



**KURTUBÎ'NİN EL-CÂMÎ' Lİ-AHKÂMÎ'L-KUR'ÂN
ADLI ESERİNDE İBADETLERE DAİR AHKÂM
ÂYETLERİNİN YORUMLANMASI**

Muhammet Enes YAKAR

Yüksek Lisans Tezi

Temel İslam Bilimleri

Ana Bilim Dalı

Dr. Öğr. Üyesi Resul ERTUĞRUL

2024

(Her Hakkı Saklıdır)

T.C.
BAYBURT ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ TEZLİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

KURTUBÎ'NİN EL-CÂMİ' Lİ-AHKÂMÎ'L-KUR'ÂN ADLI ESERİNDE
İBADETLERE DAİR AHKÂM ÂYETLERİNİN YORUMLANMASI

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ TEZLİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

Muhammet Enes YAKAR

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Resul ERTUĞRUL

BAYBURT - 2024

KABUL VE ONAY

Dr. Öğr. Üyesi Resul ERUĞRUL danışmanlığında, Muhammet Enes YAKAR tarafından hazırlanan “Kurtubî’nin el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur’ân Adlı Eserinde İbadetlere Dair Ahkâm Âyetlerinin Yorumlanması” başlıklı bu çalışma, 19.04.2024 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği / çokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Dr. Öğr. Üyesi Resul ERTUĞRUL

Üye : Prof. Dr. İsmail BAYER

Üye : Doç. Dr. Numan ÇAKIR

Bu tezin kabulü Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim Kurulu’nun/...../20... tarih ve 20...../.....-..... sayılı kararıyla onaylanmıştır.

Doç. Dr. Murat KUL

Enstitü Müdür

BEYANNAME

Bayburt Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre Dr. Öğr. Üyesi Resul ERTUĞRUL danışmanlığında hazırlamış olduğum “Kurtubî’nin el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur’ân Adlı Eserinde İbadetlere Dair Ahkâm Âyetlerinin Yorumlanması” başlıklı yüksek lisans tezimin bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tespit edilmesi halinde her türlü yasal yaptırımını kabul edeceğimi beyan ederim.

19.04.2024

Muhammet Enes YAKAR

ÖN SÖZ

Tez konusunu belirleme, araştırma ve tezin yazımı esnasında desteklerini, kıymetli tecrübesini esirgemeyen değerli hocam Dr. Öğretim Üyesi Resul ERTUĞRUL'a, tezin düzenlenmesi hususunda bilgi ve tecrübeleriyle bize rehber olan kıymetli Prof. Dr. İsmail BAYER ve Doç. Dr. Numan ÇAKIR'a, çalışmalarım esnasında bana destek olan eşim Rumeysa Aykut YAKAR'a teşekkür ederim. Yaptığım bu çalışmayı işgalci İsrail'in zulmüne maruz kalan Filistinli kardeşlerime ithaf ediyorum.

Muhammet Enes YAKAR



ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KURTUBÎ'NİN EL-CÂMÎ' Lİ-AHKÂMÎ'L-KUR'ÂN ADLI ESERİNDE İBADETLERE DAİR AHKÂM ÂYETLERİNİN YORUMLANMASI

Muhammet Enes YAKAR

Bayburt Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Resul ERTUĞRUL

Bayburt-2024, Sayfa: 131

Kur'ân-ı Kerim' de ibadet, ahlak ve muamelata dair birçok hüküm bulunmaktadır. İslâm'ı kabul edenler için bütün bu hükümler bağlayıcı ve yerine getirilmesi gereklidir. İlgili konuların Kur'ân içerisinde tespit edilmesi ve bir kategoriye tâbi tutulması; muhatabın emirleri anlaması ve tatbik etmesi açısından son derece önemlidir. Çalışmamızda Kurtubî'nin *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* adlı tefsirindeki ibadete dair açıklamalarını ve yorumlarını ele almaya çalıştık. Kurtubî'nin tefsiri ahkâm alanında yapılmış en önemli çalışmalardan biri olarak değerlendirilmektedir. İçerisinde kıraat alanından âyetlerin ahkâmına kadar detaylı bilgiler bulunmaktadır. Diğer taraftan ibâdet, Müslümanlar için son derece önemlidir. Kur'ân'da ibâdete dair birçok âyet bulunmakta, bu âyetlerin bir bütün olarak değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Çalışmamızda ibâdetin fihri boyutu yanında manevi yönüne de temas etmeye çalıştık. Zira ibadetlerin anlam, amaç ve ruhani boyutu zahiri boyutuna anlam katmakta ve ibadet edende vicdan ve duyarlılık oluşturmaktadır. Kurtubî ve tefsiri her yönüyle incelemeye tâbi tutulacak hususiyetler barındırmaktadır. Ders aldığı hocalar, bıraktığı eserler değerlendirildiğinde Kurtubî fikirlerine önem verilmesi gereken âlimlerdendir. En tanınmış eseri diyebileceğimiz *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* adlı tefsiri de Kur'ân'ın hüküm yönünü ön plana çıkarması açısından dikkatleri üzerine çekmektedir. Çalışmamızın belki de en önemli kısmı çok hacimli bir eser olan *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* adlı tefsirin ibâdete dair değerlendirmelerini bir araya getirmek olacaktır. Böylece hem konulara hem de konular hakkındaki değerlendirmelere ulaşma imkânı kolaylaşacaktır. Araştırmamızda Kurtubî'nin ibadet hayatıyla ilgili yorumlarını, değerlendirmelerini ele almaya çalıştık. Konular üzerindeki değerlendirmelerin doğru bir şekilde yapılabilmesi için yeri geldiğinde farklı görüş ve yorumlarla konuyu destekledik. Amacımız; Kur'ân'ın ibâdet hayatına dair buyruklarını Kurtubî'nin bakış açısıyla anlamaya çalışmaktır. Bunun yanında şunu da belirtmeliyiz ki ele aldığımız konuların her biri başlı başına bir çalışma yapılabilecek alanlardır. İslâm'ın ilmi mirasının ne kadar geniş olduğunu gösteren bu durum, Kurtubî'nin yorumlarıyla iktifa etmemizi mecburi kılmıştır. Tezimizi iki ana bölüme ayırdık. Birinci bölümde, ibadet kavramıyla ve manevi boyutuyla ilgili genel bir değerlendirmede bulunduktan sonra bedeni ibâdetler hakkında Kurtubî'nin yorumlarını aktardık. İkinci bölümde ise Kurtubî'nin mali ibâdetler hakkındaki görüşlerini ele aldık. Çalışmamız literatür tarama yöntemi kullanılmıştır.

Kurtubî'nin görüşlerinin esas alındığı tezimizde, müfessirin farklı görüşleri de zikretmesinden dolayı, yeri geldiğince görüşler hakkında yorumlarda bulunulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, kurtubî, ahkâmu'l-Kurân, ibadet, namaz, hac.



ABSTRACT

M. SC. THESIS

INTERPRETATION OF AHKAM VERSES CONCERNING WORSHIP IN QURTUBÎ'S WORK AL-CÂMÎ'LÎ AHKÂMÎ'L-KUR'AN

Muhammet Enes YAKAR

Bayburt University

Institute of Graduate Studies

Department of Basic Islamic Sciences

Thesis Advisor: Dr. Resul ERTUĞRUL

Bayburt-2024, Pages: 131

There are many provisions in the Holy Quran regarding worship, morality and actions. All these provisions are binding and must be fulfilled for those who accept Islam. Identifying relevant topics from the Quran and subjecting them to a category; It is extremely important for the addressee to understand and implement the orders. In our study, we tried to discuss Qurtubi's explanations and comments about worship in his commentary titled al-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân. Qurtubi's commentary is considered to be one of the most important works done in the field of judgments. It contains detailed information from the field of recitation to the provisions of the verses. On the other hand, worship is extremely important for Muslims. There are many verses about worship in the Quran, and it is important to evaluate these verses as a whole. In our study, we tried to touch upon the spiritual aspect of worship as well as its fiqh dimension. Because the meaning, purpose and spiritual dimension of worship adds meaning to the external dimension and creates conscience and sensitivity in the worshiper. Qurtubi and his commentary have characteristics that should be examined in every aspect. When the teachers he took lessons from and the works he left behind are evaluated, Kurtubî is one of the scholars whose ideas should be given importance. His commentary titled el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân, which can be considered his most well-known work, also attracts attention in terms of highlighting the judgment aspect of the Quran. Perhaps the most important part of our work will be to bring together the evaluations of the commentary on worship called el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân, which is a multi-volume work. Thus, it will be easier to access both the topics and the evaluations about the topics. In our research, we tried to address Qurtubi's comments and evaluations about his prayer life. We supported the issue with different opinions and comments when necessary, so that the evaluations on the issues could be made correctly. Our aim; It is to try to understand the commandments of the Quran regarding the life of worship from Qurtubi's perspective. In addition, we should also point out that each of the topics we have discussed are areas that can be studied on their own. This situation, which shows how broad the scientific heritage of Islam is, has made it necessary for us to be satisfied with Qurtubi's comments. We divided our thesis into two main parts. In the first part, after making a general evaluation of the concept of worship and its spiritual dimension, we conveyed Qurtubi's comments about physical worship. In the second part, we discussed Qurtubi's views on financial worship. Our study used the literature review method. In our thesis, which is based on Qurtubi's views, we

have tried to make comments on the views as much as possible, since the commentator also mentioned different views.

Keywords: Commentary, qurtubi, ahkam al-Quran, worship, prayer, pilgrimage.



İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	II
BEYANNAME	III
ÖN SÖZ	IV
ÖZET	V
ABSTRACT	VII
İÇİNDEKİLER.....	IX
KISALTMALAR.....	XII
GİRİŞ.....	1
Araştırmanın Konusu ve Problemi	2
Araştırmanın Amacı	2
Araştırmanın Önemi ve Gerekçesi	2
Araştırmanın Sınırlılıkları	2
Araştırmanın Kaynakları	3
Kurtubî'nin Hayatı, İlmi Serüveni ve Eserleri.....	4
Hayatı	4
İlmi Serüveni	6
Eserleri.....	6
el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân.....	7
Kurtubî'nin Ahkâm Tefsiri Dışındaki Eserleri.....	7
BİRİNCİ BÖLÜM.....	9
1. İBÂDET KAVRAMININ GENEL DEĞERLENDİRMESİ VE KURTUBÎ'NİN BEDENİ İBÂDETLERDEN TAHARET, NAMAZ VE ORUÇ ÂYETLERİNİ YORUMLAMASI.....	9
1.1. İBÂDET	9
1.1.1. İbâdet Kavramı	9
1.1.2. İbâdetin Önemi	11
1.1.3. İbâdetin Dereceleri	12
1.1.4. İbâdetin Manevi Boyutu	13
1.1.4.1. Temizliğin manevi boyutu.....	13
1.1.4.2. Namaz ibâdetinin manevi boyutu	14
1.2.4.3. Oruç ibâdetinin manevi boyutu	15
1.2.4.4. Zekât ibâdetinin manevi boyutu	16
1.2.4.5. Hac ibâdetinin manevi boyutu.....	18
1.2. KURTUBÎ'NİN TAHARET, NAMAZ VE ORUCA DAİR AHKÂM ÂYETLERİNİ YORUMLAMASI.....	19
1.2.1. Tahâret.....	19
1.2.1.1. Hadesten tahâret	20
1.2.1.2. Necasetten tahâret.....	23
1.2.1.3. Abdestsiz yapılmayan işler	25
1.2.1.4. Abdesti bozan şeyler.....	28
1.2.1.5. Mestler üzerine meshetmek	30
1.2.1.6. Teyemmüm.....	31
1.2.1.7. Gusül.....	32
1.2.3. Namaz	34

1.2.3.1. Namazların farziyeti ve vakitleri	34
1.2.3.2. Namazın unsurları.....	37
1.2.3.3. Namazı bozan şeyler.....	45
1.2.3.4. Cemaatle namaz.....	49
1.2.3.5. İmamet.....	51
1.2.3.6. Cuma namazı	58
1.2.3.7. Tilavet secdesi	60
1.2.3.8. Namazın seferde kısaltılması.....	63
1.2.3.9. Savaşta namaz.....	65
1.2.3.10. Cenaze namazı.....	66
1.3. ORUÇ	68
1.3.1. Oruç İbâdetinin Farziyeti.....	68
1.3.2. Oruç İbâdetinin Fazileti	69
1.3.3. Oruçta Niyet	69
1.3.3.1. Oruçta niyetin zamanı.....	70
1.3.3.2. İmsaktan önce hayızdan temizlenen kadının durumu.....	71
1.3.3.3. Cünüp olarak sabahlayan kimsenin durumu.....	71
1.3.4. Oruç İbâdetiyle İlgili Diğer Meseleler.....	72
1.3.4.1. Ramazan günü iman eden veya buluşa eren kimsenin durumu	72
1.3.4.2. Oruç tutmamayı meşru kılan durumlar.....	73
1.3.4.3. Tutulmayan oruçların kazası	75
1.3.4.4. Oruç borcuyla ölenin durumu.....	78
1.3.4.5. Ramazan gecelerinde cinsel münasebet	79
1.3.4.6. Güneş battı zannıyla orucunu bozan kimsenin durumu.....	81
1.3.5. İ'tikâf.....	83
1.3.5.1. İ'tikâfa girme zamanı.....	83
1.3.5.2. İ'tikâfin yapılacağı mekân	84
1.3.5.3. İ'tikâfin müddeti	84
1.3.5.4. İ'tikâfta oruç tutmanın hükmü	85
1.3.5.5. İ'tikâftan çıkma.....	86
İKİNCİ BÖLÜM	88
2. KURTUBÎ'NİN MÂLÎ İBÂDETLERDEN ZEKÂT, HAC VE KURBANA DAİR	
AHKÂM ÂYETLERİNİ YORUMLAMASI	88
2.1. ZEKÂT	88
2.1.1. Zekâtın Farz Olmasının Şartları	89
2.1.2. Zekât Verilecek Mallar	90
2.1.2.1. Ekinler ve bitkiler	90
2.1.2.2. Zeytin.....	91
2.1.2.3. Balın zekâtı	93
2.1.2.4. Madenler.....	93
2.1.2.5. Defineler	94
2.1.2.6. Hayvanların zekâtı.....	96
2.1.3. Zekât Kimlere Verilir	97
2.1.3.1. Fakirler	97
2.1.3.2. Zekât toplayanlar	98
2.1.3.3. Kalpleri ısıdırılacaklar	99

2.1.3.4. Köleler	100
2.1.3.5. Borçlular	100
2.1.3.6. Allah yolundakiler	101
2.1.4. Zekâtın Verilmesi	102
2.1.4.1. Zekât olarak kıymetin verilmesi	103
2.1.4.2. Zekâtın farklı bölgelerde verilmesi.....	104
2.1.4.3. Zekâtın zengine veya kâfire verilmesi.....	104
2.1.4.4. Kadının kocasına zekât vermesi	105
2.2. HAC.....	106
2.2.1. Hac İbâdeti Kimlere Farzdır	106
2.2.2. Haccın Edasının Şartları	107
2.2.3. Hac İbâdetinin Unsurları	108
2.2.3.1. Arafat vakfesi	108
2.2.3.2. Telbiye, ihram, niyet.....	109
2.2.3.3. Müzdelife.....	110
2.2.4. Hac İbâdetinin Yasakları	111
2.2.4.1. “Rafes”	112
2.2.4.2. “Füsûk”	112
2.2.4.3. “Cidâl”	113
2.2.5. Umre	113
2.3. KURBAN	114
2.3.1. Kurban İbâdetinin Hükümü	114
2.3.2. Kurban Edilecek Hayvanlar.....	115
2.3.3. Kurban Kesim Günü.....	115
2.3.3.1. Kurban kesme vakti	116
2.3.4. Kurban Kesimi.....	117
2.3.4.1. Hayvan kesiminde besmele	117
2.3.4.2. Hayvan kesiminin yapılması	119
2.3.5. Kurban Etleriyle İlgili Hükümler	121
2.3.5.1. Kurban etlerinin dağıtımı.....	121
SONUÇ	123
KAYNAKÇA.....	125
ÖZ GEÇMİŞ	131

KISALTMALAR

akt.	: Aktaran
b.	: Bin, ibn (Oğlu)
bk.	: Bakınız
bs.	: Basım
C	: Cilt
cev.	: Çeviren
çoğ.	: Çoğul
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
dip.	: Dipnot
drl.	: Derleyen
Ed.	: Editör
H	: Hicrî
Hz	: Hazreti
md.	: Madde
nşr.	: Neşreden
öl.	: Ölüm Tarihi
r.a.	: Radıyallahu anh
s.a.v.	: Sallallâhü aleyhi ve sellem
sad.	: Sadeleştiren
thk.	: Tahkik Eden
vb.	: ve benzerleri
Yay.	: Yayınları

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerim, kendisine inananlar için hayat rehberidir. İbadet hayatından sosyal hayata kadar inananlara birçok emirler-tavsiyeler vermekte, onların hayatlarını bu talimatlar doğrultusunda yaşamalarını istemektedir. İşte bu emirler-talimatlar içerisinde en önemli konulardan birisi, belki de en önemlisi ibâdetlerdir. İbadet hayatı, inananlar için hayatın olmazsa olmazıdır. Bu durum neticesinde inananlara düşen Kur'ân'ın emirlerini tatbik etmektir.

Kur'ân'ın nasıl anlaşılacağı konusu geçmişten günümüze farklı yorumlara sebebiyet vermiştir. Kur'an'ın kendine has üst düzey üslubu ve onun açıklaması olarak Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerin sıhhat durumu farklı yorumların sebeplerindendir. Bu durum mezheplerin oluşmasına da öncülük etmiştir. Muhkem, müteşabih, âm, hâs vb. birçok kavramın ortaya çıkışının sebebi de yine Kur'ân'ın nasıl anlaşılacağına yönelik âlimlerin gayretleridir.

Bu anlama gayret ve çabalarından birisi de içerisindeki ibadete dair yorumları ele alacağımız Kurtubî'nin *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* adlı eseridir. Eserin Kur'ân'ın ahkâmı üzerine yazılmış olması, Kurtubî'nin bu konudaki yeteneği ve donanı ibadet hayatının inananlar için vazgeçilmez oluşu bu çalışmanın ne denli önemli olduğunu göstermektedir.

Çalışmamızda, sıra ile âyetleri incelemek yerine belirli konular üzerinden Kurtubî'nin değerlendirmelerini aktarmaya çalışacağız. Bunun sebebi; müfessirin konuları parça parça yorumlamak yerine bir bütün halinde okuyucuya sunmasıdır. Müfessir birçok yerde -konuya daha önce değindiği için- atıflar vermekte, âyette geçen konuları tekrar etmek yerine okuyucuyu önceki beyanına sevk etmektedir.

Çalışmamızın Kurtubî gibi donanımlı bir âlimin yorumları üzerine olması; birçok farklı konunun da ele alınacağını göstermektedir. Öyle ki Kurtubî, tefsirinin bazı bölümlerinde detay denilebilecek konuları değerlendirmiş, bir manada meseleyi en ince ayrıntısına kadar ele almıştır. Müfessirin değindiği bütün bu incelikleri ele almamız çalışmamızın hacmini artırması yanında konunun amacından farklı bir yöne kaymasına da sebebiyet verecektir. Bu yüzden çalışmamızda temel meseleler üzerine bir değerlendirme yapmaya çalışacağız.

Kurtubî'nin tefsirinde dikkatleri cezbeden bir diğer nokta ise geçmiş âlimlerin isimlerinin çokça zikredilmesidir. Öyle ki; bir görüşü benimseyen âlimler, Kurtubî tarafından sıralanmış, farklı isimlere dikkat çekilmiştir. Çalışmamızda, bir görüşü benimseyen âlimlerin sıralanması yerine, daha çok bilinen, ekol olmuş âlimlerin isimlerini zikretmeyi tercih ettik.

Zira aslolan bir görüşü ne kadar kişinin tercih ettiği değil, görüşün doğruya ne kadar yakın olduğudur.

Araştırmanın Konusu ve Problemi

Yaptığımız çalışma oldukça geniş bir içeriğe sahip olan Kurtubî'nin *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an* adlı tefsirinin kısmî bir incelemesidir. Büyük bir ilmi birikime sahip olan Kurtubî'nin, ibadet hayatıyla ilgili yorumlarının ele alındığı çalışmada, âyetlerin ibadet hayatına yön verici uslûbu incelenmeye çalışılmıştır. Çalışmamız incelendiğinde görülecektir ki; Kur'an-ı Kerim'in âyetleri hayatın her alanına hitap etmekte, insanların gündelik hayatıyla ilgili birçok bilginin yanı sıra ibadet hayatını da dizayn etmektedir.

Araştırmanın Amacı

İbadetin amacı insanı terbiye etmek, insanda, sevgi, şefkat, merhamet, vicdan ve duyarlılık oluşturmaktır. İbadet sadece insanın belirli hareketleri belirli zamanda yapması değil, fiillerin ruhla bütünleşmesi, bir bütün halinde insanın rabbine yönelmesi ve yaratılış amacına uygun işler yapmasıdır. Çalışmamızda, Kurtubî'nin *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an* adlı eserinden yola çıkarak; insanın maddi ve manevi bütünlüğünün simgesi olan ibadet hayatını ele almaya ve ibadet hayatının Kur'an üzerinden değerlendirilmesini aktarmaya çalışacağız. Çalışmamızdaki esas gayemiz Kurtubî'nin ilmi bakış açısıyla ibâdetlere dair âyetleri anlamaya çalışmaktır.

Araştırmanın Önemi ve Gerekçesi

İbadet hayatı, İslâm dinine inananlar için vazgeçilmez bir olgudur. Yapılan bütün ibâdetlerin temel delillerini bilmek her Müslümanın görevidir. Kurtubî'nin *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an* adlı eseri Kur'an-ı Kerim'i ahkâm âyetleri özelinde tefsir eden önemli kaynaklardanır. İbadet hayatının Müslümanlar için vazgeçilmez oluşunu, Kurtubî'nin ahkâm âyetlerini yorumlamasıyla birleştirmeye çalışacağımız bu tezimizde; ibadet hayatını Kurtubî'nin yaklaşımıyla değerlendirmeye gayret edeceğiz.

Araştırmanın Sınırlılıkları

Çalışmamızda Kurtubî'nin *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an* tefsirindeki ibadet bahislerine yönelik yorumlarını ele aldık. Gerekli gördüğümüz yerlerde farklı değerlendirmelere yer vermeye çalıştık. Kurtubî'nin ele aldığı konular düşünüldüğünde çok daha hacimli bir çalışma yapılması mümkün olabilirdi. Fakat maksadın Kurtubî'nin değerlendirmelerine yönelik olması; çalışmanın sınırları açısından belirleyici olmuştur. Yazarın ele aldığı delillerin nisbeten az

görüldüğü yerlerde meselenin okuyucunun zihninde tam netlik kazanması için konu ile ilgili farklı bakış açılarına değinmeye çalıştık.

Çalışmamızda dikkat ettiğimiz bir diğer husus, Kurtubî tarafından aktarılan hadislerin kaynaklarının zikredilmesi olmuştur. Bunun sebeplerinden birincisi, Müfessirin delillendirdiği görüşlerin sağlamlığını teyit etmektir. Çalışmamız incelendiğinde görülecektir ki Kurtubî; hemen hemen bütün rivayetleri kaynaklarıyla sunmuş ve bu rivayetler yine onun işaret ettiği yerlerde bulunmuştur. Bir diğeri, Müfessirin alanında ne kadar uzman olduğunun gösterilmesi içindir. Görüşlerin kaynaklarının bulunması, varolan görüşlerin ne kadar sağlam bir temele dayandığını da bizlere göstermiş olmaktadır.

Araştırmanın Kaynakları

Kurtubî'nin ilim alanlarıyla münasebeti hakkında birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaların bazılarında Kurtubî'nin hadis,¹ kıraat,² tasavvuf³ ilgili yorumlarına yer verilmiştir. Kurtubî'yle ilgili yapılan çalışmalara *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* tefsiri özelinde baktığımızda gerek yurt dışında gerekse ülkemizde birçok akademik çalışma yapılmıştır.⁴ Bu tefsir, Mehmet Beşir Eryarsoy tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.⁵ Bütüncül çalışmaların yanısıra tefsirin bir bölümünü veya tefsir içerisinden bir konuyu araştıran çalışmalar da yapılmıştır. Kurtubî tefsirinde sadece bir bölümü ele alan çalışmalara örnek olarak Makbule DURAN tarafından yapılan *Cessâs'ın "Ahkâmü'l Kur'ân" ve Kurtubî'nin "el-Câmii li-Ahkâmi'l Kur'ân" Adlı Eserlerinde Talâk Süresi'nin Tefsiri*⁶ adlı çalışma örnek olarak gösterilebilir. Bunun yanısıra Erdem DULUN tarafından "*Kurtubî'nin Tefsirinde Kıssa-Ahkâm İlişkisi - Hz. Yûsuf ve Hz. Mûsâ Kıssaları Örneği*-" adlı bir çalışma da yapılmıştır.⁷ Daha önce de belirttiğimiz gibi tefsir içerisinde belirli bir konuya dair çalışmalar da yapılmıştır. Kurtubî

¹ bk. Mehmet Durmuş, *Kurtubi ve hadis metodu* (Bursa Uludağ Üniversitesi, 1993) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)).

² bk. İhsan İlhan, *Kurtubî Tefsirinde Kıraât Olgusu* (Atatürk Üniversitesi, 2009) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)).

³ bk. Ayşe Seda Tatar, *Kurtubî'nin Tasavvuf ve İşarî Yoruma Bakışı* (Çukurova Üniversitesi, 2013) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)).

⁴ Muhammed Coşkun, "el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 7/7/100-101.

⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, çev. Mehmet Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc Yayınları, 1997).

⁶ bk. Makbule Duran (Altınay), *Cessâs'ın "Ahkâmü'l Kur'ân" ve Kurtubî'nin "el-Câmii li-Ahkâmi'l Kur'ân" Adlı Eserlerinde Talâk Süresi'nin Tefsiri* (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, 2022) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)).

⁷ bk. Erdem Dulun, *Kurtubî'nin Tefsirinde Kıssa-Ahkâm İlişkisi - Hz. Yûsuf ve Hz. Mûsâ Kıssaları Örneği* - (Kastamonu Üniversitesi, 2023) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)).

tefsiri özelinde örneğin; Tefsir Usulü,⁸ Garîbu'l-Kur'ân,⁹ Esbab-ı Nüzûl,¹⁰ gibi konularla ilgili çalışmalar yapılmıştır.

Bizim araştırmamız ilgili çalışmalarla kıyaslandığında, farklı alanlarda oldukları dikkati çekecektir. Çalışmamızda Kurtubî'nin belirli bir konuya yaklaşımı yerine ibâdet bahsi içerisinde birçok konudaki değerlendirmelerini öne çıkardık. Konularla ilgili Kurtubî'nin değerlendirmeleri yeri geldiğinde yüzeysel yeri geldiğinde daha derin olmuştur. Bu durum Kurtubî'nin düşüncelerinin ortaya çıkması açısından önemlidir. Yine çalışmamızın bir diğer farkı, konuların bir araya getirilerek değerlendirmelerin daha kolay yapılmasına imkân sağlamaktır. Kurtubî, bir konuyu bazen farklı yerlerde ele alınmıştır. Bizim çalışmamız bunların bir araya getirilmesine dolayısıyla okuyucunun konuyu daha iyi anlamasına zemin hazırlamaktadır. 20 ciltlik çok hacimli bir eser olan *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* adlı tefsir içerisinde bir konuyu bulmak araştırmacı için zor bir durum oluşturmaktadır. Çalışmamız vesilesiyle ibâdet başlığı altında istenilen konu hakkındaki Kurtubî'nin değerlendirmelerine rahatça ulaşılacaktır.

Kurtubî'nin Hayatı, İlmi Serüveni ve Eserleri

Hayatı

İslâm tarihinin tanınmış müfessirlerinden olan Kurtubî, hakkında az bilginin bulunmasıyla da dikkat çeken müfessirlere dendir. Dönemini anlatan birçok tarih kitabında adına rastlamadığımız Kurtubî,¹¹ Zehebî (ö. 748/1348) tarafından ilimde derinlik sahibi, faziletli birisi olarak vasıflanmıştır. Faydalı eserlerinin varlığından da bahseden Zehebî, bu eserlerin onun imamlığına, zekâsına ve bilgisine delalet ettiğini söylemiştir. Kurtubî'nin bu eserleri sebebiyle birçok insanın ilim talebi için onun yaşadığı yere gittiğini aktaran Zehebî, Kurtubî'nin eserlerinden bir kısmını da zikretmiştir. Kurtubî'nin vefat tarihine de değinen Zehebî, 671 yılının başlarında vefat ettiğini söylemiştir.¹²

⁸ bk. Mehmet Demirci, *Kurtubî'nin "el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an" Adlı Eserinin Tefsir Usulü Açısından Değerlendirilmesi* (Erciyes Üniversitesi, 2009) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)).

⁹ bk. Mehmet Demir, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Garîbu'l-Kur'ân'ın Yeri (Kurtubî Tefsiri Örneği)* (Harran Üniversitesi, 2020) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)).

¹⁰ bk. Ekrem Gülşen, *Kurtubî Tefsiri'nde Esbâb-ı Nüzûl* (Sakarya Üniversitesi, 2002) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)).

¹¹ Arif Gezer, "Endülüs'lü Müfessir Kurtubî, Dönemi ve Şöhret Bulma Süreci", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 7/14 (2009), 346.

¹² Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, ed. Ömer Abdusselâm Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabiyye, 1990), 50/75.

Onun tam ismi Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî'dir.¹³ Doğum tarihinin kayıt altına alınmamasının temel sebebi olarak yaşadığı dönemin zor şartları gösterilmektedir. Bütün bu bilgilerin yanı sıra Kurtubî'nin 6. asrın sonları ile 7. asrın başlarında doğmuş olması tercih edilen görüştür. Vefat tarihiyle ilgili detaylı bilgileri elde ettiğimiz Kurtubî'nin, doğum tarihi hususunda net bir bilgi bulunmamaktadır. Vefat tarihi olarak ise 9 Şevval 671 (29 Nisan 1273) tarihi belirtilmiştir.¹⁴

Kurtubî'nin aile hayatı ile ilgili de doyurucu bir bilgiye sahip değiliz. Babası hakkında verilen bilgilerin kısıtlı olması, onun ilim ehlinden veya toplumun önde gelenlerinden olmaması sebebiyledir.¹⁵ Babası hakkında verilen bilgilere göre; ziraat ile uğraşmış ve Hristiyanların çiftçilere yönelik saldırısı nedeniyle, H. 627 yılında vefat etmiştir.¹⁶ Tefsirinde babasının vefatını anlatan Kurtubî, onun Hristiyanlar tarafından öldürüldüğünü, kendisinin de dönemin hocalarına babasının cenazesini kefenleyip, yıkaması ile ilgili sorular sorduğunu aktarmaktadır. Hocalarından "babasını yıkaması ve üzerine namaz kılması" fetvasını alan Kurtubî, bu şekilde yaptığını da nakletmektedir.¹⁷

Müfessirin gençliği ile ilgili bildiğimiz hususlardan birisi onun ilim talep ederken ailesine yardım ettiğidir. Bizatihi tefsirinden aldığımız bu bilgilerde Kurtubî, kabirlerin bulunduğu bir alandan hayvanlar üzerinde toprak taşıdığını aktarmıştır. Bu toprakların çatı yapımında kullanıldığını da biz yine kendisinden öğrenmekteyiz.¹⁸ Kurtubî'nin bu ifadeleri gösteriyor ki; ailesi dönemin geçim kaynaklarıyla hayatını idame ettirmektedir. Bu da aslında orta halli veya fakir sayılabilecek bir ortamda büyüdüğünü göstermektedir.¹⁹

İtikatta Eşârî, amelde Mâlikî mezhebine tabi olan Kurtubî, eserlerinde mezhep taassupluğu yapmamıştır.²⁰ Aksine taklitçiliğe karşı çıkan Kurtubî, tefsirinde delilleri zikrederek görüşünü ona göre belirtmiştir.²¹ Yeri geldiğinde mezhebinin görüşünü kabul etmeyen müfessir, delilini kuvvetli gördüğü görüşü benimsemiştir.²²

¹³ Tayyar Altıkulaç, "Kurtubî, Muhammed b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/455-457.

¹⁴ Miftâh es-Senûsî Bel'am, *el-Kurtubî: Hayâtühû ve âsârruhû 'l-'ilmiyye ve menhecühû fi't-tefsîr* (Bingazi: Daru'l-Kutubi'l-Vataniyye, 1998), 85.

¹⁵ Bel'am, *el-Kurtubî: Hayâtühû ve âsârruhû 'l-'ilmiyye ve menhecühû fi't-tefsîr*, 86.

¹⁶ Mahmûd Zelat Kasbî, *el-Kurtubî ve Menhecühû fi't-Tefsîr* (Beyrut: Merkez'ul-Ulum, 2009), 7.

¹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Berdûnî - İbrahim Atfîş (Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 1964), 4/272.

¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî el-Kurtubî, *et-Tezkiretu bi'Ahvâli'l-Mevtâ ve Umûri'l-Âhira*, ed. es-Sadık Muhammed b. İbrâhîm (Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 1425), 27-28.

¹⁹ Kurtubî, *et-Tezkiretu bi'Ahvâli'l-Mevtâ ve Umûri'l-Âhira*, 28.

²⁰ Abdullah Bayram, "Kurtubî'nin Ahkâm Âyetlerine Yaklaşımının Şer'î Deliller Bağlamında Değerlendirilmesi", *Balikesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2015), 174.

²¹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 2/106.

²² bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/354.

İlimde derya olarak nitelenen Kurtubî,²³ takvası ve zühdü ile tanınmasının yanısıra, dünya malına fazla değer vermemiştir. Hakkında aktarılan bilgiler onun ahireti ne kadar öncelediği ve dünya hayatının zevklerine karşı nasıl bir yaklaşıma sahip olduğunu göstermesi açısından son derece önemlidir.²⁴

İlmi Serüveni

Ailesinin geçimine bir dönem yardım ettikten sonra ilim hayatına Kurtuba'da başlayan Kurtubî, küçük yaşlardan itibaren dini ilimlere ve Arapçaya yönelmiştir. Fıkıh, Usulü Fıkıh, Kıraat, Hz. Peygamberin hayatı, Rical İlmi gibi birçok ilim dalında eğitim görmüştür. Kurtubî'nin sadece hocalardan ders almak suretiyle ilim aldığını söylemek de doğru olmaz. Aynı zamanda çeşitli ilim gruplarına katılmış bu vesileyle de ilim öğrenmiştir. Kurtubî'nin hayatıyla ilgili dikkatimizi çeken bir diğer husus ise ilmi seyahatlerde bulunduğudur. İskenderiye, Mısır, Kahire başta olmak üzere birçok şehre ilmi seyahatler yapmış, yaptığı bu seyahatler neticesinde hem birçok hocadan ders almış hem de ilmi donanımını artırmıştır.²⁵

Kurtubî'nin Kurtuba'daki hocaları arasında Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Kaysî, Rebî' b. Abdurrahman b. Ahmed el-Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. Kutrâl el-Ensârî sayılmaktadır. Kurtuba'nın 3. Fernando (1199) tarafından ele geçirilmesinden sonra İskenderiye'ye geçen Kurtubî'nin burada Ahmed b. Ömer el-Kurtubî, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Revâc, Ebû Muhammed Abdülmü'tî el-Lahmî gibi âlimlerden ders aldığı söylenmiştir.²⁶ Ayrıca yazmış olduğu tefsirinde Ebu Amir Yahya b. Amir el-Eş'arî'den arz yoluyla hadis ilmini öğrendiğini belirtmiştir.²⁷

Eserleri

Kurtubî'nin birçok eseri bulunmaktadır. Eserlerinden bir kısmı yayımlanmış, bir kısmı ise halen yazma halindedir. Matbu olmayan eserlerinin ise yazma nüshaları bulunmaktadır.²⁸ Bu bölümde Kurtubî'nin en meşhur eseri olan *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* adlı tefsiri hakkında bilgi verdikten sonra diğer eserlerin isimlerinin zikretmekle iktifa edeceğiz.

²³ Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 50/75.

²⁴ Kurtubî, *et-Tezkiretu bi'Ahvâli'l-Mevtâ ve Umûri'l-Âhira*, 28-29.

²⁵ Mahmûd Selmân Meşhûr Hasan, *el-İmâmu'l-Kurtubî Şeyhu E'immeti't-Tefsîr* (Dımaşk: Daru'l-Kalem, 1993), 30-45.

²⁶ Altıkulaç, "Kurtubî, Muhammed b. Ahmed".

²⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/237.

²⁸ Abdulkadir Karakuş, "Kurtubî (Hayatı ve Tefsirciliği)", *Beyan Yayınları* 1016 (2021), 433.

el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân

Kurtubî'nin en meşhur eseri olarak zikrettiğimiz “el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân ve'l-Mubeyyin Limâ Tazammana mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkan”²⁹ adlı tefsiri, adından da anlaşılacağı üzere âyetleri farklı şekillerde ele alan, Hz. Peygamberin sünnetinden de geniş şekilde istifade edilen kapsamlı bir Kur‘ân tefsiridir.³⁰ Müfessir tefsirinde sadece hüküm bildiren âyetleri yorumlamakla kalmamış, hüküm bildirmeyen âyetlerle ilgili yorumlar da yapmıştır. Tefsirinde sebep-i nüzul, kıraat farklılıkları, nâsih-mensûh, itikadî meseleler, âyetlerin ihtiva ettiği hükümlere değinmiştir. Âyetlerin lügavî olarak tahlillerinin de yapıldığı tefsirde, rivayet ve dirayet metodları son derece güzel bir şekilde uygulanmış, bilgiler bir sonuca bağlanarak, görüşler arası tercihlerde bulunulmuştur.³¹

Tefsirinin mukaddimesinde Kur‘ân'ın fazileti, tilaveti, icazına yönelik önemli bilgiler vermiş olup, müfessirlerin seviyelerine de değinmiştir. Kurtubî, eserinde âyetlerden çıkarılan hükümlere, müçtehitlerin konu hakkındaki açıklamalarına değinmektedir.³²

Giriş bölümünde tefsirini yazma sebebine değinen Kurtubî; lügat, i‘rab ve kıraati içeren bir tefsir yazmak ve bu tefsirin, tefsir inceliklerine sahip olmasını istediğini belirtmiştir. Yazdığı bu tefsirle sapkın görüşlere reddiye yapmayı gaye edindiğini de söylemiştir. Aralarındaki tearuzu gidererek, manalarını açıklayarak birçok ahkâm hadisini de tefsirine eklediğini dile getirmiştir.³³

Tefsirindeki metoduna da değinen Kurtubî; değindiği görüşleri, sözün sahiplerine izafe ettiğini, hadisleri de musanniflerine izafe ettiğini belirtmiştir. Bu yönteminin doğruluğunu da ifade eden müfessir, asıl olanın sözün sahibine izafe edilmesi olduğunu söylemiştir. Tefsirinde ayrıca müfessirlerin, ilim adamlarının hayatlarına dair olayları da aktardığını belirten Kurtubî, sebep-i nüzulleri, tefsir ve tevilleri de zikrettiğini belirtmiştir.³⁴

Kurtubî'nin Ahkâm Tefsiri Dışındaki Eserleri

Tefsir, kıraat, hadis, fıkıh başta olmak üzere birçok ilim dalında bilgi sahibi olan Kurtubî'nin, birçok eseri bulunmaktadır.³⁵ Kurtubî'nin tefsiri dışındaki diğer eserleri ise şunlardır:

²⁹ Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 2000), 336; Coşkun, “el-Câmi‘ li-Ahkâmi‘l-Kur‘ân”.

³⁰ Coşkun, “el-Câmi‘ li-Ahkâmi‘l-Kur‘ân”.

³¹ Karakuş, “Kurtubî (Hayatı ve Tefsirciliği)”, 441; Coşkun, “el-Câmi‘ li-Ahkâmi‘l-Kur‘ân”; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2/106.

³² Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirin* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 2/524-525.

³³ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 1/3.

³⁴ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 1/3.

³⁵ Bayram, “Kurtubî'nin Ahkâm Âyetlerine Yaklaşımının Şer‘î Deliller Bağlamında Değerlendirilmesi”, 173.

1. *et-Tezkire fi ahvali'I-mevta ve umûri'l-ahire*
2. *et-Tezkar fi afdali'I-ezkar*
3. *el-Esna fi şerhi esmaillahi'I-husna ve sıfatihî'I-ulya*
4. *Kum'u'I-hırs bi'z-zuhd ve'l-kana'a ve reddu zulli's-sual bi'l-kesb ve's-sına'a*
5. *er-Risale fi elkabi'l-hadîs*
6. *et-Takrîb li kitabi't-temhîd*
7. *el-Muktebes fi şerhi muvattai Malik b. Enes*
8. *Menhecu'I-ubbad ve mehaccetu's-salikîn ve'z-zuhad*
9. *el-Luma'u'l-lu'lu'iyye fi şerh i 'ısrîniyyati'n-nebeviyye*
10. *el-İ'lam fi ma'rifeti mevlidi'l-mustafa aleyhissalatu ve's-selam*
11. *Urcûze fi esmai'n-nebîyyi sallallahu teâla aleyhi ve sellem*
12. *el-Vecîz fi fadaili'l-kitabi'l-aziz*
13. *el-Misbah fi'I-cem' beyne'l-efal ve's-sıhâh.*³⁶

³⁶ Altıkulaç, “Kurtubî, Muhammed b. Ahmed”, 26/455-457.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. İBÂDET KAVRAMININ GENEL DEĞERLENDİRMESİ VE KURTUBÎ'NİN BEDENİ İBÂDETLERDEN TAHARET, NAMAZ VE ORUÇ ÂYETLERİNİ YORUMLAMASI

1.1. İBÂDET

Bütün dinler, muhataplarına birtakım sorumluluklar yüklemiştir. Bu sorumluluklar dinlerin özelliklerine göre farklılıklar arz etmektedir. Bazı dinler muhataplarından belirli günlerde ibâdet yapmalarını istemekte,³⁷ bazıları ise her gün belli başlı ibâdetler belirlemiştir.³⁸

İslâm dini muhataplarına bazı sorumluluklar yüklemiştir. Kullara yüklenilen bu sorumluluklara ibâdet denilmektedir. İbâdetlerin, bedeni ve mali olmak üzere iki kısma ayrıldığı bilinmektedir. Şimdi sırasıyla ibâdet kavramının tanımını ve ibâdetin detaylarını anlatmaya çalışacağız.

1.1.1. İbâdet Kavramı

Sözlükte “boyun eğme, itaat, tapma, tapınma, kulluk” ibadet kavramı, terim olarak insanın yaratana rızasını, hoşnutluğunu kazanmak için elinden geleni yapması demektir.³⁹ Râğib el-İsfahânî (ö. 5. yüzyılın ilk çeyreği) ibâdet ile ‘ubûdiyet arasında bir bağlantı kurarak; ubudiyetin “kendini küçük görme” manasına geldiğini, ibâdetin ise ubûdiyetten daha anlamlı olduğunu söylemiştir. Bu durumda ibâdet yalnız yaratıcıya ait olmak zorundadır.⁴⁰ İbâdet kavramı hakkında yapılan bir diğer yorum ise ibâdetin; insanı, bireysel olmaktan ayırarak gerek ferdi hayatına gerekse toplumsal hayatına fayda sağlaması için yetiştiren hareketler bütünü olduğudur.⁴¹

Ömer Nasuhi Bilmen’e (ö. 1391/1971) göre ibâdet: Niyetle birlikte bulunmak kaydıyla Allah Teâla’nın rızasını kazanmak için yapılan güzel amellerdir.⁴² Bu tarifte ibâdetle ilgili iki önemli noktaya değinilmektedir. Birincisi; niyet ile birlikte olma özelliğidir. Yapılan güzel fiillerde eğer niyet Allah rızası olmazsa Bilmen’in tarifine göre bu ibâdet ismini almayacaktır. İkinci nokta ise Allah Teâla’nın rızasını kazanmanın amaçlanmasıdır. Yapılan güzel bir

³⁷ Şabat: Yahudilikte ibadet günü olarak kabul edilir. Şabat gününde ateş yakmak, yazı yazmak vb. şeyler yasaktır. Salime Leyla Gürkan, “Yahudilik (Giriş)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/226-232.

³⁸ Mustafa Sinanoğlu, “İslâm (Giriş)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/37-42.

³⁹ Ferhat Koca, “İbadet (İslâm’da İbadet)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/248-252.

⁴⁰ Süleyman Ateş, “İbâdet”, *Kur’an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi* 2/13,14,15 (1999), 56.

⁴¹ Ali Murat Daryal, “İbadet ve Fayda”, *İslâm Medeniyeti Mecmuası (İslâm Medeniyeti)* 3/25 (1972), 80.

⁴² Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali* (İstanbul: Gün Matbaası, 1959), 60.

davranış eğer Allah rızasını kazanmak için değil de başka bir amaç için yapılırsa, bu da ibâdet adını almayacaktır.

Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1361/1942) ise ibâdeti: “Niyetle beraber yapılması sonucunda sevap kazandıran ve Allah’a yaklaştıran özel bir itaat” diyerek tarif etmiştir.⁴³ Yazır’ın bu tarifine göre ibâdet şartları belirlenmemiş rastgele hareketler bütünü değildir. İbâdet özel olarak yapılması gereken bir davranışlar bütünüdür. Bu da demek oluyor ki; ibâdetin, ibâdet edilen tarafından tarif edilmiş yani özel olması gerekmektedir.

Her dinde vazgeçilmez üç ana unsur bulunmaktadır. Bunlardan birincisi kendisine ibâdet edilen zattır. Bir diğeri, yaratıcıya ibâdet eden, onun emirlerini hayatına uygulamaya çalışan varlıktır. Dinde bulunması gereken bir diğer unsur ise yaratıcının yarattığı varlığa hitaben emrettiği şeyler yani ibâdetlerdir.⁴⁴ Bu üç ana unsurun birbiriyle doğrudan bir bağlantısı bulunmaktadır. Bu bağlantı hem inanç alanında kendini göstermekte hem de kulun Rabbiyle olan ilişkilerinin tazahürü olan ibâdetlerde ortaya çıkmaktadır. Burada şunu da vurgulamak gerekir ki; bu üç ana unsurun birbirinden ayrılması mümkün değildir. İbâdet edilecek zâta kesin bir imanla bağlanması, ibâdet edilen zâtın kullarına birtakım hitaplarda bulunmuş olması ve de ibâdet edilen zâtın emirlerinin hayata yansması bir dinin varolabilmesi için gerekli şartlardandır.

İbâdet kavramı Kur’ân-ı Kerim’de birçok yerde, farklı şekillerde geçmektedir. Bazı yerlerde kölelik manasında kullanılan ibâdet kavramı, bazı yerlerde sadece itaat manasında kullanılmıştır. Örneğin; Şuarâ Sûresinde “*O nimet diye benim başıma kaktığın şeye gelince o da İsrâiloğulları’nı kendine kul-köle etmendir*”⁴⁵ ifadesiyle “kölelik” manası ifade edilmiştir. İbâdet kelimesinin Kur’ân-ı Kerim’de kullanıldığı manalardan bir tanesi de “ilah kabul etme” manasıdır. Âyette geçen “...Allah’ın dışında dua ettiğiniz şeylere ibâdet etmem bana yasaklanmış oldu...”⁴⁶ ifadesiyle kulluğun sadece Allah’a yapılması ön plana çıkarılmaktadır.⁴⁷

Kur’ân-ı Kerim’de ibâdet kavramı sadece namaz, oruç, hac vb. ibâdetleri kapsamamaktadır. Müşriklerin putlara yönelik takındıkları tavırlara da ibâdet ifadesinin kullanılması,⁴⁸ Kur’ân’da ibâdet kavramının geniş bir perspektifte ele alındığını göstermektedir.

⁴³ M. Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Yenidoğan, 2001), 1-95/102.

⁴⁴ Kerim Yavuz, “Din Psikolojisinin Araştırma Alanları”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)* 5 (1982), 88.

⁴⁵ bk. *Kur’ân Yolu* (23 Haziran 2023), eş-Şuarâ 26/22.

⁴⁶ el-Mü’min 40/66.

⁴⁷ Yusuf Topyay, *Kur’an’da İbâdet Açısından İstiğfar ve Tevbe İlişkisi* (Ankara Üniversitesi, 2008) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)), 2-3.

⁴⁸ Yunus 10/18, Hud 11/109, en-Nahl 16/73.

Yine Kur’ân-ı Kerim’de gıybet edilmemesinin,⁴⁹ konuşurken sesin alçak tutulmasının,⁵⁰ insanlara lakap takılmamasının⁵¹ emredilmesi; ibâdet kavramının, “îmân ile başlayıp hayatın her alanına yansıyan bir davranış” şeklinde ele alındığına işaret etmektedir. Bahsedilen bütün bu hususların pratikte ciddi bir karşılığı bulunmaktadır. Kur’ân’ın anlattığı ibâdet kavramının tam olarak hayata yansıtılması sadece belirli alanlara indirgenmeyen bir ibâdet hayatını ortaya çıkaracaktır. Bu durumda müslümanlar, namaz kılarken nasıl rablerinin emirlerini yerine getiriyorlarsa, aynı şekilde konuşurken, yürürken de rablerinin emirlerini yerine getirmekle yükümlü olduklarının farkında olacaklardır. Günümüz dünyasında özellikle ibâdet hayatının belirli şeylerle sınırlanması, İslam’ın toplum hayatında söz sahibi olmadığı inancına yol açmaktadır. Oysa ticaret hayatından, aile hayatına kadar toplumun her alanıyla ilgili İslamın birtakım direktifleri, ana mesajları bulunmaktadır. İnanan insanlar bu mesajlar çerçevesinde hayatlarını düzene sokmak zorundadırlar.

1.1.2. İbâdetin Önemi

Kur’ân-ı Kerim’de ibâdetlere yönelik birçok atıf bulunmaktadır.⁵² Bütün bunlar kuldan beklenen sorumluluğu göstermek açısından son derece önemlidir. Hristiyanların Hz. İsa’ya yönelik ithamlarına cevap verilen âyetlerden birisinde Hz. İsa’nın Allah’a ibadetten geri durmayacağını belirtmesi de bu durumu göstermektedir.⁵³ İbadetin önemiyle ilgili Muaz İbn Cebel’den aktarılan rivayete göre Hz. Peygamber ibâdeti Allah’ın kulları üzerindeki bir hakkı olarak değerlendirmiştir.⁵⁴ Bu rivayet, ibâdetin inanan kullar açısından değerini gözler önüne sermektedir. İbâdetin, “Allah’ın kulları üzerindeki bir hakkı” olarak ifade edilmesi; inanan kulların, sorumluluklarını yerine getirmesinin gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır.

Hz. Peygamber, Cibril hadisi olarak bilinen bir rivayette; “İslâm nedir?” diye soru soran Cebrail’e, “İslâm; Allah’a kulluk yapıp, O’na hiçbir varlığı ortak koşmaman, namazı kılman, zekâtı vermen, Ramazan orucunu tutmandır.” şeklinde karşılık vermiştir.⁵⁵ İbadetin “İslam” ile özdeşleştirilmesi –her ne kadar farklı yorumlara sebebiyet verse de- ibâdete verilmesi gereken değeri göstermek açısından önemlidir.

⁴⁹ Örneğin bk. el-Hucurât 49/12.

⁵⁰ Lokman 31/19.

⁵¹ el-Hucurât 49/11.

⁵² el-Bakara 2/3,43,45,83,110.

⁵³ Âyette Allah Teâla; Mesih ve yakın meleklerin kendisine kulluktan geri durmayacağını bildirmiştir. en-Nisâ 4/172.

⁵⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahih*, thk. Mustafa Dîb Buga (Dimaşk: Daru’l-İbn-i Kesir, 1993), “Cihâd”, 46.

⁵⁵ Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahih*, “Îmân”, 37.

Şunu da belirtmemiz gerekir ki; Hz. Peygamberden ibâdetin önemini vurgulayan birçok rivayet nakledilmiştir. Rivayetlerin genel mülâhazalarını dikkatle ele aldığımızda; ibâdetin kulun Allah katında değerini artıran bir özelliğinin olduğunu, az ve devamlı olanının makbul kabul edildiğini, ibâdetin bazı rivayetlerde islam ile denk tutularak öneminin vurgulandığını, nafile ibâdetlerde kulun takatini ve gücünü dikkate alarak hareket etmesi gerektiğini söyleyebiliriz.⁵⁶

1.1.3. İbâdetin Dereceleri

İbâdet, yapılış amacına, niyetine göre değeri artan bir olgudur. Önceki bölümlerde bahsettiğimiz gibi, eğer Allah rızası niyet edilerek hareket edilirse hayatın her alanı bir ibâdet mesabesine yükseltilmiş olur. Ama eğer Allah'tan başkasına niyet edilerek hareket edilirse yapılan her ne ise onun değeri düşmüş olur. İşte tam da bu nokta da ibâdetin derecelerine değinmek gerekmektedir. Râzî (ö. 606/1210) ibâdetin üç derecesinin olduğundan bahsetmektedir.

Birinci Derece: İbâdetin en düşük seviyesi bu derecedir. Bu derecede yapılan ibâdetde asıl amaç; sevap kazanmak ve azaptan kurtulmaktır. Allah'ın rızası hedeflenmesi gerekirken, bu seviyede yapılan ibâdetde asıl amaç menfaattir. Râzî bu durumda yapılan bir ibâdetde yaratıcının “vesile” kılındığını aktarmıştır. Bu durum, asıl gaye olanın (yaratıcının) geri plana bırakılması demek olacaktır.⁵⁷

İkinci Derece: İbâdetle şeref bulmayı istemek, ibâdet derecelerinden ikinci kısma girmektedir. Bu derecede kul, mükellefiyetlerini yerine getirmekle ve ibâdete yönelmekle şeref bulmayı amaçlamaktadır. Râzî, bu amaçla ibâdet eden kimsenin -her ne kadar ilk derecedeki kimseden üstün olsa da- tam manasıyla ibâdet yapamadığını söylemiştir. Zira bu durumdaki kimse Allah'ın rızasından başka bir şeyi gaye ve hedef haline getirmiştir.⁵⁸

Üçüncü Derece: İbâdetin en üst seviyesidir. Bu seviyede yapılan ibâdet yalnız Allah rızası için yapılmaktadır. Zira ilahlık azamet, kulluk, boyun eğme gerektirir. Bu derecede ibâdet eden kişiye kul denir. Râzî, bu dereceyi en üst seviye olarak nitelendirmiştir. Râzî'nin bu konuda vurguladığı diğer bir husus ise bir kimsenin namaza niyet ederken Allah'ın rızasını ön plana alması gerektiğidir. “Allah rızası için namaz kılmaya” diyerek niyet etmesi durumunda bir sakınca yoktur. Eğer “Allah'ın sevabı için” namaza niyet ederse namazı fasit olur.⁵⁹

⁵⁶ Mehmet Emin Özafşar vd. (ed.), *Hadislerle İslam* (Ankara: Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü, 2013), 2/23-34.

