve değerlendirmesi faydalı olcağından zikretmemiz yerinde olacatır. İbn Kudâme değerlendirmesini şu şekilde yapar; Necasetin karışmasıyla değişen bir su, az da olsa çok da olsa icmâya göre necistir. Ölmek üzere olanın susuzluğunu götürmesi ya da boğulmak üzere iken boğazda takılan lokmanın giderilmesi gibi bir mazeret dışında, bu suyun kullanılması haramdır. Ama suyu değiştirmeyecek kadar az bir necaset karışmışsa bunun hakkında iki görüş vardır.

Birinci görüş, bu suyun necis olduğunu söyleyenlerdir. Hanbelî ile Şâfiî mezhebi ve İshak bu görüştedirler. Bu görüşün delili: "Su, iki kulle olduğu zaman pisliği barındırmaz" hadisidir. Diğer bir rivayet ise şöyledir: "Su, iki kulle miktarına ulaştı mı onu hiçbir şey necis yapmaz." İki kulle ile sınırlanmış olması, daha azı olması durumunda o suyun pis olduğunu ifade etmektedir. Zira iki kulle ve daha azı hakkındaki hükmü eşit saymış olsaydı, bu durumda sınırlamanın hiçbir anlamı olmazdı. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.), köpeğin yaladığı kabın yıkanmasını ve artığının atılmasını emretmiştir. Böylelikle değişen ve değişmeyen şeklinde bir ayrıma tabi tutmamıştır; halbuki dış görüntü itibariyle değişmediği ortadadır.

İkinci görüş, Su, ancak değişikliğinin azlığı ve çokluğu sebebiyle necis olur. Bu görüşü ise İmam Mâlik, İbn Ebû Leyla, Evzâî, Sevrî ve başkaları söylemişlerdir. Nitekim Bida'e kuyusu hakkında gelen rivayette "Suyu temizdir ve onu hiçbir şey pis etmez" hadisi bu görüşe delil olarak gösterilmektedir. Suyu çok olduğu vakit, bunun böyle olacağı şeklinde cevap verilmiştir. Delili ise su çok da olsa değiştiren şeyin, necis olmuş olduğudur. Sonra bu am bir hükmü ifade ederken, tahsîs olarak gelmiş olması da muhtemeldir. İki kulle hakkında gelen hadis has'tır ve genel olan hükmün önüne geçmiştir. (İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 1, s. 19, 20.)

Efendimiz'e, vahşi hayvanların içine girdiği suyun hükmü soruldu. Efendimiz, "Eğer su, iki tuluk dolusu kadarsa necis olmaz" buyurdu.[1199] Bu rivayet, "su necis olmaz" rivayetini tahsîs ettiğini söyler. İmam Ebû Hanîfe ise "Eğer su, içine giren necasetin her tarafına dağılmayacağı zannını verecek kadar çok olursa, necis olmaz, aksi takdirde necis olur" diyerek kıyas ve muhakeme yolunu tutmuştur.

Dolayısıyla kulleteyn olan suyun vasıflarından biri değişmesi durumunda kulleteyn ifade eden rivayet ve Tirmizi ile İbni Hibban'ın rivayet ettiği: "*Suyu hiçbir şey kirletmez*"[1200] hadisinin umûmunu tahsîs eden icmâya göre bu su necistir. Bu konu hakkında icmânın olduğunu zikreden İbnü'l-Münzir şunu söyler: "İlim ehli, az veya çok suya necaset düştüğünde o suyun tadı, rengi veya kokusu değişmesi durumunda onun necis olduğuna dair icmâ etmişlerdir." Ayrıca, Ebû Ümame el-Bahili (r.a.), Resûlullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: "Su temizdir, onu hiç birşey değiştirmez. Ancak o şey koku, tad ve rengine galip olursa o başka." Bu hadis zayıf olsa da İbn Mâce tarafından da rivayet edilmiştir[1201]. Bu rivayette icmâ gibi diğer umûm ifade eden rivayeteri tahsis eder.[1202]

İbnü'l-Münzir bu konudaki görüşünü, Kur'an'ı Kerim'in bazı âyetleri, bazı hadislerin genellemesi ile icmâ ve aklî delillere dayandırmıştır.[1203] Dayandığı gerekçeler şunlardır:

***a) Nisa suresi 43. âyet*:** Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, bir de -yolcu olmanız durumu müstesna- cünüp iken yıkanıncaya kadar namaza

---

[1199] **Ebû Dâvûd**, Tahâret, c. 1, s. 33, no: 63; **Tirmizî**, Tahâret, c. 1, s. 50.

[1200] Abdullah b. Muhammed b. Yusuf ez-Zeyle'i, **Nasbu'r-Raye li Ahâdisi'l-Hidaye me'e Haşiyetihi Buğyetü'l-Eimme I-IV**, Müessetu'r-Reyan Beyrut Lübnan 1997, c. 1, s. 95. İbn Hibban, "Bu, Kulleteyn hadisi ile tahsîs edilmiştir" demiştir. Bu hadis ve sonraki hadis icmâ ile tahsîs edilmiştir; yani, necasetle değişen su, az olsun, çok olsun necistir.

[1201] Zeyle'i, **Nasbu'r-Raye**, c. 1, s. 94.

[1202] İbn Rüşd ise bu rivayetlerin te'lifi hakkındaki kanaatini şu şekilde açıklar; bu görüşler içinde seçilmeye en layık olanı, Ebû Hüreyre'nin (r.a.) hadisi ile aynı manayı taşıyan hadisleri kerahete, Ebû Saîd ile Enes'in (r.anhuma) hadislerini de câizliğe hamletmektedir. Çünkü bu durumda hadislerin hepsi, kendilerinden açık olarak anlaşılan mânâda bırakılmış olurlar ve Ebû Hüreyre'nin (r.a.) hadisinden maksadın, necasetin suya zarar verdiğini ifade etmektir. (İbn Rüşd, Rüşd El-Hafîd, **Bidayetü'l-Müçtehid ve Nihayetü'l-Muktesid**, c. 1, s. 101-104).

[1203] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 268, 272.

yaklaşmayın. Eğer hasta olur veya yolculukta bulunursanız veyahut biriniz abdest bozmaktan gelince ya da eşlerinizle cinsel ilişkide bulunup, su da bulamazsanız o zaman temiz bir toprağa yönelip, (niyet ederek onunla) yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin. Şüphesiz Allah, çok affedicidir, çok bağışlayıcıdır.

b) Maide 6. âyet: Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın. Eğer cünüp iseniz, iyice yıkanarak temizlenin. Hasta olursanız veya seferde bulunursanız veya biriniz abdest bozmaktan (def-i hacetten) gelir veya kadınlara dokunur (cinsel ilişkide bulunur) da su bulamazsanız, o zaman temiz bir toprağa yönelin. Onunla yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin (Teyemmüm edin). Allah, size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez. Fakat O, sizi tertemiz yapmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz.

Bu ayetleri zikrettikten sonra şu yorumu yapar: Taharet; Kitap, Sünnet veya icmânın menettiği suların dışında Kur'an'ın zâhirine göre bütün sularla yapılabilir. Oluşmuş icmâ delilinden dolayı onunla tahâretin yapılamayacağı su, sadece necasetin renk, koku veya tadını değiştirdiği sudur. Diğer sular hakkında vârit olan rivayetler muhtelif oldukları için icmâyı tahsis edemezler.

c) A'râbi hadisi: Bedevinin biri mescidin bir tarafında durup idrarını yaptı. Oradakiler ona bağrıştılar. Peygamber (s.a.v.) Efendimiz onlara: "Bırakın, işini görsün" buyurdu. Göçebe işini bitirdikten sonra Efendimiz, bevlettiği yere bir kova su dökülmesini emretti[1204]

d) Ebû Saîd el-Hudri (r.a) hadisi: Bir başka rivayete göre de şöyle söylemiştir: Resûlullah'a (a.s) "Ya Resûlullah! Buda'a kuyusundan abdest alabilir miyiz? Oraya kadınların bezleri, köpeklerin leşleri ve kokmuş şeyler atılmaktadır" denildi. Resûlullah

[1204] **Buhârî**, **el-Câmi'u's-Sahih,** Babu'l-Vudu, c. 4, s. 58; **Müslim**, **Sahîh-i Müslim,** Tahâret, c. 42, s. 30, 99.

(a.s) şöyle buyurdu: “Su temizdir, onu bir şey pis etmez.[1205] Bu cevap âmdır. Tüm suları kapsar.

İbnü’l-Münzir, bu delillerin değerlendirmesini yaparken şu açıklamaları yapar: Su kulleteynden az olup da bir necaset girdiğinde renk, koku veya tadı değişmediği halde suyun necis olacağını söyleyenler İbn Ömer’den (r.a) gelen rivayeti gerekçe gösterirler. Ancak, ashabımızdan bazıları bu rivayetin delil olmayacağını söyleyerek şu cevabı vermişlerdir. Kulleteyn ifade eden rivayet “*hiç bir şey suyu necis etmez*” rivyetinin altına girer ve sadece pekiştirme ifade eder. Ayrı bir hüküm ifade etmek için gelmemiştir. Bu rivayet şu âyeti kerîmeye benzer: -Nitekim yüce Alah- حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ dedikten sonra [1206]وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى dediğinde, “salatı’l-vusta” ilk geçen “salavât” lafzının içine girdiği halde pekiştirme yapmak için zikredilmiştir. Bu iki rivayette bu şekilde değerlendirilirler. “*Hiç bir şey suyu necis etmez*” hadisi kuleteyn olsun olmasın tüm suları kapsamaktadır. Diğer rivayetteki kulleteyn ziyadesi ise sadece bir pekiştirmedir.[1207] Diğer âlimler tersinden bakıp tahsis edici olduklarını söylerken, İbnü’l-Münzir meseleye farklı bir bakış açısıyla bakarak değerlendirmektedir. Meseleye zikredidilen şekilde bakmış olmasının sebebi nasları icmâya göre te’vil etmesinden kaynaklanmaktadır.

Bununla beraber, İbn Mubârek kulleteyn rivayetinin senedinin güçlü olmadığını zikretmiştir. Şayet bu rivayet sahih olsaydı haberlerin umûmuyla amel edilmesini söyleyenlere göre kulletin küçük veya büyük olmasına bakılmadan onunla amel etmemiz gerekirdi. Ayrıca, Kulleteyni beş tane kureb (tuluk), dört kureb, küçük veya büyük olduğu noktasında tayin edenler kitap, sünnet veya icmâdan herhangi bir delilleri yoktur.

[1205] Ebû Dâvûd, **Sünen,** Kitabu't-Tahare, 34, c. 1, s. 17; Tirmizî, **Sünen,** Kitabu't-Tahare. 49 c. 1, s. 95. Bir başka rivayette ise: "Ya Resûlullah (a.s)! Senin için Bu da'a kuyusundan su çekiliyor. Orası ise köpeklerin leşlerinin, hayızlı kadınların çaputlarının ve insanların artıklarının atıldığı bir kuyudur" denildi. Resûlullah (a.s) da şöyle buyurdu: "Su temizdir, onu bir şey pis etmez."(**Ebû Dâvûd**, Kitabu't-Tahare, 34, c. 1, s. 18)

[1206] Bakara, 238.

[1207] İbnü’l-Münzir, **el-Evsat...**, c. 1, s. 270.

İstihsan yaparak tayin etmeye çalışmışlardır. İbn Cüreyc'in (ö. 150/767)[1208] rivayet ettiği "su kulleteyn olursa artık necaset hamletmez (necis olmaz)" hadisi ise mürseldir. Mürsel hadis ile de amel edilmez.[1209]

Netice olarak İbnü'l-Münzir'e göre, necaset sebebiyle suyun rengi, kokusu veya tadı değişmesi halinde suyun müteneccis olacağı hakkında icmânın oluştuğu, vasfı değişmeyip kulleteynden az olan suyun müteneccis olup olmayacağı hakkında ise ihtilaf edildiği ve -onun metodunda- icmâ olan bir konu ihtilaf edilene tercih edilmesi gerektiğinden icmâ görüşüne tabi olunması gerekir. Ayrıca, kulleteyn ifade eden rivayetin Mürsel olması ve ona göre Mürsel hadis sahih olmayıp onunla amel edilmeyeceğinden kulleteyne itibar edilmeyeceği sonucuna varmıştır. Bu değerlendirme sonucunda tespit etmiş olduğumuz; icmâ olan yerde ihtilafa itibar edilmeyeceği ve Mürsel hadisle amel edilmeyeceği konusundaki usûlüne bağlı kaldığı ve ona göre hüküm verdiği ortaya çıkmaktadır.

3.2.2. Müsta'mel Suyu Kullanmanın Hükmü

Hadesin/abdestsizliğin giderilmesinde müsta'mel/kullanılmış su; abdest ve gusül alındığı vakit azalardan ayrılan suya denir.[1210] Bu suyun bir daha kullanılıp kullanılmayacağının hükmü hakkında âlimler ihtilâf etmişlerdir.

3.2.2.1. İbnü'l-Münzir'in Görüşü

İbnü'l-Münzir'e göre hadeste kullanılmış su temiz ve temizleyicidir. İkinci bir defa onunla abdest alınabilir. İbnü'l-Münzir'in bu görüşte olduğu şu ifadelerinden anlaşılmaktadır; *abdest alan veya gusledenin azaları üzerine kalan ıslaklık ve elbiseleri üzerine dökülen suyun tâhir/temiz olduğu konusunda ilim ehli ittifak/icmâ etmişlerdir. Bu suyun icmâen tâhir/temiz olması ve mutahhır (temizleyici) olmadığını söyleyen*

[1208] Ebü'l-Velîd Abdülmelik b. Abdilazîz b. Cüreyc el-Kureşî (ö. 150/767) Tefsir, hadis ve fıkıh âlimi olup tâbiîndendir.
[1209] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...**, c. 1, s. 270-272.
[1210] İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 1, s. 17.

muhaliflerin elinde dayanacakları bir hüccetleri olmadığından bu suyla tekrar abdest alınmasında bir mani yoktur.[1211]

3.2.2.2. Dört Mezhebin Görüşü

Hanefî ile Şâfiî Mezhebi ve Ahmed b. Hanbel'den nakledilen bir görüşe göre, kullanılmış su ile abdest alınamaz.[1212] Mâlikî Mezhebinde ise iki görüş vardır. Birisinde kullanılmış su ile abdest alınmayacağını[1213] diğer görüşe göre onunla abdest alınabileceği ancak mekruh olduğunu söylemektedirler.[1214] Mâlikî mezhebinde meşhur görüş mekruh olduğu yönündedir. İbnü'l-Münzir eserlerinde, Mâlikî, Şâfiî, Evzâî ve Ehl-i re'yin görüşlerinin kullanılmış su ile abdestin alınmayacağı yönünde olduğunu açıkça ifade eder.[1215]

3.2.1.3. İbnü'l-Münzir ve Dört Mezheb'in Görüşlerinin Değerlendirilmesi

Hadesin giderilmesinde müsta'mel suyun kullanılması[1216] hakkında âlimler ihtilâf etmişlerdir. Bu konuda olarak üç görüş bulunmaktadır:

Birinci görüş: Bu su, Hanbelî Mezhebinin zâhir görüşüne göre temizdir; ancak temizleyici değildir. Bu, Ebû Hanîfe'den de gelen meşhur görüştür. İmam Mâlik'in iki rivayetinden birisi ve Şâfiî mezhebinin zâhir görüşü de bu yöndedir.

Bu görüşte olanlar, gerekçe olarak şunları söylemektedirler: "Allah Resûlü (s.a.v.) abdest suyundan Cabir'in üzerine su dökmüştür."[1217] "Allah'ın Elçisi (s.a.v.) abdest aldığı zaman sahâbe onun abdest suyunu kapmak/almak için üzerinde adeta (izdihamdan) yarışırlardı."[1218] O suyu alıp kullanırlardı.

[1211] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1, s. 399; İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 1, s. 50.
[1212] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1, s. 285.
[1213] Sahnûn, **Müdevvenetü'l-Kübrâ**, c. 1, s. 40.
[1214] Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed et-Tırablusî el-Mağribî el- Hattâb er-Ru'înî, **Mevâhibü'l-Celil li Şerhi Muhtasari Halil**, yy. Dâru 'âlemil-Kutûb, 2003, c. 1, s. 92.
[1215] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1, s. 395.
[1216] İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 1, s. 16; Müstamel (kullanılmış) su; Abdest ve gusül alındığı vakit azalardan ayrılan sudur.
[1217] Buhârî, **el-Câmi'u's-Sahih,** c. 10, s. 132.
[1218] Buhârî, **el-Câmi'u's-Sahih**, c. 1, s. 295.

Bu suyun temizleyici olmadığına dair ise şu delilleri ileri sürerler: Allah Resûlü (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Sizden biriniz cünüp iken durgun suda yıkanmasın."[1219] Aynı şekilde durgun suyun içine idrar yapılmasını da men etmiştir. Dolayısıyla, Allah'ın Elçisi'nin bunlardan sakındırmış olması gusül ile idrarın suya zarar verdiğine delâlet etmektedir. Zarar vermemiş osaydı bunlardan sakındırmazdı. Onun için içinde gusül yapılmış olan suyun temiz olmadığı anlaşılabilir.

İkinci görüş: Bu su necistir. Bu görüş ise Ebû Yusuf'un görüşüdür ve Ebû Hanîfe'den de buna dair bir rivayet gelmiştir. Buna delil olarak Allah Resûlü'nün şu hadisini zikrederler: "*Sakın sizden biriniz durgun bir suya abdest bozmasın ve cünüplükten dolayı da ondan gusletmesin*."[1220] Hem içine idrar yapmaktan hem de onunla gusül almaktan ayrı ayrı men edilmiştir. Buda idrarın o suyu necis yapatığı ve aynı şekilde o sudan gusül alınamayacağına delâlet eder. Ancak bunlara muhalif âlimler, bu hadisin gerekçe gösterilmesine karşı çıkmışlardır. Kirletilecek olan o suya idrar yapmaktan ve yine temizleyici olmadığı için o suda yıkanmaktan men edilme konusunda; eğer müteneccis yapmış olsaydı sadece birisinin zikredilip mennedilmesi yeterli olurdu. Her ikisinin birlikte zikredilmelerine gerek olmazdı.[1221]

Üçüncü görüş: Bu su, temiz ve temizleyicidir. Bu görüş, İbnü'l-Münzir'in görüşü olup İmam Mâlik'ten gelen ikinci rivayeti ve İmam Şâfiî'nin de ikinci görüşünü oluşturmaktadır. Buna da delil, Hz. Peygamber'in (s.a.v.): "Su cünüp olmaz (yani pislenmez)"[1222] hadisi gösterilmektedir. Çünkü bu su temizdir, yalnız abdest azalarına değmiştir; dolayısıyla da temizleme özelliğini yitirmez. Tıpkı serinleme ve elbiseyi temizleme için kullanılan su temiz ve temizleyici olduğu gibi bu su da temiz ve temizleyicidir.

[1219] Müslim, **Sahîh-i Müslim,** c. 1, s. 236.
[1220] Ebû Dâvûd, **Sünen,** c. 1, s. 56, 57.
[1221] Askalânî, **Fehu'l-Bârî,** c. 1, s. 347.
[1222] Ebû Dâvûd, **Sünen,** c. 1, s. 66; Tirmizî, **Sünen,** c. 1, s. 94; İbn Huzeyme, c. 1, s. 58. Ona ait lafızda: "Suyu hiçbir şey necis etmez. " diye geçmektedir. Ahmed, **el-Müsned** I-L, (nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr.), Beyrut 1416/1995 c. 6, s. 330, Ona ait lafızda ise: "Suyun üzerinde cünüplük olmaz ya da onu bir şey necis etmez." şeklindedir.

Ayrıca İbnü'l-Münzir bu görüşünü destekleme sadedinde şu delilleri de zikreder:

a) Nisa Suresi 43. Âyet: Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, bir de -yolcu olmanız durumu müstesna- cünüp iken yıkanıncaya kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta olur veya yolculukta bulunursanız veyahut biriniz abdest bozmaktan gelince ya da eşlerinizle cinsel ilişkide bulunup, su da bulamazsanız o zaman temiz bir toprağa yönelip, (niyet ederek onunla) yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin. Şüphesiz Allah, çok affedicidir, çok bağışlayıcıdır.

İbnü'l-Münzir bu âyeti naklettikten sonra şu yorumu yapar; "bu âyet temiz suyun hazır olduğu halde teyemmümün alınmayacağına delâlet eder. Kitab'ın zâhiriyle amel etmenin vâcip olduğunu söyledikleri halde bir delile dayanmayıp Kitabın zâhirini terk edenler kendileriyle çelişiyorlar."[1223] Söz konusu suyun bulunmasıyla teyemmüm alınmadığına göre, o halde bu su temizdir. Aksi halde teyemmüm alınabilirdi. Bu ayeti kerime suyun mutlak olarak tâhir/temiz olduğuna delâlet ettiği gibi bu konuda icmâ da vardır/oluşmuştur.

b) Cabir (r.a)'den yapılan rivayet: İbnü'l-Münzir kendi sened zincirindeki râvileri zikrederek rivayeti Hz. Cabir'e dayandırır ve Hz. Cabir'in (r.a) şunu söylediğini nakleder: "Ben hastayken Resûlullah ziyaretime geldi. Abdest aldı ve abdest suyundan birazını üzerime döktü."[1224] Akabinde İbnü'l-Münzir şu yorumu yapar: "Bu hadis abdest alınmış olan suyun temiz olduğuna delâlet etmektedir".[1225]

c) Rebî'den (r.a) yapılan rivayet: İbnü'l-Münzir kendi sened zincirindeki râvileri zikrederek rivayeti Hz. Rebî'e dayandırmış ve şöyle demiştir: "Allah Resûlü elinde fazla kalan su ile başını meshetti. Mesh yaparken, elini başının önünden arkasına ve arkasından önüne kadar götürüp getirirdi."[1226]

[1223] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1,s. 398.
[1224] Buhârî, **el-Câmi'u's-Sahih,** 194; Müslim, **Sahîh-i Müslim,** c. 8, no 1616, Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. 3, s. 298.
[1225] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1,s. 287.
[1226] Ebû Dâvûd, **Sünen,** 131; Beyhaki, **es-Süneni'l-Kübrâ**, c. 1, s. 237.

d) Nazari İstidlal: İbnü'l-Münzir, kullanılmış su temiz olduğundan (temizleyici değil) tekrar kullanılabileceğine dair icmâa binaen aklî muhakeme ile de istidlâl yapar. Şöyle ki: Azaları üzerinde necaset olmayan bir kişinin abdest alırken yüzünden veya kollarından bedeni veya elbiseleri üzerine dökülen suyun temiz olduğuna dair ilim ehli icmâ etmişlerdir. Çünkü abdest alırken sadece temiz su, temiz bedene temas etmiştir. Buna göre abdest alınırken, kendisiyle önceden abdest alınan sudan başka bir suyun bulunmaması şartıyla bu suyla abdest alınmasında bir beis yoktur. Bu su bulunduğu halde teyemmüm almak câiz değildir. Çünkü Peygamber efendimiz (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "*Su bulunmadığı müddetçe temiz toprakla teyemmüm alınabilir. Suyu bulduğunda ise onunla abdest al*" [1227] Yüce Allah, resulünün diliyle hasta olmayıp su bulunduğu zaman onunla abdest alınmasının ve gusül yapılmasının vâcip olduğunu bildirmiştir. Kullanılmış su ile abdest alınamayacağını söyleyen âlimlerin itibar edilebilecek bir delilleri yoktur.[1228]

Ayrıca, İbnü'l-Münzir kendisine muhalif olanların ileri sürdükleri delillere de cavap vermeye çalışmıştır. Şâfiîlere işaret ederek, müste'mel su kulleteyne vardığı zaman kulanabileğini söylemeleri onların (Şâfiî'lerin) Peygamber efendimiz ve Hz. Aişe'nin aynı kaptan yıkandıklarını ifade eden rivayetten gafil olmalarından kaynaklandığını söyler. Diğer yönden muhaliflerin kendileriyle çeliştiklerini ifade ederek kendi görüşünün daha isabetli olduğu sadedinde şu yorumu yapar: Bir defa bir suyla farz olan abdest alındıktan sonra ikinci bir defa aynı su ile yeni bir abdest alınmayacağını iddia eden kişi, sanki bununla başka meseledeki görüşünü tenkit edip ayıplayan kişi durumuna düşüyor. Çünkü bu görüşte olan kişi aynı şekilde bir şahsın bir elbiseyle namaz kıldıktan sonra, aynı elbiseyle başka bir farz namazı da kılabileceğini söylemektedir. Şeytan taşlamasında, cemerata attığı bir taşı alıp ikinci bir defa aynı taşı atabileceğini savunur. Bir hırsız üzerindeki bir elbiseyle hırsızlık yapıp eli kesildikten sonra aynı elbise üzerinde iken ikinci bir defa hırsızlık yaparsa ayağının kesileceğini dile

[1227] Tirmizî, **Sünen**, c. 1, s. 172.
[1228] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1,s. 399.

getirir. Ancak, sadece Kufelî Ebû Hanîfe, aynı elbisede hırsızlık tekrarlanırsa sadece bir had cezası olan eli kesileceğini söylemiştir.[1229]

Bunun yanı sıra İbnü'l-Münzir, Hz. Ali, İbn Ömer ve Ebû Umâme'den gelen rivayetleride delil olarak öne sürer. Nitekim bu rivayetlerde şöyle denilmiştir; "bir kişi başını meshetmeyi unutursa, hatırladığı zaman onun sakalında ısaklık varsa o ıslaklıkla elini ıslatıp başını meshederse yeterlidir." Bu rivayetlerden kullanılmış olan suyun yine kullanılabileceği anlaşılmaktadır.[1230] Ayrıca, İbni Ömer'in (r.a) abdest kabından su alıp üzerine serpiştirdiği bize rivayet edilmiştir. Bu rivayette suyun tâhir/temiz olduğuna delâlet etmektedir. Aynı zamanda İmam Nehaî ve Tâbiîn'lerin çoğu da bu suyun kullanılmasında bir beis olmadığını söylemişlerdir.[1231]

Bu meseledeki değerlendirmelerden, İbnü'l-Münzir'in âyet ve hadislerin zâhirinden hareketle hüküm belirtmeye çalıştığı dolayısıyla da kendi usulüne bağlı kaldığı görülmektedir. Aynı zamanda muhaliflerin gerekçe olarak zikrettikleri rivayetlerin İbnü'l-Münzir'e göre sabit olmadığı anlaşılmaktadır. Sahâbe kavlini delil gösterdiği ve nazarî (aklî) delile dayanarakta muhaliflerin takip ettikleri usûllerinden hareketle yola çıkıldığında kendileriyle çeliştiklerini ifade etmiştir.

3.2.3. İstincâda Kullanılan Taşların Adedi

Kazai hacetten sonra su veya taş ile idrar ya da dışkı çıkan yeri temizlemeye istincâ denilir. Taş veya benzerleriyle büyük veya küçük abdesti temizlemeye isticmâr denilir.[1232]

3.2.3.1. İbnü'l-Münzirin Görüşü

İbnü'l-Münzir'e göre istincâ, bir taşın üç tarafıyla da yapılacak olursa temizlenen yer temizlenmiş olmaz. En az üç ayrı taş ile yapılması gerekir. İmam Ahmed'in bir

---

[1229] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1, s. 289, 290.
[1230] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1, s. 286.
[1231] Askalanî, **Fethu'l-Bârî**, c. 1, s. 444; İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1, s. 288.
[1232] Şirbînî, **Muğni Muhtac**, c. 1, s. 17; İbn Âbîdîn, **Reddü'l-Muhtar**, c. 1, s. 230; **Haşiyetu Dusuki**, c. 1, s. 110.

görüşü de bu yöndedir.[1233] Ancak, çıkan idrar veya dışkı, çıktığı yerin etrafına dağılırsa suyla yıkanması gerekir. Bu halde istincâyı taşla yapmak yeterli olmaz.[1234]

3.2.3.2. Dört Mezhebin Görüşü

Hanefîler ve Mâlikîlere göre üç defa yıkamak müstehaptır. Buna göre üç defa temizlemek vâcip olmayıp temizlik hasıl olması durumunda üçten azı da yeterlidir. Şâfiîler ve Hanbelîlere göre, vâcip olan şekil hem necaseti iyi temizleme hem de üç adedinin tamamlanmasıdır. Bu üç taş ya da bir taşın uçları ile de olsa üç defa silmekle yeterli olur. Üç taşla temizlenmezse, dört ve daha fazlasıyla temizleme hasıl olana kadar devam edilmelidir. Çünkü istincânın gayesi budur.[1235]

3.2.3.3. İbnü'l-Münzir ve Dört Mezheb'in Görüşlerinin Değerlendirilmesi

Bu konuda ihtilâf eden fukahadan Şâfiîler ve Hanbelîler, vârit olan; "üç taşla istincâ yapsın" ve Müslim'in Hz. Selman'dan (r.a) rivayet ettiği "Resûlullah (a.s.), bizi üç taştan azı ile istincâdan nehyetti" gibi hadisleri gerekçe gösterirler. Bir taşın üç tarafını da bu mana da kabul edip yeterli görürler."[1236]

Şâfiî ulemâsıına göre, taşla istincânın yeterli olması için şu iki şartın bulunması gerekir:

Birinci şart, her biri necaset bölgesinin tümü üzerinde olmak üzere üç defa temizlenmesi gerekir. Temizlik üç köşesi bulunan bir taşla mümkün olsa bu yeterli olur. Çünkü Müslim'in Selman'dan (r.a) rivayet ettiği hadis şöyledir: "Allah Resûlü (s.a.v) bizim üçten az taşla tuvalet temizliği yapmamızı yasakladı."[1237] Üç köşesi bulunan bir taş da üç taş gibi kabul edilir. Zira amaç temizliktir. Üç köşesi bulunan bir taşla bu hasıl olursa yeterli sayılır. Şeytan taşlama işlemi bundan farklıdır, orada üç köşesi bulunan bir taş üç fırlatma yerine geçmez; çünkü orada amaç, taşların belirli bir sayıya ulaşmasıdır.

[1233] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 2, s. 103.
[1234] İbnü'l-Münzir, **el-İkna**, c. 1, s. 53.
[1235] İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 1, s. 112.
[1236] Zühaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh**, c1, s. 139.
[1237] Müslim, **Sahîh-i Müslim,** Tahâret, 606.

Burada ise amaç, silme işleminin belirli bir sayıya ulaşmasıdır. Kişi taşı yıkasa ve taş kurusa bunu ikinci defa tuvalet temizliğinde kullanılması câiz olur. Bu, "deri tabaklamada kullanılan ilaç" veya "köpeğin artığından oluşan pisliği temizlemek için kullanılan toprağa" benzer.

İkinci şart, necasetin çıkış yerini temizleyip arındırmak gerekir. Şayet üç defa silmek ile ilgili yer temizlenmezse, necaset kalmayıncaya dek dört veya daha fazla silme ile burayı temizlemek gerekir. Ancak geride sadece suyun giderebileceği bir iz kalırsa bu zarar etmez. Çünkü istincânın amacı budur.[1238]

İbnü'l-Münzir'e göre üç taştan daha az taşlarla istincâda bulunmak yeterli değildir. Bu, aynı zamanda İmam Ahmed'den gelen bir görüşdür. İbnü'l-Münzir bu görüşünü Hz. Peygamber (s.a.v.) den sahih olarak nakledilen: "*Sizden kimse üç taşın altında istincâ yapmasın*." hadisi ve üç taşın gerekli olduğunu ifade eden buna benzer birçok rivayete dayandırdığını ifade eder.[1239] Zira bir taşla istincâ yapan kimse, taşı pislettiği için artık ikinci kez bu taşla istincâ yapması câiz olmayacağını ifade eder.

İbnü'l-Münzir'e muhalif görüşü savunanlara göre söz konusu olan bu hadis, bir taşın üç ayrı tarafıyla silinmesi manasına da gelmiş olabileceğini söylerler. Tıpkı "üç adet kırbaçla vurmak" ifadesinde olduğu gibi, bir kırbaçla üç defa vurma manasında kullanılabilir. Bununla da hem manası hem de maksadı anlaşılmış olur. Üçten kasıt; üç parça olabileceği gibi iri bir taşın üç ayrı ucu da anlaşılabilir.[1240]

[1238] Şirbînî, **Muğni'l-Muhtac**, c. 1, s. 43; İbn Kudâme bu konuyu el-Muğnî adlı eserinde şu şekilde değerlendirmiştir: Üç köşesi bulunan büyük bir taş parçasına gelince, bu da üç tane taşın yerini alır. İmam Şâfiî, İshak ve Ebû Sevrin görüşü de bu yöndedir bu durumda üç tane temiz taşla istincâ yapmış gibi olunacağından, bu ona yeterli gelmiş olacaktır. Bu, tıpkı üç tane küçük taş parçasıyla istincâ yapmak gibidir. Yani ayrı bir parça olması ile bitişik bir taşta farklı ayrımlarda bulunması arasında bir fark yoktur. Temizleme noktasında bir olumsuzluğu ortaya koymaz. İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 1, s. 113.

[1239] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1, s. 344-352.

[1240] Konu hakkında değerlendirme yapanİbn Rüşd ise şunları söyler: Belli bir sayının şart olduğu hakkındaki âlimlerin ihtilâfının sebebine baktığımızda, kimi âlimler -yıkamada olsun, silmede olsun- yalnız necasetin zail olmasını şart görmüş; kimisi de var olan necasetin zevalıyla beraber rivayetlerde vârit olan sayıların tamamlanmasınıda şart koşmuşlardır. İmam Mâlik ile îmam Ebû Hanîfe sayıyı şart

Sonuç olarak, İbnü'l-Münzir bu meselenin hükmünün belirlemesinde de usûlüne muvafık davranarak hadislerin zahirini ön plana çıkarmıştır. Nitekim o zahiri bir yoruma giderek diğer muhalif görüşleri muteber bir delile dayanmadan nasların zahirine aykırı tevil ettikleri gerekçesiyle eleştirmektedir.

3.2.4. Abdestte Burna Su Vermenin Hükmü

İslâm fıkhına göre temizlik, necasetten tahâret ile hükmi temizlik olan hadesten tahâret olarak iki kısma ayrılmaktadır. Hadesten tahâret de abdest, gusül ve teyemmüm olarak üç türlüdür.

Bu üç kısımdan burada konu edilen abdeste kısaca baktığımızda; Kur'an-ı Kerim de abdestin dört farzı açık bir şekilde dile getirilmiştir. Yüzün, dirseklerle beraber iki elin ve iki ayağın yıkanması ile başın mesh edilmesidir.[1241]

Hanefîler dışında fakihlerin cumhuru rivayet edilen hadislere dayanarak başka farzlar da ilave etmişlerdir. Bunlar abdestte niyetin farz olduğuna ittifak etmişlerdir. Mâlikîler ve Hanbelîler muvalat (ardarda olmak), Şâfiîler ve Hanbelî'ler tertibi (sırayla yapmayı) Mâlikîler de ovmayı vâcip (farz) görmektedirler. Böylece abdestin rükünleri Hanefîlerde dört, Mâlikîlerde, niyet, ovma ve müvalat ilavesiyle yedi, Şâfiîlerde niyet ve

---

görmeyenlerdendirler, îmam Şâfiî, (İbnü'l-Münzir) ve Zâhirîler ise istincâda en az üç taş kullanmanın şart olduğunu söylemişlerdir.

Köpeğin, ağzını soktuğu kabı yedi defa yıkamanın şart olduğunu ileri sürenler yalnız îmam Şâfiî ile tabi'leridir. Ahmed b. Hanbel de her necisi yedi defa yıkamanın şart olduğunu söyleyenlerdendir. İmam Ebû Hanîfe de "gözle görülmeyen necaseti üç defa yıkamak şarttır", demiştir. Bu ihtilâfların da sebebi; necasetten tahâret emrinin mânâsı ile içinde sayı zikredilen hadislerin zâhiri arasındaki çelişkidir. Emrolunan tahâretten maksadın, necasetin aynını (kendisini) gidermek olduğunu söyleyenler, ne yıkamada ne de silmede herhangi bir sayıyı şart görmemiş ve istincâda üç taştan aşağısının kullanılmamasını emreden Selman Fârisî'nin hadisini mendub olduğuna hamlederek tahâret emrinin mefhumu ile hadislerin zâhirini te'lif etmeye çalışmış ve imam Mâlik'te köpeğin, ağzını soktuğu kabı yıkamada şart koşulan sayıyı da teabbüdî kabul etmişlerdir. İbn Rüşd Kadı Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd El-Hafîd, **Bidayetü'l-Müçtehid ve Nihayetü'l-Muktesid**, Beyan Yayınları, c. 1, s. 204; İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 1, s. 112.

