

İki Zâhirî İmam Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Hazm'ın İbâdetler Fıkhına Dair İhtilafları

Disagreements of Two Zâhirî Imams Dâwûd al-Zâhirî and Ibn Hazm About
Fiqh of Worships

Mustafa TÜRKAN

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

İslam Hukuku Anabilim Dalı

Dr. Lecturer, Pamukkale University, Faculty of Theology, Department of

Islamic Law, Denizli, Turkey

mturkan@pau.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-8908-3230

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 30 Ocak / January 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

DOI: 10.29288/ilted.519891

Atf / Citation: Türkan, Mustafa. "İki Zâhirî İmam Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Hazm'ın İbâdetler Fıkhına Dair İhtilafları / Disagreements of Two Zâhirî Imams Dâwûd al-Zâhirî and Ibn Hazm About Fiqh of Worships". *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi / journal of ilahiyat researches* 51 (Haziran / June 2019/1): 235-258.
doi: 10.29288/ilted.519891

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

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | [mailto: ilahiyatdergi@atauni.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr)

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /

Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Zâhiri mezhebi, İslam hukuk tarihinde önemli izler bırakan bir mezheptir. Zâhirîlerin tipik özelliği; hüküm istinbatında nassların zâhirini esas almak, kıyas ve istihsan gibi re'ye dayalı yöntemleri kullanmamaktır. Mezhebin ismi öne çıkan iki imamından biri, mezhebin kurucusu figürü Dâvûd ez-Zâhirî, diğeri ise ünü mezhep imamının da önüne geçen mezhebin sistemleştiricisi İbn Hazm'dır. Bu çalışmada Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Hazm arasındaki ibâdetler fikhına dair ihtilaflara değinilmiştir. Bu minvalde mevcut kaynaklardaki bilgilerden hareketle on sekiz meselede ihtilaf tespit edilmiştir. Söz konusu ihtilafların temel sebeplerini rivayetlerden ve yorum şekliinden kaynaklanan sebepler olmak üzere iki başlıkta toplamak mümkündür.

Anahtar Kelimeler: *Fıkıh, İbâdet, Zâhiri Mezhebi, Dâvûd ez-Zâhirî, İbn Hazm, Disagreements.*

Abstract

Zâhiri school is a school which has important traces in the history of Islamic law. Considering the literal meaning of the Qur'anic and prophetic texts and not to use jurisprudential analogy (qiyas) and istihsan etc. That are methods based on re'y to constitute judgment are typical feature of Zâhirîtes. One of the two important imams of the sect is the figure of the founder of the sect, Dâwûd al-Zâhirî, and the other one is Ibn Hazm, the systemizer of the denomination, which takes the bigger fame of the denomination. In this study, the disputes in the fiqh of worships issues between Dâwûd al-Zâhirî and Ibn Hazm are mentioned. In this manner, eighteen issues were identified in relation to the information available in the available sources. It is possible to collect the main reasons of these Disagreements in two headings: narrations and reasons arising from the interpretation.

Keywords: *Fiqh, Worship, School of Zâhiriyya, Dâwûd al-Zâhirî, Ibn Hazm, Disagreement.*

Extended Summary

None of the works of Dâwûd al-Zâhiri reflecting his views on usul al-fiqh and furu al-fiqh have reached to the present day. For this reason, in most of the studies on Zâhiri school, the views of Ibn Hazm are shown as if they belonged to all of the Zâhirites. However, there exist partial differences in the usul al-fiqh of the two Islamic scholars, as opposed to what is believed, and several controversies appear especially in furu al-fiqh. In this study, the disagreements in the field of worship between the two imams are examined. Accordingly:

While Dâwûd claims that sleeping without lying down will not break the ablution, Ibn Hazm suggests that any form of sleeping in and out of prayer breaks the ablution. While the funeral washer does not need to have gusl according to Dâwûd, Ibn Hazm bears the opposite view. The excretion and urine of all animals, whether religiously edible or not, are clean according to Dâwûd, whereas Ibn Hazm suggests that excretion and urine of all animals, whether religiously edible or not, are dirty and that these cannot be used for cleaning other than states of obligation. According to Dâwûd, the person who performs prayer with tayammum for lack of water can keep performing the prayer even if he sees water during the prayer. Neither the tayammum nor the prayer of that person becomes void. Ibn Hazm, on the other hand, thinks differently from Dâwûd in this matter and claims that the tayammum of a person who finds water before or after the prayer will become void. According to Dâwûd, the prayer of a person who forgets to cover his awrah is valid. But if he leaves them naked deliberately, his prayer will be void. According to Ibn Hazm, if any of the prerequisites and conditions of the prayer is not fulfilled, even by omission, the prayer becomes void. Thus, according to Ibn Hazm, the prayer is void if one of the awrah organs are uncovered, whether deliberately or by omission. According to Dâwûd, the orison of Subhanaka is mustahab to recite at the onset of the prayer whereas Ibn Hazm suggests that verses 79 and 162 of the Surah al-An'am is mushatab. Dâwûd suggests that when the imam recites the Surah al-Fatiha manifestly, the jamaat will not recite, but when the imam recites it silently the jamaat shall recite as well. According to Ibn Hazm, on the other hand, it is obligatory to recite the Surah Fatiha in each section of the salah pray-