⁵⁷ Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dar-ı İhyai't-türasi'l-Arabi, 1999), 1/214.

⁵⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1/214.

⁵⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1/214.

1.1.4. İbâdetin Manevi Boyutu

İnsan denilen varlığın hem ruhi hem de bedeni yönü bulunmaktadır. İnsanı tarif ederken sadece bedeni hallerinin tarif edilmesi ve onun ruhi durumuna değinilmemesi eksik bir tanım olacaktır. Aynı şekilde sadece ruhi boyutunu dikkate alıp bedeni tarafını bir tarafa bırakmak da eksik bir tarif ortaya çıkaracaktır. İnsanın tanımı gibi ibâdetin de sadece şekli yönlerini ele alıp ruhi boyutunu bir tarafa bırakmak, doğru bir yaklaşım olmayacaktır.

İnsan yapısında olduğu gibi ibadetlerin de bedeni ve ruhi, bir diğer isimlendirmesiyle zahiri ve batını yönü bulunmaktadır. Zikredilen bu iki yönün birbirlerini tamamlayıcı kısımları vardır. Batîni yorumlar ibâdetlerde yapılan şekillere anlam, canlılık, derinlik kazandırarak, bu hareketlerin bir manada canlanmasına sebep olacaktır.⁶⁰ Burada dikkat edilmesi gereken husus yapılan bu yorumların zahiri, arka plana sürükleyen, onu küçük gören bir hale gelmemesidir. Böyle olması durumunda batını yorumlardan kastedilen faydanın alınması bir tarafa birçok zararın da ortaya çıkması muhtemel olacaktır. Burada temel nokta şudur: Zahiri ve batını yorumların birbirlerini tamamlamaları gerekir. Eğer bir zahiri yorum içerisinde batını manalar taşımıyorsa bu durumda varlığının değeri yoktur. Aynı şekilde batını yorumlar zahirden birtakım unsurlar barındırmıyorsa, yapılan bu batını yorumlar eksiktir.⁶¹

İbadetlerin manevi yönlerinin bulunmasının bir diğer önemli noktası ise şekilcilikten nispeten uzaklaştırmasıdır. Her ibâdetin kendine has bir yapılaş şekli bulunmaktadır. Manevi yanına dikkat edilmeden yapılan ibâdetler belli zaman diliminden sonra belli tarzlara indirilen ritüel halini alabilirler. İbadetlerin manevi yönünün bulunması onları şekilcilikten uzak tutarak şeklin içerisinde var olan düşünce dünyasının ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Bu durum yapılan ibâdetin fikri dünyasının bilinmesi ve ibâdet yapılırken bu fikri dünyanın sürekli hatırd tutulması ile mümkün olacaktır.

1.1.4.1. Temizliğin manevi boyutu

Allah Teâla, Kur'ân-ı Kerim'de "Allah temizlenenleri sever"⁶² buyurmaktadır. Yine namaz ve oruç gibi hayatın tam ortasında ibâdetlerin açıklanması yerine abdest, Allah Teâla tarafından detaylıca açıklanmaktadır.⁶³ Zikredilen bu durum temizliğin inananlar için ne denli önemli olduğunu göstermektedir.

Şekil itibariyle abdest, beden azalarının temizlenmesini, varsa kir vb. pisliklerin giderilmesini ifade etmektedir. Manevi boyutu açısından abdest değerlendirildiğinde maddi

⁶⁰ Mehmet Demirci, "İbadetlerin İç Anlamı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 1/3 (2000), 9.

⁶¹ Süleyman Ateş, *Sülemi ve Tasavvufi Tefsiri* (İstanbul: Dönmez Neşriyat, 1969), 143.

⁶² el-Bakara 2/222.

⁶³ Bkz: el-Mâide 5/6.

temizlikten manevi temizliğe açılan bir kapıdır denilebilir. Eller yıkanırken onları dünya kirlerinden temizlenmesi anlaşılabilir. Ağzın yıkanması; onun zikir ve tilavet ile doldurulması manasını ifade edebilir. Burnun temizlenmesi onda var olan kibir hastalığının giderilmesi olarak düşünülebilir. Yüzün yıkanması ona hayâ örtüsünün verilmesi, kolların yıkanması Allah’a tevekkülü niteleyebilir. Kulakların mesh edilmesi onu en güzeli dinlemeyi ve ona uymayı çağırıştırabilir. Ayakların yıkanması hak yolda bulunmak için çabalamayı anımsatabilir.⁶⁴ Bu anlatılanların yanı sıra abdestin iç ve dış temizlik açısından mesajları da vardır. Örneğin abdest; maddi kirlerin yine maddi şeylerle temizlenmesi gerektiğini, manevi kirlerin ise kendisi gibi manevi olan tövbe vb. şeylerle temizlenmesi gerektiğini öğretir.⁶⁵

1.1.4.2. Namaz ibâdetinin manevi boyutu

Müslümanlara emredilen beş vakit namaz; başlangıcı tekbirle bitişi selam ile olan, belirli hareket ve sözlerden oluşan bedensel bir ibadettir.⁶⁶ Namazın rukunları ve diğer hususları ile ilgili detaylara ilerideki bölümlerde değinileceği için bu bölümde namazın manevi boyutuyla iktifa edilecektir.

Hûd Sûresi 87, Ankebût Sûresi 45 ve Meâric Sûresi 19-22. âyetlerinde namazın insanı arındırıcı ve bencil duygularını terbiye edici boyutuna dikkat çekilmiştir. Bu âyetlerin yanısıra Mü’minûn Sûresinin 2. âyetinde de namazdaki huşûya vurgu yapılmıştır. Bu durum namazın manevi boyutu hakkında birçok ipucu vermektedir. Bu âyetler dikkate alınarak bir değerlendirme yapıldığında namaz, insanı bencillikten men ederek yaratıcının kulu olduğunu ona hatırlatır. Onu kötülüklerden alıkoyar. Bir diğer nokta namazda huşûnun bulunması gerektiğidir. Kurtubî’nin “sarhoşken namaza yaklaşmayın”⁶⁷ âyetini açıklarken âyette geçen sarhoşluk halini “dünyevi düşüncelerden arınmış olmak” olarak yorumlaması da namaz içerisinde huşûnun ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.⁶⁸

Namazın manevi boyutuyla ilgili birçok değerlendirme yapılmıştır. Bunlardan belki de en değerlilerinden birisi namazı “mü’minin miracı”⁶⁹ olarak tanımlamaktır.⁷⁰ Bu genel tanımın yanısıra namazın rükunları içinde farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Namazda durulan kıyâmın insanların mahşerde Allah Teâla’nın huzurunda duruşunu temsil ettiği, namazda

⁶⁴ Muhyiddin İbn Arabî, *Tedbirat-ı İlahiyye*, çev. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 431.

⁶⁵ Demirci, “İbadetlerin İç Anlamı”, 13.

⁶⁶ M. Kâmil Yaşaroğlu, “Namaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/350-357.

⁶⁷ en-Nisâ 4/43.

⁶⁸ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân*, 5/201.

⁶⁹ Ebû ‘Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, ed. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1416), 37/62.

⁷⁰ Yazır, *Hak Dîni Kur’an Dili* (İstanbul: Yenda, ts.), 4/492.

yapılan rûkû ve secdenin ise Allah'ın emrine uymayı sembolize ettiği şeklinde yorumlar yapılmıştır.⁷¹

Yapılan bu değerlendirmelerin yanısıra namazda rûkû halinde bulunmanın Allah'ın azametini ikrar etmek, secde halinde bulunmayı da Allah'a yakınlığın bir göstergesi olarak görülmüştür.⁷² Zikredilen bu son yorum namazın esas gayesini de içine aldığı için daha kapsamlı görünmektedir. Hürmetin, saygının, farklı halleri olarak da değerlendirilebilecek olan rûkû ve secde halleri, kulun acziyetinin en net göstergelerindendir. Varlığını hiçe sayarak bir yaratıcının huzurunda diz çökülmesi ona teslimiyetin en bariz ifadesidir. Bu yönüyle namaz tilavet, kıyam, rûkû, secde gibi ibâdetleri bünyesinde toplamaktadır.

Namaz, göz nuru, sırra doğru bir seyahat ve büsbütün bir vuslattır. Kul namazdaki rûkûnların her birinde farklı bir tecrübî atmosfere şahit olur. Kıyamda, Kayyûm olan Allah'ın huzurunda olduğunun, kıraat halinde onun kelamını talaffuz etmenin, rûküda onun kuvvetine teslim olmanın, secdede de ona yaklaşmanın lezzetini alır.⁷³

1.2.4.3. Oruç ibâdetinin manevi boyutu

Oruç ibâdeti: Tan yerinin aydınlanmasından güneşin batacağı zamana kadar dini bir emri yerine getirmek amacıyla yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak kalmaktır.⁷⁴ Bakara Sûresi 183. âyeti orucun hikmetinin takvaya ermek, sorumluluk bilincine sahip olmak olduğunu vurgulamaktadır. Oruç ibâdetinin hikmetine dair yapılacak değerlendirmelere gelindiğinde; Allah'ın nimetlerini hatırlama, ihtiyaç sahibi kişilerin hallerini anlama, nefsi arzu ve isteklerine karşı dizginleme gibi birçok hikmetinden söz etmek mümkündür. Oruç ibâdetinin zahiri yönüne dair yapılan bu tanımlama daha sonraki bölümlerde detaylandırılacaktır. Bu bölümde oruç ibâdetinin manevi boyutuyla ilgili değerlendirmelerde bulunmaya çalışacağız.

Oruç ibâdetinin manevi boyutuyla ilgili İbnü'l-A'râbî'nin (ö. 638/1240) yorumu dikkat çekicidir. Onun değerlendirmesine göre oruç iki kısma ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi zahiri manada bilinen oruçtur. Bir diğer ise *sırr orucu* diye adlandırılan oruçtur ki; kalbin Allah'tan başka her şeyden uzaklaşmasıdır. İbnü'l-A'râbî'nin konu hakkında yaptığı bir diğer yorum ise insanın durumuna göre orucun halidir. İnsanların hallerine göre oruç şekilleri bulunmaktadır. Örneğin; üstün vasıflara sahip insanların oruçları zihinlerinde, tevbe edenlerin oruçları

⁷¹ Ahmet Cahid Haksever, "Alvarlı Muhammed Lutfî Efe'ye Göre İbadetlerin Manevi Anlamı", *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu 2* (2013), 333.

⁷² Demirci, "İbadetlerin İç Anlamı", 17-18.

⁷³ Osman Nuri Karadayı, "İbnü'l-Arabî'de İbadetlerin Bâtın Âdâbı", *Ahlâk ve Din Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*, (2021), 168.

⁷⁴ Ali İhsan Yitik, "Oruç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/416-425.

nefislerinde, avam kişilerin oruçları ise bedenlerinde gerçekleşir.⁷⁵ İbnü'l-A'râbî'nin bu değerlendirmesi oruç ibâdetine dair farklı bakış açıklarını da göstermektedir. Zahirî bilinen oruç ibâdetinin dışında zihnin, gönlün de Allah'ın rızasına uygun hareket etmesi bir oruç türü olarak değerlendirilmektedir. Bedeni hazların bir tarafa bırakılmasının yanında ruhen de yalnız rabbiyle meşgul olmak oruç ibâdetine farklı bir boyut kazandıracaktır.

Orucun manevi boyutuyla ilgili yapılan bir diğer değerlendirme ise bedeninin tamamının oruç tutmasıdır. Zahirî ve batîni esaslarına riayet edilerek tutulan oruç; dili yalan sözden ve gıybetten, gözü harama bakmaktan, kulağı kötü söz ve gıybetten, kalbi sufliyetten uzak tutacaktır. Eğer bütün organlar oruç ibâdetine tam manasıyla iştirak edemezse, oruç ibâdetinin özü yakalanamamış demektir.⁷⁶

Yeme ve içme insana has özelliklerden olup bunlardan uzak durmak meleklerin bir hususiyetidir. İnsan oruç ibâdetinin yerine getirmekle meleklerle benzemeye çalışmaktadır. Üstelik bu durum kendi zihin dünyasından kaynaklanan bir şeyin sonucu değil, bizatihi Allah Teâla'nın emri sebebiyle olmaktadır.⁷⁷

1.2.4.4. Zekât ibâdetinin manevi boyutu

Zekât ibâdeti; dinen verilmesi gereken yerlere sarf edilmek üzere yine dinin zengin kabul ettiği kimselerden alınan malı ifade etmektedir.⁷⁸ Tanımını yaptığımız zekât kavramı da dâhil olmak üzere zekât ibâdetiyle ilgili yapılan değerlendirmeler genel manada zekât ibâdetinin zahiri boyutuyla ilgilidir. Oysa ibâdetlerin zahiri yönlerinin yanı sıra en az onun kadar değerli manevi yönleri de bulunmaktadır.

Zekât ibâdetinin manevi boyutuyla ilgili farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Kur'ân-ı Kerim'de zekât ibâdetinin namaz ibâdetiyle beraber zikredilmesi⁷⁹ bu değerlendirmelerden bir kısmına kaynaklık etmektedir. Ruhu arındıran namaz insanın manevi yönünü temizlemeyi gaye edinirse aynı şekilde zekât ibâdetinin de amacı insanın maddi yönünü temizlemektir. Maddenin tesiri altında kalmış insan manevi bir yükseliş gösteremezse maddeye olan düşkünlüğü onu daima manevi olarak eksiye götürür.⁸⁰ Zekâtın kök manasında temizlik ve artma manası olduğunu bildiğimize göre budanan ağaç daha fazla meyve verdiği gibi zekât verilen mal da bereketlenir demek yanlış olmaz. Zekât zenginin malını fakirin hakkından temizler ve zekâtı

⁷⁵ Karadayı, "İbnü'l-Arabî'de İbadetlerin Bâtın Âdâbı", 171-172.

⁷⁶ Haksever, "Alvarlı Muhammed Lutfî Efe'ye Göre İbadetlerin Manevi Anlamı", 336.

⁷⁷ Demirci, "İbadetlerin İç Anlamı", 23.

⁷⁸ Mehmet Erkal, "Zekât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/207-209.

⁷⁹ el-Bakara 2/83, 110, 277.

⁸⁰ Mehmet Demirci, *İbadetlerin iç anlamı : besmele-ibâdetlerin iç anlamı-ramazan kültürü*. (İstanbul : Mavi Yayıncılık, 2009), 24.

verilen mala bereket kazandırır. İnsanın kazandığından, el emeğinden başkalarına vermesi belki de onun bu maddi engellerini kaldırmak içindir. Zekât maddi olanın geçici olduğunu hatırlaması, bütün dünya malını bırakacağını bir kere daha düşünmesi açısından önemli bir ibâdetidir.

Günümüzde hastalık için yapılan aşilar kendi içerisinde aynı hastalık mikrobundan bir miktar barındırdığı bilinmektedir. Bunun amacı vücudun hastalığa direnç kazanmasını sağlamaktır. Böylece bünye hastalığa direnç kazanarak, meydana gelebilecek olumsuzluklara önlem almaktadır. Bu durum “hastalığın şifasının kendi cinsinden olması” düşüncesini ortaya koymaktadır. Konumuzla bağlantısı şudur ki; maddi şeylere düşkünlük, maddi olana aşırı değer verme insan için bir hastalıktır. İnsanın bu hastalığı ancak maddi olan şeylerden feda etmesi ile çözülebilir.⁸¹ Zekât ibâdeti insanın maddeye olan düşkünlüğünü en aza indirme gayesindedir. İnsan canından daha değerli gördüğü maddi şeylerden feda etmekle maddi varlığından fedakârlık etmeyi öğrenir. Manevi değerlerin daha önemli olduğu düşüncesini benliğine yerleştirir. Zekât verilip fakirin yüzündeki mutluluk görüldükçe zekât zenginin cimriliğini törpüler ve verme isteğini artırır.

Zekât ibâdeti tevhidin alametidir. İnsanın îmân davasında samimi olup olmadığının en temel göstergelerindendir.⁸² Îmân eden kişi onun için en değerli şeyin Allah’ın rızası olduğunu ikrar etmiştir. Malından feda edip edemeyeceği onun bu iddasında ne kadar samimi olduğunu göstermek açısından son derece önemlidir. Îmânın bir yarısı da güven olduğu için Allah’a iman ettiğini iddia eden kişi malını onun yolunda feda edemiyorsa Allah’a olan güveni ve samimiyetini gözden geçirmesi gerekir. Îmân bir idda ise zekât da bu iddianın en önemli ispatlarından biridir. Sadece Allah’a kul olmanın tezahürü, malın kendisi için îmândan değerli olmadığının işaretidir.

İbnü’l-A’râbî zekât ile ilgili 4 kısım zikretmiştir. Bunlardan birincisi bilinen manada zekât ibâdetidir. İkincisi sözlerin zekâtıdır ki bu durumda kişi konuşmasının Allah’ın gözetimi altında olduğu bilinciyle hareket eder. Üçüncüsü fiillerin zekâtıdır ki; bu halde kişi bedenini açlık ve uykusuzlukla terbiye eder. Dördüncüsü ise hallerin zekâtıdır. Bu durum da ancak fakr ehline aittir.⁸³ Sonuç olarak herkesin sahip olduğu şeylerden meşru dairede Allah yolunda fedakârlıkta bulunması kendisine emanet edilen şeylerin zekâtıdır denilebilir.

⁸¹ Süleyman Uludağ, *İslamda Emir ve Yasakların Hikmeti* (Türkiye Diyanet Vakfı, 2023), 91.

⁸² Haksever, “Alvarlı Muhammed Lutfi Efe’ye Göre İbadetlerin Manevi Anlamı”, 337.

⁸³ Karadayı, “İbnü’l-Arabî’de İbadetlerin Bâtın Âdâbı”, 171.

1.2.4.5. Hac ibâdetinin manevi boyutu

Müslümanlara farz olan ibâdetlerden birisi de Hac ibâdetidir. Hac ibâdeti genel manada; “Kâbe’yi, Arafatı, Müzdelifeyi ziyaret etmek ve belirli dini görevleri yerine getirmek” demektir. İhrama girmek, Kâbe’yi tavaf etmek, Arafat ve Müzdelife’de vakfeye durmak, kurban kesmek, tıraş olmak gibi unsurları barındırmaktadır.⁸⁴

İslâm’ın emirlerini genel manada incelediğimizde sadece şekilden ibaret olmayan hareketler silsilesi görmekteyiz. Bunun en temel göstergesi ibâdetler yapılırken dilden dökülmesi istenen ifadelerdir. Hac ibâdeti eda edilirken inananlardan “Buyur Allah’ım” manasına gelen “lebbeyk” kelimesinin söylenmesi istenmektedir. Bu durum ibâdet yapılırken nasıl bir ruh haline girilmesi gerektiğinin en temel göstergelerinden biridir. Bu nidalar bir amaç uğruna oraya gelindiğinin bir tezahürü olarak nitelendirilebilir.

Hac ibâdeti bir bakıma mahşerdeki durumun dünyada yaşanmasıdır. Hac ibâdeti esnasında dikişli elbise giyilmesi yasak olup, sadece iki parça beyaz ihrama bürünülmektedir. Ayakların çıplak, beden elbiseden azade halde olması insanın bütün benliğiyle rabbine niyaz ettiğinin bir göstergesidir. Çoğunluğu gurbetten gelen insanların her şeylerini rablerine feda ettiklerinin, onun için her şeyi terk ettiklerinin fiili olarak tatbikidir. Hac ibâdeti bir bakıma fakr halinin tezahürüdür. Dünyada birçok mala sahip olsa da insanın Allah’a muhtaç olduğunun izharıdır.⁸⁵

Hac insan için bir arama çabasıdır. Sa’y yaparken koşup aramanın güzelliğine varır. Arafattan Müzdelifeye oradan tavafa ve şeytan taşlamaya Rabbinin rızası için çabalamanın fevkine dalar.⁸⁶ Uzunca bir yol gittikten sonra devam eden bütün bu arayışlar ona bir ömür boyu araması gerektiğini hatırlatır. Arayanların hallerini ona farklı bir tezahürle gösterir.

Arafat bütün inananların aynı vakitte vakfeye durması bir bakıma padişahından ferman bekleyen insanlara benzetilir. Vakfeye duranlar rablerinden gelen af müjdesiyle bütün günahlarının affedilmesini umarlar.⁸⁷ Hep birlikte Arafat dağında olmaları, varlıklarını adeta tek bir vücut kabul edip “müminler ancak kardeşirler”⁸⁸ âyetinin mucibince hareket ettiklerinin bir alametidir.

Hac ibâdetinin şartlarından bir tanesi “güç yetirmektir.” Yani Hac ibâdetini yapabilecek maddi imkânlara sahip olmak gereklidir. Bazı tasavvuf erbabı bu durumu farklı yorumlara tabi

⁸⁴ Ömer Faruk Harman, “Hac”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/413-416.

⁸⁵ Demirci, *İbadetlerin iç anlamı*, 28.

⁸⁶ Demirci, *İbadetlerin iç anlamı*, 30.

⁸⁷ Haksever, “Alvarlı Muhammed Lutfi Efe’ye Göre İbadetlerin Manevi Anlamı”, 336.

⁸⁸ el-Hucurat 49/10.

tutmuşlardır. İbn Arabî bu hususu üç kısma ayırmıştır. Birincisi; kalbin Allah ile beraber olmaya güç yetirmesidir. İkincisi; kalbin doğru yolda yaşanabilecek sıkıntılara güç yetirmesinin sağlanmasıdır. Üçüncüsü ise kalbin günahlardan uzaklaşmasıdır.⁸⁹ İbn Arabî'nin bu bakış açısıyla bakıldığında Hac ibâdetinin gayelerinden birisi de kişiye güç kazandırmaktır. Hac ibâdeti onun rabbiyle olan ilişkisini düzene koyar, günahlarla olan mesafesini uzaklaştırır ve istikamet üzere olmanın getireceği yüklere karşı direnme gücü verir.

1.2. KURTUBÎ'NİN TAHARET, NAMAZ VE ORUCA DAİR AHKÂM ÂYETLERİNİ YORUMLAMASI

Çalışmamızın bu bölümünde; Kurtubî'nin taharet, namaz ve oruca dair yaptığı değerlendirmeleri ele alacağız. Amacımız bu konuları ele alan âyetleri, Kurtubî'nin yorumlarıyla anlamaya çalışmaktır.

1.2.1. Tahâret

Sözlükte “belirli bir temizlik, belirli organları yıkama”⁹⁰ manalarına gelen *taharet* kelimesi, maddi ve manevi temizlik manasında kullanılan genel bir ifadedir.⁹¹ İslâm dini temizliği büyük önem vermiş, günde beş vakit eda edilmesini emrettiği namaz ibâdeti için abdest almayı şart koşmuştur. Kur’ân-ı Kerim’e baktığımızda da temizlenmeyi ifade eden birçok ifade bulunmaktadır.⁹² Hz. Peygamberde hadislerinde temizliğe birçok defa değinmiş, inananları temizlenmeye teşvik etmiştir.⁹³

İslam dininde genel manada iki türlü temizlikten söz edilmektedir. Bunlardan birincisi; hükmi kirlilikten yani abdestsizlik, cünüplük ve nifas halinden temizlik olarak ifade edilen temizliktir ki buna litaratürde hadesten tahâret denilmektedir.⁹⁴ Bir diğeri ise insanın bedeninin, elbisesinin ve namaz kılacağı yerin temizlenmesidir ki bu temizliğe de necasetten tahâret denilmektedir.⁹⁵ Şimdi sırasıyla aktardığımız temizlik çeşitlerinin Kur’ân’dan delillerini, Kurtubî'nin yorumları bağlamında incelemeye çalışacağız.

⁸⁹ Demirci, *İbadetlerin iç anlamı*, 173.

⁹⁰ Ahmed Muhtâr ‘Umer, *Mu‘cemu’l-Lugati’l-‘Arabîyyeti’l-Mu‘asıra* (Kuveyt: ‘Alemlü’l-Kutub, 2008), 2/1418.

⁹¹ Mustafa Çağrı, “Temizlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/427-428.

⁹² el-Mâide 5/6, el-Enfâl 8/11.

⁹³ Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahih*, “Gusül”, 23.

⁹⁴ Rahmi Yaran, “Hades”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/1.

⁹⁵ Salim Ögüt, “Tahâret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/382-385.

1.2.1.1. Hadesten tahâret

Daha önce değindiğimiz gibi hükmi kirlilikten temizlenmeye hadesten taharet denilmektedir. Bu bölümde hadesten tahareti, kısımlarına ayırarak Kurtubî'nin yorumlarıyla açıklamaya çalışacağız.

Abdest

Mâide Sûresi 6. âyet, abdest ile ilgili hükümleri detaylı olarak açıklamıştır. Âyetin nüzulüne baktığımızda, Medine Döneminde nazil olduğunu görmekteyiz.⁹⁶ Beş vakit namaz, Miraç hadisesiyle Mekke'de farz kılınmıştır. Siyer âlimlerinin ittifakıyla Hz. Peygamber bu âyet nâzil olmadan evvelde abdest alarak namazlarını kılmaktaydı. Dolayısıyla abdest âyeti, var olan bir vakayı teyit ve takrir olarak indirilmiştir.⁹⁷

Kurtubî, abdestin farz kılındığı Mâide Sûresi 6. âyetle ilgili olarak 32 meselenin ortaya çıktığını ifade etmiştir. Çalışmamızın hacmi açısından bütün görüşleri zikretmemiz mümkün gözükmemektedir. Kurtubî'nin ana meseleler üzerinden yaptığı yorumları zikrederek konuyu anlatmaya çalışacağız.

Abdestin vücûb zamanı meselesi

Kurtubî'nin zikrettiği ana meselelerden birisi, abdestin vücub zamanı meselesidir. Bu durum âyetin “*namaz kılmaya kalkacağınız zaman*” kısmından kaynaklanmaktadır. Bu ifade her namaza kalkışı mı ifade etmektedir yoksa bir kere kalkılması yeterli midir? Kurtubî, âyetin ilgili görüşleri sıralarken, bazı müfessirlerin âyetin bu kısmının mutlak olduğundan bahsettiklerini, dolayısıyla ister abdestli ister abdestsiz olsun namaz kılmak isteyenlerin abdest alması gerektiği görüşünde olduklarını nakletmiştir. Yine bırakım âlimlerin bu âyetin Hz. Peygambere has olduğunu söylediklerini de belirtmiştir. Bazı âlimlerin âyette takdim ve tehir bulunduğu dair görüşlerini de zikreden Kurtubî, kendi görüşünü de açıklamıştır. Kurtubî'ye göre âyetin bu kısmından takdir edilecek ifade اذا اردت (istediğinde) ifadesidir.⁹⁸ Kurtubî'nin verdiği mana üzerinden bir değerlendirme yapıldığında âyetin manası; “*namaz kılmak istediğiniz zaman abdest alın*” olacaktır. Bu mana dikkate alındığında namaz kılma isteği abdest için belirleyici unsurdur.

⁹⁶ Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedevi (Beyrut: Daru'l-kelimi't-tayyib, ts.), 1/423.

⁹⁷ Abdülkadir Şener, “Abdest”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/68-70.

⁹⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/80-82.

Abdestin farzları meselesi

Abdestin farzları hususunda Kurtubî, âyette geçen “yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın).”⁹⁹ uzuvları ön plana çıkararak “bu uzuvlar dışındaki uzuvların yıkanmasının sünnet ve adab olduğunu” söylemiştir. Kurtubî’nin dikkat çektiği diğer bir husus ise yıkama işleminin ancak “suyu akıtmakla” meydana geleceğidir.¹⁰⁰ Şimdi sırasıyla abdestle ilgili Kurtubî’nin değindiği hususları aktaracağız.

Dirseklerin abdeste dâhil olması meselesi

Kurtubî, bu âyet özelinde dirseklerin yıkama işlemine dâhil olup olmaması meselesine değinmiştir. Müfessir, bir kısım ulemanın dirseklerin yıkamaya dâhil olduğu görüşünü benimzediklerini belirtmiştir. Bu görüşü benimseyen âlimlerin delilleri ise الى المرافق “dirseklere kadar”¹⁰¹ ifadesidir ki, eğer الى dan sonra gelen kısım öncesinden bir parça ise sonrası öncesine dâhildir.

Kurtubî, konunun devamında zayıf görüş olarak “dirseklerin yıkamaya dâhil olmadığı” görüşünü de zikretmiştir. İlk görüşün ulema nezdinde daha fazla rağbet gördüğünü de aktaran Kurtubî, İbnü’l-A‘râbî’nin (ö. 543/1148) görüşünü özellikle zikretmiştir. Kurtubî’nin zikrettiği görüşte İbnü’l-A‘râbî, konuya farklı bir bakış açısıyla yaklaşarak, âyetteki الى المرافق ifadesinin yıkanan yerleri değil de, elden sayılmayacak yerleri belirtmek için zikredilmiştir. Bu durumda dirsekler de yıkamaya dâhil olacaktır.¹⁰²

Başın ne kadarının mesh edileceği meselesi

Abdest alırken başın ne kadarının mesh edileceği meselesi ihtilaflı meselelerdendir. Bu konuda 11 farklı görüşün olduğunu ifade eden Kurtubî, asıl olanın umum ifade eden lafzın olduğu gibi kabul edilmesi olacaktır demiştir. Kurtubî’nin ifade ettiği diğer bir nokta ise bütün ulemanın başın tamamının mesh edilmesi görüşünü daha faziletli kabul ettiğidir.¹⁰³

Kurtubî, bu meseleyi anlattığı bölümde diğer ulemanın bu konudaki görüşlerine cevap vermiştir. Şafii’nin “başın bir kısmını mesh etmekle de mesh gerçekleşir” sözünü nakleden

⁹⁹ el-Mâide 5/6.

¹⁰⁰ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur‘ân*, 6/83.

¹⁰¹ el-Mâide 5/6.

¹⁰² Kanaatimizce burada bakış açısı farkı bulunmaktadır. Kurtubî’nin aktardığı bu görüş sonucu aynı olsa da İbnü’l Arabî’nin konuya farklı baktığını göstermektedir. Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur‘ân*, 6/86-87.

¹⁰³ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur‘ân*, 6/87.

Kurtubî, Şafii'nin delil olarak kullandığı hadisi,¹⁰⁴ “Hz. Peygamber zarurete binaen yapmıştır” diyerek açıklamıştır. Bu konuda Kurtubî'nin diğer bir delili ise Hz. Peygamberin sarığı üzerine mesh etmesidir.¹⁰⁵ Müfessir “eğer başın tamamını mesh etmek farz olmasaydı, Hz. Peygamber sarığını mesh etmezdi” demiştir.¹⁰⁶

Kulakların yıkamaya dâhil olup olmaması meselesi

Kurtubî Mâide Sûresi 6. âyet bağlamında kulakların baştan sayılıp sayılmadığı ve yıkanırken yeniden bir su alınıp alınmamasının gerekliliği meselesini açıklamıştır. Cumhurun kulakları baştan bir parça olarak saydığına değinen Kurtubî, yeniden su alınması hususunda ihtilafların olduğunu belirtmiştir. İmam Mâlik'in “başın mesh edildiği suyun dışında başka bir suyla kulaklar yıkanacaksa su yenilenir” görüşünü nakletmiştir. Ebû Hânife'nin “aynı suyla hem baş mesh edilir hem de kulaklar yıkanır” görüşünü de aktaran Kurtubî, sahabe ve tabînden de aynı görüşün rivayet edildiğini söylemiştir.¹⁰⁷

Görüşlerin delillerine de değinen müfessir, bu konuda birçok sahih hadisin var olduğunu zikretmiştir. Kur'ân-ı Kerim'de konunun zikredilmemesinin kulakları yıkamanın sünnet olduğuna delil olduğuna da değinen Kurtubî, ilim ehlinin kasten kulakları yıkamanın terk edilmesini mekruh olarak gördüğünü söylemiştir. Bu konuda farklı görüşler olsa da Kurtubî, mesele hakkında ulemanın diğer görüşleri benimsemediğini söylemiştir.¹⁰⁸

Ayakların yıkanması

Kurtubî ayakların yıkanması meselesini de Mâide Sûresi 6. âyet özelinde değerlendirmektedir. Âyette geçen *ارجلکم* ifadesinin farklı kıraatlerdeki okunuşuna değinen Kurtubî, cumhurun ayakların yıkanmasını gerekli gördüğünü söylemiştir. Konuyu bir hadisle¹⁰⁹ de destekleyen Kurtubî, İbnü'l-A'râbî'nin “ulema ayakların yıkanmasının vacip olduğunda ittifak etmiştir”, “ulemadan Tâberi dışında buna itiraz eden bilmiyorum, ayrıca Râfîzîler'de bu görüşe karşı çıkmışlardır” dediğini nakletmiştir.¹¹⁰

¹⁰⁴ Delil olarak kullanılan hadiste Hz. Peygamberin başının ön kısmını mesh ettiği belirtilmiştir. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/120.

¹⁰⁵ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir - Muhammed Fuâd Abdülbâki (Mısır: Şirketü mektebet-i ve matbaat-i Mustafâ el-Bâb el-Halebî, 1975), “Tahâret”, 1.

¹⁰⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/88.

¹⁰⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/90.

¹⁰⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/90.

¹⁰⁹ Hz. Peygamber zikredilen hadisinde, ayakların yıkanmamasından dolayı azap edileceğini belirtmiştir. Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, “Tahâret”, 1.

¹¹⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/91.

Kurtubî, farklı görüş sahiplerinin delillerini zikrettikten sonra konuyu açıklamaya başlamış ve ayakların yıkanması ile ilgili 70 sahâbîden rivayet geldiğini belirtmiştir. Ayakların mesh edilmesi ile ilgili rivayeti nakleden İbn Cerir'in Mâide Sûresinin inmesinden sonra Müslüman olduğunu söylemiştir. Âyetin “erculikum” şeklinde okunması durumunda lafza değil de manaya atıfta bulunulduğunu söyleyen Kurtubî, Kur'ân-ı Kerim'den örnekler vermiştir.¹¹¹ Müfessir, âyetin geliş tarzı üzerinden itirazda bulunanlara, bu konuda Arapların birçok kullanımının bulunduğunu da aktarmıştır.¹¹²

Kurtubî, konu hakkındaki en büyük delilini ise “âlimlerin ayakların yıkanmasında ittifak etmeleri” olarak göstermiştir. Bunun karşılığında ise ayakların mesh edilmesi hususunda bir ittifak bulunmadığını söylemiştir. Bu durumda ittifak edilen hususa tabi olunmasının, doğru olan görüş olduğunu ifade etmiştir.¹¹³

1.2.1.2. Necasetten tahâret

Konunun girişinde de belirttiğimiz gibi kişinin bedeni, elbisesi, namaz kılınacağı yeri temiz tutması necasetten tahâret olarak ifade edilmiştir. Necasetten tahâret konusunun delillendirildiği kitaplara baktığımızda, وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ âyetinin¹¹⁴ genel manada konu açısından delil olarak kullanıldığını görmekteyiz.¹¹⁵

Kurtubî zikrettiğimiz âyetin tefsirinde bu konuya değinmesinin yanı sıra Tevbe Sûresi 108. Âyette de bu konuyu geniş olarak ele almıştır. Konu hakkında ulema tarafından üç görüşün benimsendiği, Kurtubî tarafından ifade edilmiştir. İbn Abbas (ö. 68/687-88), Hasan (ö. 110/728), İbn Sirin¹¹⁶ ö. 110/729, Şâfiî (ö. 204/820), Ahmed İbn Hanbel (ö. 241/855) ve İmam Mâlik'e (ö. 179/795) atfettiği ilk görüşte; elbiseden ve bedenden necasetin giderilmesinin farz olduğunu ifade etmiştir. Üstelik necasetin bulunduğu bu durumun kişinin unutması veya kasti olarak böyle bir olayın vuku bulması arasında da bir farkın olmadığını ifade etmiştir. Taberî (ö. 310/923), Ebu Hânife (ö. 150/767), Ebu Yusuf'a (ö. 182/798) nispet ettiği diğer bir görüşte ise dirhem miktarını aşan necaset ile kılınan namazın iade edileceği görüşü Kurtubî tarafından aktarılmıştır. Kurtubî'nin zikrettiği diğer bir görüş ise İmam Mâlik ve ona tabi olanların

¹¹¹ el-Burûc 85/22.

¹¹² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/94.

¹¹³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/95.

¹¹⁴ el-Müddessir 74/4.

¹¹⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, ed. Abusselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 3/630; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüsd, *Bidâyet'ül-Müctehid* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale Nâşirün, 2015), 83; Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr Merginânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 1/192-193.

¹¹⁶ Tam adı: Ebû Bekr Muhammed b. Sîrîn el-Basrî'dir. Rüya tabiriyle meşhur olmuş; hadis, fıkıh alanlarda çalışmalar yapmıştır. Ahmet Yücel, “İbn Sîrîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/358-359.

görüştür ki bu görüşe göre; elbiseden ve bedenden necasetin giderilmesi sünnettir. Eğer necaset bulunan bir elbise ile namaz kılınırsa, bu durumda namaz vakti çıkmamışsa iade edilir, namaz vaktinin çıkması durumunda ise herhangi bir şey gerekmez. Kurtubî, zikrettiği bu görüşler içerisinde ilk görüşün daha doğru olduğunu dile getirerek, Hz. Peygamberden nakledilen bir hadisle görüşünü delillendirmiştir. Rivayete göre: Hz. Peygamber bir kabrin yanından geçerken kabirde yatan kimsenin azaba uğradığını, bu azabın küçük abdest titizliği olmamasından kaynaklandığını bildirmiştir.¹¹⁷ Bu hadisi delil getiren Kurtubî; azabın ancak farzın terkinden dolayı meydana geleceğini söylemiştir.¹¹⁸

Müddessir Sûresi 4. âyete geldimizde; Kurtubî âyette geçen تَبَاتُكْ ifadesinin, âmel, kalp, nefis, cisim, yaratılış, din, giyilen elbise gibi 8 manaya geldiğini ifade etmiştir.¹¹⁹ Kurtubî'nin aktardığı görüşler içerisinde konumuzla alakalı olan bölüm “elbisenin temizlenmesi” manasının verildiği kısımdır. Bu görüşten kastedilen mananın “giyilen elbisenin temizlenmesi” olduğunu söyleyen Kurtubî, dört mana ile bu ifadeyi açıklamıştır. Bu manalardan birincisi “elbiseni temizle” manasıdır. İkincisi ise “elbiseni kısalt” manasıdır. Zira elbisenin uzun olması necaset bulaşmasına daha elverişlidir. Üçüncü mana ise “elbisendeki necaseti suyla temizle” anlamıdır. Kurtubî'nin verdiği son görüş ise “elbiseni helal kazançla al ki haramdan temiz olsun” görüşüdür.¹²⁰

Kurtubî, bazı ulemanın bu âyet ile delil getirerek; elbise temizliğinin vacip olduğunu söylediklerini belirtmiştir. Yine İbn Sirin ve İbn Zeyd'in¹²¹ (ö. 386/996) rivayetinde onların “namaz ancak temiz elbise ile kılınır” görüşünü nakletmiştir. Kurtubî, Şâfiî'ninde bu âyeti delil getirerek “elbise temizliğinin vacip olduğunu” söylediğini belirtmiştir. Kurtubî, İmam Mâlik ve bir kısım ulemanın elbise temizliğini vacip görmediklerini aktardıktan sonra onların delilleri olarak üç taşla temizlenmeyi tavsiye eden rivayeti dile getirmiştir.¹²²

Zikredilen görüşleri değerlendirirken dönemin şartlarını dikkate almanın gerekli olduğu kanaatindeyiz. Zira Hz. Peygamber dönemi üzerinden yapılan değerlendirmeler; eğer dönemin şartlarını dikkate almadan yapılırsa görüşlerin isabetli olma ihtimali azalacaktır. Elbise temizliğinin sadece ibadet hayatında değil, toplumla birlikteliğin olduğu bütün alanlarda önemli bir yeri vardır. Bu kapsamda ifade edilen görüşlerin kanaatimizce en isabetlisi elbise

¹¹⁷ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyri Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdulkakî (Kahire: Matbaat'u-İsa, 1955), “Tahâret”, 111.

¹¹⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/262.

¹¹⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 19/62.

¹²⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 19/65.

¹²¹ Tam adı: Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdurrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî'dir. Maliki mezhebine mensup alimlerdenidir. H. Yunus Apaydın, “İbn Ebû Zeyd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/451-453.

¹²² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 19/66.

temizliğinin farz olduğu görüşüdür. Bu bölümde şuna da değinmek gerekir ki; “elbise temizliğini yapmak sünnettir” görüşüne sahip olan âlimlerin burada kastettiği mana; elbise temizliğinin önemsenmemesi değil, şartların temizliğe imkân vermemesi durumunda nasıl bir yol izleneceğidir. İslâm dininin cünüplük halinde –insanda zahiren bir necaset görünmemesi durumunda bile- bütün bedenin yıkanmasını emretmesi; temizliğe verdiği önemi en güzel şekilde göstermektedir.

1.2.1.3. Abdestsiz yapılmayan işler

Kişinin hadesten ve necasetten tahareti yapmaması durumunda kendisine yasaklanan birtakım haller bulunmaktadır. Müfessirin bu hallerle ilgili değerlendirmelerini bu başlık halinde değinmeye çalışacağız.

Kurtubî, cünüp kimsenin mescide girmesi konusunda değerlendirmeler yapmıştır. Âlimlerden bir kısmının cünüp kimsenin mescide girmesine cevaz verdiğini söyleyen Kurtubi, bu konuda delil olarak Hz. Peygamberden nakledilen “Müslüman necis olmaz”¹²³ hadisini aktarmıştır. İmam Şâfi ve İmam Malik’in cünüp kimsenin mescitten geçmesi hususunda misafire cevaz verdiklerini de belirten Kurtubi, Sevrî’nin “mescitten geçmesi kaçınılmaz olursa teyemmüm alır” görüşünü dile getirmiştir.¹²⁴

Kurtubî, kendi görüşünü “ibadet için gerekli olan temizlik yapılmadan o ibâdetin yapıldığı mekâna girilmemesi” şeklinde belirtmiştir. Müfessirin delil olarak öne sürdüğü husus ise âyetin zahiridir. Yolcu olan kimsenin istisna edilerek cünüp kimsenin camiye yaklaşmamasının âyette ifade edilmesi,¹²⁵ Kurtubî açısından yeterli ve ihtiyacı giderici bir kelimadır.¹²⁶

Cünüp kimsenin Kur’ân’ı okuma durumu önemli sayılabilecek meselelerdendir. Zira özellikle kadınların hastalık dönemlerinin uzun oluşu ve bu zaman dilimlerinde Kur’ân okuyamamaları farklı görüşlerin aranmasını gündeme getirmektedir. Bu durumdaki kimseleri yeri geldiğinde farklı görüşleri taklit etme ruhsatının verilmesi de konunun ehemmiyetini göstermek açısından önemlidir.¹²⁷

Konuya mezhebinin görüşünü naklederek başlayan Kurtubî; sığınmak için okunan az kıraatin dışında cünüp kimsenin Kur’ân okuyamayacağını belirtmiştir. Konuya delil olarak Hz.

¹²³ Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ, Dâiretü’l-Maârifü’l-Osmâniyye* (Haydarabad, 1925), 3/558.

¹²⁴ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/206.

¹²⁵ en-Nisâ 4/43.

¹²⁶ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/208.

¹²⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı” (Erişim 4 Kasım 2023)

Peygamberin “cünüp ve hayız kimse Kur’ân’dan bir şey okuyamaz”¹²⁸ hadisini de aktarmıştır. Kurtubî konuyu İbn Revâha’dan nakledilen “Rasulullah bizi cünüpken Kur’ân okumaktan neyhetti”¹²⁹ hadisiyle destekledikten sonra aynı minvalde başka kaynaklardan da hadisler zikretmiştir.¹³⁰

Mushafa abdestli dokunulup, dokunulamayacağı meseleside üzerinde ihtilaf bulunan konulardandır.¹³¹ Bu konuda delil olarak kullanılan âyet “...Ona ancak tertemiz olanlar dokunabilir”¹³² âyetidir. Geçmişten günümüze farklı görüşlerin var olageldiği bu konuda Kurtubî, konuya farklı yönlerden yaklaşmış ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu yorumlar âyette geçen “Kitap” nerededir? “Tertemiz olanlar” kimlerdir? Mushafa abdestsiz dokunulabilir mi? vb. değerlendirmelerdir.¹³³

Kurtubî, konunun girişinde İbn Abbas’tan da görüş zikrederek âyette geçen kitabın Levh-i Mahfûz’da¹³⁴ bulunan kitap olduğunu söylemiştir. İkrime’nin de yorumuna değinen Kurtubî, onun âyette geçen ifadeyi “Tevrat ve İncil” olarak yorumladığını ifade etmiştir. Bu görüşlerin ardından müfessir, Mücâhid¹³⁵ (ö. 103/721) ve Katâde’nin¹³⁶ (ö. 117/735) âyette geçen “Kitap” ifadesini “ellerde hazır bulunan Mushaf”¹³⁷ olarak yorumladıklarını söylemiştir.¹³⁸

Kurtubî, âyette geçen “tertemizler” ifadesinin de farklı şekillerde yorumlandığını söylemiştir. Bazı âlimlerin ifadeden kastedilen kimselerin “Melekler” olduğu görüşünü dillendiren Kurtubî, yine bazı âlimlerin bu ifadeyi “Peygamberler” olarak yorumladığını belirtmiştir. İbnü’l-A’râbî’nin âyette geçen ifadenin “Melekler” olarak anlaşılmasının zayıf olduğuna dair görüşüne de değinen Kurtubî, İmam Mâlik’in âyeti “Meleklerin ellerinde bulunan mushaf” olarak yorumladığını da söylemiştir.¹³⁹

¹²⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen-i İbni Mâce*, thk. Muhammet Fuad Abdülbâki (Lübnan: Daru’l-kütübi’l-Arabiyye, 2010), “Tahâret”, 105.

¹²⁹ Ebü’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutnî*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2004), 1/216.

¹³⁰ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/209.

¹³¹ İbn Rüşd, *Bidâyet’ül-Müctehid*, 44.

¹³² el-Vâkıa 56/78-79.

¹³³ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 17/224-226.

¹³⁴ Ne olduğu hususunda farklı yorumlar bulunan, genel manada Kur’ân’ın aslının olduğu yer olarak anlaşılan isim. Yusuf Şevki Yavuz, “Levh-i Mahfûz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/151.

¹³⁵ Tabîün neslinin önde gelen müfessirlerinden sayılmaktadır. Muhammed Fatih Kesler, “Mücâhid b. Cebr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/441.

¹³⁶ Tabîün müfessirlerindendir. Abdulhamit Birişik, “Katâde b. Diâme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/22-23.

¹³⁷ Ebû’l-Haccâc Mucâhid b. Cebr el-Şureşî Mucâhid b. Cebr, *Tefsîru Mucâhid*, thk. Muhammed ‘Abdu’s-Selâm Ebû’n-Nîl (Mısır: y.y., 1410/1989), 646.

¹³⁸ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 17/225.

¹³⁹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 17/226.

Kurtubî, cumhurun mushafa abdestsiz dokunmayı caiz görmediğini belirttikten sonra Ebû Hânîfe'den iki rivayet geldiğini söylemiştir. Arada bir engel bulunması durumunda mushafa abdestsiz dokunmakta bir sıkıntının olmadığına dair Ebû Hânîfe'nin görüşünü aktaran Kurtubî, Hammâd'a¹⁴⁰ (ö. 120/738) dayandırdığı bir görüşte: Mümin olsun kâfir olsun mushafa dokunulmasında herhangi bir sakınca olmadığını bildirmiştir.¹⁴¹

Kurtubî'nin bu konuda görüşünü açıkladığı bir diğer fakih ise Şâfiî'dir. Şâfiî “erkeğin vücudunun azalarından herhangi birisi kadının bedenine temas ettiğinde abdest gerekir” demiştir. Müfessir aynı görüşün İbn Mes'ud, İbn Ömer, Zühri'den de nakledildiğini söylemiştir. Zikrettiğimiz konuda Kurtubî'nin naklettiği son görüş Evzâî'ye aittir. Müfessirin aktardığına göre Evzâî, “erkeğin kadına eliyle dokunması durumunda abdestin bozulacağını, eli dışında başka bir organı ile kadına temas etmesi durumunda abdestinin bozulmayacağını” söylemiştir. Bu görüşün delili olarak ise “*elleri dokunsalar*”¹⁴² âyetini göstermiştir.¹⁴³

Kurtubî, zikrettiği bütün bu görüşlerin akabinde beğendiği ve desteklediği görüşün Mâlik'e ait olan görüş olduğunu söylemiştir. Sahabiden birçok kişinin bu görüşü benimsediğini söylemiştir. Kurtubî, İbnü'l-A'râbî'nin şöyle dediğini belirtmiştir: “Âyetin ilk bölümünde ولا جنبا ifadesi kullanılmıştır. Kullanılan bu kelime “cima” manasına gelmektedir. Âyette geçen bir diğer ifade ise جاء أحد منكم من الغائط ifadesidir. İbnü'l-A'râbî bu ifadenin “hades” manasına geldiğini söylemiştir. أو لامستم ifadesi ise İbnü'l-A'râbî'ye göre dokunmak manasına gelmelidir. Zira eğer “cima” manasına gelecekse bu durumda âyette bir tekrar söz konusu olacaktır.”¹⁴⁴

Bütün bu görüşler; ihtilafın lafzi anlamalardan kaynaklandığını göstermektedir. Özellikle bu bölümde müfessirin delillerden ziyade görüşler üzerine yoğunlaşması konunun sadece yorumlar üzerinden değerlendirilmesine sebebiyet vermektedir. Oysa kadınlara dokunmanın abdesti bozması meselesi deliller üzerinden daha fazla tartışılması gereken bir konudur. Konu hakkında hem lafzi yorumlara kaynaklık edebilecek hem de nakli düşüncelere temel olacak birçok delil bulunmaktadır.¹⁴⁵

¹⁴⁰ Tam adı: Ebû İsmâîl Hammâd b. Ebî Süleymân Müslim b. Yezîd el-İsfahânî el-Kûfî'dir. Ebû Hânîfe'nin hocasıdır. M. Özgü Aras, “Hammâd b. Ebû Süleyman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/484-486.

¹⁴¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 17/227.

¹⁴² Evzâî'nin delil olarak zikrettiği âyetin bütününe baktığımızda Allah Teâla'nın inkârcılara yönelik hitabını görmekteyiz. el-En'am 6/7.

¹⁴³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5/224.

¹⁴⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5/224.

¹⁴⁵ İbn Rüşd, *Bidâyet'ül-Müctehid*, 40-41-42.

1.2.1.4. Abdesti bozan şeyler

Abdest ibâdeti ile ilgili bilinmesi gereken hususlardan birisi de abdesti bozan şeyler meselesidir. Bu konuyu genel manada ele alan Kurtubî, Kur'ân'da geçen “الغائط”¹⁴⁶ ifadesinin genel manada abdesti bozan şeyler için kullanıldığını ifade etmiştir. Üç şeyin abdesti bozduğu hususunda Maliki mezhebinin ihtilaf etmediğini söyleyen Kurtubî, aklın gitmesi, insanın büyük ya da küçük ihtiyacını gidermesi, bir de dokunmanın abdesti bozacağını söylemiştir. Hânefi Mezhebinin vücuttan çıkan her şeyin abdesti bozacağı görüşünü de nakleden Kurtubî, onların kadına dokunmayı abdesti bozan bir şey olarak görmediklerini eklemiştir. Şâfiî'nin de ‘ön ve arkadan çıkan şeylerle’ abdestin bozulacağı görüşünü aktaran müfessir, kadına dokunmayla abdestin bozulacağı görüşüne onların da atıldığını belirtmiştir. Bütün bu verilen bilgiler ışığında Kurtubî, ulemanın ister bayılmak ister delirmek, isterse de sarhoşluk yoluyla olsun, aklın giderilmesinin abdest bozucu bir şey olduğunda ittifak ettiğini söylemiştir.¹⁴⁷

Uykunun abdesti bozması meselesi

Uyku abdesti bozan şeyler içerisinde ihtilafı olan ve üzerine farklı yorumların yapıldığı bir durumdur. Uykunun abdesti bozup bozmadığı konusunda üç görüşün olduğunu söyleyen müfessir; ilk olarak Müzenî'nin¹⁴⁸ (ö. 264/878) görüşünü nakletmiş ve onun “uyku abdesti bozar” dediğini söylemiştir. Kurtubî, zikredilen bu görüşün Mâlik'in Muvatta'sında geçen görüşü olduğunu da söylemiştir. Mâlik, Muvatta'sın da “abdesti ancak ön ve arkadan çıkan şeyler ve uyku bozar”¹⁴⁹ demiştir. Uykunun abdesti bozduğuna dair görüş sahiplerinin akli delilleri ise aklın giderilmesidir. Mâdem ki aklın giderilmesi abdesti bozmaktadır, öyleyse az olsun çok olsun aklın gittiği uyku da aynı şekilde abdesti bozmaktadır.¹⁵⁰ Bu konuda müfessirin zikrettiği bir diğer delil ise Hz. Peygamberden nakledilen “her kim uyursa, abdest alsın”¹⁵¹ hadisidir.

¹⁴⁶ “الغائط” ifadesi “yere yaklaşmak” manasına gelmekle beraber, insanın ihtiyacını gidermesinden kinaye olarak kullanılmıştır. Neseî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, 1/360.

¹⁴⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/220.

¹⁴⁸ Tam adı: Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Müzenî el-Mısırî'dir. İmam Şâfiî'nin önde gelen talebelerindendir. Şükrü Özen, “Müzenî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/246-250.

¹⁴⁹ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, ed. Muhammed Fuad Abdulkakî (Beyrut: Dar-ı İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1985), “Taharet”, 11.

¹⁵⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/221.

¹⁵¹ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el- Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnâvûd - Muhammed Kamil Karabelli (Beyrut: Darü'l-Risaleti'l-Alemiyye, 2009), “Tahâret”, 77.