[1241] Maide, 5/6.

tertip ilavesiyle altı, Hanbelîler'de de niyet, tertip ve muvalat ilavesiyle yedi olarak belirtilmiştir.[1242]

3.2.4.1. İbnü'l Münzir'in Görüşü

İbnü'l-Münzire göre abdestte ağza su vermek sünnet olmakla beraber burna su vermek vâciptir.[1243]

3.2.4.2. Dört Mezheb'in Görüşü

Hanefîlere mazmaza ve istinşakı[1244] abdestte müekket olan beş sünnetin içinden saymışlardır. Bunlar: Tertip, üçleme, suyu yenileme, sağ elle yapılmaları, gargara ve oruçlu olmayanın burun yumuşağını aşarak mübalağa yapmasıdır.[1245] Mâlikîlere göre, her biri için üç avuçla ve oruçlu olmayanın mübalağası ile mazmaza ve istinşakın yapılması menduptur. Şâfiîlere göre, abdestte ağza ve burna su vermek sünnettir.[1246] Hanbelîlere göre, mazmaza ve istinşak hem abdestte hem de gusülde vâciptirler.[1247]

3.2.4.3. İbnü'l-Münzir ve Dört Mezheb'in Görüşlerinin Değerlendirilmesi

Abdestte burna su vermenin hükmü hakkında âlimler ihtilâf etmişlerdir. Hanbelî mezhebine göre, hem abdest ve hem de gusül alırken mazmaza ve istinşak yapmak vâciptir. Çünkü her ikisiyle birlikte yüzün yıkanması vâcip sayılmıştır. Ağız ve burun yüzden sayıldığı için yıkanılması gerekli görülmüştür. Bu, mezhebin meşhur görüşüdür. Nitekim İbn Mübarek, İbn Ebi Leyla ve İshak da bu görüşü trcih etmişlerdir.

Hanbeli fakihler, görüşlerini şu delillere dayandırmışlardır: Hz. Aişe'den (r.anha) gelen rivayette Allah Resûlü (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Mazmaza ve istinşak yapmak

---

[1242] İbn Kudâme, **el-Muğni** c. 1, s. 110; Şirazi, **Muhezzeb**, c. 1, s. 15; Zühaylî, **el-Fıhu'l-İslâmî ve Edilletüh,** c. 1, s. 214; İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1, s. 142

[1243] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1, s. 377

[1244] *Mazmaza*: Suyu bolca ağıza alıp çalkalamak demektir. *İstinşak*: Burun içine suyu almaktır. İstinsar ise: Burna çekilmiş olan suyu (sümkürerek) dışarıya atmaktır. *İstinsâr*, burna suyu çekmek demek olan istinşak' a bağlı gereksinimlerinden sayılır. İbn Kudâme **el-Muğnî**, c. 1, s. 89.

[1245] Haskefî, **ed-Dürrü'l-Muhtar**, c. 1, s. 108.

[1246] Şirbînî, **Muğni'l-Muhtâc,** c. 1, s. 58.

[1247] İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 1, s. 88.

abdest için gereklidir."[1248] Ayrıca Resûlullah'ın (a.s.) abdestini anlatan hadislerden onun mazmaza ve istinşak yaptığınının görüldüğü ifade edilmektedir. Nitekim Hz. Ali'den (r.a.) gelen rivayette, "Resûlüllah abdest suyu istedi, mazmaza ve istinşak yaptı, sol eliyle de istinsar etti (burnunu temizledi). Bunları da üçer defa yaptı. Sonra dedi ki; bu Allah Resûlünün abdestidir."[1249] Ebû Hureyre'nin de bu hususta iki hadisi vardır: Bunlardan biri: Biriniz abdest aldı mı burnuna su koysun sonra da sümkürsün"[1250] diğeri ise "Resûlullah (a.s.) ağza ve burna su vermeyi emretti" hadisidir.[1251] Hanbeliler zikredilen bu hadislerin zâhirlerinin mazmaza ve istinşakın vâcip olduklarına delâlet ettikleri, dolayısıyla abdestte her ikisini yapılmasının vâcip olduğuna hükmetmektedirler.

Bunun yanısıra Hanbelilere göre, Resûlullah'ın abdest şeklini aktaranların, onun her abdest alınışında mazmaza ve istinşak yaptığını ifade etmeleri bunların vacip olduğuna işaret etmektedir. Çünkü onun bu şekilde amel etmesinin, Allah'ın kitabında emredilen abdesti bizzat açıklayıp beyan etmiş olacağını, bunun yanında ağız ve burnu, yüze ait olan azalardan sayarlar. Zahiri azalardan saymalarının gerekçesine değinerek şu tahlili yaparlar: Oruçlu bir kimsenin ağzına ve burnuna yiyecek ve içecek konulduğunda orucu bozulmazken, her ikisinden de kusmuk gelmesinden dolayı oruç bozulmakta ve her ikisindeki necasetten dolayı da yıkanması vâcip olmaktadır. Bunlar, ağız ve burnun zahiri azalardan olduklarına delâlet etmektedirler.

Şâfiîlerden olan Hafız İbni Hacer -İbnü'l-Münzir'in konuyla ilgili tahliline değinerek- bu konuda şu değerlendirmeyi yapar: İbnü'l- Münzir'in ifadesine göre; Şâfiî göre de bu hususstaki emir sahih olmasına rağmen, istinşakın vâcip olmadığına delil getirmemiştir. Sebebi de istinşakı terk edenin abdestini iade etmeyeceği konusunda ehl-i ilim arasında ihtilâfı bilmemesinden kaynaklandığını zikreder. Bu da fıkhî bir

---

[1248] Darakutnî, **Sünen**, c. 1, s. 84; Mürsel hadis olması hasebiyle İbnü'l-Münzir bu hadisle amel etmemiştir.

[1249] Ahmed ve Nesâî, Hz.Ali'den (r.a.) rivayet etmişler Şevkânî, **Neylü'l-Evtar**, c. 1, s. 143

[1250] Buhârî, **el-Câmi'u's-Sahih**, c. 1, s. 52; Müslim, **Sahîh-i Müslim,** c. 1, s. 146; İbnü'l-Münzir, **el-Evsat**..., c. 1, s. 180.

[1251] Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, **İrşâdu'l-Fuhûl ila Tahkiki'l-Hakki min İlmi'l-Usûl, I-II**, (thk. Şeyh Ahmed 'Azû) Dâru'l-Kutubu'l-Arabiyye, Beyrut 1999, c. 1, s. 143

delildir.[1252] İbn Hacer burada imam Şâfiî'ye ta'rîzde bulunarak delil yönünden İbnü'l-Münzir'in daha güçlü olduğuna işaret ettiği anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Münzir'in görüşü olan sadece istinşak'ın vâcip olduğu hükmü İmam Ahmed'den de nakledilmiştir. Ebû Ubeyd ve Ebû Sevr de bu görüştedirler. İbnü'l-Münzir ve onun görüşünde olanlar görüşlerine gerekçe olarak şu delilleri öne sürmüşlerdir; Hz. Peygamber (s.a.v.): "*Kim abdest alacak olursa, burnunu iyice temizlesin* " buyurmuştur. Buhârî ve Müslim ittifak ettiği diğer bir rivayet ise şöyledir: "*Sizden birisi abdest aldığında burnuna su alsın, sonra iyice içini temizlesin*."[1253] Sahihi Müslim'de ise: "*Kim abdest alacak olursa, burnunu iyice temizlesin"* şeklinde ifade etmiştir. Bu da mutlak bir emirdir. Bütün emirler de vücup ifade ederler. Bununla beraber burun, ağız gibi değildir, burun devamlı açık bulunmaktadır.

İmam Ahmed'den gelen diğer bir rivayete göre ise mazmaza ve istinşak yapmak gusülde vâcip, abdestte ise sünnettir. Sevrî ile ehl-i Re'yin mezhebi de bu istikamettedir. Çünkü gusül alırken bedenin mümkün olduğunca her yerinin yıkanması gerektiği halde abdestte böyle bir zorunluluk bulunmamaktadır

İmam Mâlik ve İmam Şâfiî ise; mazmaza ve istinşak yapmanın ne gusülde ve ne de abdestte vâcip olmayıp sadece sünnet sayılabileceğini belirtmişlerdir. Bu hükme varmalarının gerekçesinde şu delilleri kullandıkları görülmektedir: Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: O Sizden her kim abdest kabını yaklaştırıp ağzını çalkalar, burnuna su çekerek sümkürürse ağız ve genzi ile yaptığı hatalar su ile birlikte dökülür.[1254] Ağzı çalkalama ve burna su vermenin abdestle ilgili âyeti kerîmede zikredilmemiş olması bunları yapmanın farz olmadığını göstermektedir. İbnü'l-Münzir ve Hanbelîlerin delil olarak zikrettiği "*Ağzınızı çalkalayın, burnunuza su çekin*"[1255] şeklinde emir kipiyle vârit olan hadisi zayıf gördüklerinden dolayı onunla amel

---

[1252] Zühaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh**, c. 1, s. 170, 171; Neylü'l-Evtar, 1, 141
[1253] Askalânî, **Fethu'l-Barî**, c. 1, s. 262, 263; Müslim, **Sahîh-i Müslim,** c. 1, s. 212.
[1254] Müslim, **Sahîh-i Müslim,** Salatü'l-müsafirin, no:1927.
[1255] Dârekutnî, **Tahâret**, c. 1, s. 99.

etmediklerini belirtmişlerdir.[1256] Ayrıca; Hz. Peygamber (s.a.v.): "*On şey fıtrattandır*" buyurmuş ve onlar arasında mazmaza ve istinşakı da zikretmiştir. Fıtratın sünnet demek olduğunu ve ikisinin fıtrattan olmalarını, bunların diğer abdest azalarından farklı bir statüde olduklarını göstermektedir. Ayrıca, gözlerin içinin yüz kısmının zahiri azalarından sayılmayıp yıkanmaları vâcip olmaması, ağız ve burunun iç taraflarının da zahiri azalardan sayılmayacağına delâlet ettiği değerlendirmesinde bulunurlar. Bunun neticesinde ağız ve burnun yıkanmalarının vâcip olmadıklarını ifade ederler. Hanbelîler buna şöyle cevap vermeye çalışmışlar: Mazmaza ile istinşakın fıtrattan sayılmış olması, bunları yapmanın vâcipliğini ortadan kaldırmaz. Bu durum, "sünnet olma" konusu gibidir. Çünkü sünnet olma, fıtrattan sayıldığı halde yerine getirilmesi vâciptir. Onların; ağız ve burnun batini azalardan sayıldığına dair sözlerine mukabil -açıklaması geçtiği üzere- bunların zâhirî (azalar) hükmünde olduklarını ifade etmişlerdir.[1257]

İbnü'l-Münzir de bunlara cevaben şunları söylemiştir. Burna su verilmesini emreden hadis rivayeti sahihtir ve vücuba delâlet eder. Ağza su almayı emreden rivayetin ise İbn Münzir'e göre sahih olmadığını zikreder. Peygamber efendimizin fiili olarak abdestte ağzına su vermesi, kavli emir olmadığı için istihbaba delâlet ettiği görüşünde olduğuna işaret eder. İbnü'l-Münzir, İmam Şâfiî de misvakın vâcip olmamasının sebebinin Allah Resûlünün bunu emretmemesinden kaynakladığını, meşakkatli olsa bile emretmiş olsaydı vâcip olacağını, dolayısıyla -önceden de işaret edildiği gibi- Şâfiî de emrin vücuba delâlet ettiği görüşünde olanlardan olduğunu nakleder. İbnü'l-Münzir, İmam Şâfiî'nin burna su verilmesi gerektiğini ifade eden rivayetten haberi olduğu halde ona göre burna su vermeyen bir kişinin abdestini iade etmesine dair muhalif bir görüş olmadığını düşünerek burna su vermenin sünnet olduğu kanaatine vardığı yorumunda bulunur. Ancak İbnü'l-Münzir bu konuda da ihtilâfın olduğu ve İmam Şâfiî'nin bundan habersiz olduğundan dolayı burna su vermenin vâcip

[1256] Şirbînî, **Muğni'l-Muhtâc**, c. 1, s. 58.
[1257] İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 1, s. 88.

olduğunu söylemediğini zikrederek imam Şâfiî'inin bu konudaki ihtilâftan habersiz olduğu ve bu açıdan mazur olduğuna işaret eder.[1258]

Netice olarak bu meselede her bir müctehid kendi usûlü açısından meseleyi değerlendirerek fıkhî hükmünü belirtmeye çalışmışlardır. İbnü'l-Münzir de hadislerdeki kavli emirlerin vücuba delâlet ettiği, fiili sünnetin ise istihbaba delâlet ettiği açısından kendi usûlüne burada da bağlı kalarak hüküm belirtmiştir.

3.2.5. Uykudan Dolayı Abdestin Bozulması

Abdest, belli organlarda suyu kullanma fiili olarak hususi temizlik veya niyetle başlayan hususi fiiller olarak tanımlanır.[1259]

Müctehidler abdestin farziyeti konusunda maide suresinin altıncı âyetini delil gösteririler.[1260] Bu âyeti kerîme delil gösterilerek, abdest alınarak küçük hadesin, bazı organları yıkamak ve meshetmekle giderileceği, büyük hadesten temizlenmenin de gusül ile olacağı ve namazın geçerli olabilmesi için bunların gerçekleştirilmesinin şart olduğu üzerinde icmâ oluşmuştur. Ayrıca, âyeti kerîmede açıkça zikredilmiş olan, yüzün, ellerin ve ayakların yıkanması ile başın meshedilmesinin abdest için farz olduğu üzerinde fukaha ittifak etmişlerdir.

İbnü'l-Münzir ve dört mezhebe göre kısaca abdesti bozan şeyler şunlardır;

1. Özürlü olma durumu dışında artığın çıkmış olduğu yolların herhangi birinden normal veya normal olmayan bir şeyin çıkması halinde abdest bozulur. Özürlülük halinin kendine has hükümleri bulunmaktadır.

[1258] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1, s. 380

[1259] İbn Âbidîn, **Reddü'l-Muḥtâ**r…, c. 1, s. 90; Şirbînî, **Muğni'l-Muhtac…,** c. 1, s. 47.

[1260] Meali; "Ey iman edenler! Namaza kalktığınız zaman yüzlerinizi ve dirsekleri¬nize kadar ellerinizi yıkayın, başlarınızı meshedin ve topuklarınıza kadar ayaklarınızı yıkayın. Eğer cünüp iseniz boydan boya yıkanın. Eğer hasta ya¬hut yolculukta olursanız veya sizden biri tuvalet ihtiyacını görmüş olur ya da kadınlara dokunmuş olursanız da su bulamazsanız temiz bir toprakla teyemmüm edin. Onunla yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin. Allah size bir zorluk çıkarmak istemiyor; ancak sizi temizlemek ve olur ki şükredersiniz diye üzerinize nimetini tamamlamak istiyor."(Maide Suresi, 5/6)

2. Hanefîlere göre, kan görmeden doğum yapan kadının lohusa olamayacağını ancak gerektiği zamanda abdestin yenilenmesi gerektiğini söylerler.

3. Artığın çıkmış olduğu normal yolların dışından da irin, kan, cerahat vb. birşeyin çıkması durumunda da Hanefîlere göre abdest bozulmuş olur.

4. Hanbelîlere göre mutlak olarak kişinin kusması abdesti bozar. Hanefîlere göre ise kusma eğer ağız dolusu olursa abdest bozulur aksine bozulmaz.

5. Sarhoş edici bir şeyin alınmış olması, bayılma, sara nöbeti, delirme veya uyku gibi sebeplerden dolayı şuur veya aklın kaybolmasıyla abdest bozulur. Ancak uyku hakkında farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Asıl konumuz olan bu mesele hakkındaki ihtilâflar ve İbnü'l-Münzir'in bu konudaki görüşü ile yapacağımız değerlendirmeleri aşağıda zikredeceğiz.

6. Şâfiîlere göre mahrem olmayan bir kadına dokunma abdesti bozar. Hanefîlere göre ise ileri derecede dokunmanın olması veya fahiş derecede mübaşeret olması durumunda abdest bozulur. Hanbelî ve Mâlikîlere göre ise kadınla erkeğin derisi, gerek şehvetle ve gerekse şehvetsiz kasıtlı olarak birbirine dokunmaları durumunda abdest bozulur. Ancak Mâlikîlere göre konunun bazı açıklamaları bulunmaktadır.

7. İbnü'l-Münzir ve Hanefîler dışında kalan âlimlere göre, avret organlarından birine dokunmakla abdest bozulur. Mâlikîlere göre ise erkeklik organına dokunmakla abdest bozulduğu halde arkaya dokunmakla abdest bozulmaz.[1261]

8. Namazın içinde başkaları duyabilecek şekilde sesli gülmek Hanefîlere göre abdesti bozduğu halde, diğer fukahaya göre bozmaz.

9. Deve etini yemek İbnü'l-Münzir ve Hanbelîlere göre abdesti bozmakla beraber, diğerlerine göre bozmaz.[1262]

10. Cenaze yıkamak Hanbelîlerin çoğunluğuna göre abdesti bozduğu halde, diğer âlimlere göre bozmaz.[1263]

[1261] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1, s. 196-205.
[1262] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1, s. 142.
[1263] İbnü'l-Münzir, **el-İşraf**, c. 2, s. 330.

11. Bir kimse kesin olarak abdest aldığını bildiği halde abdestinin bozulup bozulmadığı konusunda tereddüt ederse Mâlikîlere göre abdesti bozulmuş olur, ancak cumhura göre abdesti bozulmamış olur.

12. Şâfiîlere göre konuyla ilgili bazı açıklamalar bulunmakla beraber, cumhura göre guslü gerektiren bir şey zorunlu olarak abdesti de bozar.

Zikredilenlerle beraber özür sahibi olanların kendilerine has hükümleri bulunmaktadır. Abdestsiz olan birinin namaz kılması, Ka'be'yi tavaf etmesi ve Kur'an'a dokunması haramdır. Şartlarına uyulduğu takdirde mestlerin üzerine mesh etmek, iki ayağın yıkanması yerine geçer. Aynı şekilde şartlarına uygun olarak alınan teyemmüm abdest yerine geçer.[1264]

3.2.5.1. İbnü'l-Münzir'in Görüşü

İbnü'l-Münzir, uyuyan kişi hangi hal üzere olursa abdestinin bozulacağı görüşündedir. Kendisi " *uyuyan her kişiye abdest almak vâciptir*" demektedir.[1265] Ona göre uyku başlı başına abdesti bozan unsurlardandır.

3.2.5.2. Dört Mezheb'in Görüşü

Mezhepler bu konuda ihtilâf etmişlerdir; Şâfiî mezebinin cedid görüşü, mütemekkin şekilde oturan kişi dışında uyuyan kişinin abdestinin bozulduğu yönündedir.[1266] Şâfiî mezhebinde asıl sebep aklın gitmesi olduğundan delilik, baygınlık veya uyku ile akıl gittiğinde abdestin bozulduğunu söylerler. Kişinin makatını yere veya yürümekte olan bineğinin sırtına -yellenmeye mani olabilecek şekilde- tam olarak yerleştirmiş şekilde oturarak uyuması durumunda/yatması halinde abdesti bozulmaz. Bu

---

[1264] Bkz. İbn Âbîdîn, **Reddü'l-Muhtar**, c. 1, s. 90, 163; İbn Kudâme, **Muğni** c. 1, s. 110; Şirazi, **Muhezzeb**, c. 1, s. 15; Zühaylî, **el-Fıhu'l-İslâmî ve Edilletühü,** c. 1, s. 214; İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1, s. 142; İbnü'l-Münzir, **el-İşraf**, c. 2, s. 330.

[1265] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1,s. 143.

[1266] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1,s. 153; Şâfiî, **el-Üm**, c. 1, s. 38; İbn Hacer el-Heytemî, **Tuhfetü'l-Muhtâc**, c. 1, s. 52.

şekilde uyuyan kişi, bir şeye yaslanmış olup çekilmesi durumunda düşecek olursa da yine de abdesti bozulmaz.[1267]

Mâlikî[1268] ve Hanbelî[1269] mezhebine göre az uyku abdesti bozmaz, çok uyku abdesti bozar. Mâlikî'lerde aklın gitmesi abdesti bozma sebebi görüldüğü için, delilik, baygınlık, sarhoşluk, kısa süre dahi olsa ağır uyku abdesti bozan nedenler arasında sayılmışlardır.[1270] Hanbelî'lerde delilik gibi bir sebepten dolayı aklın gitmesi, baygınlık geçirmesi, sarhoşluk veya uykudan dolayı aklın örtülmesi abdesti bozar. Ayakta veya oturma durumunda örfen uyku denilmeyecek şekilde uyuması abdesti bozmaz. Ancak rükü ve secde durumunda olanın, yaslanmış veya bir yere dayanmış olanın ile yüzüstü şekilde yatan kişinin azıcık uyuması dahi, yan tarafı üzerinde uyumuş olan kişi gibi abdesti bozulur.[1271]

Hanefiler'e göre, kişinin uzanarak, yaslanarak veya bir şeye dayanıp çekilmesi durumunda düşecek şekilde yatanın uykusu abdesti bozar. Uyuyan bir kişinin yerde bulunan makatının kendisi uyanmadan önce yerden ayrılması durumunda da abdesti bozulur.[1272]

3.2.5.3. İbnü'l-Münzir ve Dört Mezheb'in Görüşlerinin Değerlendirilmesi

Uykunun abdesti bozduğuna dair, âlimler arasında vaki olan ihtilâfın nedeni, bu konu hakkında farklı hadislerin rivayet edilmesinden kaynaklandığı görülmektedir. Zira bazı hadis rivayetlerinin zâhirinden, uykunun abdesti bozmayacağı anlaşılmaktadır. İbn Abbas'ın "*Peygamber Efendimiz (s.a.v.) Meymûne'nin yanında yattı (ve o kadar derin bir uykuya daldı ki) onun horlamasını işittik. Sonra abdest almadan namaz kıldı*"[1273] manasında naklettiği rivayeti ile Peygamber (s.a.v.) Efendimizin: "*Biriniz namaz içinde*

[1267]; Şirazi, **Muhezzeb**, c. 1, s. 16; Zühaylî, **el-Fıhu'l-İslâmî ve Edilletühü**, c. 1, s. 204.
[1268] İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 1, s. 78;
[1269] İbn Kudâme **el-Muğnî**, c. 1, s. 207.
[1270] Zühaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh**, c1, s. 204.
[1271] Zuheyli, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh**, c1, s. 205.
[1272] Serahsi, **Mebsût**, c. 1, s. 74; Kâsânî, **Bedaii' es-Sanâi'**, c. 1, s. 47; Zuheyli, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh**, c1, s. 203
[1273] Buhârî, **el-Câmi'u's-Sahih,** İlim, 3/41, no: 117; Müslim, **Sahîh-i Müslim,** Salâtü'l-Müsâfirîn, 6/26, no: 184/763; Ebû Dâvûd, Salât, 2/316, no: 1357.

uyuklarsa, uykusu dağılıncaya kadar yatsın. Zira Rabbim'den istiğfar edeyim derken kendini sövebilir"[1274] hadisi ve "*Ashabı kiram, mescidde başları yere değinceye kadar uyur, sonra abdest almadan namaz kılarlardı*[1275] şeklindeki rivayetlerin zahirleri uykudan dolayı abdestin bozulmayacağına delâlet etmektedirler.

Bunların yanı sıra zâhirlerine bakıldığında uyumanın abdesti bozduğuna delâlet eden hadisler de vardır. Bu konudaki hadis rivayetleri arasında delâleti en açık olanı Safvan b. Assâl'ın "*Bir yolculukta Peygamber Efendimizle beraber bulunuyorduk. Üç gün, ne def-i hacetten, ne de uykudan dolayı mestlerimizi çıkarmamamızı ancak cünüblükten ötürü çıkarmamızı bize emretti*"[1276] hadisidir. Tirmizî'nin sahih olduğunu kabul ettiği bu hadiste görüldüğü gibi idrar ve gait ile beraber uyku da zikredilip aynı dereceye konulmuştur. Bu hadislerden bir diğeri de Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği "Biriniz uykudan kalktığı zaman, elini kaptaki abdest suyuna sokmadan önce yıkasın" hadisidir. Çünkü bu hadisin zâhiri de uykunun abdest almayı gerektirdiğini göstermektedir.

Hadislerin birbirleriyle zâhiren teâruz ettiğini gören müctehid âlimler, bu konudaki -tercih veya telif olmak üzere- hadisleri iki şekilde te'vil etmeye çalışmışlardır. Bu konuda tercih metodunu kullanarak teâruzu gidermeye çalışan müctehidler, uykunun abdesti bozmadığına delâlet eden hadislerin zâhirine bakarak, uykunun başlı başına abdesti bozan mustakil bir sebep olmadığı görüşü ile uykunun mutlak olarak abdestin bozulmasına delâlet eden hadislerin zâhirine dayanıp her halette abdesti bozduğu arasında tercihte bulunmuşlardır. İbnü'l-Münzir, Rebîatürre'y ve Evzâî gibileri bu tercihlerden ikinci şık olan her halette uykunun abdesti bozduğu yönünde görüş bildirmişlerdir.

Te'lif yolunu tutan âlimler ise abdestin almasını gerekli kılan hadisleri uykunun çok olmasına, gerektirmeyen hadis rivayetlerini de uykunun azına veya bazı haletleri

---

[1274] Buhârî, **el-Câmiu's-Sahih,** Vudu, c. 4, s. 53, no: 212; Müslim, **Sahîh-i Müslim,** Salâtü'l-Müsâfirîn, c. 6, s. 31, no:786.
[1275] Abdürrezzak, **Musannef,** c. 1, s. 130, no: 483; Müslim, **Sahîh-i Müslim,** Hayız, c. 3, s. 33, no: 376.
[1276] İmam Ahmed, **Müsned**, c. 4, s. 239; Tirmizî, **Sünen**, c. 1, s. 71.

üzerine hamletmişlerdir. Telif metodu cumhurun görüşüdür. Nitekim usûl âlimlerinin çoğu telife imkân bulunduğu müddetçe, telifin tercihe takdim edileceğini ifade ederler.[1277] İmam Şâfiî uykunun haletleri arasında sadece bağdaş kurarak (makatı tam olarak yere) oturmuş şekilde uyumayı istisna ederek telif yapmıştır. Zira sahâbeler oturarak uyudukları halde sonrasında abdest almadan namaz kılmış oldukları sabittir. İmam Ebû Hanîfe de, sadece uzanmış şekilde uyumuş olanın abdestinin bozulduğunu Hz. Ömer'den (r.a.) gelmiş olan merfu' bir rivayette göre Peygamber Efendimiz (s.a.v.): "*Abdest almak, ancak uzanarak uyuyana lâzım gelir*"[1278] delil olarak zikreder. İmam Mâlik ise uykunun ancak, çok kere yellenmeye sebeb olması nedeniyle abdesti bozduğunu benimsemesinden dolayı, uykuda ağırlık, uzunluk ve şekil olmak üzere üç şeyi düşünmüştür. Bu gerekçeden dolayı, yellenme ihtimali kuvvetli olan uyku şekillerinde uzunluk ve ağırlığı şart koşmaz, ancak bu ihtimalin zayıf olduğu uyku şekillerinde ise bunları şart koşar.[1279]

İbnü'l-Münzir'in değerlendirmesine baktığımızda bu konuda vârit olan bazı rivayetlerin zâhiriyle istidlâl etmiştir. Bu hadislerden biri Ebû Hureyre'nin (r.a) rivayet ettiği: *Biriniz uykudan kalktığında elini su kabına koymadan yıkasın, çünkü uykudayken elinin nereye gittiğini bilmez*"[1280] hadisi şerifidir. İbnü'l-Münzir bu rivayeti zikrettikten sonra şu değerlendirmeyi yapar: Bu hadisin zâhiri her uyuyan kişiye abdest alması gerektiğine delâlet eder. Çünkü hadiste uyuyan kişi şu hal üzere veya bu hal üzere olursa elini yıkaması veya abdest alması gerekir diye bir detay yoktur. Mutlak olarak zikredilmiştir. Aynı şekilde, her yatan kişiye abdest almanın vâcip olduğu Sefvan b. Assal'dan rivayet edilen hadisin zâhiri de buna delâlet etmektedir. Çünkü bu hadiste uyku, idrar ve gait ile mukârın (beraber) zikredilmiştir.[1281] İlim ehli, idrar ve gaitin hangi

---

[1277] İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 1, s. 79.
[1278] Ahmed, **Müsned**, c. 1, s. 256; Ebû Dâvûd, **Sünen** Tahâret, c. 1, s. 57; Tirmizî, **Sünen**, c. 1, s. 57.
[1279] İbn Rüşd, **Bidayetü'l-Müçtehid ve Nihayetü'l-Muktesid**, c. 1, s. 117-119.
[1280] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1,s. 143; Müslim, **Sahîh-i Müslim,** 278.
[1281] Beraber zikredildikleri hadis rivayetinin metni şudur; **عن زر بن حبيش قال اتيت صفوان بن عسال المرادي فقال ما حاجتك جئت ابتغاء العلم قال فاني سمعت رسول الله صلي الله عليه وسلم يقول ما من خارج يخرج من بيته في طلب العلم الا وضعت الملائكة اجنحتها رضاء بما يصنع قال قلت جئتك اسالك عن المسح علي الخفين قال نعم كنت في الجيش الذي بعثه رسول الله صلي الله عليه وسلم فامرنا ان نمسح علي الخفين اذا نحن ادخلناهما علي طهور ثلاثا اذا سافرنا يوما وليلة اذا اقمنا ولا نخلعهما من غائط ولا بول ولا نوم ولا نخلعهما الا من جنابة.** İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...**, c. 1 s. 142; Tirmizî, **Sünen**, c. 1, s. 161.

halet üzere olursa abdesti bozduklarına dair icmâ etmişlerdir. Öyleyse onlarla beraber zikredilen uyku da onların hükmünde olması gerekir.[1282]

Uykunun bazı haletlerinde abdestin bozulmayacağını ifade eden diğer mezheplerin getirdikleri bazı rivayetlerin, kendi yanında sabit olmadığı dolayısıyla onlarla amel edilmeyeceğini söyler. Akabinde umûm husus prensibini kullanarak gerekçesini güçlendirmeye çalışır. "*Bizim ashabımızın yanında haberler umûm üzeredirler. Kitap, sünnet ve icmâ olmadan haberlerin zâhirinden batınına, umûmundan hususuna gitmemiz câiz değildir. Bizim görüşümüze göre, uyuyan kişinin bazı haletlerde abdestinin bozulduğu bazılarında ise bozulmadığını iddia edenlerin geçerli bir hüccetleri yoktur*"[1283] demektedir. Peygamberimiz uyuduktan sonra abdest almadan namaz kılması ona has idi. Bozulmadığına delâlet eden rivayetlerin İbnü'l-Münzir yanında sabit olmadığıdan onlarla istidlâl edilmeyeceğini ima eder. Ayrıca, uykunun abdesti bozduğuna dair ilim ehlinin altı fırkaya ayrıldığını, birinci fırkanın, rivayetlerin zâhirine bakarak mutlak olarak uykunun abdestini bozduğunu, kendisininde bu fırkanın görüşünü tercih ettiğini ifade etmekle beraber diğer beş fırkanın görüşlerini de zikrederek konuyu tahlil eder.[1284]

Netice olarak, muhaliflerin vârit olan bazı hadislere dayanarak bazı durumlarda uykunun abdesti bozmayacağını söylemeleri ancak İbnü'l-Münzir'in muhaddis olması hasebiyle ona göre bu rivayetlerin sabit olmamasını gerekçe göstererek cumhura muhalefet ettiği anlaşılmaktadır. İbnü'l-Münzir'e göre sabit olup uykunun abdesti bozduğunu ifade eden hadis rivayetlerini kitap, sünnet ve icmâdan tahsîs edici bir delil olmadığından mutlak olarak uykunun abdesti bozacağı kanaatini ortaya koyarak usûlüne uygun şekilde davranmıştır. Fakat sabit olmadığını iddia ettiği rivayetlerin cumhura göre makbul olduğu ve aynı şekilde hem cumhura göre hem de İbnü'l-Münzir'e göre te'lif'in tercihe takdim edilmesi gerektiği açısından bakıldığında İbnü'l-Münzir'e muhalif olarak

---

[1282] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...**, c. 1 s. 143
[1283] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...**, c. 1 s. 143
[1284] Bu konunun detayı için bkz., İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...**, c. 1 s. 142 ve devamı; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 2, s. 18; Mâverdi, **el-Hâvî'l-Kebîr**, c1, s. 178; İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 1, s. 162.

te'lif metoduna göre hareket edenlerin görüşlerinin tercih edilmesinin daha evlâ/daha iyi olduğu söylenilebilir.

3.2.6. Özürlünün Abdesti

Mazeretli olarak bilinen, müstehaza ve idrarını tutamayanların abdesti hakkında fukaha ihtilâf etmişlerdir. İstihaza, hastalık sebebiyle mu'tat olmayan aybaşı ve lohusalık dışındaki zamanlarda kanın akmasıdır. Adet görme müddetinden önce (dokuz yaşından önce) kadından gelen ve iddetin asgari müddetinden daha kısa süren ya da iddetin ve lohusalığın azami müddetinden fazla devam eden veya Hanefîlerle Hanbelîlerin görüşüne göre, hamile kadının gördüğü kan, istihaza kanı olarak değerlendirilir. Fıkıhta özür kavramının en çok kullanıldığı konuların başında istihaza ve idrarını tutamama gibi sürekli devam eden abdest bozucu haller gelir. Fakihlere göre sürekli burun kanaması, idrarını tutamama, sürekli kusma, yellenme, yaranın sürekli kanaması ve akması, bayanların akıntıları gibi abdesti bozan ve kısmen süreklilik taşıyan bedenî rahatsızlıklara özür, böyle kimselere de özür sahibi denilir.[1285] İstihaza konusu ve özür sahibi olan mükellefin ahkâmı fakihlerce beraber zikredilirler.[1286]

3.2.6.1. İbnü'l-Münzir'in Görüşü

İbnü'l-Münzir, ondan önce bu minvâlde görüş bildiren Rebîatürre'y gibi müstahaza kadının temiz olduğu görüşüne meyletmektedir. İstihaza dışında idrar vb. bir şey gibi abdesti bozan herhangi bir sebep olmadığı müddetçe, müstehaza kadının abdestinin bozulmayacağı görüşünde olduğunu ima ederek şöyle der: "*Nazar (akıl) Rebîatürre'y'in dediğinin doğru olduğuna delâlet eder. Ondan önce bu görüşü öne süren hiç kimseyi bilmiyorum* " sözeriyle tercih ettiği görüşü dile getirir.[1287]

İbnü'l-Münzir selisü'l-bevl (idrar tutamama) meselesini istihaza meselesine kıyas ederek hüküm verir. Müstehaza kadının her namaz vaktinde yeni bir abdest almasını

[1285] Kâsânî, **Bedâiu"s-Sanâi'**, c. l, s. 238, 239; Merğînânî, **el-Hidâye**, c. l, s. 32, 33; İbn Âbidîn, **Reddü"l-Muhtar**, c. l, s. 305.
[1286] İbn Âbîdîn, **Reddü'l-Muhtar**, c. l, s. 262; Şirbînî, **Muğni'l-Muhtâc**, c. l, s. 108.
[1287] İbnü'l-Münzir**, el- el-Evsat...**, c. 1, s. 123.

söyleyen âlimler, aynı şekilde selisü'l-bevl özrü olanında her namaz vaktinde abdest alması gerektiğini söylerler. Her namaz vaktinde müstehazanın abdest almasının vâcip olmadığını düşünen İbnü'l-Münzir gibi âlimler, selisü'l-bevl sahibi kişilerin de mustahaza kadın gibi abdest almalarının gerekmediği görüşünü öne sürerler. Nitekim İbnü'l-Münzir bu konudaki ihtilâf ve delilleri zikrettikten sonra yorum yaparak şunları söyler "*benim yanımda bu konuda mustahaza ve selisü'l-bevl arasında hiçbir fark yoktur. selisü'l-bevl hakkındaki cevabım (delillerim), mustahaza hakkında verdiğim cevabımın aynısıdır*."[1288]

3.2.6.2. Dört Mezhebin Görüşü

İstihazalı kadının da içine girdiği özürlü kişinin tanımı, abdestinin bozulması ve detayları hakkında fukaha ihtilâf etmişlerdir. Hanefî mezhebine göre bir kişinin ibadet konusunda özürlü olduğu söylenilmesi için özrünün en az bir namaz vakti içinde abdest alıp namaz kılacak kadar bile kesilmemesi ve her namaz vaktinde en az bir defa tekrarlanması gerekir. Özür hali, sebebin tam bir namaz vakti süresince kesilmiş olmasıyla ortadan kalkmış olur.[1289] Özür sahibi kişi her namaz vakti için yeni bir abdest alması gerekir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) özürlü olan bir kadına böyle davranmasını bildirmiştir.[1290] Özür sahibi kimse, onun özür halinin abdestini bozmadığını varsayarak bir vakit içerisinde almış olduğu abdestle, abdesti bozan farklı bir durum meydana gelmediği müddetçe, dilediği kadar farz, vâcip, sünnet, eda ve kazâ namazı, cuma ve bayram namazı kılabilir, Kâbe'yi tavaf edebilir, Mushaf'ı tutabilir. Ancak özür sahibi kimsenin almış olduğu abdesti namaz vaktinin çıkmış olmasıyla bozulur. Binaen aleyh yeni girmiş olduğu namaz vaktinde de tekrar yeni bir abdest alması gerekir.[1291] Özür sahibinin abdesti mübtela olduğu özür hali dışında abdesti bozan diğer şeylerin vaki

---

[1288] İbnü'l-Münzir**, el- el-Evsat...**, c. 1, s. 167.
[1289] İbn Âbidîn, **Reddü"l-muhtar**, c. l, s. 305.
[1290] Buhârî, Vudû", 63; Ebû Dâvud, Tahâre, 110, 112.
[1291] Merğînânî, **el-Hidâye**, c. l, s. 32.

olması durumunda abdesti bozulur.[1292] Meselâ burun kanaması durmayan kişinin idrarı gelmesi durumunda abdesti bozulmuş olur.