Kurtubî'nin aktardığı diğer bir görüş ise Ebû Musa el-Eşârî¹⁵² (ö. 42/662-63), Saîd İbn Müseyyeb¹⁵³ (ö. 94/713) ve Evzâî'den¹⁵⁴ (ö. 157/774) gelen bir rivayete nispet edilmektedir. Bu görüşe göre; uyku abdest bozucu değildir. Eğer uyuyan kimseden uyku dışında abdest bozucu bir şey çıkarsa bu durumda yeniden abdest alması gerekir. Ama çıkmazsa yeniden abdest almasına gerek yoktur.¹⁵⁵

Kurtubî, üçüncü görüş olarak cumhurun görüşünü zikretmiş ve “söylenen bu görüşlerden farklı görüşler benimsediklerini” söylemiştir. İlk olarak Mâliki mezhebinin çoğunluğunun “eğer uyku uzun olursa bu durumda abdest almak gerekir” görüşünü aktarmıştır. Ahmed İbn Hanbel'e göre ise uykunun hafif olması, kalbi etkisi altına almaması durumunda abdest bozulmaz. Ebû Hânife ve onun yolunu benimseyenlerin görüşü ise yatarak ve bir şeye yaslanarak uyumanın abdesti bozduğu yönündedir. Şâfiî ise oturarak uyumanın abdesti bozmadığını söylemiştir.¹⁵⁶

Kurtubî, doğru olan görüşün Mâliki mezhebinin meşhur görüşü olduğunu söylemiştir. Bu görüşün delili olarak da Hz. Peygamberin yatsı namazını geciktirdiği ve bunun üzerine sahabelerden bazılarının “uyuyup, uyandıklarını” söyledikleri rivayettir.¹⁵⁷ Müfessir, Mâlik'ten rivayet edilen görüşü aktarmış; rivayette geçen uykunun: “nefsi kontrol altına alan uyku” olduğunu belirtmiştir. Diğer görüşlerinde delillerine değinen Kurtubî, görüş sahiplerinin dayanak olarak kabul ettikleri hadislerin delil olamayacağını dile getirmiştir.¹⁵⁸

Kadına dokunmanın abdesti bozması meselesi

Kadınlara dokunmanın abdesti bozup bozmayacağı meselesi üzerinde farklı görüş ve değerlendirmelerin olduğu bir konudur. Kurtubî'nin konu hakkındaki değerlendirmeleri bütün görüşlerin bilinmesi açısından son derece önemlidir. Öncelikle ihtilafın sebebini anlatan müfessir, âyette geçen لاَ مَسَمٍ ifadesinin¹⁵⁹ üç ayrı manada anlaşıldığını ifade etmiştir. Bu manalardan birincisi ‘kadınlarla ilişki’ manasıdır ki; buna göre ifade cimadan kinayedir. Bir

¹⁵² Tam adı: Ebû Mûsâ Abdullâh b. Kays b. Süleym el-Eş'arî'dir. Fakih sahabilerdendir. M. Yaşar Kandemir, “Ebû Mûsâ el-Eş'arî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/190-192.

¹⁵³ Tam adı: Ebû Muhammed Saîd b. el-Müseyyeb (el-Müseyyib) b. Hazn el-Kureşî el-Mahzûmî 'dir. Tabiûnun fakih âlimlerindendir. M. Yaşar Kandemir, “Saîd b. Müseyyeb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/563-564.

¹⁵⁴ Tam adı: Ebû Amr Abdurrahmân b. Amr b. Yuhmid el-Evzâî'dir. Hadis ve fıkıh âlimidir. Salim Ögüt, “Evzâî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/546-548.

¹⁵⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/221.

¹⁵⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/221-222.

¹⁵⁷ Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, “Mescid”, 221.

¹⁵⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/222.

¹⁵⁹ en-Nisâ 4/43.

diğer manası ise bilinen manada dokunma manasına gelmesidir ki; bu durumda kelime hakiki anlamında kullanılmıştır. Üçüncü anlamı ise her iki manaya da birlikte delalet etmesidir.¹⁶⁰

Kurtubî, bu meselede beş farklı görüşün oluştuğunu söylemiştir. İlk olarak Amr ve Abdullah İbn Mes'ud'un görüşünü aktaran Kurtubî, onların âyette geçen “dokunma” ifadesinden yalnız zahiri manada dokunmayı anladıklarını söylemiştir.¹⁶¹ Müfessir konu hakkında Ebû Hânîfe'nin tam tersi bir görüş benimsediğini; âyette geçen “dokunma” kelimesini “cima” olarak anladığını söylemiştir. Rivayete göre Hz. Peygamber namaza çıkmadan evvel eşlerinden birini öpmüş sonra namaza gitmiş ve abdest almamıştır.¹⁶² Zikrettiğimiz bu rivayet Kurtubî tarafından Ebû Hânîfe'nin delili olarak gösterilmiştir.¹⁶³

Müfessir, Mâlik ve Ahmed İbn Hanbel'e dayandırdığı bir görüşte; onların dokunma işini şehvete bağladıklarını, eğer kadına dokunma eylemi neticesinde şehvet meydana gelirse abdest gerektiğini, şehvet meydana gelmezse bu durumda abdest gerekmediğini söylemiştir. Müfessir, bu görüşün âyetin zahirine uygun olduğunu aktarmıştır.¹⁶⁴

1.2.1.5. Mestler üzerine meshetmek

Mestler üzerine meshetmek abdest ile ilgili konulardan birisidir. *Mesh* kelimesi sözlükte “bir şeyin üzerinden el ile geçmek, sıvazlamak” manalarına geldiği gibi; fıkıh litaratüründe abdestte başın, boynun ve kulakların üzerinden elle geçmek, sargı üzerini elle sıvazlamak veya teyemmümde toprağa sürünmüş ellerle yüz ve kolu sıvazlamak manasına gelmektedir.¹⁶⁵

Kurtubî Mâide Sûresi 6. âyetin üzerinden mestler üzerine mesh konusuna değinmektedir. Müfessir, bu konunun 70'den fazla sahâbî tarafından aktarıldığını söylemiştir.¹⁶⁶ Bunun yanı sıra Mâide Sûresi 6. âyetin de mestler üzerine meshe delil olduğuna değinen Kurtubî, İmam Mâlik'ten bu konuda 3 rivayet olduğunu belirtmiştir. Bu rivayetlerin birinde mestler üzerine meshi kabul etmediğini söylemiş, devamında bu rivayetin sahih olmadığını eklemiştir. Diğer rivayette Mâlik'in sadece seferde mestler üzerine meshi kabul ettiğini dile getirmiştir. Bu görüşün delili ise Hz. Peygamberin *mesh* rivayetlerinin çoğunun seferde olmasıdır. Mâlik'ten nakledilen diğer bir rivayet ise hem mukim hem de seferde mestler üzerine meshin caiz olduğu görüşüdür.¹⁶⁷

¹⁶⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5/223.

¹⁶¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5/223.

¹⁶² Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, “Tahâret”, 67.

¹⁶³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5/224.

¹⁶⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5/224.

¹⁶⁵ Mehmet Erdoğan, “Mesh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004).

¹⁶⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 6/95.

¹⁶⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 6/100.

1.2.1.6. Teyemmüm

Suyu kullanma imkânı olmayan durumlarda büyük ve küçük kirliliği gidermek için İslam Dininin mükelleflerine sağladığı kolaylıklardan birisi de teyemmümdür. İstisnai bir hüküm olan teyemmüm, abdest ve gusül yerine geçmektedir.¹⁶⁸ Uygulanışı açısından sembolik gibi görünen teyemmümün kaynağı bizatihi Kur'ân-ı Kerim'dir.¹⁶⁹ Kurtubî teyemmümü anlatırken birkaç mesele üzerinden değerlendirmelerde bulunmuştur. Çalışmamızda ana meseleler üzerine Kurtubî'nin yaptığı bu değerlendirmelere yer vermeye çalışacağız.

Kurtubî'nin teyemmüm hususunda ilk değerlendirdiği mesele “teyemmüm için suyu aramanın şart olup olmadığı” sorusudur. Mâliki mezhebi ve Şâfiî'nin görüşünü nakleden Kurtubî, onların teyemmüm için suyu aramayı şart koştuklarını söylemiştir. Ebû Hânife'nin de görüşünü dile getiren müfessir, onun suyu aramayı şart koşmadığını belirtmiştir. Teyemmüm için suyu aramanın şart olduğu görüşünün kıyasa uygun olduğunu söyleyen Kurtubî, teyemmümün geçerli olması için suyun kesin bir şekilde bulunmamış olması gerekir demiştir.¹⁷⁰

Vakit içerisinde teyemmüm yapılmasıyla ilgili Kurtubî, üç durum tespiti yapmış ve bu durumlara farklı birtakım yorumlar getirmiştir.

a) İlk görüşe göre vakit içerisinde teyemmüm almak müstehaptır.¹⁷¹ Bu görüş sahibilerinin delilini de değinen müfessir; onların “her ne kadar suyu bulmanın fazileti gitmiş olsa da, ilk vaktin fazileti elde edilmiş olur” dediklerini aktarmıştır.

b) İkinci görüşe göre vakit ortasına kadar beklenir. Bu durumda her ne kadar ilk vaktin fazileti kaçmış olsa da, yine de ilk vakte yakın bir zaman dilimi olması sebebiyle ilk vaktin fazileti elde edilmiş olur.

c) Üçüncü görüşe göre vaktin sonuna kadar beklenir. Zira abdest alarak namaz kılmanın fazileti kesin olmakla beraber, ilk vaktin fazileti hususunda ihtilaf vardır. Bu durumda kesin olana itibar edilir. Ayrıca ilk vaktin faziletinin zaruret olmaksızın terk edilebileceğini ama suyun terk edilmesinin ancak zaruretle olacağını söylemiştir. Kurtubî, tercih olunan görüşün; “namazın, vaktin sonuna ertelenmesi” görüşü olduğunu söylemiştir.¹⁷²

¹⁶⁸ Mehmet Boynukalın, “Teyemmüm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/50-52.

¹⁶⁹ en-Nisâ 4/43.

¹⁷⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/229.

¹⁷¹ Allah'ın kesin olmayan tarzda muhataptan istediği fiil. Ferhat Koca, “Mendup”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/128-130.

¹⁷² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/229.

Teyemmüm meselesi içerisinde Kurtubî, kişinin elinde bulunan su kendisine yetecek miktarda bir su ise bu durumda ne yapması gerekir konusunu ele almıştır. İmam Mâlik, Ebû Hânîfe ve İmam Şâfi'nin iki rivayetinin birinde; kendisine yetecek kadar su bulan kimsenin *teyemmüm* yapabileceği görüşü Kurtubî tarafından dile getirilmiştir. Müfessir zikrettiğimiz görüşün aynı zamanda ulemanın çoğu tarafından da benimsendiğini söylemiştir. Bu görüşün deliline de değinen Kurtubî, ihtiyacı gidermeyen suyun mevcut olmadığını belirtmiştir.¹⁷³ Kurtubî'nin İmam Şâfi'den aktardığı diğer görüşte ise onun böyle kimseyi “bir bakıma suyu bulan bir bakıma da suyu bulamayan” kimseye benzettiğini, dolayısıyla hem abdest alıp hem de teyemmüm yapması gerektiği görüşünü dillendirmiştir.¹⁷⁴

Müfessir, abdest alındığında namaz vaktinin çıkacağı biliniyorsa bu durumda teyemmüm alınabilir mi meselesine de değinmiştir. İmam Mâlik'in görüşünü aktaran Kurtubî onun “teyemmüm namaz vaktini muhafaza için meşru kılınmıştır, eğer böyle bir durum olmazsa, o zaman namaz, su bulununcaya kadar ertelenir” sözünü nakletmiştir.¹⁷⁵ Kurtubî, cumhurun “teyemmümün şartlarından birisi suyun bulunmamasıdır, eğer su mevcutsa şart yerine gelmemiştir” görüşünü benimsediğini söylemiştir.¹⁷⁶

1.2.1.7. Gusül

Hükmi kirlilikten temizlenme yollarından biri de Türkçede boy abdesti olarak bildiğimiz gusüldür.¹⁷⁷ Kur'an-ı Kerim'de birçok âyette geçen gusül kelimesi,¹⁷⁸ “temizlenmek maksadıyla bütün vücudu yıkamak” olarak ifade edilmiştir.¹⁷⁹

Kurtubî, Bakara Sûresi 222. âyette geçen *مُطَهَّرِينَ* ifadesini farklı şekillerde yorumlamıştır. Bu yorumlardan birincisi; bu ifade ile kastedilen kimselerin günahattan ve şirkten arınan kimseler olduğudur. Bir diğer yorum ise hadesten ve cenabetten suyla temizlenen kimselerin kastedilmesidir.¹⁸⁰ Mâide Sûresi 6. âyet bağlamında da konuya değinen Kurtubî; âyette geçen *اطهروا* ifadesiyle, suyla temizlenmenin emredildiğini belirtmiştir.¹⁸¹

¹⁷³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5/230.

¹⁷⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5/230.

¹⁷⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 6/99.

¹⁷⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 6/99.

¹⁷⁷ Mehmet Şener, “Gusül”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/213-214.

¹⁷⁸ el-Bakara 2/222, en-Nisâ 4/43, el-Mâide 5/6.

¹⁷⁹ Şener, “Gusül”.

¹⁸⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 3/91.

¹⁸¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 6/103.

Gusülde niyet

Kurtubî, gusülde niyet meselesine değinmiştir. Kurtubî, bağlı olduğu mezhep ulemasının gusülde niyeti şart gördüğünü dile getirmiş, aynı görüşü Şâfiî, Ahmed İbn Hanbel'in de benimsediğini söylemiştir. Bu görüşün delilini de aktaran Kurtubî, "...yikanıncaya kadar"¹⁸² ifadesinin içerisinde bu mananın var olduğunu belirtmiştir. Bu görüşteki ulemanın bir diğer delili ise "... Tek Allah inancına sahip olarak O'na gönülden inanıp boyun eğmeleri, namaz kılmaları ve zekât vermeleri emredilmiştir..." âyetidir.¹⁸³ Kurtubî'nin değindiğine göre bu âyet ile ihlas ve niyet Allah'a yaklaştıran şeyler olarak gösterilmiştir.¹⁸⁴ Bu konuda müfessirin sunduğu diğer bir delil ise Hz. Peygamberin "ameller niyetlere göredir"¹⁸⁵ hadisidir.

Konu hakkında farklı görüş olarak Ebû Hânife ve ona bağlı olanların görüşlerini aktaran Kurtubî, onların "suyla yapılan temizliklerde niyetin şart olmadığını" söylediklerini belirtmiştir. Zira su, vücutta veya elbisede bulunan necaseti herhangi bir niyet olmadan âlimlerin ittifakıyla gidermektedir. Elbise ve bedende bulunan necaseti niyete ihtiyaç duymadan gideren su, diğer temizlikler içinde aynı etkisini sürdürecektir.¹⁸⁶

Gusülde ovalamanın gerekliliği

Kurtubî, gusül esnasında suyu akıtmanın yanı sıra bedeni elle yıkamanın gerekli olup olmaması konusunu ele almıştır. Konuya âyetin *حتى تغتسلوا* kısmını açıklayarak başlamış, kişinin cünüp olması durumunda yıkanmadan namaz kılamayacağını belirtmiştir. *اغتسل* kelimesinin manasının biliniyor olduğuna da değinen Kurtubî, "elin suyla beraber bedende gezdirilmesi" olarak guslü açıklamıştır.¹⁸⁷

Müfessir, konuyu açıklarken ulemanın gusülde ovalama hususunda ihtilaf ettiğini belirtmiştir. İmam Mâlik'in ovalama olmaksızın suyun sadece bedende dolaşmasıyla yapılan guslü caiz görmediğini anlatan Kurtubî, meseleyi delillendirirken "abdest almak isteyen kimseye nasıl elleri ve yüzü yıkaması emrediliyorsa, gusleden kimseye de bedenini yıkaması emrediliyor" diyerek konuyu açıklamıştır. Müfessir, Ebû'l-Ferec'in¹⁸⁸ (ö. 597/1201) "Gusül kelimesinin içerisinde bu mana vardır. Eğer yıkanan yerde el gezdirilirse buna gusül denir. Yıkama esnasında ovalama olmazsa buna gusül denilmez" sözünü nakletmiştir. Ebû'l-Ferec'in

¹⁸² en-Nisâ 4/43.

¹⁸³ el-Beyyine 98/5.

¹⁸⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/213.

¹⁸⁵ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, "Bed'ü'l-vahy", 1.

¹⁸⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/213.

¹⁸⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/209.

¹⁸⁸ Tam adı: Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî'dir. Hanbeli Mezhebine mensup âlimlerdendir. Yusuf Şevki Yavuz - Casim Avcı, "İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/550-551.

“bu konuda hadis bulunmaktadır” dediğini de söyleyen Kurtubî, delil olarak Hz. Peygamberin “her azada cenabetlik bulunur, bedeninizi iyice temizleyin”¹⁸⁹ rivayetini aktarmıştır.¹⁹⁰

Kurtubî, Ebû'l-Ferec'in delil getirdiği hadise iki yönden cevap vermiştir. İlk olarak zikredilen hadisin farklı olarak yorumlandığını anlatan Kurtubî, hadisin “bedenini iyice temizle” manasına geldiğini söylemiştir. Zikredilen hadis ile delil getirilmesine Kurtubî'nin karşı çıkmasının bir diğer sebebi ise hadisin bizatihi zikredildiği kaynağında muhaddis Ebû Dâvûd (ö. 275/889) tarafından zayıf olarak yorumlanmasıdır.¹⁹¹ Konuyu bu şekilde açıkladıktan sonra Kurtubî, bu hususta sadece gusûl kelimesinin lafzından anlaşılan mananın delil olarak kullanılacağını belirtmiştir.¹⁹²

Kurtubî, cumhurun delilini de aktararak; Hz. Peygamberin kucağında duran küçük bir çocuğun, Hz. Peygamberin kucağına bevl etmesi neticesinde meydana gelen pisliği sadece su ile izale etmesini delil olarak göstermişlerdir.¹⁹³ Zira eğer gusûl, ovalama olmadan geçerli olmasaydı; o zaman Hz. Peygamberden bunun nakledilmesi gerekirdi. Kurtubî, cumhurun bir diğer delilini de zikretmiştir ki bu delil: gusûl kelimesinin sadece ‘su dökme’ manasına geleceğini söylemesidir. Arapların yağmur yağdığında غسل fiilini kullanmaları da yine cumhurun verdiği bu mananın delillerindendir.¹⁹⁴

1.2.3. Namaz

İslâmın en temel emirlerinden birisi beş vakit namazdır. Namaz kelimesi: Tekbirle başlayıp selamla biten, belirli vakitlerde eda edilmesi gereken bedeni bir ibadettir. Namaz ibâdeti için sadece bedeni ibâdetler yeterli olmayıp, ibadet esnasında âyet ve hadislerin de terennüm edilmesi gerekmektedir.¹⁹⁵ Kur'ân-ı Kerim'e bakıldığında birçok âyette namazın ikame edilmesinin mredildiğini görmekteyiz.¹⁹⁶ Bu durum namazın istikamet üzere, dosdoğru kalbin Allah'a dönük bir şekilde kılınmasını vurgulamaktadır.

1.2.3.1. Namazların farziyeti ve vakitleri

Kur'ân-ı Kerim'e baktığımızda namaz emrine ihtiva eden birçok âyetin bulunduğunu önceki başlık içerisinde zikretmiştik. Bununla beraber Kur'ân-ı Kerim'de bazı âyetler vardır ki; bu âyetler de hem namaz emrinden bahsedilmekte hem de namazın vaktine yönelik birtakım

¹⁸⁹ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemâm b. Nâfi' es-San'ânî Himyerî, *el-Musannef*, thk. Habibu'r-Rahman Â'zamî (Beyrut: Tevziû'l-Mektebî'l-İslâmî, 1983), 1/262; Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, "Kitabu't-tahâret", 95.

¹⁹⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/210.

¹⁹¹ Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, "Kitabu't-tahâret", 95.

¹⁹² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/210.

¹⁹³ Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "Tahâret", 101.

¹⁹⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/211.

¹⁹⁵ Yaşaroğlu, "Namaz", 32/350-357.

¹⁹⁶ bk. Meryem 19/31, Yunus 10/87.

ifadelerde bulunmaktadır. Örneğin Nisâ Sûresi 103. âyette Allah Teâla; herhangi bir şeyden korkulmadığı yani güvende hissedildiği durumda namazın tam olarak dosdoğru bir şekilde kılınması gerektiğini ve namazın belirli vakitler üzerine farz kılındığını¹⁹⁷ buyurmaktadır.

Kurtubî, âyette geçen “*vakitleri belli*” ifadesini geçici vakitler olarak ifade etmiştir. Bu durumda mana “*belirli aralıklarla gelip geçen vakitlerde*” gibi bir mana çıkmaktadır. Kurtubî Zeyd İbn Eslem’in de “*vakitleri belli*” ifadesini “farklı” olarak yorumladığını aktarmıştır. Bu ifadeyi dikkate aldığımızda da “*namaz farklı vakitlerde farz kılınmıştır*” manasının ortaya çıkacağını söyleyebiliriz.¹⁹⁸

Namaz vakitlerinin belirtilmesi olarak yorumlanan âyetlerden bazıları da Rûm Sûresi 17-18 âyetleridir. Zikredilen âyetlerde Allah Teâla “*Bu sebeple akşam vaktine ulaştığınızda ve sabah kalktığınızda Allah’ı gerektiği gibi anın. Göklerde ve yerde her türlü övgü O’na hastır. Gündüzün sonunda ve öğle vaktine girdiğinizde de O’nu tesbih edin*” buyurmaktadır.¹⁹⁹

Kurtubî, âyetin yorumlarından birkaçına yer vermiş, bunlar arasında zikredilen âyetin namaz için olmasının daha isabetli olduğunu belirtmiştir. Müfessir, bu görüşünü destekleyen bir rivayet olarak İbn Abbas’ın “beş vakit namaz Kur’ân’dadır” sözünü aktarmıştır. “Neresinde” diye sorulunca İbn Abbas’ın: “*Akşamladığınız zaman Allah’ı tesbih edin*” ifadesinin “akşam ve yatsı namazlarını”, “*sabahladığınızda tesbih edin*” ifadesinden “sabah namazını”, “*gündüzün sonunda*” ifadesinden “ikinci namazını”, “*öğleye ulaştığınızda*” ifadesinden de “öğle namazının kastedildiğini” söylediğini bildirmiştir.²⁰⁰

Kurtubî yaptığı bu görüş beyanının ardından Katâde’nin görüşünü de zikretmiştir. Katâde, zikredilen âyetin 4 vakit namazı işaret ettiğini söylemiştir. İşaret edilen bu namazlar sabah, öğle, ikindi ve akşam namazlarıdır. Katâde’ye göre yatsı namazını işaret eden âyet Hûd Sûresi 114. âyettir.²⁰¹

Namaz vakitlerinin belirtilmesi açısından inceleme yapılması gereken bir diğer âyet ise İsrâ Sûresi 78. âyettir. Zikredilen âyette sabah namazının kılınmasının emredilmesiyle beraber bu namazın şahitli olduğuna vurgu yapılmıştır. Kurtubî müfessirlerin icmâsı ile bu âyetin farz namazları ifade ettiğini belirtmiş, âyette geçen لدلوك ifadesinin iki farklı manaya geldiğini söylemiştir. Bunlardan birincisi: “güneşin göğün ortasından meyletmesi” manasıdır. Kurtubî’ye

¹⁹⁷ en-Nisâ 4/103.

¹⁹⁸ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur’ân*, 5/374.

¹⁹⁹ er-Rûm 30/17-18.

²⁰⁰ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur’ân*, 14/14.

²⁰¹ Zikredilen âyette زلفا من الليل (gecenin bir kısmı) ifadesi kullanılmaktadır. Katâde’ye göre bu ifade yatsı namazını işaret etmektedir. Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur’ân*, 14/14.

göre bu yorumun sahipleri Hz. Ömer ve oğlu, İbn Abbas, Ebû Hureyre ve tâbiîn âlimlerinden bazılarıdır.²⁰²

İkinci görüş ise لدلوك ifadesinin “güneşin batışı” manasına gelmesidir. Kurtubî, bu görüşün sahipleri olarak İbn Mes’ûd ve Ubey İbni Ka’b’ı örnek göstermektedir. Müfessir bu bölümde Mâverdi’nin (ö. 450/1058) yorumuna da yer vermiş; لدلوك ifadesinin hem güneş batarken hem de tam tepedeyken gözleri kamaştırmasından dolayı kişinin güneşi görmek için gözlerini ovalaması manasına geldiğini belirtmiştir.²⁰³

دلوك ifadesine hangi namazların dahil olduğunu da değinen Kurtubî, bu ifadeyle öğle, ikindi ve akşam namazlarının kastedildiğini söylemiştir. Akşam namazının âyetin devamında geçen غسق ifadesinin içerisine dâhil olmasının sahih olacağını da eklemiştir. Âyette geçen ve namaz vakitleriyle tevil edilen bir diğer ifade غسق الليل kelimesidir. Kurtubî, İbn Abbas’tan rivayetle bu ifadenin “gecenin karanlığı” manasına geldiğini aktarmıştır. Kurtubî’nin Ebû Ubeyde’ye izafe ettiği görüş ise zikri geçen ifadenin “gecenin ortası” manasına gelmesidir.²⁰⁴

Kurtubî, namaz vakitleri içerisinde akşam namazının vakti hususunda var olan ihtilafa değinmiştir. Kurtubî, Mâlikî mezhebine göre akşam namazının vaktinin tek olduğunu, o vaktinde güneşin battığı zaman dilimi olduğunu belirtmiştir. Müfessir, Cebrail’in namaz vakitlerini gösterdiği rivayeti²⁰⁵ bu görüşün delili olarak sunmuştur. Rivayete göre Cebrail iki günde de akşam namazının aynı vakitte kılındığını göstermiştir.²⁰⁶

Kurtubî’nin farklı bir görüş olarak zikrettiği rivayeti de yine İmam Mâlik’e atfederek; şafağın kaybolması olarak belirtmiş, bu görüşü Ebû Hânîfe’nin de desteklediğini söylemiştir. Bu görüşün delili olarak Kurtubî; “Güneşin batış anından şafağın kaybolmasına kadar olan sürenin âyette geçen غسق ifadesini kapsadığını” belirtmiştir. Kurtubî’nin bu konuda delil olarak sunduğu rivayet ise Hz. Peygamberin akşam namazını soran birisine, şafağın kaybolduğu vakte kadar süre verdiği rivayettir.²⁰⁷

Kurtubî, Maliki mezhebi âlimlerinin akşam namazı vaktinin kısa olduğuna dair rivayeti faziletli olan namaza, vaktin daha geniş olduğu rivayeti de caiz olduğu vakte yorumladıklarını

²⁰² Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur’ân*, 10/303.

²⁰³ Ebû‘l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *en-Nüket ve‘l-‘uyûn*, thk. es-Seyyid b. ‘Abdilmaksûd b. ‘Abdirrahîm (Beyrut: Dâru‘l-kütübi‘l-‘İlmiyye, ts.), 3/263.

²⁰⁴ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur’ân*, 10/304.

²⁰⁵ Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, “Salât”, 2.

²⁰⁶ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur’ân*, 10/304.

²⁰⁷ Müslim, *el-Câmi‘u’s-Sahîh*, “Salât”, 614.

belirtmiştir. Müfessir, akşam namazının vaktinin geniş olduğuna dair görüşün daha tercihe şayan olduğunu söylemiştir.²⁰⁸

1.2.3.2. Namazın unsurları

Namaz ibâdetinin Allah'ın rızasına uygun olabilmesi için birtakım şartların yerine getirilmesi gerekmektedir. Namazın şartları ve rükunları olarak tarif edebileceğimiz bu şartları ayrı bir konu başlığı altında incelemeye çalışacağız.

İstikbâl-i kible

Allah Teâla Kur'ân-ı Kerim'de birtakım âyetler namazda kibleye dönülmesini emretmektedir.²⁰⁹ Kurtubî, bu âyetten çıkarılan bir hüküm olarak, Kâbe'nin alenen görülmesi durumunda ona dönülmesi gerektiğinde ulemanın ittifak ettiğini belirtmiştir. Kâbe'nin alenen görülmemesi durumunda ise onun bulunduğu tarafa dönülmesi gerektiğini bildirmiştir.²¹⁰

Bu konuda farklı görüşler bulunduğuna değinen Kurtubî, ulemadan bazılarının “Kâbe'ye dönülmesi gerektiğini” söylediklerini aktarmış, İbn Arabî'nin de bu görüşe zayıf dediğini söylemiştir.²¹¹ Kurtubî, namaz kılınırken “Kâbe'nin bizatihi kendisine değil de onun tarafına dönülmesi gerekir” görüşünü üç açıdan delillendirmiştir. Konu hakkında Kurtubî'nin ilk delili bu durumun meşakkat olduğudur. Zira Kâbe'nin kendisinin her defasında bulunulmaya çalışılması, Kâbe'yi görmeden namaz kılmaya çalışanlar için ciddi bir zorluk oluşturacaktır. Kurtubî'nin bu husustaki ikinci delili; âyette geçen شطر ifadesidir ki bu kelime “taraf” manasına gelmektedir.²¹² Kurtubî'nin son delili ise “uzun safta namaz kılma” delilidir. Bu delile göre; Müslümanlar bazı yerlerde Kâbe'nin genişliğini geçen saflarla namaz kılmaktadırlar. Dolayısıyla “bu şekilde namaz kılınabilir” denilmesi, Kâbe'nin bizatihi kendisine değil de bulunduğu tarafa dönülmesi gerektiği hususunda delildir.²¹³

Konumuzla ilgili başka bir âyete baktığımızda Allah Teâla bütün yönlerin kendisine ait olduğunu vurgulamıştır.²¹⁴ Âyetle ilgili Kurtubî'nin değerlendirmelerini incelediğimizde; âyetin sebebi nüzulüne yönelik birtakım değerlendirmelerde bulunduğunu görmekteyiz. Farklı rivayetlere değinen Kurtubî, âyetin sebab-i nüzul bağlamında değişik şekillerde değerlendirildiğini söylemiştir.²¹⁵

²⁰⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/305.

²⁰⁹ Bakara 2/144.

²¹⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/160.

²¹¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/160.

²¹² شطر (*Almaany*, 17 Temmuz 2023).

²¹³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/160.

²¹⁴ Bakara 2/115.

²¹⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/79-80.

Namaz kılındıktan sonra kiblede yanlışlık yapıldığının anlaşılması

Eğer bir kişi namaz kıldıktan sonra, kibleyi yanlış belirlediği ortaya çıkarsa ne yapacaktır? Konu Kurtubî tarafından değerlendirmelere tâbi tutulmuştur. Müfessir, ilk olarak Ebû Hânîfe, Mâlik, Ahmed'in söz konusu kişinin namazını geçerli saydıklarını aktarmıştır. Bu görüşlerin akabinde Kurtubî, Şâfiî'nin namaz kıldıktan sonra kibleyi yanlış tayin ettiğini öğrenen kişinin namazını geçersiz saydığını söylemiştir.²¹⁶

Zikrettiğimiz görüşler içerisinde Kurtubî, Mâlik'in görüşüne katılmaktadır. Bunun yanı sıra zaruret durumlarında kiblenin bulunmasının meşakkatinden de bahseden Kurtubî, benzer bir durumun sefer halinde de meydana gelebileceğini belirtmiştir.²¹⁷

Her ne kadar Kurtubî, Ebû Hânîfe'ye nispet ederek bir görüş aktarsa da, hanefî mezhebinde konu "teharri" (kibleyi araştırma) ile doğrudan bağlantılıdır. Hanefî mezhebinin genel kabulüne göre; kişi namaza başlamadan önce eğer kiblede şüphe ediyorsa, gerekli araştırmaları yapması ve namazını araştırma yaptıktan sonra kılması gerekmektedir. Kişinin böyle bir araştırma yapmadan namazı kılması durumunda, eğer kiblede hata etmişse namazını iade etmesi gerekecektir.²¹⁸

Setr-i avret

Setr-i avret kelimesi genel manada namaz içerisinde veya sosyal hayatta örtülmesi gereken yerleri ifade eden bir kavramdır.²¹⁹ Kur'ân-ı Kerim'de Allah'ın insana avret yerlerini kapatması için elbise var ettiği anlatılmakta ve Şeytan'ın, Hz. Âdem ve eşini aldatarak elbiselerini açtığı belirtilmektedir.²²⁰

Kurtubî tarafından, setr-i avretin hükümlerinin detaylandırıldığı âyetlerden bir tanesi de A'râf Sûresi 31. âyettir. Âyeti Allah Teâla namaz anında güzel elbiselerin giyilmesi gerektiğini emretmiş ve aşırı gidilmemesini vurgulamıştır. Âyeti hüküm açısından değerlendiren Kurtubî, bu âyetin setr-i avretin vucubiyetine delalet ettiğini belirtmiştir. Müfessire göre âyet, insanların gözlerinden ve diğer şeylerden örtünmeyi emretmektedir.²²¹

²¹⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/80.

²¹⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/80.

²¹⁸ 'Alâ'uddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1406/1986), 1/119.

²¹⁹ Fatih Okumuş, "Setr-i Avret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/576.

²²⁰ el-A'râf 7/22-26.

²²¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/190.

Örtülmesi gereken yerler

Kurtubî, setr-i avret hususunda, nerelerin örtünmeye dâhil olduğuna dair birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur. Örtünmesi gereken yerler meselesine müfessir, A'râf Sûresi 26. âyet bağlamında değinmiştir. Söz konusu âyette Allah Teâla insanların avret yerlerini örtmeleri için elbiseler yarattığını vurgulamış, en güzel elbisenin de takva elbisesi olduğunu belirtmiştir.²²²

Zikrettiğimiz âyetin, insanların muttali olduğu yerlerin kapatılması hususunda delil olduğunu belirten müfessir, bu örtünme işleminin vacip olduğunu söylemiştir. Kurtubî, nerelerin örtülmesi gerektiği hususunda ihtilafın bulunduğunu da söylemiştir.²²³ Konu hakkında ilk olarak İbn Ebû Zi'b'in (ö. 159/776) görüşüne değinen Kurtubî, onun “ön ve arka bölgelerin erkekler için avret olduğu” görüşünde olduğunu belirtmiştir. Ehli Zahir ve Tâberi'nin de aynı görüşte olduğunu söyleyen Kurtubî, görüşün delili olarak yine A'râf Sûresi 26. âyette geçen يُؤَارِي سَوَائِكُمْ ifadesini göstermiştir.²²⁴ Bu konudaki bir diğer delil ise Enes İbn Mâlik'in naklettiği ve Hz. Peygamberin baldırının görüldüğüne dair rivayettir.²²⁵

Kurtubî, verdiği bilgilerin devamında İmam Mâlik'in göbek bölgesini avret görmediğini, baldırı açmayı mekruh saydığını belirtmiş, Ebû Hânîfe'nin göbeği avret saydığını dile getirmiştir. Kurtubî, Şâfiî'nin göbeği de baldırı da avret saymadığını söylemiştir.²²⁶ İmam Mâlik'in konu hakkında delili Hz. Peygamber'in “baldır avrettir” sözüdür.²²⁷ Baldırı avret saymayanların deliline de değinen Kurtubî, Ebû Hureyre'nin, Hz. Hasan'ın göbeğinden öptüğü bilgisini paylaşmış ve göbeğin avret olması durumunda bunu yapmayacağını eklemiştir.²²⁸

Zikrettiğimiz âyet bağlamında, kadınların örtülmesi gereken yerleri hakkında da görüşünü aktaran Kurtubî, elleri ve yüzleri dışındaki yerlerin örtünmesi gerektiğini belirtmiş, Ahmed İbn Hanbel'in kadınların bütün bedeninin avret olduğuna dair görüşünü de eklemiştir.²²⁹

Kurtubî, namaz içerisinde avret bölgesi açılan bir kimsenin durumuna da değinmiştir. İbn Arabî, “namazda avret yeri açılan kimsenin kalktığında avret yerini kapatmasıyla

²²² el-A'râf 7/26.

²²³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/182.

²²⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/182.

²²⁵ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, “Salât”, 11.

²²⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/182.

²²⁷ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi İbni Abdi'l-Mecid Selefî (Kahire: Mektebetü İbn-i Teymiyye, 1994), 2/271.

²²⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/183.

²²⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/183.

namazının caiz olur” demiştir. Bu konuda Sahnun’un da²³⁰ (ö. 240/854) görüşüne de değinen Kurtubî, onun “namazda avret yeri eğer imamın açılırsa hem imamın hem de ona tabi olanların namazları bozular” görüşünü dile getirmiştir.²³¹ Kurtubî, Hz. Peygamberin bulunduğu bir ortamda bir kişinin -kadınlara hitaben- namaz içerisinde erkekler kalkmadan başlarını kaldırmamalarını söylemesini bu görüşün delili olarak getirmiştir.²³²

Niyet

Namazın unsurlarından bir tanesi de her ne kadar dışında bir davranış olarak görünse de niyettir. Niyet: “Kalbin bir zarar veya fayda umduğu işe yönelmesi” olarak tarif edilmektedir.²³³ Kur’ân-ı Kerim’e baktığımızda niyete yönelik birçok âyete rastlamaktayız.²³⁴ Yine Hz. Peygamberin “ameller niyetlere göredir”²³⁵ buyurması, niyetin sadece ibâdetler açısından değil, insanın bütün hayatı için ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Daha önce abdest bölümünde, abdeste niyetle ilgili Kurtubî’nin değerlendirmesinden bahsetmeye çalışmıştık. Bu bölümde ise namaza niyet ile ilgili Kurtubî’nin bakış açısını aktarmaya çalışacağız.

Kurtubî, genel olarak ulemanın namaza niyet ile girilmesi gerektiğinde ittifak ettiğini söylemiş ve bu konuda sahabeden birkaç farklı rivayet bulunsa da genel görüşün bu olduğunu bildirmiştir. Kurtubî’nin bu kısımda verdiği bilgi ise “yapılacak bir işi nasıl yapılması talep ediliyorsa öyle yapmayı kast etmek asıldır” düşüncesidir.²³⁶

Kurtubî, konunun farklı değerlendirmelerine de yer vermiş ve İbn Arâbi’nin bakış açısına değinmiştir. İbn Arâbi’nin “niyet edilen fiil ile o fiile bağlanmanın birbiri içerisine geçmesi” niyette asıl olandır dediğini belirtmiştir. Kurtubî’nin naklettiğine göre; İbn Arâbi, “eğer böyle olmaz, yani niyet edilen fiil ile o fiile başlama aynı anda gerçekleşmezse bu durumda gaflet meydana gelir, böyle bir niyete itibar edilmez. Tıpkı bir işe başladıktan sonra o işe başlamaya niyet eden kimsenin bu niyetine itibar edilmediği gibi”²³⁷ demiştir. Müfessir, İbn Arâbi’nin şöyle dediğini de söylemiştir: “Ebû’l Hasen Karyi, İmamı’l Haremeyn’den bana şöyle nakletti “Bir adam namaza niyet eder, tam namaza duracakken yaratıcıyı düşünür,

²³⁰ Tam adı: Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî’dir. Maliki Mezhebinin oluşumunda önemli katkıları olmuş, aynı zamanda Mezhebin Kuzey Afrika’da yayılmasında da etkili olmuştur. Ali Hakan Çavuşoğlu, “Sahnûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/534-538.

²³¹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 7/190.

²³² Müslim, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, “Salât”, 133.

²³³ İbrahim Kâfi Dönmez, “Niyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/169-172.

²³⁴ el- Bakara 2/265, Âl-i İmrân 3/152, el- En’âm 6/52.

²³⁵ Müslim, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, “Zekât”, 1006.

²³⁶ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 1/176.

²³⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 1/176.

mahlûkatı düşünür, nübüvveti düşünür en son namazı hatırlar bu uzunca bir dalış değil anlık bir şeydir. Niyetin tamam olması ancak fiile yakın olması ile mümkündür. Oruç gibi bitişik olması meşakkat olan ibâdetlerde ise kula müsaade edilmiştir.”²³⁸

Kurtubî, Muhammed İbn Sahnun’dan da şöyle bir anekdot paylaşmıştır; Muhammed İbn Sahnun babasına neden namazı tekrar ettiğini sormuş o da “namaza başladıktan sonra niyet ettim, o yüzden iade ettim” demiştir.²³⁹

Bu görüşler onun; “niyetin, namazdan önce ve namaza bitişik olması gerektiği” görüşünde olduğunu göstermektedir. Aktardığı görüşler bir araya getirildiği zaman “namaza bitişik” olma fikrinin, namazla bağlantısı olmayan şeyleri düşünme veya yapmanın, niyete mâni olacağı izlenimini vermektedir.

İftitah tekbiri

Namaza giriş ve namaz içerisindeki hal değişiklikleri tekbirlerle olmaktadır. Namaza giriş esnasında alınan tekbire İftitah tekbiri denilmekte, diğer tekbirler İntikal tekbirleri olarak isimlendirilmektedir.²⁴⁰ Kur’ân-ı Kerim’de genel manada Allah’ın adının anılması emredilmekte, Hz. Peygamberin uygulamalarıyla sabit olan²⁴¹ iftitah ve intikal tekbirleri, Allah’ın adının anılmasının emredildiği bu âyetlerle delillendirilmektedir.²⁴²

Kurtubî’nin İftitah tekbirini delillendirdiği âyetlerden bir tanesi Â’lâ Sûresi 15. âyettir. Zikrettiğimiz âyette Allah Teâla adının anılmasını ve namaz kılınmasını emretmiştir. Kurtubî bu âyetten çıkarılan ilk hüküm olarak İftitah tekbirinin farz olduğunu belirtmiştir. Âyetten çıkarılan diğer bir hüküm ise İftitah tekbirinin namazın dışında olduğudur. Zira âyette evvela rabbin adının anılması emredilmekte, daha sonra namaz ibâdeti ona atfedilmektedir. Kurtubî’nin bu âyet özelinde zikrettiği diğer bir hüküm ise “namaza Allah’ın isimlerinden herhangi birisi ile başlanılabileceği” hükmüdür. Bu hükmün bir sebebi olarak âyette geçen isim kelimesi söylenebilir. Zira âyette ‘isim’ belirtilmemiş ve mutlak bir ifade kullanılmıştır.²⁴³

Kurtubî, İftitah tekbirinin zamanı konusuna da değinmiştir. Bakara Sûresi 43. âyet²⁴⁴ bağlamında konuyu ele alan Kurtubî, cumhurun İftitah tekbirinin imamdan sonra alınması gerektiği görüşünde ittifak ettiğini belirtmiştir.²⁴⁵

²³⁸ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur’ân*, 1/176-177.

²³⁹ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur’ân*, 1/177.

²⁴⁰ Saffet Köse, “Tekbir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/344.

²⁴¹ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, “Salât”, 58.

²⁴² el-Â’lâ 87/15.

²⁴³ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur’ân*, 20/22.

²⁴⁴ “Namazı kılın, zekâtı verin, rükû edenlerle beraber rükû edin.” el-Bakara 2/43.

²⁴⁵ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur’ân*, 1/359.

Kurtubî'nin konu bağlamında değindiği diğer bir görüş ise Şâfiî'ye aittir. “İki görüşünden birine göre” diyerek Şâfiî'nin görüşünü nakleden Kurtubî, onun imamdı önce tekbir alan birisinin namazını geçerli saydığını söylemiştir.²⁴⁶ Konunun deliline de yer veren Kurtubî, Şâfiî'nin Ebû Hureyre'nin naklettiği hadisi delil getirdiğini aktarmıştır.²⁴⁷

Kıraat

Kıraat kelimesi dini ilimlerin farklılıkları içerisinde farklı manalar kazanmış olsa da genel manada Kur'ân'ın okunması manasına gelmektedir. Fıkıh ilminde ise namazın rükünlarından bir rükündür.²⁴⁸

Kurtubî, *Kıraat* konusuna Müzemmil Sûresi 20. âyet tefsirinde değinmiştir. Âyette Allah Teâla “...Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun”²⁴⁹ buyurmaktadır. Kurtubî, âyette doğrudan kıraatin kastedildiğini ve dolayısıyla “*kolayınıza geleni okuyun*” manasına geldiğini söylemiştir. “Kolay nedir” diye sorulabilecek mukadder bir soruya da cevap veren Kurtubî, 100 âyetin kastedildiğini söyleyen Ka'b'ın görüşünün isabetli olduğunu belirtmiş, delil olarak da Hz. Peygamberden rivayet²⁵⁰ aktarmıştır.²⁵¹ Kurtubî, Mâlik ve Şâfiî'nin Fatihâyı okumayı gerekli gördüklerini, onun bir kısmıyla yetinmeyi dahi uygun bulmadıklarını söylemiş, Ebû Hânîfe'nin bir âyeti yeterli gördüğünü belirtmiştir.²⁵²

İmama uyanın kıraati

Kıraat konusu içerisinde Kurtubî, imama uyan kimsenin durumuna değinmiştir. Konuya Maliki mezhebinin görüşünü aktararak başlayan Kurtubî, Maliki mezhebine göre eğer sesli namazlarda imama uyulmuşsa bir şey okumasının gerekmediği ama sessiz namazlarda uyulmuşsa, bu durumda kişinin kıraat yapmamasının yanlış bir durum olduğu görüşünü nakletmiştir.²⁵³

Maliki mezhebinin delillerine de değinen müfessir, onların Kur'ân okunduğunda dinlenilmesinin emredildiği âyeti²⁵⁴ delil olarak kabul ettiklerini belirtmiştir. Maliki

²⁴⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/359.

²⁴⁷ Rivayete göre Hz. Peygamber namaz için musallaya çıkmış ve fakat tekbir aldıktan sonra cemaate oldukları yerde kalmasını işaret ederek oradan ayrılmıştır. Biraz zaman geçtikten sonra namaz için tekrar gelen Hz. Peygamber, namaz bittikten sonra “kendisine cünüplük isabet ettiğini ve kendisinin bunu unuttuğunu” belirtmiştir. Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutnî*, 2/181.

²⁴⁸ Ebubekir Sifil, “Kıraat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/433-434.

²⁴⁹ el-Müzemmil 73/20.

²⁵⁰ Kurtubî'nin delil getirdiği hadiste Hz. Peygamber “Ramazan ayında 100 âyet okuyan gafillerden yazılmaz.” buyurmaktadır. Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, “Kıyâmü Şehri Ramazân”, 316.

²⁵¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 19/53-54.

²⁵² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 19/58.

²⁵³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/118.

²⁵⁴ el-A'râf 7/204.

mezhebinin bu konudaki diğer delili ise Hz. Peygamberin, cehri kıraat yaparken arkasındakilerin okuması nedeniyle kıraatte zorlandığını söylemesidir.²⁵⁵ Kurtubî'nin Maliki mezhebinin delili olarak gösterdiği bir diğer rivayet ise Hz. Peygamberin “Kim imama uyarsa imamın kıraati onun kıraatidir” rivayetidir.²⁵⁶

Namazda Fâtiha'nın okunması

Namazda Fâtiha'nın okunmasının gerekip gerekmediğiyle ilgili farklı görüşleri nakleden Kurtubî, Şâfiî'nin “kılınan namaz ister sesli kıraat yapılan namaz olsun, ister sessiz kıraat yapılan namaz olsun, imama uyan kimsenin Fâtiha okuması gerekir” görüşünü aktarmıştır.²⁵⁷ Bu görüşün ardından İbn Vehb'e (ö. 197/813) attığı, “imama uyan ister sesli namaz olsun ister sessiz namaz olsun bir şey okumaz” görüşünü dile getirmiştir.²⁵⁸

Müfessir, Şâfiî'nin, Ahmed'in ve aynı zamanda Mâlik'in diğer görüşü olan her namazda Fâtiha'nın okunması gerektiği görüşünü desteklediğini belirtmiştir. Görüşünü Hz. Peygamberin “Fâtiha olmadan namaz olmaz” rivayetiyle de desteklemiştir.²⁵⁹ Konu hakkında Kurtubî'nin işaret ettiği diğer bir rivayet ise Hz. Peygamberin “Fatiha'nın olmadığı namaz tam değildir” hadisidir.²⁶⁰ Son olarak yine Hz. Peygamberden “Sesli okuduğum da Fâtiha'dan başka bir şey okumayın”²⁶¹ rivayetiyle delil getiren müfessir,²⁶² bu delillerle görüşünün ne kadar kuvvetli olduğunu göstermektedir.

Rükû

Namazın unsurlarından birisi de rükûdur. Rükû kelime manası olarak eğilmek, terim olarak ise kıyamdaki kıraatin bitmesinden sonra baş ve sırt denilen bölgenin düz olacak şekilde eğilmesidir. Yapılan bu fiil, kulun rabbinin karşısındaki aciz halini temsil etmektedir.²⁶³ Kur'ân-ı Kerim'de birçok yerde rükû kelimesine rastlamaktayız.²⁶⁴ Bunların bir kısmında sözlük bir kısmında terim manasında kullanılmıştır.

Kurtubî, rükûnun Kur'ân ve sünnet ile sabit olan bir farz olduğunu söylemiştir. Rükûnun ne olduğuna dair tanım da yapan Kurtubî, rükûyu “kişinin eğilerek boynunu ve sırtını düz hale

²⁵⁵ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Sahih-i İbn Hibbân*, thk. Muhammed Ali Sunmaz - Halis Aydemir (Beyrut: Dar-u İbni Hazm, 2012), 2/76.

²⁵⁶ İbn Mâce, *Sünen-i İbni Mâce*, “İkametü's-salât”, 13.

²⁵⁷ Ebû İbrâhîm İsmâ'il b. Yahyâ Muzenî, *Muhtasaru'l-Muzenî* (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1410), 1/98.

²⁵⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/119.

²⁵⁹ Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, “Salât”, 11.

²⁶⁰ Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbüri İbn Huzeyme, *Sahih-i İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa Âzamî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1992), 1/247.

²⁶¹ Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, “Salât”, 135.

²⁶² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/120.

²⁶³ Nihat Dalgın, “Rükû”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/286.

²⁶⁴ el-Mâide 5/55, el-Mürselât 5/48, el-Bakara 2/43.

getirmesi, ellerinin arasını açıp dizlerini birleştirmesi sonra tam bir sükûnetle subhane rabbiyel azim demesi” olarak tarif etmiştir. Bu tarifini hadis ile destekleyen Kurtubî, Hz. Peygamberin namazı tarif ederken rükûya vardığında ellerini dizlerine yerleştirir”²⁶⁵ sözünü delil olarak sunmuştur.²⁶⁶

Rükû konusunun girişinde de aktardığımız gibi âyetlerin bazılarında rükû kelimesi terim manasında kullanılmışken, bazılarında ise sözlük manasında kullanılmıştır. Kurtubî, rükû kelimesinden kastedilen mananın namaz olmasının normal bir durum olduğunu ifade etmiştir. Açıklamasına göre yeri geldiğinde kıraat, yeri geldiğinde secde, namaz manasında kullanılmış, bir bölüm zikredilip bütün kastedilmiştir.²⁶⁷

Kurtubî, bu görüşüne Hz. Peygamberin “her kim secdeyi yerine getirirse o namazı yetiştirmiştir”²⁶⁸ hadisini de delil olarak getirmiştir.²⁶⁹

Secde

Namazın kısımlarından birisi de secdedir. Sözlükte “eğilmek” manasına gelen secde, terim olarak: Alın, burun, eller, diz ve ayak parmaklarıyla yere kapanmayı ifade eder. Rükûda olduğu gibi secdede de tevazu ön plandadır.²⁷⁰

Kurtubî, “*Namazı kılın, zekâtı verin, rükû edenlerle beraber rükû edin*”²⁷¹ âyetinin tefsirinde secde ile ilgili bilgiler vermektedir. Kurtubî, Hz. Peygamberden nakledilen bazı rivayetleri sıralamış ve konuyla ilgili farklı bir değerlendirmede bulunmamıştır. Bu rivayetlerden birisi; Hz. Peygamberin secde ederken alnını ve burnunu yere koyduğunu, kollarını açtığını ve ellerini de omuzlarının hizasına getirdiğini aktarmaktadır.²⁷² Kurtubî’nin secde tarifinde değindiği diğer bir rivayete bakıldığında Hz. Peygamber: “Secdede orta halli olun, kollarınızı kelp gibi yaymayın” buyurmaktadır.²⁷³ Müfessirin secde ile ilgili naklettiği son rivayette ise Hz. Peygamberin namazda sol baldırı üzerine oturduğu söylenmiştir.²⁷⁴

²⁶⁵ Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahih*, Sıfatü’s-salât”, 61.

²⁶⁶ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 1/345.

²⁶⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 1/345.

²⁶⁸ Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutnî*, 2/457.

²⁶⁹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 1/345.

²⁷⁰ Nihat Dalgın, “Secde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/271-272.

²⁷¹ el-Bakara 2/43.

²⁷² Ebû Muhammed Abdülhak b. Abdurrahmân b. Abdillâh el-İşbîlî İbnül-Harrât, *el-Ahkâmü’l-kübrâ*, thk. Ebu Abdillâh Huseyn İbn Âkkâşe (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2001), 2/239.

²⁷³ Müslim, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, “Salât”, 233.

²⁷⁴ Müslim, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, “Salât”, 238.

Secde esnasında alnı ve burnu yere koymanın hükmü

Kurtubî, secde esnasında alnı ile burnu birlikte yere koymanın hükmü üzerinde de durmuştur. Bu hususta değindiği ilk görüş Mâlik, Ahmed ve Sevri'ye aittir. Bu görüşe göre “alın ve burnun birlikte yere konulmasının gereklidir.” İlk görüşün devamında Kurtubî, Ahmed'in ve Ebû Hânîfe'nin “alın ve burundan birisi yere koyulmadan secde gerçekleşmez” görüşlerini nakletmiştir.²⁷⁵

Kurtubî'nin sahabeden İbn Abbas, Said İbn Cübeyr, İkrime'ye atfettiği görüş ise secde, alın ve burnun birlikte yere konulmasıdır. Yine Âta'nın sadece alnı yere koymayı caiz gördüğünü söylemiştir.²⁷⁶

Kurtubî, zikrettiğimiz görüşleri sıraladıktan sonra -her ne kadar Mâlik'ten alnı yere koymanın caiz olduğuna dair başka bir görüş bulunsa da- alın ve burnun birlikte yere konulması gerektiği görüşünün daha isabetli olduğunu söylemiştir. Bu konudaki delili ise “Hz. Peygamberin alnını ve burnunu birlikte yere koyduğunun” aktarıldığı rivayettir.²⁷⁷ Bu rivayetle birlikte yine Hz. Peygamberin “yedi aza üzerine secde yapılır” diyerek alnı ve burnu birlikte zikrettiği rivayet de Kurtubî tarafından delil olarak sunulmuştur.²⁷⁸ Bu iki delili zikrettikten sonra Kurtubî, alın ve burnun birlikte yere konulması görüşünü yinelemiştir.²⁷⁹

1.2.3.3. Namazı bozan şeyler

Namaz ibâdeti içerisinde önemli konulardan biri de namazı bozan şeylerdir. Kurtubî, konuyu özel bir başlık altında incelememiş sadece birkaç konuda fikrini beyan etmiştir. Bu konular: Namazda konuşmak, namazda inlemek, namazda birine zarar vermek konularıdır. Kurtubî'nin zikrettiği hususları sırasıyla ele almaya çalışacağız.

Namazda konuşmak

Kurtubî, namazda konuşmak bahsini iki ana başlıkta incelemiştir. Bunlardan birincisi namazda bilerek konuşmak bir diğeri ise namazda unutarak konuşmaktır. Kurtubî'nin namazı hangi davranışların bozduğu hususunda farklı değerlendirmelerinin olduğunu daha önce söylemiştik. Bu konuda müfessirin ilk değerlendirmesi namazda bilerek konuşan kimse hususunda olmuştur. Kurtubî, namazda bilerek konuşan kimsenin namazının bozulduğu hususunda Müslümanların ittifak ettiğini söylemiştir. Bu konuda farklı bir görüşün Evzâî'den

²⁷⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/346.

²⁷⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/346.

²⁷⁷ Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, “Salât”, 233.

²⁷⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/289.

²⁷⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/346.

aktarıldığını söyleyen Kurtubî, Evzâî'nin "kişinin kendi nefsinı ıslah etmesi vb. sebeplerle namazda konuşması namazını bozmaz" şeklinde görüş belirttiğini söylemiştir.²⁸⁰

Kurtubî, zikredilen bu son görüşün zayıf olduğunu, zira Allah Teâla'nın âyetinde "*Allah için kıyama durun*"²⁸¹ buyurduğunu söylemiştir. Bu görüşün ardından Zeyd İbn Erkam'dan rivayet edilen "biz Hz. Peygamber zamanında namazda konuşurduk, sonra "*Allah için kıyama durun*" âyeti nazil oldu da konuşmamaya başladık"²⁸² sözünü aktarmıştır. Kurtubî'nin konu hakkında delil kabul ettiği diğer bir rivayette ise Hz. Peygamber "Allah, namazda konuşmamayı emretti" buyurmaktadır.²⁸³ Müfessir bütün bu bilgilerden sonra namazın herhangi bir maslahat sebebiyle bozulması durumunda, yeniden namaza başlanması gerektiğinde ihtilaf olmadığını belirtmiştir.²⁸⁴

Namaz içerisinde bilerek konuşanın hükmünü beyan eden Kurtubî, devamında, unutarak namaz içerisinde konuşanın hükmünü beyan etmiştir. Şâfiî ve Mâlik'e göre namaz içerisinde unutarak konuşmak namazı bozmaz. Müfessirin burada özellikle dikkat çektiği husus Mâlikilerin görüşüdür. Zira Malikilere göre konuşmalar, eğer namazı ıslah sadedinde meydana gelirse bu tür konuşmalar namaza zarar vermez. Bu konu da Mâlik'in bir görüşünü de zikreden Kurtubî, Mâlik'in görüşü olarak: "Namazda eksik yapan imamı, onunla namaz kılan cemaatten birisinin sözlü olarak uyarmasının, namazı bozucu bir şey olmadığı" görüşünü aktarmıştır. Mâlik, bu görüşünü Hz. Peygamberin bir fiiliyle de desteklemektedir.²⁸⁵ Bu bilgileri verdikten sonra Kurtubî, Mâliki mezhebine mensup çoğunluk ulemanın bu görüşü desteklemediğini söylemiştir. Mâliki mezhebinin çoğunluğu namaz içerisinde konuşmanın namazı bozduğunu söylemiştir. Mâlik'in konu hakkında kullandığı delili de değerlendiren Mâliki mezhebinin çoğunluk uleması, Mâlik'in görüşüne dayanak olarak kabul ettiği rivayetin İslâmın başlarında vâki olduğunu, dolayısıyla delil olarak kullanılamayacağını söylemişlerdir.²⁸⁶

Kurtubî, konu hakkında Ebû Hânife ve ona tabi olanların görüşünü nakletmiştir. Hânefi mezhebinin çoğunluk uleması; "namaz içerisinde ister unutarak olsun ister bilerek olsun konuşmak namazı bozar" demişlerdir. Hânefilerin görüşünün delili ise daha önce geçen Zeyd

²⁸⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 3/214-215.

²⁸¹ el-Bakara 2/238.

²⁸² Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, "Tefsir", 45.

²⁸³ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Sünenü'l-Kübra*, thk. Abdullah İbn Abdullah Muhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü Hicr li'l-Buhus-i ve'd-Diraseti'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, ts.), 4/300.

²⁸⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 3/215.

²⁸⁵ Rivayete göre Hz. Peygamber bir namazı kıldırıktan sonra ashabın dikkat çekmesiyle namazını tamamlayarak sonunda sehiv secdesi yapmıştır. Arada geçen konuşmaları Mâlik, "namazı ıslah için konuşma namazı bozmaz" görüşüne delil olarak kabul etmiştir. Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, "Mesâcid", 97.

²⁸⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 3/215.

İbn Erkam'dan nakledilen rivayettir.²⁸⁷ Hânefilerin, Mâlikilerin kabul ettiği rivayete yaptıkları yorumu da değinen Kurtubî, onların zikredilen rivayeti mensuh kabul ettiklerini söylemiştir. Kurtubî, ayrıca Hânefilerin, Mâlikilerin delil olarak kullandığı rivayeti aktaran Ebû Hureyre için “sahabeden fazlaca rivayette bulunmuştur” dediklerini söylemiştir. Bunun sebebi ise Ebû Hureyre'nin sonradan Müslüman olduğunun biliniyor olmasıdır. Şöyle ki; “eğer rivayet Ebû Hureyre'nin kendi duyduğu bir rivayettir” denilirse; kendisinin sonradan Müslüman olanlardan olmasından dolayı rivayetin mensuh olma ihtimali azalacaktır. Ebû Hureyre'nin rivayeti başka bir sahabiden duyma ihtimali, rivayetin mensuh olma ihtimalini/yorumunu destekleyecektir.²⁸⁸

Şafii ve ona tabi olanların görüşünü aktaran Kurtubî, onların: “namazda olduğunu bilerek konuşan kimsenin namazı bozulmuştur” dediklerini söylemiştir. Bu konuda Şâfiî ve ashabına nisbetle nakledilen diğer bir görüş ise onların “eğer unutarak veya namazı tamamladı zannıyla konuşursa namazını tamamlar” sözüdür. Kurtubî, Ahmed İbn Hanbel'den de Mâlikilerin meşhur görüşünü yakın bir görüşün nakledildiğini söylemiştir.²⁸⁹

Bütün bu değerlendirmelerden sonra Kurtubî, Mâlik'in meşhur görüşünü desteklediğini söylemiştir. Bu görüşünün sebebini de söyleyen Kurtubî, hadisle amel etmek, İslâmın genel prensiplerini dikkate almak ve bu konuda meydana gelecek vehimleri ortadan kaldırmak için bu görüşü benimsediğini beyan etmiştir.²⁹⁰

Namazda inlemek

Kurtubî'nin namazı bozan şeyler içerisinde zikrettiği hususlardan bir tanesi de namaz içerisinde inlemek meselesidir. Müfessir konuyu “*ağlayarak yüzüstü yere kapanırlar; Kur'an onların saygısını arttırır*”²⁹¹ âyeti bağlamında değerlendirmiştir. Âyetin mesajından yola çıkan Kurtubî, namaz içerisinde Allah korkusundan veya günahlardan dolayı ağlamanın namaza bir zarar vermediğini ifade etmiştir. Konunun devamında namaz içerisinde inlemenin namaza zarar verip vermediği konusuna değinen Kurtubî, ulemanın bu konuda ihtilaf ettiğini söylemiştir.²⁹²

Kurtubî'nin konu hakkında ilk zikrettiği görüş Mâlik'e aittir. Bu görüşe göre; namaz içerisinde hasta kimsenin inlemesi namaza bir zarar vermez. Fakat inleme sağlıklı bir insan

²⁸⁷ Rivayete göre Hz. Peygamber, AllahTeâla'nın namaz içerisinde konuşmayı yasakladığını söylemiştir. Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, “Tefsir”, 45.

²⁸⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 3/216.

²⁸⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 3/216.

²⁹⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 3/216-217.

²⁹¹ el-İsrâ 17/109

²⁹² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 10/342.

tarafından yapılıyorsa bu durumda mekruhtur. Yine Mâlik'ten gelen başka bir rivayette detay verilmeksizin namaz içerisinde inlemenin namazı bozmadığı söylenmiştir.²⁹³

Konu hakkında Şâfiî'nin de görüşünü belirten Kurtubî, onun “eğer inleme esnasında işitilen ve anlaşılan birtakım kelimeler çıkarsa bu durumda namaz bozulur” dediğini nakletmiştir. Ebû Hânîfe'nin de konu hakkındaki görüşüne değinen Kurtubî, onun inlemeyi ağrı açısından değerlendirdiğini belirtmiştir. Ebû Hânîfe'ye göre eğer inleme bir ağrının sonucu ise yani bedende olan bir ağrı kişinin namaz içerisinde inlemesine sebep oluyorsa bu durumda kişinin namazı bozulur. Eğer inleme; bir ağrı sebebiyle değil de kişinin hissettiği Allah korkusu sebebiyle meydana geliyorsa bu durumda namaza bir zarar vermez.²⁹⁴

Kurtubî'nin konu hakkında son olarak görüşünü naklettiği kişi Ebû Yusuf'tur. Kurtubî'nin aktardığına göre Ebû Yusuf, namaz içerisinde inlemeyi namazı bozucu bir şey olarak görmemiştir. İster inleme bir ağrı sebebiyle olsun ister Allah korkusuyla olsun Ebû Yusuf'a göre inleme namaza bir zarar vermez.²⁹⁵

Konu hakkında kısa bir değerlendirme yaptığımızda; ulemanın âyetin bağlamından yola çıkarak bu yorumları yaptığını söyleyebiliriz. Âyette bahsedilen ağlamanın sebebi bazı müfessirlere göre Allah korkusudur.²⁹⁶ Dünyevi veya bir ağrı sebebiyle olan ağlama kastedilmemiştir. Ulemanın da genel manada bu hususu dikkate aldığını söylemek yanlış olmaz. Şâfiî'nin inlemeden dolayı bir sesin çıkmasını esas alması ise konuya farklı bir bakış açısıyla yaklaştığını göstermektedir. İmam Şâfiî'nin yorumunu dikkate aldığımızda; namazın kendine has bir duygu dünyasının olduğunu, dolayısıyla bir ağrı sebebiyle de olsa namaz kılan kişiden, namazla alakası olmayan birtakım kelimelerin çıkmaması gerektiği sonucunu çıkarmaktayız.

Namazda cihat etmek

Hangi fiillerin namazı bozacağı hususunda Kurtubî, cihat etmek fiilini zikretmiştir. Yani namaz içerisinde düşman tarafından yapılan bir saldırıya karşı konulması namazı bozar mı? Kurtubî, bu hususu; “*Bir şeyden korkarsanız yaya veya binek üstünde (namazı) kılabilirsiniz...*”²⁹⁷ âyetinin tefsirinde ele almıştır.²⁹⁸

²⁹³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 10/342.

²⁹⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 10/342.

²⁹⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 10/342.

²⁹⁶ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kurâni'l-azim*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddin (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1998), 5/128.

²⁹⁷ el-Bakara 2/239.

²⁹⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 3/224.

Kurtubî'nin konu hakkında ilk değindiği görüş Ebû Hânife'ye aittir. Ebû Hânife, âyetin zahirinden yola çıkarak namaz içerisinde birisiyle cihat etmeyi/savaşmayı namazı bozucu bir unsur olarak kabul etmiştir. Kurtubî'nin bu konuda dikkat çektiği bir diğer görüş ise Şâfiî'ye aittir. Şâfiî, namaz içerisinde cihat etme durumu olursa bu durumda namaz bozulmaz demiştir. Bunun sebebi ise Allah Teâla'nın savaştan dolayı namazın bazı şartlarında eksiltmeye gitmiş olmasıdır.²⁹⁹ Şâfiî'nin görüşüne göre; Allah Teâla'nın namaz içerisindeki bazı şartları eksilmesi, bu şartlarda az da olsa değişiklik yapmış olması, bu durumda kılınacak olan bir namazın bozulmayacağını göstermektedir. Müfessir, konu hakkında başka bir görüş vermemiş zikrettiğimiz iki âlimin görüşüyle iktifa etmiştir.³⁰⁰

Kurtubî'nin yaptığı bu iki değerlendirme aslında iki farklı bakış açısının tezahürüdür. Birinci bakış açısı Ebû Hânife'nin bakış açısıdır ki; bu bakış açısına göre savaş durumunda kılınacak namaz Kur'ân'da beyan edilmiştir. Dolayısıyla namaz esnasında savaş vb. bir durumun meydana gelmesi namazı bozucu bir unsurdur. İkinci bakış açısı ise aktardığımız gibi Şâfiî'ye ait bakış açısıdır. Bu bakış açısına göre; savaş durumunda nasıl namaz kılınacağını beyan edilmesi, bu durumda namaz kılınacağını beyan edilmesidir. Dolayısıyla namaz esnasında savaş vb. bir olayın gerçekleşmesi namazı bozamaz. Dikkat çekmemiz gereken bir diğer husus ise Kurtubî'nin konuyu kısaca anlatmakla yetinmesidir. Bu durum konunun Kurtubî açısından çok da yorumlanacak düzeyde olmaması olarak değerlendirilebilir. Veya konu hakkında yeterince delil olmaması, Kurtubî'nin konuyu kısaca değerlendirmesine sebep olmuş olabilir.

1.2.3.4. Cemaatle namaz

Kurtubî'nin namaz ile ilgili değindiği hususlardan bir tanesi de cemaatle namazdır. Müellif, “...rükû edenlerle birlikte rükû edin.”³⁰¹ âyetinin tefsirinde cemaatle namazın bazı özelliklerinden bahsetmektedir. Kurtubî, ulemanın cemaatle namaz hususunda iki kısma ayrıldığını bildirmiştir. Birinci görüşteki âlimler; “cemaatle namazın sünnet-i müekkede olduğunu ancak bu konuda eksiklik gösteren kimselerin cezayı hak ettiğini” söylemişlerdir. Konu hakkında başka bir görüş benimseyen âlimler; cemaatle namazı farz-ı kifaye saymışlardır. İbn Abdi'l-Berr'in “camide cemaatle namaz kılmamak caiz değildir, eğer camide cemaatle

²⁹⁹ Nisâ Sûresi 102. âyette Allah Teâla; –kâfirlerin fitnesinden korkulduğunda- nasıl namaz kılınması gerektiğini öğretmiştir.

³⁰⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/224.

³⁰¹ el- Bakara 2/43.

namaz kılınmışsa bu durumda evde namaz kılınabilir” görüşüne yer vermiş ve Hz. Peygamberin “cemaatle namaz tek başına namazdan 25 kat daha üstündür”³⁰² dediğini söylemiştir.³⁰³

Kurtubî, konu hakkında Ahmed b. Hanbel’in “cemaatle namaz herkese farzdır” görüşünü dile getirmiş, Hz. Peygamberden nakledilen “mescidin yakınında namaz ancak camide kılınır”³⁰⁴ rivayetini bildirmiştir. Benzer bir görüşü Şâfi’den de nakleden Kurtubî, onun “mazereti olmaksızın evde namaz kılmaya ruhsat vermiyorum” dediğini söylemiştir.³⁰⁵ Kurtubî, Şâfi’nin konu hakkındaki delili olarak Hz. Peygamber’in âmâ olan bir sahabiyle diyalogunu aktarmıştır. Hz. Peygamberin “ezanı işitiyor musun” sorusuna “evet” cevabını alınca “vacip oldu” demesi konu hakkında cemaatle namazı farz görenlerin delilidir.³⁰⁶ Cemaatle namaz kılmanın gerekliliği hususunda Şâfi’nin diğer bir delili olarak Kurtubî, İbn Abbas’tan rivayet edilen “kim kendisine isabet eden bir hastalık veya korku olmaksızın namaza icabet etmezse, namazı kabul olmaz”³⁰⁷ hadisini zikretmiştir.³⁰⁸

Kurtubî, cemaatle namaz kılmayı farz kabul edenlerin delillerini sıralarken sahabilerden İbn Mes’ud’un “biz münaflıklığı bilinen kimseleri cemaatle namazda görmezdik” dediğini bildirmiş, Hz. Peygamberden nakledilen “ezanı işittiği halde özürsüz olarak camiye gelmeyen namazı yoktur”³⁰⁹ rivayetini aktarmıştır.³¹⁰

Kurtubî, cemaatle namaza gelmeyi farz görenlerin delillerini detaylıca dile getirdikten sonra, cumhurun bu tür rivayetleri cemaatle namaza vurgu olarak yorumladıklarını söylemiştir. Daha önce Hz. Peygamberin âmâ bir sahabiyle olan diyalogunu zikreden Kurtubî, bu hadiste geçen Hz. Peygamberin “vacip oldu” kelimesinin “nedb” ifade edebileceğini de söylemiştir. Bütün bu anlatılardan sonra kendi görüşünü belirten Kurtubî, “eğer cemaatle namaz kılınmışsa, cami dışında namaz kılmanın caiz olduğunu” söylemiştir. Kendi görüşüne Hz. Peygamberden rivayet edilen “kişinin cemaatle kıldığı namaz evinde ve işyerinde kıldığı namazdan 25 kat daha fazla sevaptır. Bu durum sizden birisinin güzelce abdest alması, camiye gelmesi ve yalnızca namaz kılmayı murat etmesi ile olur. Namaza gelirken adımlarıyla sevapları artar, günahları silinir. Namaz için beklediği müddetçe namazda sayılır. Sizden birisi namaz kıldığı yerde oturduğu müddetçe melekler ona dua ederler”³¹¹ rivayetiyle desteklemiştir.

³⁰² Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, "Salatü'l-cemaat", 2; Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "Mesâcid", 245.

³⁰³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/348.

³⁰⁴ Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutnî*, 2/292.

³⁰⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/349.

³⁰⁶ Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "Mesâcid", 255.

³⁰⁷ Nâsirüddin Elbânî, *Za'ifu't-Tergîb ve't-terhîb* (Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 2000), 1/127.

³⁰⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/349.

³⁰⁹ Beyhakî, *Sünenü'l-Kübra*, 6/234.

³¹⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/349.

³¹¹ Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "Salât", 272.

Cemaatte çokluğun fazilet olması

Kurtubî, cemaatle namaz bahsi içerisinde cemaatte çokluğun fazilet olması meselesine değinmiştir. Konu hakkında Mâlik'in görüşünü dile getiren Kurtubî, onun cemaatle namazda sayı çokluğunun fazileti var mıdır sorusuna “hayır” dediğini söylemiştir.³¹²

İbn Habib'in,³¹³ (ö. 238/853) cemaatte sayı çokluğunun faziletli olup olmadığı sorusuna “evet” dediğini aktaran müfessir, Hz. Peygamberden nakledilen “iki kişinin kıldığını namaz tek kişinin kıldığını namazdan, üç kişinin kıldığını namaz da iki kişinin kıldığını namazdan daha güzeldir. Sayı artarsa Allah'a daha sevimli olur”³¹⁴ rivayetini delil getirdiğini bildirmiştir.³¹⁵

Cemaatle kılınan namazın sonradan tekrar edilmesi

Kurtubî, cemaatle kılınan bir namazın sonradan tekrar edilmesi meselesini açıklamıştır. Konu hakkında Mâlik, Ebû Hânife ve Şâfiî'nin görüşlerini nakleden müfessir, onların “ister evde ister başka bir yerde tek olarak kılınan bir namaz, cemaatle kılınma imkânı bulunduğu anda tekrar edilebilir” dediklerini söylemiştir.³¹⁶

Müfessirin aktardığına göre Ahmed İbn Hanbel, cemaatle kılınan nafîle namazın tekrardan kılınabileceğini çünkü nafîle olduğunu söylemiş, “eğer farz namazı kılmışsa farza niyet edemez ancak nafîleye niyet etmelidir” demiştir.³¹⁷ Bu konudaki delilleri ise Hz. Peygamberin namazlarını kılmış olan bir topluluğa yönelik olarak “namazlarını yeniden kılmalarını” söylemesi ve ardından önceden kıldıkları namaz için “o nafîledir”³¹⁸ buyurmasıdır.³¹⁹

1.2.3.5. İmamet

Kurtubî, cemaatle namaz meselesi içerisinde imamet konusuna değinmiştir. Konunun değerlendirilişine baktığımızda; Müfessir, Hz. Peygamberden nakledilen “bir topluluğa imamlığı Kur'an'ı en iyi bilen yapar, eğer bunda eşit olurlarsa o zaman sünneti en iyi bilen imamlık eder. Bunda da eşitlik varsa önce hicret eden imamlık yapar, eğer bunda da bir eşitlik söz konusu olursa o zaman kim önce Müslüman olmuşsa o imamlık yapar. Kimse başkasının

³¹² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1/351.

³¹³ Tam adı: Ebû Mervân Abdülmelik b. Habîb b. Süleymân es-Sülemî, Mâlikî mezhebinin âlimlerinden olup, birçok ilim dalıyla ilgili eserleri mevcuttur. Tahsin Görgün, “İbn Habîb es-Sülemî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/510-513.

³¹⁴ Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, “Salât”, 48.

³¹⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1/351.

³¹⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1/351.

³¹⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1/351.

³¹⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 8/316.

³¹⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1/352.

yerinde ona imamlık yapmasın. Kimse başkasının yerine oturmasın.”³²⁰ Rivayetini esas almıştır. Kurtubî, rivayette geçen “makamına” ifadesini arkadaşına sorduğunu onun da فرائشه (koltuğu) şeklinde yorumladığını söylemiştir.³²¹

Kurtubî, ilim ehlinin hadisi şöyle anladığını belirterek: “imamlığı evvela Kur’ân’ı, sonra sünneti iyi bilen yapması gerektiğini” söylemiştir. Ev sahibinin de imamlıkta önceliğinin olduğunu dile getiren Kurtubî, ev sahibinin izin vermesi durumunda bir sıkıntının olmadığını belirtmiştir. Bu hususta Mâlik’in de görüşünü zikreden Kurtubî, onun; yaş büyüklüğü ve hal güzelliğini de imamlıkta öne geçme sebebi olarak değerlendirdiğini söylemiştir.³²²

Konu hakkında Evzâî’nin de değerlendirmesine yer veren müfessir, onun fakih kimseyi imamlıkta öncelediğini belirtmiştir. Benzer bir görüşü Şâfiî’nin de benimsediğini söyleyen Kurtubî, Şâfiî’nin Kur’ân’ı bilmeyi şart koştuğunu söylemiştir. Bu görüşlerin delili olarak ise Hz. Peygamberin, Hz. Ebubekir’i imamete geçirmesini göstermiştir.³²³

Çocuğun imameti

Kurtubî, cemaatle namaz konusu içerisinde çocuğun imameti konusuna değinmiştir. Çocuğun imamlığının caiz olup olmadığı konusuna giriş yapan Kurtubî, bu konuda Amr İbn Seleme’den gelen rivayetin temel alındığını dile getirmiştir. Söz konusu rivayette Amr İbn Seleme 6-7 yaşlarındayken Kur’ân’ı en iyi okuyan olması hasebiyle imamlığın kendisine verildiğinden bahsetmektedir.³²⁴ Kurtubî, bu rivayetten dolayı çocuğun imametinin caiz olduğunu söylemiş, Hasan-i Basri’den de (ö. 110/728) caiz olduğuna dair rivayet nakletmiştir.³²⁵

Kurtubî, Şâfiî’nin Cuma namazı hariç çocuğun imametine “caiz” dediğini belirtmiştir. Konu hakkında kendi görüşünü de beyan eden müfessir, farz namazlarda imameti caiz görenlerin bayram namazlarında da imameti caiz gördüğünü söyledikten sonra “bayram namazlarını vali dışında birisinin kıldırmasını hoş görmüyorum” demiştir.³²⁶

Çocuğun imameti hususunda farklı görüşler nakleden Kurtubî, Evzâî’nin buluş çağına erinceye kadar çocuğun imametini caiz görmediğini, Zühri’nin de (ö. 124/742) “zorda kalınırsa

³²⁰ Müslim, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, “Salât”, 290.

³²¹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 1/352.

³²² Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 1/352.

³²³ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 1/352.

³²⁴ Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, “Megâzî”, 50.

³²⁵ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 1/353.

³²⁶ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 1/353.

çocuk namaz kıldırabilir” dediğini söylemiştir. Kurtubî, son olarak rey ekolünün,³²⁷ Malik’in ve Zühri’nin çocuğun imametine cevaz vermediğini bildirmiştir.³²⁸

İmametın şartları

Kurtubî, imamet konusuyla ilgili imametın şartlarına değinmiştir. İmamet için “müslüman olmak, hür olmak, namazın sınırlarını bilmek gibi şartlarının olduğunu” söylemiştir. Kimlerin imamlık yapamayacağına da değinen Kurtubî, hünsa-i müşkil, mecnun, kâfir ve ümmının imametının caiz olmadığını söylemiştir.³²⁹

Bu hususta Kurtubî’nin diğer bir şartı ise Fatiha’yı aşırı şekilde yanlış okumamasıdır. Eğer manayı bozacak seviyede yanlış okunursa namaz bozulur. Müfessirin verdiği örneğe göre انعمت (enânte) kelimesini (enâmtü) şeklinde okuyacak derecede bilgisi zayıf olanın imameti caiz değildir.³³⁰

Ümmi kimsenin imameti

Kurtubî, ümmi olan kimsenin imameti hususuna da değinmiştir. “Ümmının kendisi gibi ümmi birisine namaz kıldırması caizdir” demiş, Şâfii’nin de aynı görüşte olduğunu söylemiştir. Bu durum “ümmi kimsenin arkasındaki ümmi ise geçerlidir” diyerek bu konuda şartını tekrarlamıştır.³³¹

Kurtubî, Ebû Hânife’nin de görüşü olarak onun “ümmının imamlık yaptığı namazda, eğer imama uyanlar içerisinde okumayı bilenler varsa hepsinin namazı fasittir” dediğini söylemiştir. Kurtubî, Ebû Yusuf’un böyle bir durumda kılınan namazı caiz saydığını söylemiş, bir kısım ulemanın da böyle düşündüğünü eklemiştir. Bu görüşe sahip ulemanın, bilenlere namaz kıldırın ümmi kimseyi, teyemmümle abdest almış, suyla abdest alanlara namaz kıldırın kimseye benzettiklerini söylemiştir.

Kurtubî’nin bu konuda delil sunduğu rivayet ise Hz. Peygamberin arkasında namaz kılan sahabeye dönerek “namazını güzel yapsana! Namaz kılan, nasıl namaz kıldığına bakmaz mı? Namaz kendisi için! Şüphesiz ki ben önümü gördüğüm gibi arkamı da görmekteyim”³³²

³²⁷ Kûfe merkezli olarak teşekkül eden ekole verilen genel isim. M. Esat Kılıçer, “Ehl-i Re’y”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/520-524.

³²⁸ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 1/353.

³²⁹ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 1/353-354.

³³⁰ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 1/353.

³³¹ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 1/354.

³³² Müslim, *el-Câmi‘u’s-Sahîh*, “Salât”, 108.

buyurmasıdır. Bu rivayeti aktardıktan sonra Kurtubî, imama uyanların, namazının imama bağlı olmadığını söylemiş ve daha önce zikrettiğimiz görüşünü tekrarlamıştır.³³³

Kanaatimizce bu konudaki temel ayırım cemaatin namazının, imamın namazına bağlı olup olmadığı meselesidir. “Cemaatin namazı imamın namazına bağlıdır” görüşünde olanlar; ümmi kimsenin bilen bir kimseye imametini caiz görmezken, “cemaatin namazı imamın namazı bağlı değildir” görüşünde olanlar; ümmünün bilen birisine imametini caiz görmüşlerdir.

Özürlü kimsenin imameti

Kurtubî, cemaatle namaz konusu içerisinde özürlü kimsenin imameti meselesine değinmiştir. Bedenindeki organlarında eksiklik bulunan veya organları tam olarak çalışmayan kimsenin imameti hususunda Kurtubî, namazı bilmesini esas almıştır. Yani gözü görmeyen, organı kesik, felçli veya topal kimsenin imameti, namazı bilip bilmemesi ile alakalıdır. Eğer namazı biliyorsa imamlık yapabilir, namazı bilmiyorsa imamlık yapamaz.³³⁴

Müfessir, konu hakkında İbn Vehb’in³³⁵ (ö. 197/813) “organları kesik kimsenin imametini caiz görmediğini” söyledikten sonra ashabın, cumhurun bu görüşte olmadığını belirtmiştir. Zira bu durum namazın farzlarından bir farzına engel olan bir durum değildir. Konu hakkında cumhurun delili ise Hz. Peygamberin kendisinin ardından imam olarak âmâ olduğu bilinen sahabe Abdullah İbn Ümmi Mektum’u bırakmasıdır.³³⁶ Hz. Peygamberin kendisinin ardından hem devlet işleri hem de imamlık için âmâ bir sahabiyi vekil bırakması konu hakkında temel bir delil olmuştur.³³⁷ Kurtubî, bu minvalde Mâlik’in görüşünü de serdetmiştir. Mâlik, âmâ olan bir kimsenin imametinin caiz olduğunu söyledikten sonra, İbn Abbas’ın bir önem âmâ olduğunu belirtmiş, dolayısıyla özürlünün imameti hususunda bir sakıncanın olmadığını söylemiştir.³³⁸

Kadının imameti

Kurtubî, cemaatle namaz bahsinde kadının imameti konusunu işlemiştir. Farklı görüşlerin varlığını ortaya koyan Kurtubî, konunun temeli olarak bir hadisi zikretmektedir ki o rivayet Ümmü Varaka’dan nakledilmiştir. Rivayete göre Hz. Peygamber Ümmü Varaka’yı

³³³ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 1/354.

³³⁴ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 1/354.

³³⁵ Tam adı: Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb b. Müslim el-Fihri el-Mısri’dir. İmam Malik’in önde gelen talebelerindendir. Saffet Köse, “İbn Vehb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/441-442.

³³⁶ Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, “Salât”, 65.

³³⁷ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 1/354.

³³⁸ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 1/354.

ziyaret etmiş, onun için bir müezzin belirlemiş ve ona evinde bulunanlara imamlık yapması hususunda izin vermiştir.³³⁹

Kurtubî, konu hakkında Maliki âlimlerin görüşünü naklederek onların kadının imametini caiz görmediklerini söylemiştir. Şâfiî'nin görüşünü de İbn Münzirî'den³⁴⁰ (ö. 656/1258) aktaran Kurtubî, Şâfiî'nin “kadının arkasında namaz kılan erkeğin, namazını iade etmesi gerektiği” görüşünü nakletmiştir. Konunun farklı bir değerlendirmesini de paylaşan Kurtubî, İbn Eymen'in kadının kadına imametini caiz gördüğünü dile getirmiştir.³⁴¹

Şâfiî'nin konu hakkındaki deliline bakıldığında; âyeti kerimede erkeklerin yönetici³⁴² olarak nitelendirilmelerini bu görüşün delili olarak göstermiştir. Aynı zamanda Şâfiî'nin dikkat çektiği diğer bir husus; kadının kadına imamlık yapmasında herhangi bir sakıncanın olmadığıdır. Böyle bir durumda namaz kıldıran kadın safın ortasında durur, kıraatte, zikir ve tespihlerde sesini fazla yükseltmez.³⁴³

Bidat ehlinin arkasında namazın kılınması

Kurtubî, cemaatle namaz konusun içerisinde ehli bidatin arkasında namazın kılınması meselesine değinmiştir. Konunun bu manada detaylarını da yer veren Kurtubî, bu isimle Mutezile, Cehmiyye gibi fırkaları kastettiğini söylemiştir. Bu konudaki ilim adamlarının görüşlerine gelince Kurtubî, Ahmed'in “eğer kendi hevasına olan görüşüne çağırıyorsa onun arkasında namaz kılınmaz” dediğini söylemiştir.³⁴⁴

Ahmed'in görüşünün ardından Mâlik'inde görüşüne değinen Kurtubî, onun “Kaderiyye gibi fırkalara mensup kişilerin arkasında namaz kılınmaz” dediğini bildirmiştir. Konu hakkında İbn Münzirî'in de görüşüne değinen Kurtubî onun “eğer bidat düşünceleri onu küfre götürecek seviyedeysen onun arkasında namaz kılınmaz, yok eğer onu küfre götürecek seviyede değilse, onun arkasında namaz kılınabilir” dediğini söylemiştir.³⁴⁵

Kanaatimizce son zikrettiğimiz görüş konunun temelini oluşturmaktadır. Yani bidat ehli olarak nitelenen kimselerin arkasında namaz kılınıp kılınmayacağı meselesi, bidat seviyesi ile doğrudan orantılıdır. Daha önce imamlık meselesinde kimlerin imamlık yapamayacağı ile ilgili görüşleri aktardığımızda; küfür ehlinin imametinin caiz olmadığı görüşünü âlimlerin ortak

³³⁹ Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, “Salât”, 62.

³⁴⁰ “Münzirî” olarak tanınmaktadır. Bir dönem Hanbile iken Şâfiî hocalarından etkilenip mezhebini değiştirmiştir. Tam adı: Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh el-Münzirî M. Yaşar Kandemir, “Münzirî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/35-37.

³⁴¹ Kurtubî, *el-Câmi ' li-ahkâmi 'l-Kur'ân*, 1/356.

³⁴² en-Nisâ 4/34.

³⁴³ Ebû ' Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. ' Abbâs Şâfiî, *el-Umm* (Beyrut: Dar'ul-fikr, 1410), 1/191.

³⁴⁴ Kurtubî, *el-Câmi ' li-ahkâmi 'l-Kur'ân*, 1/356.

³⁴⁵ Kurtubî, *el-Câmi ' li-ahkâmi 'l-Kur'ân*, 1/356.

kanaati olarak zikrettik. İki görüşün birbiriyle paralelliğini de dikkate alırsak; bidat ehli oluşları, onları inkâra sürükleyecek nitelikte ise âlimler bu durumu dikkate almışlar ve görüşlerini bu minvalde serdetmişlerdir.

Büyük günah işleyenin arkasında namaz kılınması

Kurtubî'nin görüş beyan ettiği bir diğer konu ise organlarıyla günah işleyenin arkasında namaz kılınması meselesidir. Organlarıyla günah işleyen kimseden murat ise zina ve içki gibi günahları işleyen kimselerdir.

Konu hakkında ilk olarak İbn Habib'in görüşünü nakleden Kurtubî, onun içki vb. günahları işleyen kimsenin arkasında namaz kılmayı uygun görmediğini ve böyle kimsenin namazını iade etmesi gerektiği görüşünde olduğunu bildirmiştir. İbn Habib'in "sarhoşun arkasında ancak onu itaate çağıran yetkilinin namaz kılabilceğine" dair görüşünü aktaran Kurtubî, konu hakkında Hz. Peygamberden nakledilen "günahkâr kimse ancak azabından korkulan yetkilinin zorlamasıyla mümine imamlık edebilir" rivayetini zikretmiştir.³⁴⁶ Bu rivayetin ardından ulemanın çoğunun bu rivayeti zayıf gördüğünü de dile getiren Kurtubî, konu hakkında yine Hz. Peygamberden "eğer namazınızın düzgün olmasını istiyorsanız en hayırlınızı öne geçirin" rivayetini nakletmiştir.³⁴⁷ Bu rivayetin devamında da Kurtubî, Darekutni'nin bu rivayete zayıf dediğini söylemiştir.³⁴⁸

Kurtubî'nin bu konuda zikrettiği son rivayet ise Hz. Peygamberden nakledilen "imamlarınızı en hayırlılarınızdan seçin, çünkü onlar sizinle Allah arasındaki heyettir" rivayetidir.³⁴⁹ Bu rivayetin ardından da Abdulhak'ın söz konusu rivayetin ravilerinden olan Selam b. Süleyman hakkında "kuvvetli ravi değil" dediğini de söylemiştir.³⁵⁰

Müfesssinin konu hakkında vermiş olduğu bilgiler ve deliller dikkate alındığında, görüşlerin delilleri olarak nitelenen kaynakların zayıf olduğu söylenmiştir. Bu durum konu hakkında net kanaat oluşturacak delillerin olmadığını göstermektedir. Bu durumda âlimler mevcut naslar içerisinde tercihlerde bulunmuştur. Kimisi zorlayıcı bir sebeple açıktan günah işleyen kimsenin ardından namaz kılınabileceğini söylerken, kimisi imamlığın fazileti üzerinden değerlendirmelerde bulunmuştur. Bütün görüşler birlikte değerlendirildiğinde; imamlık konumunun önemli bir konum olduğunu, kıraati, bilgisi ve davranışlarıyla örnek kimselerin imamete geçmesi gerektiğini söylemek yanlış olmaz.

³⁴⁶ İbn Mâce, *Sünen-i İbni Mâce*, "Salât", 77.

³⁴⁷ Darekutnî, *Sünen-i Darekutnî*, 2/152.

³⁴⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1/357.

³⁴⁹ Beyhakî, *Sünenü'l-Kübra*, 3/129.

³⁵⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1/357.

Namazda imamdan önce hareket edenlerin durumu

Kurtubî, Bakara Sûresi 2. âyet bağlamında namazda imamdan önce hareket edenlerin durumunu değerlendirmiştir. Müfessir, bu konuda iki görüşün bulunduğunu öne sürerek; konu hakkındaki görüşlerini sıralamaya başlamıştır.³⁵¹

Kurtubî'nin konu hakkında sıraladığı ilk görüşe göre; eğer namazın çoğunda imamdan önce hareket edilirse namaz fasit olur. Müfessir, bu görüşün Zahirilere ait olduğunu, aynı zamanda İbn Ömer'den böyle bir rivayet bulunduğunu söylemiştir. İbn Ömer'den gelen rivayeti nakleden Kurtubî, Ebû'l-Verd'in şöyle dediğini bildirmiştir: "İbn Ömer'in yanında namaz kıldım, imamdan önce başımı secdeye koyuyor ve imamdan önce başımı secdeden kaldırıyordum. Namaz bitince İbn Ömer bana ne için namaz kılmadığımı sordu. Bende onun yanında namaz kıldığımı söyledim. O da bana: İmamdan önce hareket ettiğimi söyleyerek "imama muhalefet eden kimsenin namazı yoktur" rivayetini okudu. Bu rivayetin ardından Hasan İbn Hayy'dan da bir görüş zikreden Kurtubi, onun namazda imamdan önce secdeye giden, imamdan önce secdeden başını kaldıran kimsenin namazını caiz görmediğini aktarmıştır.³⁵²

İlk görüşün devamında Kurtubî, cumhurun görüşüne yer vermiştir. Cumhurun bu konudaki görüşü şöyledir: İmama uyan kimse eğer imamdan önce intikalleri yaparsa bu durumda kötü bir iş yapmış olur, fakat namazı fesada uğramaz. Bu görüşün delili olarak Kurtubî, farzlarına dikkat edilerek kılınan namazı göstermiştir. Şöyle ki; eğer bir kimse farzlarına dikkat ederek, taharete dikkat ederek namazını kıalarsa bu kimsenin namazı fasit olmaz. Ayrıca bir kimse cemaate katılmadan imamdan önce namazını bitirebilir. Dolayısıyla imama uyan birisi namazında imama uymuştur, fakat ondan önce hareket ederek namazını sürdürmüş, böylece namazda kötü bir iş yapmıştır.³⁵³

Bütün bu genel bilgilerden sonra Kurtubî, kendi görüşünü açıklamıştır. Öncelikle ilk bakış açısının temelini anlatan Kurtubî, cumhurun imam ile cemaatin namazı arasında bir bağlantı olmadığı için böyle düşündüğünü söylemiştir. Müfessir, ilk görüşe katıldığını beyan ettikten sonra görüşünün delillerini de sıralamıştır. Bu konudaki ilk delil imamın kendisinin bizihi ona uyulmak ve kendisiyle namazın tamam olması için imamlık yaptığıdır. Dolayısıyla imama uyulmazsa buradaki amaç kaybolacaktır. Kurtubî'nin bu konudaki ikinci delili ise "seni insanlara önder kılacağım"³⁵⁴ âyetidir. Âyet gereğince önder olan kimseye uyulması

³⁵¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1/357.

³⁵² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1/357-358.

³⁵³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1/358.

³⁵⁴ el-Bakara 2/124.

gerektiğinden bahseden Kurtubî, “eğer imama uyulmazsa bu durumda ona tabi olunmamıştır” şeklinde açıklamada bulunmuştur. Görüşünü başka bir delille daha destekleyen Kurtubî, bu konuda Hz. Peygamberin “imam tekbir aldığında sizde tekbir alın”³⁵⁵ buyurduğunu bildirmiştir. Rivayetin aslında var olan ف harfinin ta’kibiyye ifade ettiğini, dolayısıyla imama uyulması gerektiğini söylemiştir.³⁵⁶

Kurtubî, imamdan önce intikal yapan kimsenin namazının fasit olduğunu söyleyenlerin görüşüne katıldıktan sonra, bu konuda diğer bir delil olarak Hz. Peygamberden nakledilen bazı rivayetleri zikretmiştir.³⁵⁷ Konu hakkında görüşünü fazlaca delillendiren Kurtubî, namaz içerisinde imamdan önce intikal yapan kimsenin namazının fasit olduğunu kuvvetli şekilde dile getirmiştir.³⁵⁸

1.2.3.6. Cuma namazı

Namaz vakitleri ile ilgili Kur’ân’da dikkat çekici âyetlerden birisi de Cum’a Sûresi’nin 9. âyetidir. Âyette Allah Teâla ezan okunduğunda namaza gidilmesini ve o anda yapılan iş ve alışverişin bırakılmasını emretmektedir.³⁵⁹

Âyetle ilgili Kurtubî’nin değerlendirmelerine baktığımızda öncelikle Cum’a ismi üzerinde durduğunu görmekteyiz. Farklı görüşleri nakleden müfessir, bazı âlimlerin Cum’a gününe, Cum’a isminin, insanlar kendisinde toplandığından dolayı verildiği görüşünü benimsediklerini bildirmiştir. Kurtubî’nin bu konuda dikkat çektiği bir diğer husus ise dönemin Müslümanlarının diğer din mensupları gibi bir toplanma günü istemeleridir. Bu kısımda aslında âyetin hangi sebeple indirildiği konusuna açıklama getirmektedir.³⁶⁰

Cum’a Sûresi 9. âyet tefsirinde Kurtubî’nin değindiği diğer bir husus ise Cuma gününde insanların toplanmasının âyette geçen Cum’a ifadesiyle bir bağının olup olmadığıdır. Müfessir bir kısım âlimlerin Cuma günü toplanılmasının lafızla bir bağının olmadığı, icma ile böyle bir olayın gerçekleştiği bilgisini paylaşmıştır.³⁶¹ Konunun devamında İbn Ârabî’nin “inananların Cuma namazına toplanma olayı Cum’a lafzından çıkarılan bir durumdur” sözünü nakletmiştir. İbn Ârabî, âyette geçen “nida” kelimesinin özel olarak kullanıldığını dolayısıyla diğer

³⁵⁵ İbn Huzeyme, *Sahih-i İbn Huzeyme*, 3/34.

³⁵⁶ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur’ân*, 1/358.

³⁵⁷ Müslim, *el-Câmi‘u’s-Sahîh*, “Salât”, 114.

³⁵⁸ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur’ân*, 1/358.

³⁵⁹ el-Cum’a 62/9.

³⁶⁰ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur’ân*, 18/97-98.

³⁶¹ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur’ân*, 18/100.

namazlardan bir farkının olduğunu belirtmiştir.³⁶² Bahsedilen bu farkta insanların Cuma günü Cuma vaktinde toplanmalarıdır.

Cuma namazının farz olması

Kurtubî, Cum'a Sûresi bağlamında Cuma namazının farz oluşu konusunu ele almıştır. Şâfiilerden bazı âlimlerin Cuma namazının farz-ı kifaye olduğuna dair görüşlerini aktaran Kurtubî, İmam Mâlik'ten sünnet olduğunu dair bir görüşün bulunduğunu fakat sağlam bir görüş olmadığını belirtmiştir.³⁶³

Cumhurun, "Cuma namazının farz-ı ayn olduğu" görüşünü dile getiren Kurtubî, bu görüşün delili olarak Cum'a Sûresi 9. âyette geçen ifadeleri göstermiştir.³⁶⁴ Kurtubî'nin bu konuda diğer bir delili de Hz. Peygamberin "ya bir topluluk Allah'ın davetine icabet etmemekten vazgeçer veya Allah o topluluğun kalbini mühürler"³⁶⁵ hadisini nakletmiştir. Müfessir zikrettiğimiz hadisin devamın da yine Hz. Peygamberden "Kim önemsemeyerek üç Cuma namazını terk ederse Allah onun kalbini mühürler"³⁶⁶ hadisini de zikretmiştir.³⁶⁷

Cuma günü guslün vacip olması

Kurtubî, Cuma günü guslün vacip olup olmadığı konusunu ele almıştır. Bu görüşü açıklarken evvela daha önce zikrettiğimiz Cum'a Sûresi 9. âyeti zikretmiş, daha sonrasında Mâide Sûresi 6. âyeti nakletmiştir. Müfessir âyetlerden verdiği bu örneklerin akabinde bazı kimselerin acayip bir şey söyleyerek "Cuma günü gusletmek vaciptir" dediklerini belirtmiştir.³⁶⁸ Kurtubî, "Cuma günü gusletmek vaciptir" sözü hakkında ilk olarak İbn-i A'râbî'nin "batıldır" dediğini aktarmış sonrasında; Hz. Peygamberin "Kim güzelce abdest alr Cuma namazına gelir, sessiz olur ve dinlerse, bu Cuma ile diğer Cuma arasındaki günahları ve ek olarak 3 günlük günahı affedilir. Kim taşlarla uğraşırsa boş iş yapmıştır"³⁶⁹ hadisini zikretmiştir. Konu hakkında Kurtubî'nin delil getirdiği diğer bir rivayet ise Hz. Ömer ile bir adam arasında Cuma hutbesi esnasında meydana gelen konuşmadır.³⁷⁰ Kurtubî zikredilen

³⁶² Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424), 4/247-248.

³⁶³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 18/105.

³⁶⁴ Zikredilen âyette "namaza çağrıldığınız zaman" emrinin akabinde muhataplardan herhangi birisi istisna edilmeksizin emre uyulması da emredilmiştir.

³⁶⁵ Ebû Abdırrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali Nesâî, *Sünen-i Nesâî* (Kahire: Mektebetü'l-Ticariyyetü'l-kübra, 1930), "Kitabü'l-Cum'a", 2.

³⁶⁶ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 22/366.

³⁶⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 18/105.

³⁶⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 18/106.

³⁶⁹ İbn Mâce, *Sünen-i İbni Mâce*, "İkâmetü's-salât", 81.

³⁷⁰ Bahsi geçen rivayette; Hz. Ömer ile bir kişi arasında konuşma geçmekte, Hz. Ömer'in konuştuğu kişi ona ancak abdest almaya yettiğini söylemektedir. Hz. Ömer'de sözü söyleyen kişiye herhangi bir şey söylememiş, söyledikini kabul etmiştir. Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, "Kitabü'l-Cum'a", 3.

rivayetin Cuma günü gusül almanın müstehap olduğuna delil olduğunu söylemektedir. Zira Hz. Ömer hutbe verirken orada sahabeden birçok kişide bulunmaktadır. Onlarda meydana gelen bu olaya herhangi bir şey dememişlerdir.³⁷¹

Namazın tesbih olarak ifade edilmesi

Rûm Sûresi 17. ve 18. âyetlerde geçen سبحن (tesbih edin) ifadesi hakkında Kurtubî birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur. Müfessir bu ifadenin “namaz” manasına geldiğini belirttikten sonra; namaza ne için tesbih denildiğine dair açıklama yapmıştır. Kurtubî’nin bu hususta öne sürdüğü ilk delil namaz içerisinde gerek rükû gerekse secde halinde kişinin Allah’ı tespih ettiğidir. Namazın içerisinde bulunan bu hal sebebiyle namaza tesbih denilmiştir.³⁷²

Kurtubî’nin namaza neden tesbih denildiğiyle ilgili ikinci tezi ise Sebha kelimesinin namaz manasına gelmesidir. Kurtubî, namaza Sebha denildiğine dair hadislerden de birtakım deliller getirmiştir.³⁷³

1.2.3.7. Tilavet secdesi

Secdesi bulunduğu için namaz içerisinde ele alınması gereken konulardan bir tanesi de tilavet secdesi meselesidir. Kur’ân-ı Kerim’de bazı âyetlerde secde ifadeleri kullanılmaktadır. Âyetlerde geçen bu ifadeler âlimlerce farklı değerlendirmelere tâbi tutulmuştur. Örneğin; Allah Teâla A’râf Sûresinde “...O’na secde ederler”³⁷⁴ buyurmaktadır. Ulema âyetlerde geçen bu ifadelerin hükmü konusunda ihtilaf etmiştir.

Konuyu A’râf Sûresi 206. âyetin tefsirinde ele alan Kurtubî, tilavet secdesi hususunda ulemanın iki görüşe ayrıldığını söylemiştir. İmam Mâlik ve Şâfiî; “tilavet secdesinin vacip olmadığını” söylemiştir. Ebû Hânife ise “tilavet secdesinin vacip olduğunu” dile getirmiştir. Kurtubî’nin aktardığına göre Ebû Hânife’nin bu konudaki delillerinden bir tanesi âyetlerde geçen mutlak ifadelerdir. Ebû Hânife’nin bu konudaki diğer delili ise Hz. Peygamberden nakledilen: “kul secde âyetlerini okuduğunda şeytan ağlayarak oradan uzaklaşır”³⁷⁵ rivayetidir.³⁷⁶

³⁷¹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 18/106.

³⁷² Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 14/15.

³⁷³ Kurtubî’nin zikrettiği hadiste Hz. Peygamber namaz için “Salât” kelimesini kullanmak yerine “sebha” ifadesini kullanmıştır. Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *el-Musannef fi’l-ehâdis ve’l-âsâr* (Lübnan: Daru’t-Tâc, 1989), 2/154.

³⁷⁴ A’râf 7/206.

³⁷⁵ Müslim, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, “İmân”, 133.

³⁷⁶ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 7/357.

Kurtubî, tilavet secdesini vacip görmeyenlerin delillerine geldiğinde; burada temel rivayetin Amr İbn Sabit'ten nakledilen rivayet olduğunu söylemiştir. Rivayete göre Hz. Peygamber bir keresinde secde âyetini okuduktan sonra tilavet secdesi yapmıştır. Başka bir zamanda yine secde âyetlerinden birisini okuduğunda sahabiler tilavet secdesi için ayağı kalkmaya yeltenmişler, Hz. Peygamberde onlara dönerek “Allah Teâla dilediğimiz zaman secdeyi bizlere gerekli gördü” buyurmuştur.³⁷⁷ Kurtubî, Ebû Hânîfe'nin konu hakkında delil aldığı rivayet hakkında yorumlar yapmıştır. Bunlardan bir tanesi rivayetin farz olan secdeler için olduğudur. Dolayısıyla âyetteki ifadeler mutlak olsa da müfessire göre manası belli bir ibadete aittir. Bir diğer yorum ise Hz. Peygamberin devamlı olarak bu secdeleri yaptığıyla ilgilidir. Kurtubî, Hz. Peygamberin devamlı olarak tilavet secdesini yapmasını, müstehap olarak değerlendirmiştir.³⁷⁸

Tilavet secdesinin şartları

A'râf Sûresi 206. âyet tefsirinde Kurtubî, tilavet secdesinin şartlarından bahsetmiştir. Tilavet secdesi için namazda olduğu gibi necasetten taharet, kıbleye yönelmek, vakit şart mıdır? Aynı şekilde tekbir, elleri kaldırma, selam gibi namazın şartları olan fiiller tilavet secdesinde de gerekir mi? gibi konulara açıklık getirmiştir.

Kurtubî, tilavet secdesi için necasetten taharetin, istikbal-i kıblenin, niyetin ve vaktin, şart olduğu hususunda ihtilaf olmadığını söylemiştir. Bu konuda sadece Buhârî'de geçen ve İbn Ömer'e nispet edilen bir görüşün bulunduğunu aktaran Kurtubî, bahsi geçen rivayette İbn Ömer'in tahâret olmadan tilavet secdesi yaptığının rivayet edildiğini dile getirmiştir.

Tilavet secdesinde; elleri kaldırmak, selam, tekbir

Tilavet secdesinin şartları hususunda Kurtubî'nin değindiği konulardan bir kısmı da; tilavet secdesinde elleri kaldırmak, selam ve tekbir şart olup olmadığı konularıdır. Şimdi sırasıyla Kurtubî'nin zikrettiği görüşlere değinmeye çalışacağız.

Kurtubî'nin Şâfiî'ye, Ahmed'e nispet ettiği bir görüşte; tilavet secdesinde, tekbir alınıp ellerin kaldırıldığını aktardıktan sonra bu konuda İbn Ömer'den rivayet bulunduğunu ve bahsi geçen rivayette Hz. Peygamberin secdeye gittiğinde tekbir aldığını, ellerini kaldırdığında da tekbir aldığını söylemiştir.³⁷⁹ Maliki mezhebinde de yine meşhur olan görüşe göre secdeye gidiş ve secdeden kalkışta tekbir alınır.³⁸⁰

³⁷⁷ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, “Kur'ân”, 16.

³⁷⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/358.

³⁷⁹ Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, “Salât”, 33.

³⁸⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/358.