İmam Şâfiî'ye göre özürlü kimsenin bir namaz vakti içinde sadece bir farzı kılabileceği için, kılacağı her farz namaz için ayrı ayrı abdest alması gerekir. Onun abdesti kıldığı farz namazı bitince başka bir farzı kılabilmek için yeni bir abdest alması gerekir. İlk abdestle iki farzı kılamaz.

Mâlikî mezhebinin meşhur görüşüne göre özür sahibinin abdesti vakit içinde bazı şartlara binaen abdest bozulmasa bile, vaktin girmesi veya çıkması ile abdest bozulur. Meşhur olmayan diğer bir görüşe göre ise özrün dışında abdesti bozan bir şeyin meydana gelmemesi şartıyla vaktin girmesi veya çıkması ile de abdest bozulmaz. Ancak, her vakit çıkışında abdestin alınması müstehaptır.[1293]

3.2.6.3. İbnü'l-Münzir ve Dört Mezheb'in Görüşlerinin Değerlendirilmesi

Âlimlerin bu konuda ihtilâf etmelerinin sebebi, vârit olan âsâr ve rivayetlerin muhtelif olmasından kaynaklanmaktadır. Guslün yapılış şeklinde ihtilâf olmakla beraber bazı rivayetler gusül yapılması gerektiğini söylerler. Diğer bazı rivayetler ise sadece abdest alınması gerektiğini dile getirirler. Bunlarla beraber aklın nasları anlama payı olduğu gerçeğinden de hareketle farklı anlamaların farklı hükümler çıkarabilmeyi beraberinde getirebileceği de bilinen bir gerçektir.

Bu meseleyle ilgili vârit olan hadis rivayetler hakında âlimlerin yaptığı değerlendirmeler üzerinden açıklanması yerinde olacaktır.

Konuyla igili Peygamberimizin eşi Hz. Âişe'den şöyle nakledilmiştir: *"Ümmü Habibe yedi yıl özür kanı gördü. Bunun hükmünü Allah Resûlüne sordu. Hz. Peygamber de, ona gusül abdesti almasını emretti ve bu, damardan gelen bir kandır" dedi. Ümmü Habibe, her namaz için, gusül abdesti alırdı."* Rivayette bulunan "*Ona gusül abdesti*

[1292] Kâsânî, **Bedâiu"s-Sanâi'**, c. l, s. 240.
[1293] İbnü'l-Münzir**, el- el-Evsat...**, c. 1, s. 161; Cezeri, **el-Fıkhu ala Mezâbi'l-Erba'a**, c. 1, s. 94; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. l, s. 47.

almasını emretti" şeklindeki emir, mutlak bir emirdir. Dolayısıyla emredilen şeyin tekrarlanmasına delâlet etmez. Ancak Ümmü Habibe, belki bir karineye dayanarak kendisinden her namaz için gusül abdesti alması istendiği sonucuna varmış olabilir. Bu yüzden kendisi her namaz için gusül abdesti almıştır. Bu konuda İmam Şâfiî şunları söylemiştir: Hz. Peygamber ona gusledip namaz kılmasını emretti. Fakat o, her namaz için nafile olarak gusül abdesti alıyordu.[1294] Leys b. Sa'd da Müslim'deki rivayette aynı görüşü benimsemiştir. İbn Şihâb, Ümmü Habibe'nin; Hz. Peygamber'in kendisine her namazı kılacağı zaman gusletmesi için emir verdiği konusunu dile getirmemiştir. Bu sadece onun kendiliğinden yapmış olduğu bir şeydir. Çoğunlukta, bu görüşte olduğu için, onlara göre özür kanı gören bir kadının her namaz için gusül abdesti almasına gerekli görmemişlerdir. Ancak kendisi isterse gusletmesinde serbest olduğu halde her namaz için abdest alması ise farzdır. Bu konuda Tahâvî şöyle demiştir: Ümmü Habîbe'den gelen hadis, Fâtıma bint Ebî Hubeyş'ten gelen ve her namaz için guslü değil, abdesti farz kılan hadisle neshedilmiştir." Ancak Askalânî, bu iki hadis arasını bulma konusunda, Ümmü Habibe hadisindeki gusül abdesti alma emrinin nedb ifade ettiğini belirterek cem' metodunu uygulamanın daha isabetli olacağını ifade eder.

Ayrıca, Hz. Aişe'den şöyle bir rivayette nakledilmiştir: *Fâtima bint Hubeyş Hz. Peygamber'e "Ey Allah'ın elçisi, ben temizlenemiyorum. Namazı bırakayım mı?" diye sordu. Bunun üzerine Resulullah şöyle buyurdu: "Bahsettiğiniz şey, damar (kanamasıdır). Hayız değildir. Adetin başladığı zaman namazı bırak. Âdet müddetin dolunca, üzerindeki kanı yıka ve namaz kıl."*[1295] Bu hadisin şuna delil teşkil ettiği söylenilebilir: Kadın hayız kanı ile özür kanını birbirinden ayırt edebiliyorsa, hayız kanını esas alır ve onun başlaması ile sona ermesine göre davranır. Hayız süresi sona erince, temizlenmek için gusül abdesti alır. Özür kanının hükmü ise abdesti bozan diğer şeylerin hükmü gibidir. Yani özür kanı gören kadın, bundan dolayı her namaz için abdest alır. Ancak aldığı abdest ile ister eda ister kaza olsun sadece bir farz namazı kılabilir. Çünkü Hz. Peygamber özür kanı gören kadın hakkında "*Her namaz için abdest*

[1294] Şâfiî, **el-Üm**, c. 1, s. 116.
[1295] Buhârî, **el-Câmi'u's-Sahih**, c. 1, s. 69.

al.” buyurmuştur. Çoğunluk bu görüştedir.

Hanefîlere göre ise abdest, namaz vaktiyle ilgilidir. Bundan dolayı özür kanı gören kadın, aldığı abdest ile zamanı girmiş farz namazı ve o namazın vakti çıkmadığı sürece dilediği kadar kaza namazı kılabilir. Onlara göre “*her namaz için abdest al*” hadisi her namaz vakti için abdest al manasına geldiği, bu hadiste hazif şeklinde tezahür eden mecaz varolduğunu savunurlar. Mâlikîler'e göre özür kanı gören kadının her namaz için abdest alması müstehaptır. Abdesti bozan başka bir durum meydana gelmediği sürece abdest alması farz değildir. Ahmed ve İshâk'a göre ise özür kanı gören kadının her farz namaz için gusül abdesti alması daha ihtiyatlıdır. Burada konuyla ilgili Hâkim en-Nîsâbûrî, İbn Hibbân, İbn Mâce ve Ebû Dâvûd’dan da rivayetler gelmiştir.[1296]

Ancak İbnü’l-Münzir, bu hadisleri hasen veya zayıf addetmesinden dolayı hüccet olamayacaklarını ve onlarla bundan dolayı amel etmediği değerlendirmesinde bulunur.[1297] Fakat Buhârî rivayetindeki Fatma bint Hubeyş hadisinin sonunda “*Her namaz için abdest al*” cümlesinin zikredilmesi her ne kadar bazıları bu cümlenin hadisten olmayan müdrec veya muallak olduğunu düşündüklerinden onunla amel etmemişlerse de ancak hafız İbni Hacer bu cümleninde Buhârî hadisinin bir parçası olduğunu söylemiş ve bununla amel edilmesi gerektiğini dile getirmiştir.[1298]

İbnü’l-Münzir bu konudaki görüşünü belirtirken hadis tahlili ve nazar (akli) delili ile istidlâl ederek değerlendirmeye tabi tutar.

1) Hadis delili: İbnü’l-Münzir istihazalı kadının her namazda gusül etmesi gerektiğini zikreden hadisler ile iki namazı cemetmeyi emreden hadisler ve her namazda abdestin alınmasını emreden hadislerin zayıf olduğu kanaatinde olduğunu ve takip ettiği usûl gereği bu hadis rivayetleri ile amel edilmeyeceğini söyler. Bu konuyu ele alırken; ilim ehlinin bu konuda beş fırkaya ayrıldığını, görüşlerini ve delillerini zikredip

---

[1296] Hakim, **el-Müstedrek**, c. 1, s. 283; Ebû Dâvûd, **Sünen,** "Tahâret", 111; Taberânî, **el-Mu‘cemü'l-evsat**, c. 1, s. 135; Heysemî, **Mecmau'z-zevâid**, c. 1, s. 281.
[1297] İbnü’l-Münzir**, el-Evsat...**, c. 1, s. 164.
[1298] İbn Hacer, **Fethu’l-Bârî**, c. 1 s. 488.

değerlendirmede bulunduktan sonra kendi görüşünü şu sözlerle dile getirir: Bu konuda Peygamber Efendimizden dört rivayet gelmiştir. Rabiatü'r-Rey haricinde, her rivayete muvafık bir görüş âlimler tarafından benimsenmiştir. Ancak, Peygamberimizden gelen bu konudaki tüm rivayetlerin aleyhinde konuşulmuştur, sıhhatları konusunda muhaddisler onları cerh ederek görüş bildirmişlerdir.[1299] Kendisi de bu konuda vârit olan hadislerin amel edilecek derecede sahih olmadıkları, bir muhaddis olması hasebiyle bu rivayetlerin zayıf olduklarına delâlet eden temrîz alameti olan (روينا) bina-i meçhul sigasıyla rivayet ederek bu hadislerle amel edilmeyeceği görüşünde olduğuna işaret etmiştir. Bu şekilde davranmış olmasıyla, usulü gereği sahih olmayan hadislerle amel etmeyeceğinin gereğini yaptığını ve usûlüne uygun hareket ettiği söylenilebilir.

2) Nazar delili: İbnü'l-Münzir, müstahaza için gusül ve abdestin gerekliliğini ifade eden hadisleri herbirini ele alarak zayıf olduklarını ispat ettikten sonra çoğunlukla kelam ilmi âlimlerinin kullandığı aklî bir bakış açısı olan lüzumu beyyin deliliyle meseleye bakar. Şöyle ki; eğer biz istihaza kanına abdest almayı gerektiren ve abdesti bozan bir sebep olarak bakacak olursak, bu bakış müstahaza kadının hiçbir zaman temizlenmemesini gerektirecektir. Çünkü kanın akıntısı abdestten önce de, abdest esnasında da ve abdestten sonra da her vakit devam etmektedir. Bazı ilim ehlinin söylediği gibi, abdest ve namaz esnasında gelen istihaza kanının abdesti bozmadığını söylersek, namazdan sonra da bu kanın abdesti bozmaması gerektiğini söylemek zorunda kalmamız gerekir. Bunu kabul ettiğimizde de istihaza kanı dışında adesti bozan başka bir sebep olmadığı müddetçe müstahaza kadının abdestinin bozulmamasını netice verir.[1300] İbnü'l-Münzir'in burada nazar delilini tercih etmesinin arka planında – mazeretli olanın meşakkat ve zorluğu göz önünde bulundurularak- düşüncesinde اذا ضاق الامر اتسع ve المشقة تجلب التيسير gibi kaidelerin bulunma ihtimaline göre hüküm verdiği düşünülebilir.

İbnü'l-Münzir'in bu fıkhî meselenin değerlendirmesini yaparken, zayıf olduğunu düşündüğü hadislerle amel etmemiş olması ve nazar delilini kullanarak hüküm belirtmiş

[1299] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat...**, c. 1, s. 164.
[1300] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat...**, c. 1, s. 164.

olmasıından kendi usûlüne sâdık haraket ettiği anlaşılmaktadır. Ancak, hernekadar İbnü'l-Münzri'e göre sabit olmasa da Buharî'nin de rivayet etmiş olduğu sahih hadis gereği bu konudaki cumhurun görüşü olan her namaz vaktinde abdestin alınmasının tercih edilmesinin daha doğru olduğu söylenilebilir.

3.2.7. Yırtık Mestin Üzerine Mesh Etmenin Hükmü

Mestler üzerine meshetmek abdestte ayakları yıkamanın yerine geçer. Terim olarak mesh, su ile ıslatılmış olan eli, ayağa giyilen mestin üstüne değdirmektir. Mest ise ayak topuklarını veya daha fazlasını örten deri ve benzeri şeyden yapılmış ayakkabıdır.[1301] Mesh bir ruhsat olmak üzere meşru kılınmıştır. Dört mezhepte de yolculukta ve hazarda erkekler ve kadınlar için kullanılması câizdir. Müslümanlara kolaylık olsun diye câiz kılınmıştır.[1302]

Mestler üzerine meshetme fakihlere göre câizdir. İbnü'l-Munzir ve İbnü'l Mübarek; "mestler üzerine meshedilmesinin câiz olduğu hususunda herhangi bir ihtilâfın olmadığı bu konuda icmânın olduğunu" zikretmişlerdir. Hasan "yetmiş tane sahabe bana mestler üzerine meshedilebileceğini söylemiştir"[1303] şeklinde bir ifade kullanmıştır. Birçok hadis-i şerifte de sabit olduğu üzere Hz. Peygamber'in (s.a.v), mestleri üzerine meshettiği rivayet edilmiştir.[1304]

İmam Ahmed şöyle demiştir; "mestleri meshetmek, yıkamaktan daha faziletlidir. Çünkü Allah Resûlü (s.a.v.) ve ashabı hep en faziletli olanı isterlerdi." Bu aynı zamanda Şâfiî ile İshak'ın da mezhebidir. İmam Ahmed'in farklı bir rivayetine göre "Meshetmek de yıkamak da câizdir. Bu görüş aynı zamanda İbnü'l-Münzir'in'de görüşüdür. Kimisi de ayakları yıkamak daha faziletlidir; çünkü yıkamak Allah'ın kitabında farz kılınmış iken, meshetmek ise ruhsattır, demiştir. Meshetmenin cevazı küçük abdest hakkında olup cünüplük vb. herhangi bir gusül için söz konusu değildir.[1305]

[1301] Zühaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh, c.** 1, s. 232; Haskefi, **ed-Dürü'l-Muhtâr**, c. 1, s. 240.
[1302] İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 1, s. 17
[1303] İbn Hacer el-Askalânî, **Fethu'l-Bâri**, c. 1, s. 306.
[1304] İbn Hacer el-Askalânî, **Fethu'l-Bâri**, c. 1, s. 305, 307, 308; Müslim, **Sahîh-i Müslim,** c. 1, s. 228, 229, 231.
[1305] İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 1, s. 354.

Mestler üzerine meshedilecek yer onun dışı ve üst tarafıdır. Onun iç ve alt tarafı Hanefi ve Hanbelilere göre meshedilmez. Malikilerle Şâfiîlere göre ise meshedilmesi farz olan yer, mestin üst kısmı olsa da altının da meshedilmesi sünnettir.[1306]

Mestler üzerine meshin câiz olmasının şartlarına baktığımızda, fukahanın üzerinde ittifak ettiği üç şartın öne sürüldüğü diğer şartlarda ise ihtilâf ettiklerini görüyoruz.[1307] Bütün bunlar abdest için meshte şart olarak koşulanlardır.[1308]

[1306] Zühaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh**, c. 1, s. 237

[1307] Mesh müddetinin tayini hakkında da fukaha ihtilaf etmişlerdir. Konuyla ilişkili olması ve İbnü'l Münzir bu konuda da dört mezhebe muhalefet etmesinden dolayı bu konudaki görüş ve değerlendirmeleri zikretmemiz yerinde olacaktır. Fakihlerin iki görüşü vardır. Malikiler herhangi bir vakit tayin etmemişler. Cumhur ise eçerli olabilecek müddet için vakit tayin etmişlerdir. Malikilere göre, belirli bir zaman tayini söz konusu olmaksızın onu çıkarmadığı veya cünüp olmadığı sürece mestler üzerine meshetmek câizdir. Cünüp olduğu vakit gusletmek için mestini çıkarması gerekir. Mestin, ayaktan çıkarılması durumunda da ayağın yıkanması vâcip olur. Ebû Ömer el-Makdisî, **eş-Şerhu'l- Kebir** (eş-Şafi Şerhu'l-Mukni') I-X, c. 1, s. 142; İbn Rüşd, **Bidayeıü'l-Müctehid**, c. 1, s. 20. Cumhura göre ise, ikamet halinde olan kimse için meshin müddeti bir gün bir gecedir, seferi olan için ise geceli gündüzlü üç gündür. Hanefîler, isyan eden bir yolcunun seferilik hususunda diğer yolcular gibi olduğu görüşündedirler. Şâfiîlerle Hanbelîler ise, böyle bir kimsenin mesh müddetini ikamet eden kişi gibi kabul etmişlerdir. Zühaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh**, c. 1, s. 247; İbnü'l-Humam Kamaluddin Muhammed b. Abdulvahıd es-sivâsî, **Fethu'l-Kadir**, Dârul-Fikr Beyrut yy, c. 1, s. 102-107; Şirbînî, **Muğni'l-Muhtac**, c. 1, s. 64; İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. l, s. 282-287.

İmam Nevevî, İbnü'l-Münzir'in mestler üzerine meshi bozan şeylerden olan mestlerin müddetinin geçmesi konusunda dört mezhebe muhalefet ettiğini nakleder. Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 527. İbnü'l-Münzir, eserlerinde bu konuda açıkça görüşünü ifade etmez. Cumhura göre, mestlerin müddeti ikamet eden kişi için bir gece ve bir gündüz, seferi için ise geceli gündüzlü üç gündür.

Mestlerin müddetinin geçmesi, mestin çıkarılması, ayağın bir kısmının veya çoğunluğunun görünmesi durumunda -aralarındaki ihtilâflar ile beraber Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî'lere göre, eğer mestin üzerine mesh ederek almış olduğu abdesti bozulmamış ise- sadece ayaklarını yıkar; abdestli kaldığı sürece abdesti yenilemesine gerek yoktur. Çünkü hadesin etkisi sadece mest hakkındadır. Yani yalnızca ayakların abdesti bozulmuştur. Diğer taraftan bunlarda aslolan onları yıkamak olduğundan mesh de bu yıkamanın yerine geçer. Mesh bir bedel olduğundan, bedelin hükmü zail olunca asla dönülüp ayaklar yıkanır. Hanefîler burada zaruret halini istisna etmişlerdir ki, o da soğuktan dolayı ayağını kaybetmekten korkma halidir. Bu durumdaki kişimestlerini çıkarmaz. Böyle bir tehlikeden yana emin oluncaya kadar meshetmeye devam etmesi câiz olur. Yani bu konuda herhangi bir zaman sınırlaması söz konusu olmaz.

Hanbelîlere göre meshin süresinin geçmesinden veya mestin çıkartılmasından sonra vâcip olan, yeniden baştan sona bir abdest alması gerekir. Çünkü onlara göre abdest hades ile bozulan bir ibadettir. Onun bir kısmının bozulması ile bütünü bozulmuş olur. Yani onlara göre hades ayrılma ve parçalanma kabul etmez. Mesti çıkartır veya müddet geçecek olursa, yerine mestin üzerine meshettiği organ için hades söz konusu olmuş olur. Dolayısıyla bu hades geri kalan organlara da geçer. O bakımdan aradaki zaman kısa dahi olsa yeniden abdest alması gerekir. Zühaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh**, c. 1, s. 251.

İbnü'l-Münzir'e göre ise, mestlerini çıkaran veya mestlerinin müddeti bittiğinde, ayrıca abdesti bozulmadığı müddetçe abdestli sayılır. Bu görüş Hasan'ı Basri ve Katada'den de rivayet edilmiştir. İmam Nevevî bu görüşün delil bakımından mu'temed olduğunu nakleder. Nevevî, el-Mecmû', c. 1, s. 527. Hasan ise, bu kimsenin abdestinin bozulmayacağını, abdesti bozulana değin de namazını o hali üzere kılabileceğini, sonra artık ayaklarını mestlerden çıkarmadıkça da meshedemeyeceğini, çünkü

Fakihlerin mestler hakkında üzerinde ittifak ettikleri şartlar şunlardır:

a) Kişi, tam bir tahâret üzere mestleri giymiş olması gerekir.

b) Mestin temiz ve abdestte yıkanması farz olan yeri örtmesi gereklidir.

c) Mutat bir şekilde onunla sürekli yürüyebilme imkânının olması gerekir. Bunun takdir edilmesi hakkında ise ihtilaf edilmiştir.

Mezhepler tarafından öngörülmüş, ancak haklarında ihtilâf edilmiş diğer şartlar ise şunlardır:

a) Mestlerin deliksiz ve sağlam olmaları gerekir. Konumuzla ilgili olarak aşağıda değerlendirilmesi yapılacaktır.

b) Mâlikîler, mestin deriden olması gerektiğini şart koşarlar. Onlara göre kumaştan yapılmış mestin üzerine mesh sahih olmaz. Mâlikîlerin dışında kalan cumhur ise deriden, keçeden, bezden veya başka şeylerden yapılmış mestler üzerine meshetmeyi câiz kabul etmişler.

c) Mestin tek olması gerekir. Malikilere göre, mest üzerinde kalan ikinci curmuku da[1309] meshetmek meshin sıhhatinin şartıdır. İki tane mest üst üste olması halinde alttekini meshetmek câiz değildir. Bu şekildeki mestlerin meshine dair diğer mezheplerde bazı şart ve açıklamalarla beraber cevaz verilir.

d) Giyilen mestin mübah olması gerekir. Gasbedilmiş bir mestin üzerine mesh sahih olmadığı gibi, ipek gibi kullanılması haram olan şeyin üzerine mesh de sahih değildir. Bu şartı Malikî ve Hanbeli fakihler ileri sürmektedirler.

---

abdestin yalnız hades sebebiyle bozulacağını, sürenin bitmesinin de hades anlamına gelmeyeceğini, belirtmiştir. Buna, suyu gördüğü vakit bir kimsenin teyemmümünün bozulacağı delili öne sürülerek karşı çıkılmıştır. İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 1, s. 157.

[1308] Zühaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh**, c. 1, s. 238; Haskefi, **ed-Dürrü'l-Muhlar**, c. l, s. 241-245; Kasani, **el-Bedayi**, c. l, s. 9; Şirbînî, **Muğni'l-Muhtac**, c. 1, s. 65; Şirazî, **el-Mühezzeb**, c. 1, s. 21; İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 1, s. 282; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Mücтehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 1, s. 21

[1309] Curmuk, meşhur olan görüşe göre, çamur ve benzeri şeylerden korumak maksadıyla mestin üzerine giyilen deri demektir. Ona aynı şekilde Muk da denilir. (Zühaylî, **el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuh**, c. 1, s. 242)

e) Giyilen mestin şeffaflığı veya seyrekliği dolayısıyla ayağın çizgilerinin belli edilmemesi gerekir. Bu Hanbelilerce şart kabul edilmiştir.

f) Ayağı kesilmiş olup mest giymek isteyen kişinin ayağının ön tarafından ena az elin küçük üç parmağı kadar bir miktarın kalmış olması gerekir. Aksi takdirde mest giyemez. Hanefiler bu şartı, ayağın herhangi bir parçasının kopması durumunda ileri sürmüşlerdir. Diğer mezhepler ise bunu şart koşmamışlardır.[1310]

3.2.7.1. İbnü'l-Münzirin Görüşü

İbnü'l-Münzir'e göre yırtık mest üzerine meshetmek mutlak olarak câizdir. Mestin herhangi bir miktarı yırtıldığı halde üzerinde yürüme imkânı olduğu müddetçe üzerine mesh edilebilceği görüşünü savunur.[1311]

3.2.7.2. Dört Mezheb'in Görüşü

Şafii[1312] ve Hanbeli[1313] mezheplerinde abdestte yıkanması gereken ayağın bir kısmı görünürse yırtık mest üzerine meshin yapılması câiz değildir. Maliki[1314] ve Hanefi[1315] mezheplerinde ise yırtılan yer az ise câizdir. Yırtılan yer çoksa yapılan mesh câiz değildir. Fakihler bu konuda ihtilaf edip farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Mestin deliksiz ve sağlam olması şartını öne sürenler, fakihlerin ittifak ettiği "mestin mutat bir şekilde onunla sürekli yürüyebilme imkânının olması gerektiğini" ifade etmişlerdir. Fakihler tarafından şart olarak öngörülmüş olmakla birlikte, müsamaha ile karşılanabilecek az miktardaki deliğin ne kadar olabileceği konusunda farklı görüşler serdedilmiştir.

Şafii ve Hanbeliler az da olsa delikli mest üzerine mesh etmenin câiz olmadığı görüşünde olduklarını ifade etmişlerdir. Malikiler ve Hanefîler ise istihsanen ve zorluğu

---

[1310] Zühaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh**, c. 1, s. 241-243; Haskefi, **ed-Dürrü'l-Muhlar**, c. l, s. 247; İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 1, s. 284.

[1311] İbnü'l-Münzir, **el-İşraf**, c. 1, s. 242; İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1, s. 448; Ebû'-Eşbâl ahmed b. İbrâhîm el-Mursî eş-Şerif, **el-ihtyârâtü'l- Fıkhîyye ve'l-Usûlîyye lil-İmam İbnü'l-Münzir**, (Y. Lisans Tezi) s. 107.

[1312] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 523; Şâfiî, **el-Üm**, c. 1, s. 66.

[1313] İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 1, s. 384.

[1314]İbn Abdulberr, **El-İstizkâr**, c. 1, s. 222; Sahnûn, **Müdevvenetü'l-Kübrâ**, c. 1, s. 111.

[1315] Serahsi, **el-Mebsût**, c. 1, s. 94.

kaldırmak maksadıyla az miktarda delikli mestler üzerine meshetmeyi câiz görmüşlerdir. Çünkü normalde mestler genel olarak deliksiz olmazlar. O bakımdan zorluğu ortadan kaldırmak maksadıyla böyle bir mestin üzerine mest edilebileceğini söylerler. Ancak delik büyük olursa meshin sıhhatına mani olur. Mâlikîler'e göre ise bu miktar artık kendisi ile yürümeye devam edilmesi imkânsız olacak kadar olanıdır ki, bu da ayağın üçte biri kadarlık bir deliktir. Bunun farklı yerlerde veya biribirine bitişik olması arasında fark yoktur. Bir tarafta yarık ve dikişlerinin sökük olması ile birlikte derinin biribirine yapışık olması halinde de durum aynıdır. Şayet bu delik üçte birinden az olur ve ayağın görünmesine sebep teşkil edecek şeklinde açılacak olursa, meshe zarar verir. Ancak ayağa yapışacak olursa böyle değildir. Mesh edildiği takdirde ıslaklığın mestin altındaki ayağa varmayacağı şeklindeki basit deliklerin ise bağışlanmış olduğunu ve meshin cevazına zarar vermeyeceği görüşünde olduklarını zikrederler. Hanefîler ise ayağın küçük parmağının üç mislinin miktarı ve ondan fazla olan büyük delikli mestlere mesh edilmeyeceği görüşünde olduklarını ifade ederler.[1316]

3.2.7.3. İbnü'l-Münzir ve Dört Mezheb'in Görüşlerinin Değerlendirilmesi

İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre, ayağın farz olan bölgesinden bir yerin açılması halinde az dahi olsa mestin üzerini meshetmek câiz olmaz. Bu konuda Ebû Hanîfe şunu söylemiştir: "Eğer yırtık üç parmağın gireceği büyüklükte olursa üzerine mesh etmek câiz olmaz, az olursa câiz olur." İmam Mâlik şöyle demiştir: "Yırtık çok olur ve artık aşikar olarak belirecek olursa üzerine meshetmek câiz olmaz, aksi halde câizdir" demektedir. Sevrî ve İshak; tüm mestlerin üzerine meshetmek câizdir, demişlerdir. Evzâî şöyle demiştir: "Yırtık meste ve ayağından görünen yerine meshetmek câizdir. Onlar hadis-i şerifin umûm ifade eden yönüne göre bunları söylemişlerdir. Çünkü genelde arapların kullanmış oldukları mestler yırtık olduğundan,

[1316] Zühaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh**, c. 1, s. 241-243; Haskefi, **ed-Dürrü'l-Muhlar**, c. l, s. 247; İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 1, s. 284.

Hz. Peygamber'de (s.a.v.) ayrıntıya girmeksizin mestlerin üzerine meshedileceğini bizzat emir buyurmuştur.[1317]

Bu ihtilâfın sebebi, mestlerle ilgili hadisleri değerlendirerek meshetmenin yıkama yerine geçmesi, "ayakların örtülü olmasından mı? Yoksa mestleri çıkarıp giymede zorluk bulunduğu için midir?" diye görüş ayrılıklarından kaynaklandığı görülmektedir. Ayakların örtülü olmasından dolayı meshetmenin yıkama yerine geçeceğini düşünenler, yırtık mestler üzerine meshetmeyi câiz görmemişlerdir. Çünkü ayaktan bir şey göründüğü zaman, ayak örtülü sayılmaz, öyleyse yıkanması gerekir. İkinci görüşte olanlar ise herhangi bir mest, mest adını taşıdıkça üzerine meshetmekte bir sakınca görmezler. Büyük ve küçük delikler arasında ayırım yapmak ise bir istihsan olup mükelleflerin zorluk çekmemeleri düşüncesiyle verilmiş bir hüküm olduğu anlaşılmaktadır. Sevrî kendi görüşünün gerekçesine işaret ederek şunu söyler; "Ensar ve Muhacirîn'in mestleri herkesin mesti gibi delikli olup pek sağlam değildi. Eğer delikli olmada bir sakınca bulunsaydı, bu hususta kendilerinden bir şey işitilip nakledilecekti." Bu gerekçeyle yırtık olan mestlere meshin yapılabileceğini ima etmeye çalışır.[1318]

İbnü'l-Münzir, mestleri meshetmeyi zikreden rivayetlerin zâhirlerine bakıldığında yırtık mestlerin de bu rivayetlerin umûmlarının altına girdiği görüşünü savunur. Yırtık mestleri istisna edip çıkaracak bir sünnet veya icmâ bulunması durumunda bunlara mesh edilemez denilebilir. Ancak böyle bir istisna mevcut değidir. Dolayısıyla, yırtık mestler bu hükümden ayırt edilmemelidirler. İbnü'l-Münzir'in bu görüşte olduğunu şu ifadelerinden anlaşılmaktadır; "*üzerlerinde yürümenin mümkün oduğu tüm mestlere meshetmenin câiz olduğunu söyleyen Sevrî, İshak, İbn Uyeyne ve Ebû Sevr'in görüşünü tercih ediyorum. Çünkü Resûlüllah'tan (s.a.v.) gelen rivayetlerin zâhirleri tüm mestleri kapsıyorlar. Eğer mestlerdeki yırtılmalar meshe mani olmuş olsaydı Resûlüllah bunu beyan ederdi*"[1319]

[1317] İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 1, s. 161, 162.
[1318] İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 1, s. 93-94.
[1319] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 1, s. 241.

İbnü'l-Münzir yırtık olan mestlerin meshedilebileceği görüşünü tercih etmesinin gerekçesi hakkında şu açıklamalarda bulunur: Peygamber efendimiz fiilen kendi mestlerini meshetmekle beraber aynı zamanda âm ve mutlak olarakta mestlerin meshedilmesine izin vermiştir. Bu kapsayıcı iznin altına tüm mestler girmektedirler. Bu konuda vârit olan rivayetlerin zâhirine göre –üzerinde yürüme mümkün olduğu müddetçe- mest ismi verilen tüm mestlere meshetmek de câiz olmalıdır. Âm olarak nakledilen bu rivayetlerden, onlar mesabesinde rivayetler veya icmâ ile bir şey istisna edilmediği müddetçe bu umûmdan bir şeyin istisna edilmesi doğru olmaz. Ashabımız (ashabu'l-hadis) herhangi bir delil olmadan rivayetlerin umûmu terkedilemez demektedirler. Bu görüşte olan ashabımızın istisna edici bir şey olmadığı halde sözkonusu olan bu meselede rivayetlerin umûmlarını terketmeleri kendileriyle çelişmektedirler.[1320] İbnü'l-Münzir, mestlerin bazı şartlarını koyanların herhangi geçerli bir delile dayanmadıklarını, var olan rivayetlerin zâhir ve âm olarak alınmaları gerektiğini söyleyerek usûlüne sâdık kalmış ve kendi usûlünün gereği olarak bu hükmü belirtmiştir.

3.2.8. Cünüp ve Hayızlının Kur'an Okuması

Cünüb kişinin, abdestle yapılması gerekli olan şer'î fiilleri gusletmeden önce yapması haramdır. Hayız ve cünüplü olan kimsenin yapması haram olan şeyler hakkında fukaha ihtilâf etmişlerdir. Cumhura göre yedi şey hayızlı ve cünub olan kimseye haramdır. Bunlar; bütün namazlar, tilavet secdesi, mushafa dokunmak, tavaf, itikâf, burada konu edineceğimiz Kur'an okumak ve bir sonraki konumuz olan mescide girmektir. Mâlikî'ler'in bir görüşüne göre, hayızlı ve nifaslı kadının ezberden Kur'an okuyabileceği ifade edilmiştir. Ancak kan kesilmesi durumunda gusletmeden önce Kur'an'ın okunmasına cevaz vermezler. Mâlikîler'e göre ayrıca, oruç, boşama ve cimada haram görülmüştür.[1321]

[1320] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 1, s. 242.

[1321] Zühaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh**, c. 1, s. 357; Haskefi, **ed-Dürrü'l-Muhlar**, c. l, s. 158; İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 1, s. 306; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 1, s. 54.

3.2.8.1. İbnü'l-Münzir'in Görüşü

İbnü'l-Münzir, bu konuda tercih ettiği görüşü açık bir şekilde dile getirmez. Ancak Kura'n'ın okunabileceği görüşünde olanların delillerini serdederken kendi usûlüne uygun açıklamalarda bulunur. Bu açıklamalardan hayızlı kadının ve cünüp olanların Kur'an okunabileceğini söyleyenlerin görüşüne meylettiği anlaşılmaktadır. Nitekim imam Nevevî'de *el-Mecmu'* adlı eserinde, İbnü'l-Münzir'in bu görüşü tercih ettiğini açıkça ifade etmiştir.[1322] Ayrıca, Sübkî de *Tabakatı'ş-Şâfiîyye* isimli kitabında, İbnü'l-Münzir'in muhalif görüşlerini sayarken İbnü'l-Münzir'in cünüp kişinin Kur'an okuyabileceği görüşünde olduğunu nakleder.[1323]

3.2.8.2. Dört Mezheb'in Görüşü

Âlimlerin çoğuna göre, cenabetli ve hayızlı durumda Kur'an okumak veya Kur'an'ı ellemek haramdır. Hz. Ömer, Hz. Ali ve Hz. Cabir de (r. anhum) bu görüştedirler. Ayrıca, Hasan Basri, Naha'i, İshak, Ebû Sevr, Şâfiî Mezhebinin meşhur görüşü, Ebû Hanîfe, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'in iki görüşünden biri de bu yöndedir. Davud, Ebû Hanîfe ile Mâlik'in iki görüşünden birine göre hayızlı olan kadının Kur'an okuması câizdir. Ayrıca, Ahmed b. Hanbel'in iki görüşünden biri de bu yöndedir.[1324]

İmam Mâlik'e göre, cünup kişinin istiaze (zararlı şeylerden Allah'a sığınmak) için kur'an'ı az okuması câizdir. Hayızlı kadın hakkında ise ondan iki rivayet gelmiştir. Bir rivayete göre hayızlı kadın Kur'an okuyabilir, diğer bir rivayet göre okuyamaz. Ebû Hanîfe'den gelen bir rivayete göre, cenabetli kişi âyetin tümünü değil bir kısmını okuyabileceğini, diğer bir nakle göre ise okumasının câiz olmadığı yönünde görüş belirtiği ifade edilmiştir. Davudi Zâhiri'ye göre, hayızlı veya cünüp olan kişi Kur'anın tümünü okuyabilir. Nevevî; Kadı Ebü't-Tayyib Tâhir b. Abdillâh et-Taberî (ö. 450/1058) , İbn Sabbâğ (ö. 477/1084) ile diğer bazı âlimlerinde bu görüşte olduğu ve

---

[1322] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 2, s. 162; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid**, c. 1, s. 68.
[1323] Subkî, **Tabakât**…, c. 4, s. 14
[1324] Muhammed Na'îm, **el-Mevsu'atu Mesâili'l-Cumhur fi'l-Fıkhı'l-İslâmî,** c. 1, s. 108; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 2, s. 240; İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 1, s. 315

İbnü'l-Münzir'in de bu görüşü tercih ettiğini nakleder.[1325] İbn Kudâme bu konuda nu söyler: İmam Şâfiî ve Hanefî'lere göre Kur'an-ı Kerim'i cünüp olan kişin okuyamayacağı gibi, aybaşı ve nifas halinde bulunan kadınlar da okuyamazlar. İmam Mâlik'ten şöyle nakledilmiştir: "Hayızlı kadın okuyabilir, cünüp ise okuyamaz; çünkü hayızlı kadının günleri uzun sürdüğü için, okumasına izin verilmezse unutmakla karşı karşıya kalabilir.[1326]

Dört mezhebin bu konudaki görüşlerinin hulasası şudur;

Mâlikîlere göre; cünüb kişinin Kur'an okuması şu şartlarla câiz olur: Kur'an-ı Kerim'den bir âyet veya bir âyet miktarındaki bir kısmı ancak iki durumda okuyabilir:

1. Düşmandan ve benzeri (canavar gibi) şeylerden korunma kasdıyla okuyabilir.

2. Şer'î hükümlerden birini anlatırken bir âyet-i kerîmeyi delil olarak okuyabilir. Bunların dışında Kur'an-ı Kerim'den az olsun, çok olsun hiçbir şekilde okuyamaz.

Hanefîlere göre: Cünüb kişinin iki durum dışında az olsun çok olsun Kur'an-ı Kerîm okuması haramdır:

1. Önemli olan bir işe başlarken cünüb kişinin Kur'an'dan olmasına rağmen "besmele" çekmesi câizdir.

2. Dua etmek, bir şahsı çağırmak veya birisini övmek maksadıyla Kur'an-ı Kerîm'den kısa bir âyet okumak da câizdir.

Şâfiîler'e göre: Kıraat maksadıyla cünübün bir tek harf bile okuması haramdır. Ama zikir kasdederek veya farkında olmadan bir âyet okuyacak olursa bu haram olmaz. Zikir niyetiyle okumaya örnek olarak yemek yerken "besmele" çekmek veya bir bineğe binerken: *"Bunları bizim emrimize veren Allah, noksanlıklardan münezzehtir. Yoksa biz*

[1325] Muhammed Na′îm, **el-Mevsu′atu Mesâili'l-Cumhur fi'l-Fıkhı'l-İslâmî,** c. 1, s. 85; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 2, s. 162; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid, c. 1, s. 68.
[1326] İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 1, s. 78

bunlara güç yetiremezdik."[1327] âyet-i kerîmesini okumayı gösterirler. Ayrıca iki temizleyici, yani su ve toprağı bulamayan kişinin zaruret dolayısıyla kendisine mubah kılınan namazda Kur'an okuması câiz olur. Hayız ve nifaslı kadınlar da aynı hükümlere tabidirler.

Hanbelîler'e göre: Cünüb olan kişinin özürsüz olarak, kısa bir âyet veya uzun bir âyetten kısa bir âyet kadarını okuması mubahtır. Ancak bundan fazlasını okumak haramdır. Kur'an-ı Kerîm'in lâfzına uygun zikir yapmak ise câizdir.[1328]

3.2.8.3. İbnü'l-Münzir ve Dört Mezheb'in Görüşlerinin Değerlendirilmesi

İbnü'l-Münzir, cünüp olan kimsenin ve hayızlı kadının Kur'an'ı Kerim okuyup okuyamayacakları hakkında üç görüşün olduğunu zikreder. Birinci görüşe göre, ikiside okuyamazlar. İkinci görüşe göre, cünüp olan okuyamaz ancak hayızlı okuyabilir. Üçüncü görüşe göre ise, ikisi de okuyabilirler. O bu görüşler arasından hangisini tercih ettiğini açıkça belirtmez. Ancak üçüncü görüşte olanların delillerini serdederken kendi usûlüne uygun açıklamalarda bulunur. Bu açıklamalardan üçüncü görüşe meylettiği anlaşılmaktadır. Nitekim imam Nevevî'de *el-Mecmû'* adlı eserinde İbnü'l-Münzir'in bu görüşü tercih ettiğini açıkça belirtmştir.[1329] Nevev'i'nin bu görüşünün doğru olduğu söylenilebilir. Nitekim Sübkî de tabakâtında İbnü'l-Münzir'in muhalif görüşlerini sayarken İbnü'l-Münzir'in cenabetle Kur'an okunabileceği görüşünde olanlar arasında olduğunu nakleder.[1330]

İbnü'l-Münzir eserlerinde bu konunun değerlendirmesini yapar ve bu konuda âlimlerin üç görüşünün olduğu tespitini yapa hakkında şu değerlendirmelerde bulunur.

Birinci görüş: Bu görüşe göre Kur'an'ın okunmasının doğru olmadığını ifade edenler; فكرهت طائفة ان يقرأ الجنب شيئا من القرآن ifadesi ile görüşlerini dile getirir. Bu görüş

[1327] Zuhruf: 43/13
[1328] Abdurrahman Cezirî, **Dört Mezhebe Göre İslâm Fıkhı**, Çağrı Yayınları, 7. Baskı, İstanbul, 1993, c. 1, 159-160.
[1329] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 2, s. 162; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 1, s. 68;
[1330] Subki, tabakât, c. 4, s. 14

Hz. Ömer, Hz. Ali, Hasan Basri, İbrahin en-Neha'î, Zührî ve Katâde'den rivayet edilmiştir. Sevrî, Ahmed b. Hanbel ve Kûfî (Ebû Hanife) de bu görüştedirler. Şâfiî'nin bu konuda görüşünü nakledenler ihtilâf etmişlerdir. İmam Şâfiî'nin görüşü Ebû Sevr İbrâhîm b. Hâlid el-Bağdâdî'nin (ö. 240/854) rivayetine göre "*hayızlının Kur'an okuyabileceğini*" naklederken, Rebî' b. Süleyman'ın rivayetinde ise Şâfiî'nin "*Cenabetli ve hayızlının Kur'an okuyamayacaklarını ve taşıyamayacaklarını*" nakledilir.

Şibînî, Şâfiî'lere göre cünüb olan kişinin Kur'an okumasının haram olduğunu şöyle açıklar: Cenabetli iken Kur' an okumak ona gösterilmesi gereken saygı ile bağdaşmaz. Kişi okuduğu ile başka bir şeyi kastetmiş olsun ya da olmasın hüküm aynıdır. Ayrıca Tirmizi ve diğer hadisçiler şunu rivayet etmiştir: "*Cünüp ve hayızlı olan kişi Kur'an'dan bir şey okumaz*."[1331] Bu hadis "okumasın" şeklinde rivayet edildiği gibi "okumaz" şeklinde yasaklama anlamına gelen haber tarzında da rivayet edilmiştir. Nevevî bu ikincisini zikretmiş ve zayıf bulmuştur. Ancak onun zayıflığını gideren başka rivayetler de söz kousudur. Bu konuda adet gören ve lohusa olan kadın da hükümde cünüp gibi olup Kur'an okuyamazlar.[1332]

Ayrıca bu görüşte olanlar şu gerekçeyi de öne sürerler; Hz. Ali (r.a)'den gelen rivayette "Rasûlullah'ı (s.a.v.) cünüplük dışında hiçbir şey (ya da şöyle dedi); hiçbir engel Rasûlullah'ı (s.a.v.) Kur' an-ı Kerim okumaktan alıkoymazdı."[1333] Bu rivayetten anlaşıldığı üzere cünüp bir kimse Kur' an-ı okuyamadığına göre aybaşı (hayız) halindeki kimse de okumamalıdır. Çünkü hayızlının abdestsizlik durumu daha ağırdır.[1334]

İkinci görüş: Muhammed b. Mesleme'nin görüşü olan bu kısımda, cenabetli kişinin bir veya iki âyet dışında Kur'an okuyamayacağını, hayızlının ise Kur'an okuyabileceği fikri savunulur. Gerekçesini de, hayızlının fıtri ve mecburi olarak uzun sure hayızda kalabildiği cenabetlinin müddetinin ise az olmasına dayandırılırr. İmam

---

[1331] Tirmizî, **Sünen**, c. 1, s. 131.
[1332] Şirbînî, **Muğni'l-Muhtac**, c. 1, s. 217.
[1333] Ahmed, **Müsned**, c. 1, s. 84, 107, 124; Ebû Dâvûd, **Sünen**, c. 1, s. 155
[1334] İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 1, s. 78

Mâlik'ten de: "*Hayızlı kadının okuyabileceğini ve cünüp kişinin okuyamayacağı*" yönünde bir görüş nakledilmiştir.[1335]

Üçüncü görüş: Bu görüş sahiplerine göre cenabetli kişi mutlak olarak Kur'anı Kerim'i okuyabilir. İbn Abbas, İkrime (ö. 105/723)[1336] ve İbn Müseyyeb (ö. 94/713)[1337] bu görüştedirler. İmam Mâlik ise şunu söylemiştir; "*Cenabetli kişi uyuyacağı zaman isti'aza ile beraber bir- iki âyeti okuması dışında Kur'anı okuyamaz. Camiye karşıdan karşıya geçmesi dışında giremez. Hayızlı olan kadınada aynı hüküm vardır*." [1338] Saîd b. Müseyyeb ise şöyle demiştir: "Kur'ân'ı okuyabilir; çünkü Kur'an zaten o insanın içinde değil midir"[1339]

İbnü'l-Münzir bu üç görüşün delillerinin tahlili sadedinde şu değerlendirmeyi yapar:

Birinci görüşün delili Hz. Ali rivayetidir. İbnü'l-Münzir muhaddis olması hasebiyle bu rivayeti kendi senediyle naklederek şöyle der: -Muhammed b. Abdulvahhab Yahya b. Ebi Bükeyr'den, O'da Şu'be'den, O'da Amir b. Mürre'nin Abdulllah b. Seleme den şunu duyduğunu nakleder: Hz. Ali'nin yanına girdim Hz. Ali şunu söyledi: Allah Resûlü kazai hacetten sonra Kur'an okurdu, bizimle et yerdi, cenabet dışında hiçbir şey onu Kur'an'dan alıkoymazdı.[1340]

İkinci görüş Muhammed b. Mesleme'nin ictihadına dayanır. Nitekim kendisi şöyle demiştir: "*Cenabetlinin cenabetli kalma zamanı az olduğundan okuyamaz, hayızlı kadınının ise zamanı uzun ve çok olduğundan Kur'an'ı okuyabilir."* İbnü'l-Münzir, Muhammed b. Mesleme'nin bu konudaki içtihadının neye dayandırıldığını zikretmez.

[1335] İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 1, s. 78
[1336] Ebû Abdillâh İkrime b. Abdillâh el-Berberî el-Medenî (ö. 105/723) Abdullah b. Abbas'ın mevlâsı olup müfessir ve tâbiîdir.
[1337] Ebû Muhammed Saîd b. el-Müseyyeb (el-Müseyyib) b. Hazn el-Kureşî el-Mahzûmî (ö. 94/713) Medineli meşhur yedi tâbiîn fakihinden biridir.
[1338] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 2, s. 222
[1339] İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 1, s. 78
[1340] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 2, s. 222; Ebû Dâvûd, **Sünen,** 232; Nesâî, 261; İbn Mâce, **Sünen,** 591.

Üçüncü görüşün delili Hz. Aişe rivayetine dayandırılıyor. Hz. Aişe şunu söylemiştir: "*Peygamber (s.a.v.) herhalinde Allah'ı zikrederdi."* İbnü'l-Münzir'in bu görüşte olan âlimlerin içinde yer aldığı anlaşılıyor. Nitekim kendisi, bu rivayetin hükme delâleti hakkında şu değerlendirme de bulunur: Zikir yapmak, Kur'an'ı Kerimin dışındaki ezkarı yapmakla olduğu gibi aynı zamanda Kur'an'ı okumakla da zikir yapılmış olur. Zikrullah kavramının altına giren şeylerden hiç kimseyi men edemeyiz. Çünkü Allah Resûlü de her haletinde zikretmekten sakınmazdı. Umûm ifade eden bir lafızdan bazı efradı tercih edici makbul bir delil olmadan zikrullahtan olan Kur'an gibi ferdi çıkarmak doğru olmaz. Herhangi bir delile dayanmayan, tercihi bila müreccih olmuş olur.

Bunlarla beraber Kur'an'ın okunmayacağı görüşünde olan muhaliflerin dayanak oarak zikretmiş oldukları Hz. Ali'den gelen rivayette sahih olmayıp zayıf bir rivayettir. Nitekim rivayet senedinde olan Abdullah b. Seleme teferrüd etmiş ve ondan rivayeti nakleden Amir b. Mürre onun aleyhinde konuşup onu cerh etmiştir. Hakkında şunu söylemiştir; Abdullah b. Seleme'den duyduk, (لنعرف وننكر) "*kendisini tanırız, kabul etmeyiz.*"[1341] Amir b. Mürre, Abdullah b. Seleme'den naklettiğinden ve aynı zamanda kendisi Abdullah b. Seleme'yi cerh ettiğinden İbn Seleme'nin rivayeti hüccet olamaz.

Şayet Hz. Ali'den gelen rivayet sahih olsa bile, bu rivayet cenabetlinin Kur'an'ı okuyamayacağına delil olamaz ve Kur'an'ın okunması bu rivayetten dolayı terkedilemez. Çünkü menedici bir durum olmamakla beraber rivayette Allah Resûlü Kur'an'ı okumayı nehyetmemiştir. İbnü'l-Münzir'in usûlünde bizimle geçtiği gibi, Allah Resûlünün takarrüb için yaptığı fiillerinin istihbaba delâlet ettiği zikredilmişti. Aynı şekilde, kavli sünnet olmadan fiili sünnetleri farz veya harama delâlet etmeyeceği ifade edilmişti. Buradaki Hz. Ali rivayeti de fiili sünneti ifade ettiği için, sadece Kur'an

[1341] Ebû Bekr b. Ebi Şeybe Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm, **el-Musannef fi'l-Ahâdîsi ve'l-âsâr I-VII**, Mektebetu Rüşd Riyad 1409, c. 2, s. 17; İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 2, s. 223.

okunurken cenabetli olmamanın müstahap olduğuna delâlet edebilir. Haram olmasına delâlet edemez.[1342]

Bu konuda hem İbnü'l-Münzir'in hem de diğer bazı âlimlerin değerlendirmelerini de göz önünde bulundurarak şunlar söylenilebilir: Özel hallerinde kadınların Kur'an okuyamayacaklarına dair açık bir nas bulunmadığından, âdet gören veya lohusa olan kadınların Kur'an-ı Kerim'i okumaları konusunda İslâm bilginleri farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Hanefî ve Şâfiîlere göre hayızlı ve lohusa kadınlar, dua kastıyla dua anlamı içeren âyetler dışında Kur'an okuyamazlar.[1343] İmam Mâlik'ten gelen bir rivayete göre hayızlı veya lohusa olan kadınlar el sürmeden ezbere veya yüzünden Kur'an-ı Kerim'i okuyabilirler.[1344] İmam Mâlik bu durumdaki öğretici ve öğrencilerin Kur'an-ı Kerim'i tutmalarını da öğretme ve öğrenme zaruretine binaen câiz görmüştür.[1345]

Adetli olan bir kadının Kur'an-ı Kerim'e dokunması hakkında, Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre, cünüp ve hayız halindeki kimselerin Mushaf'a dokunmalarının câiz olmadığını söylemişlerdir. Bu konuda genel olarak "*O, elbette değerli bir Kur'an'dır. Korunmuş bir kitaptadır. Ona, ancak tertemiz olanlar dokunabilir. Âlemlerin Rabb'inden indirilmiştir*."[1346] âyetleri ile zikredilecek olan hadisleri delil olarak kullanmışlardır.[1347] Bu görüşe göre âyetlerde geçen Kur'an, yeryüzüne vahyedilip kayda geçirilen mushafı; "*tertemiz olanlar*" ise abdestsizlik ve cünüplükten uzak olan insanları ifade emektedir. Buna göre abdestsiz ve cünüp olan

---

[1342] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 2, s. 218-223.

[1343] Serahsî, **Mebsû**t, Dâru'l-Marife, yy. ty., c. 3, s. 151-152; Şirbînî, **Muğnî'l-Muhtâc**, Beyrut 1418/1997, c. 1, s. 120-121, 172.

[1344] Abderî, **et-Tâcü ve'l-İklîl**, Beyrut 1398, c. 1, s. 217; Bu konuyu ele alan ibarenin orjinali şudur:
(وَتَمْنَعُ الْجَنَابَةُ مَوَانِعَ الْأَصْغَرِ وَالْقِرَاءَةَ) ابْنُ عَرَفَةَ: تَمْنَعُ الْجَنَابَةُ كَالْحَدَثِ قِرَاءَةَ الْقُرْآنِ فِي أَشْهَرِ الرِّوَايَتَيْنِ (إلَّا كَآيَةٍ لِتَعَوُّذٍ وَنَحْوِهِ) قَالَ مَالِكٌ: لَا يَقْرَأُ الْجُنُبُ الْقُرْآنَ إلَّا الْآيَةَ وَالْآيَتَيْنِ عِنْدَ أَخْذِهِ مَضْجَعَهُ أَوْ يَتَعَوَّذُ لِارْتِيَاعٍ وَنَحْوِهِ لَا عَلَى جِهَةِ التِّلَاوَةِ ، فَأَمَّا الْحَائِضُ فَلَهَا أَنْ تَقْرَأَ لِأَنَّهَا لَا تَمْلِكُ طُهْرَهَا.

[1345] Muhammed 'Arefe ed-Düsûkî, **Haşiye ale'ş-Şerhi'l-Kebîr** I-IV, Dâru'l-Fikir, Beyrut ty., c. 1, s. 174: Bu konuyu ele alan ibarenin orjinali şudur:
(وَمُتَعَلِّمٍ) أَيْ وَإِنْ كان مُتَذَكِّرًا يُرَاجِعُ بِنِيَّةِ الْحِفْظِ ,قَوْلُهُ (وَكَذَا مُعَلِّمٍ على الْمُعْتَمَدِ) أَيْ كما هو رِوَايَةُ ابْنِ الْقَاسِمِ عن مَالِكٍ لِأَنَّ حَاجَةَ الْمُعَلِّمِ كَحَاجَةِ الْمُتَعَلِّمِ خِلَافًا لِابْنِ حَبِيبٍ قَائِلًا إنَّ حَاجَةَ الْمُعَلِّمِ صِنَاعَةٌ وَتَكَسُّبٌ لَا الْحِفْظُ كَحَاجَةِ الْمُتَعَلِّمِ.

[1346] Vâkıa, 56/77-80

[1347] Aliyyü'l-Kârî, **Fethu Babi'l-İnaye**, c. 1, s. 125; Mâverdî, **el-Hâvi'l-Kebîr**, c. 1, s. 384; Râfiî, **el-Azîz Şerhu'l- Vecîz**, c. 1, s. 293; İbn Kudâme, **el-Muğnî** c. 1, s. 418; İbn Kudâme, **el-Kâfî**, c. 1, s. 72.

kimselerin mushafa el sürmeleri câiz olmaz. Aynı şekilde cünüp ve hayız ya da nifaslı olanların Kur'an'a dokunmasalar da onu okumaları câiz değildir. Çünkü Hz. Ali'nin, "Resûlüllah'ı Kur'an okumaktan cünüplük hali dışında hiçbir şey alıkoymazdı"[1348] dediği rivayet edilmiştir. Farklı bir lafızla gelen rivâyete göre ise Hz. Ali, "Rasûlüllah cünüp olmadıkça bize Kur'an okurdu"[1349] demiştir.

Ancak belirtmek gerekir ki, her ne kadar yukarıda zikredilen âyetlerde Kur'an'a temiz olanlardan başkasının dokunmadığı/dokunmayacağı ifade edilmekte ise de, âyetlerde geçen "Kur'ân" ve "mutahharûn" (tertemiz olanlar) ifadelerinin taşıdığı anlamlar üzerinde farklı görüşler ileri sürülmüştür. Nitekim bu kelimelerden "Kur'ân'ın, onun, Levh-i mahfuzda yer alan aslı, "ter temiz olanlar"ın da melekler olması ihtimali vardır. Hatta bu ihtimal daha kuvvetli görülmüştür.[1350] Buna göre âyetin hükmü insanlarla ilgili değildir. Yukarıda zikredilen görüş ayrılığı da göstermektedir ki âyetlerin ifade ettiği mana yoruma açıktır. Bu sebeple de âyetler, cünüp ve hayızlının Kur'an'a dokunmasının haram olduğu konusunda kesin bir delil teşkil etmemektedirler. Bununla beraber âyetin, işaret yolu ile haramlık hükmünü getirdiği de ifade edilmiştir: "Mademki Kur'an'ın Levh-i mahfuzdaki sayfalarına sadece temiz olanlar dokunabiliyor, insanların elindeki Kur'an sahifelerine de ancak temiz olanlar dokunabilir." Bununla birlikte, bu konudaki hükmün ortaya çıkarılması için, yukarıdaki âyetlere getirilen yorumlardan birini tercihe gerek bırakmayan ve dört mezhep tarafından delil olarak kullanılan rivayetler de vardır: "Cünüp ve hayızlı kimse Mushaf'tan hiçbir şeye dokunamaz"[1351], anlamındaki hadis-i şerif ile Amr b. Hazm'a yazdığı mektuptaki "Kur'ân'a temiz olandan başkası dokunmasın" buyruğu,[1352] cünüp olan erkek ve kadın ile adetli kadının Kur'an'a dokunamayacaklarını açıkça ortaya koymaktadır.

[1348] Ebû Dâvûd, **Sünen,** Tahâret, 92; Nesaî, **Sünen,** Tahâret, 171; İbn Mâce, **Sünen,** Tahâret ve Sünenüha, 105.
[1349] Tirmizî, **Sünen,** Ebvabü"t-Tahare, 111.
[1350] Cassâs, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, c. 5, s. 300; Kurtubî, **el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân**, c. 17, s. 193.
[1351] Tirmizî, **Sünen,** Tahâret, 98; İbn Mâce, **Sünen,** Tahâret ve Sünenüha, 105.
[1352] İmam Mâlik, **Muvatta**, Kur'an, 1.

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığına göre abdestsiz, cünüp, hayızlı ve nifas halinde olanların Kur'an'a dokunmaları câiz değildir. Ancak Mâlikî mezhebine göre adetli kadın eğitim öğretim amacıyla mushafa dokunabilir, Kur'an-ı Kerim'i okuyabilir.[1353] İbnü'l-Münzir'e göre de adetli kadın mutlak olarak Kur'an'ı Kerim okuyabilir. Dolayısıyla günümüzde Kur'an eğitim ve öğretiminin aksamadan devam edebilmesi için cevaz veren bu görüşle ihtiyaca binaen amel edilebilir. Bu fıkhî meselede de hüküm vermede İbnü'l-Münzir kendisine göre sabit olan hadislere ve nasların zahirine itibar ederek usulüne uygun ictihatta bulunduğu anlaşılmaktadır.

3.2.9. Cünüp ve Hayızlının Camide Durması

Fukaha, cünüb ve hayızlı olanların camide durması hakkında farklı gerekçelerden dolayı ihtilâf etmişlerdir.

3.2.9.1. İbnü'l-Münzirin Görüşü

İbnü'l-Münzir, cünüp kişinin mutlak olarak camide durabileceği görüşündedir. İmam Şâfiî'nin talebesi olan Müzenî de bu görüştedir.[1354]

3.2.9.2. Dört Mezhebin Görüşü

Cenabetli ve hayızlı kişilerin Mescitte durmaları dört mezhebin ittifakı ile haramdır. Hanefî ve Mâlikîler'in bir görüşüne göre -gideceği hedefe doğru başka bir yol bulunduğu sürece- bir tarafından girip transit şeklinde öbür tarafından çıkmasıyla dahi olsa, mutlak olarak haramdır. Zaruret halinde mubahtır.[1355] Şâfiî ve Hanbelîler ise cünüp ve onun durumunda olan lohusa ve hayızlı olan kimseler için[1356] mescitte durmalarının haram olduğunu söylemişlerdir. Kişinin ihtiyacı olmasa dahi -mescidi kirletme ihtimali yüksek değilse- mescidin bir tarafından girip öbür tarafından çıkmasını ise mübah

---

[1353] Ezherî, **Cevâhiru'l-İklîl Şerhu Muhtasarı Halil**, c. 1, s. 32.
[1354] Ahmed b. Hanbel'in bir görüşü ile Zahirîler'in görüşü de bu yöndedir. İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 2, s. 108; İbnü'l-Münzir, **el-İşraf**. c. 1, s. 302; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 2, s. 160.
[1355] İbn Âbîdîn, **Reddü'l-Muhtar**, c. 1, s. 110; Buhutî, **Keşşaâfu'l-Kenâ'**, c. 1, s. 148; Zühaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh**, c. 1, s. 289.
[1356] Şerbînî, **Muğni'l-Muhtac**, c. 1, s. 71.

görmüşlerdir.[1357] Hanbelîler'e göre, mescidin içinden geçmek ve beklemeksizin içinde dolaşmak cünüb, hayızlı veya nifaslı bir insanın -kan gelirken bile mescidin kirlenmemesinden emin olması durumunda- mescitte dolaşmasına veya içinden geçmesine engel hiçbir hâl yoktur. Zaruret olmasa dahi cünüb kişinin abdest alıp mescidde beklemesi câizdir. Hayızlı veya nifaslı kadınların kanı kesilmeden abdestsiz olarak mescidde beklemeleri câiz değildir.[1358]

3.2.9.3. İbnü'l-Münzir ve Dört Mezheb'in Görüşlerinin Değerlendirilmesi

Bu konuda da İbnü'l-Münzir farklı değerlendirmede bulunduğu için cumhura muhalefet etmiştir. Cumhur ile İbnü'l-Münzir arasındaki ihtilâfın sebeplerine baktığımızda ilgili âyetin farklı anlaşılması ve cumhurun delil gösterdiği hadis rivayetlerinin İbnü'l-Münzir'e göre sabit olmadıkları için onlarla istidlâl etmenin doğru olmadığı konusundaki ihtilâftan kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Münzir'e ve onun görüşünde olan ulemâ, "ولا جنبا الا عابرى سبيل" âyeti kerimesini, su bulmayan yolcuların teyemmüm almaları gerektiği manasına te'vîl ederler. Bu görüş Hz. Ali, İbn Abbas (r.anhuma) Mücahid (ö. 103/721)[1359], Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713),[1360] Hasan b. Müslim b. Yennak el-Mekkî ve Katade'den (ö. 117/735)[1361] de rivayet edilmiştir. Zeyd b. Eslem "*Peygamber*'i*mizin ashabı camide oldukları halde cenabet olduklarını*" bize nakleder. İmam Şâfiî ve Ebû Ubeyd bu âyeti "*namaz kılınma yeri olan camiye yaklaşmama*" manasında olduğunu söylerler. Ancak

---

[1357] Necevi, **el-Mecmû'**, c. 2, s. 160. Ayrıca, Şâfiîler şu detayıda zikrederler; Buradaki haram Peygamber (a.s.) müstesna, müslümar kimseler içindir. Ancak onun için haram değildir. Kafire gelince, esah olan görüşe göre onun mescitte kalması mümkündür. Çünkü kafir bunun haram olduğuna inanmamaktadır. Ancak kafirin cünüp olmasa dahi, İslâma girmek, Kur'an dinlemek gibi bir ihtiyaç hali müstesna, mescide girmesine imkân verilmemesi daha doğru olur.

Yemek, içmek gibi bir sebeple giremez. Aynca oraya ginnesi için bir Müslümarun ona izin vermesi şartı da vardır. Ancak düşman olur ve yanına götürülecek hâkimde mescitte bulunursa. o vakit girebilir. (Şirbînî, **Muğni'l-Muhtac**, c. 1, s. 71.)

[1358] Abdurrahman Cezirî, **Dört Mezhebe Göre İslâm Fıkhı**, c. 1, s. 159.

[1359] Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî (ö. 103/721)Tâbiîn neslinin önde gelen müfessirlerindendir.

[1360] Ebû Abdillâh (Ebû Muhammed) Saîd b. Cübeyr b. Hişâm el-Esedî (ö. 94/713 [?]) Hadis ve tefsir konusundaki rivayetleriyle bilinen tâbiîdir.

[1361] Ebü'l-Hattâb Katâde b. Diâme b. Katâde es-Sedûsî el-Basrî (ö. 117/735) , tâbiî ve müfessirdir.

İbnü'l-Münzir ve onun görüşünde olanlar bu te'vili doğru bulmayıp şu tahlili yaparlar: Cami ve mescid konusu âyetin başında geçmediği için sonra gelen hüküm de ona bağlanamaz. Âyeti kerîme camiden değil namazdan bahsediyor. Cenabetli kişinin su bulmadığında teyemmüm almadan namazı kılamayacağı konusunu işliyor. Bu âyetin camii ile ilişkilendirilmesi delilden yoksun ve doğru değildir.[1362] İmam Nevevî de İbnü'l-Münzir'in görüşünün doğru olduğuna işaret ederek şunu söyler; bu konuda aslolan camide durmanın haram olmamasıdır. Haram olduğunu söyleyenlerin sarih bir delili yoktur.[1363]

Hanefî ve Mâlikî'ler kendi görüşlerini gerekçelendirirken şu delilleri öne çıkarırlar. Ebû Dâvûd ve başkaları Hz. Aişe'nin şöyle dediğini rivayet etmişlerdir; Resûlullah (a.s.) geldiğinde ashabın evleri mescide açılmakta idi. Bunun üzerine şöyle buyurdu: "*Bu evlerin istikametini mescitten çeviriniz. Çünkü ben hayızlı veya cünüp olan bir kimseye mescidi helal görmüyorum*."[1364] Diğer bir delil olarak da Ümmü Seleme'nin (r.a.) şu rivayetini gösteririrler: "Resûlullah (s.a.v.) mescide girerek sesinin çıkabildiği kadar şöyle bağırdı: "*Mescit aybaşı olan kimseye ve cünüb olan kişiye helal değildir*."[1365]

Şâfiî ve Hanbelîler'e göre camide durmanın haram olduğu ancak içinden geçişin mubah olduğu hakkındaki görüşlerini gerekçelendirirken şunları söylerler; âyeti kerîmede yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "*Ey iman edenler! Sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, bir de -yolcu olmanız durumu müstesna- cünüp iken yıkanıncaya kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta olur veya yolculukta bulunursanız veyahut biriniz abdest bozmaktan gelince ya da eşlerinizle cinsel ilişkide bulunup, su da bulamazsanız o zaman temiz bir toprağa yönelip, (niyet ederek onunla) yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin. Şüphesiz Allah, çok affedicidir, çok bağışlayıcıdır*.[1366] âyet-i

---

[1362] İbnü'l-Münzir, **el-İşraf**. c. 1, s. 302.
[1363] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 2, s. 160.
[1364] İbni Mace'de rivayet etmiştir. İsnadında muhtelefün fih bir râvi vardır. Buhârî et **Tarihu'-Kebir** de zikretmiş ve "Bu hadisi zayıf kabul edilmiştir." demiştir.
[1365] Beyhaki ve lbni Mace rivayet etmiş olup Beyhaki': "Sahihtir" demiştir.
[1366] Nisa, 43.

kerîmede sözü geçen "عَابِرِی سَبِیل"den maksat, yolcu olan kimselerdir. Buna göre gusletmeksizin namaz kılma yasağından seferi olan istisna edilmiştir. Âyet-i kerîme böyle bir kimsenin hükmünün teyemmüm etmek olduğunu beyan etmiştir. Öyleyse burada sözü geçen "yolcu iken"den kasıt, yolda yürümek anlamında geldiği yorumunda bulunmuşlardır.

Saîd b. Mansur da Hz. Cabir'in şöyle dediğini rivayet etmektedir: "*Bizden herhangi birimiz cünüp olarak yoldan geçer gibi mescitten geçerdik*." " Yine Zeyd b. Eslem'in şöyle dediğini rivayet etmektedir: "*Resûlullah'ın (a.s.) ashabı cünüp oldukları halde mescitte yürürlerd*i." Aynı şekilde Hz. Aişe'nin rivayet ettiği bir hadiste şöyle demiştir: "Hz. Peygamber (s.a.v.) bir defasında bana git mescitten örtümü getir, buyurdu. Ben; hayızlıyım deyince, *Hayızlı olman senin elinde değildir*",[1367] cevabını verdi. Hayız veya lohusa kadının mescitten geçmesinin mübah olması, onu kirletmekten emin olması hali ile mukayyettir. Şayet orayı kirletmekten korkacak olursa, men edilir ve oraya girmek, orada kalmak gibi onun için haram olur.[1368]

Fukahanın bu konudaki ihtilâflarının mihverine bakıldığında şunlar görülür:

"Ey iman edenler, sarhoş iken, ne dediğinizin farkında olana kadar ve cünüb iken de -yolda geçmeniz hali müstesna- *gusül edene kadar namaza yaklaşmayın"*[1369] âyet-i kerîmesindeki *namaz* kelimesi hakkındaki ihtilâf, mecaz-i mürsel olup *namaz yeri* mânâsında kullanıldığı veya İbnü'l-Münzir'in de düşündüğü gibi hakiki mânâsında kulanıldığı şeklinde farklı görüşler bulunmasından kaynaklanmaktadır. Birinci ihtimale göre âyet, "*cünüb iken gusledene kadar, namaz yerine yaklaşmayın. Ancak yoldan geçmeniz hali bundan müstesnadır. Yoldan geçerken, cünüb de olsanız namaz yerine yaklaşabilirsiniz*" mealinde olur ki bundan, cünübün cami içinden geçebileceği anlaşılır. İkinci ihtimale göre ise, âyet "*cünüb iken, gusledene kadar namaza yaklaşmayın. Ancak yolculukta bulunmanız hali bu hükümden müstesnadır, yolculukta, namaz kılmak için*

[1367] Müslim, **Sahîh-i Müslim,** c. 1, s. 245.
[1368] Zühaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh**, c. 1, s. 289; Şerbînî, **Muğni'l-Muhtac**, c. 1, s. 71; İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 1, s. 79.
[1369] Nisa, 43.

mutlaka gusletmek zorunda değilsiniz, su bulamazsanız teyemmüm edip namaz kılarsınız" mealinde olur ki bundan, cünüb kimsenin camide duramayacağı anlaşılmaz. İbnü'l-Münzir, âyetin siyak ve sibakında namazın kılındığı mekan hakkında hiçbir şeyin zikredilmediği için bu âyette zikredilen "namaz" kelimesini hakiki manadan çıkarıp mecazi manaya hamledilmesinin geçerli bir delilinin olmadığını ifade eder. Bununla beraber, cünüb kimsenin cami içinden geçmeyeceği görüşünde olanların, Peygamber (s.a.v.) Efendimiz'den rivayet olunan: "*Camiyi cünüb kimseye ve hayızlı kadına câiz görmem*"[1370] hadisinin zâhirinden anlaşılan manayı delil göstermişlerdir. Ancak bu hadis de, İbnü'l-Münzir ve onun gibi düşünenlere göre sıhhati sabit olmamıştır. Hayızlı kadın da bu hükümde cünüb adam gibidir, ondaki ihtilâfın bunda da var olduğunu belirtmişlerdir.[1371]

Ayrıca, camiye cünüplü olarak girip durmanın câiz olduğu görüşünde olanlar gerekçelerinde şunları da zikrederler:

a) Dört mezhebin kendi görüşlerine delil olarak aldıkları hadisin bütün senetleri zayıf olduğundan dolayı onunla istidlad edilemez.

b) Kâfirlerin, mescid-i haram dışındaki mescitlere girmelerine izin verilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber döneminde Peygamberimize gelen yabancı elçiler, o mescitte iken kendisinin yanına girmişler, Necran'dan gelen Hristiyan heyet mescidde birkaç gün kalmış, Habeşistan'dan gelen bir grup Hristiyan da mescid-i nebevîye girmiş, hatta orada folklorik bir gösteri bile icra etmişlerdir. Bilindiği gibi kâfir ve müşrikler cünüplük vb. durumlar sebebiyle gusül almazlar. Bir maslahat sebebiyle kâfir ve müşriklerin mescid-i nebevîye bile girmelerine izin verildiğine göre cünüp veya âdetli olan bir Müslümanın da maslahatlar sebebiyle camiye girmesinde bir sakınca olamaması gerektiğini ifade ederler.

[1370] Buhârî, **et-Tarihu'l-Kebîr**, 1/67, no: 1710; Ebû Dfıvûd, **Tahâret**, 1/93, no: 232.
[1371] İbn Rüşd, **Bidayetü'l-Müçtehid ve Nihâyetü'l-Muktesid**, c. 1, s. 140; İbnü'l-Münzir, **el-İşraf**. c. 1, s. 302.

c) Hz. Peygamber (s.a.v.), veda haccı esnasında âdet gören kadınlara ilişkin şöyle buyurmuştur: "Âdet gören kadın, tavaf dışında hacının yaptığı bütün fiilleri yapar." Bu genel ifadenin kapsamına mescide girmek de dahil olduğunu zikrederler.

Netice olarak, İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğuna göre; cünüb olan kimsenin, hayızlı ve nifaslı kadınların camiye girmeleri câiz değildir.[1372] Cünüplük, hayız ve nifas halleri, dinimizce hükmen kirlilik sayılmakta ve ibadetlere engel kabul edilmektedir. Camiler de ibadet mekânıdırlar. Ayrıca, Hz. Peygamber (s.a.s.) bir hadisinde "*Ben hayızlı ve cünüp kimsenin mescide girmesini/bulunmasını helal görmüyorum*" buyurmuştur.[1373] Bazı âlimler ise ihtiyaç halinde örneğin camideki bir eşyayı almak için, adetli kadının camiye girmesini veya caminin içinden geçmesini câiz görmüşlerdir.[1374] Bu cevazın gerekçesini de "Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir defasında, adet gününde olan Hz. Âişe'den mescide seccade getirmesini istemesi" manasındaki rivayete dayandırırlar.[1375]

İbnü'l-Münzir'e göre ise adetli kadın, ihtiyaç olsun veya olmasın, camiye girebilir ve orada durabilir.[1376] Bütün bu ihtilâflara baktığımızda, günümüzdeki şartlar gereği ömründe sadece bir defa hac yapma fırsatı yakalayabilen kadınlar var. Bunların durumlarını dikkate alarak, ulemânın çoğunluğuna göre adetli iken Harem-i Şerif'e ve Mescid-i Nebevî'ye girmek câiz olmamakla birlikte, dua, zikir ve istiğfar ile meşgul olmak, Kâbe'yi seyretmek veya Hz. Peygamber'i ziyaret etmek gibi amaçlarla Harem-i Şerif'e ve Mescid-i Nebevî'ye girmek isteyen âdetli hanımların, buna cevaz veren İbnü'l-Münzir gibi âlimlerin görüşleri doğrultusunda amel edelebilecekleri söylenilebilir. Çünkü bu görüşlerde indi bir olmayıp, belirli bazı delillere dayanmaktadırlar.