Kurtubî, ulemanın çoğunluğunun tilavet secdesinde tekbiri kabul ettiğini, selamı ise kabul etmediklerini söylemiştir. Bununla birlikte seleften bir kısmının ve İshak'ın tilavet secdesinde selamı kabul ettiklerini belirtmiştir. Kurtubî, bu hususta Hz. Peygamberden nakledilen “namazın anahtarı abdesttir, girişi tekbir, çıkışı da selamdır”³⁸¹ rivayetini aktardıktan sonra tilavet secdesinin ibadet olduğunu dolayısıyla tekbirin bulunması gerektiğini söylemiştir. Aynı şekilde nasıl ki cenaze namazında selam var ise tilavet secdesinde de selamın bulunması gerektiğini dile getiren Kurtubî, cenaze namazının söz, tilavet secdesinin ise fiil olduğunu söylemiş, dolayısıyla tilavet secdesinde selamın bulunması kuvvetli şekilde gerekmektedir demiştir. Kurtubî, son bölümde bu görüşün İbn Arâbi'nin de görüşü olduğunu belirtmiştir.³⁸²

Tilavet secdesinin vakti

Tilavet secdesiyle ilgili Kurtubî, hangi vakitlerde tilavet secdesi yapılır konusunu ele almıştır. Bu hususta farklı görüşleri zikredecek olan Kurtubî, ilk olarak “her vakitte tilavet secdesi yapılır” diyenlerin görüşlerini zikretmiş ve bunun sebebi olarak da tilavet secdesinin bir sebebe binaen yapılan ibâdetlerden olduğunu söylemiştir. Zikrettiğimiz bu görüş Şâfiî'nin ve ilim ehlinde Kurtubî'nin ismini vermediği bir grubun görüşüdür.³⁸³

Kurtubî, kendi mezhebinin görüşü olarak üç ayrı görüşü zikretmiş daha sonra da ihtilafın sebebini açıklamıştır. Bu görüşlerden birisi: “Tilavet secdesi güneşin aydınlanmaya başladığı zaman ile sararıp batacağı zaman yapılmaz” görüşüdür. Diğer bir görüş ise “ne sabah namazından sonra tilavet secdesi yapılabilir ne de ikindi namazından sonra tilavet secdesi yapılabilir. İki zaman diliminde de tilavet secdesi yapılamaz” görüşüdür. Konu hakkında Kurtubî'nin zikrettiği son görüş ise “sabah namazından sonra tilavet secdesi yapılabilir fakat ikindi namazından sonra tilavet secdesi yapılamaz” görüşüdür. Aktardığı bu görüşlerden sonra Kurtubî, ihtilafın sebebinden bahsetmektedir. Kurtubî'ye göre ihtilafın sebebi tilavet secdesini gerektiren kıraatin varlığı ile sabah namazından sonra ve ikindi namazından sonraki zaman dilimlerinde mevcut bulunan “namaz kılınmaz” uyarısının varlığıdır.³⁸⁴ Yani hem ibâdetin varlığını gerekli kılan unsur hem de ibâdetin yapılmaması gerektiğini söyleyen unsur aynı anda bulunmakta; dolayısıyla ulema arasındaki ihtilaf da buradan meydana gelmektedir. Kurtubî'nin ihtilafın sebebi olarak dikkat çektiği bir diğer husus ise bu iki vakit yani sabah namazından sonra ve ikindi namazından sonraki vakitte var olan nehyin kapsamıdır.³⁸⁵ Yani bu vakitlerde

³⁸¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs Şâfiî, *el-Müsned* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1980), 34.

³⁸² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/358.

³⁸³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/358.

³⁸⁴ Hz. Peygamberden nakledilen bir rivayette onun sabah namazından ve ikindi namazından sonra namaz kılmayı nehyettiği bildirilmektedir. Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, "Vaktü's-salât", 29.

³⁸⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/359.

namaz kılmayı yasaklayan rivayetlerin içerisinde tilavet secdesi dâhil midir, değil midir? İhtilaf buradan kaynaklanmaktadır.

Tilavet secdesini gerektiren âyetlerin namazda okunması

Kurtubî, tilavet secdesi ile ilgili görüşlerini açıkladığı bölümde tilavet secdesini gerektiren âyetlerin okunması durumunda ne yapılması gerektiğiyle ilgili görüşlere de yer vermiştir. Öncelikle kılınan namazın farz mı nafil mi olduğu hususunda bir ayırım yapan Kurtubî, “nafil namazda şayet tilavet secdesini gerektiren âyetler okunursa tilavet secdesi yapılır” demiştir. Bunun sebebi olarak da “namazın karışma ihtimalinin olmaması” sebebini göstermiştir. Bu görüşün akabinde farz namazlarda tilavet secdesini gerektiren âyetlerin okunması durumuna değinen Kurtubî, mevcut nasların buna cevaz verdiğini söylemiştir.³⁸⁶

Namazda tilavet secdesini gerektiren âyetlerin okunması durumunda Mâlik’in görüşünü nakleden Kurtubî, onun farz namazlarda ister tek olsun ister cemaatle olsun, ister cehri namazlarda olsun ister sessiz namazlarda olsun tilavet secdesini uygun görmediğini aktarmıştır. Bunun sebebine de değinen Kurtubî, farz olan secdelerin karışma ihtimalinden dolayı böyle bir görüşün benimsendiğini söylemiştir. Bir diğer sebebi ise cemaatin karıştırması ihtimalidir. Bu görüşü zikrettikten sonra Kurtubî, eğer farz olan secdelerin karışma veya cemaatin namazı karıştırma ihtimali yoksa bu durumda tilavet secdesi yapmanın bir sakıncası olmadığını söylemiştir.³⁸⁷

1.2.3.8. Namazın seferde kısaltılması

Namazın seferde kısaltılması meselesi üzerinde farklı değerlendirmelerin olduğu bir konudur. Her ne kadar teknolojik şartlar değişse de insan için sefer (misafirlik) her daim farklı zorluklar barındırmaktadır. Bu açıdan bakıldığında görüşler arasındaki ihtilaflar bir rahmet olarak değerlendirilmelidir.

Allah Teâla Kur’ân-ı Kerim’de kâfirlerin fitnesinden korkulması durumunda namazın kısaltılmasına izin vermiştir.³⁸⁸ Konu genel manada bu âyet üzerinden açıklanmış, Kurtubî de bu âyetle bağlantılı olarak 10 mesele olduğundan bahsetmiştir. Çalışmamızda bu meseleler içerisinde temel meseleleri anlatmaya çalışacağız.

³⁸⁶ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 7/359.

³⁸⁷ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 7/359.

³⁸⁸ en-Nisâ 4/101.

Seferde namazın kısaltılmasının hükmü

Nisâ Sûresi 101. âyet bağlamında Kurtubî'nin ilk zikrettiği mesele seferde namazın hükmü konusudur. Kurtubî seferde namazı kısaltmayı farz görenler arasında Kufelileri zikretmiştir. Müfessir, seferde namazı kısaltmayı farz görenlerin temel delillerinin Hz. Aişe'den nakledilen "Namaz ikişer ikişer farz kılındı, seferdeyken aslı gibi kaldı, mukimken dört rekâta çıkarıldı"³⁸⁹ rivayeti olduğunu söylemiştir.³⁹⁰

Kurtubî, senet bakımından rivayete bir şey söylemese de işlendiği konu açısından bu hadisin başka hadislerle tearuz³⁹¹ içerisinde olduğunu bildirmiştir. Kurtubî'nin bu hususta dikkat çektiği diğer bir husus ise başka sahabilerden nakledilen görüşlerin bu görüşten farklı olmasıdır. Bu da aslında bir ittifak olmadığını göstermektedir. Konuyu delillendiren Kurtubî, İbn Abbas'tan nakledilen "Namaz mukimken dört, seferde iken iki, korku halinde bir rekât olarak emredildi"³⁹² hadisini zikretmiştir.³⁹³

Kurtubî'nin Hz. Aişe'den nakledilen hadisle ilgili dikkat çektiği bir diğer husus ise rivayetin manasının seferde asla itibar edilir mukimken edilmez gibi bir mana olmasıdır. Müfessir, hadisten böyle bir çıkarımın yapılamayacağını bildirmektedir.³⁹⁴

Kurtubî, seferde namazın kısaltılması ile ilgili Mâlik'ten farz olduğuna dair rivayet bulunsa da çoğunluğun seferde namazı kısaltmanın sünnet olduğunu benimsediğini, Şâfiî'nin de bu görüşü desteklediğini söylemiştir.³⁹⁵

Müfessirin konu hakkında vermiş olduğu bilgiler değerlendirildiğinde; ispat yerine görüşler arasındaki tearuzun nakledildiği dikkati çekmektedir. Bakış açısı sanki: "Eğer seferde iki rekât kılmak farz olsaydı, ihtilaf olmazdı. İhtilafın bulunması farz olmadığı anlamına gelmektedir" görüşüne işaret etmektedir. Misafirlikte namazları kısaltmanın farz olduğunu savunanların görüşleri ise Kurtubî'nin aktardıklarından daha fazladır. Seferde namazların kısaltılmasını savunanların konu hakkında birçok delilinin bulunmasının yanı sıra, Hz. Peygamberin fiillerinin de bu duruma kaynak olduğu savunulmuştur. Hz. Peygamberin

³⁸⁹ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, "Kasrî's-salât", 8.

³⁹⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/352.

³⁹¹ Zahirî birbiri zıt görünen iki nas. Şükrü Özen, "Teâruz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/208-211.

³⁹² Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "Kitabü's-salât", 42.

³⁹³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/352.

³⁹⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/352.

³⁹⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/352.

fiillerinin birçok defalar vuku bulduğu nakledilmiş, bu fiillerin azımsanmayacak kadar çok oluşu sebebiyle “seferde namazların kısaltılmasının farz olduğu” görüşü kabul edilmiştir.³⁹⁶

Seferde dikkate alınacak zaman meselesi

Nisâ Sûresi 101. âyet bağlamında Kurtubî, seferde dikkate alınması gereken zaman hakkında da değerlendirmelerde bulunmuştur. Kurtubî’ye göre Mâlik, Şâfiî ve Tâberi seferde dört günü esas almış, dolayısıyla seferde dört gün kalmaya niyet eden kimselerin namazlarını tamamlamaları gerektiğini belirtmişlerdir. Ayrıca Kurtubî, Ebû Hânîfe ve Sevri’nin on beş günü esas aldıklarını da eklemiştir. Bu hususta Kurtubî’nin naklettiği diğer bir görüş de Ahmed. B. Hanbel’e ait olup, yirmi bir rekât esas alınmıştır. Bu görüşe göre eğer yirmi bir rekât kılmaya niyet edilmişse orada namazlar kısaltılmaz.³⁹⁷

Kurtubî’nin bu hususta zikrettiği temel görüş Hadrami’den aktarılan “Hz. Peygamber muhacirler için hac ibâdeti bittikten sonra 3 gün süre tanıdı”³⁹⁸ rivayetidir. Rivayetin nasıl delil olduğuna da değinen Kurtubî, fetihten önce Mekke’de kalınmasının yasak olduğunu belirtmiş, dolayısıyla Hz. Peygamberden gelen bu iznin, sefer süresi mesabesinde olduğunu söylemiştir. Kurtubî bahsettiğimiz bu delilin geçerli bir delil olduğunu da eklemiştir.³⁹⁹

1.2.3.9. Savaşta namaz

Kur’ân-ı Kerim’de geçen namaz çeşitlerinden bir tanesi Nisâ Sûresi 102. âyette geçen korku namazıdır. Allah Teâla, -kâfirlerin inananlara ansızın saldırımlarının söz konusu olması durumunda- inananların nasıl namaz kılacaklarını tarif etmiştir.⁴⁰⁰

Kurtubî’nin bu âyet bağlamında dikkat çektiği temel nokta; bu âyetin Hz. Peygamber dönemine has olup olmadığıdır. Cumhur bu âyetin Hz. Peygamber dönemine has olmadığını, her dönemde uygulanabilir olduğunu savunmuştur. Müfessir, bu âyetin sadece Hz. Peygamber dönemine ait olduğunu görüşünü Ebû Yusuf’un dile getirdiğini aktarmıştır. Bu konuda Ebû Yusuf’un delilini de nakleden Kurtubî, onun âyette geçen *واذا كنت فيهم* (içlerinde bulunduğunda) ifadesiyle “sadece Hz. Peygambere hitap edildiği” görüşünde olduğunu belirtmiştir. “Zira Hz. Peygamber devrinde herkes onun arkasında namaz kılmak, onun arkasında namazlarını

³⁹⁶ Ebû Bekir Ahmed b. ‘Alî er-Râzî Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî* (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1431), 2/93-94.

³⁹⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/357.

³⁹⁸ Müslim, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, “Hac”, 444.

³⁹⁹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/357.

⁴⁰⁰ en-Nisâ 4/102.

tamamlamak istiyordu. Hz. Peygamberden sonra ona denk birisi gelmeyeceğine göre bu âyet onun dönemine has olarak inmiştir” yorumunda bulunmuştur.⁴⁰¹

Cumhurun bu konuda ki delili: İnananların Hz. Peygambere uymakla sorumlu olmasıdır.⁴⁰² Hz. Peygamber de “benden nasıl görüyorsanız öyle namaz kılın”⁴⁰³ buyurmuştur. Dolayısıyla korku namazını gerekli şartlarda kılmamak onun emrine aykırı davranmak olacaktır.⁴⁰⁴

Konu hakkında görüşlerini de açıklayan Kurtubî, âyetteki ifadelerin genel olduğunu, özel bir manaya hasretmek için delil gerektiğini belirtmiştir. Kurtubî’nin değindiği diğer bir husus ise akli bir yorum olarak dikkat çekmektedir. Ona göre eğer âyet indiği kimselere özel olacaksa, bu durumda dinin emirleri geneli kapsamaz ve sadece nazil olduğu kimseleri kapsar.⁴⁰⁵

Kurtubî, cumhurun görüşüne dair bir de âyetten delil getirmiştir. “*Onların mallarından onları arındıracak ve temizleyecek sadaka al!*”⁴⁰⁶ âyetini delil getiren müfessir, âyette hitabın Hz. Peygambere olduğunu ama Hz. Ebubekir’in zekât vermeyenlerle savaştığını bildirmiştir. Bu da aslında Ebû Yusuf’un korku namazına dair görüşlerine cevap niteliğindedir.⁴⁰⁷

Kurtubî’nin bu konuyla ilgili verdiği son bilgi Ebû Amr’a ait görüştür. Müfessirin aktardığına göre Ebû Amr, “zekât emrinde aslolan şeyin paranın fakirlere ulaştırılması olduğunu, dolayısıyla âyetteki muhatap sigasının bir önemi olmadığını” söylemiştir. Aynı şekilde korku namazındaki en önemli nokta namazın ikame edilmesidir.⁴⁰⁸

1.2.3.10. Cenaze namazı

İslâm Dini, inananların dünya hayatıyla ilgili neredeyse bütün alanlarına hitap etmektedir. Bu bağlamda yaşayan insanlar için nasıl birtakım sorumluluklar belirlemişse, ölen kimselerin yakınları içinde onlara karşı sorumluluklar belirlemiştir. Bunlar ölenin kefenlenmesi, namazın kılınması ve de ölenin islâmi usullere göre defnedilmesidir. Bu saydığımız hususlar İslâmın günümüze kadar süre gelen uygulamalarıdır. Cenaze namazı, ibadet boyutu taşıması açısından diğerlerinden farklı bir boyutta değerlendirilmektedir. Dua

⁴⁰¹ Kurtubî, *el-Câmi ‘ li-ahkâmi ‘l-Kur’ân*, 5/364.

⁴⁰² Allah Teâla, Resulün emirlerinin diğer insanlarla bir tutulmaması gerektiğini bildirmiştir. en-Nûr 24/63.

⁴⁰³ Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutnî*, 2/10.

⁴⁰⁴ Kurtubî, *el-Câmi ‘ li-ahkâmi ‘l-Kur’ân*, 5/364.

⁴⁰⁵ Kurtubî, *el-Câmi ‘ li-ahkâmi ‘l-Kur’ân*, 5/364-365.

⁴⁰⁶ et-Tevbe 9/103.

⁴⁰⁷ Kurtubî, *el-Câmi ‘ li-ahkâmi ‘l-Kur’ân*, 5/364.

⁴⁰⁸ Kurtubî, *el-Câmi ‘ li-ahkâmi ‘l-Kur’ân*, 5/364.

mahiyetli olan bu namaz, vucübiyet açısından âlimler tarafından farklı değerlendirmelere tâbi tutulmaktadır.⁴⁰⁹

Kurtubî, cenaze namazı Âl-i İmrân Suresi 185. âyetinde değinmiştir. Âyetinin tefsirinde konuyu açıklayan Kurtubî, cenaze namazının tıpkı cihat emri gibi farz-ı kifaye⁴¹⁰ olduğunu söylemiştir. Bu görüşün Mâlik ve diğer ulema tarafından benimsendiğini de dile getiren Kurtubî, bu görüşün delili olarak Hz. Peygamberden nakledilen, -Hz. Peygamberin, Habeşistan Kralı Necaşi için söylediği- “kalkın ve onun namazını kılın”⁴¹¹ rivayetini delil getirmiştir.⁴¹²

Konu hakkında ulemanın genel değerlendirmesinin ortak olduğunu bildirdikten sonra Kurtubî, konu hakkında Asbağ’ın (ö. 225/840) “cenaze namazı sünnettir” sözünü nakletmiştir. Mâlik’ten de benzer bir rivayetin bulunduğunu aktaran Kurtubî, bu görüşün delilleri hususunda herhangi bir bilgi vermemektedir.⁴¹³

Cenazenin defnedilmesi

Cenaze bahsi içerisinde Kurtubî’nin değindiği konulardan birisi de cenazenin defnedilmesi, üzerinin örtülmesi meselesidir. Kurtubî, cenazenin defnedilmesi, üzerinin örtülmesi meselesini kısaca değerlendirmiş ve vacip olduğunu söylemiştir. Konu hakkında delil olarak Mâide Sûresi 31. âyetini getirmiştir.⁴¹⁴

Âyetinde bahsi geçen misalin insanlar açısından delil olmasına da değinen Kurtubî, gösterilen bu örnekle insanlara nasıl defin yapacaklarının gösterildiğini ve bu örnek neticesinde ölen insanların gömülmesinin süre gelen bir sünnet halini aldığını savunmuştur. Bu âyet Kurtubî tarafından ölenin defnedilmesinin farz-ı kifaye oluşuna delil sayılmıştır.

Kabrin genişletilmesi

Kurtubî’nin cenazeyi defin işlemi sırasında değindiği hususlardan bir tanesi de kabrin geniş olmasıdır. Kurtubî, kabrin geniş olmasının, güzel bir şekilde kazılmasının müstehap olduğunu söylemiştir. Bunun delillini de nakleden Kurtubî, Hz. Peygamberden nakledilen; onun kabir kazan kimselere söylediği “kazın, genişletin, güzel yapın”⁴¹⁵ rivayetini nakletmiştir. Yine bu konuda Hz. Peygamberden nakledilen ve onun bir kabir kazma işleminde söylediği

⁴⁰⁹ Kürşat Demirci, “Cenaze”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/354-357.

⁴¹⁰ Mükelleflerden bir kısmının yapmasıyla diğerlerinin üzerinden sorumluluğun kalkacağını ifade eden kavram. İbrahim Kâfi Dönmez, “Farz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/184.

⁴¹¹ Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-kebîr*, 22/136.

⁴¹² Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur‘ân*, 4/301.

⁴¹³ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur‘ân*, 4/301.

⁴¹⁴ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi’l-Kur‘ân*, 4/301.

⁴¹⁵ Nesâî, *Sünen-i Nesâî*, “Cenaze”, 90.

“genişletin ki Allah’ta onun için genişletsin”⁴¹⁶ rivayeti, müfessir tarafından görüşünün delili olarak gösterilmiştir.⁴¹⁷

1.3. ORUÇ

İslâmın beş temel emrinden biri olarak ifade edilen oruç, sözlükte tutmak manasına gelmektedir. Terim olarak ise “belirli özellikleri taşıyan kimselerin, belirli zamanlarda, belirli şeylerden kendisini tutmasıdır.”⁴¹⁸ Semavi dinlerin hemen hemen hepsinde farklı şekillerde varlığını koruyan oruç ibâdeti, hicretin 2. yılının Şaban ayında farz kılınmıştır.⁴¹⁹ Orucun farz kılındığını bildiren âyette Allah Teâla: Önceki ümmetlere olduğu gibi inanan kimselere Oruç ibâdetinin farz kılındığını söylemiştir.⁴²⁰

Hz. Peygamberden de orucun farziyeti ile ilgili birçok hadis rivayet edilmiştir.⁴²¹ Geçmişten günümüze Müslümanların üzerinde ittifak ettiği ve süregelen bir ibadet olarak da aktarılan oruç, bu anlattığımız özellikleri de göz önünde bulundurulursa kitap, sünnet ve islâm toplumunun kabulüyle sabittir.

1.3.1. Oruç İbâdetinin Farziyeti

Kurtubî, orucun farziyetini ifade ederken Bakara Sûresi 183-184. âyetlerini zikretmiş ve ihtilaf olmadan orucun farz olduğunu söylemiştir. Bu konuda delil olarak Hz. Peygamberin namaz, oruç, hac ve zekât ibadetlerini islâmın temel esaslarından saydığı rivayeti⁴²² nakletmiştir. Kurtubî’nin konu hakkında değindiği bir diğer husus ise savm kelimesidir. Kelimenin “rüzgârın dinmesi” manasına gelmesinden yola çıkarak müfessir, orucunda “tutmak” manasına geldiğini söylemiştir.⁴²³

İslâm’ın genel kabulüne göre de orucun manasını açıklayan Kurtubî, Oruç ibâdetinin: “İmsak vaktinden güneş batıncaya kadar niyetle beraber her türlü gıda ve sakıncalı şeylerden uzak durmak, haramlara düşmemek” olduğunu söylemiştir. Bu tanımının delilini de bildiren Kurtubî, Hz. Peygamberin “kim günah sözü ve onunla amel etmeyi terk etmezse, Allah’ın onun aç ve susuz durmasına ihtiyacı yoktur”⁴²⁴ sözünü nakletmiştir.⁴²⁵

⁴¹⁶ İbn Mâce, *Sünen-i İbni Mâce*, “Cenaze”, 41.

⁴¹⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 6/143.

⁴¹⁸ Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Mısır: Matbaat’u-s-Saade, ts.), 3/54.

⁴¹⁹ Yitik, “Oruç”.

⁴²⁰ el-Bakara 183-184.

⁴²¹ Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahih*, “İmân”, 2, 34, 37, 40.

⁴²² Müslim, *el-Câmi’u’s-Sahih*, “İmân”, 21.

⁴²³ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/272.

⁴²⁴ Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahih*, “Savm” 8.

⁴²⁵ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/273.

1.3.2. Oruç İbâdetinin Fazileti

Kurtubî, “Oruç ibâdetinin farziyeti hususunda varid olan çokça rivayetlerin; Oruç İbadetinin faziletine delalet ettiğini” söylemiştir. Oruç ibâdetinin faziletini ifade ederken Kurtubî’nin delil olarak sunduğu en önemli görüşlerden bir tanesi; Allah Teâla’nın oruç ibâdetini kendine izafe etmesidir. Hz. Peygamberden nakledin “Âdemoğlunun oruç dışında yaptığı her amel kendisi içindir. Oruç benim içindir ve mükâfatını ben veririm”⁴²⁶ rivayetine de yer veren Kurtubî, oruç ibâdetinin faziletine bu rivayeti delil olarak göstermiştir.⁴²⁷

Kurtubî, oruç ibâdetinin Allah Teâla tarafından kendisine izafe edilmesinde iki ana etkene işaret etmiştir. Bunlardan birincisi oruç ibâdetinin nefsin isteklerini engelleme özelliğinin bulunmasıdır ki diğer ibâdetlerde bu hususiyet yoktur. Bir diğer etken ise oruç ibâdetinin Allah ile kul arasında olmasıdır. Diğer ibâdetlerde riya vb. şeyler bulunabilmekle beraber oruçta böyle bir durum söz konusu olmamıştır. İbadetin yalnız Allah ile kul arasında olması, Allah’a ait olması sonucunu getirmektedir.⁴²⁸

1.3.3. Oruçta Niyet

Kurtubî, oruçta niyet konusunu geniş bir şekilde ele almıştır. Oruç ibâdetinin, sair ibâdetler gibi bir ibadet olduğunu söyleyen Kurtubî, diğer ibâdetlerde nasıl ki niyet şart ise, oruç ibâdetinde de niyetin şart olduğunu söylemiştir.⁴²⁹ Şimdi sırasıyla Kurtubî’nin oruç ibâdetinde niyet konusunda, değindiği hususları anlatmaya çalışacağız.

Oruç ibâdeti yapılırken niyetin ne zaman olacağı ile ilgili bazı ihtilaflar bulunmaktadır. Müfessir bu ihtilaflarla ilgili var olan gelen görüşleri sırasıyla açıklamıştır. Müfessir, cumhurun fecir vaktinden önce niyeti şart koştığını belirtmiştir. Cumhurun bu konuda ki delillerini de sıralayan Kurtubî, Hz. Peygamberden nakledilen; “Fecir vaktinden önce niyet etmeyenin orucu yoktur”⁴³⁰ rivayetini delil olarak sunmuştur. Yine başka bir delil olarak Hz. Peygamberden nakledilen “kim fecirden önce oruca azmetmezse onun orucu yoktur”⁴³¹ rivayetini zikretmiştir.⁴³²

Müfessir, farklı bir görüş olarak Ebû Hânife’nin görüşünü aktarmıştır. Ebû Hânife’nin delili ise Hz. Aişe’den nakledilen rivayettir. Rivayete göre Hz. Peygamber, Hz. Aişe’ye evde

⁴²⁶ Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahih*, “Libâs”, 76.

⁴²⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/274.

⁴²⁸ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/274.

⁴²⁹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/319.

⁴³⁰ Nesâî, *Sünen-i Nesâî*, “Savm”, 68.

⁴³¹ Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, “Savm”, 71.

⁴³² Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/319.

yemek olup olmadığını sormuş yemek olmadığını öğrenince “ben orucum” demiştir.⁴³³ Bu konuda delil olarak zikredilen iki hadisi yorumlayan Ebû Hânîfe, belirli vakte bağlı oruçlar için öğle vaktinden önce niyet edilmesini caiz görmüştür.⁴³⁴

Kurtubî’nin konu hakkında delilleri az tutması, cumhurun delilini ön plana çıkararak konuyu değerlendirmesi farklı açılardan yorumlanabilir. Kendi görüşünün kuvvetli olduğunu düşünmesi, farklı görüş mensuplarının konu hakkındaki delillerini nispeten zayıf görmesi, Kurtubî’nin böyle bir görüş benimsemesine yol açmış olabilir.

1.3.3.1. Oruçta niyetin zamanı

Âyette geçen “*fecrin beyaz ipliğinin siyah ipliğinden ayrılması*”⁴³⁵ ifadesi de; Kurtubî tarafından yorumlara tâbi tutulmuştur. Âyetin aslında geçen حتى ifadesinin “beyan için son an” manasına geldiğini söyleyen Kurtubî, bu ifadeden yola çıkarak “fecrin doğuşundan bir miktar zamanın geçmesi gerektiğini” söylemiştir. Cumhurun konu hakkındaki yorumuna da değinen Kurtubî, âyette geçen fecr kavramını “ufukta beliren ve yanlamasına uzanan bir ışık” olarak yorumladıklarını belirtmiştir.⁴³⁶ Bu yorumu destekleyen birçok rivayetin de olduğunu söyleyen Kurtubî, Hz. Peygamberin “Bilal’in ezanı ve uzunlamasına olan ışık sizi sahurdan alıkoymasın, ta ki şöyle olunca” dediğini, Hammad’ın da Hz. Peygamberin bu ifadesini “yanlamasına ışık” olarak yorumladığını söylemiştir.⁴³⁷

Kurtubî, farklı görüş sahipleri olarak; Huzeyfe, İbn Abbas ve onların görüşlerine katılan diğer âlimleri zikretmiştir. Bu görüşteki âlimler İmsak vaktini; fecrin, evlerde ve dağların tepelerinde belirmesi olarak tanımlamışlardır. Konu hakkında delil de zikreden Kurtubî, Huzeyfe’ye “Hz. Peygamber ne zaman sahur yapardı” diye sorulduğunu, onunda “güneşin doğmadığı gündüz vaktinde” diye cevap verdiğini aktarmıştır.⁴³⁸

Kurtubî, var olan ihtilafın dilciler arasında meydana geldiğini söylemiştir. Hz. Peygamberin oruç için fecrin belli olmasının emredildiği âyeti “bu gecenin karanlığı ile gündüzün aydınlığıdır”⁴³⁹ şeklinde yorumlayan müfessir, bu meselede belirleyici unsurun da bu olduğunu belirtmiştir.⁴⁴⁰

⁴³³ Nesâî, *Sünen-i Nesâî*, “Savm”, 67.

⁴³⁴ İbn Rüşd, *Bidâyet’ül-Müctehid*, 248-249.

⁴³⁵ el-Bakara 2/187.

⁴³⁶ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/318-319.

⁴³⁷ Müslim, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, “Savm”, 43.

⁴³⁸ İbn Mâce, *Sünen-i İbni Mâce*, “Savm”, 23.

⁴³⁹ Müslim, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, “Savm”, 33.

⁴⁴⁰ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/319.

1.3.3.2. İmsaktan önce hayızdan temizlenen kadının durumu

Kurtubî, Bakara Sûresi 187. âyet tefsirinde imsaktan önce hayızdan temizlenen fakat gusül abdestini sabahtan sonraya bırakan kadının durumu hakkında da değerlendirmelerde bulunmuştur. Müfessir, konu hakkında İmam Mâlik'in görüşünü açıklamış ve onun bu durumda ki kimsenin oruç tutmasını vacip gördüğünü dile getirmiştir. Abdülmelik'in görüşüne de değinen Kurtubî, onun bu durumda ki kadının halini, ihtilam görene kıyas etmediğini, zira ihtilamın oruç bozucu olmadığını fakat hayızın oruç bozucu olduğunu belirtmiştir.⁴⁴¹

Kurtubî, konu hakkında İmam Mâlik'e nispet edilen bir başka görüşü de aktarmıştır. Görüşe göre; kadının hayız hali sona erer ve arada gusül abdesti alacak bir zaman kalır da abdest almazsa; bu durumda sanki ihtilam olan kimse gibi olur ve oruç tutabilir. Ama gusül abdesti alacak kadar bir zaman kalmazsa bu durumda oruç tutması caiz değildir.⁴⁴²

Oruçla ilgili önemli konulardan bir tanesi de yanlışlıkla orucun bozulması durumudur. Böyle bir kimseye kaza ve kefaret beraber mi gerekir yoksa kaza mı gerekir? Bu hususları ve benzeri hususları müfessir birkaç başlık altında incelemiştir. Sırasıyla bunlara değinmeye çalışacağız.

1.3.3.3. Cünüp olarak sabahlayan kimsenin durumu

Kurtubî, cünüp olarak sabahlayan kimsenin durumuna değinmiştir. Müfessir, cumhurun böyle bir kimsenin orucunu caiz gördüğünü söylemiştir. Konu hakkında Ebû Hureyre'den birkaç görüş nakledildiğini söyleyen Kurtubî, bu görüşlerden birincisinde; “eğer cünüp olarak sabahladığının farkındaysa orucunun geçerli olmadığını”, diğerinde; “cünüp olarak sabahladığını unutmuş ise oruçlu olduğunu” söylemiştir. Konu hakkında Hasan'ın da görüşünü aktaran Kurtubî, onun böyle bir kimsenin tuttuğu oruca göre fetva verdiğini, eğer nafie ise orucu geçerli saydığını, tutulan oruç farz ise kazayı gerekli gördüğünü söylemiştir.⁴⁴³

Kurtubî, zikredilen bu dört görüş içerisinde cumhurun görüşünün daha doğru olduğunu ifade etmiştir. Konu hakkında Kurtubî; Hz. Aişe'den nakledilen ve Hz. Peygamberin cünüp olarak sabahladığını, devamında orucunu tamamladığını bildiren rivayeti delil olarak sunmuştur.⁴⁴⁴ Bu delilin yanı sıra Kurtubî, âyetten de benzer bir hükmün çıkacağını ifade etmiştir. Âyette Allah Teâla, eşler arası münasebete fecrin doğuşuna kadar izin vermiştir.⁴⁴⁵ Kurtubî'nin bakış açısına göre; bu durum da kendisine gusül gereken kimse gusül abdestini

⁴⁴¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/326.

⁴⁴² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/326.

⁴⁴³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/326.

⁴⁴⁴ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, “Savm”, 25.

⁴⁴⁵ “Şimdi artık onlarla birleşin ve Allah'ın sizin için yazdığını isteyin.” el-Bakara 2/187.

fecrin doğuşundan sonra alacaktır. Bu da demek oluyor ki cünüp olan kimsenin imsak vaktine cünüp olarak girmesinde bir sakınca yoktur.⁴⁴⁶

1.3.4. Oruç İbâdetiyle İlgili Diğer Meseleler

Kurtubî, oruç ibâdetiyle ilgili farklı konulara değinmiş birçok görüş belirtmiştir. Kurtubî'nin değindiği bu konuları bu başlık altında zikredeceğiz.

1.3.4.1. Ramazan günü iman eden veya buluğa eren kimsenin durumu

Kurtubî, imsaktan önce Müslüman olan veya buluğa eren kimsenin durumu hakkında da değerlendirmelerde bulunmuştur. Oruç ibâdetinin farz olabilmesi için Müslüman ve akıl baliğ olmanın yanı sıra, Ramazan ayına ulaştığını bilmesinin şart olduğunu söyleyen Kurtubî, bir kimse eğer buluğdan önce Müslüman olur ve buluğa ererse, bu durumdaki kimsenin oruç tutması gerekir demiştir. Verdiği bu bilgilerin yanısıra müfessir “eğer imsaktan sonra müslüman olur veya buluğa ererse bu durumda: Akşam vaktine kadar oruç yasaklarına riayet etmesi gerekir. Müslüman olduğu veya buluğa erdiği günden önceki ibâdetlerini kaza etmesi gerekmez” demiştir.⁴⁴⁷

Günün sonunda müslüman olan kimsenin durumu

Kurtubî'nin üzerinde ihtilaf olduğunu söyleyerek değindiği hususlardan birisi de günün sonunda Müslüman olan kimsenin durumudur. Bu durumda ki bir kimsenin Ramazan ayının hepsini kaza etmesi mi gerekir yoksa Müslüman olduğu günün orucunu mu kaza etmesi gerekir?⁴⁴⁸

Kurtubî, öncelikle Mâlik'in ve cumhurun görüşüne değinmiş onların böyle durumda bir kimse için “sadece Müslüman olduğu günün orucunu tutması gerekir, geçen günler için ayrıca oruç tutması gerekmez” dediklerini bildirmiştir. Müfessirin konu hakkın ki görüşünü serdettiği diğer bir âlim Hasan-ı Basrî'dir. Hasan-ı Basrî'ye göre bu durumda ki kimse geri kalan zaman diliminde oruç tutar, tutamadığı günleri de kaza eder. Müfessirin aktardığına göre; Bâcî⁴⁴⁹ (ö. 474/1081) ise konunun temel noktasının, kâfir olan kimsenin ibadetle mükellef olup olmaması durumuyla bağlantılı olduğunu söylemiş, dolayısıyla “ibadetle sorumludur” diyenlerin -bu

⁴⁴⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 2/326.

⁴⁴⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 2/300.

⁴⁴⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 2/300.

⁴⁴⁹ Tam adı: Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçîbî el-Bâcî'dir. Endülüsün önde gelen Mâliki fakihlerindendir. Ahmet Özel, “Bâcî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/414-415.

durumda ki kimseler için- günün kalan kısmında oruçlu gibi davranmaları gerektiği görüşünde olduklarını dile getirmiştir.⁴⁵⁰

Müfessir bu konuda *يا أيها الذين آمنوا* âyetinin⁴⁵¹ belirleyici olduğunu söylemiştir. Âyette geçen bu ifadeyi yorumlayan Kurtubî, ifadede müminlerin zikredilmesiyle diğerlerinden sorumluluğun düştüğünü aktarmıştır. Yine âyetteki bu ifadeden yola çıkarak Ramazan günlerinden bir günde Müslüman olan kimsenin, Müslüman olduktan sonra günün geri kalan kısmında oruçlu bir kimse gibi davranmasının gerekmediğini söylemiş, böyle bir kimsenin geçen günlerin kazasını da yapmayacağını belirtmiştir.⁴⁵²

1.3.4.2. Oruç tutmamayı meşru kılan durumlar

Orucun farz kılındığı âyetlerin ardından hasta ve yolcu kimselere oruç tutmamak için ruhsat verilmesinin⁴⁵³ bir sonucu olarak bazı durumlar da oruç tutulmayacağı veya niyet edilmişse bile bozulabileceği kabul edilmiştir. Bu bölümde Kurtubî'nin âyetin bu kısmına dair yaptığı yorumlara yer verilecektir. Müfessir bu konuda 16 mesele olduğunu belirtmektedir. Geçen kısımlarda anlatıldığı gibi çalışmamızın hacmi açısından temel meseleler üzerinde yapılan yorumlara yer verilecek, diğer hususlar üzerinde fazla durulmayacaktır.⁴⁵⁴

Hastalık

İslâm Dini, mükelleflerin sağlık durumlarını düşünerek belirli durumlarda onlar için kolaylıklar sağlamıştır. İşte bu kolaylıklardan birisi de mükellefin sağlık durumuyla alakalıdır. Mükellefin ibâdeti yapamayacak durumda olması veya ibadete yaparken sağlık durumunda sıkıntı meydana gelmesi durumunda mükellef için bazı istisnai ruhsatlar verilmiştir.

Kurtubî, hastalıkla ilgili konulara değinirken, hastalık halinin iki duruma ayrıldığını söylemiştir. Bunlardan birisi; kişinin bulunduğu halde hasta olmasıdır. Bu durumda kişinin orucunu bozması vacip olur. Bir diğer durum ise kişinin orucunu zarar ve meşakkatle sürdürmesidir ki; bu durumda kişinin orucunu bozması müstehab kabul edilmiştir. Müfessir bu ikinci durumla ilgili olarak “bu durumda ancak cahiller oruç tutar” diyerek meşakkatle tutulan oruca bakış açısını göstermiştir.⁴⁵⁵

Kurtubî, konu hakkında İbn Sîrîn'in (ö. 110/729) görüşünü aktarmıştır. İbn Sîrîn: “Hastalık denebilecek bir hal kişinin başına gelirse bu durumda kişi orucunu bozabilir. Tıpkı

⁴⁵⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/300.

⁴⁵¹ el-Bakara 2/183

⁴⁵² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/301.

⁴⁵³ el-Bakara 2/183-184.

⁴⁵⁴ el-Bakara 2/184.

⁴⁵⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/276.

sefer durumunda olduğu gibi” demiştir. Konu hakkında cumhurun görüşü ise şudur: Eğer kişi vücudunda bulunan bir rahatsızlıktan dolayı acı çekiyorsa, bu rahatsızlığın oruç tutması halinde devam edeceğinden veya artacağından korkuyorsa; bu durumda kişinin orucunu bozması caizdir.⁴⁵⁶

Mâlik’in konu hakkında ki ihtilafına da değinen Kurtubî, bir kısım görüşlerinde oruçtan dolayı ölmeyi esas aldığını, bir kısım görüşlerinde ise meşakkat olarak hastalığın artması durumunu esas aldığını söylemiştir. Kurtubî, İbn Sîrîn’in görüşünün en mutedil görüş olduğunu söylemiştir. Ebû Hânîfe’den de benzer bir görüş aktaran Kurtubî, onun “eğer hasta kimse ağrısının artacağından, ateşinin şiddetleneceğinden endişe ederse orucunu bozar” sözünü nakletmiştir.⁴⁵⁷

Zikredilen görüşler İslâm ulemasının meseleye ne denli hassasiyet ile baktığını göstermektedir. Hastalığın orucu bozmak için bir ruhsat olduğunda hemen hemen bütün ulema ittifak etmiştir. Kimisi hastalığın durumunu göz önünde bulundurmuş, hastayı sıkıntıya sokacak durumlarda orucun bozulması gerektiğini söylemiştir. Aslında bütün bu görüşler İslâm dininin insan hayatına verdiği ehemmiyeti göstermektedir. İnsan sağlığının korunması ön plana alınmış ve insanın, ibâdetlerini, sağlığına zarar vermeyecek şekilde sürdürmesi esas gaye kabul edilmiştir.

Misafirlik

Kurtubî, oruçla ilgili ruhsatlardan bahsederken misafirlik, oruç tutmamaya ruhsat mıdır meselesini ele almıştır. Konu hakkında ihtilaf edilen ve ittifak edilen hususlar olduğunu belirten müfessir, ittifak edilen hususları sayarken, Allah’a itaat için yapılan hac, cihat gibi ibâdetlerin yerine getirilmesi için sefere çıkıldığında; bu seferin oruç tutmamaya ruhsat olduğunu belirtmiştir. İbadetlere bir kıyas yapan Kurtubî, söylediği durumları esas kabul ederek, sıla-i rahim gibi ziyaretlerinde oruç tutmamaya ruhsat olduğunu belirtmiştir. Bu üzerinde ittifak edilen konulardır. Bir de üzerinde ihtilaf edilen hususlar vardır ki bu da mübah olan şeyler için yapılan veya ticaret için yapılan yolculuklarda oruç tutma durumudur.⁴⁵⁸

Kurtubî’nin bu hususta ki görüşü şudur ki: Eğer mübah bir şey için yolculuğa çıkılmışsa, bu durumda oruç tutulmamasına cevaz verilmektedir. Eğer günah olan bir şey için yola çıkılmışsa, bu durumda oruç tutmamaya ruhsat verilmemektedir. Bahsettiğimiz görüşün İbn Âtiyye’ye ait olduğunu da belirten Kurtubî, konu hakkında farklı bir bilgi vermemektedir.⁴⁵⁹

⁴⁵⁶ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 2/276.

⁴⁵⁷ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 2/276-277.

⁴⁵⁸ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 2/277.

⁴⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 2/277.

Misafirlikte oruç meselesinin ardından, Kurtubî, sefere çıkıldığında oruç tutmak mı yoksa tutmamak mı daha faziletlidir konusunu ele almıştır. Kurtubî'nin aktardığına göre; Mâlik ve Şâfiî “eğer kişinin gücü kuvveti yerindeyse oruç tutmasının daha faziletli olduğunu” söylemişken, onlara bağlı olanların çoğunluğu ise kişiyi bu durumda muhayyer bırakmıştır. Bu görüşü benimseyenlerin bu hususta ki delili ise Hz. Enes'ten rivayet edilen bir hadistir. Hadiste Hz. Enes, Hz. Peygamber (s.a.v) ile ahabın yolculuğa çıktığı durumu anlatmış, ashaptan oruç tutanların tutmayanları kınamadığını, aynı şekilde tutmayanlarında tutanları kınamadığını söylemiştir.⁴⁶⁰ Konu hakkında Ebû Hânîfe'den de benzer bir görüş nakleden Kurtubî, onun “eğer gücü yeterse seferde oruç daha faziletlidir” dediğini söylemiştir.⁴⁶¹

Zikrettiğimiz görüşlerin aksine bazı âlimlerde; sefer durumunda oruç tutmamanın daha faziletli olduğunu söylemişlerdir. Kurtubî'nin aktardığına göre bu görüşte olan âlimler: Evzâî, Ahmed İbn Hanbel'dir.⁴⁶² Bu görüşte olanların delilleri ise Allah Teâla'nın kullarını kolaylık dilediğini belirten âyettir.⁴⁶³

Görüşler ve delilleri gösteriyor ki; konu görüşler ve delilleri açısından bakıldığında çok net değildir. Her âlim yakın gördüğü delili esas alarak görüşünü beyan etmiş ve bu minvalde düşünceler şekillenmiştir. Genel manada bakıldığında, seferde oruç tutma durumunun kişinin gücüne nispet edilerek değerlendirilmesi, herhangi bir meşakkat durumunda tutulmamasının daha uygun olacağı sonucunu doğuracaktır. Günümüz yolculuk şekilleri de buna kıyas edilebilir. Örneğin: Uçak ile bir yerden başka bir yere giden kişinin çektiği meşakkat ile otobüs yolculuğu yapanın durumu aynı değildir. Sağlık durumunu da dikkate aldığımız da; kişinin bireysel şartlarını göz önüne alarak karar vermesi en doğru görüş olarak nitelendirilebilir. Âlimlerin görüşleri neticesinde meydana çıkan hakikat: İslâmın sefer durumunda oruç tutma durumunu kişinin insiyatifine bırakmış olmasıdır.

1.3.4.3. Tutulmayan oruçların kazası

Ramazan orucunu farziyeti ile ilgili delilleri daha önce ki bölümlerde anlatmıştık. Müfessir, oruç bahsinde tutulamayan oruçların kazası konusunu da ele almıştır. Ramazan günlerinde oruç tutamayan birisi, oruçlarını nasıl telafi edecek konusunu ele alan müfessir, Bakara Sûresin'in 183 ve 184. âyetlerinde meseleye değinmiştir. Allah Teâla başka bir âyette

⁴⁶⁰ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, “Savm”, 23.

⁴⁶¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/280.

⁴⁶² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/280.

⁴⁶³ el-Bakara 2/185.

orucun farz olan zaman diliminde tutulmaması durumunda başka günlerde kaza edilmesi gerektiğini bildirmiştir.⁴⁶⁴

Âyette geçen *فعدة من ايام اخر* ifadesinde takdiri bir mana olduğunu söyleyen Kurtubî, takdiri mana ile değerlendirildiğinde âyetin manasının “*içinizden kim hasta ve seferde olurda orucunu bozarsa, kaza etsin*” olduğunu söylemiştir. Kurtubî, cumhurun görüşü olarak şunu aktarmıştır: Eğer bir bölgede 29 gün oruç tutulduysa ve o bölgede bir kişi hasta olması sebebiyle oruçlarını tutamadıysa, oruçlarını tutamayan kimse 29 gün oruç tutar. Bu da demek oluyor ki; cumhurun kaçırılan günlerin sayısını esas almış, tutulan zaman dilimini dikkate almamıştır.⁴⁶⁵

Hasan İbn Salih’ten (ö. 168/784-85) farklı bir görüş nakleden Kurtubî, onun ay hesabını dikkate aldığını, gün hesabını dikkate almadığını söylemiştir. Bu görüşe göre; Ramazan ayında ki gün sayısının bir önemi yoktur. Kaza edeceği zaman ay hesabı üzerinden kaza eder.⁴⁶⁶

Son görüşe cevap veren Kurtubî, âyette geçen *فعدة* ifadesinin sayı karşılığını gerektirdiğini söylemiştir. Bununla birlikte eğer bir kimse Ramazan ayının bir kısmında oruç tutamadıysa, tutamadığı gün kadar orucunu kaza eder. Dolayısıyla var olan deliller oruçta ay hesabının değil de gün hesabının dikkate alındığını göstermektedir.⁴⁶⁷

Kurtubî, kaza edilecek orucun hangi zaman dilimin de yapılacağı hususunda birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur. Kurtubî, *فعدة من ايام اخر* âyetinden yola çıkarak, orucun kazasının herhangi bir zaman tayini olmadan vacip olduğunu söylemiştir. Görüşünün sebebini de açıklayan Kurtubî, âyetin lafzının zaman kaydı ile gelmediğini, âyette geçen bir zaman kaydı yoksa âyete bir tahsis yapılamayacağını söylemiştir. Konu hakkında Hz. Âişe’den de rivayet aktaran Kurtubî, onun “Hz. Peygamberin işleriyle ilgilenmemden dolayı oruç borçlarımı ancak Şaban ayında kaza edebiliyordum”⁴⁶⁸ dediğini nakletmiştir.⁴⁶⁹

Kurtubî’nin dikkat çektiği bir diğer husus ise -her ne kadar oruç kazası için belirli bir zaman tayini bulunmasa da- oruç borcunun biran evvel yerine getirilmesinin müstehap olduğudur. Bu görüşü, cumhurun görüşü olarak zikreden Kurtubî, kişinin üzerinde farz borç bulunduğu halde ölmemesi için böyle yapması gerektiğini söylemiştir.⁴⁷⁰

⁴⁶⁴ el-Bakara 2/183-184.

⁴⁶⁵ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 2/281.

⁴⁶⁶ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 2/281.

⁴⁶⁷ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 2/281.

⁴⁶⁸ Buhârî, *el-Câmi‘u’s-sahih*, “Savm”, 39.

⁴⁶⁹ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 2/282.

⁴⁷⁰ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 2/283.

Oruç kaza edilirken bozulması durumu

Orucun kaza edilmesi meselesinde Kurtubî, oruç kaza edilirken unutarak olsun veya bilerek olsun bozulursa ne gerekir konusunu da ele almıştır. Konuyu önce unutarak orucun bozulması meselesi üzerinden değerlendiren Kurtubî, Mâlik'in unutarak bozulan kaza orucunda “sadece kazanın gerektiğini” dair görüşünü nakletmiş, cumhurun da bu görüşü benimsediğini söylemiştir.⁴⁷¹

Kurtubi, bilerek kaza orucunu bozan kimsenin durumuna da değinmiş, böyle kimsenin tekrardan kaza edeceğini belirtmiştir. Bu görüşün cumhurun da görüşü olduğunu dile getiren müfessir, cinsel ilişki yoluyla orucun bozulması durumunda da yine kaza gerekeceğini söylemiştir.⁴⁷² Kurtubî, *فعدة من ايام اخر*, âyetinin bir gereği olarak, “eğer bozulan orucun yerine tam bir gün oruç tutulursa onun yerine geçer ve farz olan sorumluluk yerine getirilmiş olur” demiştir.⁴⁷³

Gün içinde orucu bozmaya niyet edenin durumu

Kurtubî, niyet hususunda gün içinde orucunu bozmaya niyet eden kişinin durumuna değinmektedir. Bunun sebebi de aslında oruç ibâdetiyle niyetin bitişik olmasıdır. Şöyle ki; oruç ibâdetinin tam olabilmesi için niyetin ona bitişik olması ve hiç ayrılmaması gerekmektedir.⁴⁷⁴ Niyet bir an için farklılaştığı takdirde, oruç ibâdetinin ne olacağı Kurtubî tarafından konu edinilmiştir.

Kurtubî, konu hakkında ilk İmam Mâlik'in görüşüne yer vermiştir. Müfessirin aktardığına göre İmam Mâlik; orucu bozmaya niyet eden kişinin, bir şey yiyip içmese de orucu bozan kimse gibi olduğunu ve bu kimseye kaza gerektiği görüşündedir. İbn Habib ise bu durumda olan yani orucu bozmaya niyet eden kimsenin orucunun tam olduğunu, böyle kimsenin orucunun niyet ile değil de orucu bozucu şeyler olan yeme, içme, cinsel ilişki gibi fiiller ile orucunun bozulacağını söylemiştir.⁴⁷⁵

Kurtubî, konu hakkında kaynaksız bir görüşe yer vererek; bu durumdaki kimseye hem kaza hem de keffaret gerektiğini söylemiştir. Müfessirin aktardığı bir diğer görüş ise İbn Sahnûn'a aittir. İbn Sahnûn, “Orucu bozan kimseye kefarete gerek. Gün içerisinde orucu bozmaya niyet eden kimsenin orucuna yaptığı bu niyet bir zarar vermez. Fakat bu durumda olan

⁴⁷¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 2/284.

⁴⁷² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 2/284.

⁴⁷³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 2/285.

⁴⁷⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 2/327.

⁴⁷⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 2/327.

bir kimsenin orucunu kaza etmesi güzeldir.” demiştir. Kurtubî, İbn Sahnûn’un bu görüşünü onayladığını ifade eder şeklinde هذا حسن “bu güzeldir” demiştir.⁴⁷⁶

Kurtubî’nin konu hakkındaki görüşünü değerlendirdiğimiz de; müfessirin “oruca zarar vermez” diyenler ile “kefaret gerekir” diyenler arasında bir çizgide olduğunu söylemek yanlış olmaz. Kurtubî, böyle bir fiilin oruca zarar vermediğini kabul etmekle beraber kaza edilmesi düşüncesini kabul ettiğini îma etmiştir.

1.3.4.4. Oruç borcuyla ölenin durumu

Oruç borcuyla ölen kimsenin durumu da Kurtubî’nin dikkat çektiği hususlardandır. Böyle bir kimsenin yerine birisi oruç mu tutacak yoksa böyle durumda olan bir kimsenin fidye vermesi mi gerekir?

Konuya bir hastalık sebebiyle orucunu bozan, sonra o hastalık sebebiyle ölen kimsenin durumunu anlatarak başlayan Kurtubî, böyle bir durumda bir şey gerekmeyeceğini belirtmiş ve bu görüşün cumhurun görüşü olduğunu söylemiştir. Oruç borcu bulunduğu halde ölen birisiyle ilgili görüşlere de değinen Kurtubî, Mâlik ve Şâfiî’nin “bir başkasının yerine oruç tutulmaz” dediklerini nakletmiştir. Bu görüşün karşısında ise Ahmed İbn Hanbel’in görüşünü aktaran Kurtubî, onun “adak orucunda” başkasının yerine oruç tutulmasını caiz gördüğünü söylemiştir. Ramazan orucunda ise tutulamayan orucun yerine “yemek yedirileceği” görüşü Hanbel’e göre daha uygundur.⁴⁷⁷

“Eğer kişinin ‘adak orucu’ borcu varsa, başkası onun yerine oruç tutabilir” diyenlerin delillerine gelince; görüş sahiplerinin bu konudaki ilk delilleri Hz. Peygamberden nakledilen “kim oruç borcu olduğu halde ölürse, onun yerine velisi oruç tutar”⁴⁷⁸ hadisidir. Konu hakkında ki bir diğer delil ise İbn Abbas’ın rivayetidir. Rivayete göre bir kadın Hz. Peygambere gelmiş ve “annesinin adak borcu olduğu halde öldüğünü” söylemiştir. “Onun yerine oruç tutup tutamayacağını” sorması üzerine Hz. Peygamber “annenin borcu olsa onun yerine ödemez misin? Ödersin. Annenin yerine orucu tut”⁴⁷⁹ buyurmuştur.⁴⁸⁰

“Başkasının yerine oruç tutulmasını uygun görmeyenlerin” delillerine baktığımızda; Kurtubî, “Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın günah yükünü yüklenmez”⁴⁸¹ âyetiyle “İnsan ancak çabasının sonucunu elde eder”⁴⁸² âyetini bu görüşe delil olarak göstermiştir. Müfessirin

⁴⁷⁶ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 2/328.

⁴⁷⁷ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 2/285.

⁴⁷⁸ Buhârî, *el-Câmi‘u’s-sahih*, “Savm”, 41.

⁴⁷⁹ Müslim, *el-Câmi‘u’s-Sahîh*, “Savm”, 156.

⁴⁸⁰ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 2/285.

⁴⁸¹ el-En‘âm 6/164.

⁴⁸² en-Necm 53/39.

aktardığına göre konu hakkındaki bir diğer delilleri ise “*Herkes günahı yalnız kendi aleyhine kazanır*”⁴⁸³ âyetidir. Zikrettiğimiz görüş sahiplerinin hadisten delilleri ise “kimse başkasının yerine oruç tutamaz”⁴⁸⁴ hadisidir.