[1372] Mevsılî, **el-İhtiyâr**, c. 1, s. 13; el-Abderî, **et-Tâc ve'l-İklîl**, c. 1, s. 317, Beyrut 1398; Şirbînî, **Muğni'l-Muhtac**, Beyrut ty., c. 1, s. 109

[1373] Ebû Dâvûd, **Sünen**, Tahâret, 93; İbn Huzeyme, **Sahih**, c. 2, s. 284, Riyad 1981.

[1374] İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 1, s. 166.

[1375] Müslim, **Sahîh-i Müslim,** Hayz 11; Ebû Dâvûd,Tahâret 104.

[1376] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 2, s. 108; İbn Hazm, **Muhallâ**, c. 5, s. 196.

3.3. İBNÜ'L-MÜNZİR'İN BAZI FIKHÎ TERCİHLERİ

Burada İbnü'l-Münzir'in tüm fıkhî tercihlerini zikretmeyeceğiz. Ancak bir mezhebe tabi olmayıp müstakil görüşlerinin olduğu hakkında nümune olarak bize fikir verecek teferrüd ettiği ve diğer mezheplerin bazılarına muvafık ve muhalif görüşlerinin listesini vereceğiz. Fukahaya muhalif olduğu tüm fıkhî meseleleri değerlendirmeye tabi tutmamız halinde çalışmamızın ana amacının sınırları dışına çıkacağı ve çok uzamasına sebep olacağından, sadece çalışmamızın amacına katkısı olması için Kitabu't-Tahâret örneği üzerinden teferrüd ettiği[1377] görüşlerinin değerlendirmeleriyle yetinerek diğer muhalif olduğu konuları liste halinde verme yoluna gideceğiz. İbnü'l-Münzir'in Şâfiî mezhebine mensup olduğu hakkında görüşler bulunmaktadır. Ancak, bunun isabetli olmadığını düşünüyoruz. Bu hususa dair fikir vermesi açısından da listede onun Şâfiî mezhebine muhalif görüşlerine daha fazla yer vereceğiz. Vereceğimiz listede mezheplere olan muvafık ve muhalif görüşlerini göz önünde bulundurarak, çalışmamızda kendisinin mutlak müctehid olduğu ve fıkıh düşüncesi hakkındaki tespitlerimiz hakkında da bize fikir vermiş olacaktır.

İbnü'l-Münzir ve onun gibi olan âlimlerin dört mezhebe muhalif olarak tercih etmiş oldukları görüşlerle amel edilip edilmemesi hakkında şunlar söylenilebilir:

İbnü'l-Münzir'in -tespitlerimize göre- dört sünnî mezhebe muhalif olarak tercihte bulunmuş olduğu muhalif görüşleri, onlarla fetva verilmesi için üzerlerinde çalışma yapılmadığından bu görüşlerle -herhangi bir kayda gidilmeden- ilk etapta hüküm belirtilip fetva verilmesi doğru olmayabilir. Bir mezhebi taklid eden kişi başta mukallidi olduğu mezhebe göre amel etmesi daha doğru olur. Ancak ihtiyaç halinde makbul olan diğer mezheplerden istifade ederek onlardan biriyle amel edebilir. Bu mezheplerin görüşlerinde de çözüm bulunamaması halinde -kendisine soru sorulan kişinin delil açısından uygun görmesi durumunda- İbnü'l-Münzir'in dört sünnî mezhebe muhalif olan

[1377] Dört sünnî mezhepten farklı düşünmüş olduğu fıkhî meselelere "teferrüd" ettiği görüşlermanasındadır. Her ne kadar bu kavram hadis usûlü ilminde daha çok kullanılıyor olsa da aykırı fıkhî görüşler içinde kullanıldığı görülmektedir. (Bilal Aybakan, Şâfiî **Mezhebi**, DİA Tdv yayınları, İstanbul 2010, c. 38, s. 234)

görüşlerine dayanarak hüküm belirtebilir. Zira onun görüşleri de indi olmayıp kendi usûlü çerçevesinde makbul delillere dayanmaktadırlar. Önceden de değindiğimiz örneği burada verecek olursak; günümüzdeki şartlar gereği ömründe sadece bir defa hac yapma fırsatı yakalayabilenler var. Bunlardan kadın olanların durumlarını dikkate alarak, ulemânın çoğunluğuna göre adetli kadının Harem-i Şerif'e ve Mescid-i Nebevî'ye girmesi câiz olmamakla birlikte dua, zikir ve istiğfar ile meşgul olmak, Kâbe'yi seyretmek veya Hz. Peygamber'i ziyaret etmek gibi amaçlarla Harem-i Şerif'e ve Mescid-i Nebevî'ye girmeye cevaz veren İbnü'l-Münzir gibi âlimlerin görüşleri doğrultusunda amel edilebileceği söylenilebilir.[1378]

İbnü'l-Münzir, fıkhî tercihlerini belirlerken herhangi bir fıkhî mezhebin görüşlerini temel almamaıştır. Bu açıdan kendisine özgü görüş belirttiği gibi, bazen de farklı mezheplerin görüşlerine muvafık ya da muhalif terciherde bulunmuştur. Bu bağlamda belirlemiş olduğu fıkhî tercihlerin örnek listesini aşağıya aldık.

3.3.1. İbnü'l-Münzir'e Özgü Görüşler

İbnü'l-Münzir, fıkhî meselelerde görüş tercih etme konusunda herhangi bir mezhebin görüşünü baz almamıştır. Bu şekilde davranmış olduğu hususunda -delil olabilecek- dört sünnî mezhebe muhalif olduğu bazı görüşleri şunlardır:

1. Su az olsun çok olsun, suya giren necaset suyun rengi, kokusu veya tadını değiştirmediği müddetçe su necis olmaz.[1379]

2. Hadeste kullanılmış su tâhir/temiz ve mutahhirdir/temizleyicidir. İkinci bir defa onunla abdest alınabilir.[1380]

3. İstinca, bir taşın üç tarafıyla da yapılsa temizlenen yer tâhir/temizlenmiş olmaz. Mutlaka en az üç ayrı taş ile istincâ yapılması gerekir.[1381]

4. Abdestte ağza su vermek sünnet olmakla beraber burna su vermek vâciptir.[1382]

[1378] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 2, s. 108; İbnü'l-Münzir, **el-İşraf**. c. 1, s. 302; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 2, s. 160.

[1379] Mâlikî mezhebi'nin iki görüşünden biri de bu yöndedir. İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 271, 272, 276.

[1380] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1, s. 399; İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 1, s. 50.

[1381] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 2, s. 103.

5. Uyuyan kişi hangi hal üzere olursa olsun abdesti bozulur. Uyku bizzat kendisi abdesti bozan unsurlardandır.[1383]

6. Yırtık olan mest üzerine meshetmek mutlak olarak câizdir. Bir miktarı yırtıldığı halde ismi mest olup üzerinde yürümek mümkün olduğu müddetçe üzerine mesh edilebilir.[1384]

7. Mest giymiş olan kişinin, mestlerini çıkarması veya mestlerinin müddeti bitmesi halinde -ayrıca abdesti bozulmadığı müddetçe- abdestli sayılır.[1385]

8. İbnü'l-Münzir, Rebîatürre'y'in söylediği; -müstahaza kadının tâhir/temiz olduğu görüşüne meylederek, vakit çıksa bile istihaza dışında idrar vb. bir şey gibi abdesti bozan herhangi bir sebep olmadığı müddetçe- müstehaza kadının abdestinin bozulmayacağını görüşünde olduğuna işaret eder.[1386]

9. Cünüb ve hayızlı olanların Kur'an'ı kerimi okumalarının câiz olduğu görüşüne meyletmektedir.[1387]

10. Hayızlı olan kadın ile cünüp olan erkek veya kadınların camide durmaları mutlak olarak câizdir.[1388]

11. Seferde veya hazarda cemaatle kılınan namazlar için ezanın okunması ve kametin getirilmesi vâciptir.[1389]

[1382] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1, s. 377

[1383] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1,s. 143.

[1384] İbnü'l-Münzir, **el-İşraf**, c. 1, s. 242; İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1, s. 448; Ebu'l-Eşbâl ahmed b. İbrâhîm el-Mursî eş-Şerif, **el-ihtyârâtü'l- Fıkhîyye ve'l-Usûlîyye lil-İmam İbnü'l-Münzir**, (Y. Lisans Tezi) s. 107.

[1385] Nevevî, **El-Mecmû'**, c. 1, s. 527.

[1386] İbnü'l-Münzir**, el-Evsat...**, c. 1, s. 123.

[1387] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 2, s. 162; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 1, s. 68; Subki, **Tabakât**, c. 4, s. 14

[1388] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 2, s. 108; İbnü'l-Münzir, **el-İşraf**. c. 1, s. 302; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 2, s. 160

[1389] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 3, s. 24; İbnü'l-Münzir, **el-İknâ',** c. 1, s. 89 – 91; Hanefî'ler ve Şâfiî'lerin essah görüşüne göre ezan okuma ve kamet getirmek sünnettir. Mâlikî'lerin mu'temed görüşüne göre sünnettirler. Hanbelîler'in mu'temed görüşüne göre ezan okuma farzı kifayedir. Hanbelî'lerden olan el-Harkî'nin sözünün zâhirinden anlaşıldığına göre ezanın vâcip değil, müekked bir sünnet olduğudur.(İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 1, s. 225; İbnü'l-Hümâm Kemalü'd-din Muhammed b. Abdulvahid es-Sivâsî, **Fethu'l-Kadîr**, c. 1, s. 243; Şerbînî, **Muğni'l-Muhtâc**, c. 1, s. 134; Şemsu'd-dîn Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman et-Tırâblûsî el-Mağribî el-Hattâb er-Rû'înî (h.954), **Mevâhibu'l-Celil li Şerhi Muhtasari'l-Halîl**, thk. Zekeriya Umeyrât, Dâru 'alemü'l-Kutub, yy. 2003, c. 2, s. 70). Hanbelîler dışındaki Cumhura göre, ezan ile kamet beş vakit namaz ile cuma namazının kılınmasında erkeklerin cemaatle namaz kılmaları için sünnet-i müekkededir. Bayram namazları, küsuf

12. Müezzini duyan kişi onun gibi ezanı okuması sünnettir. Müezzin " حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ ve حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ dediğinde onu duyan kişi isterse aynen müezzin gibi "حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ ve حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ " der, isterse de لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ diyerek isticâbe eder. Hangi şekilde isticâbe ederse doğruyu yapmış olur.[1390]

13. Mazeretten dolayı imam namazı oturarak kılarsa, cemaatte oturarak kılmalıdır.[1391]

14. İmam fatihayı sesli okuduğu rekâtlarda me'mûmün okuması câiz değildir. Me'mûmun imamın sesini duymadığında okuması gerekir. Ayrıca, imamın sesini duyduğu zaman mümkünse imamın sektelerinde ve durduğu yerlerde okuması gerekir. Mümkün olmayıp okumayı bu şekilde yetiştiremezse imam rüküya gittiğinde me'mûm fatihasını bitirip arkasında ona yetişmeye çalışmalıdır. Fatihanın gizli okunduğu namazlarda ise me'mûmun de fatihasını okuması gerekir[1392]

15. Ümmî kişinin kârî olanlara imamlık yapması câizdir.[1393]

16. Kişinin, sabah namazında okuduğu kunut duasından sonra elleriyle yüzünü meshetmesi/sürmesi sünnettir. Hanbelîlerin bir görüşüne göre, vitir namazı kunutundan sonra eliyle yüzünü meshetmesi sünnettir.[1394]

---

namazı, teravih namazı ve cenaze namazı için sünnet değildir. Bu son zikredilen namazlar eda edileceği zaman; "*es-Selatü camiatün*" denilmesi müstahaptır.(Zühaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh**, c. 1, s. 416; İbn Rüşd, **Bidayetü'l-Müçtehid ve Nihayetü'l-Muktesid**, c. 1, s. 102; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 3, s. 85). İbnü'l-Münzir'e göre, seferde veya hazarda cemaatle kılınan namazlar için erkekler tarafından ezanın okunması ve kametin getirilmesi vâciptir/farzdır. Ayrıca, İbnü'l-Münzir, kadının sesini açaltarak ezan okuyup ve kameti getirebileceğini, terketmesi halinde ona bir şey gerekmeyeceğini söyler. (İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 3, s. 24; İbnü'l-Münzir, **el-İknâ',** c. 1, s. 89 – 91; İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 1, s. 225).

[1390] İbnü'l-Münzir, müezzini duyan kişinin aynen müezzinin "حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ ve حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ dediğini tekrar etmesini zikreden Hz. Ümmü Habibe rivayeti ile لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللهِ demesini söyleyen Hz. Muaviye (r.a.) rivayeti arasında ikisinden birisiyle amel etmesi halinde doğruyu yapmış olacağını söyler. Bu konuda iki rivayetin bulunması, iki şekilden birisiyle isticabenin mubahlığına delâlet ettiğini zikreder. Birini diğerine tercih edilemeyeceğini belirtir. (İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 3, s. 33, 34).

[1391] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 4, s. 202; İbnü'l-Münzir, İmam oturarak namaz kılarsa cemaatte oturarak kılması gerektiğini söyler. Hanbelî mezhebinin iki görüşünden biri olan mu'temed görüşü de bu yöndedir. (İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 4, s. 204). İmam Şâfiî imamın oturarak, cemaatin ayakta namazı kılması konusunu vurûd tarihleri dikkate alarak nesh ile ihtilâfı çözmeye çalışmıştır. (Şâfiî, **İhtilafü'l-Hadis,** s. 99.

[1392] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 3, s. 157; İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 2, s. 12.

[1393] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 113; İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 4, s. 159; İbnü'l-Münzir**, el- İşraf**, c. 2, s. 122; Abdurrahman Cezirî, **el-Fıkhu ala Mezâhibi'l-Erba'a**, c. 1, s. 367, 368; Serahsî, **el-Mebsût,** I, 337.

17. Misafir olan kişinin, mukim arkasında da namaz kılarsa namazını kısaltarak kılması gerekir. Mâlikîlere göre bir rekâttan az yetişirse kısaltır aksine kısaltmaz.[1395]

18. Seferi olan kişinin namazını kasr ile/kısatarak kılması farzdır.[1396]

19. Cuma namazı köy veya şehir olan herhangi bir yerleşim yerinde cemaat denilecek sayıda kişi (mesela üç ve üzeri kişinin) bulunması halinde kılınması farzdır.[1397]

20. Yağmur duası namazındaki hutbe namazdan önce okunur.[1398]

[1394] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 134. İbnü'l-Münzir, Şâfiîler gibi yapılmasını söylediği sabah namazındaki kunut duasını Şâfiî'lerden farklı olarak namaz kılanın kunut duasından sonra yüzünü meshedeceği görüşünde olduğunu söyler. Dört mezhep fukahasına göre, kişi kunutta kaldırdığı ellerini yüzüne sürmez. Hanbelî mezhebinin bir görüşüne göre vitirde okunan duadan sonra ellerin yüze sürüleceği de belirtilmiştir. (İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 134; İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 5, s. 217). Namazlarda kunut okumak menduptur. Fakat fakihler hangi namazlarda kunut duasının okunacağı hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Hanefîler ile Hanbelîlere göre sadece vitir namazında kunut yapılır. Hanefîlere göre kunut rükûdan önce yapılır. Hanbelîlere göre ise rükûdan sonra yapılır. Vitir dışında herhangi bir namazda kunut yapılmaz. Şafilere göre, sabah namazında rükûdan sonra kunutun okunması sünnettir. Mâlikîler'e göre, vitir ve diğer namazlarda kunutun okunmasının mekruh olduğu, sadece sabah namazında rükudan önce gizli olarak okunmasının daha faziletli, rükudan sonra okunmasının ise câiz olduğunu söylerler. (**Şerhul-Kebir**, c. 1, 248). Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre Müslümanlar'ın başına bir musibet gelmesi durumunda, farz namazlarda kunutun okunması müstahaptır. Ancak Hanbelîler musibet zamanlarında okunacak olan kunutu sadece sabah namazına hasretmişlerdir. Hanefîler ise bunu açıktan okunan namazlara hasretmişlerdir. (Zühaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh**, c. 2, s. 120, 121).

[1395] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 120; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 4, s. 112; İbn Kudâme, el-Muğnî**,** c. 2, s. 128; İbn Rüşd, **Bidayeti'l-Müçtehid**, c. 1, s. 248.

[1396] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 119; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 4, s. 112; İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 2, s. 128.

[1397] İbnü'l-Münzir, kendi eserlerinde cumanın farziyetinin şartı için belli bir sayı belirtmemiştir. Bu konuda sayı belirten hadis rivayetlerinin zayıf olup onlarla amel edilmeyeceğini zikreder. âyet'in zâhirine göre herhangi bir yerleşim yerinde cemaat denilebilecek kişilerin hazır bulunmaları durumunda Cuma namazının kılınması gerektiğini ifade eder. Belli bir sayı zikretmez. Ancak kendisi, Evzâî'nin de görüşünün Cuma suresindeki âyetin (Cuma suresi âyet 9) zâhirine muvâfık olduğunu söyleyerek Evzâî'nin görüşüne meylettiğin ima etmektedir. Evzâî'nin görüşüne göre imam haricinde üç kişi olursa cumanın kılınması gerektiği ifade ediliyor. Dolayısıyla İbnü'l-Münzir'e göre köy veya şehirlerde imamla beraber dört kişinin hazır bulunması durumunda cuma namazının kılınması gerektiği görüşünde olduğu anaşılmaktadır. (İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...**, c 2, s. 88; Nevevî, **El-Mecmû',** c. 17, s. 504).

[1398] (İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...**, c. 4, s. 319, 367; İbnü'l-Münzir, **el-İşraf**, c. 2, s. 190; Şâfiî, **el-Üm**, c. 1, s. 435; Ebû Bekr b. Mesud el-Kâsânî, **Bedai'u's-Sanai'**, c. 2, s. 259; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 5, s. 87; İbn Kudâme, **Muğni**, c. 2, s. 288.) İbnü'l-Münzir, yağmur duası namazındaki hutbenin namazdan önce okunması gerektiği görüşünü savunur. Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e göre hutbe namazdadan sonra okunması gerektiğini söylerler. Ebû Hanîfe'ye göre ise yağmur namazının hutbesi yoktur. (İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 4, s. 366; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed El-Kelbi İbn Cüzey, **El-Kavaninü'l-Fıkhîyye fi Telhisı Mezhebi'l-Mâlikîyye**, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2013, s. 70; Şâfiî, el-Üm, c. 1, s. 435; İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...**, c. 4, s. 366; İbrhim b. Muhammed. b. Sâlim b. Davayyân, **Menâru's-Sebîl**, c. 1, s. 150, Mektebetu'l-Maarif, Riyad, 1996;

21. Namaz kılan kişi celse-i istirahayi yapıp yapmamada muhayyerdir. Fazilet itibarıyla aynıdırlar.[1399]

22. Oruç tutmaya gücü yeten seferi kişinin oruç tutması veya tutmamasından ona kolay olan daha faziletlidir.[1400]

23. Fecir çıkmadığı veya güneş battığı zannıyla bir şey yiyen ya da içen oruçlu kişi, buna aykırı olduğu sonra anlaşılsa da kaza gerekmez.[1401]

24. İhramlı kişi hata ile bir av hayvanını öldürürse herhangi bir kefâret gerekmez.[1402]

25. Mekke veya Medine Harem'lerin birinde hata ile bir hayvanı öldürmek kefâreti gerektirmez.[1403]

26. Mekke haremi gibi, Medine Hareminde de kasıtlı olarak öldürülen av hayvanı için ceza vermek gereklidir.[1404]

27. Bir şeyi satıp akde münafi bir şart öne sürülürse akit geçerli ve sahih, şart ise geçersiz olur.[1405]

28. Bakire kızdan izin alınmadan nikâhı kıyılırsa, sonra nikâhlandığını duyduğunda da buna cevaz versede bu nikâh sahih değildir.[1406]

Ebû Bekr b. Mesud el-Kâsânî, **Bedai'u's-Sanai'**, I-X, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1986., c. 2, s. 258; Serahsi, **el-Mebsût**, c. 2, s. 124; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 5, s. 87; İbn Kudâme, el-**Muğnî,** c. 2, s. 288.) İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...**, c. 4, s. 319, 367; İbnü'l-Münzir, **el-İşraf**, c. 2, s. 190; [1398] Şâfiî, **el-Üm**, c. 1, s. 435.

[1399] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 95.

[1400] Şâfiî, Hanefî ve Mâlikîler'e göre oruç tutmak faziletlidir. Hanbelî'lere göre orucunu açması faziletlidir. İbnü'l-Münzir'e göre ise onun için hangisi kolayına gelirse o faziletlidir. (Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 6, s. 219; Mâverdî, **el-Hâvî'l-Kebîr**, c. 3, s. 282; Şevkânî, **Nelü'l-Evtâr**, c. 4, s. 307.

[1401] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 192; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 1, s. 268; İbn. Kuddame, **el-Muğnî**, c. 3, s. 73; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 1, s. 399; Mâverdî, **el-Hâvî'l-Kebîr**, c. 3, s. 95.

[1402] İbnü'l-Münzir, **el-İkna,** c. 1, s. 215; İbnü'l-Münzir, **İşraf,** c. 3 s. 29; el-Mecmû', c. 7, s. 296; Mâverdî, **el-Hâvî 'l-Kebîr**, c. 4 s. 383; İbn Rüşd, **Bidayeti'l-Müçtehid**, c. 3, s. 474; İbn Kudâme, **El-Muğnî,** c. 3, s. 530.

[1403] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 7, s. 378, 410; Mâverdî, **el-Hâvî 'l-Kebîr**, c. 4, s. 276.

[1404] İbnü'l-Münzir, Kitap ve Sünnetin zâhirine göre Medine ve Mekke Haremi arasında fark olmadığına binaen bu hükme varır. Ebû Hanîfe dışında cumhuru ulemâya göre Medine hareminde av yapmak haramdır. bkz., İbnü'l-Münzir, **İşraf**, c. 3, s. 401; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 7, s. 411; İbn Kudâme, **Muğn'i**,c.3, s. 370.

[1405] İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 2, s. 193; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 9, s. 371; Nevevî, **el-Minhâc Şerhu Sahihi Müslim**, c. 10, s. 142; **Şerhü'l-Kebir**, c. 4, s. 54; Abdurrahman el-Ceziri, **el-Fıkhu ala Mezâhibi'l-Erba'a**, c. 2, s. 160.

29. Süt mahremiyeti üç emme ile sabit olur.[1407]

30. Bir kimse karısını, kendisini boşaması için bir mecliste muhayyer bırakırsa, hanımı hem o mecliste hem de ondan sonra ebeden kendini boşayabilir.[1408]

31. Hul‘ akdiyle[1409] boşanan kadının iddeti bir hayızdır.[1410]

32. Sarhoş kişinin yaptığı muhâlea akdi geçersizdir.[1411]

33. Ayeti kerîmede belirtilen[1412] bir sebebe benzer, geçerli herhangi bir sebep olmadan yapılan muhâlea akdi câiz olmadığı gibi sahihte değildir.[1413]

34. Hul‘ talak değil fesihtir.[1414]

35. İbnü’l-Münzir, kasıtlı olarak sarhoş olan kişinin sarhoşken hanımını boşamasının geçersiz olduğuna meyletmektedir.[1415]

[1406] İbnü’l-Münzir, **İşraf,** c. 1, 29; Mâverdî, **el-Hâvî ‘l-Kebîr**, c. 9, s56; Nevevî, **el-Minhâc Şerhu Sahihi Müslim**, c. 9, s. 203; İbn Kudâme, **Muğnî**, c. 7, s. 386. Baliğ olan bekar kız: Şâfiî, Mâlik ve kendisinden yapılan iki rivayetten birisinde İmam Ahmed, akil-baliğ olan bekar kızı, babasının evlenmeye zorlama hakkı olduğu fakat onun iznini almanın müstehab olduğu görüşündedirler. Ebû Hanîfe'ye göre evlendirirken bekar olan baliğ kızdan izin isternek vacibtir. Onu evlenmeye zorlamak câiz olmaz. Şâfiî'ye göre böyle değildir. O'na göre”küçüklük”e itibar edilir. Çünkü o, tecrübesiz olduğu için “evlilik” meselesini bilmez. Bundan dolayı onun mehrini, vekâleti olmaksızın baba teslim alır. Ancak İbnü’l-Münzir’e göre o baliğ olan kız hürdür, mükelleftir, başkasının onun üzerinde velayet hakkı yoktur. İmam Ahmed'den yapılan bir rivayette de bu görüş benimsenmiştir. (Mustafa Saîd Hın, Eseru'l-İhtilafi fi'l Kavaidi'l-Usûlîyyeti fi İhtilafi'l-Fukahai (Terc. Türkçesi: Doç. Dr. Halit Ünal **Usûldeki Farklılığın Fakihlerin İhtilafındaki Rolü**,) s. 419-420.)

[1407] İbnü’l-Münzir, **İkna’**, c. 1, s. 260; İbn Kudâme, **Muğnî**, c. 9, s. 192; İbn Rüşd, **Bidayeti’l-Müçtehid**, c. 2, s. 43; İbn Hazm, **Muhallâ**, c. 10, s. 9; Mâverdî, **el-Hâvî ‘l-Kebîr**, c. 11, s. 361.

[1408] İbnü’l-Münzir, **İşraf**, c. 1, s. 157; Nevevî, **el-Mecmû‘**, c. 17, s. 3.

[1409] Karı-kocanın anlaşmasıyla evliliğe son verilmesi anlamındaki fıkıh terimidir.

[1410] Ahmed b. Hanbelin bir görüşü de bu yöndedir. bkz., İbnü’l-Münzir, **İşraf,** c. 5, s. 360; İbn Kudâme, **Muğni**, c. 8, s. 98; İbnü’l-Münzir, **el-İknâ‘,** c. 1, s. 325.

[1411] İbnü’l-Münzir, **İşraf**, c. 5 s. 269, 270.

[1412] (Dönüş yapılabilecek) boşama iki defadır. Sonrası, ya iyilikle geçinmek, ya da güzellikle bırakmaktır. (Evlilikte) tarafların Allah’ın belirlediği ölçüleri koruyamama endişeleri dışında kadınlara verdiklerinizden (boşanma esnasında) bir şeyi geri almanız, sizin için helâl olmaz. Eğer onlar Allah’ın belirlediği ölçüleri gözetmeyecekler diye endişe ederseniz, o zaman kadının (boşanmak için) bedel vermesinde ikisine de günah yoktur. Bunlar Allah’ın koyduğu sınırlardır. Sakın bunları aşmayın. Allah’ın koyduğu sınırları kim aşarsa, onlar zâlimlerin ta kendileridir (Bakara, 229).

[1413] İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 8, s. 177; Mâverdî, **el-Hâvî’l-Kebîr**, c. 10, s. 7; Muhammed Na′îm, **el-Mevsu′atu Mesâili’l-Cumhur fi’l-Fıkhı’l-İslâmî, c.** 2, s. 718.

[1414] Hanbelî mezhebinin bir görüşüne göre de fesihtir. bkz., İbn Kudâme, **Muğni**, c. 7, s. 328; Muhammed Na′îm, **el-Mevsu′atu Mesâili’l-Cumhur fi’l-Fıkhı’l-İslâmî,** c. 2, s. 719; İbn Rüşd, **Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid,** c. 2, s. 84; İbn Hacer el-Askalânî, **Fethu’l-Bârî bi Şerhi Sahihi’l-Buhârî**, c. 20, s. 63; Şirbînî, **Muğni**, c. 3, s. 369.

[1415] İbnü’l-Münzir bu görüşünü sarih şekilde zikretmediği halde konuyu ele almasından bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır. bkz., İbnü’l-Münzir, **İşraf,** c. 5, s. 226, 227; Muhammed Na′îm, **el-Mevsu′atu Mesâili’l-Cumhur fi’l-Fıkhı’l-İslâmî, c.** 2, s. 725; İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 8, s. 255.

36. Talak ve ıtâk dahil unutarak veya hata ile yapılan her şeyde kefâret yoktur.[1416]

37. Gayri müslim zimmi olan kadının Müslüman olan kocası öldüğünde o kadının ihdâd/yas çekmesi gerekmez.[1417]

38. Akil, baliğ ve fakir olan çocukların nafakası da babalarına farzdır.[1418]

39. Hayvanın etinin helal olması için, kesildiğinde yemek borusu, nefes borusu ve her iki şahdamarları da olmak üzere herdördünün tümünün kesilmesi gerekir.[1419]

40. Hamur, susam vb. necis suyla müteneccis olduklarında insanlar yiyemeyeceği gibi hiçbir hayvana da yedirilmeleri câiz değildir.[1420]

41. Haşime cinayeti hakkında ihtilâf ettiklerinde hükümet (bilirkişi görüşü) ile takdir edilir.[1421]

42. Zina eden muhsan kişi hem celdedilir hem de recmedilir.[1422]

[1416] İbnü'l-Münzir, **İşraf,** c. 2, s. 249.

[1417] Muhammed Na'îm, **el-Mevsu'atu Mesâili'l-Cumhur fi'l-Fıkhı'l-İslâmî, c.** 2, s. 778; İbn Kudâme, **Muğni**, c. 20, s. 170; İbnü'l-Münzir, **İşraf,** c. 5, s. 361; İbnü'l-Münzir, **el-İknâ',** c. 1, s. 327.

[1418] el-Evsat isimli eserinde çocukların nafakasının vucubu konusunu işlerken şunları söyler; Âlimlerden bir taife, babanın nafakasından istiğna edici bir nafakası olmayan kız veya erkek, çocuk veya baliğ tüm çocuklara babaları tarafından nafakalarının verilmesi vâciptir. Bunu da Peygamber efendimizin Hind'e (r.anha) hitaben söylediği "sana ve çocuğuna yetecek miktarda (maruf ile kocanın malından) al" hadis rivayetinin zâhirine dayandırırlar. Peygamberimiz bu rivayette çocuk olanı zikredip baliğ olanı istisna etmiş değildir. Ehli ilim zengin olan çocukların nafakasının sakıt olduğuna dair icmâ ederlerse sakıt olur. Haklarında ulemânın ihtilâf ettiği çocukların nafakası ise sabit olup sakıt olamaz. Dolayısıyla, zengin olan baliğ çocuk icmâdan dolayı nafakası vâcip olmadığı gibi fakir olan baliğ de olsa nafakasının vâcip olduğu görüşünü savunduğu anlaşılmaktadır. Hânî Muhammed, Muhammed Na'îm, **el-Mevsu'atu Mesâili'l-Cumhur fi'l-Fıkhı'l-İslâmî**, Dârü's-Selâm Mısır, 2007, c. 2, s. 792; İbnü'l-Münzir, **el-Evsât** c. 9, s. 518. İbnü'l-Münzir, **el-İşraf**, c. 5, s. 169; Şeyh Nizamiddin**, el-Fetava el-Hhindiyye**, c. 1, s. 563.

[1419] Nevevî, el-Mecmû', c. 9, s. 90; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 1, s. 585; Nevevî, **el-Minhâc Şerhu Sahihi Müslim**, c. 13, s. 124.

[1420] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat mine's-Sünen,** c. 1, s. 389; İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 1, s. 28.

[1421] İbnü'l-Münzir, nazar'ın Ebû Sevrin bu görüşünün doğruluğuna delâlet ettiğini söyler. bkz., İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 9, s. 644; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 2, s. 504; Kurtûbî, **el-Câmi' li Ahkâmı'l-Kur'ân**, c. 6, s. 205.

[1422] İbnü'l-Münzir bu konuda şu tahlilleri yaparak görüşünü açıklar. Celd âyetin zâhiriyle sabit olmuştur. Recimde, hadisle sabit olmuştur. Ubade b. Samit'ten gelen sahih hadis rivayetinde muhsan olup zina edenin hem recim hem de celd edilmesi gerektiği açık şekilde ifade edilmiştir. Ma'iz'in recmi uygulandığını nakleden rivayetlerde celdden bahsedilmemiş olması ile Peygamber efendimizin Hz. Üneys'e emrederek "*eğer Eslemi kadın zinayı itiraf ederse recmet*" gibi deliller celdin neshedildiğine delâlet etmezler. Çünkü Ma'iz celdedilmiş olabileceği halde bize ulaşmamış olma ihtimali vardır. Enîs rivayetinde ise, Peygamber efendimiz "*ölene kadar onu recmet*" diye emretmemiştir. Sadece "*recmet*" demiştir. Lafzın zâhirine göre, öldürülmesede ona recim denilebilir. Demekki zaten Hz. Üneys ve onun gibileri tarafından ölene kadar recmedilmesi gerektiği biliniyordu. Aynı şekilde, recmedilenin celdde

43. Zina ettiğini itiraf ve ikrar eden kişi, ikrarından dönse bile had düşmez, ikame edilmesi gerekir.[1423]

44. Bir kişi kendi çocuğuna veya torununa zina ettiklerini söylerse bu iftiradan dolayı ona kâzf haddi vurulur.[1424]

45. Baba oğlunu ödürürse buna karşılık kısas olarak baba da öldürülür.[1425]

46. Bir cemaat bir kişiyi öldürürse, bu öldürmeden dolayı bu cemaatin tümü kısas olarak öldürülemezler. Onlardan diyet alınır.[1426]

---

edileceği bilindiği için Peygamberimiz ayrıca da "*celd et*" dememiş olabilir. Sabit hadiste, celdin recimle beraber olması gerektiğini nakleden Ubade b. Samit rivayeti varken böyle muhtemel manadaki hadislerle neshedilemezler. Bundan öte Hz. Ali (r.a)'nin, recm ve celdi uygulaması ve "*ben celdi âyetten dolayı, recmide hadisten dolayı uyguladım*" demesi bizim için yeterli bir delildir. Bkz., İbnü'l-Münzir, **el-Evsat mine's-Sünen,** c. 12, s. 427-432. İbnü'l-Münzir, **İşraf**, c. 3, s. 7; **İkna,** c. 1, s. 294; İbn Rüşd, **Bidayeti'l-Müçtehid**, c. 2, s. 522; Mâverdî, **el-Hâvî 'l-Kebîr**, c. 13, s. 191; İbn Kudâme, **El-Muğnî,** c. 10, s. 124.

[1423] İbnü'l-Münzir**, İkna'**, c. 1, s. 296; İbnü'l-Münzir, **İşraf,** c. 3, s. 14; İbnü'l-Münzir bu konuda iki görüşün olduğunu zikrederek şu açıklamaları yapar. "Had gerektiren hırsızlık vb. bir suçu işleyen kişi yakalanmadan tövbe ederse, had cezasının düşüp düşmeyeceği hakkında ehli ilim ihtilâf etmişlerdir. Şâfiînin öne sürdüğü birinci görüşe göre had cezası düşer ikame edilmez. Şâfiî bu suçluları muharip olana kıyas ederek bu hükme vardığını söyler. Ancak İbnü'l-Münzir, mesela hırsız ve muharib kişi aralarında fark olduğu için biribirine kıyas edilmelerinin doğru olmadığını söyler. İbnü'l-Münzir'in de tercih etmiş olduğu fukahanın ikinci görüşüne göre ise tövbe ile had cezasının düşmeyceği yönündedir. (İbnü'l-Münzir, **el-Evsat min'sünen**, c. 12, s. 293).

[1424] İbnü'l-Münzir, **İşraf**, c. 3, s. 45; İbn Rüşd, **Bidayeti'l-Müçtehid**, c. 2, s. 527; Mâverdî, **Hâvî**, c. 13, s. 210; İbn. Kuddame, **El-Muğnî**, c. 10, s. 173; **Neylul-Evtâr**, c. 7, s. 270.

[1425] İbnü'l-Münzir, **İşraf**, c. 3, s. 67; İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 306; Mâverdî, **el-Hâvî'l-Kebîr**, c. 12, s. 22; İbn Kudâme, el-Muğnî**,** c. 9, s. 359; İbn Rüşd, **Bidayeti'l-Müçtehid**, c. 2, s. 477; Kurtubî, c. 2, s. 250; Muhammed Na'îm, **el-Mevsu'atu Mesâili'l-Cumhur fi'l-Fıkhı'l-İslâmî, c.** 2, s. 803; Mâlikî'lerin görüşünde detay vardır. Onlara göre, eğer baba oğlu yatırıp boğazlarsa veya ölene kadar hapiste onu tutarsa buna karşılık babaya kısas uyguanır. Eğer, kılıçla keser veya büyük bir sopayla vurup öldürürse baba buna karşılık kısasla öldürülmez(Muhammed arafe ed-Dısûkî, **Dusûkî I-IV**, Dâru'l-Fikir, Beyrut yy, c. 4, s. 38). Şâfiî, Hanefî ve Hanbelîlere göre baba oğlunu öldürdüğünde mutlak olarak babaya kısas uygulanmaz. Delil olarakta "Baba çocuğuna karşılık öldürülmez"[1425] hadisi şerifini zikrederler. Bu rivayetin hernekadar âhâd olsada genellikle âlimler bunu kabul ettiklerinden bu rivayetle âyetin tahsîs edilebileceğini dile getirirler. Ayrıca, babanın çocuğun hayata gelmesine sebep olduğundan çocuk babanın öldürülmesine sebep olmaması gerektiğinide ifade edenler olmuştur. (İbn Âbîdîn, **Reddü'l-Muhtâr ala Dürrü'l-Muhtar**, c. 5, s. 243; Şerbînî, **Muğni'l-Muhtac**, c. 4, s. 18; İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 7, s. 667). İbn Müzir babanın çocuğuyla öldürüleceğini ve bunu delilininde kitap ve sünnetin zâhiri olduğunu söyler. Bu konuda diğer bazı rivayetlerin olduğunu ancak kendisine göre sabit olmadıklarından onlarla amel etmediğini ifade eder. İbnü'l-Münzir'e göre, "Baba çocuğuna karşılık öldürülmez"[1425] rivayeti sabit olmadığından onunla amel etmez. (İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf'**, c. 7, s. 352).

[1426] Ahmed b. Hanbel'in iki görüşünden biri de bu yöndedir. bkz., İbnü'l-Münzir, **İşraf,** c. 3, s. 69; Muhammed Na'îm, **el-Mevsu'atu Mesâili'l-Cumhur fi'l-Fıkhı'l-İslâmî, c.** 2, s. 804; Mâverdî, **el-Hâvî 'l-Kebîr**, c. 12, s. 2; İbn. Kuddame, **Muğni,** c. 9, s. 366; İbn Rüşd, **Bidayeti'l-Müçtehid**, c. 2, s. 476; Kurtubî, c. 2, s. 248.

47. Mahdud bir cemaate[1427] tek bir kelimeyle zina isnadında bulunulsa, suçlananların herbiri için ayrı ayrı kâzıf olan kimseye had vurulur.[1428]

48. Korunmuş bir bahçedeki ağacın başından çalınan meyve bir dinarın dörte biri kıymetinde ve üstü olursa hırsızın eli kesilir.[1429]

49. Baba kendi çocuğunun malından çalsa eli kesilir. Herhangi bir yakın akraba veya karı ile kocadan biri diğerinin malını çalarsa elleri kesilir.[1430]

50. Savaşta mutlak olarak düşmadan birini öldürene seleb verilir. Maktülü kaçarken öldürse veya savaşmayan bir kadını öldürse de öldüren kişiye bunların selebleri verilir.[1431]

51. Medine-i Münevvere de savaşta bir harbiyi öldürenin selebi öldüren kişiye verilir.[1432]

52. Savaşta gayrimüslimlere karşı gayrimüslimlerden yardım istemek câiz değildir.[1433]

53. Baba ile oğul birbirlerinin lehine şahitlik yapabilirler.[1434]

54. Karı ile koca birbirlerinin lehine şahitlik yapabilirler.[1435]

[1427] Mahdud olmayan bir cemmaate -örneğin bir köy veya şehir halkına- zina iftirasında blunulsasa had cezası uygulanmaz. Ta'zîr cezası verilir.

[1428] İmam Şâfiî ve İmam Ahmed b. Hanbelîn biri bu olmak üzere bu konuda iki görüşleri vardır. İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 302; İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 3, s. 47; İbn Kudâme, **el-Muğnî,**c.10, s. 331; Mâverdî, **el-Havî**, c. 13, s. 256; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 2, s. 531.

[1429] İbnü'l-Münzir, **İşraf**, c. 2, s. 296; İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 10, s. 262; Mâverdî, **el-Hâvî'l-Kebîr**, c. 13, s. 274;

[1430] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 126; İbn. Kuddame, **el-Muğnî**, c. 10, s. 284; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 2, s. 543; Mâverdî, **el-Hâvî'l-Kebîr**, c. 13, s. 348; Kurtûbî, **el-Câmi' li Ahkâmı'l-Kur'ân**, c. 6, s. 170.

[1431] Nevevî, el-Mecmû', c. 19, s. 321; İbnü'l-Münzir, **el-İşraf**, c. 4, s. 88; İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 2, s. 483.

[1432] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 7, s. 411; İbn. Kuddame, **el-Muğnî**, c. 3, s. 370.

[1433] İbn. Kudame, **el-Muğnî**, c. 10, s. 456; Şevkânî, **Neylü'l-Evtâr**, c. 8, s. 45**; el-Minhâc Şerhu Sahihi Müslim**, c. 12, s. 199¸Zühaylî, **el-Fıkhı'l-İslâmî ve Edilletuhu**, c. 8, s. 585.

[1434] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 2, s. 527; İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 12, s. 64; Mâverdî, **el-Hâvî'l-Kebîr**, c. 17, s. 163.

[1435] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 2, s. 527; İbn Kudâme, **el-Muğnî**, c. 12, s. 67; Mâverdî, **el-Hâvî'l-Kebîr**, c. 17, s. 166.

3.3.2. Şâfiî Mezhebine Muhalif Bazı Görüşleri

İbnü'l-Münzir, -Şafiî olduğuna dair görüşler olmakla beraber- fıkhî tercihlerini belirlerken Şâfiî mezhebini esas almamıştır. Doğrudan Şâfiî'nin fıkhî birikimini temel alan bir fıkıh çalışması da yapmamıştır. Bu bakış açısıyla hareket ettiği ve Şâfiî mezhebine muhalif fıkhî tercihte bulunduğu görüşlerinden bazıları şunlardır:[1436]

1. Eti yenilen hayvanların idrarları necis değildir.[1437]
2. Uykunun herhali ve çeşidi abdesti bozar.[1438]
3. Deve eti yiyenin abdesti bozulur.[1439]
4. Bir kişinin elinin içi sev'etine (ön ve arka avretine) dokunsa abdesti bozulmaz.[1440]
5. Altın ve gümüş kaplarla abdest almak mekruhtur.[1441]
6. Necasetin girdiği su, kulleteynden az da olsa, rengi, tadı ve kokusu değişmediği müddetçe tâhir/temiz ve mutahhırdır/temizleyicidi.[1442]
7. Eti yenilen ve eti yenilmeyen tüm hayvanların artık suları temizdir.[1443]
8. Üzerlerinde yürüme imkânı olan yırtık mestler üzerine meshetmek câizdir.[1444]
9. Teyemmümde tek darbeyle yüz ve bileğe kadar ellerin meshedilmesi gerekir.[1445]
10. Hayızlı olan eşine ferci dışında mübaşeret etmesi câizdir.[1446]
11. Soğuktan dolayı teyemmüm alıp namaz kılan kişinin, sonra namazını kaza etmesi gerekmez.[1447]

[1436] İbnü'l-Münzir'in Şafiî ashabından sayıldığı görüşleri bulunmasından dolayı , onun Şafiî mezhebine muhalif olduğu fıkhî tercihlerinin örneklerini diğerlerine göre daha fazla verdik.
[1437] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 73.
[1438] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 46.
[1439] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 44.
[1440] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 205.
[1441] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 50.
[1442] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 58.
[1443] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 58.
[1444] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 63.
[1445] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 67.
[1446] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 75.
[1447] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 67.

12. Hazarda da olsa teyemmüm alıp namaz kıldıktan sonra suyu bulması halinde namazını iade etmez.[1448]

13. Tek teyemmümle birçok farz namazı kılınabilir.[1449]

14. Abdestte sarığın üstünün meshedilmesi de câizdir.[1450]

15. Kafir olan kimse Müslüman olması halinde mutlak olarak gusletmesi vâciptir.[1451]

16. Namaz vakitlerinde ezanın okunması ve kametin getirilmesi vâciptir.[1452]

17. Son tahiyyatta salavatın getirilmesi farz olmayıp sünnettir.[1453]

18. Sehiv secdesi bazen selamdan önce bazen de selamdan sonra yapılır. İki yer dışındaki secdelerin tümü selamdan önce yapılır. Birincisi namazında bir eksik ve noksanlık olduğunda, ikincisi ise tereddüt edip zanni galib ile yaptığı ameller için selamdan sonra sehiv secdesine gidilir.[1454]

19. Soğan ve sarımsak yiyenlerin cemaate gitmeleri câiz değildir.[1455]

20. İmamlık yapmak için ekra'/kıraatte daha iyi olan fakihden evlâdır.[1456]

21. Oturan imamın arkasında oturarak namaz kılmak gerekir/farzdır.[1457]

22. İmam fatihayı sesli okuduğu rekâtlarda ona uyan kişinin fatihayı okuması câiz değildir. Me'mûm imamın sesini duymadığında okuması gerekir. Ayrıca, mümkünse imamın sektelerinde ve durduğu yerlerde okuması gerekir. Mümkün olmayıp okumayı bu şekilde yetiştiremezse imam rüküya gittiğinde me'mûm fatihasını bitirip arkasında ona yetişmeye çalışmalıdır.[1458]

[1448] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 67.
[1449] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 68
[1450] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 63.
[1451] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 49.
[1452] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 3, s. 24.
[1453] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 3, s. 213.
[1454] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 3, s. 313.
[1455] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 116.
[1456] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 4, s. 150.
[1457] Hanbelî mezhebinin iki görüşünden birisi bu yöndedir. İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 4, s. 202.
[1458] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 3, s. 110, 111.

23. Hastalıktan dolayı oturarak namaz kılan kişinin müterebbi‘/bağdaş kurarak oturması şeklinde namaz kılması müstehaptır. Herhangi bir şekilde oturması da câizdir.[1459]

24. Gözünden tedavi olduğu için sırt üstü namaz kılmak câiz değildir. Bu şekilde namaz kılanın namazı sahih değildir.[1460]

25. Sad suresindeki secde, şükür secdesi değildir. Tilavet secdesi olup yapılması müstehaptır.[1461]

26. Namaz kıldıktan sonra, mütenecis bir elbiseyle kıldığını öğrense de namazı sahihdir. İade etmesi gerekmez.[1462]

27. Elbisesinde veya bedeninde çok az bir kan olması halinde de o kan yıkanmadan namaz kılınamaz[1463]

28. Yolcunun namazını kasırla/iki rekat kılması farzdır.[1464]

29. Mazereti olmayanlar için, ikindi namazının son vakti Güneş'in sararmasına kadardır.[1465]

30. Şafakı ebyadın/beyaz şafağın batmasıyla akşam namazınını vakti biter yatsı namazı vakti girmiş olur.[1466]

31. Mazereti olmayanlar için sabah namazı vakti isfara kadar, mazereti olanlar için ise Güneş doğana kadar devam eder.[1467]

32. Kamet getirilirken sadece bir defa "*kad kametı's-Salâtu*" denilecektir.[1468]

33. Namaz kılan kişi ihram tekbirinden sonra sünnet olarak "veccehtü" veya "sübhaneke" dualarından birini okumasında muhayyerdir.[1469]

[1459] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ‘**, c. 1, s. 141.
[1460] Nitekim, İbn Abbas (r.a) gözünden tedavi olduğu halde namazını sırt üstü kılmamıştır. İbnü'l-Münzir, **el-İknâ‘**, c. 1, s. 141.
[1461] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 5, s. 255.
[1462] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ‘**, c. 1, s. 72; İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 4, s. 204.
[1463] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 2, s. 147.
[1464] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ‘**, c. 1, s. 77
[1465] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ‘**, c. 1, s. 80.
[1466] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ‘**, c. 1, s. 80, 81.
[1467] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ‘**, c. 1, s. 81.
[1468] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ‘**, c. 1, s. 89.
[1469] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ‘**, c. 1, s. 93, 94.

34. Celse-i istirahayı isteyen yapar isteyende yapmaz, fazilette ikisi de aynıdır.[1470]

35. Teşehhüd /Tahiyyât duası, Hanefîlerin okuduğu Abdullah b. Mesud (r.a) rivayetine göre okunur.[1471]

36. Birinci tahiyyatta Peygamber efendimize salavat getirilmez.[1472]

37. Cemâatle namaz kılmak farzdır. Ancak, cemaat namazın sıhhat şartı değildir.[1473]

38. Cuma namazının sıhhati için kırk kişinin hazır olması gerekmeyip birkaç kişinin (dört ve fazlası) hazır olması yeterlidir.[1474]

39. İki hutbe arasında oturmak müstehaptır.[1475]

40. Cuma gününde de olsa, gün ortasında mutlak nafile namazı kılınmaz.[1476]

41. Cuma ezanı sonrasında yapılan alışverişler haram ve geçersizdirler.[1477]

42. Cuma namazı için tek hutbenin okunması yeterlidir. İki hutbenin okunması farz değildir.[1478]

43. Hutbenin okunması esnasında bir sure de okunmalıdır[1479]

44. Yolcu olan kişi mukim bir imamın arkasında namaz kılmış olsa da namazını kasırla kılması gerkir.[1480]

45. İkindi vakti girmeden sefere çıkan kimse öğle namazını kasırla kılması gerekir.[1481]

46. Seferde unutup kılmadığı namazı hazarda iken hatırlarsa, kaza ettiğinde namazını kasırla kılması gerekir.[1482]

47. İmamın Güneş tutulması namazını sesli olarak kıldırması sünnettir.[1483]

[1470] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 95.
[1471] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 95.
[1472] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 95.
[1473] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 112; **el-Evsat..., c.** 4, s. 134; Nevevî, **el-Mecmû',** c. 4, s. 67.
[1474] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 4, s. 30.
[1475] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 4, s. 62.
[1476] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 4, s. 92.
[1477] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 106.
[1478] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 106.
[1479] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 106.
[1480] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 119.
[1481] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 121.
[1482] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 121.

48. Korku namazının kılınmasının sekiz şekli vardır.[1484]

49. Deprem için namazın kılınması hasendir.[1485]

50. İstiska namazının kılınış şekli bayram namazı gibi olup yanısıra bayram namazının vaktinde kılınır.[1486]

51. Vitir namazında eğer kunut duası okunacaksa, rükûdan sonra okunur, eller kaldırılır sonunda eller yüze sürülür.[1487]

52. Kur'ânı Kerim'de on beş tilavet secdesi vardır.[1488]

53. Tilavet secdesi haram vakitler dışında abdestli olarak tekbir getirilerek secdeye gidilir, namazdaki zikirler gibi yapıldıktan sonra tekbir getirilerek secdeden başını kaldırır ve secde bitmiş olur. Tilavet secdesinde teşehhüt ve selam yoktur.[1489]

54. Hazarda cenaze namazı için teyemmüm alınmaz.[1490]

55. Cenaze namazı Güneş'in doğuşu, batışı ve semanın ortasındayken kılınamaz.[1491]

56. Cenaze namazında sadece sağa selam verilir.[1492]

57. Cenaze namazını kıldırmada oranın yöneticisi (imam) cenaze sahibi olan veliden evladır.[1493]

58. Zekât sadece buğday, arpa, hurma ve kuru üzümden çıkarılması farzdır. Bunlar dışındaki hububat ve meyvelerde zekât yoktur.[1494]

59. Kadının süs olarak kullandığı altınlardan zekât çıkarması gerekir.[1495]

60. Koca, eşinin fıtır sadakasını vermekle mükellef değildir.[1496]

[1483] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 5, s. 297.
[1484] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 122.
[1485] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 125.
[1486] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 126.
[1487] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 133, 134.
[1488] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 136.
[1489] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 137.
[1490] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 161.
[1491] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 185.
[1492] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 162.
[1493] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 5, s. 399.
[1494] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 173
[1495] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 134.
[1496] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 137.

61. Fıtır sadakası arafe günü Güneş'in batmasıyla değil bayram gününün fecriyle vâcip olur.[1497]

62. Fıtır sadakası buğdaydan yarım sa‘ olarak çıkartılır.[1498]

63. İbn Mesud'un (r.a) rivayetine binaen, 50 dirhemi olan veya bunun kıymetinde altını olan kimseye zekâtın verilmesi uygun değildir.[1499]

64. Kişi kendi çocuğuna hiçbir şekilde zekât veremez.[1500]

65. Zekâtın başka bir yere nakil edilmesi geçerli olmakla beraber mekruhtur.[1501]

66. Baba çocuklarına verdiği hediyelerde eşit davranması gerekir (vaciptir).[1502]

67. Kadın, kocasının izni olmadanda maruf ile sadaka ve hediyeler verebilir.[1503]

68. Oruçta fecrin çıktığına dair tereddüt ettiği halde bir şeyi yer veya içerse, sonra fecir çıktıktan sonra yediği anlaşılırsa da orucu sahih olup kaza etmesi gerekmez.[1504]

69. Oruç tutan kişi, Güneş'in batıp batmamasında tereddüt ettiği halde yemek yerse, sonra yanıldığını öğrense de orucu sahih olur. Kaza etmesi gerekmez.[1505]

70. Hacamat yapan ve yaptıranın oruçları bozulur. Kaza etmeleri gerekir.[1506]

71. Oruçlu kişi abdest alırken, ağza ve burna aldığı su az veya çok osun boğaza kaçarsa orucu bozulmaz.[1507]

72. Hamile ve süt emziren kadınlar -çocuklarının zarar görmesinden korktukları için- oruçlarını açarlarsa, sonra sadece kaza ederler. Fidye vermeleri gerekmez.[1508]

73. Sadece Cuma günü oruç tutmak câiz değildir.[1509]

74. Bayram günleri haricinde senenin tüm günlerinde üst üste oruç tutmak câiz değildir.[1510]

[1497] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ‘**, c. 1, s. 182
[1498] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ‘**, c. 1, s. 183.
[1499] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ‘**, c. 1, s. 188.
[1500] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ‘**, c. 1, s. 189
[1501] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ‘**, c. 1, s. 189
[1502] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ‘**, c. 2, s. 421.
[1503] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ‘**, c. 2, s. 419
[1504] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ‘**, c. 1, s. 192
[1505] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ‘**, c. 1, s. 192.
[1506] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ‘**, c. 1, s. 194.
[1507] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ‘**, c. 1, s. 195.
[1508] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 195; Şâfiî, **el-Ümm**, c. 2s. 103.
[1509] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ‘**, c. 1, s. 196.

75. Yaşlılıktan dolayı oruç tutamayan kişi, fidye vermesi gerekmez.[1511]

76. Kendi farz hacını yapmayan kişi de, başkası yerine vekâleten hacca gidebilir.[1512]

77. Umre yapan kişi tavaf ve sa'den sonra saçını kesmeden cima' yaparsa, umresi fasit olmaz. Bir dem kesmesi gerekir. [1513]

78. Bayram sabahı Cemre-i Akabe ancak fecirden sonra taşlanabilir, fecirden önce cemreyi taşlamak câiz değildir.[1514]

79. İhramlıyken kara hayvanını avlayarak öldüren kişi, ceza olarak o hayvanın misli veya taâm/yemek vermede ya da oruç tutmada muhayyerdir.[1515]

80. Bayram gecesi fecre kadar Müzdelife'de geceleyerek vukuf yapması gerekir. Sonrasında Mina'ya geçilebilir. Zayıf olan hacılar ise geceden geçebilirler.[1516]

81. Hac menasikini yapan kişi Mina'daki bir cemreye atılması gereken taşlardan yedi ve üzeri miktarı taş atmamış veya unutmuşsa bir dem vermesi gerekir.[1517]

82. Teşrik günlerinde Mina'da gecelemek vâcip değil sünnettir.[1518]

83. Veda tevafı hayızlı ve nifaslılar dışında herkese vâciptir. Ancak terk edilip yapılmadığı halde de dem gerekmez.[1519]

84. Hayvanı et karşılığında satın almak mekruhtur.[1520]

85. Ta'âm (yenilecekler) dışındaki şeyler kabzedilmeden de satılabilirler. Yapılan akit sahihtir.[1521]

86. Satıcılar, yiyecekler dışındaki şeyleri stoklamadan mennedilemezler.[1522]

87. Alışverişte şart muhayyerliği üç gün değil ihtiyaç miktarına kadar uzatılması sahih ve câizdir.[1523]

[1510] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 198.
[1511] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 151.
[1512] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 207.
[1513] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 7, s. 63.
[1514] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 222.
[1515] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 215.
[1516] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 221.
[1517] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 223.
[1518] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 229.
[1519] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 235
[1520] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 251.
[1521] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 254.
[1522] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 254.

88. Satıcının, hazır olmadığı halde vasıflarını zikrederek sattığı şeyi müşterinin alması sahihtir. Müşteri, aldığı şeyi gördüğünde zikredilen vasıflar mevcut değilse, geri verebilir.[1524]

89. Bir kişi devesini satmakla beraber, belli bir mekâna kadar binmesi için sırtını istisna etmesi durumunda da bu satış câizdir.[1525]

90. Biri ikamet ettiği dairesini satarsa ve belli bir vakte kadar kendisinin ikame edeceğini söylemesi durumunda da akit câizdir. Satan kişi o vakte kadar da ikame edebilir.[1526]

91. Ariye, müste'îrin taksiratı olmadan (semâvî afet gibi bir şeyle) telef olursa müste'ir zâmin/sorumlu değildir.[1527]

92. Kiraladığı bir yeri, istediği kişiye ve istediği fiyata kiraya verebilir.[1528]

93. Mahcuru aleyhinin yapmış olduğu vasiyet ve çocuğun kendi malının üçte birine kadar yapmış olduğu vasiyet sahihtir.[1529]

94. Müzâraa akdi câizdir.[1530]

95. İlân edilmesi şartıyla, şahitlerin olmadığı nikâh akdi de sahihtir.[1531]

96. Kişi, baliğa olan kızını bakire de olsa ondan izin almadan evlendiremez.[1532]

97. Veli baliğa olan kızından izin almadan evlendirirse, kızı duyduğunda kabul etse de sahih değildir. Kızından izin alıp yeni bir nikâh yapmadan nikah geçerli olmaz.[1533]

98. Karı koca arasında duhul olmadan da ikisi arasında halvet olması durumunda kocanın tüm sidakı vermesi gerekir/vacip olur.[1534]

[1523] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 262; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 9, s. 212; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 2, s. 251; İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 4, s. 95; Mâverdî, **el-Hâvî**, c. 5, s. 65.

[1524] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 265.

[1525] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 266.

[1526] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 26.

[1527] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 2, s. 406; Şâfiî, **el-Üm**, c. 3, s. 279.

[1528] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 270; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 15, s. 64.

[1529] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 2, s. 416.

[1530] Tohum ekmek ve mahsulü belli oranda paylaşmak üzere arazi sahibiyle emek sahibi arasında yapılan ziraî ortaklık sözleşmesine müzâraa akdi denir. İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 518; **el-İşrâf..., c.** 2, s. 72; İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 7, s. 296.

[1531] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 252; **el- İşraf**, c. 1, s. 33.

[1532] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 297.

[1533] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 298.

99. Bir kadın evlendiğinde, onun üzerine kocasının başkasıyla evlenmemesi gerektiğini şart koşup, koca bu şarta binaen nikâhı kabul etsede nikâh sahih şart ise batıl olur.[1535]

100. Karı ve koca birbirlerinden boşanarak ayrıldıklarında, ev eşyasının paylaşımında ihtilâf etseler, malın kime ait olduğuna dair şahitler bulunursa onların vermiş oldukları şahitliğe göre malları aralarında dağıtılacaktır. Şahitler olmaması halinde mal ikiye bölünüp eşit bir şekilde aralarında dağıtılacaktır.[1536]

101. Bir veya iki defa süt emmeyle süt çocuğu olunmaz. En az üç defa emmeyle süt hısımlığı meydana gelir. Beş defa gerekli değildir[1537]

102. Bir kişi, eşimi bir ay veya bir sene sonra boşadım derse, o zaman gelmeden eşi boşanmış olmaz.[1538]

103. Kocanın eşini muhâlea akdiyle boşayıp bunun karşılığında almış olduğu malın kocaya helal olması için, kadının haksız olması ve Allah'ın emrettiği hukuku yerine getirmeme korkusu şartlarının mevcut olması gerekir. Bu şartların bulunmaması durumunda kocanın almış olduğu mal helal olmaz.[1539]

104. Kendisiyle muhâlea akdi yapılan kadının iddeti bir hayız olduğu gibi seyyidi ölen ümmü'l-veledin de iddeti bir hayızdır.[1540]

105. Hayız veya nifas esnasında eşini boşayan kişi, rucû etmey zorlanır.[1541]

106. Kişi babasının, annesinin, dedesinin, kardeşinin, kocasının, karısının veya herhangi bir yakınının malını çalarsa da bundan dolayı eli kesilir.[1542]

107. Muhsan olmayıp zina eden kişiye 100 celd vurulduktan sonra yakın[1543] veya uzak bir yere bir yıllığına sürgüne gönderilir.[1544]

[1534] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 303
[1535] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 304.
[1536] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 305.
[1537] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 308.
[1538] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 315.
[1539] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 318.
[1540] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 325.
[1541] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 329.
[1542] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 331.
[1543] Şâfiîler'e göre en az kasır mesafesi uzaklığında olması gerekir.(Takiyyu'd-dîn Ebû Bekir b. Muhammed el-Hüseynî, **Kifâyetü'l-Ahyâr bi Halli Gayetü'l-İhtisâr**, Daru'l-Hayr Dımeşk, 1994, s. 474

108. Babasına veya dedesine zina isnad eden kişiye had cezası uygulanmaz, sadece ta‘zîr[1545] edilir.[1546]

109. Baba çocuğunu öldürmesi durumunda, bunun karşılığında babaya kısas cezası uygulanır.[1547]

110. Kasden adam öldüren kişi, kısasla öldürülür. Ancak, kefâreti vermekle mükellef değildir.[1548]

111. Kurban yapılacak hayvanda, Allah Resûlü'nün (s.a.v.) zikrettiği dört kusur dışında bulunabilecek herhangi bir kusur o hayvanı kurban yapmaya mâni değildir.[1549]

112. Hayvanı keserken kasden besmele çekemeyen kişinin kestiği murdar olur, eti yenilemez. [1550]

113. Ehli kitataptan biri de hayvanı keserken besmele çekerse kestiği yenilebilir, besmele çekmeden kesmesi halinde kestiği hayvanın etinin yenilmesi helal değildir.[1551]

114. Mecusilerin kestiklerini yemek mekruhtur.[1552]

115. Eğiticisi müslüman olan köpek ava gönderilirken besmele çekilip ava gönderilirse tuttuğu av ölmüş olsa bile yenmesi helaldir.Besmele çekilmeden gönderilmişse helal değildir. [1553]

116. Sahibi bilinmeyip lukta olarak görülen şeyin bir hurma miktarı az olması halinde duyurulması vâcip değildir. Bir hurmadan daha fazla olan herşey -küçükte olsa- mescidler dışında bir yıl duyurusunu yapılması gerekir.[1554]

117. Müslüman yetkililer, müşriklerle vakti belli olmayan bir müddete kadar sulh akdi yapmaları câiz değildir. En fazla on yıl musâlaha akdi yapabilirler.[1555]

[1544] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ‘**, c. 1, s. 342.
[1545] Had ve kısas cezaları dışında yöneticinin veya hâkimin takdirine bırakılan cezaya denir.
[1546] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ‘**, c. 1, s. 345; Şâfiî, **el-Ümm,** c. 6, s. 254.
[1547] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ‘**, c. 1, s. 351.
[1548] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ‘**, c. 1, s. 369.
[1549] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ‘**, c. 1, s. 377.
[1550] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ‘**, c. 1, s. 385.
[1551] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ‘**, c. 1, s. 387.
[1552] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ‘**, c. 1, s. 388.
[1553] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ‘**, c. 1, s. 389.
[1554] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ‘**, c. 2, s. 410.

118. İmam, ehli kitap vatandaşlar arasında hükmetme hususunda muhayyerdir. İsterse aralarında hükmeder, isterse de onları kendi dinlerinden olan hâkimlere bırakır.[1556]

119. Kasame olayında, tek yemin yeterli olup elli defa yemin etmeye gerek yoktur.[1557]

120. Çocuğun babaya, babanın çocuğa, eşler ve kardeşlerin biribirlerinin lehine davalarda şahitlik yapmaları câizdir.[1558]

121. Kölelerin şahitliği geçerlidir.[1559]

122. Ölü ve murdar yağını çıra için yakıt yapmak dahil hiçbir yerde kullanılmaları câiz değildir.[1560]

123. Tilki etinin yenilmesi haramdır.[1561]

124. Ölen kişinin üzerinde borç varsa öldüğü için borçlarının hemen ödenmesi gerekmez (öne alınmaz). Zamanı geldiğinde ödenir.[1562]

125. Kendi arazisini hayvanların otlatılması için bir yıllığına icareye vermek câiz değildir. Ücret almadan bedava olarak vermesi gerekir.[1563]

126. Hurma ve üzüm dışındaki meyvelerde de müsâkat akdinin yapılması câizdir.[1564]

127. Kişi sarhoş olduğu esnada irtidadı gerektiren sözleri söylemesi halinde mürted olmaz.[1565]

128. Mutlak olarak (küçük veya büyük olması farketmez) gümüş ile yamalanmış kaptan su içmek haram değildir.[1566]

[1555] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 2, s. 494.
[1556] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 2, s. 512; Maverdi, **el-Hâvî**, c. 9, s. 306.
[1557] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 2, s. 519.
[1558] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 2, s. 527.
[1559] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 2, s. 532; Şirbînî, **Muğni'l-Muhtac**, c. 4, s. 427.
[1560] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 2, s. 539
[1561] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 2, s. 541.
[1562] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 2, s. 559.
[1563] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 2, s. 573.
[1564] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 2, s. 576.
[1565] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 2, s. 582.
[1566] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 2, s. 657.

129. İnsanlar bir imama biat edip imameti sahih olduktan sonra başka biri ona karşı imamlığını ilan ederse bu ikincisiyle savaşılır. İnsanlar iki fırkaya ayrılıp herbiri bir imama biat ederse, hak taraf müşkül olup bilinmezse tarafsız kalınır. Hiçbir tarafla savaşılmaz.[1567]

3.3.3. Şâfiî Mezhebine Muvafık Bazı Görüşleri

İbnü'l-Münzir, bazen cumhura muhalefet ederek sadece Şâfiî mezhebine muvafık şekilde fıkhî tercih belirrtiğine dair görüşlerinden bazıları şunlardır:

1. Abdest alan kişi, başının az bir kısmını meshederse yeterlidir.[1568]
2. Mümeyyiz çocuk imam olarak namaz kıldırabilir.[1569]
3. Çobanın kendi hayvanlarını Mekke Haremi sınırı içerisinde otlatmasının bir mahzuru yoktur.[1570]
4. Evlenmeden önce eşi olacak kıza انت على كظهر أمي derse, geçersizdir. O kızla evlendiğinde zihâr gerçekleşmez.[1571]
5. Eğer biri, falan şeyi yaparsam malımın tümünü Allah yolunda vereceğim diye adarsa ve koştuğu şartı da yaparsa, sadece yemin kefâreti vermesi yeterli olur.[1572]

3.3.4. Cumhura Muvafık, Şâfiî'ye Muhalif Bazı Görüşleri

İbnü'l-Münzir, bazen sadece Şâfiî mezhebine muhalefet ederek cumhura muvafık şekilde fıkhî tercih belirttiğine dair görüşlerinden bazıları şunlardır:

1. Namaz kılarken teşehütte salavatın getirilmesi sünnettir. Hanbelî mezhebinin iki görüşünden biridir.[1573]
2. Cemaate imamlık yapmak için akra' olanın öne geçmesi evladır.[1574]
3. İki hutbe arasında oturmak müstehaptır.[1575]

[1567] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 2, s. 678.
[1568] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 4, s. 394.
[1569] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 4, s. 152.
[1570] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 3, s. 401.
[1571] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 1, s. 219; Müzeni, **el-Muhtasar**, 368.
[1572] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 276; İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 2, s. 238.
[1573] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 3, s. 213.
[1574] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 4, s. 150. Bu konuda Malikî mezhebinde efkâh ekrâ' olana takdim edilir. Ancak, çalışmamızda Hanefi ve Hanbeli'ye muvafık başlık açmadığımızdan dolayı bu meseleyi burada zikrettik.

4. Yönetici olan imam, cenaze namazını kıldırmaya herkesten daha önceliklidir. Hanefîlere göre oranın valisinin öncelikli olduğu görüşü de bulunmaktadır.[1576]

5. Bir kişi evlenmek istediği kızın hem velisi hem de hatibi (isteyeni) olduğunda kendisiyle evlendirebilir. Şâfiîlere göre sultan bu evlendirmeyi yapması gerekir.[1577]

6. Yemîni Gamûs'ta kefâret yoktur.[1578]

7. Kasden adam öldüren kişi, kefâreti vermekle mükellef değildir.[1579]

3.3.5. Mâlikî Mezhebine Muvafık Bazı Görüşleri

İbnü'l-Münzir, fıkhî tercihlerini belirlerken bazen cumhura muhalefet ederek sadece Mâlikî mezhebine muvafık davranmıştır. Bu yöndeki fıkhî tercihlerine dair görüşlerinden bazıları şunlardır:

1. Hadeste kullanılmış su kulleteyne varmadan da temiz ve temizleyicidir. İkinci bir defa onunla abdest alınabilir.[1580]

2. Kulleteynden az olsa bile necasetin girdiği suyun rengi, kokusu veya tadı değişmediği müddetçe temizdir. Mâlikî'lerin iki görüşünden biri bu yöndedir.[1581]

3. Bayılan bir kişi vakit geçtikten sonra ayılırsa, bayılma esnasında kılamadığı namazı kaza etmesi gerekmez.[1582]

4. Soğuktan dolayı küçük abdest yerine teyemmüm alınabilir. Bu teyemmümle kılınan namaz sonra kaza edilmez. Hanbelilerin iki görüşünden biri de bu yöndedir [1583]

5. İstiska namazı bayram namazı vaktinde kılınır.[1584]

[1575] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 4, s. 62.
[1576] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 5, s. 399; İmam Şâfiî, **el-Üm**, c. 1, s. 490.
[1577] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 5, s. 26.
[1578] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 286
[1579] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 369; Abdurrahman Cezeri, **el-Fıkhu ala'l-Mezahibi'l-Erba'a**, c. 5, s. 178; İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 12. s. 53; Mâverdî, **el-Hâvî**, c. 13, s. 67.
[1580] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 1, s. 288, 399; İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 1, s. 50; Zühaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh**, c. 1, s. 235.
[1581] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 288.
[1582] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 4, s. 394
[1583] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 2, s. 26; Sahnûn, **Müdevvenetü'l-Kübrâ**, c. 1, s. 119; İbn Abdulber, **el-İsizkar**, c. 1, s. 315; Zühaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh**, c. 2, s. 507.

6. Yaşlılıktan dolayı oruç tutamayan kişinin fidye de vermesi gerekmez.[1585]

7. İlân edilmesi şartıyla şahitlerin bulunmadığı nikâh akdi sahihtir.[1586]

8. Karı ve kocanın arasını bulmak için onların ehlinden gelen hakemlerin tefrik veya birleştirme hakkında müstakil (karı koca istemese de) olarak verdikleri hüküm geçerlidir[1587]

9. Beyti'l-maldan bir şey çalanın eli kesilir.[1588]

10. Köpeğin ağzını koyduğu su temizdir. Suyun içinde bulunduğu kap taâbbudî olarak yıkanır.[1589]

11. Hayız veya nifas esnasında eşini boşayan kişi, eşini kendi nikâhına alarak rucû etmesi mecburidir.[1590]

12. Haremde bulunan bir ağacı kesmek herhangi bir ceza gerektirmez. Sadece istiğfâr gereklidir.[1591]

13. Müdeâ aleyhi yemin ettiğinde والله الذى لا اله الا غيره demesi daha iyidir. Sonra, "yanımda falan kişinin iddia ettiği şey yoktur" demelidir.

3.3.6. Hanbelî Mezhebine Muvafık Bazı Görüşleri

İbnü'l-Münzir, bazen cumhura muhalif görüş belirttiği halde, sadece Hanbelî mezhebine muvafık fıkhî tercihte bulunduğuna dair görüşlerinden bazıları şunlardır:

1. Oturarak idrarının yapması daha uygun olmakla beraber, ayakta yapması da mubahtır.

2. Abdestli kişi kustuğunda mutlak olarak abdesti bozulur.[1592]

3. Deve eti yemekle abdest bozulur.[1593]

[1584] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 126; Zühaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh**, c. 2, s. 563, Heyet **Mevsuatu'l-Kuveytiye**, c. 3, s. 308.
[1585] Nevevî, **Mecmu**, c. 6, s. 210-212; İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 151.
[1586] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 252; İbnü'l-Münzir, **el- İşraf**, c. 1, s. 33.
[1587] İbnü'l-Münzir, **el- İşraf**, c. 1, s. 203
[1588] İbnü'l-Münzir, **el- İşraf**, c. 2, s. 295; İbn. Kudame, **el-Müğni**, c. 12, 386.
[1589] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 418, 419; Mâverdî, **el-Hâvî 'l-Kebîr**, c. 1, s. 304.
[1590] İbnü'l-Münzir, **el- İşraf**, c. 5, s. 385.
[1591] İbnü'l-Münzir, **el- İşraf**, c. 3, s. 400; İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 242.
[1592] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 188.
[1593] Ahmed b. Hanbelîn Mu'temed görüşü bu olmakla beraber ayrı görüşleri de vardır. İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 44; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 2, s. 58; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-**

4. Abdestte sarığın üstü meshedilmesi yeterlidir.[1594]

5. Abdestte bazı şartlarla beraber çoraplar üzerine meshedilebilir. Dışarıda üzerlerinde yürünülebilecek şekilde altları sağlam olan çoraplardan olması gerekir.[1595]

6. Kişi abdest alıp mestleri giydikten sonra abdesti bozulursa, yeni abdest alıp mestleri meshetmesiyle mukim için olan bir gün veya misafir için olan üç gün başlamış olur.[1596]

7. Teyemmüm alınırken tek vuruşla yüzün ve elin bileklere kadar meshedilmesi farzdır.[1597]

8. Cemaatla namaz kılmak farz-ı ayndır. Ancak cemaatle namaz, namazın sıhhat şartlarından değildir.[1598]

9. İki yer dışındaki sehiv secdelerinin tümü selamdan önce yapılır. Birincisi namazında bir eksik ve noksanlık olduğunda, ikincisi ise tereddüt edip zanni galiba binaen yaptığı ameller için selamdan sonra sehiv secdesi yapılır.[1599]

10. Cuma günü Güneş semanın ortasındayken sadece mutlak sünnet kılmak câiz değildir.[1600]

11. Cemaatla kılınan namazda saffın arkasında imama uyarak tek başına namaz kılanın kılmış olduğu namaz fâsittir.[1601]

12. Güneş tutulmasında kıraat sesli olarak okunur.[1602]

13. Hacamat yapan ve yaptıranın oruçları bozulur. Oruçlarını sonra kaza etmeleri gerekir.[1603]

Muktesid, c. 1, s. 54; İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 1, s. 183; Heyet, **el-Mevsu'atu'l-Kuveytiyye**, c. 43, s. 37.