Kurtubî, zikrettiğimiz bu son hadisin umum ifade ettiğini, dolayısıyla hüküm açısından kapsayıcı olduğunu belirtmiştir. Diğer hadislerle arasında ki mana farklılığını da açıklayan Kurtubî, “başkasının yerine oruç tutulmaz” ifadesinin geçtiği rivayetin; Ramazan orucu hakkında olduğunu, oruç tutulmasına izin veren rivayetin de Adak Orucu hakkında olduğunu söylemiştir.⁴⁸⁵

1.3.4.5. Ramazan gecelerinde cinsel münasebet

Oruç ibâdetiyle ilgili Kur’ân-ı Kerim’de özellikle zikredilen konulardan bir tanesi de oruç gecelerinde eşler arasında ki cinsel münasebetin durumudur. Konu hakkında Allah Teâla: “*Oruç gecesinde kadınlarınızla birleşmek size helâl kılındı. Onlar sizin için elbisedir, siz de onlar için elbisesiniz...*”⁴⁸⁶ buyurmaktadır.

Bu âyet nazil olmadan önce iftardan sonra kişi eğer uyursa artık bir şey yiyip içemez, imsaktan önce dahi olsa oruç yasakları onun için başlamış olurdu.⁴⁸⁷ Kurtubî, âyetin zahiri manasından yola çıkarak bu âyetten önce oruç gecelerinde cinsi münasebetin yasak olduğunu söylemiştir. Konu hakkında Hz. Ömer’e nispet edilen rivayeti⁴⁸⁸ de aktaran müfessir, oruç gecelerinde âyetten önce cinsel münasebetin yasak olduğunu belirtmiştir.⁴⁸⁹

فتاب علیکم âyetinin manasına da değinen Kurtubî, âyetin bu kısmından murat edilen mananın “*yaptığınız hatayı affetti*” manasına gelebileceği gibi, “*sizlerden hafifletti*” manasına da gelebileceğini söylemiştir. “*Sizlerden hafifletti*” manasına gelmesini de değerlendiren Kurtubî, bu manayı destekleme açısından yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin durumuna dair âyeti⁴⁹⁰ delil olarak göstermiştir. Hata ile adam öldüren bir kimsenin tövbe edecek bir günahı olmadığını dolayısıyla âyetteki ifadelerin de hafifletme manasında anlaşılması gerektiğini dile getirmiştir.⁴⁹¹

⁴⁸³ el-En’âm 6/164.

⁴⁸⁴ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî Ebî Şeybe, *el-Musannef fi’l-ehâdis ve’l-âsâr* (Lübnan: Daru’t-Tâc, ts.), 3/380.

⁴⁸⁵ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/285.

⁴⁸⁶ el-Bakara 2/187.

⁴⁸⁷ Ebü’l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an Hâkâiki Ğavâmizi’t-Tenzîl ve ‘Uyûni’l-Ekâvîl fi Vücûhi’t-Te’vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Muhammed Muavviz (Riyad: Mektebetü’l-‘Ubeykân, 1988), 4/1/229.

⁴⁸⁸ Beyhakî, *Sünenü’l-Kübra*, 8/406.

⁴⁸⁹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/314.

⁴⁹⁰ en-Nisâ 4/92.

⁴⁹¹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/317.

Cinsel münasebet dışındaki meseleler

Oruç ibâdetiyle ilgili dikkat çeken hususlardan bir tanesi de oruç yasaklarından sayılan cinsel ilişki fiilinin içerisine öpme, dokunma vb. şeylerin dâhil olup olmadığıdır. Kurtubî, âyet üzerinden yaptığı çıkarımla; yeme, içme ve cinsel ilişkinin oruç yasaklarından sayılması gerektiğini, öpme, dokunma gibi fiillerin âyette geçmemesi sebebiyle yasak olmadığını söylemiştir. Müfessire göre; saydığımız bu fiillerin isimlerinin geçmemesi bile bu fiillerin oruçluya yasak olmadığını göstermektedir. Zira oruçluya yasak olabilmesi için bir delille bu yasaklığın bildirilmesi gerekmektedir.⁴⁹²

Kurtubî, Mâliki ulemasının görüşünü naklederek; “eğer kişi kendine sahip olamıyorsa, kendinden emin değilse bu durumda eşiyle münasebet kurması mekruhtur” demiştir. Kurtubî, Abdullah İbn Ömer’in de oruçlu kimsenin eşini öpmesini veya onunla münasebet kurmasını yasakladığını söylemiş ve kendi fikrini açıklayarak; bu fetvanın, eşler arasında ki münasebetin orucu bozacak şeylere götüreceği endişesiyle olduğunu belirtmiştir. Kurtubî, İbn Mes’ud’un “oruçlu iken eşiyle oynaşan kimsenin orucunu kaza etmesi gerektiği” görüşünü ekledikten sonra Hz. Aişe’den nakledilen bir rivayeti aktarmıştır. Rivayete göre Hz. Aişe, Hz. Peygamberin oruçluyken kendisini öptüğünü söylemiştir.⁴⁹³

Kurtubî’nin İbn Mes’ud’un görüşünü zikrettikten sonra, bu görüşün zıddı olarak değerlendirilebilecek bir rivayeti belirtmesi; kanaatimizce İbn Mes’ud’un görüşüne katılmadığını göstermektedir. Müfessirin konunun başında anlattığımız görüşleri de yaptığımız bu çıkarımı desteklemektedir.

Kurtubî, “oruçlu kimsenin eşini öpmesi neticesinde, kendisinden meni gelirse orucunun durumu” hakkında da birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur. Kurtubî; Ebû Hânife, Sevrî, Hasan ve Şâfî’nin, öpme neticesinde meni gelen kimsenin durumu hakkında “kaza gerekir” dediklerini nakletmiştir. Ebû Amr, mezi gelmesi neticesinde kaza gerekmeyeceğini söylemiştir.⁴⁹⁴

Kurtubî’nin değindiğine göre Ahmed İbn Hanbel; “öpme neticesinde meni veya mezi gelirse kaza gerekir” demiştir. Müfessirin aktardığı görüşler içerisinde dikkat çeken görüşlerden bir tanesi de Eşheb’in⁴⁹⁵ (ö. 204/820) görüşüdür. Eşheb, tekrar edilmediği müddetçe öpme neticesinde kefarete gerekmediğini söylemiştir. Bu görüşün delili ise fiilin bir kere olmasında

⁴⁹² Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 2/323.

⁴⁹³ Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, “Savm”, 33.

⁴⁹⁴ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 2/324.

⁴⁹⁵ Tam adı: Ebû Amr Eşheb b. Abdilazîz b. Dâvûd el-Kaysî el-Âmirî el-Ca‘dî’dir. Mâliki fakihlerindendir. Cengiz Kallek, “Eşheb el-Kaysî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/462.

ifsat niyetinin olmamasıdır. Tıpkı tek bakış gibi. Eğer sayı artarsa bu durumda orucu ifsat etme isteğinin olduğu ortaya çıkacaktır.⁴⁹⁶

Kurtubî'nin görüş bildirdiği hususlardan birisi de bakma neticesinde kendisinden meni gelenin durumudur. Müfessir, konu hakkında Bâcî'nin görüşünü nakletmiş; onun Şeyhu Ebû'l-Hasan'ın görüşünü benimsediğini, Şeyhu Ebû'l-Hasan'ın: “lezzet amacıyla bakılan bakış neticesinde meni gelirse hem kaza hem de kefaret gerekir” görüşünde olduğunu belirtmiştir.⁴⁹⁷

Kurtubî, bu hususta Şâfîi'nin görüşünü de aktararak, onun “bakış neticesinde meni gelirse kaza veya kefaret gerekmez” dediğini söylemiştir. Müfessirin değindiği bir diğer görüş ise Mâlik'e nispet edilen görüştür. Görüşe göre; eğer kadına bakış neticesinde meni gelirse kaza gerekir kefaret gerekmez.⁴⁹⁸

1.3.4.6. Güneş battı zannıyla orucunu bozan kimsenin durumu

Kurtubî'nin değindiği ilk husus bulutların kapatması veya başka bir sebeple güneşin battığını sanan ve orucunu bozan kimsenin durumudur. Müfessir, ulemanın çoğunluğuna göre böyle bir kimseye kaza gerekeceğini söylemiştir. Bu görüş sahiplerinin delili olarak Hz. Esmâ'dan nakledilen bir rivayeti göstermiştir. Rivayete göre Hz. Esmâ “bizler Hz. Peygamber zamanında oruç tutarken bulutlu bir günde orucumuzu açmıştık, sonra güneş doğmuştu” demiştir.⁴⁹⁹

Konu hakkında Kurtubî'nin değindiği diğer bir görüş ise Amr'a aittir. Kurtubî, Amr'ın “böyle bir kimseye kaza gerekmez” dediğini söylemiştir. Amr'ın bu görüşünün delili ise bu durumda ki kimseyi unutarak orucunu bozan kimseye kıyas etmesidir. Nasıl ki bir kimsenin oruçluyken bir şey yiyip içmesi orucunu bir zarar vermez, aynı şekilde güneş battı zannıyla kişinin orucunu bozması da aynı şekilde kişinin orucuna bir zarar vermez. Zikrettiğimiz bu son görüşe reddiye olarak Kurtubî, âyeti zikretmiştir. Âyette Allah Teâla “geceye kadar” ifadesini kullanmıştır ki “orucunu kaza etmez” diyenler için bu bir reddiyedir.⁵⁰⁰

Kurtubî'nin “güneş battı zannıyla orucunu bozanlara kaza gerekmez” görüşüne reddiye olarak sunduğu delil hakkında birkaç hususa dikkat çekmek gerekecektir. Kanaatimizce Kurtubî, âyette geçen “geceye kadar” ifadesinin zaman tayini olduğu görüşünü ele almış,

⁴⁹⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/324.

⁴⁹⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/325.

⁴⁹⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/325.

⁴⁹⁹ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, “Savm”, 45.

⁵⁰⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/328.

dolayısıyla bu zamandan önce açılan orucu tamamlanmamış kabul etmiştir. Kurtubî'nin bu değerlendirmesi müfessirlerin âyet hakkındaki genel yorumuna da uygundur.⁵⁰¹

Güneşin batmasından şüphe ederek orucunu bozanın durumu

Kurtubî, güneş battı zannıyla orucunu bozan kimsenin durumu hakkında da değerlendirmeler yapmıştır. Burada temel bir ayrım yapan müfessir, konuyu fazlaca derinleştirmeden genel bir değerlendirmede bulunmuştur. Bahsi geçen temel ayrım zannı galiptir. Konu hakkında İmam Mâlik'in görüşü; güneşin battığından şüphe ederek orucunu bozan kimse için kaza ve kefaretin gerekli olduğudur. İmam Mâlik'in zannı galibi istisna tuttuğunu söyleyen müfessir “eğer zannı galibi güneşin battığı yönünde ise bu durum farklıdır” demiştir.⁵⁰²

Kurtubî'nin aktardığı bu görüş temel ayrımla birkaç ana fikir sunmaktadır. Buna göre eğer şüphe içerisinde bir oruç bozma meydana gelmişse, yani; kişi güneşin battığı hususunda şüpheli ve battı diyemeyecek bir durumda ise bu durumda orucunu bozması ve neticesinde güneşin batmadığını öğrenmesi halinde hem kaza hem de kefaret gerekecektir. Ama kişinin zannı galibi güneş battı yönünde ise bu durumda aynı ceza kendisine tatbik edilmez. Birisinde şüphe ile yapılan bir amel, diğerinde ise şüphenin olmadığı zannın baskın geldiği bir hal söz konusudur. Konu hakkında Kurtubî'nin değindiği temel ayrımda –kanaatimizce- budur.

Fecrin doğmasından şüphe edenin durumu

Kurtubî, fecrin doğduğu zannıyla hareket eden kimsenin durumu hakkında da bilgi vermektedir. Müfessire göre; eğer bir kimse fecrin doğduğu hususunda şüphe ederse oruç yasaklarına riayet etmesi gerekir. Eğer bu şüphe halinde yemeğe devam ederse tıpkı unutan kimse gibi kendisine kaza gerekir.⁵⁰³

Konu hakkında İbn Münzirî'nin (ö. 656/1258) görüşünü açıklayan müfessir, onun fecrin doğuşunda şüphe eden kimse için “fecrin doğuşundan emin oluncaya kadar yiyip içebileceği” görüşünde olduğunu söylemiştir. Mücahit'ten de benzer bir görüş nakleden Kurtubî, onun “fecrin doğuşunda şüphe eden kimse, eğer yiyip içerse İslâm'ın kendisine verdiği bir hakkı kullanmıştır, ona kaza yoktur” dediğini aktarmıştır.⁵⁰⁴

⁵⁰¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/282.

⁵⁰² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/328.

⁵⁰³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/328.

⁵⁰⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/328.

1.3.5. İ'tikâf

Kur'ân ve sünnet ile sabit olan ibâdetlerden birisi de i'tikâfdır. عكف kökünden türeyen i'tikâf kelimesi, sözlükte: Yapışmak, yerleşmek manalarına gelmektedir.⁵⁰⁵ Hz. Âişe'nin, Hz. Peygamberin hayatından bir kesit nakletmesi ve onun Ramazanı ayının son on gününde i'tikâfa girdiğini söylemesi i'tikâfın delillerindendir.⁵⁰⁶

Kurtubî, i'tikâf konusuna وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ âyetini⁵⁰⁷ açıklarken değinmiştir. Kurtubî'nin değindiğine göre i'tikâf kelimesi yapışmak manasına gelmekte ve dolayısıyla i'tikâf yapan kimse, Allah'ın itaatine yapışmaktadır. İ'tikâf kelimesinin ıstılahta “özel bir yerde, özel şartlarla, özel vakitte, özel itaate yapışmak” manasına geldiğini ifade etmiştir. Kurtubî, i'tikâf ibâdetinin vacip olmadığını, nafilelerden bir nafilâ olduğunu söyledikten sonra, Hz. Peygamberin, eşlerinin, ashabının i'tikâf yaptığını belirtmiş, kendisine lazım gören kimsenin de aynı şekilde i'tikâf yapması gerektiğini söylemiştir. Bu bilgilerin yanı sıra Kurtubî, eğer kişinin i'tikâf şartlarını yerine getirmesinden endişe etmesi gibi bir durum söz konusu olursa, böyle bir kimsenin İ'tikâfa girmesinin mekruh olduğunu ifade etmiştir.⁵⁰⁸

1.3.5.1. İ'tikâfa girme zamanı

İ'tikâf hususunda Kurtubî, i'tikâfa ne zaman girileceği konusuna değinmiştir. Bu hususta görüşlerin temelinde olan rivayet ise Hz. Peygamberin sabah namazını kıldıktan sonra i'tikâfa girdiğinin aktarıldığı rivayettir.⁵⁰⁹ Konu hakkında Kurtubî, İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve Ebû Hânîfe'nin “eğer bir ay i'tikâf yapmaya niyet etmişse, aynı gün güneş batmadan evvel i'tikâfa girer. Bunun sebebi ise i'tikâfın parçalara bölünmeyen bir ibadet olmasıdır. Dolayısıyla kişinin i'tikâf yapmaya niyet ettiği gün i'tikâfa girmesi gerekir” dediklerini söylemiştir.⁵¹⁰

Konu hakkında İmam Züfer ve Ebû Yusuf'un da görüşünü dile getiren Kurtubî, onların sabah namazından önce i'tikâfa girip, akşam namazından sonra i'tikâftan çıkılması gerektiği şeklinde görüş belirttiklerini söylemiştir. Bunun delili ise oruç ibâdetidir. Onlara göre i'tikâf ibâdetinin önemli bir parçası oruçtur. Akşam oruç tutulması mümkün değildir, dolayısıyla i'tikâfa gündüz başlanması oruç ibâdetinin yerine getirilmesi açısından son derece önemlidir.⁵¹¹

⁵⁰⁵ Mehmet Şener, “İ'tikâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/457-459.

⁵⁰⁶ el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahih*, “İ'tikâf”, 1.

⁵⁰⁷ el-Bakara 2/187.

⁵⁰⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/332-333.

⁵⁰⁹ Müslim, *el-Câmi'u's-Sahih*, “İ'tikâf”, 6.

⁵¹⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/336.

⁵¹¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/336.

Kurtubî, konunun başında zikrettiğimiz hadisin farklı görüşler için bir reddiye niteliğinde olduğunu, dolayısıyla sıhhatinde ittifak edilen böyle bir rivayetin esas alınması gerektiğini söylemiştir.⁵¹²

1.3.5.2. İ'tikâfın yapılacağı mekân

Kurtubî, âlimlerin i'tikâfın mescidde yapılacağına dair icmalarının olduğunu söylemiştir. İhtilafın; i'tikâfa girilecek mescidin özelliklerinde olduğunu belirtmiştir. Aslında biraz sonra görüşlerini aktaracağımız ulemanın bu görüşlerindeki temel ihtilafın مساجد kelimesinden çıktığını söylemek yanlış olmaz. Bazı âlimler bu kelimeyi bazı alanlara hasr etmiş, bazıları ise bu kelimeyi genel manada anlamıştır.

Kurtubî, konu hakkında ilk olarak Said İbn Müseyyeb'in (ö. 94/713) görüşünü nakletmiş, onun sadece Mescidi Aksa, Mescidi Haram gibi mescidlerde İ'tikâfa izin verdiğini belirtmiştir. Müfessir, Hz. Ali, İbn Mesûd ve İmam Mâlik'in görüşlerini de zikrederek onların; i'tikâfa girilecek mescid için Cum'a namazını şart koştuklarını söylemiştir. Bu görüşe göre eğer bir mescitte Cum'a namazı kılınıyorsa, orada i'tikâf'a girilebilir. Eğer mescitte Cum'a namazı kılınıyorsa bu durumda o mescitte i'tikâfa girilmez.⁵¹³

Kurtubî'nin değindiği diğer bir görüş ise Ebû Hânife ve Şâfiî'ye aittir. Onlara göre kendisinde imam ve müezzin bulunan her mescitte i'tikâfa girilebilir. Bu görüşe sahip ulemanın bu konudaki delilleri ise Huzeyfe'den nakledilen rivayettir. Huzeyfe, Hz. Peygamberin "imam ve müezzini bulunan mescitte i'tikâf yapılır"⁵¹⁴ dediğini aktarmıştır. Kurtubî, zikrettiğimiz bu son görüşün İmam Mâlik'ten de rivayet edildiğini söylemiştir.⁵¹⁵

1.3.5.3. İ'tikâfın müddeti

Bakara Sûresi 187. âyet bağlamında Kurtubî, i'tikâfın müddeti hususunda da değerlendirmelerde bulunmuştur. Müfessir, İmam Mâlik ve Ebû Hânife'nin aynı görüşte olduğunu zikrederek onların -i'tikâfın müddeti olarak- bir gün ve geceyi zikrettiklerini belirtmiştir. Şâfiî'ye göre ise i'tikâfın müddeti; az ve çok olarak iki kısma ayrılır. En azı bir an olup çoğu için sınır yoktur.⁵¹⁶

Kurtubî'nin konu hakkında zikrettiği bir diğer görüş ise Hanefi mezhebi ulemasına aittir. Bu görüşe göre i'tikâf en az müddeti bir saattir. Ve yine bu görüş sahiplerine göre i'tikâf

⁵¹² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/336.

⁵¹³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/333.

⁵¹⁴ Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutnî*, 3/185.

⁵¹⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/333.

⁵¹⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/333.

için oruçlu olma şartı yoktur. Kurtubî'nin Ahmed İbn Hanbel'den aktardığı iki görüşden biri de değindiğimiz bu son görüşle aynıdır.⁵¹⁷

1.3.5.4. İ'tikâfta oruç tutmanın hükmü

Kurtubî'nin i'tikâf konusu içerisinde değerlendirdiği hususlardan bir tanesi de; i'tikâfta oruç tutmanın hükmüdür. Ahmed İbn Hanbel'in bir görüşünde i'tikâfta oruç tutmayı şart koşmadığını belirten Kurtubî, Hanefi mezhebinin bazı âlimlerinin i'tikâfın müddeti olarak bir saatlik bir süreyi zikretmelerinden,⁵¹⁸ i'tikâfta orucun şart olmadığı görüşünde oldukları sonucunu çıkarmıştır.⁵¹⁹ Bu görüş sahiplerinin delillerini de açıklayan Kurtubî, onların Hz. Peygamberin fiilini delil aldıklarını söylemiştir. Hz. Peygamber; Ramazan ayında oruç tuttuğuna göre i'tikâf sebebiyle ayrı bir oruca niyet etmesi düşünülemez. Zira i'tikâf sebebiyle ayrı bir oruca niyet edilmesi şart koşulursa, bu durumda Ramazan Orucuyla beraber başka bir oruca niyet edilmesi durumu söz konusu olur ki; bu müçtehitlerin çoğunluğu tarafından kabul edilir bir durum değildir.⁵²⁰

Kurtubî'nin bu konuda zikrettiği diğer bir görüş ise Ahmed İbn Hanbel, Ebû Hânife, İmam Mâlik'e aittir. Bu görüşe göre i'tikâfta oruç tutmak şarttır. Delilleri ise Hz. Peygamberin "Oruç olmadan i'tikâf yoktur"⁵²¹ sözüdür. Müfessirin aktardığına göre bu görüşte olan âlimlerin bir diğer delilleri; i'tikâf kelimesinin oruçla ilgili meselelerin zikredildiği âyette geçmesidir. Adı geçen ulemanın bu konuda ki bir diğer delili ise İbn Ömer'den nakledilen rivayettir. Rivayete göre Hz. Ömer, Cahiliye döneminde bir gece ve gündüz oruç tutmayı adanmış ve Müslüman olması neticesinde bu konuyu Hz. Peygambere sormuştur. Hz. Peygamber kendisine "i'tikâfa gir ve oruç tut"⁵²² demiştir.⁵²³

Kanaatimizce burada temel bir tespit yapılması gerekmektedir. Bu tespit i'tikâfın zamanı hususundadır. Elimizde ki örnekler Hz. Peygamberin, Ramazan ayında i'tikâfa girdiğini göstermektedir. Dolayısıyla yapılan yorumlar bu durumu dikkate alarak ortaya çıkmıştır. Eğer Hz. Peygamberin i'tikâf yapması ile ilgili şartları esas alacaksak, bu durumda i'tikâfta orucun şart olması gerekecektir. Ama eğer Hz. Peygamberin yaptığı i'tikâf ibâdetinde oruç tutması

⁵¹⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 2/334.

⁵¹⁸ Kurtubî, her ne kadar Hanefi ulemasının görüşlerinden böyle bir sonuç çıkarmış olsa da, Hanefi mezhebinde tercih edilen görüş i'tikâfın oruç ile yapılmasıdır. Zira Hanefi mezhebinin âlimlerine göre Hz. Peygamberin; Ramazan ayında, oruçlu şekilde bu ibâdeti yapması ve sürekli tekrar etmesi bunun delillerindendir. Merginânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, 1/129.

⁵¹⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 2/334.

⁵²⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 2/334.

⁵²¹ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, "İ'tikâf", 4.

⁵²² Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, "Savm", 80.

⁵²³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 2/334.

durumu, “Ramazan ayı olmasından dolayıdır” denilirse, bu durumda i`tikâf yapılırken oruç tutulmasının gerekli olmadığı sonucu çıkacaktır.

1.3.5.5. İ`tikâftan çıkma

İ`tikâf hususunda değinilmesi gereken konulardan biri de şüphesiz i`tikâftan çıkma durumudur. Hangi durumlarda i`tikâftan çıkılabilir, hangi fiiller yapılırsa i`tikâf batıl olur gibi meseleler hakkında Kurtubî'nin görüşlerini anlatmaya çalışacağız.

Kurtubî'nin konu hakkında değindiği ilk husus; zaruret, insan için kaçınılmaz bir durum olmadıkça i`tikâftan çıkılmaması gerektiğidir. Konu hakkında Hz. Âişe'den de rivayet aktaran müfessir; onun Hz. Peygamberin i`tikâfını tarif ederken zaruri bir durum olmadıkça i`tikâfını bozmadığını söylemiştir.<sup>524</sup> Bu zaruri durumlar ise insanlık ihtiyaçlarından doğan durumlardır. Kurtubî, böyle durumdaki kimsenin ihtiyacını giderdikten sonra i`tikâfını tamamlamak için tekrardan i`tikâf yaptığı yere dönmesini ve ibâdetini bitirmesi gerektiğini eklemiştir.⁵²⁵

İ`tikâfta bulunan kimsenin hasta ziyaret etmesi

Daha önceki bölümde ulemanın ekseriyetinin zaruret durumu olmaksızın i`tikâftan çıkılmasını uygun görmediğini söylemiştik. Kurtubî'nin konu hakkında zikrettiği farklı görüşlere de bu bölümde değineceğiz.

Konu hakkında farklı düşünen ulemanın görüşlerini gelince; Kurtubî, bu bölümde Saîd İbn Cubeyr, Hasan'ın görüşlerini dile getirmiştir. Onların bu konudaki görüşleri ise: İ`tikâf yapan kimsenin zaruri olarak görülmeyen hasta ziyareti, cenaze namazı gibi ibâdetleri yerine getirebileceğidir. Müfessir, İmam Şâfî'nin de hasta ziyareti, cenaze namazı gibi durumları zarureten saydığını, i`tikâfta ki kimsenin bunlara katılmasında herhangi bir sakınca olmadığı görüşünde olduğunu söylemiştir.⁵²⁶

Kurtubî'nin konu hakkında düşüncelerini aktardığı âlimlerden birisi de Ahmed İbn Hanbel'dir. Müfessirin belirttine göre Ahmed İbn Hanbel'den iki farklı rivayette bulunulmuş, bunlardan birisinde i`tikâfta ki kimsenin hasta ziyareti ve cenaze namazına gidişi nehyedilirken, diğerinde i`tikâfta ki kimsenin bunlara katılmasında bir sakınca olmadığı aktarılmıştır. Konu hakkında İmam Mâlik'in de görüşüne değinen Kurtubî, onun i`tikâfta ki kimse için bir şart belirlemediğini söylemiştir.⁵²⁷

⁵²⁴ Mâlik b. Enes, *el- Muvatta'*, “İ`tikâf”, 1.

⁵²⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/335.

⁵²⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/335.

⁵²⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/335.

Görüşler dikkate alındığında zaruret ayrımının, temel ayrım olduğunu söylemek yanlış olmaz. İmam Şâfiî'nin hasta ziyaretini zarureten sayması ve cevaz vermesi diğer bazı âlimlerin zarureten saymadıkları için hasta ziyaretine izin vermemeleri bu görüşümüzü desteklemektedir. Bütün âlimlerin ortak noktası ise zaruret olmadıkça i'tikaftan çıkılmaması gerektiğidir. Bu durum, ittifak edilen hususun bilinmesi açısından önem arz etmektedir.

İ'tikâftaki kimsenin cuma namazına katılması

İ'tikâfta bulunan bir kimsenin, i'tikâftan hangi durumlarda çıkabileceği hususu farklı görüşlere sebep olmuştur. Bu konuya değinen Kurtubî, Ebû Hânife, İmam Mâlik, İbn Ârabi'ye nisbet ettiği görüşte; onların bu durumda ki kimsenin Cuma namazına gitmesine cevaz verdiklerini söylemektedir. Cuma namazı için i'tikâftan çıkan kimse namaz biter bitmez ibâdetine kaldığı yerden devam edecektir. Bu görüşün temel dayanağı ise Cuma namazının farz oluşudur.⁵²⁸

Kurtubî, Maliki mezhebinin meşhur görüşünün farklı olduğunu belirterek bu görüş hakkında bilgiler vermiştir. Bu görüşe göre; Mâliki mezhebinde büyük camilerde i'tikâfa girmek gerekmektedir. Bir kimse eğer küçük camilerden birinde (Cuma namazı kılınmayan) i'tikâfa girerse; Cuma namazı için büyük camilerden birisine gitmek zorundadır. Bu durumda i'tikâf ibâdeti batıl olmuş olur.⁵²⁹

Konu ile ilgili kendi görüşünü de açıklayan Kurtubî, “*Mescidlerde i'tikâfta bulunduğunuzda*”⁵³⁰ âyetinin umum ifade ettiğini söylemiştir. İ'tikâfin bütün ulemanın ittifakı ile sünnet olduğunu aktaran müfessir, yine bütün ulemanın aynı görüşte fikir beyan etmesiyle Cuma namazının farz olduğunu söylemiştir. Kurtubî, konu hakkında genel bir hüküm beyan ederek; “İki vacip yanyana gelirse; birisi diğerini kuvvetlendirir. Dolayısıyla hükmü kuvvetlendirilen vacibin hükmü öne alınır. Ama eğer bir sünnet ile bir vacip karşı karşıya gelirse, bu durumda hiç kimse sünnetten dolayı vacibin terk edilmesi gerektiğini söyleyemez. Bilakis ibâdetin vacip olması, onun zaruri olmasının bir gereğidir” demiştir.

⁵²⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/335.

⁵²⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/335.

⁵³⁰ el-Bakara 2/187.

İKİNCİ BÖLÜM

2. KURTUBÎ'NİN MÂLÎ İBÂDETLERDEN ZEKÂT, HAC VE KURBANA DAİR AHKÂM ÂYETLERİNİ YORUMLAMASI

İslâm'ın en temel emirlerinden namaz ve oruç ibâdetlerine yönelik Kurtubî'nin değerlendirmelerini daha önceki bölümlerde değinmiştik. Bu bölümde yine İslâmın temel emirlerinden zekât, hac ve kurban ibâdetlerine dair Kurtubî'nin değerlendirmelerini aktarmaya çalışacağız. Bu bölümde de Kurtubî'nin değerlendirmeleri içerisinde temel sayılabilecek konuları ele almaya, bunlar üzerinden bir mulahaza yapmaya gayret göstereceğiz.

2.1. ZEKÂT

İslâmın beş temel emrinden birisi olarak nitelendirilen zekât ibâdeti; Kur'an'da zikredilen kimselere verilmek üzere dinen zengin olan kimselerden alınan malı ifade eder. Hicretin 2. yılında farz kılınmasına rağmen özellikle Mekke döneminde yetimi doyurmaya yönelik teşvikler; İslâm'ın her dönem de inananlara infak etmeyi tavsiye ettiğini göstermektedir.⁵³¹

Kur'an-ı Kerim'e baktığımızda zekât emrine doğrudan taalluk eden birçok âyete rastlamaktayız. Bunların büyük bir kısmında emir, namaz emri ile beraber zikredilmişken bir kısmında da başlı başına zikredilmiştir.⁵³² Çalışmamızda Kurtubî'nin eseri üzerinden bir değerlendirmede bulunacağımız için; konuları, içeriği, onun belirlediği usul çerçevesinde incelemeye çalışacağız.

Zekât konusuyla ilgili olarak Kurtubî'nin değindiği ilk husus bu ibâdetin Kur'an'da geçen boyutudur. “*Namazı kılın, zekâtı verin*”⁵³³ âyeti çerçevesinde bir değerlendirmede bulunan Kurtubî, bu âyetin zekât hususunda olduğunu söylemiş ve zekât ibâdetinin mücmel⁵³⁴ olduğunu bildirmiştir. Hz. Peygamber tarafından zekât ibâdeti ile ilgili hususların aktarıldığını da belirten müfessir, konu hakkında ilgili rivayetleri örnek göstermiştir.⁵³⁵ Kurtubî'nin seçtiği rivayetler, genel manada zekât ibâdetinin ahkâmına yönelik olup, kanaatimizce bu rivayetlerle müfessir zekât ibâdetine dair unsurların Hz. Peygamberden öğrenildiğini göstermektedir.⁵³⁶

⁵³¹ Erkal, “Zekât”.

⁵³² bk. Bakara 2/43-110-177-215-254, Nisâ 4/38.

⁵³³ el- Bakara 2/43.

⁵³⁴ Manasının tam olarak anlaşılabilmesi için açıklamaya ihtiyaç duyan lafız. Ferhat Koca, “Mücmel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/451-453.

⁵³⁵ Müslim, *el-Câmi' u's-Sahîh*, “Zekât”, 5.

⁵³⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1/344.

Kurtubî, zekât konusunda ilk olarak zekâtın ismi ile ilgili bir değerlendirme de bulunmuştur. Zekât isminin “زكاة” kelimesinden türediğiyle ilgili bir değerlendirme de bulunan müfessir, böyle olması halinde “artmak” manasına geleceğini söylemiştir. Bu mananın yanı sıra maldan bir kısmının eksiltilmesine de zekât denildiğini aktaran Kurtubî, zahiren bir eksilme olsa da manen bir bereket meydana geldiğini, zekât isminden yola çıkarak belirtmiştir.⁵³⁷

Kurtubî, zekât kelimesinin övgü manasına geldiğini de belirterek; buradan türemiş olabileceğini de söylemiştir. Böyle bir mana verildiğinde zekât veren kişi, yaptığı bu ibadetle kendisini övmüştür. Bu minvalde Kurtubî’nin zikrettiği bir diğer görüş; zekât kelimesinin temizlik manasından türetildiğidir. Bu mana verildiği zaman, zekât veren sanki kirlerinden temizlenen kimse gibi olmuştur. “Onların mallarından onları temizleyecek sadakayı al”⁵³⁸ âyeti de müfessirce bu manayı desteklemektedir.⁵³⁹

2.1.1. Zekâtın Farz Olmasının Şartları

Zekât ibâdetinin farz olabilmesi için mükellefte birtakım şartların bulunması gerekmektedir. Bu şartlar mükellef ve malda bulunması gereken şartlar olarak iki kısma ayrılmaktadır. Zekât veren kişinin –ihtilaflar bulunsa da- Müslüman, hür, akıl-baliğ olması gerekmektedir.⁵⁴⁰

Kurtubî, zekât konusu içerisinde zenginlik ölçüsüne değinmiştir. İmam Mâlik’e göre eğer bir kimsenin asli ihtiyaçlarının dışında bir ev parası ve bir hizmetçisi varsa yani sınır bu kadar ise bu durumda ki kişiye zekât verilebilir. Eğer bunlardan fazla ise bu durumdaki kimseye zekât verilemez.⁵⁴¹ Kurtubî’nin İmam Mâlik’e atfettiği görüşlerden birisi de onun 40 dirhem sınırı belirlediğine yöneliktir. Bunun yanı sıra Kurtubî, İmam Mâlik’ten meşhur olarak aktarılan görüşü “40 dirhemi olana zekât verilir mi?” sorusuna Mâlik’in “evet” diye cevap vermesinden elde etmiştir. Bu görüşün delili olarak Kurtubî, Hz. Peygambere “zenginlik nedir?” diye sorulduğunu onun da “40 dirhemdir” dediğini nakletmiştir.⁵⁴²

Ebû Hânife ise konu hakkında 20 dinar⁵⁴³ ve 200 dirhem⁵⁴⁴ sınırı belirlemiştir. Ahmed İbn Hanbel ise 50 inci veya buna denk bir altın miktarını nisap olarak belirlemiş, bu düzeyde

⁵³⁷ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 1/343.

⁵³⁸ et-Tevbe 9/103.

⁵³⁹ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 1/343.

⁵⁴⁰ Erkal, “Zekât”.

⁵⁴¹ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 8/171.

⁵⁴² Ebî Şeybe, *el-Musannefî‘l-ehâdis ve‘l-âsâr*, 2/404.

⁵⁴³ Geçmiş zamanlarda kullanılan para birimi. Halil Sahillioğlu, “Dinar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/352-355.

⁵⁴⁴ Geçmiş zamanlarda kullanılan para birimi. Halil Sahillioğlu, “Dirhem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/368-371.

bir mali güce sahip olan kimsenin borçlu olması dışında zekât alamayacağını belirtmiştir. Kurtubî, bu bölümde Hz. Peygamberden aktarılan bir hadisi zikretmiş ve bu hadisin Ahmed İbn Hanbel'in görüşünün aksinde olduğunu söylemiştir. Rivayete göre Hz. Peygamber “50 dirhem maddi gücü olan kimsenin sadaka alması caiz değildir”⁵⁴⁵ buyurmaktadır.⁵⁴⁶

İmam Şâfiî'nin de konu hakkındaki görüşünü beyan eden Kurtubî, insanlardan istemeyecek durumda olan sağlıklı kişilerin sadaka alamayacaklarını bildirmiştir. Görüşünün delili ise Hz. Peygamberin “zengin ve sağlıklı kişiye sadaka helal değildir”⁵⁴⁷ hadisidir. Yine konu hakkında Hz. Peygamberden benzer rivayetler nakleden Kurtubî, görüşün delilleri hususunda Tirmizi'nin yorumunu aktarmış, onun; “ilim ehline göre bir kişi kuvvetli olur fakat malı bulunmazsa bu durumda ki kişiye zekât verilmesi caizdir” dediğini söylemiştir.⁵⁴⁸

Zikredilen görüşlerin ortak noktası zekât için belirli bir nisap miktarının bulunduğudır. Hz. Peygamberden rivayet edilen görüşlerin farklılığı sebebiyle de nisap miktarlarında bazı kısmi farklılıklar meydana gelmiştir. Genel manada kişinin ihtiyaçlarını giderecek maddi gücünün olmasının yanı sıra birtakım maddi imkânlarla da sahip olması esas kabul edilmiştir. Dönemin miskal, dirhem tabirlerinin, günümüz ölçü birimlerine çevrilerek değerlendirilmesi önemli bir ölçüt olacaktır.

2.1.2. Zekât Verilecek Mallar

Kurtubî, zekât verilecek mallar konusunu Bakara Sûresi 267. âyet bağlamında ele almaktadır. Zikri geçen âyette Allah Teâla: “*insanların kazandıklarından ve yerden çıkardıklarından zekât verilmesi gerektiğini*” emretmektedir. Âyetin içeriğini 3 başlık altında inceleyen Kurtubî, konu hakkında ulemanın görüşlerine yer vermiştir. Şimdi bu başlık ve görüşleri aktarmaya çalışacağız.

2.1.2.1. Ekinler ve bitkiler

Bakara Sûresi 267. âyet bağlamında Kurtubî, ilk olarak ekinler üzerine bir değerlendirme yapmıştır. Hz. Âişe'den nakledilen “Hz. Peygamber'den sünnet şöyle cereyan ederdi ki: 5 veskin⁵⁴⁹ altında olan ürünlerde zekât yoktur” rivayetini zikreden Kurtubî, vesk hususunda da birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur. Verilen bu bilgilerin ardından

⁵⁴⁵ Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutnî*, 3/28.

⁵⁴⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/172.

⁵⁴⁷ İbn Mâce, *Sünen-i İbni Mâce*, “Zekât”, 26.

⁵⁴⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/173.

⁵⁴⁹ Eski dönemlerde kullanılan bir ölçü birimi. Cengiz Kallek, “Vesk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/70.

müfessirin eklediği diğer bir bilgi ise yerin üzerinden biten yeşilliklerden zekât alınmayacağıdır.⁵⁵⁰

Konu hakkında Ebû Hânife'nin farklı bir görüş belirttiğine de değinen Kurtubî, onun “*yerden sizin için çıkarttıklarımızdan*”⁵⁵¹ âyetinden yola çıkarak “yeryüzünden çıkan her şeyden zekât verilmesi gerekir” görüşünü benimsediğini aktarmıştır. Ayrıca âyetin zahirinde emir olması, yine âyetin vücubiyete delalet ettiğini gösterir, Hanifeler bu görüşü benimsemişlerdir.⁵⁵² Hanefilerin delillerinden bir tanesi de Hz. Peygamberin “yerin bitirdiklerine zekât vardır” rivayetidir. Kurtubî, bu rivayetin güvenilir raviler tarafında rivayet edilmediğini, dolayısıyla bu rivayet ile delil getirmenin doğru olmadığını ifade etmiştir. Müfessirin, Hanefi mezhebinden naklettiği bir diğer görüş ise İmam Muhammed ve İmam Yusuf'a ait olan görüştür. Bu görüşe göre yerin bitirdiklerinde eğer meyve oluşuyorsa bu durumda onlara zekât gerekir. Eğer meyve oluşmuyorsa bu durumda zekât gerekmez.⁵⁵³

Kurtubî, ekinlerin zekâtı konusuna değindiği âyetlerden birisi de En'âm Sûresi 141. âyetidir. Bu âyetten yola çıkarak konu hakkında değerlendirmelerde bulunan müfessir, ot vb. şeylerden zekât alınmayacağını söylemiştir. Konu hakkında farklı görüşlerin bulunmamasının, sahih rivayetlerin olmamasının da bu görüşe delil olduğunu savunan Kurtubî, sahih olan görüşün ot vb. yeşilliklere zekât verilmemesi olduğunu bildirmiştir. Maliki mezhebinin konu hakkında ki görüşünü delillendiren Müfessir, ceviz, fındık vb. gıdalara zekât gerekmediğini bildirmiştir. Üstelik bu durum onların saklanabilir olması durumunda da aynıdır.⁵⁵⁴

2.1.2.2. Zeytin

Kurtubî, zeytine zekâtın verilmesi konusuna da değinmiştir. Konu hakkında Maliki mezhebinin görüşüne değinen Kurtubî, Maliki mezhebinin meşhur görüşüne göre; zeytine zekâtın gerekmediğini söylemiştir. Yine Maliki mezhebi âlimlerinden Abdülmelik İbn Habib'in hurmaya kıyas ederek zeytine zekâtın verilmesinin gerekli olduğu görüşünü de aktaran müfessir; İmam Mâlik'in Muvatta'sında “zeytin, nar gibi şeylere zekâtın gerekmediği” görüşünü bildirmiştir. Mâlik'in ifadesine göre ilim ehli bu konuda ittifak etmiştir. Kurtubî, konu hakkında İmam Mâlik'e nispet edilen görüşlere dair yorumda da bulunmuştur. Bu yoruma göre İmam Mâlik, zeytinin gıda olması ve saklanabilir olması gibi özelliklerini bilmiyor ve “zeytine zekât gerekmediğine dair görüşü” mevcut bilgisinin etrafında şekillenmiştir. Kurtubî'ye göre şayet İmam Mâlik, onun gıda ve stok edilebilirlik gibi özelliklerini bilseydi; bu durumda onu

⁵⁵⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 7/102.

⁵⁵¹ el-Bakara 2/267.

⁵⁵² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 3/322.

⁵⁵³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 7/102.

⁵⁵⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 7/103.

hurma ile beraber sayar ve hurmaya nasıl zekât verilmesini şart koşuyorsa ona da öyle zekâtı şart koşardı.⁵⁵⁵

Kurtubî'nin aktardığına göre İmam Şafii'de zeytine zekâtın gerekli olmadığını söylemiştir. Müfessir, İmam Şafii'nin konu hakkındaki delilini de bildirmiş; ayette zeytinin nar ile beraber zikredildiğini belirtmiştir.⁵⁵⁶ İkisinin beraber zikredilmesi onların aynı türden olduğunu göstermektedir. Bu bakış açısını delil alan Şâfi, “zeytin de zekâtın olmadığını” söylemiştir. Şafii'nin konu hakkındaki bir diğer delili ise zeytinin gıda olmamasıdır. Meyve sınıfına dâhil olması, hicaz bölgesinde meyve olarak bilinmesi de onda zekât olmadığına delil sayılmıştır. Kurtubî, zeytine zekâtın gerekip gerekmediği konusunda Şâfi'den iki farklı görüş olduğunu da belirtmiştir. Zeytine zekâtın gerekmediğini Mısır'da söylemiş, zekâtın gerektiğini ise Irak'ta söylemiştir.⁵⁵⁷

Kurtubi, En'âm Sûresi 141. âyet ile “sebzelere zekâtın gerektiği görüşüne” sahip olanların delil getirdiğini belirtmiştir. Âyetin devamında وَءَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ (hasat gününde hakkını verin) ifadesi kullanılmış, ondan önce ise nar ve zeytin ifadelerine yer verilmiştir.⁵⁵⁸ Dolayısıyla bu ikisinin beraber zikredilmesi ve âyetin devamında hasat zamanı haklarının verilmesi gerektiğinin bildirilmesi bu iki ürün içinde zekâtın gerekli olduğunu göstermektedir. Konu hakkında Ebû Hanife'nin de görüşünü nakleden müfessir, onun da zeytine zekâtın gerektiği şeklinde görüş belirttiğini söylemiştir. Aynı şekilde Evzai ve Zühri'nin de zeytine zekâtın gerektiği şeklinde görüş belirttiklerini aktarmıştır.⁵⁵⁹

Bu görüşler ışığında -günümüz şartları da dikkate alınarak- bir değerlendirme yapıldığında zeytin vb. ürünlere zekâtın gerekli olduğu görüşü daha isabetli görülmektedir. Günümüzde zeytinin, yağ vb. şekillerde değerlendirilmesi ve kıymetinin fazla olması, zeytine zekâtın gerektiği görüşünde olanları desteklemektedir. İslâmın muhatapların durumunu göz önünde bulundurarak belirli sorumluluklar yüklediği de dikkate alındığında bulundurulursa belli bir miktarın üzerinde zeytin elde eden insanların zekât vermesi, sorumlulukların yerine getirilmesi ve toplumda yanlış birtakım yorumların önüne geçilmesi açısından son derece önemli olacaktır.

⁵⁵⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 7/103.

⁵⁵⁶ el-En'âm 6/141.

⁵⁵⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 7/104.

⁵⁵⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 7/104.

⁵⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 7/104.

2.1.2.3. Balın zekâtı

Kurtubî balın zekâtı konusuna arıyla ilgili birtakım emirlerin anlatıldığı âyet özelinde değinmiştir.⁵⁶⁰ İlk olarak Mâlik'in -her ne kadar saklanabilir ve gıda özelliği bulursa da- bal için zekâtın gerekmediğine dair görüşünü aktarmıştır. Şafii'nin de bal için zekât gerekmediğine dair görüşünü dile getirmiştir.⁵⁶¹

Zikredilen görüşlere muhalif olarak Ebu Hânife'nin bal için zekâtı gerekli gördüğünü söyleyen Kurtubî, onun balın zekâtında herhangi bir nisap aramadığını belirtmiştir. İmam Muhammed'in ise 63 rıtlı⁵⁶² sınır belirlediğini, eğer bal bu sınıra ulaşırsa zekât gerektiği görüşünü aktarmıştır. Müfessirin değindiğine göre İmam Yusuf baldaki nisap sınırını 10 kova olarak belirlemiş ve “10 kovada bir kova zekât verilmesi gerekir” demiştir. İmam Yusuf'un bu görüşünün aynı lafızlardaki bir hadise⁵⁶³ dayandığını da yine müfessir nakletmiştir.⁵⁶⁴

Kurtubî son olarak Ebû İsa'nın⁵⁶⁵ (ö. 279/892) görüşüne değinmiştir. Ebu İsa, bu konuda Hz. Peygamberden sahih bir bilginin gelmediğini bildirmiştir. Ahmet ve İshak'tan da bu minvalde görüşler olduğunu belirten müfessir, ehl-i ilmin de bunu benimsediğini söylemiştir.⁵⁶⁶

Günümüz dünyasını düşündüğümüzde bal üretiminin ciddi manada kazanç getirici işlerden olduğunu görmekteyiz. Öyle ki insanlar ürettikleri balları kendi bölgelerinin dışına dahi göndermekte ve bu durum bir sektör halini almaktadır. Balın bu denli kazanç kapısı olduğu bir yerde Hanefi mezhebinin görüşü daha uygun görünmektedir. 80 gr altını olan birisine İslâmın zekâtı emrettiği biliniyorken, tonlarca balı olan ve bu işten neredeyse servet kazanan insanlara mali sorumluluk yüklememesi düşünülemez. Diğer mezheplerin görüşlerini bu açıdan değerlendirdiğimizde onların, dönemin veya bölgenin şartlarını dikkate alarak fetva verdiklerini söyleyebiliriz. Oysa günümüz şartları değişmiş ve balcılık-arıcılık sektör haline gelmiştir.

2.1.2.4. Madenler

Maden genel manada; yer altında bulunan altın, gümüş ve elmas gibi maddeleri ifade eden genel bir kavramdır. Kurtubî, zekât bahsinde madenler ile ilgili görüş ayrılıklarına

⁵⁶⁰ en-Nahl 16/69.

⁵⁶¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/140.

⁵⁶² Eski dönemlerde kullanılan biri ölçü birimi. Cengiz Kallek, “Rıtlı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/52-55.

⁵⁶³ Muhammed İbni İbrahim İbni İshâk es-Sülemî Munâvî, *Keşfu'l-Menâhic ve't-Tenâgîhi fi Tahrîci Ehâdîsi'l-Mesâbih*, thk. Muhammed İshak Muhammed İbrahim (Beyrut: Dar-u'l-Arabiyye, 2004), 2/97.

⁵⁶⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/140.

⁵⁶⁵ Asıl adı Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî'dir. Kütübî Sitte'den el-Cami'u's-sahih'in müellifidir.

⁵⁶⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/140.

değınmiş bu hususta ulemanın görüşlerini serdetmiştir. Müfessirin ilk olarak beyan ettiğı husus; madenler ile definelerin ayrı hükümlerde olduğudur. Bu hususta müfessir, Hz. Peygamberin “Definenin zekâtı yoktur, madenin zekâtı 5/1’dir”⁵⁶⁷ sözünü delil getirmiş ve Hz. Peygamberin madeni ayrıca zikretmesini buna delil kabul etmiştir.⁵⁶⁸

Kurtubî, madenlerin zekâtı hususunda ihtilaf edildiğini söylemiştir. Müfessir, İmam Mâlik’in “20 miskal altın ve 5 vesk gümüşten daha az olan madenlerde zekât olmadığı” görüşünü aktarmıştır. Eğer elde edilen maden bu miktarlara ulaşırsa bu durumda zikredilen mallara zekât gerekir. Kurtubî’nin Ebû Hânife ve ona tabii olanlara nispet ettiğı görüşte ise maden ile define arasında bir ayrım yoktur. Bulunan madenin 5/1’i zekât olarak verilir. Eğer bu zekâttan sonra mal yine nisap miktarında kalır ve üzerinden bir yıl geçerse bu durumda yeniden zekât vermesi gerekir. Kişinin bu mallardan başka altın veya gümüşü varsa onlarda ona katılarak birlikte zekâtı hesaplanır.⁵⁶⁹

Kurtubî’nin değindiğı diğeri bir görüş ise İmam Şâfi’ye aittir. Şâfi’nin konu hakkında ki görüşü; madeni ele geçiren kişinin bir sene bekleddikten sonra zekâtını vermesidir. Bu görüş sahiplerin delili ise Hz. Peygamberin “üzerinden 1 yıl geçmeden malda zekât yoktur”⁵⁷⁰ hadisidir. Kurtubî, görüş sahiplerinin bu ve benzeri hadislerden yola çıkarak düşüncelerini söylediklerini belirtmiştir.⁵⁷¹

2.1.2.5. Defineler

Kurtubî, define konusunda da değerdendirmelerde bulunmuştur. Definenin zekâtı hususunda İmam Mâlik’in; “eğer saklanan şey arap topraklarında veya Müslümanların fey topraklarında olursa veya cahiliye topraklarında bulunursa o halde bulan kişiye aittir ve 5/1 zekât vermesi gerekir” sözünü nakletmiştir. Devamında ise Kurtubî, Mâlik’in “bulunan define Müslümanlar tarafından gömülmüşse bu durumda lukata hükmündedir” dediğini nakletmiştir.⁵⁷² İmam Mâlik’e göre bulunan definenin nerede bulunduğı önemli değildir. Eğer sahibi yoksa arap topraklarında, anlaşmalı topraklarda veya daru’l-harpte olması arasında bir fark yoktur.⁵⁷³

Kurtubî, Ebû Hânife ve İmam Muhammed’in “eğer define evde bulunursa evin sahibine aittir, bulana bir şey yoktur ve sahibinin 5/1 zekât vermesi gerekir” dediklerini aktarmıştır. Ebû

⁵⁶⁷ Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahih*, “Zekât”, 65.

⁵⁶⁸ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/322.

⁵⁶⁹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/323-324.

⁵⁷⁰ İbn Mâce, *Sünen-i İbni Mâce*, “Zekât”, 5.

⁵⁷¹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/325.

⁵⁷² Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/323.

⁵⁷³ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/323.

Yusuf'un ise defineyi bulana verdiğini, ev sahibine bir hak tanımadığını dile getirmiştir. Eğer define boş bir alanda bulunursa bulana aittir. Görüşlerini zikrettiğimiz âlimlere göre; definenin bulunduğu arazinin anlaşmalı kimselere ait olması veya diğer vasıflarda olması arasında bir fark yoktur.⁵⁷⁴

Altın

Kurtubî'nin zekât verilecek mallardan zikrettiği bir diğer madde altındır. Altın verilecek miktarla ilgili de bilgiler sunan müfessir 200 dirhem değerinde 20 miskal altın bulunması durumunda bu miktardan zekât verileceğini belirtmiştir. Konu hakkında Hz. Âişe'den bir rivayet nakleden müfessir; onun “Hz. Peygamber, 20 dinarda yarım dinar, 40 dinar'da bir dinar zekât alırdı”⁵⁷⁵ sözünü dile getirmiştir. Hasan ve Sevrî'den bu görüşün aksine bir görüş de beyan eden müfessir, onların “kırk dinara ulaşmadıkça altına zekâtın gerekmediği” görüşünde olduklarını söylemiştir.⁵⁷⁶

Zekât ile ilgili Kurtubî'nin değindiği hususlardan bir tanesi de ziynet eşyalarına zekâtın gerekip gerekmediği konusudur. İslâm âlimlerinin süs eşyalarına zekâtın gerekip gerekmediği hususunda ihtilaf ettiklerini belirten müfessir, Mâlik, Ahmet ve Şâfiî'nin bu tür malların zekâta tabi olmadıklarını belirten görüşlerini aktarmıştır. Bu görüş sahiplerinin delilleri; nema, yani artıcı olma vasfının eşyalarda kendini göstermesidir. Altın ve gümüşün süslenmek maksadıyla takılması veya elde edilmesi zekâtı önleyici bir durumdur.⁵⁷⁷

Bir diğer görüş ise Ebu Hânife'ye aittir. Ebu Hânife'nin her türlü malda zekâtın gerektiği görüşünde olduğunu dile getiren müfessir, onun delili olarak nakit mallarda zekâtın gerektiğine dair umum ifadeleri göstermiştir. Bu görüşe göre mallarda zekâtın olduğuna dair naslar, süs eşyaları ile diğer eşyalar arasında bir ayrım yapmamaktadır.⁵⁷⁸

Müfessirin aktardığı son görüş ise Leys İbn-i Sa'd'a⁵⁷⁹ (ö. 175/791) aittir. O, bu konuda kişinin ziynet eşyasını edinme niyetini dikkate almaktadır. Eğer bir kişi zekât vermemek için ziynet eşyası almışsa bu kimseye zekât gerekir. Ama giyinmek maksadıyla ziynet eşyası almışsa bu durumda onun zekât vermesi gerekmez.⁵⁸⁰

⁵⁷⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 3/323.