[1594] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 468, 469.

[1595] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 465.

[1596] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 443; Maverdî, **Hâvî,** c. 357, Nevevî, el-Mecmû', c. 1, s. 487; İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 1, s. 158

[1597] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 2, s. 170; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 2, s. 213; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 1, s. 93.

[1598] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 4, s. 134; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 7, s. 77; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 1, s. 186; İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 2, s. 2.

[1599] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 3, s. 313.

[1600] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 4, s. 92.

[1601] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 4, s. 184

[1602] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 5, s. 297.

[1603] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 148; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 3, s. 317; Mâverdî, **el-Hâvî 'l-Kebîr**, c. 3, s. 461.

14. Oruçlu kişi abdest alırken, ağzına az veya çok su verip boğazına kaçarsa orucu bozulmaz. Bu görüş Hanbelî mezhebindeki iki görüşten birisidir.[1604]

15. Hac yapan kimse, cemre-i akabeye taş atmaya başlarken değil, taşları bittiğinde telbiyeyi keser.[1605]

16. Alışverişte şart muhayyerliği üç gün değil ihtiyaç miktarına kadar uzatılması sahih ve câizdir.[1606]

17. Ölen kişinin üzerinde borç varsa öldüğü için borçlarının vakti girmiş olmaz. Borçların zamanı geldiğinde ödenirler.[1607]

18. Müsâkât akdi olmadan da müzâraa akdinin münferiden yapılması sahih ve câizdir.[1608]

19. Dört eşi olan kişi, gece kalacağı yer hakkında aralarında sıra taksimi yaparken sadece bir gece yapabilir. Araya iki gece katamaz.[1609]

20. Mülâ'ane yapılan kadın, hamile olmadığında ona mesken ve nafaka verilmez.[1610]

21. Baba, kız ve erkek çocuklarına hediye ve atiye verirken eşit vermesi gerekir/vaciptir.[1611]

22. Zina yapan muhsan recmedilirken bir kişinin hazır olması da yeterlidir.[1612]

3.3.7. Hanefî Mezhebine Muvafık Bazı Görüşleri

İbnü'l-Münzir, fıkhî tercihlerini belirlerken herhangi bir fıkhî mezhebi merkeze almış değildir. Bu bakış açısıyla hareket edip bazen cumhura muhalefet ederek sadece

---

[1604] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 194; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 6, s. 290; Mâverdî, **el-Hâvî 'l-Kebîr**, c. 3, s. 458.
[1605] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 221; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 8, s. 142; İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 3, s. 452.
[1606] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 262; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 9, s. 212; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 2, s. 251; İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 4, s. 95; Mâverdî, **el-Hâvî 'l-Kebîr**, c. 5, s. 65.
[1607] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 2, s. 559.
[1608] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 518; **el-İşrâf..., c.** 2, s. 72; İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 5, s. 581.
[1609] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 1, s. 117; İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 9, s. 728.
[1610] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 280; el-İşraf, c. 1, s. 256; İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 11, s. 275, 276; Heyet, **Mevsu'atü'l-Fıkhiyyetü'l-Küveytiyye**, c. 41, s. 61.
[1611] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 369; **el-İşraf**, c. 2, s. 220; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 2, s. 392.
[1612] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 3, s. 11.

Hanefî mezhebine muvafık şekilde fıkhî tercihte bulunduğuna dair görüşlerinden bazıları şunlardır:

1. Koca, kendi eşinin fıtır sadakasını vermesi vâcip değildir. [1613]
2. Zihâr kefâretinde, gayrimüslim kölenin azat edilmesi câizdir.[1614]
3. Messi zeker abdesti bozmaz.[1615]
4. Kadınların süs (hüllî) olarak kullandıkları altınları nisâb mikdarına varmaları halinde onlardan zekât verilmesi gerekir.[1616]
5. Bir şahıs kendisi hacca gitmediği halde vekil olarak başkası yerine gidebilir.[1617]
6. Teşrik günlerinde Mina'da gecelemek sünnettir.[1618]
7. Veli, baliğa ve bakire olan kızından izin almadan onu evlendiremez.[1619]
8. Kocası ölen gayrimüslim zimmi kadının ihdad çekmesi gerekmez.[1620]
9. Namazı terk eden kişi, kâfir olmadığı gibi had olarak da öldürülemez.[1621]
10. Yatsı namazının vakti beyaz şafağın kaybolması ile girmiş olur. Hanefî mezhebinin diğer bir görüşünde şafaki ahmarın kaybolmasıyla yatsı vakti girmiş olur.[1622]
11. Cuma namazı için iki hutbe okunması farz olmayıp bir hutbe kâfidir.[1623]
12. Cuma namazının sıhhati için, hazır olması gerekenlerin sayılarının üç kişi olmaları yeterlidir.[1624]
13. Mirasta dede kardeşleri hacbeder, onların miras almalarına mani olur.[1625]

[1613] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 137.
[1614] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 321; **el-İşraf**, c. 1, s. 222;
[1615] Mâlikî mezhebinin iki görüşünden biri bu yöndedir. İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 205; Kâsânî, **Bedai'u's-Sanai'**, c. 1, s. 122.
[1616] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 134
[1617] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 195.
[1618] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 229.
[1619] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 251.
[1620] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 327; İbnü'l-Münzir, **el-İşraf**, c. 1, s. 270; **Fethü'l-Kadîr**, c. 4, s. 307.
[1621] İbnü'l-Münzir, **el-İşraf**, c. 2, s. 412; İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 2, s. 690; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 1, s. 119; Mâverdî, **el-Hâvî**, c. 2, s. 525.
[1622] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 3, s. 40; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 1, s. 126.
[1623] İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 1, s. 112; Mâverdî, **el-Hâvî 'l-Kebîr**, c. 2, s. 432; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 4, s. 343; İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 2, s. 149.
[1624] İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 1, s. 112; Mâverdî, **el-Hâvî 'l-Kebîr**, c. 2, s. 432; Nevevî, **el-Mecmu'**, c. 4, s. 343; İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 2, s. 149.

14. Ehli kitab olan maktulün diyeti de bir Müslümanın diyeti kadar tam olarak verilmesi gerekir.[1626]

3.3.8. Cumhura Muvafık ve Hanefî Mezhebine Muhalif Bazı Görüşleri

İbnü'l-Münzir, fıkhî tercihlerini belirlerken herhangi bir fıkhî mezhebi merkeze almış değildir. Bu bakış açısıyla hareket ederek bazen sadece Hanefî mezhebine muhalefet ederek cumhura muvafık şekilde fıkhî tercih belirttiğine dair görüşlerinden bazıları şunlardır:

1. Vitir namazını kılmak sünnettir.[1627]
2. Tam bir gün (bir gün bir gece) yürüyüşü miktarı olan seferde namaz kasr edilebilir.[1628]
3. Hür, akıl ve baliğ olan kişi, malını israf edip zayi ederse ona hacir konulması gerekir.[1629]
4. Şuf'a hakkı, (taksim edilebilen) malda ortak olan kimse için vardır, komşuya yoktur.[1630]
5. Bir hurma miktarı hariç, lukatanın ilân ve tarifi bir sene olması gerekir. Hanefîlere göre on dirhem kıymeti ve üzeri için bir sene tarif gereklidir. Daha azı için bir sene gerekli değildir.[1631]
6. Bir kişi zina iftirasında bulunsa veya içki içtikten sonra tövbe ederse artık şahitlik yapabilir. Kişi had cezası gerektiren bir günahı işleyip had uygulandıktan sonra tövbe ederse, diğer konularda adil olması şartıyla artık onun şahitliği kabul edilebilir.[1632]

[1625] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 286; İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 7. s. 64; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 2, s. 215.

[1626] İbnü'l-Münzir, **Evsât mine's-Sünen**, c. 13, s. 174; Zühaylî, **el-Fıkhu'l-İslamî ve Edilletuhu**, c. 7, s. 626.

[1627] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 5, s. 167. İbn Kudâme**, el-Muğnî,** c. 5, s. 595.

[1628] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat...,** c. 4, s. 350; Cezerî, el-Fıhhu 'alâ Mezâhibi'l-Erbe'a, c. 1, s. 429; Abdulganî el-Gânimî, **el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitab I-IV**, Daru'l-Kütübü'l-Arabî, yy., ts., c. 1, s. 52.

[1629] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 274; İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 1, s. 57; **Muhtasari'l-Kudurî**, 95.

[1630]İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 267; İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 2, s. 6.

[1631] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 2, s. 410.

[1632] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 2, s. 529; Nemirî, **Mevsû'atu Mesâili'l-Cumhur**, c. 2, s871

3.3.9. Mâlikî ve Hanefî Mezheplerine Muvafık Bazı Görüşleri

İbnü'l-Münzir, bazen Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine muhalefet ederek Malikî ve Hanefî mezheplerine muvafık şekilde fıkhî tercih yapmış olduğuna dair görüşlerinden bazıları şunlardır:

1. Müste'ir, aldığı ariyede bir taksiratı olmayıp telef olursa zâmin/sorumlu olmaz.[1633]
2. Hamile veya süt emzirdiğinden, kendisi veya çocuğunun zarar görmemesi için oruç tutmayan bir kadın kefâret ödemesi gerekmez. Sadece orucun kazasını yapar.[1634]
3. Bir kadının oğlu ve babası hayatta olup da evlenmek istediğinde, veli olarak babası değil oğlu onu evlendirmesi gerekir.[1635]
4. Bir kişi had gerektirecek olan içki içer, hırsızlık veya zina yaptıktan sonra tövbe etse de üzerindeki had cezası sakıt olmaz.[1636]

3.3.10. Şâfiî ve Hanbelî Mezheplerine Muvafık Bazı Görüşleri

İbnü'l-Münzir, fıkhî tercihlerini belirlerken herhangi bir fıkhî mezhebi merkeze almış değildir. Bu bakış açısıyla hareket ederek bazen Hanefî ve Mâlikî mezheplerine muhalefet ederek Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine muvafık şekilde fıkhî tercih yapmış olduğuna dair görüşlerinden bazıları şunlardır:

1. Gaib cenaze üzerine namaz kılınabilir.[1637]
2. Nikâh için verilen mehrin, azı ve çoğu için belli bir miktar yoktur.[1638]
3. Zimmî bir kadınla yapılmış olan evlilik kişiyi muhsan yapar.[1639]
4. Keler etini yemek helaldir.[1640]

[1633] Mâlikî, mezhebinin diğer bir görüşüne göre zamındır. İbn Kudâme, **el-Muğnî,** c. 5. s. 355; Heyet, **Mevsua Fıkhıyye Kuveytiyye,** c. 5, s. 685.
[1634] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 195.
[1635] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 5, s. 31.
[1636] Ayrıca Şâfiî Mezhebinin azhâr görüşü de bu yöndedir.İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 2, s. 293; İbn Hacer el-Askalânî, **Fethu'l-Bârî**, c. 12, s. 111; Zühaylî, **el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletüh**, c. 2, s. 453.
[1637] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 160; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 5, s. 209.
[1638] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 252.
[1639] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 295; İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 3, s. 8; Şerbinî, **Muğni'l-Muhtaç**, c. 4, s. 147; İbn Kudâme**, el-Muğnî,** c. 8, s. 163.

5. At etinin yenilmesi mubahtır.[1641]

6. İçki içine bir şey koymakla sirkeye dönüştürülürse haramdır.[1642]

7. Gasp edilen mal, ücreti misliyle beraber geri alınır.[1643]

8. Kamet getirmede bir defa قد قامت الصلاة söyleme dışındaki lafızlarda Şâfiî ve Hanbeliler gibi getirilir.[1644]

3.3.11. Mâlikî ve Hanbelî Mezheplerine Muvafık Bazı Görüşleri

İbnü'l-Münzir, bazen Hanefî ve Şâfiî mezheplerine muhalefet ederek Malikî ve Hanbelî mezheplerine muvafik şekilde fıkhî tercih belirttiğine dair görüşlerinden bazıları şunlardır:

1. İhramlı kişi, ferc dışında eşiyle oynayıp inzal olursa dem olarak sadece bir küçükbaş hayvan gerekir.[1645]

2. Cenaze namazını kıldırmada oranın yöneticisi/imam cenaze sahibi olan veliden evladır/önceliklidir. Hanefilere göre, yerel yönetici mukaddemdir.[1646]

3. Gayri müslim iken cenabet olmamış olsa bile, bu gayrimüslim kişi Müslüman olduğunda gusletmesi farzdır.[1647]

4. Sad suresindeki secde, şükür secdesi değildir. Tilavet secdesi olup yapılması müstehaptır.[1648]

5. Gaib bir şeyin vasıflarını zikrettikten sonra satılması câizdir. Malı gördüğünde eğer söylenen vasıflara uygunsa müşteri kabul etmek zorundadır.[1649]

6. Kasamede kısas uygulanır.[1650]

[1640] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 2, s. 615; İbn Rüşd, **Bidayeti'l-Müçtehid**, c. 2, s. 9.
[1641] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 2, s. 616; İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 3, s. 219.
[1642] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 2, s. 667; İbn Kudâme**, el-Muğnî,** c. 12, s. 461; İbn Rüşd, **Bidayeti'l-Müçtehid**, c. 2, s. 22.
[1643] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 2, s. 709; İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 3, s. 324.
[1644] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 212; İbn Rüşd, **Bidayeti'l-Müçtehid**, c. 1, s. 145; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 3, s. 92.
[1645] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 212.
[1646] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 5, s. 399.
[1647] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 49; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 2, s. 156.
[1648] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 5, s. 255.
[1649] Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 9, s. 291; Mâverdî, **el-Havî**, c. 5, s. 14.
[1650] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 373; İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 3, s. 147.

7. Hadisi şerifte zikredilen lukatanın/buluntu malın sıfatlarını zikreden kişiye, lukatayı teslim etmek gerekir/vaciptir. Burada zanni galibe göre söyleyenin doğru olup olmadığına bakılmaksızın teslim edilir. [1651]

3.3.12. Mâlikî ve Şâfiî Mezheplerine Muvafık Bazı Görüşleri

İbnü'l-Münzir, bazen Hanefî ve Hanbelî mezheplerine muhalefet ederek Malikî ve Hanefî mezheplerine muvafık olarak tercihte bulunduğu bazı görüşleri şunlardır:

1. Burun kanaması ve hacamat yapmak abdesti bozmadığından bunlar için abdest almak gerekmez.[1652]

2. Baygın kişi namaz vakti çıktıktan sonra ayılırsa namazı kaza etmesi gerekmez. Bir rekât kılacak kadar vakit kaldığında ayılırsa sadece o vaktin namazını kaza edecektir.[1653]

3. Balda zekât yoktur.[1654]

4. Kişi üç talakı kasdederek bir dafa karısına "sen boşsun" deyip üç talakı da gider.[1655]

5. Kur'n-ı Kerimi öğrettiği için ücret almak câizdir.[1656]

6. Zina haddini gerektiren ikrarın bir defa yapılması yeterlidir.[1657]

7. Ebû Hanife dışında cumhuru ulemâya göre Medine hareminde av yapmak haramdır. [1658]

8. Hamile olmayıp üç talakla boşanmış olan kadına iddet süresince mesken verilir ancak nafaka verilmez.[1659]

9. Elbisesi olmayan çıplak kişi ayakta namaz kılması gerekir. Oturup işaretle namaz kılması câiz değildir.[1660]

[1651] Sahnûn, **Müdevvenetü'l-Kübrâ**, c. 6, s. 174; İbn. Kuddame, **el-Muğnî,** c. 6, s. 336; Müslim, **Sahîh-i Müslim,** c. 3, s. 1339.
[1652] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 1, s. 174.
[1653] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 4, s. 394; İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf...,** c. 2, s. 219.
[1654] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 173; Kâsânî, **Bedai'u's-Sanai'**, c. 2, s. 536.
[1655] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 5, s. 189; İbn Kudâme**, el-Muğnî,** c. 10, s. 303,304.
[1656] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 271; İbn Kudâme**, el-Muğnî,** c. 7, s. 494.
[1657] İbnü'l-Münzir, **el-İşrâf..., c.** 3, s. 13; Sahnûn, **Müdevvenetü'l-Kübrâ**, c. 6, s. 261.
[1658] İbnü'l-Münzir, **el-İşraf**, c. 3, s. 401; Nevevî, **el-Mecmû'**, c. 7, s. 411; İbn Kudâme, **el-Muğnî**,c.3, s. 370.
[1659] İbnü'l-Münzir, **el-İknâ'**, c. 1, s. 279; **el-İşraf**, c. 10, s. 253.

SONUÇ

İbnü'l-Münzir künyesiyle şöhret bulan Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim b. Münzir, Nîsâbûr'da 241/855 yılında doğmuş ve 318/930 yılında Mekke'de vefat etmiştir. İlk eğitimini memleketi Nîsâbûr'da alan İbnü'l-Münzir, çıktığı ilmi seyahat sırasında Mısır'a gitmiş orada Şâfiî'nin ashabından olan Rebî' b. Süleyman'ında içinde bulunduğu farklı âlimlerden istifade etmiştir. Mısır'dan ayrıldıktan sonra ömrünün yarısından fazlasını geçirdiği Mekke'ye yerleşen ve vefatına kadar buradan ayrılmayan İbnü'l-Münzir, Harem-i Şerifte uzun yıllar ders vermesi ve fetva merciî haline gelmesi neticesinde kendisi "Şeyhu'l-Harem" ve "Müfti'l-Harem" gibi sıfatlarla şöhret bulmuştur.

İbnü'l-Münzir, fıkıh ilminin yanında tefsir ve hadis ilminde de ün yapmış bir şahsiyettir. Müslümanların ziyaretgâhı olan Mekke'de ikamet etmiş olması, değişik mezhep ve kültürlere sahip hocalardan ders almasını ve ilimde derinleşip farklı görüşleri öğrenmesini sağlamıştır. İbnü'l-Münzir'in muhtelif ilimleri beraber değerlendirmeye tabi tutması onun ilmi açıdan gelişim göstermesinde önemli rol oynamıştır. Tefsir ilmine vukufiyeti, sahâbe ve tâbiîn devrindeki âlimlerin fıkhını bilmesi ve hadis ilmine vakıf olması yeni olarak ortaya çıkan fıkhî meseleleri değerlendirip özgün görüşler ortaya koymasını sağlamıştır.

İbnü'l-Münzir, her ne kadar ehl-i re'ye muvafık bazı fıkhî meselelerde hükümler verdiği görülse de ehl-i hadîsin yöntem ve metotlarını kullandığından genel olarak ehl-i hadîs çizgisinde yer almış ve eserlerinde "*ashabım*" dediğinde ehl-i hadîs ashâbını kasdetmiştir. Makdisî İbnü'l-Munzir'in ehl-i hadîsten olduğunu açık bir şekilde ifade

---

[1660] İbnü'l-Münzir, **el-Evsat..., c.** 5, s. 79, 80; Sahnûn, **Müdevvenetü'l-Kübrâ**, c. 1, s. 222; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid,** c. 1, s. 215; Nevevî, **Mecmu'**, c. 3, s. 187.

etmiştir. Ehl-i hadisten sayılan İbnü'l-Munzir, ilk Şâfiî tabakât yazarları, onu mezheb fukahası arasında saymıştır. Buna gerekçe olarak da Mısır'a gidip Rebî' b. Süleyman'dan ders alması ve ondan hadis rivayet etmesini göstermektedirler. Ancak, fıkhî müktesebatını hangi hocalara borçlu olduğu hususu açık değildir. İbnü'l-Münzir, her ne kadar Şâfiî'den ciddi manada etkilenmiş olsa da bir mutlak müctehid olarak kabul edilmesini haklı kılan birçok gerekçe bulunmaktadır. Mezhebin furûî fıkıhta benimsediği görüşler ile çoğu zaman bir araya gelemeyecek olan İbnü'l-Münzir'in görüşlerine bakarak onun mutlak müctehid olduğunu kabul eden Şâfiî yazarlar, onun mezheble ilişkisini usûl üzerinden temellendirmeye çalışmışlardır. Aynı şekilde Şâfiî tabakât yazarları, kuşatıcı bir tarih tasavvuru geliştirme adına İbnü'l- Münzir'i mezheb içinde tutmaya çalışırlarken mezhebî bir endişe taşımayan kaynaklar onu "mutlak müctehid" kabul etmişlerdir. Hatta el-Makdisî gibi bazıları onu "Münziriyye Mezhebi"nin kurucusu olarak nitelemiş ve mezhebinin bir dönem Yemen'deki Me'âfir bölgesinde yayıldığını söylemiştir.

Nevevî, Zehebî, Suyûtî ve Davûdi; İbnü'l-Münzir'in görüşlerinde belirli bir mezhebe bağlı kalmadığı ve mutlak müctehid olduğu görüşünü öne çıkarmışlardır. İbnü'l-Münzir'in eserlerinin içeriği de bu görüşü pekiştirmektedirler. Tüm değerlendirmelerin gözönünde bulundurulması neticesinde İbnü'l-Münzir'in hayatının ilk dönemlerinde Şâfiî mezhebine mensup olabileceği ancak sonralarda mensubiyetten uzaklaşıp mutlak müctehid olduğu sonucuna varıldığını söylenebilir.

İbnü'l-Münzir'in telif çalışmaları arasında ihtilâfa dair eserlerinin önemli bir yeri vardır. Kendisi icmâ ve ihtilâf edilen fıkhî meseleleri ve muhtevâ zenginliği açısından mukayeseli fıkhı kapsamlı bir şekilde ele alan ilm-i hilâf literatürünün ilk örneklerini kaleme almıştır. Bu yönüyle kendisine hilâf ilminin kurucusu denilebilir. İbnü'l-Münzir'in eserlerinden, İhtilaf konularını ele alan *el-Evsat* ve *el-İşrâf* kitapları, kendilerinden önce yazılmış olan hilâfiyat eserlerinden daha kapsamlı olmaları ve sonraki dönemlerde ortaya çıkan hilâf çalışmalarından farklı olarak herhangi bir müctehidin veya mezhebin görüşleri esas alınmadan yazılmış olmaları önem arzetmektedirler. İbnü'l-Münzir, bu eserlerinde meseleler hakkında mevcut ictihadları

derleme ve tahlil etme gayesi ile hareket ettiğinden onları herhangi bir müctehidin veya fıkhî çevrenin görüşlerine hasretmeyip kapsamlı olarak kaleme almıştır. İbnü'l-Münzir, köklü bir tarihî perspektif sunma gayesiyle sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin görüşlerini kitaplarına taşımıştır. Eserlerinde önce sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin görüşlerini, ardından mezheb imamları olarak kabul edilen müctehidlerin ve yine bu dönemlerde yaşayan diğer müctehidlerin görüşlerini zikretmiştir. Ayrıca, İslâm fıkıh literatüründe yer alan ilk icmâ eseri olan el-İcmâ' eserinin sahibidir. Aynı zamanda herhangi bir mezhebe nisbet edilmeden yazılan ilk muhtasar fıkıh çalışması olan *el-İknâ'* kıtabının da müellifidir. Kendisi *el-İknâ'* kitabında tamamen kendi görüşleri etrafında bir metin inşa etmiştir.

İbnü'l-Münzir mutlak ictihad ehliyetine sahip olup, bazı konular haricinde çoğunlukla Şâfiî usûl anlayışıyla hareket etmiştir. Kendisine göre, doğru delillere dayanan konularda Şâfiî'ye katılmış olduğu halde, doğru bulmadığı konularda ise ona muhalefet etmiştir. İbnü'l-Münzir'in Şâfiî ile gerek muvafık düştüğü gerekse kendisine muhalefet ettiği meselelerde belirleyici olan, delillere ve de hususen hadislere uygun görüş beyan etmiş olmasıdır. Örneğin hadislerden hareketle muhalefet hakkında, teyemmümün kaç darptan oluştuğu meselede; teyemmümün iki darp olduğunu savunan Şâfiî ve onun gibilerinin esas aldıkları rivayetlerin illetli olup delil olarak kullanılamayacağını söylemiş ve istidlale elverişli olan hadislere göre bir darbın yeterli olduğunu savunmuştur. Diğer yanadan, İbnü'l-Münzir'in Şâfiî'yi tenkit etmesinde etkili olan bir diğer husus, Şâfiî'nin yürütmüş olduğu kıyasların isabetsiz olduğu yönündeki değerlendirmeleridir.

Ayet ve hadislerin zâhirî anlamlarının esas alınması gerektiğini ısrarla vurgulayan İbnü'l-Münzir'in, Ebû Hanîfe ve diğer Ehl-i Re'y mensuplarına yönelttiği eleştirilerin önemli bir kısmı, onların keyfî olduğunu düşündüğü birtakım hususlardan hareketle nasların zâhirî anlamlarını esas almadıklarını düşünerek yapmaya çalışmıştır. İbnü'l-Münzir'in Şâfiî'nin kimi ictihadlarını da aynı gerekçeyle tenkit etmiş olması bu açıdan önem taşır. Zâhirî anlamın dışına ancak bir başka nas hükmü veya icmâ ile çıkılabileceğini savunan İbnü'l-Münzir, Şâfiî'nin getirdiği bazı kayıtları, zâhirî anlamın geçerli herhangi bir delile dayanmadan kısıtlanması olarak görür ve bu şekilde varılan

ictihadlarla nassın hükmünün yanlış anlaşılmasına sebebiyet verildiğini düşünmüştür. Cuma namazının sıhhati için belli sayıda cemaatin bulunmasının gerekli olup olmadığı ve bu cemaatin sayısı meselesi, İbnü'l-Münzir'in zâhirî anlam üzerinden getirdiği eleştirilerin belirgin olduğu bir örnektir.

Her ne kadar İmam İbnü'l-Münzir'in bir usûl metodunun olduğu anlaşılıyorsa da kendisi Fukaha ve Mütekellimin usûl metodu sistemleştikten sonra geldiğinden onun usûlünün bütünüyle orijinal bir yapıya sahip olmadığını söyleyebiliriz. Usûlünde muhaddislerin usûlü görülmekle beraber, ağırlıklı olarak kendisinden önce sistemleşen Şâfiî (mütekellimin) usûlünün metodunu kullandığı görülmektedir. İbnü'l-Münzir'in fıkhî görüş beyan edeceği zaman sırasıyla kitab, sünnet, icmâ, sahâbe kavli, kıyas, istishâb, nazar ve ekallu mâ kîl ile amel etmiştir. Yorum veya tahsîs yapması gereken yerlerde de hadis, icmâ veya sahâbe kavli ile çelişmemesine özen göstermiştir. Hadislerin sıhhat derecelerine son derece önem vermiştir. Mürsel ile münkatı' hadisleri kabul etmemiş, neshin alanını da dar tutmuştur. İkinci bir delil olmadığı takdirde hadisin zihinde çağrıştırdığı ilk mana ile amel etmiştir. Hadislerden veya âyetlerden bir hüküm elde edileceği zaman o hükmün mutlaka nasta belirtilmesi gerektiğini, aksi takdirde o konuda nassın delil olamayacağına karar vermiştir. Teâruz eden hadisler konusunda muhaddislerin metodu olan, te'lif, nesh, tercih ve tevakkuf metodunu benimsemiştir. İnceleyeceği konuda ilgili hadisleri mutlaka zikreder. Görüşüne katılmadığı şahısları çoğunlukla hadis veya sahâbe kavli ile reddetmiştir. İcmâ edilen konularda görüş beyan etmeden amel edilebileceğini söylemiştir. İcmâ ile belirtilen dönemin âlimlerinin çoğunun bir konu üzerindeki ittifakını kasteder. Şaz bir görüşün veya sahih bir kaynağı olmayan bir veya iki âlimin, cumhurun görüşüne aykırı olarak görüş beyan etmesinin icmâyı bozmayacağı kanaatine sahiptir.

İbnü'l-Münzir'in istinbât metodunda ağırlıklı olarak kitab ile sünnetin delâletini zâhir, umûm-husus ve mutlak-mukayyet olarak incelemiştir. İbnü'l-Münzir içtihatlarında, nassın zâhirine tutunur ve onunla amel etmiştir. Âyet ve hadislerle amel etme noktasında onların zâhir ve umûm yönlerini öne çıkarmıştır. Ona göre zâhir, lafızla ilgili akla ilk gelen manadır. Fıkhî konuların tahlilinde makasıddan öte genellikle

literal/lafızcı davranmıştır. Ona göre, Kitap ve Sünnet dinde mutlak otoritedir. O, naslara aykırı davranmanın ötesinde Kur'an'ın sadece re'y ile tefsîr edilmesini doğru bulmazdı. Bir meseledeki fıkhî hükümlerle ilgili tüm âyet ve hadisleri göz önünde bulundurup onları birlikte değerlendirmekteydi. Fıkıh düşüncesi ve fıkıh usûlündeki metodu genel olarak cumhuru ulemânın izlediği yola benzemektedir. Nasları sahâbe ve tâbiînin anladığı şekli ile anlamak ve yorumlamak İbnü'l-Münzir'in fıkıh düşüncesinin temelini oluşturmaktaydı. Kendi tercihini yaparken öncelikle hükmü Kur'an ve sünnette arardı. Bunlarda bulamadığında sahâbe ve meşhur mezhep imamlarının görüşlerini araştırırdı. İbnü'l-Münzir, bir mesele hakkında hüküm vermek istediğinde ilgili olan meselenin tahlilinde vârit olan hadislerin sıhhati ile mesele hakkında bulunan icmâ ve ihtilâfı ön plana çıkararak değerlendirirdi. Fakihler kendi arasında ittifak etmişlerse ona itibar ederdi. Şayet ihtilâf etmişlerse onların görüşlerini zikreder, akabinde bazen kendi görüşünü belirtir bazen de sadece ihtilâfları nakletmekle yetinirdi. Kendinden önce ortaya konan içtihat ve görüşleri toplayan İbnü'l-Münzir deliller arası veya görüşler arasında teâruz olduğunu düşündüğünde bazen aralarını bulur bazen de bu görüşler arasında bir çelişki olmadığını ve bu görüşlerin her biriyle amel edilebileceğini söylerdi. İbnü'l-Münzir'in, azımsanmayacak derecede cumhura muhalif fıkhî görüşleri bulunduğu gibi ayrıca kendisine ait birçok özgün görüşleri de bulunmaktadır.

İbnü'l-Münzir metod olarak, eserlerinde fıkhî konuları ele alırken öncelikle zikredilen konuda fakihlerin icmâ ettiği meseleler varsa, onların icmâını dile getirmiştir. Akabinde ihtilâflı konularda fakihlerin görüşlerini sıralayarak belirttikten sonra bu konularda kendine ait bir görüşü varsa onu zikretmiştir. İhtilaflı mevzularda kendine ait farklı bir görüşü yoksa fakihlerden birinin ya da birkaçının görüşüne meylederek bu görüşler arasında tercihte bulunmuştur. Görüşlerini sıklıkla tercih edip benimsediği kişiler arasında Ahmed b. Hanbel, Şâfiî, Süfyân, Mâlik, Ebû Hanîfe, Ebû Ubeyd gibi fakihler sayılabilir. Bazen de fıkhî meseleyi ve fukahanın ihtilâfını zikretmekle yetinerek kendisi herhangi bir tercihte bulunmazdı. Genellikle, mukayeseli bir şekilde farklı görüşleri zikrederdi. İbnü'l-Münzir çoğunlukla kendi döneminde kullanılan ve henüz gelişim aşamasında olan ifade kalıplarını kullanmıştır. İbnü'l-Münzir eserlerinde,

sahâbe, tâbiîn ile dört mezheb imamı olan Ebû Hanîfe, Şâfiî, Mâlik, Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini zikretmekle yetinmemiştir. Ayrıca bunların yanında Evzaî, Süfyan-ı Sevrî, İshak b. Râhuye, Ebû Sevr, Ebû Ubeyd, İbn Ebi Leyla vb. fukahanın da pek çok ihtilâflı meseledeki görüşlerine çoğu zaman detaylı olarak yer vermiştir. Onun bu özelliği onu diğer muasırları arasında açıkça öne çıkarmıştır. Günümüze ulaştığı kadarıyla, İbnü'l-Münzir'in -tespit ettiğimiz kadarıyla- mukayeseli fıkhî meseleleri en kapsamlı şekilde ilk olarak ele alan kişi olması hasebiyle bu açıdan hilâf ilminin kurucusudur denilebilir.

İbnü'l-Münzir gibi bir âlimi tanıyan ve fıkhî düşüncesine vakıf olan kişi şu sonuçlara ulaşmış olacaktır: İslâm fıkıh literatürünün ilki olarak İbnü'l-Münzir eserleri İslâm fukahasının meseleler hakkındaki icmâ ve ihtilâf edilen konular hakkında görüş bildirmiştir. Onun eserleri cumhuri fukahanın hakkında görüş beyan ettikleri fıkhî meselelerin çoğunu kapsamlı ele alan ilk eserlerdir. Fıkhî fetva veren ehli ilmin istiğna edemeyeceği fıkhî görüşleri, görüş sahiplerine en yakın zamanda yaşayıp tasnife tabi tutarak karşılaştırmalı olarak bize nakleden bir âlimin kaleminden gelen bilgilere vakıf olacaktır. Bilinen mezhep sahipleri olan İmam Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi âlimler ve onları takip eden ulemânın da fıkhî görüşlerinde Peygamberimizden sonraki ilim silsilesinin birer halkaları oldukları sadece indi içtihatlarda bulunmadıkları -daha kalbi tatmin edici şekilde- anlaşılmış olacaktır. Bu ilim silsilesinin halkalarının Peygamber efendimiz zamanından başlayıp sahâbe, tâbiîn ve onlardan sonra müctehidlerin birbirlerinden naklettiklerinin kaynağa dayanan ilmi bir pekiştirmesi olacaktır.

Ulaşmış olduğumuz sonuçları maddeler halinde zikredecek olursak şunları söyleyebiliriz:

1. İbnü'l-Münzir künyesiyle şöhret bulan Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim b. Münzir, Nîsâbûr'da 241/855 yılında doğmuş ve 318/930 yılında Mekke'de vefat etmiştir.

2. İbnü'l-Münzir, ilmi seyahat için Mısır'a gidip oradaki âlimlerden istifade etmiş akabinde vefatına kadar kaldığı ve ömrünün yarısından fazlasını geçirdiği Mekke'ye yerleşmiş ilmi çalışmalar, tedris ve fetva ile meşgul olmuştur.

3. İbnü'l-Münzir, fıkıh ilminin yanında tefsir ve hadis ilminde de eser vermiş bir şahsiyettir.

4. İbnü'l-Münzir, ehl-i hadîsin yöntem ve metotlarını kullanarak ehl-i hadîs çizgisinde yer almış ve eserlerinde "*ashabım*" dediğinde -Şafiî mezhebinin ashâbını kasdetmemiş- ehl-i hadîs ashâbını kasdetmiştir.

5. Şafiî âlimlerin çoğu; İbnü'l-Münzir'in Şâfiî mezhebine mensub olduğu ancak Nevevî, Zehebî, Suyûtî ve Davûdi gibi diğer bazıları da mutlak müctehid olduğunu söylemişlerdir. Tüm ihtilafların değerlendirilmesi neticesinde, İbnü'l-Münzir'in hayatının ilk dönemlerinde Şâfiî mezhebine mensub olabileceği ancak sonralarda mensubiyetten uzaklaşıp mutlak müctehid olduğu söylenebilir.

6. İslâm fıkıh literatüründe yer alan ilk icmâ eseri olan *el-İcmâ'* eserini yazmıştır.

7. Herhangi bir mezhebe nisbet edilmeden yazılan ilk muhtasar fıkıh çalışması olan *el-İknâ'* kıtabının müellifidir.

8. Günümüze ulaşmış olan eserler arasında icmâ ve ihtilâf edilen fıkhî meseleler ile mukayeseli fıkhı en kapsamlı şekilde ele alan ilm-i hilâf literatürünün ilk örneklerini kaleme alan fakihtir. Bu yönüyle kendisine hilâf ilminin kurucusu denilebilir.

9. Fıkhî tercihlerini belirlerken herhangi bir fıkhî mezhebi baz almamıştır.

10. İbnü'l-Münzir, edille-i şer'iyye olarak sırasıyla kitab, sünnet, icmâ, sahâbe kavli, kıyas, istishâb, nazar ve ekallu mâ kîl'i kullanmıştır.