⁵⁷⁵ İbn Mâce, *Sünen-i İbni Mâce*, “Zekât”, 4.

⁵⁷⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 8/247.

⁵⁷⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 8/126.

⁵⁷⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 8/126.

⁵⁷⁹ Tam adı: Ebu'l-Hâris el-Leys b. Sa'd b. Abdîrahmân el-Fehmî'dir. Müçtehit aynı zamanda muhaddistir. Şükrü Özen, “Leys b. Sa'd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/164-168.

⁵⁸⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 8/126.

2.1.2.6. Hayvanların zekâtı

Aynî malların dışında İslâmın kendilerinde zekât verilmesini emrettiği mallardan bir bölüm de hayvanlardır. Konu hakkında kısa değerlendirmelerde bulunan Kurtubî, zekât verilecek hayvan türlerine ayrı ayrı değinmiştir. Müfessirin bu yorumlarını sırasıyla zikretmeye çalışacağız.

Kurtubî, zekât verilecek mallar sınıfında develerin zekâtı hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Âlimlerin “beş deveden daha azı için zekât gerekmediğinde” ittifak ettiğini söyleyen Kurtubî, develerin miktarı 5 deveye ulaştığında bir koyunun zekât verilmesi gerektiğini belirtmiştir. Müfessirin bu hususta değindiği bir diğer husus ise zekât verilecek koyun ve keçi arasında bir farkın olmadığıdır.⁵⁸¹

Hayvanların zekâtı ile ilgili meselelerde sığırların zekâtına da değinmiştir. Otuz büyükbaş hayvanda 1 yaşını doldurmuş 1 büyükbaş hayvanın zekât verileceğini söyleyen müfessir, 40 büyükbaş hayvana ulaştığında 2 yaşını doldurmuş bir büyükbaş hayvan zekât olarak verilir demiştir. Bu bilgilerin Hz. Peygamberden nakledildiğini bildiren Kurtubî,⁵⁸² rivayetin birçok kanaldan aktarıldığını söylemiştir.⁵⁸³

Koyun ve keçinin zekâtına gelince, konu hakkında birtakım görüşler sunan Kurtubî, cumhurun 200 koyunda 3 koyunun zekât verilmesi gerektiğinde ittifak ettiğini dile getirmiştir. Konunun devamında 400 koyuna kadar başka zekât verilmeyeceğini bildiren müfessir, 400 koyundan sonrası için 4 koyunun zekât verileceğini ve bundan sonra her 100 koyun artışında bir koyun daha fazladan verilmesi gerektiğini söylemiş ve cumhurun bunda ittifak ettiğini belirtmiştir.⁵⁸⁴

Kurtubî, atların zekâtı konusunu da ele almıştır. Müfessir, “*binmeniz ve güzelliğini seyretmeniz için atları... yaratır*”⁵⁸⁵ âyetinin atlara zekâtın gerekmediği hususunda delil olduğun dile getirmiştir. Bu görüşün temeli ise atların insanların menfaatine verilmesi ve külfetin bir delille meydana gelmesi gerektiğidir. Konu hakkında Hz. Peygamberden de rivayet aktaran Kurtubî, Hz. Peygamberin “atlarda zekât yoktur”⁵⁸⁶ dediğini zikretmiştir. Müfessir, bu görüşün İmam Mâlik, İmam Şâfiî, Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşü olduğunu da söylemiştir.⁵⁸⁷

⁵⁸¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 8/247.

⁵⁸² Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutnî*, 2/490.

⁵⁸³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 8/247-248.

⁵⁸⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 8/248.

⁵⁸⁵ en-Nahl 16/8.

⁵⁸⁶ Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, “Zekât”, 2.

⁵⁸⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 10/78.

Kurtubî, diğer bir görüş olarak Ebu Hânîfe'nin “atların hepsinin dişi olması veya erkek ve dişinin karışık olması durumunda her biri için bir dinar zekât verilmesi gerektiği” görüşünü nakletmiş, bu halin atların saime⁵⁸⁸ olması durumunda geçerli olduğunu söylemiştir. Eğer atlar kıymetlendirilirse bu durumda 200 dirheme 5 dirhem zekât verilir. Ebu Hânîfe'nin konu hakkındaki görüşünün hadislerle delillendirildiğini söyleyen Kurtubî, Hz. Peygamberin “saime atlar için bir dinar gerekir” rivayetini aktarmıştır.⁵⁸⁹ Hz. Peygamberin atların haklarına riayet edilmesine dair hadisin⁵⁹⁰ de konu hakkında Ebu Hânîfe'nin delillerinden olduğunu bildiren Kurtubî, birinci hadisin yalnız bir sahabe tarafından rivayet edildiğini ve çok zayıf olduğunu söylemiştir. Diğer hadisin ise tâyin ile alakalı olduğunu belirten Kurtubî, bir kimsenin bir atla savaşa çıkmaya niyet ettiği zaman bunun gerçekleştirmesi gerektiğini belirtmiştir. Zikredilen son hadisin farklı manalarda da anlaşıldığını söyleyen Kurtubî, hadisin manasının; hayvana güzel bakılması, bakımının güzel yapılması vb. şekillerde anlaşıldığını dile getirmiştir.⁵⁹¹

Atlara zekâtın gerekmediği hususundaki delilleri de sıralayan Kurtubî, öncelikle atlar için “herhangi bir nisabın belirtilmediğini” söylemiştir. “Eğer atlar için bir zekât belirlenseydi bu durumda kaç ata ne kadar zekât verilmesi gerektiği belirtilir” demiştir. Müfessirin bu konudaki diğer delili ise erkek atlara zekâtın lazım gelmediği sadece dişi atların zekâtının verilmesi gerektiği görüşüdür. Naslarda böyle bir ayrımın yer almadığını belirten Kurtubî, bu yorum üzerinden sahip olunan atlar için zekât verilmeyeceğini belirtmiştir.⁵⁹²

2.1.3. Zekât Kimlere Verilir

Kur’ân-ı Kerim’de Allah Teâla zekâtın sarf yerlerini inananlara bildirirken: “Yoksullara, düşkünlere, sadakaların toplanmasında görevli olanlara, kalpleri kazanılacak olanlara, âzat edilecek köleleer, borçlulara, Allah yolundakilere ve yolda kalmışlara”⁵⁹³ zekâtın verileceğini bildirmiştir. Kurtubî’nin bu âyet bağlamında verdiği hükümleri daha önce de zikrettiğimiz gibi ana konularda kalarak nakledeceğiz.

2.1.3.1. Fakirler

Tevbe Sûresi 60. âyet bağlamında konuyu ele aldığımızda zekâtın fakir ve miskinlere verilmesi gerektiğini anlamaktayız. Burada dikkat çeken unsur “fakir” ile “miskin” kavramlarının birlikte ele alınması olmuştur. Kurtubî, konu hakkında Ebû Hânîfe’nin görüşüne

⁵⁸⁸ Senenin çoğunu meralarda otlayarak geçiren hayvanlara verilen genel bir isim. Erkal, “Zekât”, 44/207-209.

⁵⁸⁹ Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutnî*, 3/35.

⁵⁹⁰ Beyhakî, *Sünenü’l-Kübra*, 20/15.

⁵⁹¹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 10/78.

⁵⁹² Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 10/79.

⁵⁹³ et-Tevbe 9/60.

değirmiştir. Ebû Hânîfe'ye göre fakirin kendisine yetecek veya kıymetlendirebileceği birtakım malı vardır. Fakat miskin için böyle bir durum söz konusu değildir. Miskin elinde kendine yetecek veya kıymetlendirebileceği herhangi bir şeyi olmayan kimsedir.⁵⁹⁴

Kurtubî'nin aktardığına göre bazı âlimler bu görüşün tam tersini zikretmişlerdir. Onlara göre fakir elinde hiçbir şey bulunmayan, miskin ise elinde nisbeten bir mal bulunan kimsedir. Bu görüş sahiplerinin konu hakkındaki delili ise Kehf Sûresi'inde geçen kıssada Allah Teâla'nın gemiye sahip olan kimseler hakkında "*miskinlere aitti*" ifadesini kullanmasıdır.⁵⁹⁵ Âyette geminin miskinlere ait olması; miskin sayılacak kişilerde mal bulunabileceğini göstermektedir. Bu görüş sahiplerinin diğer delili ise Hz. Peygamberin hadisleridir. Zira Hz. Peygamber fakirlikten Allah'a sığınması⁵⁹⁶ ve yine miskinliği istemesidir.⁵⁹⁷ Zikredilen bu rivayetlerin delil olması ise her ikisinin aynı anda olmasının imkânsız oluşundan kaynaklanmaktadır. Yani Hz. Peygamber (s.a.v) fakirlikten Allah'a sığınmıyorsa, miskinlikte fakirlikten daha kötüyse bu mümkün değildir. Zira istenilmeyen şey başka bir yerde istenilen durumundadır. Oysa bu rivayetleri miskinliğin nispeten daha iyi olduğu manasında anlarsak bu durumda; Hz. Peygamber fakirlikten Allah'a sığınmış olmakla beraber ondan daha iyi bir durum olarak gözüken miskinliği temenni etmiştir. Bu son görüş cumhurun görüşüdür.⁵⁹⁸

2.1.3.2. Zekât toplayanlar

Tevbe Sûresi 60. âyette kendilerine zekât verilecek kimseler olarak zekât memurları da zikredilmektedir. Zekât toplamakla görevli memurların ne kadar hisse alacaklarına dair ihtilafları zikreden Kurtubî, bu hususta üç farklı görüşün olduğunu nakletmiştir. İlk olarak Şâfiî'nin görüşünü nakleden müfessir, Şâfiî'ye göre zekât memurlarının 8/1 oranında hisse alması gerektiğini söylemiştir. Bu konuda diğer bir görüş ise Mâlik ve Ebû Hânîfe'ye aittir. Onlara göre zekât toplayanlara verilecek miktar şu veya bu kadardır diyerek bir takdir yapılamaz. Ne kadar hizmet etmişlerse onun karşılığını alırlar. Bu da onların zamanlarını bu iş için ayırmaları sebebiyledir.⁵⁹⁹

Kurtubî'nin son olarak zikrettiği görüş ise zekât memurlarına beytulmaldan para verilmesidir. Kurtubî, bu görüşün İmam Mâlik'ten nakledildiğini aktarsa da devamında bu görüşün zayıf bir görüş olduğunu söylemiştir. Zira âyette açıkça zekât verilecekler sıralamasında zekât memurlarının bulunması, onların zekât alabileceklerini ortaya

⁵⁹⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/169.

⁵⁹⁵ el-Kehf 18/79.

⁵⁹⁶ Nesâî, *Sünen-i Nesâî*, "İstiâze", 14.

⁵⁹⁷ İbn Mâce, *Sünen-i İbni Mâce*, "Zühd", 7.

⁵⁹⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/169.

⁵⁹⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/177.

koymaktadır. Durum bu iken herhangi bir delile dayanmadan bunun dışında bir görüş belirtmek doğru olmayacaktır.⁶⁰⁰

2.1.3.3. Kalpleri ısıdırılacaklar

Kurtubî, âyette geçen kalpleri ısıdırılacaklar bölümü hakkında da birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur. Müfessir, âyette geçen ifadede kastedilen kimselerin; “İslâmın başlarından, iyice hâkimiyet kurduğu döneme kadar geçen sürede var olan insanlar” olduğunu söylemiştir. Konu hakkında Zühri’nin de (ö. 124/742) görüşünü aktaran Kurtubî, onun bu kimselerin zengininde olsalar sonradan Müslüman olan Yahudi ve Hristiyanlar olduklarını söylemiştir. Yine bu konu hakkında başka bir grubunda bu kimseleri kâfirlerden bir grup olarak zikrettiklerini, ancak bu kimselerin silah yoluyla veya zorla değil de kendilerine iyilik yapılması neticesinde Müslüman olduklarını söylemişlerdir. Başka bir görüşe göre ise bu kimseler zahiren îmân ettiklerini söyleyen ve kalbi olarak îmân etmemiş kimselerdir. Onlara iyilik yapılarak îmânlarının kalplerine yerleşmesinin sağlanması amaçlanmaktadır. Bu hususta ki son görüş ise zikredilen kimselerin müşriklerin ileri gelenleri olduklarıdır. Bunlara iyilik yapılarak onlara tâbi olanların İslâma ısıdırılmaları amaçlanmaktadır.⁶⁰¹

Kurtubî, bütün bu görüşlerin -her ne kadar farklı olsalar da- ortak noktalarının bir olduğunu söylemiştir. Aynı olan ortak noktaları ise: Kalpleri ancak iyilikle İslâma ısınacak olan kimselerin kalplerini İslâma ısıdırmaktır. Müfessir bu durumu cihat emrinin bir başka tezahürü olarak nitelendirmiştir.⁶⁰²

Âyette geçen kalpleri ısıdırılacak⁶⁰³ kimselerle ilgili var olan ihtilaflardan birisi de bu kimselerle hükümlerin bir zaman kaydı ile sınırlı olup olmadığıdır. Yani bunlarla ilgili hükümler bütün dönemleri kapsayıcı mıdır yoksa Hz. Peygamber devri ile mi sınırlıdır? Kurtubî’nin ilk aktardığı görüş Maliki mezhebinin meşhur görüşüdür. Bu görüşe göre Kalpleri ısıdırılacak kimselerle ilgili hükümler İslâmın ilk yıllarına aittir. İslâmın galip gelmesi ve yaygınlaşmasıyla bu hükümler kalkmıştır. Bu görüşe ek olarak Kurtubî, Hanefilerden bazı âlimlerin, “Hz. Ebubekir haricinde bütün sahabe kalpleri ısıdırılacak kimselerin paylarının düştüğü hususunda ittifak etmişlerdir” dediklerini söylemiştir. Müfessirin değindiği bir başka görüş ise bu kimselerle ilgili durumun devlet başkanına verildiğidir. Eğer devlet başkanı bu kimselere pay vermek isterse bu durumda verebilir. Zühri’den de benzer bir görüş zikreden Kurtubî, onun “bu âyeti nesheden bir şey bilmiyorum” dediğini söylemiştir. Konu hakkında

⁶⁰⁰ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 8/177-178.

⁶⁰¹ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 8/178-179.

⁶⁰² Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 8/179.

⁶⁰³ et-Tevbe 9/60.

değınilen son görüş ise İbnü'l-A'râbî'ye aittir. Ona göre İslâmın üstün olma durumu azaldığı için eğer istenilirse bu kimselere mal verilebilir. Müfessir, İbnü'l-A'râbî'nin İslâmın kendi döneminde ki durumunu, Hz. Peygamber dönemindeki durumuna benzetmiştir. İbnü'l-A'râbî'nin bu konuda ki delili ise Hz. Peygamberin “İslam garip başladı, başladığı gibi yine garip olacaktır”⁶⁰⁴ hadisidir.⁶⁰⁵

2.1.3.4. Köleler

Tevbe Sûresi 60. âyet bağlamında kendilerine zekât verilecekler içerisinde zikredilen bir sınıfta; “köleler”dir. Kurtubî'de kölelerle ilgili hükümleri ayrıca zikretmiş ve konu hakkında ki ihtilaflara değınmiştir. Müfessirin bu konuda zikrettiği ilk görüş İmam Mâlik ve Ahmed İbn Hanbel'e aittir. Bu görüşe göre; devlet başkanının zekât mallarından köle satın alıp azat etmesi caizdir. Zekât verecek kişi bir köleyi satın alıp azat edebilir. Bu görüşün aksine İmam Şâfi ve Ehli Rey; kölenin satın alınıp azat edilemeyeceği görüşünü benimsemişlerdir.⁶⁰⁶

Kurtubî, ilk görüşün doğru görüş olduğunu söylemiştir. Bu konuda ki delili ise âlimlerin çoğunluğunun zekât malıyla bir at satın alınmasını ve Allah yoluna bağışlanmasını caiz görmeleridir. Bu durumu kölenin alım satımına kıyas eden Kurtubî, aynı durumun köle içinde geçerli olduğunu, dolayısıyla onunda caiz olması gerektiğini söylemiştir. Kurtubî'nin bu hususta ki diğer delili ise âyette kölelerin paylarının geçmesidir. Âyette yer alan ifadeler neticesinde kölelere mal verilebilir ve onlarda köleliklerini bu mal sayesinde satın alabilirler.⁶⁰⁷

2.1.3.5. Borçlular

Zekât verilecek kimseler içerisinde zikredilen kısımlardan birisi de “borçlular”dır. Kurtubî, borçlu kimsenin malı olmadığında fakir sayılacağını söylemiştir. Bu hususta Hz. Peygamberden de bir rivayet zikreden Kurtubî, Hz. Peygamberin borçlu birisine tasadduk edilmesini emrettiğini, alacaklılarına da “gidin ve ne bulursanız alın” dediğini aktarmıştır.⁶⁰⁸

Ölünün borcu için zekât verilmesi

Âyette geçen borçlu ifadesi mutlak bir ifade olduğu için farklı anlaşılmalara müsaittir. Bu mutlaklıktan kaynaklanan ihtilaflardan bir tanesi de borçlu olarak ölen kimsenin durumudur. Böyle bir durumda ölen kimse borçlu olma açısından âyetin içeriğine dâhil olmaktadır. Bu kimseye zekât verilir mi yoksa verilmez mi?

⁶⁰⁴ Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, “İmân”, 232.

⁶⁰⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/181.

⁶⁰⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/182.

⁶⁰⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/182.

⁶⁰⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, “Müsâkât”, 18.

Müfessir, ilk olarak Ebû Hânîfe'nin görüşünü zikretmiştir. Ebû Hânîfe'ye göre âyette belirtilen borçlu kimse, borcundan dolayı hapis cezasına çarptırılma durumuyla karşı karşıya olan kimsedir. Dolayısıyla ölen birisi için borçluda olsa zekât verilmez. Müfessirin aktardığı diğer bir görüş ise cumhurun görüşüdür. Bu görüşe göre ölen kimsenin geri bıraktığı borcu varsa bu durumda zekât malından onun borcu ödenebilir. Bu görüş sahiplerinin delillerine gelince; Kurtubî, Hz. Peygamberden nakledilen “ben müminlerin velisiyim, kim mal bırakırsa o ailesinindir. Kim de borç, zarar bırakırsa bu da benim sorumluluğumdur”⁶⁰⁹ rivayetini delil göstermişlerdir.⁶¹⁰

Kurtubî'nin konu hakkında serdettiği görüşler ve bu görüşlerle ilgili sunmuş olduğu deliller üzerinden bir değerlendirme yapılacak olursa; temelde birkaç ana fikrin öne çıktığını görmemiz mümkündür. Bu ana fikirlerden birisi Ebû Hânîfe'nin konuya yaklaşımıdır. Âyette borçlu olarak nitelenen kişilerle ilgili onun yaptığı yorum gösteriyor ki; Ebû Hânîfe, borçluya zekât verilebilmesi için onun çok zor ve sıkıntılı bir durumda olması gerektiğini söylemiştir. Cumhurun ise konuya borçlu olma vasfını ön plana çıkararak bakmıştır. Hatta bu vasfın ön plana çıkarılması o kadar barizdir ki borcu ödenecek kişinin ölü olması durumunda dahi bu vasıf geçerlidir.

2.1.3.6. Allah yolundakiler

Tevbe Sûresi 60. âyet bağlamında zekât verilecek sınıf içerisinde zikredilenlerden biriside Allah yolundakiler sınıfıdır. Bu ifadeden ne anlaşılaacağı hususu ise farklı anlayışlara sebebiyet vermiştir. Kurtubî'nin konu hakkında aktardığı ilk görüş İmam Mâlik'e aittir. Bu görüşe göre Allah yolundakiler ifadesinden kastedilen mana; cihat edenler ve nöbet bekleyen kimselerdir. Bu kimselere zengin de olsalar, fakir de olsalar zekât vermek gerekir. Müfessire göre bu görüş ulemanın çoğunluğunun görüşüdür.⁶¹¹

Kurtubî, İbn Ömer'in âyette kastedilen kimseler hakkında hac ve umre yapanlardır dediğini nakletmiştir. Bu konuda Ahmed İbn Hanbel'in görüşü ise bu kimselerin hac yolundaki kimseler olduğudur.⁶¹²

Müfessire göre Şâfîi'nin ve ilim ehlinin çoğunun kabul ettiği görüş: Eğer Allah yolunda sefere çıkan kimsenin malı yoksa bu kimseye zekât verilir. Eğer yanında malı varsa bu durumda bu kişiye zekât verilmez. Ebû Hânîfe'ye de benzer bir görüş nispet eden Kurtubî, onun; “malı

⁶⁰⁹ Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, “Cum'a”, 43.

⁶¹⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/185.

⁶¹¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/185.

⁶¹² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/185.

yanında bulunmaz veya fakir durumda ise bu durumda Allah yolunda sefere çıkana zekât verilir” dediğini aktarmıştır.⁶¹³

Kurtubî, zikredilen bu son görüşlerin âyette geçen ifadelere bir ekleme manasına geldiğini, bunun doğru olmadığını belirtmiştir. Müfessirin zikrettiğine göre eğer âyette geçen bir ifadenin neshi söz konusu olacak ise nesh edecek delilin en az âyet veya mütevâtir haber olması gerekmektedir. Hz. Peygamber, nakledilen bir rivayette “5 kişi müstesna zengine zekât verilmez” buyurmuş ve Allah yolunda sefere çıkan kimseyi de bu kişiler arasında nakledilmiştir.⁶¹⁴ Âyette ve hadiste geçen ifadelerin başka bir delil olmadan yorumlanması Kurtubî’nin görüşlerine göre doğru değildir.⁶¹⁵

Kanaatimizce görüşler içerisinde dikkat çekici bir yön daha vardır. Zikredilen görüşlerin birisinde “Allah yolunda savaşan kimselere zekât verilebilmesi için onların fakir veya malı olsa da mallarından uzakta olmaları gerektiği” görüşüne yer vermiştik. Bu görüşün görünen bir diğer eksi yönü ise tutarlılık noktasındadır. Şöyle ki; eğer âyette geçen “*Allah yolundakiler*” ifadesi bu şekilde yorumlanacaksa kullanılan kelimelerin bir anlamı olmayacaktır. Zaten fakir ve zengin olsa da yanında malı bulunmayan kimseye zekât verilebilmektedir. Âyette böyle bir ifade geçmeseydi dahi yanlarında malları olmadığı veya fakir oldukları için bu kimselere zekât verilebilecekti. Dolayısıyla âyet eğer bu minvalde anlaşılacak olursa, âyette ki ifadeler ekstra bir bilgi katmamış olacaktır. Oysa durumun Kurtubî’nin bakış açısında olduğu gibi “zengin fakir ayırt etmeksizin Allah yolundakilere zekât verilir” olması hem âyetin bağlamı hem de zikredilen kelimelere anlam yüklenmesi açısından daha isabetli görünmektedir.

2.1.4. Zekâtın Verilmesi

Kurtubî, eserinde izlediği bir yöntem olarak farklı meselelere değinmiş, bu meseleler üzerinden hem kendi görüşünü hem de farklı âlimlerin görüşlerini açıklamıştır. Bu bölümde Kurtubî’nin ana konular etrafında değindiği farklı konuları incelemeye çalışacağız.

Kurtubî, tefsirinde zekâtın miktarı meselesini de konu edinmiştir. Müfessir, ilk olarak borçlu ve fakir kimseye verilecek zekât miktarı hususundaki görüşünü belirtmiştir. Bu görüşe göre borçlu kimseye borcunu ödediği miktarca, fakir kimseye de kendisi ve ailesinin geçimini sağlayacağı miktarca zekât verilir.⁶¹⁶

⁶¹³ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 8/186.

⁶¹⁴ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta‘*, “Zekât”, 29.

⁶¹⁵ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 8/186.

⁶¹⁶ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 8/191.

Kurtubî'nin görüşünü aktardığı âlimlerden birisi de İbn Arabî'dir. Arabî'ye göre zekâtta aslanan kişinin zenginleşmesidir. Dolayısıyla bir kimseye nisap miktarınca bir mal zekât olarak verilebilir. Konu hakkında Ehli Rey'in de görüşüne değinen Kurtubî, nisap miktarınca bir mal verilmesini Ebû Hânîfe'nin keraheten caiz gördüğünü, fakat Ebû Yusuf'un buna cevaz verdiğini belirtmiştir. Sonradan gelen Hanefi ulemasının da konu hakkında görüşlerine de değinen müfessir, onların Ebû Hânîfe'ye nispet edilen bu görüş hakkında “bu ailesi olmayan kişidir” dediklerini söylemiştir. Yani eğer bir kimsenin ailesi, bakmakla yükümlü olduğu kimseleri yoksa bu durumda kendisine “zenginlik ölçüsünde” bir mal zekât verilmesi mekruhtur. Ama eğer ailesi, bakmakla yükümlü olduğu kimseleri varsa bu durumda kendisine nisap miktarında bir mal verilmesinde herhangi sakınca yoktur.⁶¹⁷

Zikrettiğimiz bu son görüşün kanaatimizce önemli noktası bir manada kişi başına düşen gelirdir. Yani eğer bir kişiye zenginlik ölçüsünde bir mal verilirse, bu malı kendisi kullanacağı için zengin sayılır. Ama eğer ailesi ile beraber kullanacaksa veya borcu varsa, bu mal onların nisbetinde bölünmüş olur ve kendisine zenginlik ölçüsünde mal kalmadığı için zengin sayılmaz.

2.1.4.1. Zekât olarak kıymetin verilmesi

Rivayete göre İbn Mes'ud vali olarak tayin edildiği Yemen'de insanlara zekât olarak elbiseler getirmelerini, çünkü getirdikleri bu elbiselerin hem onlar için kolay hem de muhacirler için daha faydalı olduğunu söylemiştir.⁶¹⁸ Kurtubî, zikredilen bu rivayetten iki hüküm çıkarılacağını aktarmıştır. Bu hükümlerden birincisi zekâtın farklı bölgelere nakledilebileceği, diğeri ise zekâtın değer üzerinden farklı mallarla verilebileceği hükmüdür. Bu konuda İmam Mâlik'ten iki farklı rivayet bulunduğunu söyleyen müfessir, bunlardan birincisinde zekâtın kıymet ile verilmesini caiz gördüğünü, diğesinde ise caiz görmediğini söylemiştir. Zekâtın kıymet ile verilmesini caiz gören âlimlerden İmam Ebû Hânîfe'yi zikreden Kurtubî, Buhârî'de geçen Hz. Ebubekir'in mektubuna dair rivayeti delil olarak sunmuştur. Rivayete göre Hz. Ebubekir bir mektup yazarak 4 yaşını bitirmiş bir deveyi zekât olarak vermesi gereken bir kimsenin 4 yaşında bir devesi yoksa 3 yaşında bir deve verebileceğini ve bu kalan kısmı tamamlamak için 2 koyun veya 20 dirhem verebileceğini yazmıştır.⁶¹⁹ Kurtubî, bu rivayetin İmam Ebû Hânîfe'nin görüşüne delil olduğunu söylemiştir. Yine Ebû Hânîfe'nin delili olarak Kurtubî, “onların malından sadaka al”⁶²⁰ âyetini göstermiş, âyette herhangi bir sınırın konulmadığını söylemiştir.⁶²¹

⁶¹⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/190.

⁶¹⁸ Beyhakî, *Sünenü'l-Kübra*, 8/107.

⁶¹⁹ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, “Zekât”, 36.

⁶²⁰ et-Tevbe 9/103.

⁶²¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/175.

2.1.4.2. Zekâtın farklı bölgelerde verilmesi

Kurtubî'nin zekât ile ilgili zikrettiği konulardan birisi de zekâtın farklı bölgelerde verilmesi meselesidir. Bu konuda üç farklı görüşün olduğunu söyleyen Kurtubî, Sahnûn'un bu konuda olumsuz görüş bildirdiğini söylemiştir. Sahnûn'dan gelen diğer bir rivayet ise zekâtın başka bölgelere naklinin olacağı üzerinedir. Sahnûn'un bu hususta ki delili ihtiyacın öncelenmesidir. Eğer bir yerde ihtiyaç varsa bu durum onun öncelenmesini gerektirecek, dolayısıyla ihtiyaç sahibi kimseler, ihtiyacı olmayanların bu konuda önlerinde olacaklardır.⁶²²

İmam Mâlik'in de konu hakkında görüşünü aktaran Kurtubî, onun buna cevaz verdiğini söylemiştir. İlk görüşe reddiye olarak İbn Mes'ud'un sözünü nakleden Kurtubî, onun belde halkından giyecek istemesi ve sonrasında “bu sizin için kolay, muhacirler içinde faydalıdır” sözünü delil olarak getirmiştir.⁶²³ Müfessiri bir diğer delili ise Allah Teâla'nın “*sadakalar fakirler içindir*”⁶²⁴ âyetidir. Zira âyette fakirin ne ifade ettiği hususunda bir bilgi verilmemiş ve mutlak bir ifade kullanılmıştır.⁶²⁵

Konu hakkında Kurtubî'nin zikrettiği son görüş ise fakirlerin ve miskinlerin paylarının dağıtılması ve kalan miktarın belde dışındaki insanlara gönderilmesidir. Tabi bu gönderme işlemi kendi başına olan bir durum olmayıp, imamın içtihadı neticesinde meydana gelecektir.⁶²⁶

2.1.4.3. Zekâtın zengine veya kâfire verilmesi

Kurtubî, zekâtın yanlışlıkla zekât verilmemesi gereken birisine verilmesi konusunu da ele almıştır. Kurtubî, böyle bir durumda zekât veren kimsenin durumu hakkında birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur. Müfessirin görüşünü aktardığı ilk âlim İmam Mâlik'tir. Konu hakkında İmam Mâlik'ten iki görüş nakledildiğini, birisinde böyle bir duruma caiz dediğini, diğerinde ise caiz demediğini söyleyen Kurtubî, İmam Mâlik'ten gelen ve “bu durumdaki kişinin zekâtının geçerli olduğunu” bildiren görüşün daha isabetli olduğunu söylemiştir. Bu görüşün delili olarak ise Hz. Peygamberin bir hadisini işaret etmiştir. Rivayete göre Hz. Peygamber bir adamı misal getirmiştir. Bu adam zekâtını bulduğu bir kişiye vermiştir. Sonra kendisine zekâtı zengin birisine verdiği söylenince Allah'a hamdetmiştir. Aynı adam daha sonra yine zekât vermek için çıkmış ve bulduğu birisine zekâtını vermiştir. İnsanlar bu seferde hırsız birisine zekât verdiğini söyleyince, tekrardan rabbine hamdetmiştir. Aynı olay zina yapan birisine zekât vermeyle sonuçlanınca yine Rabbine hamdetmiştir. Neden hamdettiği

⁶²² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/175.

⁶²³ Beyhakî, *Sünenü'l-Kübra*, 8/107.

⁶²⁴ et-Tevbe 9/60.

⁶²⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/175.

⁶²⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/176.

sorulduğunda “onun verdiği zekâtla belki de günah işleyenlerin tövbe edeceğini, zengin kimsenin infakı öğreneceğini” söylemiştir.⁶²⁷ Kurtubî’nin aktardığı bu rivayet, malını yanlışlıkla ehil olmayan kimseye verenin ibâdetini yerine getirdiğine dair delil olarak sunulmuştur.⁶²⁸

Kurtubî, İmam Mâlik’e nispet edilen diğer bir görüşün; “malını yanlışlıkla ehil olmayan kimseye verenin ibâdeti yerine getirmiş” olduğunu söylemiştir. Bu görüşünde delillerini sıralayan Kurtubî, bu durumun kasıtlı yapılan bir fiile benzeyen hata olduğunu söylemiştir. Müfessirin bu hususta verdiği önemli bilgilerden bir tanesi de malları tazmin hususunda kasıt ile hata arasında bir farkın bulunmadığıdır. Eğer bir yerde malın yok edilmesi varsa fiili yapan kişinin onu kasıtlı veya hatalı olarak yapması bir şeyi değiştirmez. Malı tazmin etmesi gerekir. Müfessir, Mâlik’in bu konudaki diğer görüşünü bu açıdan değerlendirmiş ve malını ehil olmayan kimseye verenin bir manada malını telef ettiğini, dolayısıyla bu durumdaki kimsenin verilen bu malı tazmin etmesi gerektiğini söylemiştir.⁶²⁹

2.1.4.4. Kadının kocasına zekât vermesi

Tevbe Sûresi 60. âyet bağlamında Kurtubî, kadının kocasına zekât vermesi durumuna da değinmiştir. Konuyu âlimlerin görüşleri çerçevesinde değerlendiren müfessir ilk olarak Ebû Hânîfe’nin görüşüne yer vermiştir. Ebû Hânîfe’nin kadının kocasına zekât vermesini caiz görmediğini dair görüşünü dile getiren müfessir, Ebû Hânîfe’nin delili olarak; “malın, kadın ve koca arasında ortak bir menfaat olduğu” görüşünü aktarmıştır. Bu görüşe göre mal her ne kadar kadının mülkiyeti altın da bulunsa da, menfaat ortaktır. Dolayısıyla kadın kocasına zekât veremez.⁶³⁰

Kurtubî’nin bu konuda değindiği diğer bir görüş ise Ebû Yusuf ve İmam Muhammed’e aittir. Bu görüşe göre kadın kocasına zekât verebilir. Görüş sahiplerinin delilleri ise Hz. Abdullah’ın hanımı Hz. Zeynep’ten nakledilen rivayettir. Rivayete göre Hz. Zeynep, Hz. Peygambere eşine sadaka verip veremeyeceğini sormuş, Hz. Peygamberde zekât verebileceğini belirttikten sonra, böyle bir durumun ona iki sevap kazandıracağını söylemiştir. Bunlardan birisi sadaka verme sevabı, bir diğeri ise akrabaya iyilikte bulunma sevabıdır.⁶³¹ Bu görüş sahiplerinin bu hadisi delil getirmelerinde ortaya çıkabilecek sorulardan bir tanesi de hadiste geçen sadaka ifadesidir. Kurtubî bu sorunun bir cevabı olarak sadaka ifadesinin mutlak

⁶²⁷ Müslim, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, “Zekât”, 78.

⁶²⁸ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 8/176.

⁶²⁹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 8/177.

⁶³⁰ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 8/190.

⁶³¹ İbn Mâce, *Sünen-i İbni Mâce*, “Zekât”, 42.

kullanılmasını söylemiştir. “Sadaka ifadesi mutlak kullanıldığında zekât manasına gelir” diyen müfessir, bu görüş sahiplerinin delilini aktarmıştır.⁶³²

Kadının, malından kocasına zekât verebileceğini savunan âlimlerden birisi ise Şâfiî’dir. Kurtubî, onun böyle bir duruma cevaz verdiğini belirtmiştir. İmam Şâfiî’nin konu hakkında görüşünün delili ise erkeğin malından kadının nafakasını, giyeceğini karşıladığıdır.⁶³³

2.2. HAC

İslâm’ın temel emirlerinden birisi olarak gösterilen bir diğer ibadet hac ibâdetidir. Hem mali hem de bedeni yönü olan hac ibâdetine dair birçok âyet Kur’an-ı Kerim’de bulunmaktadır.⁶³⁴ Konuyu Kurtubî’nin değerlendirmesine göre açıklayacağımız için ayetleri teker teker sıralamak yerine, müfessirin hac ibâdetine dair yorumlarını ele almaya çalışacağız.

Allah Teâla, âyeti kerimede Safa ve Merve tepelerinin Allah’ın nişanelerinden olduğunu belirterek, bunların tavaf edilmesinde bir sakınca olmadığını söylemiştir.⁶³⁵ Kurtubî, فمن حج البيت حج kelimesinden yola çıkarak حج kelimesinin قصد (kast etti) manasına geldiğini söylemiştir. حج kelimesinin türediği manalara da değinen Kurtubî, daha sonra bu kelimenin “belirli fiiller için Beyti Harama yönelmek” manasına geldiğini ifade etmiştir.⁶³⁶

2.2.1. Hac İbâdeti Kimlere Farzdır

Allah Teâla, gitmeye gücü yetenleri hac ibâdetini yapmasını insanların üzerinde ki bir hakkı olarak tarif etmiştir.⁶³⁷ Zikredilen bu âyet, Kur’ân-ı Kerim’de haccın farziyetine dair en net ifade olarak söylenebilir.

Kurtubî, âyetteki ifadelerin manayı güçlendirmek için kullanıldığını söylemiştir. Âyette ki lafızdan yola çıkan müfessir, Allah’ın hakkını vurgulamak ve Kabe’nin mukeddesliğini ifade etmek için bu kelimenin kullanıldığını belirtmiştir. Yine bu âyetten yola çıkarak, Hac ibâdetinin farziyeti hususunda ihtilaf bulunmadığını ve İslâm’ın temel emirlerinden birisi olduğunu söylemiştir. Ömürde bir kere haccın farz olduğunu dile getiren Kurtubî, bir kısım âlimlerin her 5 senede bir haccın farz olduğuna dair görüşlerine de dikkat çekmiştir. Bu konuda Hz. Peygamberden nakledilen hadisin sahih olmadığını söyleyen müfessir, İslâm ümmetinin bu

⁶³² Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 8/190.

⁶³³ Kanaatimizce burada ki temel nokta: Kadının kocasına bakmakla yükümlü olmamasıdır. Dolayısıyla kocasına zekât vermesinde bir sakınca yoktur. Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 8/190.

⁶³⁴ el-Bakara 2/144-158-189, el- Hac 22/26-29.

⁶³⁵ el-Bakara 2/158.

⁶³⁶ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/181.

⁶³⁷ Âl-i İmran 3/97.

konuda ittifak ettiğini belirtmiştir. Kurtubî, hac ibâdetinin ömürde bir kere farz olduğuna dair delillerden biri olarak; Hz. Peygamberden nakledilen rivayeti göstermiştir. Rivayette; Hz. Peygamber insanları genel manada uyararak Hac ibadetinin farz olduğunu ve hac yapılması gerektiğini söylemiştir. Orada bulunanlardan bir tanesi “her sene mi Ya Rasulallah” demiş, Hz. Peygamberde sukût etmiştir. Sorusunu üç kere tekrarlanmasının ardından Hz. Peygamber “evet deseydim size farz olacaktı ve siz güç yetiremeyecektiniz. Sizi bıraktığım şeyler de bana birşey sormayın. Sizden önceki milletler çok soru sormaları ve peygamberlere muhalefet etmeleri sebebiyle helak olundular. Bir şeyi emrettiğim zaman onu yapın! Bir şeyi yasakladığım zamanda onu bırakın”⁶³⁸ buyurmuştur. Müfessir bu hadisin ömürde bir kere Hac ibâdetinin farz olduğuna da delil olduğunu eklemiştir.⁶³⁹

Konu hakkında Kurtubî'nin görüşüne aktardığı bir diğer âlim ise İbni Arabî'dir. İbni Arabî, bu ayet ile çocuk ve köle dışındaki bütün insanların Hac görevi ile sorumlu tutulduğunu belirtmiştir.⁶⁴⁰

2.2.2. Haccın Edasının Şartları

Âyette “*Hac ibâdetine güç yetirenler*” ifadesi kullanılmaktadır.⁶⁴¹ Kurtubî, konu hakkında Hz. Peygamberin “yol nedir” sorusuna “yiyecek ve binek” cevabını verdiğini söylemiştir.⁶⁴² Yine Hz. Peygamberin yoldan maksadın “binek” olduğuna dair rivayetini nakletmiştir.⁶⁴³ Ehli ilmin de bu görüşü benimsediğini belirten müfessir, yiyecek ve binek ihtiyacını karşılayan birisine haccın vacip olduğunu söylemiştir. Haccın şartlarının gıda ve binek olduğunu söyleyen âlimleri sıralayan Kurtubî: Hz. Ömer, oğlu Abdullah, İbn Abbas, Hasan-ı Basri, Ebu Hânife, Şâfii, Ahmet gibi âlimleri zikretmiştir.⁶⁴⁴

Bu hususta Şâfii'nin de görüşünü aktaran müfessir onun güç yetirmeyi iki manada açıkladığını söylemiştir. Bunlardan birincisi bedeninin sağlam olması ve malının olması, ikincisi ise Hac ibâdetini yapacak zamanının bulunmasıdır.⁶⁴⁵ Kurtubî, konu hakkında İmam Maliki'n de görüşünü aktarmış; yürümeye güç yetiren ve gıdası bulunan bir kimseye haccın farz olduğunu söylemiştir. Eğer bineğe güç yetiremiyor, yürümeye göç yetiriyorsa bakılır, gıdaya sahip ise hac ona farz olur. Eğer gıdaya sahip değilse, bu durumda Hac ona farz değildir. Yolda

⁶³⁸ Müslim, *el-Câmi 'u's-Sahîh*, “Hac”, 312.

⁶³⁹ Kurtubî, *el-Câmi ' li-ahkâmi 'l-Kur'ân*, 4/143.

⁶⁴⁰ Kurtubî, *el-Câmi ' li-ahkâmi 'l-Kur'ân*, 4/146.

⁶⁴¹ Âl-i İmran 3-97.

⁶⁴² İbn Mâce, *Sünen-i İbni Mâce*, “Menâsik”, 6.

⁶⁴³ Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutnî*, 3/220.

⁶⁴⁴ Kurtubî, *el-Câmi ' li-ahkâmi 'l-Kur'ân*, 4/147.

⁶⁴⁵ Kurtubî, *el-Câmi ' li-ahkâmi 'l-Kur'ân*, 4/147.

gıdasını kazanmaya güç yetiriyor ise yine bakılır, kendisi mal kazanma ehliyetine sahip değilse ona Hac farz değildir. Mal kazanma ehliyetine sahip ise o zaman Hac kendisine farz olur.⁶⁴⁶

Konu hakkında kendi değerlendirmesini de yapan Kurtubî, beden sağlamlığının âyetle sabit olduğunu, mal genişliğinin bulunmasının da hadis ile sabit olduğunu belirtmiştir. Müfessir gıda ve binek ihtiyacından birisinin olmaması durumunda; Hac ibâdetinin farz olmayacağını söylemiştir. Eğer bir kişi yürüyerek Hac yapmaya güç yetirebiliyor ise o kişinin yürüyerek Hac yapmasının müstehab olduğunu söylemiştir.⁶⁴⁷

2.2.3. Hac İbâdetinin Unsurları

Her ibâdetin olduğu gibi, Hac ibâdetinin de rükunları, sünnetleri vardır. Bu bölümde Hac ibâdetinin unsurları başlığı altında Kurtubî'nin değerlendirmelerini aktarmaya çalışacağız. Bunun sebebi, Hac ibâdetinin bazı unsurlarının bazı âlimlere göre rükün, bazı âlimlere göre vacip, yine bazı âlimlere göre sünnet olarak değerlendirilmesidir. Genel bir bakış açısıyla “Hac ibâdetinin unsurları” başlığını koymamızın sebebi değerlendirmelerin deliller üzerinden yapılması içindir.

2.2.3.1. Arafat vakfesi

Hac ibâdetinin unsurlarından, en temel olarak kabul edilenlerinden bir tanesi; Arafat vakfesidir. Bakara suresi 198, 199. âyetinde Allah Teâla: “... *Arafat'tan dalga dalga indiğinizde Meş'ar-i Haram'da Allah'ı zikredin...*”⁶⁴⁸ buyurmuştur. Bu ayet bağlamında Arafat vakfesi ile ilgili görüşlerini açıklayan Kurtubî, öncelikle isimlendirme üzerinden bir değerlendirme yapmıştır. “Arafe” isminin Hz. Âdem ile Hz. Havva'nın birbirlerinden ayrıldıktan sonra yeniden buluştukları yerden geldiği görüşünü aktarmıştır. Bu görüşe göre; Hz. Âdem ve Hz. Havva, uzun bir süre birbirlerinden ayrı kaldıktan sonra Arafat vakfesi yapılan yerde buluşmuş, dolayısıyla bu bölge ismini buradan almıştır. Bir diğer görüş ise a-r-f kökünden türemekte, bu da güzellik manasına gelmektedir.⁶⁴⁹

Arafat vakfesinin hükmüne gelince Kurtubî, İslam âlimlerinin öğleden önce Arafat vakfesine durulmasında ve geceden önce Arafat bölgesinden ayrılması gerektiğinde ittifak ettiklerini söylemiştir. İstisnai görüş olarak Enes İbn Malik'in görüşünü aktaran müfessir, onun “gecenin bir kısmında da beklenilmesi gerekir” dediğini nakletmiştir. Bu görüş değerlendirildiğinde; kişinin gecenin bir kısmında da Arafat'ta beklemesiyle, âlimler arasında

⁶⁴⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 4/148.

⁶⁴⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 4/148.

⁶⁴⁸ el-Bakara 2/198-199.

⁶⁴⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 2/415.

ihtilaf kalmamış olacaktır.⁶⁵⁰ Cumhurun bu konudaki delili ise âyetteki ifadenin mutlak olarak geçmesidir.⁶⁵¹ Yine Hz. Peygamberden gelen bir rivayette; Hz. Peygamber, cem ile namaz kılındıktan sonra gece kaydını zikretmemiş haccın tamam olduğunu belirtmiştir.⁶⁵²

2.2.3.2. Telbiye, ihram, niyet

Allah Teâla, Kur’ân-ı Kerim’de Hac ibâdetinin belirli aylarda olduğunu vurgulamış ve bu ibâdet yapılırken kötü sözden, tartışmadan ve cinsel ilişkiden uzak durulması gerektiğini belirtmiştir.⁶⁵³ Âyetten çıkarım yaparak değerlendirmelerde bulunan Kurtubî, “Hac ibâdetine kim niyet ederse” ifadesinden yola çıkarak demiştir ki; “Ebu Hânife’nin yorumuna göre bu ifadenin manası: Niyetle hacca başlamaya kim yeltenir, fiil olarak kim ihrama girer ve lisanen kim telbiye getirirsedir.” Şâfiî, telbiyeyi haccın rükünlarından görmemiştir. Şâfiî’ye göre haccın rükünleri niyet ile birlikte hac için ihrama girmektir. Zahiriler, telbiyeyi haccın rükünlerinden saymıştır.⁶⁵⁴

Hac ayları dışında ihrama girme

Allah Teâla, Kur’ân-ı Kerim’de; “*hilalin insanlar için bir vakit tayin aracı*”⁶⁵⁵ olduğunu belirtmektedir. Kurtubî, bu ayet ile İmam Mâlik, Ebu Hânife ve ona bağlı olanların Hac ayları dışında ihrama girebileceğine delil getirdiklerini söylemiştir. Çünkü bu ayette “ehille” kelimesi, bütün insanlar için zarf konumundadır. Dolayısıyla bütün fiillerde ihrama girmek uygundur. Bu görüşe, İmam Şafii’nin muhalefet ettiğini belirten müfessir, Bakara suresi 197. âyette geçen “*Hac belirli aylardadır*” ifadesinin Şâfiî için delil olduğunu söylemiştir. Yine müfessirin aktardığına göre Şâfiî, ayetten maksadın bu belirli ayların bir kısmının hac için, bir kısmının da insanlar için vakit tayini olduğunu söylemiştir. Kurtubi ise bu ifadelerin bütün olarak bir vakit tayini manasına gelmesinin daha doğru olduğunu belirtmiştir. Âyetin “bir kısmı” manasına gelmesi için arapçada kullanılan “bir kısım” بعض ifadesinin kullanılmasının daha doğru olacağını eklemiştir.⁶⁵⁶

⁶⁵⁰ Kurtubî, *el-Câmi ‘ li-ahkâmi ‘l-Kur’ân*, 2/416.

⁶⁵¹ “*Arafat’tan dalga dalga indiğinizde*” ifadesinde herhangi bir zaman kaydı bulunmamaktadır. Kurtubî’nin aktardığına göre cumhurun zaman kaydı olmadığı için bu âyetin, akşamdan önce Arafat bölgesinden ayrılma hususunda delil olduğunu söylemişlerdir.

⁶⁵² Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutnî*, 3/260.

⁶⁵³ el-Bakara 2/197.

⁶⁵⁴ Kurtubî, *el-Câmi ‘ li-ahkâmi ‘l-Kur’ân*, 2/406.

⁶⁵⁵ el-Bakara 2/189.

⁶⁵⁶ Kurtubî, *el-Câmi ‘ li-ahkâmi ‘l-Kur’ân*, 2/343-344.

Mîkat yerleri

Hac ibâdetinde önemli olan noktalardan bir tanesi de ihrama nerede girileceği meselesidir. Kurtubî, Hac ibâdetinde Kur'ân-ı Kerim özelinde açıklanmayan mîkat yerleri meselesinin Hz. Peygamber tarafından açıklandığını belirtmiştir. Hz. Peygamberin bu fiilinin, en faziletli amel olduğunu belirten müfessir, Hz. Peygambere tabi olan sahabe ve tabînin de aynı fiili yaptıklarını belirtmiştir. Hz. Peygamberin belirlediği mîkat yerlerine gelince; Medine Ehli için Zülhuleyfe, Şam Ehli Cuhfe, Necit Bölgesi için Karn, Yemen için Yelemlem Mîkat yerleri olarak belirlenmiştir.⁶⁵⁷ Bu bölgelerde ve bu bölgelerin dışında yaşayanlar buralarda, Mekke'de yaşayanlar Mekke'de ihrama girerler. Müfessir, genel manada zikredilen hadisin zahiriyle amel edildiğini belirtmiş, bu hususta ehli ilmin ihtilafı olmadığını söylemiştir. İhtilaf olan hususun Irak bölgesinden gelen kimselerin mîkat yerinde olduğunu belirten Kurtubî,⁶⁵⁸ bir rivayette bu bölgeler için Akik denilen yerin mîkat yeri olarak belirlendiğini,⁶⁵⁹ başka bir rivayette Zâtürk bölgesi'nin belirlendiğini söylemiştir.⁶⁶⁰

2.2.3.3. Müzdelife

Hac ibâdetinin unsurlarından bir tanesi de Müzdelife'de geceleme. Bakara Sûresi 198. âyeti yorumlarken konuyu değerlendiren müfessir, Hz. Âdem ile Hz. Havva'nın Müzdelife denilen bölgede buluşmalarından dolayı bölgenin bu isimle anıldığını söylemiştir. Kurtubî'ye göre bu bölgeye müzdelife denilmesinin bir diğer sebebi: İnsanların o bölgede toplanmasıdır. Kur'an-ı Kerim'de Müzdelife için kullanılan bir diğer kelime ise Meş'ar'dır. Kurtubî, Meş'ar kelimesinin “alamet” manasına geldiğini aktarmıştır.⁶⁶¹

Kurtubî, cumhura göre Müzdelife'de geceleme haccın rükunlarından olmadığını söylemiştir. İhtilaf olan meselenin: Kurban bayramı gecesini, Müzdelife'de geceleme kimseye hangi cezanın gerektiği hususunda olduğunu belirten müfessir, konu hakkında İmam Mâlik'in “Müzdelife'de geceleme kimseye kurban kesmenin gerektiği” görüşünü zikretmiştir. Yine Mâlik'e göre; kim gecenin çoğunu orada geçirirse bu kimseye bir şey gerekmez. Müfessire göre bu görüşün sebebi İmam Mâlik ve ona tabi olanlara göre Müzdelife'de geceleme farz olmamasıdır. Bu görüş Ahmet'ten, Katede'den ve Zühri'den de rivayet edilmiştir. Bu görüşün delillerine gelince Kurtubî, bu ayetle Müzdelife vakfesinin vacip olduğu görüşünü kabul etmediklerini söylemiştir. Çünkü ayette böyle bir ifade bulunmamakta sadece ismi zikredilmektedir. Bu görüş sahiplerinin bir diğer tutunduğu kaynak ise bazı rivayetlerde Arafat

⁶⁵⁷ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, “Hac”, 7.

⁶⁵⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/367.

⁶⁵⁹ Beyhakî, *Sünenü'l-Kübra*, 9/375.

⁶⁶⁰ Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutnî*, 3/252.

⁶⁶¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/422.

vakfesi zikredilirken, Müzdelife vakfesine değinilmemesidir. Bu rivayetlerden birinde Hz. Peygamber “Hac, arafattır. Kim fecir doğmadan onu yaparsa haccı tamam olmuştur”⁶⁶² demiştir. Bu görüş sahipleri Müzdelife’de namazları cem’ etmenin haccın rükününden olmamasını da delil kabul etmişlerdir. Namazları cem’ etmek nasıl ki rükün değilse aynı şekilde Müzdelife vakfesinde rükün değildir.⁶⁶³

Konu hakkında Şafii’nin görüşüne de değinen müfessir onun “kim gecenin yarısından sonra Müzdelife’den ayrılırsa ona bir şey gerekmez” dediğini aktarmıştır. Yine Şâfi’ye göre; kim gecenin yarısına varmadan oradan ayrılır ise bu durumda o bir koyun kurban edecektir. Şafî’nin bu görüşünün sebebi ise ona göre Müzdelife vakfesinin farz olmasıdır. Bu görüş aynı zamanda Hasan-ı Basri’nin de görüşüdür. Ona göre her kim Müzdelife vakfesini kaçırsın ve Cem’ de yapamazsa; onun haccı geçersizdir, ihramını umreye niyet ederek yapar.⁶⁶⁴ Bu görüş sahiplerinin delilleri ise Müzdelife vakfesinin Kur’ân’da geçmesidir.⁶⁶⁵ Kur’ân’da geçen ifadelerin farz olduğuna delalet ettiğini savunmuşlardır. Sünnetten delilleri ise Hz. Peygamberden nakledilen ve “vakfe yapanın haccı tamam olmuştur, kim vakfe yapmamışsa onun haccı yoktur”⁶⁶⁶ rivayetidir.

Müzdelife vakfesi ile ilgili Kurtubî, şafağın kaybolmasından önce Müzdelife vakfesi yapılacak yere ulaşılması durumuna da değinmiştir. Konu hakkında İbn Habib’in görüşünü aktaran müfessir, onun “şafak kaybolmadan olmadan önce Müzdelife vakfesi yapılacak yere gelmede acele eden kimsenin cem’ yapamayacağı” görüşünü nakletmiştir. Bu görüşün delili ise Hz. Peygamberin “önümüzdeki namaz için” ifadesini kullanıp şafak battıktan sonra akşam namazını kılmasıdır. Dolayısıyla şafaktan önce oraya gelinmesi caiz değildir. Bu durum kişinin zamanı olması durumunda da aynen geçerlidir.⁶⁶⁷

2.2.4. Hac İbâdetinin Yasakları

Hem maddi hem de bedeni ibâdetlerden sayılan hac ibâdeti için ihrama girdikten sonra belirli şeyler yasaklanmaktadır. Daha öncede değindiğimiz gibi Allah Teâla, Hac ibâdeti yapılırken cinsel ilişki, günah ve kötü sözden uzak durulmasını emretmiştir.⁶⁶⁸ Konunun Kur’ân-ı Kerim’de geçmesi ehemmiyeti açısından son derece önemlidir. Konuyla alakalı olarak hem yasakları hem de Kurtubî’nin değerlendirmelerini aktarmaya çalışacağız.