11. İbnü'l-Münzir istinbât metodunu, ağırlıklı olarak nasların delâletlerinin zâhir, umûm-husus ve mutlak-mukayyet konuları üzerinden incelemiştir.

12. Onun te'vîl yönteminin esasında nasların zâhiri ve umûmu yeralır.

13. Teâruz eden hadisler konusunda, muhaddislerin metodu olan; te'lif, nesh, tercih ve tevakkuf metoduyla tearuzu gidermeye çalışmıştır.

14. Hadislerin sıhhat derecelerine son derece önem vermiş, Mürsel ile Münkatı' hadislerle amel edilmeyeceğini belirtmiştir.

KAYNAKÇA

ÂBÂDÎ, **Avnul-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebi Dâvûd,** Dârul-Kütübü'l-İlmiye, Beyrut 1415.

ABDULKADİR, Ali Hasan, **Nazratun Âmme fî Târîhi'l-Fıkhi'l-İslâmî**, Mısır, 1960.

ABDURREZZÂK ES-SAN'ÂNÎ, Ebûbekr b. Nâfi' Abdurrezzâk b. Hemmâm el-Himyerî es-San'ânî, **el- Musannef I-IX**, (thk. Habîbu'rrahmân el-A'zamî.), Tevzî'ul-Mektebeti'l İslâmî, yy. 1403.

AKA, İsmail, **Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi**, Çağ Yayınları, İstanbul 1992

AKAY, İhsan, **Şâfiî Usûl Geleneğinde İmâm Şâfiî"ye Muhalif Görüşler**,(Ensar Neşriyat, Doktora tezi) Dicle Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, 2015.

AKTAN, Hamza, "Kazf**"**, **DİA,** c. 25, TDV Yay., Ankara 2002.

ALVANÎ, Cabir, **İslâm'da İhtilaf Usûlü,** Risale yayınları, İstanbul 2017.

AMİDİ, Seyfuddin, **el-İhkâm fî Usûlî'l-Ahkâm I-VIII**, (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, Beyrut ts.

APAYDIN, Yunus "İctihad", **DİA,** c. 21, TDV Yay. İstanbul 2000.

----------, "İhtiyât", **DİA,** c. 21, TDV Yay. İstanbul 2000.

---------- "Nass" **DİA,** c.32, TDV Yay. İstanbul, 2006.

----------, "Kıyas", **DİA**, c. 25, TDV, Ankara 2002.

ARÎB B. SA'D el-Kurtubî, **Sıletu Tarih et-Teberî**, Manşuratü Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut Lübnan ts.

ASLAN, Bedri, **İslam Hukukunun Esnekliği**, Fecr Yayınları, Ankara 2019.

ASLAN, Mehmet Selim, **İslâm Hukuk Metodolojisinde Delillerin Teâruzu ve Tercîh Kaideleri,** (Basılmamış Y. Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, 2006.

AŞIKKUTLU, Emin, **Hadiste Rical Tenkidi, Cerh ve Ta'dîl İlmi,** M.Ü.İ.F.A.V.Yay., İstanbul 1997.

AYBAKAN, Bilal, "Rebî' b. Süleyman el**-**Murâdî" **DİA,** c.34**,** TDV Yay. İstanbul 2007.

----------, "Şafiî Mezhebi", **DİA,** c.38, TDV Yay. İstanbul, 2010.

AYDIN, Hakkı, **Sivaslı İbn-i Hümâm Hayatı ve Eserleri**, Sivas Belediyesi Kültür Yayınları Sivas, 2000.

AYDIN, Nevzat **İmam Evzâî ve Sünenindeki Metodu**, (Basılmamış, Yüksek lisans tezi), Samsun 2001.

AYDINLI, Abdullah İbn Râhûye, **DİA** c. 20, TDV Yay. İstanbul 1999.

BARDAKOĞLU, Ali, Kasame, **DİA,** c. 24, TDV Yay. İstanbul 2001.

BAYRAKTAR, Ahmet, **Gazzâlî'nin Nesih Anlayışı**, (Yüksek Lisans Tezi) Ankara Üniversitesi SBE, Ankara 2008.

BEROJE, Sahip "**Şâfiî'nin Sünnetin Kur'an'a Arzı Yöntemine Sünnetin Beyan Vasfı Çerçevesinde Yaklaşımı**," Uluslararası İmâm Şâfiî Sempozyumu, İstanbul 2012 (7-9.05.2010).

BERZENCİ, Abdüllatif Abdullah Aziz, **et-Teâruz ve't-Tercîh**, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.

BİHÂRÎ, Muhibbullah b. Abdüşşekûr, **Müsellemü's-Sübut**, (Gazzâlî, el-Müstaşfâ içinde), Bulak 1324.

BİLMEN, Ömer Nasuhi, **Hukukı İslâmiyye ve Islahatı Fıkhîyye Kamusu I-VIII**, Bilmen Yayınevi, yy., 1999.

BROCKELMANN, Carl, **Geschıcthe Des Arabıschen Lıtteratur** I-II **(GAL)**, Leiden 1943.

BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail, **el-Câmi'u's-Sahih I-VI**, Dâru İbn Kesir, Beyrut 1987.

CANDAN, Abdurrahman, **"**İbnü'l**-**Münzir'in Hayatı, Hilâf İlmine Katkıları ve el-İşrâf 'alâ Mezahibi Ehli'l-'ilm Adlı Eseri**", İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi**, S. 9, 2007 ss.177-192.

CEVHERÎ, İsmail b. Hammad el-Cevherî, **es-Sihah I-VI**, Darü'l-İlmi li'l-Melayîn, Beyrut 1990.

CÜRCÂNİ, Ali b. Muhammed Ali el-Cürcâni, **et-Ta'rifât**, Dâru'l-Kutubu'l-Arabiyye (thk. İbrâhîm el-Ebyârî), Beyrut 1405.

CÜVEYNÎ, Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf Ebû'l-Me'alî el-Cüveynî, **el-Burhân fi Usûlü'l-Fıkıh I-II**, (tahk. Abdulazim mahmut ed-Dîb)el- Mansûre, Mısır 1418.

ÇAKAN, İsmail Lütfi **Hadîslerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları** *(*Muhtelifü'l-Hadîs İlmi),İslâmî Araştırmalar Vakfı Neşriyatı İstanbul 1982.

DAĞCI, Şamil, **Hilâf İlminin Mahiyeti ve Amacı,** Basılmamış Makale.

DÂREKUTNÎ, Ali b. Ömer, **Sünenü Dârekutnî**, (thk. Abdullah Hâşim Yemâni'l-Medenî), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts.

DEBÛSÎ, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, **Te'sîsü'n-Nazar**, thk., Mustafa Muhammed ed-Dımaşkî, Dâru İbn Zeydûn, Beyrut ts.

DIMAŞKÎ, Ebi bekr b. Muhammed el-Hüseynî ed-Dımeşkî, **Kifâyetü'l-ahyâr** (tahkik Ali Abdulhamid Baltacî,) Dâru'l-Hayr, Dımeşk 1994.

DISÛKÎ, Muhammed Arafe, **Dusûkî I-IV**, Dâru'l-Fikir, Beyrut ts.

DİHLEVÎ, Şah Veliyyul'lah **Huccetullâhi'l-Bâliğa**, (thk. Muhammed Şerif Sükker), Beyrut Dâru İhyâi'l-'Ulûm, 1992.

DÖNMEZ, İbrahim Kafi, DİA **"İcmâ'**" c. 21, TDV Yay., İstanbul 2000.

EBÛ BEKR, Muhammed b. Ahmed El-Kaffâl Eş-Şâşi, **Hilyetü'l-Ulema fi Marifeti Mezahibi'l-Fukaha I-VIII**, Amman 1400.

EBÛ CEYB, Sa'dî, **Mevsûatü'l-İcmâ fi'l-Fıkhî'l-İslâmî** I-III, Şam 1996.

EBÛ DAVÛD, Muhammed b. Ali, **Tabakâtu'l-Müfessirin I-II**, Kahire 1972.

EBÛ ÎD, Ârif Halîl Muhammed, **el-İmâm Dâvûd ez-Zâhirî ve Eseruhû fi'l- Fıkhı'l-İslâmî**, Dâru'l-Erkam, Kuveyt 1984.

EBÛ ŞÜKÜR, Ali Muhammed Fethi, "Menhec İmam İbnül-Münzir en-Neysâbûrî fi Muhtelefi'l-Ahâdis fi'l-Evsat", **Meceeleti'd-Dirâsâti'Arabiyye,** S. 25, ss.175-222, Mısır, Munya.

EBÛ ZEHRÂ, Muhammed, **eş-Şâfiî Hayatuhu ve Asruhu arauhu ve fıkhuhu**, Dâru'l Fikri'l-Arabi, yy. 1978.

----------, **İslâm'da Fıkhî Mezhepler Tarihi** (çev.) Abdulkadir Şener, İstanbul 1978.

----------, **Usûlu'l-Fıkh**, Dâru'l-Ffikri'l-Arabî, Kahire ts.

EBÛ'-EŞBÂL, Ahmed b. İbrâhîm el-Mursî eş-Şerif, **el-ihtyârâtü'l- Fıkhîyye ve'l-Usûlîyye lil-İmam İbnü'l-Münzir**, (Y. Lisans Tezi) Dâru'l-Faruk, Mısır Mansûre 2009.

EBÛBEKİR en-NEYSÂBÛRÎ, Abdullah b. Muhammed b. Ziyad **ez-Ziyâdât alâ Kitâbi'l-Müzenî**, (thk.: Hâlid b. Hâyif b. Ureyc el-Mutîrî,) Edvâü's-Selef/Safât, Dâru'l-Kevser, Riyad 1426/2005.

EBÜ'L-VELİD, Abdullah b. Muhammed b. Yûsuf, **Tarihi Ulemâi Endülüs I-II**, Darü'l-Garbi'l-İslami, Beyrut 2008.

ECE, Faruk, **Muhammed b. Nasr el-Mervezî'nin İhtilâfu'l-Ulemâ Adlı Eseri ve Hilâfiyât Literatüründeki Yeri**, (Basılmamış yüksek lisans tezi), Isparta 2010.

EMİN, Ahmed, **Duha'l-İslâm I-III,** Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, Kahire 2000.

EN-NAİMİ, Ali İbrâhîm, **es-Sına'atü'l-Hadisiyye 'inde İbni'l-Münzir fi Kitabihi'l-Evsât mine's-süneni ve'l-İcmâ'i ve'l-İhtilaf,** (Basılmamış Doktora tezi) Cami'atu'l-Ulumü'l-İslâmiyye el-'Alemiyye, Ürdün, Umman 2015.

ERTÜRK, Mustafa, "Haber-i Vahid", **DİA,** c. 14, TDV Yay., İstanbul 1996.

FÂRİSÎ, Ebû Muhammed b. Abdurrahman b. Hallad b. Râmehurmûzî, **el-Muhaddisu'l Fâsıl beyne'r- Râvî ve'l-Vâ'î**, (thk, Muhammed el-Hatîb Accâc) Dâru'l-Fikr, Beyrut 1971.

FEYYUMÎ, Ahmed b. Muhammed el-Feyyumî, **el-Misbahu'l-Munir fi Ğaribi Şerhi'l-Kebîr li'r-Rafi'i I-II**, el-Mektebetü'l-İlmiyye Beyrut ts.

GAZZÂLÎ, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, **el-Mustasfa**, (tash. Muhammed Abdusslem Ebû'ş-Şafî) Dârul-Kütübül-İlmiyye, Beyrut ts.

----------, **İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts,

GÖRGÜN, Hilal, "İbnü'l-Münzir el-Baytâr", **DİA,** c. 21, TDV Yay., İstanbul 2000.

HALEF, Muhammed b. Süleyman b. Abdullah, **Fıkhu İbnü'l-Münzir**, (Basılmamış doktora tezi), Câmi'atü İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Suudi Arabistan Riyad 1989.

HALLAQ, Wael B. Hallaq, "**Şâfiî Hukuk İlminin Başmimarı mıydı**?", trc.İ. Hakkı Ünal, Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü, Kitâbiyât, Ankara 2000.

HAMEVÎ, Yâkut **Mu‘cemû’l-Büldân I-VII**, thk. Ferid Abduaziz el-Cündî, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1990.

HAMÎDULLAH, Muhammed **'Fıkıh Usûlü Tarihi**" (islâm Hukuku Etüdleri içerisinde), İstanbul ts.

HASAN, Ahmet, **İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi**, trc. Haluk Songur, Rağbet Yay., İstanbul 1999.

HASAN, İbrâhîm, **İslâm Târihi**, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1988.

HATÎB el-ACCÂC, Muhammed, **es-Sünne Kable't-Tedvîn**, Mektebetü’l-Vehbe, Kâhire 1988.

HATİB el-BAĞDADÎ, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, **Tarihu Bağdad I-XVI**, (Thk. Beşşâr Avvâdd Mahmud), bas. 1, Dâru’l-Garb’il-İslâmî, Beyrut 1422/2002.

----------, **el-Fakîh ve’l-Mutefakkıh**, (thk. İsmâil el-Ensâri), Dâru İhyâi’s-Sünneti’n-Nebevî, Dımeşk 1975.

HEYET, **El-Mevsû‘atu’l-Arabiyyetu’l-‘Alemiyye XXX**, Mad. “Abbâsî” 2. bas. nşr. Müessesetu a‘mali’l-mevsu‘eti lin-neşri ve’tevzi‘i, Riyad 1419/1999.

HİZMETLİ, Sabri, “Karmatîler” **DİA,** c. 24, TDV Yay. İstanbul, 2001.

HUDARÎ, Muhammed **Târîhu't-Teşrî'il-İslâmî,** el-Mektebetu’t-Ticâriyyeti’l-Kübrâ Mısır, h.1387.

İBN ABDİLBERR, Ebû Ömer Yusuf en-Nemerî el-Kurtubî, **Câmiu’l Beyani’l-İlm ve Fadlihi ve mâ Yenbağı fi Rivâyetihî ve Hamlihî,** nşr. Abdurrahman Hasan Mahmud, Dâru’l-Kütübi’l-Hâdisiyye, Kahire, 1975.

İBN ABİDİN, Muhammed Emin b. Ömer, **Hâşiyetü Reddi'l-Muhtâr ‘ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr I-VI**, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1412/1992.

İBN CÜZEY, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed El-Kelbî**, El-Kavaninü'l-Fıkhîyye fi Telhisı Mezhebi'l-Mâlikîyye**, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2013.

İBN EBİ ŞEYBE, Ebû Bekr b. Ebi Şeybe Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm, **el-Musannef fi’l-Ahâdîsi ve’l-âsâr I-VII**, Mektebetu Rüşd, Riyad 1409.

İBN EBÛ YA‘LA, Kadi Ebû’l-Hüseyin Muhammed, **Tabakâtu’l-Henâbile I-II,** (Thk. Muhammed Hamid el-Fekî), Dâru’l-Ma‘rife, Beyrut ts.

İBN EMÎRİ’L-HÂC, Muhammed b. Muhammed el-Hanbelî, **et-Takrîr ve’t-Tahbîr fi’l-Usûl I-III,** Dâru’l-Fikir, Beyrut 1996.

İBN HACER ASKALÂNÎ, Ebû'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed, **Lisan'ül- Mizan I-VII**, Dâru'l Kutubi'l-İslâmî, Kahire ts.

----------, **et-Tehzibu't- Tehzîb**, Dâru's-Sâdır, Beyrut 1968.

----------, **Hedyu's-Sârî Mukaddimetü Fethi'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, Kahire 1986.

İBN HALLİKÂN, Ahmed b. Muhammed, **Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman I-VII,** (Thk. İhsân Abbas), Dâru Sâdir, Beyrut 1971.

İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, **el-Muhallâ bi'l-Âsâr I-XI**, (thk. Muhammed Münîr ed-Dımeşkî), İdâretü'l-Tab'ati'l-Münîra, Mısır 1352.

İBN HIBBÂN, Muhammed b. Hıbbân b. Ahmed b. Hıbbân el-Bustî, **Sahihu İbn Hıbban I-XVIII**, (tahk. Şu'ayb el-Arnavût, Müessetü'r-Risâle, Beyrut 1993.

İBN KESİR, Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir ed-Dimeşkî, **Tabakâtu'l Fukahai'ş-Şâfiîyyin I-III**, (thk. Ahmed Haşim), Mektebetu's-Sikafetu'd-Diniyye, yy. ts.

----------**, el-Bidâye ve'n-Nihâye I-XIV,** (thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî), Dâru Hicr, yy. 1419/1998.

İBN KUDÂME, Muvefekuddin Abdullah b. Ahmed**, el-Müğnî I-XV,** (thk. Abdullah b. Abdilmühsin et-Turkî-Abdulfettah Muhammed el-Huluv), Dâru Alemi'l-Kutub, yy. 1997.

İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed b. Müslim, **el-Me'arif,** (thk. Servet Ukkâşe), bask. 2, el-Heyetu'l-Mısriye el-'Amme li'l-Kitabe, Kahire 1992.

İBN MACE, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezid, **Sünenu İbn Mâce I-II**, (thk. Muhammed Fuad Abdulbakî), Nşr. Dâru İhyâi'l-Ktubi'l-Arabiyye, yy. ts.

İBN MANZUR**,** Muhammed b. Mukrim b. Manzur el-Afrikî el-Mısrî, **Lisânu'l-Arab I-XV,** Dâru Sadır, Beyrut ts.

İBN NEDÎM, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak, **el-Fihrist**, Dâru'l-ma'rife, Beyrut ts.

İBN RÜŞD, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Hafid, **Bidâyetu'l-Müctehid ve Nihâyetu'l-Müktesid I-IV,** Dâru'l-hadis, Kahire 1425/2004.

İBN SA'D, Muhammed b. Sa'd, **et-Tabakâtu'l-Kübrâ I-VIII**, (Thk. Muhammed Abdulkadir 'Ata), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1410/1990.

İBNU'L-ESÎR, Ebû'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem**, el-Kâmil fi't-Tarih I-X**, (thk. Ömer Abdusselam Tedemmurî), bask. 1, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1417/1997.

İBNU'L-İMÂD, Abdulhay b. Ahmed, **Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb I-XI,** (Thk. Muhammed el-Arnavut), Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1406/1986.

İBNÜ'L-MÜNZÎR**,** Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhîm b. Münzir en-Nîsâbûrî, **el-İşrâf ala Mezâhibi'l-Ulemâ I-X,** (Thk. Ebû Hammad Sağir Ahmed el-Ensârî), , Mektebetu Mekketi's-Sikâfiyye, Birleşik Arap Emirlikleri Dâru'l-Hîme 1425/2004; İbnü'l-Münzir, **el-îşrâf 'alâ Mezâhibi'l-Ulmâ**, (tahk. Abdullah Ömer el-Bârudî), el-Mektebetü't-Ticâriyye, Mekke ts.

----------, **el-Evsat mine's-Süneni ve'l-İcmâ' ve'l-İhtilâf I-XV** (thk. Yasir Kemal,)Dâru'l-Felah li Bahsi'l-İlmî ve Tahkiki't-Turas, Mısır Feyyum 2010; el-Evsat **fis'Süneni ve'l-İcmâ'i ve'l-İhtilâf I-V ve XI, (**thk. Ebû Hammad Sağir Ahmed b. Muhammed Hanif el-Ensârî), Dâru Tîybe, Riyad 1994.

----------, **el-İcmâ'** (tahk. Fuad Abdulmun'im Ahmed), Dâru'l-'Asîme, Riyad 2016.

----------, **el-İknâ' I-II,** (thk. Abdullah b. Abdulaziz Cibrin), Dâru's-Sami'i li'n-Neşri ve't'Tevzî', Riyad 2008.

----------, **Kitabu Tefsirü'l-Kur'ân,** Tahkik, Sa'd b. Muhammed Sa'd, Dâru'l-Meâsır li'n-Neşri ve't-Tevzî', Medinetü'l- Münevvere 2002.

İBNÜ'N NEDİM, Ebû Ferec Muhammed b. İshak**, el-Fihrist**, thk. İbrâhîm Ramazan, Dâru'l-Marife, Beyrut1994.

İBRHİM B. MUHAMMED, b. Sâlim b. Davayyân, **Menâru's-Sebîl**, Mektebetu'l-Maarif, Riyad 1996.

ÎCÎ, Abdurrahman b. Ahmed, **Şerhu'l- Adud alâ Muhtasaru'l-Muntehâ'l-Usûl**, Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut 2000

İLTAŞ, Davut, **Fıkıh Usûlünde Mütekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı**, İsam, İstanbul 2011.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı **İlm-i Hilâf,** Hüner yayınevi, yy. 2012.

KALAYCI, Mehmet, **Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi** (Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi 2011.

KALLEK, Cengiz, "İbnü'l**-**Münzir en-Nîsâbûrî", **DİA,** c. 21, TDV Yay., İstanbul 2000

----------, "Mudârebe", **DİA,** TDV Yay., c. 30, İstanbul 2005.

KANARYA, Bayram, İmâm Şâfiî'nin "İhtilâfu'l-Hadîs" İsimli Eserinde Muteârız Hadisleri Çözme Metodolojisi, **Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi**, S.8, Diyarbakır Kasım 2012.

KARAMAN, Hayreddin, **İslâm Hukuk Tarihi**, İz Yayıncılık, İstanbul 1999

----------, **İslâm Hukukunda îctihad**, Ensar Yay, İstanbul 2010.

----------, **Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku**, Ensar Yayınları, İstanbul 1998.

----------, "Fıkıh", **DİA**, c.13, TDV Yay., İstanbul 1996.

KÂSÂNÎ, Alauddin Ebû Bekir b. Mesut b. Ahmed, **Bedâiu's-Senâi' I-X,** Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.

KÂTİP ÇELEBİ, Mustafa b. Abdullah el-Kostantinî er-Rumî el-Hanefî, **Keşfu'z-Zunün 'an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funun I-II**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.

KEDMÎ, Ebû Saîd, **Ziyadat Ebi Saîd el-Kedmî 'ala Kitabı'l-İşrâf li İbni'l Münzir en-Neysâbûrî,** Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûnı'd-Diniyye Saltanetu Umman, yy, (birinci baskı) 2011.

KEHHALE, Ömer Rıza **Mü'cemu'l-Müellifin I-XV**, Dâru'l İhyai't-Türasi'l-Arabiyye, Beyrut ts.

KELZEVÂNÎ, Ebû Hattâb, Mahfuz b. Ahmed b. Hasan, (510/1116), **et-Temhîd fî Usûlü'l-Fıkh**, Merkezi'l-Bahsi'l-İlmî, Mekke 1406.

KEMALUDDİN, İmam Muhammed, **Nazariyyeti'l-fıkhî'l-İslâmı**, Beyrut 1998.

KILIÇER, M. Esad, "Ehl-i Rey c.10, s.521.", **DİA**, TDV Yay, İstanbul 1994.

KIRBAŞOĞLU M. Hayri, "**Ehlu's-Sünne Kavramı Üzerine Bazı Yeni Mülahazalar**", İslâmî Araştırmalar, Ankara 1986.

KOCA, Ferhat **İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbelî Mezhebi**, Ankara Okulu Yayınları ts.

KÖKSAL, Asım Cüneyd, - Dönmez, İbrâhîm Kâfi, "Usûl-i Fıkıh", **DİA**, c. 42, TDV Yay., İstanbul 2012.

KÖSE, Saffet, "İbn Abdülhakem", **DİA,** c. 19, TDV Yay., İstanbul 1999.

----------, "İbn Ebû Leyla", **DİA,** c. 19, TDV Yay., İstanbul, 1999.

KUDÛRÎ, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed, **el-Muhtasar**, İstanbul 1309.

KURTÛBÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Şemseddin el-Kurtûbî, **el-Câmi' li Ahkâmı'l-Kur'ân I-X**, Dâru'l-Kutubu'l-Mısriyye, Kahire 1964.

MAĞRIBÎ, Ebû Abdillah Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman et-Tırâblûsî el-Mağribî el-Hattâb er-Rû'înî, **Mevâhibu'l-Celil li Şerhi Muhtasari'l-Halîl I-VI**, (thk. Zekeriya Umeyrât), Dâru 'alemü'l-Kutub, yy. 2003.

MAKDÎSÎ, Muhammed b. Ahmed el-Makdîsî, **Ahsenü't-tekâsim fi ma'rifeti'l-Ekâlîm**, Vizaretü's-Sekafetü'l-Kavmi, Dımeşk 1980.

SAHNÛN, b. Sa'îd, **el-Müdevvenetü'l-Kübrâ I-VI**, (Sahnûn b. Sa'îd Rivayeti), Matba'atu's-Sa'âde, Mısır 1423.

MÂVERDÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, **el-Hâvi'l-Kebîr fi Fıkhî'l-İmam eş-Şâfiî Şerhu Muhtasaru'l-Müzenî I-XIX,** Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1999.

MELÎBÂRÎ, Zeynuddin b. Abdilaziz, **Fethu'l-Mü'în,** (çev.) Ömer Saruhan- M. Mansur Demir, Dua Yayıncılık, İstanbul 2010.

MERVEZÎ, Ebî Abdillah Muhammed b. Nasr, **İhtilâfu'l-Fukahâ,** (Thk. Muhammed Tahir Hekim), Mektebetu Edvâi's-Selef, Riyad 2000.

MEŞHEDÂNÎ, Hâşim Abdyâsin, **Süfyânü's-Sevrî ve Eseruhû fi't-Tefsîr**, Dâru'l-Kütübi'l- İlmiyye, Lübnan 2006.

MÎDÂNÎ, Abdulgani b. Tâib, **el-Lubâb fi Şerhi'l-Kitab I-IV**, (Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid), el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut ts.

MİROĞLU, İsmet **İslâm Tarihi Ansiklopedisi,** İhlas Matbaacılık, İstanbul ts.

MÜSLİM, Ebû Hüseyin Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî, **Sahihi Müslim I-V**, thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Daru İhyâi't-Türasi'l-Arâbî Beyrut, ty.,

MÜZENÎ, İsmail b. Yahya**, Muhtasaru'l-Müzenî**, Nşr. Dâru'l-Ma'Rife, Beyrut 1410/1990.

NA'ÎM, Hânî Muhammed, **Mevsu'atu Mesâili'l-Cumhur fi'l-Fıkhı'l-İslâmî**, Dârü's-Selâm Mısır, 2007

NESÂÎ, Ahmed b. Şuayb Ebû Abdirrahman (şrh **el-Müctebâ mine's-Sünen**, Celâleddin Suyûtî), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut ts.

NEVEVÎ, Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref, **el-Minhâc Şerhu Sahihi Müslim b. Haccac**, Beyrut 1983.

NEVEVÎ, Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref, **el-Mecmu' Şerhu'l-Mühazzeb I-XXIII,** Mektebetü'l-İrşad, Cidde ts.

----------, **Ravzatu't-Talibîn ve Umdetu'l-Müftin I-XII,** el-Mektebtu'l-İslâmiyye, Beyrut 1412/1991.

----------, **Tehzîbu'l-esmâi ve'l-Luğât** I-IV, Dâru'l Kutubi'İlmiyye, Beyrut ts.

OKUYUCU, Nail, **Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci**, (Doktora tezi), İstanbul 2014.

ÖĞÜT, Sâlim, "Ehl-i Hadis", **DİA** c. 10, TDV Yay., İstanbul 1994.

ÖZAFŞAR, M. Emin, **Hadisi Yeniden Düşünmek, Fıkhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme**, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1998.

ÖZEN, Şükrü, "Hilâf", **DİA,** c. 17, TDV Yay., İstanbul 1998.

ÖZGÜDENLİ, Osman Gazi, "Nîşâbur", **DİA,** c. 33, TDV Yay., İstanbul, 2007.

ÖZŞENEL, Mehmet, **Sünneti ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey-Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybâni**, (Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri, Hadis Anabilim Dalı), İstanbul 1999.

ÖZTUNA, Yılmaz, **İslâm Devletleri***,* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.

PÂKİSTÂNÎ, Zekeriya b. Ğulâm Kadir, **Usûlü'l-Fıkıh ala Menheci Ehli'l-Hadis**, Birinci bsk., Dâru'l-Harâz, yy. 2002.

PEZDEVÎ, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, **Mârifetu'l-Hiceci'ş-Şer'îye**, Müessetü'r-Risâle, Beyrut 2000.

POLAT, Salahattin "Mürsel", **DİA**, c. 32, TDV Yayınları, İstanbul 2006.

RÂZÎ, Ebû Abdillah Muhammed Fahreddin, **Menâkibu'ş-Şâfiî***,* yy, h. 1379

RÂZÎ, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, **el-Mahsûl fi İlmi'l-Usûl IV**, Naşir Cami'atu Muhammed b. Suud el-İslâmiyye (thk. ,Taha Cabir Feyyad el-Ulvânî), Riyad 1400.

SADRUŞŞERÎA ES-SÂNÎ, (el-Asğar) (ö. 747/1346) Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcu'ş-Şerîa Mahmûd b. Sadruşşerîa Ahmed b. Cemâluddîn Ubeydullah el-Mahbûbî el-Buhârî el-Hanefî, **et-Tavdîh fi Halli Gavâmizi't-Tenkîh,** Beyrut ts.

SAFEDÎ, Salâhaddin Halîl b. Aybeg b. Abdullah, **Kitabu'l-Vâfî bi'l-Vefeyât** I-XXIX*, (*thk. Ahmed el-Arnâvut), Dâru İhyâu't-Turâs, Beyrut 2000.

SEM'ÂNÎ, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Ahmed b. Abdul-Cebbar, **Kavâtı'u'l-Edilleti fi'l-Usûl, I-II,** Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1999.

SERAHSÎ, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, (ö. 483/1090), **el-Usûl I-II,** (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efganî), Haydarâbâd 1372.

SEREVÎ, Muhammed b. Leşkeri b. Mahmud, **İhtilafu's-sahabe ve't-tabiîn ve men ba'dehum mine'l-eimmeti'l-müctehidin**, Kahire ts.

SEZGİN, Fuat, **Geschıcthe Des Arabıschen Schrıfttums I-II** ***(GAS)***, Leiden 1967.

----------, **Tarihu't-Turâsi'l-Arabî I-XII,** Cami'atü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad 1983.

SUYÛTÎ, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, **Târîhu'l-Hulefâ**, (thk. Muhammed Muhyiddin), Matbaatu's-Saâde, Mısır 1952.

----------, **Tabakâtü'l-Huffâz**, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1983.

----------, **Tedribu'r-Ravi fi Şerhi Takribi'n-Nevevî**, thk., Abdulvehhab Abdullatif, Kahire 1959.

SÜBKÎ, Tâceddin Abdülvehhâb b. Ali b. Abdulkafi es-Sübkî, **Tabakâtü'ş-Şâfiiyyeti'l-Kübrâ** I-X„ thk. Mahmut Muhammed et-Tanahî, Hicr Yayınları, yy., 1992

ŞA'BÂN, Zekiyyüddîn **Usûlu'l-Fıkhî'l-İslâmî**, el-Mektebetu'l-Hanîfiyye, yy. ts.

----------, **İslâm Hukuk İlminin Esasları**, (çev.) İbrâhîm Kâfi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1990.

ŞÂFİÎ, Ebû Abdillah Muhammed b. İdris b. Abbas b. Osman b. Şafi', **el-Ümm I-VIII,** nşr. Dârûl-Ma'rife, Beyrut 1410/1990.

----------, **er-Risâle** (thk. Ahmed Muhammed Şakir), Dâru't- Turâs, Kâhire 2005.

ŞÂHİN, Osman, "**İslâm Hukuk Metodolojisinde İstishâb**", OMÜİFD, sy. 12, 2001.

ŞÂTIBÎ, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî el-Gırnâtî **Muvafakat I-VII**, Dâru İbnu Affan, yy., 1997.

ŞEHRİSTÂNÎ, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, **el-Milel ve'n-Nihâl, îslâm Mezhepleri**, Mustafa Öz (çev.), Ensâr Neşriyat, İstanbul 2005.

ŞENER, Abdulkadir, **Kıyas, îstihsan, İstislah**, DİB Yay, Ankara 1974.

ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed, **İrşâdı'l-Fuhûl ila Tahkiki'l-Hakki min İlmi'l-Usûl I-II**, (thk. Şeyh Ahmed 'Azû) Dâru'l-Kutubu'l-Arabiyye, Beyrut 1999.

----------, **İrşâdü'l-Fuhûl ilâ tahkîki'l-Hakk min İlmi'l-Usûl**, Thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk, Dâru İbn Kesîr, Beyrût 2007.

ŞİMŞEK, Murat, "Ehl-i Re'y Fıkıh Ekolünün Temsilcisi Ebû Hanîfe", **İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi,** sy. 19, yy. Nisan 2012.

ŞİNDİ, İsmail Muhammed, **el-Fekih İbnü'l-Münzir ve İhtiyârâtuhu fi'l-Hudûd**, (Basılmamış doktora tezi, Cami'atü Ümmü'd-Dermân Külliyeti'l-Kur'ân'ıl-Kerim ve'l-'Ulûmü'l-İslâmiyye), Sudan 2002.

ŞÎRÂZÎ, Ebû İshak İbrâhîm b. Ali eş-Şîrâzî, **el-Lüma' fi Usûlî'l-Fıkıh,** Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1985.

----------, **el-Mühazzeb fi Fıkhî'l-İmami'ş-Şâfiî I-III**, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, Beyrut ts.

----------, **Tabakâtü'l-Fukahâ**, thk. İhsan Abbas, Dâru Râid el-arabî, Beyrut 1981.

ŞİRBÎNÎ, Muhmmed b. Ahmed el-Hatib, **Müğni'l-Muhtac İlâ Ma'rifeti Me'âni Elfâzi'l-Minhâc I-IV**, Dâru'l-Fikr, yy. ts.

TAHAVİ, Ebü Cafer. Ahmed b. Muhammed b. Selame. **Muhtasaru İhtilâfi'l-Fukaha I-V** (İhtisar eden; Ebü Bekr Ahmet b. Ali el-Cessas er-Razi; thk. Abdullah Nezir Ahmed), Beyrut 1996.

TAHHÂN, Mahmud, **Teysîru Mustalahi'l Hadîs**, Darü'l Faruk el-A'zam, İran,1382.

TEFTÂZÂNÎ, Sa'duddîn Mesud b. Ömer, **Risâleti'l-Hudud**, Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, yy. ts.

----------, **Şerhu't-Telvih ale't-Tevdih li Metni't-Tenkih fi Usûli'l-Fıkh I-II**, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrût 1416/1996.

TEKİN, Abdulkadir, **Süfyan es-Sevri'nin Fıkıhçılığı**, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Aralık 2015, cilt: 3, sy. 5, ss.115-143.

TEKİNEŞ, Ayhan, "Muhtelifü'l Hadîs*"* **DİA,** c. 31, TDV Yayınları, İstanbul 2006.

TİRMİZÎ, Ebû Îsâ Muhammed. b. Îsâ, **Sünen-i Tirmizî**, thk. İzzet Ubeyd ed-Du'âs, Mektebetü Dâru'd-Da've, Humus 1385.

USTA, Aydın, "Sâmânîler", **DİA,** c. 36, TDV Yay., İstanbul, 2009.

UYAR, Ahmet "Hadisleri/Sünneti Anlamada Farklı Yaklaşımlar, Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y Ekolleri", **Bilimname Düşünce Platformu**, sy. 5, Kayseri 2004/2.

ÜNAL**,** Halit "Arâyâ", **DİA,** c. 3, TDV Yay., İstanbul 1991.

YAKUT, Ebû Abdillah el-Hamevî**, Mü'cemu'l-Udebâ I-X**, Kahire 1400/1980.

----------, **Mu‘cemû’l-Büldân I-VII**, thk. Ferid Abduaziz el-Cündî, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1990.

YILDIRIM, Enbiya, **Hadîste Metin Tenkidi Hadiste Metin Tenkidi**, Rağbet Yay., İstanbul 2009.

YILDIZ, Hakkı Dursun, “Abbâsîler”, **DİA,** c.1, TDV Yay, İstanbul 1988.

YILMAZ, Saim, **Abbâsîler**, Kayıhan yayınları, İstanbul 2006.

ZEHEBÎ, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, **Târîhü'l-İslâm**, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407/1987.

----------, **Mîzânu’l-İ‘tidâl fi Nakdi’r-Ricâl I-IV**, (Thk. Ali Muhammed el-Becâvî), Dâru’l-Ma‘rife, Beyrut 1382/1963.

----------, **Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ I-XXV**, nşr. Şuayb el-Arnâût-Ali Ebû Zeyd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1412/1992.

----------, **Tezkiretu’l-huffâz I-V**, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut ts.

ZERKEŞÎ, Bedrüddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullah, **Hz. Aişe’nin sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler** (haz. Bünyamin Erul), Ankara 2000.

ZERKEŞÎ, Bedrüddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullah **el-Bahru’l-Muhît fî Usûlu’l-Fıkh**, Dâru’s-Saffet, Kuveyt 1992.

----------, **Şerhu’z-Zerkeşî ala Muhtasari’l-Hârkî I-VII,** Dâru’l-‘Ebîkân, yy. 1413/1993.

ZİRİKLÎ, Hayreddin b. Mahmud, **el-A‘lâm Kâmûsû Terâcim I-VIII**, nşr. Dâru’l-İlim li’l-Melâyîn, Beyrut 2002.

ZUHAYLÎ, Vehbe **îslâm Fıkhı Ansiklopedisi**, (trc. Ahmed Efe), Feza Yay, İstanbul 1990.