⁶⁶² Nesâî, *Sünen-i Nesâî*, “Menâsik”, 203.

⁶⁶³ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/425-426.

⁶⁶⁴ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/425.

⁶⁶⁵ el-Bakara 2/198.

⁶⁶⁶ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr*, 17/151.

⁶⁶⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/422.

⁶⁶⁸ el-Bakara 2/197

2.2.4.1. “Rafes”

Allahu Teâla, Bakara Sûresi 197. âyette رفث ifadesini kullanmış ve bu ifade müfessirler tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Kurtubî, ilk olarak kelimenin cima manasına geldiğini belirtmiş; İbn Abbas, Mücahit ve Mâlik’in bu görüşü benimsediklerini söylemiştir. Konunun devamında Arafat vakfesinden önce cima yapılmasının hac ibâdetini bozduğunda âlimlerin ittifak ettiğini de söylemiştir. Bu durumda ki kişiye “hem hedy cezası hem de bir daha ki yıl hac ibâdetinin kazası gerekecektir” demiştir. Kurtubi'nin değindiği bir başka görüş ise İbn Ömer ve Atâ’ya aittir. Bu görüşe göre rafes kelimesinden kastedilen; kadınlarla cinsel içerikli konuşmaktır. Rafes kelimesi hakkında bir diğer görüş: Kadınlar -ister yanlarında olsun ister olmasın- hakkında konuşmaktır. Bir başka görüş ise rafes kelimesinde maksat, konuşurken hatalı konuşmaktır.⁶⁶⁹

2.2.4.2. “Füsûk”

Bakara Sûresi 197. âyette yasaklanan hususlardan bir tanesi de füsûk fiilidir. Füsûk kelimesi hakkında değerlendirmelerde bulunan Kurtubî, bu kelimenin bütün günahları içine aldığını belirtmiştir. Yorumun İbn Abbas'tan ve Hasan-ı Basri'den geldiğini söyleyen müfessir, İbn Ömer'in “Allah'a isyan olan şeylerin yapılması” olarak füsûk kelimesini değerlendirdiğini belirtmiştir. Bu değerlendirmeye göre avlanmak, tırnakları kesmek, saç kesmek ve bunun benzeri şeyler bu âyetin kapsamındadır. Mâlik ise füsûk kelimesini “putlar için kurban kesmek” manasında anlamıştır. Bu görüşün âyetten delili En’âm Sûresi 145. âyettir.⁶⁷⁰ Dahhâk’ın (ö. 105/723) yorumuna göre füsûk kelimesi “lakap takmak” manasındadır. Görüşün delili ise “birbirinize kötü ad takmayın”⁶⁷¹ ayetidir. İbn Ömer'den aktarılan diğer bir görüş ise “füsûk” kelimesinin “sövmek” manasına gelmesidir. Görüşün delili ise Hz. Peygamberden nakledilen “Müslümana sövmek fasıklıktır” rivayetidir.⁶⁷² Bu görüşleri zikrettikten sonra doğru olan görüşün ilk görüş olduğunu belirten müfessir, ilk görüşün diğer yorumların hepsini kapsadığını belirtmiştir.⁶⁷³ Bu görüşün delilli ise Hz. Peygamberin “Hac ibâdeti kabul edilen kimse annesinden doğmuş gibidir” hadisidir.⁶⁷⁴

⁶⁶⁹ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 2/407.

⁶⁷⁰ el-En’âm 6/145.

⁶⁷¹ el-Hucurât 49/11.

⁶⁷² Buhârî, *el-Câmi‘u’s-sahih*, “Îmân”, 35.

⁶⁷³ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 2/408.

⁶⁷⁴ Beyhakî, *Sünenü‘l-Kübra*, 10/561.

2.2.4.3. “Cidâl”

Bakara Sûresi 197. âyette yasaklanan bir diğer fiil ise cidâl fiilidir. Kurtubî, cidâl kelimesinin oluşumu ile ilgili birkaç değerlendirmede bulunduktan sonra bu kelimenin “öldürme” manasına geldiğini söylemiştir. Bu kelime ile ilgili 6 mananın olduğunu belirten müfessir; ilk mana olarak İbn Mesud'un görüşünü zikretmiş ve onun cidâl kelimesine “tartışmaya varan ve sonu hakaretle biten bir fiil” yorumladığını nakletmiştir. Katâde'nin bu konuda yorumu ise cidâl kelimesinin “küfür etmek” manasına geldiğidir. Müfessirin aktardığına göre cidâl kelimesinin bir diğer yorumu ise “Hac ibâdetinin günleri hususunda tartışma” yapmaktır. “Bazen öyle bir tartışma olur ki bu doğrudan bile şüpheye düşürür. Dolayısıyla bundan sakınmak gerekir” demiştir. Cidâl kelimesi hakkında yapılan yorumlardan bir tanesi de kişinin yaptığı Hac ibâdetini başkasının ibâdetinden daha makbul görmesidir. Müfessirin değindiği bir diğer mana ise cidâl kelimesinin “babalarla övünmek” manasına gelmesidir.⁶⁷⁵

2.2.5. Umre

Bakara Sûresi 196. âyette Allah Teâla: “*Haccı ve umreyi Allah için eksiksiz yerine getirin...*”⁶⁷⁶ buyurmaktadır. Zikredilen âyet bağlamında Kurtubî'nin değindiği hususlardan bir tanesi de Umre'nin farziyetidir. İslam âlimleri arasında Umre'nin farz mı yoksa vacip mi olduğu konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Kurtubî, Bakara Sûresi 196. âyetin umrenin vacip olduğuna delil olduğunu söylemiştir. Kurtubî, bu görüş sahiplerinin zikredilen âyeti delil aldıklarını ve Allah Teâla'nın haccın tamamlanmasını emrettiği gibi Umre'nin de tamamlanmasını emrettiğini zikretmiştir. Konu hakkında Hz Ömer'e nispet edilen bir rivayeti de aktaran müfessir, “ben hristiyanım. Müslüman oldum, Hac ibâdetini ve Umre'yi farz ibâdetlerden görüyorum. İkisi için de ihrama girebilir miyim?” diyen birisine Hz. Ömer'in “sen peygamberinin yoluna uymuşsun” dediğini söylemiştir. Müfessire göre Hz Ali, İbn-i Ömer, İbni Abbas, Şâfiî ve Ahmet Umre'nin farz olduğu görüşündedirler.⁶⁷⁷ Kurtubî, Umre'nin farz olduğuna dair Hz. Peygamberden de rivayet nakletmiştir. Bu rivayetlerden birisinde Hz. Peygamber; Hac ve Umre'nin farz olduğunu, hangisiyle önce başlanırsa sorun olmadığını söylemiştir.⁶⁷⁸

Farklı görüş olarak Kurtubî'nin zikrettiği görüş ise İmam Mâlik'e ve Hanefi mezhebine aittir. Bu görüşe göre Umre sabit sünnetlerdendir. Müfessir, Umre'nin sünnet olduğu görüşünün

⁶⁷⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/410.

⁶⁷⁶ el-Bakara 2/196.

⁶⁷⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/368.

⁶⁷⁸ Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutnî*, 3/346.

İbni Mesud ve Cabir İbni Abdullah'ın da görüşü olduğunu aktarmıştır. Bu görüşün delili ise Hz. Peygambere sorulan bir sorudur. Rivayete göre; Hz. Peygambere namaz, zekât ve hacdan sorulmuş, Hz. Peygamber bu ibâdetlerin vacip olduğunu belirtmiş, umrenin vacip olduğu sorulduğunda ise “Hayır! Umre yapman senin için hayırlıdır” cevabını vermiştir.⁶⁷⁹ Bu görüş sahipleri âyeti kerimede umrenin tamamlanmasının emredilmesini de delil olarak kabul etmiştir. Namaz ve Hac ibâdetiyle ilgili âyetlerde ibâdetlere başlamak emredilmişken, umrede ibâdetin tamamlanması emredilmiştir. Dolayısıyla bu durum Umre'nin farz olmadığının delillerindendir.⁶⁸⁰

2.3. KURBAN

Kurban kelimesi: Kulun Allah'a yaklaşmak maksadıyla belirli cins hayvanları yine belirli zamanlarda kesmesini ifade eden bir kavramdır. Kurban ibâdetinin tarihine bakıldığında hemen hemen bütün dinlerin ana ibâdetlerinden birisi olduğu göze çarpmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de ki bazı âyetlerde bu manayı ifade etmektedir.⁶⁸¹ Kurban kelimesi Arapçada “udhiyye” kelimesinin karşılığıdır.⁶⁸² Bu bölümde, Kurtubî'nin kurban ibâdeti ile ilgili değindiği hususları aktarmaya çalışacağız.

2.3.1. Kurban İbâdetinin Hükümü

Kur'an-ı Kerim'de Allah Teâla, Hz. İbrahim'e hitaben “biz ona büyük bir kurban hediye ettik” ifadesini kullanmaktadır.⁶⁸³ Konuyu bu âyetin tefsirinde değerlendiren müfessir, öncelikle ayette geçen zibh ifadesi hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Müfessir, kesilen şeye zibh denildiğini söylemiştir. Kurban ibâdetinin hükmüne gelince müfessir, kurban ibâdetinin vacip olmadığını bilakis maruf sünnet olduğunu söylemiştir. Bu görüşe delil olarak İkrime'nin sözünü aktaran müfessir, onun “kurban günü İbn Abbas, beni et almam için iki dirhemle gönderdi ve diyordu ki; kiminle karşılaşırsan bu İbn Abbas'ın kurbanıdır de” sözünü nakletmiştir.⁶⁸⁴

Ebu Hânife'ye göre; mal varlığı olup beldesinde bulunan kimseye kurban kesmek vaciptir fakat misafire vacip değildir. Ebu Hânife küçük çocuk için de babasının kurban kesmesi gerektiğini söylemiştir. Hanefi mezhebinin diğer iki imamının görüşlerini de zikreden müfessir; Ebu Yusuf ve Muhammed'in “kurban kesmek vacip değil, terkin de ruhsat bulunmayan

⁶⁷⁹ Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutnî*, 3/348.

⁶⁸⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 2-368/369.

⁶⁸¹ el-Hâc 22 /34.

⁶⁸² Ahmet Güç, “Kurban”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/436-440.

⁶⁸³ es-Sâffât 37/107.

⁶⁸⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 15/108.

sünnettir” görüşlerini aktarmıştır. Vacip olduğu görüşünü benimseyenlerin delillerine gelince; bu görüş sahiplerinin delilleri Hz. Peygamberin Eba Berde’ye kestiği kurbanı tekrardan kesmesini söylemesidir. Bu görüşü benimseyenlere göre Hz. Peygamberin böyle bir şey söylemesi farz olduğunun delilidir. Çünkü Hz. Peygamberin bir ibâdeti iade etmeyi emretmesi o ibâdetin farz olduğunu gösterecektir.⁶⁸⁵

Kurban ibâdetinin hükmü hakkında İmam Şâfiî'nin de görüşüne değinen müfessir, onun “Kurban ibâdetinin sünnet olduğu” görüşünü benimsediğini söylemiştir. Kurban ibâdetinin sünnet olduğunu savunanların delilleri ise Hz. Peygamberin "Zilhiccenin on günü girdiğinde kurban kesmek isterseniz"⁶⁸⁶ rivayetidir. Bu görüşü benimseyenlere göre Hz. Peygamberin “kesmek isterseniz” ifadesi, kurban ibâdetinin sünnet olduğunu göstermektedir. “Farz olması durumunda Hz. Peygamber böyle bir ifade kullanmazdı” demişlerdir.⁶⁸⁷

2.3.2. Kurban Edilecek Hayvanlar

Kurban ibâdeti ile ilgili değerlendirilmesi gereken hususlardan bir tanesi de hangi hayvanların kurban edileceği meselesidir. Kurtubî, konu hakkında fazla bir detay vermeksizin 4 çiftin, erkek-dişi olarak kurban edilebileceğini aktarmıştır. Bu çiftler koyun, keçi, sığır ve devedir.⁶⁸⁸

2.3.3. Kurban Kesim Günü

Kurban kesimi ile ilgili âyetler incelendiğinde “sayılı günler” ifadesinin kullanıldığını görmekteyiz.⁶⁸⁹ Bu ifadenin hangi manaya geldiği hususunda birtakım değerlendirmelerde bulunan müfessir; konu hakkında ilk olarak İbn Mesud ve İbn Ömer’in görüşlerini aktarmış, onların “sayılı aylardan” kastedilen ayların “Zilkade, Zilhicce ve Şevval ayları” olduğuna dair görüşlerini zikretmiştir. İbn Abbas’a göre sayılı günlerden kastedilen günler; Zilkade, Şevval ve Zilhiccenin ilk 10 günüdür. Müfessir iki görüş arasında ki farkın sonuçlarına da kısaca değinmiş, ilk görüşte kastedilenin: “Zilhicce ayının tamamının haram aylardan oluşu” olduğunu ifade etmiştir. Diğer görüş ile kastedilenin ise kesme vaktiyle ilgili olduğunu belirtmiştir.⁶⁹⁰

Kurtubî kurban kesme günlerinin sayısı hakkında da değerlendirmelerde bulunmuştur. Konu hakkında İmam Mâlik’in görüşünü nakleden müfessir, onun “3 gün kurban kesme günüdür” dediğini belirtmiştir. Bu görüşe göre; yevmu'n-nahr ve sonrasındaki iki gün kurban

⁶⁸⁵ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 15/109.

⁶⁸⁶ İbn Mâce, *Sünen-i İbni Mâce*, “Edâhî”, 11.

⁶⁸⁷ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 15/109.

⁶⁸⁸ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 15/109.

⁶⁸⁹ el-Bakara 2/197.

⁶⁹⁰ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-ahkâmi‘l-Kur‘ân*, 2/405.

kesme günüdür. Müfessir ayrıca aynı görüşün Ebu Hânîfe, Sevrî ve Ahmet İbn Hanbel'den de rivayet edildiğini aktarmıştır. Bu hususta Şâfiî'nin görüşü ise kurban kesme günlerinin dört gün olduğudur. Yevmu'n-nahr ve devamında üç gün Şâfiî'ye göre kurban kesme günleridir.⁶⁹¹

Kurtubî, her iki görüşün de sahabe tarafından rivayet edildiğini belirtmiştir. Zikredilen bu iki görüşün yani kurban kesme günlerinin 3 gün olduğu ve 4 gün olduğu görüşünün ulema tarafından benimsendiğini, dolayısıyla bu iki görüş dışındaki görüşlerin sünnete ve sahabe fiillerine muhalif olduğunu söylemiştir. Delilsiz olan bir görüşle de amel edilmesinin doğru olmadığını belirten müfessir, böyle bir görüşün terk edilmesi gerektiğini söylemiştir.⁶⁹²

2.3.3.1. Kurban kesme vakti

Kurban İbadetiyle ilgili önemli hususlardan bir tanesi de; kurban ibâdetinin ne zaman yapılacağı hususudur. Kurtubî, Kurban ibâdetinin zamanıyla ilgili farklı görüşleri ele alırken bu ibâdetin yapılacağı gün hususunda değil de zamanı hususunda bir bilgilendirmeye gitmiştir. Bu da aslında ulema arasında yevm'ü-nahr gününde kurbanın kesileceği hususunda bir ihtilafın olmadığını göstermektedir. Yevm'ü-nahr gününde kurbanın ne zaman kesileceği ile ilgili bilgilendirmeye giden müfessir, ilk olarak İmam Mâlik'in görüşünü aktarmıştır. İmam Mâlik'e göre kurban kesimi; bayram namazından ve imam kurbanını kestikten sonra yerine getirilmelidir. Eğer imam, kurban kesme vaktinde bir gecikme yapar da bu aşırı olursa, bu durumda imamın beklenmeyeceğini de görüşüne eklemiştir.⁶⁹³ Mâlik'in bu konuda ki delili ise Hz. Peygamberden rivayet edilen bir hadistir. Söz konusu rivayette Cabir r.a : “Hz. Peygamber kurban kesme günü bize namaz kıldırdı. Bir adam Hz. Peygamberin kurbanını kestiğini sanarak hemen kurbanını kesti. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “her kim kurban kesmişse kurbanını iade etsin”⁶⁹⁴ buyurmuştur.

Konu hakkında müfessirin aktardığı bir diğer görüş Ebu Hânîfe'ye aittir. Ebu Hânîfe, kurban kesimi için imamın kurban kesmesinin şart görmeyip, namaz kılınmasını yeterli görmüştür. Ebu Hânîfe'nin bu konudaki delili Berra'dan nakledilen rivayettir. Rivayete göre Berra “her kim namazdan sonra kurbanını keserse ibâdetini yerine getirmiş ve Müslümanların yoluna uymuş olur” demiştir.⁶⁹⁵ Ebu Hânîfe'nin delil olarak aldığı diğer rivayet ise Hz.

⁶⁹¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 12/43.

⁶⁹² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 12/44.

⁶⁹³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 12/42.

⁶⁹⁴ Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "Sinnü'l-udhiyye", 14.

⁶⁹⁵ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "Sinnü'l-udhiyye", 76.

Peygamberin “bugün ilk işimiz namazı kılmak sonra kurbanımızı kesmektir. Her kim böyle yaparsa bizim yolumuza uymuş olur”⁶⁹⁶ hadisidir.⁶⁹⁷

Bu bilgilerden sonra müfessir, namazdan önce kurban kesilmesi durumunda kurbanın geçersiz olduğunda hiçbir ihtilafın olmadığını belirtmiştir.⁶⁹⁸ Bunun delili ise Hz. Peygamberin “kim namazdan önce kurban keserse bu koyun etidir”⁶⁹⁹ hadisidir.

2.3.4. Kurban Kesimi

Kurban İbadeti ile ilgili konulardan birisi de kurbanın kesilmesi ile ilgili hususlardır. Allah Teâla kendiliğinden ölmüş hayvanın, domuzun ve yırtıcı hayvanların yediğinin haram olduğunu söylemiştir.⁷⁰⁰ Kurtubî, hayvan kesimi ile ilgili değerlendirmeleri Maide Sûresi 3. âyet tefsirinde gerçekleştirmiştir. Âyette geçen “*kestiğiniz*” ifadesi, Kurtubî tarafından özel bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu kapsamda âyetin bu bölümünü değerlendiren müfessir, bu ayetin zikredilen hayvanlardan yaşayanların hepsi için geçerli olduğunu belirtmiştir. Burada ana unsurun kesme fiili olduğunu aktarmıştır.⁷⁰¹

Maide Sûresi 3. âyet bağlamında Kurtubî, hayvan kesme ile ilgili hükümlere değinmiştir. ذكي fiili ile ilgili birtakım manalara değinen müfessir, bu kelimenin hızlıca açılma manasına gelen ذكاء ifadesinden geldiğini söylemiştir. Buradan hareketle değerlendirmelerde bulunan Kurtubî, hayvanın kan aktığı zaman temiz hükmünde olacağını belirtmiştir. Bunun sebebi de: Hayvandan kanın boşalma işleminin kesme yoluyla daha hızlı olarak meydana gelmesidir. Tıpkı üzerinde necaset bulunan bir toprağın kurumasıyla temiz olması gibidir.⁷⁰²

Tezkiye kelimesinin ıstılahi manası ise: Şah damarının kesilmesi veya hayvanın boğazlanması yoluyla kanın akıtılmasıdır. Tabii bu durum, Allah'ın rızasını kazanmak niyetiyle olmalıdır.⁷⁰³

2.3.4.1. Hayvan kesiminde besmele

En'âm suresi 121. ayette Allah Teâla kesilirken adının anılmadığı hayvanlardan yenilmemesini emretmektedir.⁷⁰⁴ Âyet ile Allah Teâla; kendisinden başkası adına kesilen hayvanların yenilmeyeceğini haber vermiştir. Âyetin sebebi nüzulüne bakıldığı zaman; Hz.

⁶⁹⁶ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, "Kitabü'l-ideyn", 3.

⁶⁹⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 12/42.

⁶⁹⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 12/42.

⁶⁹⁹ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahih*, "Kitabu'l-ideyn", 5.

⁷⁰⁰ el-Mâide 5/3

⁷⁰¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 6/50.

⁷⁰² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 6/52.

⁷⁰³ Tuncay Başoğlu, “Tezkiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/77-79.

⁷⁰⁴ el-En'âm 6/121.

Peygamber dönemindeki Yahudilerin, kendi kendini ölmüş (meyte) denilen hayvanların neden yenilmediği hususunda birtakım sorular sordukları ve bu soruların neticesinde Allah Teâla'nın bu ayetleri indirdiği görülecektir.⁷⁰⁵

Zikredilen ayette meyte dışında “Allah'tan başkası adına kesilen hayvanların” haram olduğunun özel olarak zikredilmesi, Kurtubî tarafından bu tür hayvanların yenilmesinin haram olduğuna delil olarak kabul edilmiştir. Müfessirin aktardığına göre; gayrimüslim bir kişinin besmeleyi terk etmesi durumunda kestiğinin yenmeyeceği âlimler tarafından ittifakla kabul edilmiştir. Müslümanın kasten besmeleyi terk etmesi durumunda ise farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Aşağıda sıraladığımız şekilde Kurtubî, 5 farklı görüşten bahsetmiş ve bunlarla ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur.⁷⁰⁶

Müslüman olan kimsenin besmeleyi unutarak veya kasten terk etmesi durumunda âlimlerin beş farklı görüşü benimsediğini söyleyen müfessir, ilk olarak İmam Mâlik, Ebu Hânife, Sevrî ve Hasan-ı Basri'nin görüşünü aktarmıştır. Zikredilen ulemaya göre eğer besmele unutarak terk edilmişse, hayvanın yenilmesinde herhangi bir sakınca yoktur. Yine zikredilen âlimlere göre; eğer besmele kasten terk edilmişse, bu durumda kesenler Müslüman da olsalar kestiklerinden yenilmez. Bu görüş sahiplerinin delilleri ise bizatihi En'âm Suresinin 121. âyetidir. İsimleri geçen âlimler, âyetteki ifadelerden yola çıkarak “besleme unutulmuş kesilen hayvanın mekruh olduğu” görüşünün doğru olmadığını savunmuşlardır. Yine bu görüşü savunan âlimlere göre; âyetle geçen ifadelerden yola çıkarak “besmele getirmeyi unutan kimse” hakkında hüküm vermek doğru değildir. Zira unutan kimseye buradan hüküm vermek muhaldir.⁷⁰⁷

İkinci görüş ise Şâfiî, İbn Abbas, Ebû Hureyre'ye aittir. Bu görüşe göre; Müslüman kimse ister kasten ister unutarak olsun besmeleyi terk ederse kestiğinin yenilmesinde herhangi bir sakınca yoktur.

Üçüncü görüş ise Muhammed İbn Sîrîn, Abdullah İbn Amr'a aittir. Bu görüşe göre; besmele ister unutarak olsun ister kasten olsun terk edilirse; kesilen hayvanın etinden yemek haramdır.⁷⁰⁸

Dördüncü görüş Malikilerden Ebubekir'e aittir. Bu görüşe göre; eğer kasten besmele terk edilirse o hayvanın etinden yemek mekruhtur.⁷⁰⁹

⁷⁰⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kurâni'l-azim*, 3/294.

⁷⁰⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/75.

⁷⁰⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/75-76.

⁷⁰⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/75.

⁷⁰⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/75.

Beşinci görüş Eşheb'e aittir. Bu görüşe göre; eğer kişi küçümsediğinden dolayı besmeleyi kasten terk ederse, bu durumda kestiği yenilmez. Ama eğer kişinin böyle bir kastı yoksa bu durumda kestiğinin yenilmesinde bir sakınca yoktur.⁷¹⁰

Zikredilen görüşlerden sonra Kurtubî, besmelenin terk edilmesi durumunda 3 halin meydana geldiğini söylemiştir. Bu hallerden ilki; kişinin “kalbim zaten Allah'ın isimleri ile doludur, öyleyse dilimin söylemesine ne gerek var” diye düşünmesi halidir. Bu hal durumunda kestiğinin yenileceğinde herhangi bir ihtilaf yoktur. Kurtubî'nin değindiği diğer hal ise kişinin kalben niyet etmesi, dil ile niyet edilmesini ibadet görmemesinden dolayı dil ile niyeti terk etmesidir. Bu durumda da bir sakınca yoktur. Üçüncü hal ise kişinin küçümsediğinden dolayı dil ile besmele çekmemesidir ki, bu durumda kestiği ittifakla yenilmez.⁷¹¹

2.3.4.2. Hayvan kesiminin yapılması

Hayvan kesme işleminde dikkat edilmesi gereken veya önemli konulardan birisi de hayvanın hangi aletlerle kesileceğidir. Mâide Sûresi 3. âyet tefsirinde konuya değinen müfessir; cumhurun, diş ve kemik dışında kanı akıtacak, damarı kesecek herhangi bir aletle hayvanın kesilmesini caiz gördüklerini söylemiştir. Diş ve kemik gibi aletlerin istisna edilmesi de müfessirin ifadesi ile “tevatüren” nakledilmiştir. Bunun yanı sıra diş ve kemik, kesme işlemine uygun değildir. Bunlarla yapılan işlem bir bakıma boğma meydana getirecektir. Konu hakkında İbn Abbas'ın değerlendirilmesini de aktaran Kurtubî, onun da diş ve kemikle yapılan kesim işlemini boğma olarak nitelediğini söylemiştir. Müfessir, diş ve kemikle yapılan kesim işlemine “eğer başın gövdeden ayrılması söz konusuysa caiz” diyenler olduğu gibi “böyle bir kesimi her halükârda mekruh” görenlerin bulunduğunu da belirtmiştir.⁷¹² Bu görüşü savunanların delili ise Hz. Peygambere taşla kesilen bir koyunun durumunun sorulması, Hz. Peygamberinde “bir sorun olmadığını” söylemesidir.⁷¹³

Hayvan kesiminde dikkat edilecek bir diğer konu; kesim yapılırken hangi organların kesilmesi gerektiğidir. Kurtubî, konu ile ilgili ilk olarak; İmam Mâlik'in “kesim işleminin tam olmasının ancak boğaz ve iki şah damarının kesilmesi ile olduğu” görüşünü aktarmıştır. İmam Malik ve Ebu Hânife'nin bu görüşleri benimsediğini söyleyen müfessir, onların hayvanın ölümünü esas aldıklarını, helal ile haram arasındaki ayrımın “şah damarının kesilmesiyle mümkün olduğu” görüşünü benimsediklerini belirtmiştir.⁷¹⁴

⁷¹⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/75-76.

⁷¹¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/76.

⁷¹² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/53.

⁷¹³ Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, “Zebâih”, 4.

⁷¹⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/54.

Konu hakkında Şâfiî'nin de görüşünü açıklayan müfessir, onun şah damarlarını kesmeyi gerekli görmediğini söylemiştir. Şâfiî'nin bu konudaki delili ise hayvanın ölmesidir. Bunun için hayvanın şah damarlarını kesmek gerekli değildir. Boğazı ve boğazın içindeki bazı organları kesmek yeterlidir.⁷¹⁵

Maide Sûresi 3. âyet bağlamında müfessir, hayvanı kesen kişide bulunması gereken özellikler hakkında da bilgi vermiştir. Müfessir, “halinden razı olunacak kimselerin hayvanı kesmesi müstehaptır” demiştir. Kurtubî'nin değindiği önemli bir not ise kesilen hayvanın ne için kesildiğidir. Eğer hayvan et için kesiliyorsa; kadın olsun erkek olsun, yetişkin olsun, küçük çocuk olsun, Müslüman veya Ehli Kitabın kesmesinde bir sakınca yoktur. Bununla beraber hayvanı Müslümanın kesmesi ehli kitap birisinin kesmesinden daha güzeldir. Kesilecek hayvanın kurban için kesilmesine gelince; kurban için kesilecek hayvanı Müslümanın kesmesi gerektiğini belirten müfessir, ehli kitap birisinin Kurban edilecek hayvanı kesmesi durumunda; farklı görüşlerin bulunduğunu söylemiştir.⁷¹⁶

Kurtubî'nin hayvan kesimi ile ilgili belirttiği bir diğer husus ise kesim işleminden önce veya sonra dikkat edilmesi gereken bazı davranışlardır. Hz. Peygamberden nakledilen “Allah her şey için güzel muameleyi gerekli görmüştür. Kesim işlemini güzelce yapın. Boğazladığınızda güzelce boğazlayın, sizden birisi keseceği zaman bıçağını bilesin ve kurbanını rahatlatın”⁷¹⁷ rivayetini aktaran müfessir, âlimlerden nakledilen bazı davranışların yapılması gerektiğini söylemiştir. Müfessirin sıraladığı bu davranışlar: hayvana güzelce davranmak, ona kötü muamele yapmamak, onu başka bir yere çekmemek, kesme aletini iyice bilemek, niyetini sağlam yapmak, kibleye yönelmek, kesim işlemini hızlıca gerçekleştirmek, boğazı ve şah damarlarını kesmek, hayvanın canının çıkmasını beklemek, Allah'ın ona vermiş olduğu lütfu ihsanı hatırlamak, Allah'a şükretmektir. Kurtubî'nin Rebîa'dan aktardığı hayvan kesimindeki güzel davranışlardan bir tanesi de; başka hayvan bakıyorken kurban kesmemektir.⁷¹⁸

Yaralı hayvanın kesimi

Konu hakkında müfessir, hayvanın durumu ile ilgili değerlendirmede de bulunmuştur. Hayvanın ciddi bir yara alması durumunda örneğin; “karnının yarılması ve uzuvlarının dışarı çıkması halinde kesilmesi dinen geçerli midir?” problemine değinmiştir. Bu hususta İbn Abbas'tan “böyle bir hayvanın yenilmeyeceğine” dair görüş aktaran müfessir, İmam Mâlik ve

⁷¹⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/54.

⁷¹⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/55.

⁷¹⁷ Nesâî, *Sünen-i Nesâî*, “Dahâye”, 22.

⁷¹⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/56-57.

Şâfii mezhebinin meşhur görüşüne göre; hayvanda asıl olan durumun yaşam olduğunu belirtmiştir. Hayvanın yaralı olup olmadığı veya yarasıyla ilgili durumu önemli değildir. Konu hakkında İshak'ın bir değerlendirmesine değinen müfessir, onun -hayvanın yaralanmasını dikkate alanlar için- “bu kişi, sünnete, sahabe'nin çoğunluğuna ve âlimlerin çoğunluğuna ihtilaf etmiştir” dediğini söylemiştir.⁷¹⁹

2.3.5. Kurban Etleriyle İlgili Hükümler

Kurban ibâdeti ile ilgili değinilmesi gereken hususlardan birisi de; kurban etlerinin nasıl değerlendirileceği hususudur. Allah Teâla Kur'ân-ı Kerim'de “*kurban etlerinin yenilmesini ve zor durumda ki fakirlere kurban etlerinden yedirilmesini*”⁷²⁰ emretmektedir. Bu âyet bağlamında konuyu ele alan Kurtubi, Hz. Peygamber döneminde etlerin değerlendirilmesi ile ilgili birtakım yorumlarda bulunmuştur. Müfessirin yaptığı bu yorumlara göre Hac Sûresi 28. âyet nazil olmadan önce Araplar, kestikleri kurbanların etlerinden yemezlerdi. Âyet Arapların bu fiilini neshetmiştir. Hz. Peygamberden nakledilen “kim kurban keserse kurban etinden yesin” hadisi de; kurban etlerinin sahipleri tarafından yenmesinde herhangi bir sakınca olmadığını göstermektedir.⁷²¹

2.3.5.1. Kurban etlerinin dağıtımı

Kurtubî tarafından kurban etlerini nasıl değerlendirileceği hususunda da birtakım görüşler nakledilmiştir. Müfessire göre âlimlerin çoğunluğu kurban etlerinin 3/1'inin tasadduk edilmesi, 3/1'nin kesen kişi ve ailesi tarafından tüketilmesi, 3/1'nin de kurban kesen kişi tarafından kendisine ayrılması müstehap görüşmüştür. Bu konuda müfessirin aktardığı bir diğer görüş ise İmam Mâlik'e nispet edilmekte ve bu görüşte İmam Mâlik, “bizim görüşümüze göre kurban etlerinde belirlenmiş bir pay yoktur” demektedir.⁷²²

Kurtubî, Şâfii'nin de görüşünü zikretmiş ve onun iki farklı görüşü benimsediğini söylemiştir. Bu görüşlerden birisine göre Şâfii, “kurban etlerinin ikiye ayrılması gerektiğini bir kısmının kurban kesen kimseye, diğer kısmının fakirlere ayrılarak dağıtılması gerektiği” görüşünü benimsemiştir. Bu görüşün delili ise Hâc Sûresi 28. âyettir. Zikredilen âyeti delil alan Şâfii, kurban etlerinin üçe bölünmesi gerektiğini söylemiştir.⁷²³

İmam Şâfii'nin görüşlerinin bile iki kısma ayrılması, kurban etlerinin dağıtımı hususunda net bir delilin olmadığını göstermektedir. Aslında İmam Mâlik'in konu hakkında

⁷¹⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/50.

⁷²⁰ el-Hac 22/28.

⁷²¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 12/46.

⁷²² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 12/47.

⁷²³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 12/47.

“bilgim yok” demesi de bunun en net kanıtıdır. Genel manada konuya değinen âlimler, farklı naslardan hareketle görüşlerini serdetmişlerdir. Burada dikkat çeken nokta; görüşlerin bakış açısına göre farklılıklar arz etmesi ve etlerin değerlendirilmesinin çoğunlukla kesen kimseye bırakılmış olmasıdır. İnsanın ihtiyacı kadarını alması, ailesinin, yakınlarının, fakirlerin haklarının unutulmaması neredeyse bütün âlimler tarafından dile getirilen ortak bir görüş olarak ön plana çıkmaktadır. O halde bir kimsenin bütün bu haklara riayet ederek kestiği kurban etlerini değerlendirmesi; uygun görüş olarak sunulabilir.



SONUÇ

İbadet hayatının en temel noktalarına dair Kurtubî'nin değerlendirmelerini aktardığımız bu çalışmamızın sonuç bölümünü birkaç kısma ayırmayı uygun gördük. Bu kısımlar: İbadetin manevi boyutu, Kurtubî'nin ilmi şahsiyeti, eseri ve ortaya çıkan görüşlerle ilgili genel bir değerlendirmedir. Şimdi sırasıyla bu değerlendirmelerimizi aktaracağız.

Çalışmada yer verdiğimiz ibadetlerin manevi boyutu bizlere gösterdi ki; İslam dininin inananlara emrettiği ibâdetler sadece belirli şekillerin veya kalıpların yapılmasından ibaret değildir. Her ibâdetin kendine özgü bir ruhani boyutu bulunmaktadır. Eğer bu ruh boyutu olmadan ibâdetler yapılmaya çalışılırsa, yapılan ibâdetin manevi yönü eksik kalır ve insanın kalbine ve hayatına etki etmez. Günümüz insanının belki de en temel problemlerinden bir tanesi ibâdetin sadece şekil yönüne odaklanmak ve onun manevi yönünü ihmal etmektir. Manevi yönü ihmal edilmiş bir ibâdet kişinin hayatına tesir etmemekte, onu yanlış davranışlardan alıkoymamakta ve onda yeterli ölçüde ahlak ve duyarlılık oluşturmamaktadır.

Çalışmamız, Kurtubî'nin ilmi şahsiyeti ile ilgili birçok noktayı gözler önüne sermiştir. Sadece kendi ilmi geleneği ile yetinmeyen, farklı düşünce ve görüşlere de son derece açık olan Kurtubî, eserinde bilgi birikiminin ne denli yüksek olduğunu göstermektedir. Farklı görüşleri, görüş sahipleriyle beraber zikretmesi sözün sahibine verilen değer açısından son derece önemlidir. Teknolojinin son sürat ilerlediği günümüzde dahi intihallerin önüne geçilememesi, Kurtubî'nin dikkat ettiği bu yayın etiğinin ne kadar önemli olduğunu bir kere daha hatırlatmaktadır. Bu hususta dikkat çeken bir diğer nokta ise Kurtubî'nin aktardığı görüşlerin küçük detaylar dışında doğru olmasına verdiği önemdir. Bu durum eserde görüşlerin çarpıtılması, görüşlerin düşüncelere uygun kısımlarının alınması gibi yayın etiğine uymayan durumların olmadığını göstermektedir.

Kurtubî'nin eserinde dikkat ettiği bir başka husus ise delillerin zikredilmesidir. Her konuda delillerin aktarıldığını söylemek doğru olmaz fakat genel manada müfessir görüşlerin delillerini zikretmiş, gerekli gördüğü yerlerde kendi fikrini beyan etmiş, kabul etmediği görüşlerin neden kabul edilmediği hakkında bilgiler vermiştir. Burada yapılacak küçük bir negatif yorum; farklı görüşlerin yeterince değerlendirilmediği olabilir. Kurtubî'nin eseri son derece hacimli olmasına rağmen her konu hakkında detaylara girmesi, ortaya çok daha büyük bir eser çıkaracaktır ki; bu da belki eserin vermek istediği katkıyı azaltacaktır.

el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân adlı eser, başlı başına birtakım hususiyetler taşımaktadır. Kanaatimizce eser, bir ilim ehline gerekli olan her konuda bilgiler vermiştir. Kıraat ilminden tefsire, çıkarılacak hükümlerden delillerine kadar birçok alanda okuyucuya derinlik kazandırmaktadır. Eser sadece bir ekolün görüşlerine mahsus da değildir. Farklı yorumların

aktarılması; okuyucuya muhakeme yeteneği kazandırmakta, gerekli görüldüğü takdirde araştırma imkânı vermektedir. Tefsirde dikkat çeken bir diğer husus ehli-sünnet savunusudur. Müfessir ehli bidatin görüşlerini eleştirmiş ehli sünnet ulemasının görüşünün doğru olduğuna vurgu yapmıştır. Eserde dikkate şayan bir diğer nokta da konuların bir bütünlük halinde ele alınmasıdır. Örneğin: Rûkü konusunda bilgi verilecekse, Rükû kelimesinin her geçtiği yerde konu bir daha ele alınmaz. Müfessirin uygun gördüğü bir bölümde konu detaylıca aktarılır, diğer bölümlerde varsa değinilecek noktalar onlar hakkında bilgiler verilir. Bu durum da okuyucunun konudan kopmamasını, konuyla bağlantılı olan bütün konular hakkında fazlaca yorulmadan bilgi sahibi olmasını sağlamaktadır.

Kurtubî tefsirinde İslâm âlimlerinin görüşleri hakkında farklı detaylar vermektedir. Aktarılan görüşlere baktığımızda; temel noktalarda bulunan ihtilafın çok az olduğunu görmekteyiz. İhtilafın çok olduğu yerler genel manada furu' meseleler üzerindedir. Bu ihtilaflarda –çoğunluk açısından değerlendirildiğinde- iki üç görüşü geçmemektedir. Şaz diye nitelenen, çoğunluğun benimsemediği görüşler olsa da genel manada bu minvaldedir.

Ortaya çıkan görüşler değerlendirildiğinde; şöyle bir yorumda bulunmak yanlış olmayacağı kanaatindeyiz. Kurtubî'nin bu tefsiri, düşünce özgürlüğünün nasıl olması gerektiğini göstermektedir. Müfessir, konu hakkında görüşleri serdettikten sonra; kendi fikirlerini söylemiş, yeri geldiğinde bu fikirler bulunduğu ekolden farklılıklar göstermiştir. Aynı şekilde Ebû Hânife, Ebû Yusuf, İmam Muhammed gibi âlimlerin birbirlerinden farklı görüşlerini de zikretmiştir. Bu durum; mezhep taassubu, bencillik, vb. hasletlerin, kendisinde olmadığının göstergelerindendir Ortaya çıkan bu farklı fikirler –her ne kadar furu' meselelerde olsa da- İslâmın fikir özgürlüğüne ne kadar alan açtığını ifade etmesi bakımından önemlidir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû ‘Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. ed. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1416.
- Altıkulaç, Tayyar. “Kurtubî, Muhammed b. Ahmed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/455-457. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Apaydın, H. Yunus. “İbn Ebû Zeyd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/451-453. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Arabi, Muhyiddin İbn. *Tedbirat-ı İlahiyye*. çev. Ahmed Avni Konuk. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Aras, M. Özgü. “Hammâd b. Ebû Süleyman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/484-486. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ateş, Süleyman. “İbâdet”. *Kur’an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi* 2/13,14,15 (1999), 56-72.
- Ateş, Süleyman. *Sülemi ve Tasavvufi Tefsiri*. İstanbul: Dönmez Neşriyat, 1969.
- Başoğlu, Tuncay. “Tezkiye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/77-79. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Bayram, Abdullah. “Kurtubî’nin Ahkâm Âyetlerine Yaklaşımının Şer’î Deliller Bağlamında Değerlendirilmesi”. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I/2 (2015), 171-200.
- Bel’am, Miftâh es-Senûsî. *el-Kurtubî: Hayâtühû ve âsârruhû’l-’ilmiyye ve menhecühû fî’t-tefsîr*. Bingazi: Daru’l-Kutubi’l-Vataniyye, 1998.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü’l-Kübrâ, Dâiretü’l-Maârifî’l-Osmâniyye*. Haydarabad, 1925.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-. *Sünenü’l-Kübra*. thk. Abdullah İbn Abdullah Muhsin et-Türkî. Kahire: Merkezü Hicr li’l-Buhus-i ve’d-Diraseti’l-Arabiyye ve’l-İslamiyye, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslam İlmihali*. İstanbul: Gün Matbaası, 1959.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü’l-Müfessirin*. 2 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Birişik, Abdulhamit. “Katâde b. Diâme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/22-23. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Boynukalın, Mehmet. “Teyemmüm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/50-52. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî. *el-Câmi’u’s-sahih*. thk. Mustafa Dîb Buga. Dımaşk: Daru’l-İbn-i Kesir, 1993.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. ‘Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*. Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1431.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü’l-Kur’ân*. ed. Abusselam Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2007.
- Coşkun, Muhammed. “el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/100-101. Ankara: TDV Yayınları, 2019.

- Çağrııcı, Mustafa. “Temizlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/427-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. “Sahnûn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/534-538. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Dalgın, Nihat. “Rükû”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/286. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Dalgın, Nihat. “Secde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/271-272. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Sünen-i Dârekutnî*. thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004.
- Daryal, Ali Murat. “İbadet ve Fayda”. *İslâm Medeniyeti Mecmuası (İslâm Medeniyeti)* 3/25 (1972), 29-31.
- Demir, Mehmet. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Garîbu'l-Kur'ân'ın Yeri (Kurtubî Tefsiri Örneği)*. Harran Üniversitesi, 2020. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)
- Demirci, Kürşat. “Cenaze”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/353-354. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Demirci, Mehmet. “İbadetlerin İç Anlamı”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 1/3 (2000), 9-31.
- Demirci, Mehmet. *İbadetlerin iç anlamı : besmele-ibadetlerin iç anlamı-ramazan kültürü*. İstanbul : Mavi Yayıncılık, 2009.
- Demirci, Mehmet. *Kurtubî'nin “el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an” Adlı Eserinin Tefsir Usulü Açısından Değerlendirilmesi*. Erciyes Üniversitesi, 2009. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Farz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/184. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Niyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/169-172. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Dulun, Erdem. *Kurtubî'nin Tefsirinde Kıssa-Ahkâm İlişkisi - Hz. Yûsuf ve Hz. Mûsâ Kıssaları Örneği -*. Kastamonu Üniversitesi, 2023. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)
- Duran (Altınay), Makbule. *Cessâs'ın “Ahkâmü'l Kur'ân” ve Kurtubî'nin “el-Câmi li Ahkâmî'l Kur'ân” Adlı Eserlerinde Talâk Süresi'nin Tefsiri*. Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, 2022. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)
- Durmuş, Mehmet. *Kurtubî ve hadis metodu*. Bursa Uludağ Üniversitesi, 1993. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)
- Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Musannefî l-ehâdis ve l-âsâr*. Lübnan: Daru't-Tâc, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el- Ezdî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnâvûd - Muhammed Kamil Karabelli. Beyrut: Darü'l-Risale'ti'l-Alemiyye, 2009.
- Elbânî, Nâsirüddin. *Za'îfü't-Tergîb ve t-terhîb*. Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 2000.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Yenidoğan, 2001.
- Erdoğan, Mehmet. “Mesh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/301-303. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

- Erkal, Mehmet. “Zekât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/197-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Gezer, Arif. “Endülüs’lü Müfessir Kurtubî, Dönemi ve Şöhret Bulma Süreci”. *İSTEM: İslâm San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi* 7/14 (2009), 335-352.
- Görgün, Tahsin. “İbn Habîb es-Sülemî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/510-513. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Güç, Ahmet. “Kurban”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/433-435. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Gülşen, Ekrem. *Kurtubî Tefsiri’nde Esbâb-ı Nüzûl*. Sakarya Üniversitesi, 2002. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)
- Gürkan, Salime Leyla. “Yahudilik (Giriş)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/187-197. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Haksever, Ahmet Cahid. “Alvarlı Muhammed Lutfî Efe’ye Göre İbadetlerin Manevi Anlamı”. *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu 2* (2013), 331-339.
- Harman, Ömer Faruk. “Hac”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/382-386. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Himyerî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi’ es-San’ânî. *el-Musannef*. thk. Habibu’r-Rahman Â’zamî. Beyrut: Tevziû’l-Mektebî’l-İslâmî, 1983.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahih-i İbn Hibbân*. thk. Muhammet Ali Sunmaz - Halis Aydemir. Beyrut: Dar-u İbni Hazm, 2012.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbü’rî. *Sahih-i İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafa Âzamî. Beyrut: Mektebetü’l-İslâmî, 1992.
- İbn Kesîr, Ebû’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav’ b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Tefsîru’l-Kurâni’l-azim*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddin. Beyrut: Daru’l-kütübi’l-İlmiyye, 1998.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen-i İbni Mâce*. thk. Muhammet Fuad Abdalbâki. Lübnan: Daru’l-kütübi’l-Arabiyye, 2010.
- İbn Rüşd, Ebû’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyet’ül-Müctehid*. Beyrut: Müessesetü’r-Risale Nâşirûn, 2015.
- İbnü’l-Arabî, Ebû Bekir. *Ahkâmu’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424.
- İbnül-Harrât, Ebû Muhammed Abdülhak b. Abdirrahmân b. Abdillâh el-İşbîlî. *el-Ahkâmü’l-kübrâ*. thk. Ebu Abdillâh Huseyn İbn Âkkâşe. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2001.
- İlhan, İhsan. *Kurtubî Tefsirinde Kıraât Olgusu*. Atatürk Üniversitesi, 2009. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)
- Kallek, Cengiz. “Eşheb el-Kaysî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/462. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kallek, Cengiz. “Rıtl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/52-55. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Kallek, Cengiz. “Vesk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/70. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kandemir, M. Yaşar. “Ebû Mûsâ el-Eş’arî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/190-192. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

- Kandemir, M. Yaşar. “Münzirî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/35-37. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kandemir, M. Yaşar. “Saîd b. Müseyyeb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/563-564. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Karadayı, Osman Nuri. “İbnü’l-Arabî’de İbadetlerin Bâtın Âdâbı”. *Ahlâk ve Din Disiplinlerarası Bir Yaklaşım*, 161-177.
- Karakuş, Abdulkadir. “Kurtubî (Hayatı ve Tefsirciliği)”. *Beyan Yayınları* 1016 (2021).
- Kâsânî, ‘Alâ’uddîn Ebûbekir b. Mes’ûd b. Ahmed el-Hanefî el-. *Bedâ’i’u’s-şanâ’i fi tertîbi’s-şerâ’i*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Kasbî, Mahmûd Zelat. *el-Kurtubî ve Menhecühû fi’t-Tefsîr*. Beyrut: Merkez’ul-Ulum, 2009.
- Kesler, Muhammed Fatih. “Mücâhid b. Cebr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/442-443. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kılıçer, M. Esat. “Ehl-i Re’y”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/520-524. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Koca, Ferhat. “İbadet (İslâm’da İbadet)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/240-247. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Koca, Ferhat. “Mendup”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/128-130. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Koca, Ferhat. “Mücmel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/453-454. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Köse, Saffet. “İbn Vehb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/441-442. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Köse, Saffet. “Tekbir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/341-343. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Kûfî, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî. *el-Musanneffî’l-ehâdîs ve’l-âsâr*. Lübnan: Daru’t-Tâc, 1989.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*. thk. Ahmed Berdûnî - İbrahim Atfiş. Kahire: Dâru’l-kütübî’l-Mısriyye, 1964.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu li-Ahkâmi’l-Kur’ân*. çev. Mehmet Beşir Eryarsoy. İstanbul: Buruc Yayınları, 1997.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî el-. *et-Tezkiretu bi’Ahvâli’l-Mevtâ ve Umûri’l-Âhira*. ed. es-Sadık Muhammed b. İbrâhîm. Riyad: Mektebetu Dâri’l-Minhâc, 1425.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvatta’*. ed. Muhammed Fuad Abdulbakî. Beyrut: Dar-ı İhyai’t-Türasi’l-Arabi, 1985.
- Mâverdî, Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve’l-uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahîm. Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-İlmiyye, ts.
- Merginânî, Ebû’l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti’l-Mübtedî*. Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2009.
- Meşhûr Hasan, Mahmûd Selmân. *el-İmâmu’l-Kurtubî Şeyhu E’immeti’t-Tefsîr*. Dımaşk: Daru’l-Kalem, 1993.
- Mucâhid b. Cebr, Ebû’l-Haccâc Mucâhid b. Cebr el-Ğureşî. *Tefsîru Mucâhid*. thk. Muhammed ‘Abdu’s-Selâm Ebû’n-Nîl. Mısır: y.y., 1410/1989.

- Munâvî, Muhammed İbni İbrahim İbni İshâk es-Sülemî. *Keşfu'l-Menâhic ve't-Tenâgîhi fi Tahrîci Ehâdîsi'l-Mesâbih*. thk. Muhammed İshak Muhammed İbrahim. Beyrut: Dar-u'l-Arabiyye, 2004.
- Muzenî, Ebû İbrâhîm İsmâ'îl b. Yahyâ. *Muhtasaru'l-Muzenî*. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1410.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyri. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdulbakî. Kahire: Matbaat'u-İsa, 1955.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünen-i Nesâî*. Kahire: Mektebetü'l-Ticariyyetü'l-kübra, 1930.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedevi. Beyrut: Daru'l-kelimi't-tayyib, ts.
- Okumuş, Fatih. "Setr-i Avret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/576. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Öğüt, Salim. "Evzâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/546-548. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Öğüt, Salim. "Tahâret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/382-385. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özafşar, Mehmet Emin vd. (ed.). *Hadislerle İslam*. Ankara: Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü, 2013.
- Özel, Ahmet. "Bâcî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/414-415. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Özen, Şükrü. "Leys b. Sa'd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/164-168. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özen, Şükrü. "Müzenî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/246-250. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özen, Şükrü. "Teâruz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/208-211. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Razi, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dar-ı İhyai't-türasi'l-Arabi, 1999.
- Sahillioğlu, Halil. "Dinar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/352-355. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Sahillioğlu, Halil. "Dirhem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/368-371. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Mısır: Matbaat'u-s-Saade, ts.
- Sifil, Ebubekir. "Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/433-435. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İslâm (Giriş)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/1-2. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Müsned*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1980.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Umm*. Beyrut: Dar'ul-fikr, 1410.
- Şener, Abdülkadir. "Abdest". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/68-70. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

- Şener, Mehmet. “Gusûl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/213-214. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Şener, Mehmet. “İ’tikâf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/457-459. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi İbni Abdi'l-Mecid Selefî. Kahire: Mektebetü İbn-i Teymiyye, 1994.
- Tatar, Ayşe Seda. *Kurtubî'nin Tasavvuf ve İşârî Yoruma Bakışı*. Çukurova Üniversitesi, 2013. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir - Muhammed Fuâd Abdülbâki. Mısır: Şirketü mektebet-i ve matbaat-i Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- Topay, Yusuf. *Kur'an'da İbâdet Açısından İstiğfar ve Tevbe İlişkisi*. Ankara Üniversitesi, 2008. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)
- Uludağ, Süleyman. *İslamda Emir ve Yasakların Hikmeti*. Türkiye Diyanet Vakfı, 2023.
- Yaran, Rahmi. “Hades”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/1. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. “Namaz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/350-357. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yavuz, Kerim. “Din Psikolojisinin Araştırma Alanları”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)* 5 (1982), 87-108.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Levh-i Mahfûz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/151. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yavuz, Yusuf Şevki - Avcı, Casim. “İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/543-549. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Yazır. *Hak Dîni Kur'an Dili*. İstanbul: Yenda, ts.
- Yitik, Ali İhsan. “Oruç”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/414-416. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Yücel, Ahmet. “İbn Sîrîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/358-359. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târihu'l-İslâm*. ed. Ömer Abdusselâm Tedmûrî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabiyye, 1990.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2000.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an Hâkâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Muhammed Muavviz. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1988.
- 'Umer, Ahmed Muhtâr. *Mu'cemu'l-Lugati'l-'Arabiyyeti'l-Mu'asıra*. Kuveyt: 'Alemlü'l-Kutub, 2008.

ÖZ GEÇMİŞ

ERZURUM ANADOLU İMAM-HATİP LİSESİ doğdu. İlk ve Ortaöğretimini tamamladıktan sonra Erzurum Anadolu İmam-Hatip Lisesinden mezun oldu. Lise son sınıfta başlamış olduğu hafızlık eğitimini 2012 yılında tamamladı. Diyanet İşleri Başkanlığında İmam-Hatip olarak göreve başladıktan sonra 2014 yılında Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdi. Bir dönem Kur'an Kursu Öğreticiliği görevinde de bulunduktan sonra 2017 yılında Dini Yüksek İhtisas eğitimine başlayıp 2020 yılında mezun oldu. Aynı yıl Erzurum'un İspir ilçesine Vaiz olarak atandı. Halen aynı görevi ifa etmektedir. İyi seviyede arapça bilgisine sahip olup, Kur'an'ın anlaşılması üzerine çalışmalar yapmaktadır. Evli ve bir çocuk sahibidir.