er regardless of how the imam recites it. According to Dâwûd, it is possible for the person who interrupted the prayer because his ablution was broken to resume his prayer after renewing his ablution, Ibn Hazm states that he has to start over the prayer in that situation. According to Dâwûd, prayers can only be reduced in the voyages conducted for Pilgrimage, Umrah and Jihad. Ibn Hazm, on the other hand, states that it is obligatory to reduce the prayers of zuhr, asr and isha to two-rakahs during all voyages regardless of the purpose. Dâwûd states that zakat should be paid for all kinds of crops, fruits and the straw grown in the soil. Whereas Ibn Hazm asserts that zakat is obligatory for only eight types of property (golden, silver, wheat, barley, dates, camels, cattle and sheep). Dâwûd, suggests that if one's goods that reach to the zakat threshold are first get out of his disposal due to reasons such as theft, extortion etc. and then return in his disposal, he has to pay the zakat of the previous years when the goods were out of his disposal. According to Ibn Hazm, though, stolen or extorted properties only subject to zakat one lunar year after being returned into the disposal of the owner. The owner of a property cannot be held responsible for the zakat of the previous years when the goods were not under his disposal. According to Dâwûd, the slave should pay his own fitr zakat by himself, but Ibn Hazm claims that the fitr zakat of all slaves, whether Muslim or non-Muslim, should be paid by their masters. According to Dâwûd, a person who do not intend for fasting on the first night of Ramadan cannot start fasting if he learns in the morning that the crescent was actually seen. Because, the intention for fasting should be made before dawn. Ibn Hazm, on the other hand, states that a person in such a situation can fast throughout the rest of the day by making intention. Dâwûd, asserts that one who rejects the religion after performing pilgrimage and umrah and then becomes Muslim again should do over his pilgrimage and umrah. Ibn Hazm states that the person in this situation does not need to do over the pilgrimage and umrah. Two opinions were cited from Dâwûd with respect to the flesh of animals that are slaughtered without mentioning Allah's name by omission. According to the reference by Ibn Hazm, Dâwûd and some of his companions consider consuming such a flesh produced without mentioning Allah's name by omission to be makrooh. According to the references by Mâverdî, Nawawî and Kurtubî, he considered such flesh as forbidden and Ibn Hazm agrees with this opinion. While Dâwûd contends that the first prey of an animal with which it gains the quality of predator cannot be eaten, Ibn Hazm bears the opposite view. Dâwûd claims that the perjurer does not need to pay expiation while Ibn Hazm thinks that expiation is necessary for a person in this situation. Dâwûd states that one who oaths on a certain matter, but decides to break his oath later should not pay the expiation before breaking his oath. Even if it is paid, this does not take on the redemption that is obligatory. Ibn Hazm agrees with Dâwûd regarding the fact that a legal process cannot be performed before its due time. However, perjury expiation is an exception for this principle. That is, one who wants to break his oath can pay the expiation before breaking it.

GİRİŞ

Sözlükte ayrı görüşe sahip olmak, çekişmek ve karşı gelmek gibi anlamları bulunan ihtilaf kelimesi terim açısından söz ve davranış itibarıyla birinin tuttuğu yolun dışında başka bir yol tutmaktır.¹ Bu çalışmada ihtilaf kelimesinden fikhî meselelerdeki görüş ayrılıkları kastedilmektedir. İslam bilginlerinin çoğunluğu itikadi meselelerde ihtilafı hoş karşılamasa da amele ilişkin sahada ihtilafın bulunmasına müsamaha göstermişlerdir. Sözelimi Hattâbî (ö. 388/998) ihtilafı üç grupta değerlendirir. Onun betimlemesine göre Allah'ın varlığı ve birliğiyle ilgili ihtilaf yasaklanmıştır ve küfre götürür. Allah'ın sıfatları ve iradesindeki ihtilaf bid'attir. Fürû meselelerdeki ihtilaf ise Allah Teâlâ'nın bu ümmetin ulemasına

¹ Şükrü Özen, "İhtilâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000) 21: 565.

kıldığı genişlik ve lütuftur.² Nitekim sahâbe döneminden itibaren fıkıh bilginleri arasında ihtilaflar tezahür etmiştir. Bu anlamda herhangi bir fıkıh mezhebi içerisinde ihtilafın bulunması tabii olduğu gibi Zâhirî mezhebinde de normal bir durumdur. Fakat Zâhirî mezhebini usûlî görüşleri açısından diğerlerinden ayıran önemli bir fark bulunmaktadır. Sair mezheplerde kıyas, istislah ve istihsan gibi re'ye dayalı hüküm istinbat yöntemlerinden en az biri benimsendiği halde zâhirîler zannî sonuçlara ulaştıracak yöntemlere şiddetle karşı çıkmışlardır. Bu anlamda zâhirîler hükümlerin tespitinde insan faktörünü en aza indirerek nesnelliği hedefledikleri için her fûrû-ı fıkıh meselede onların aynı hükmü vermesi beklenebilir. Fakat hakikat öyle olmayıp mezhep içerisinde ihtilaflar zuhur etmiştir. İşte bu çalışmada Zâhirî mezhebinin kurucu imamı Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) ile mezhebin kurumsal hüviyet kazanmasında etkin rol alan ve ünü mezhep imamının da ötesine geçen İbn Hazm (ö. 456/1064) arasındaki ibâdetler fikhına dair ihtilafların tespiti ve mümkün olduğu ölçüde sebepleri irdelenmeye çalışılacaktır.

Dâvûd ez-Zâhirî'nin usûl ve fûrû-ı fıkha dair görüşlerini yansıtan eserlerinin hiçbirisi günümüze ulaşmamıştır. Bu sebeple Zâhirî mezhebiyle ilgili yapılan çalışmaların çoğunda İbn Hazm'ın görüşleri zâhirîlerin tamamına aitmiş gibi yansıtılmaktadır. Hâlbuki zannedildiğinin aksine iki imamın usûllerinde kısmi farklar bulunmakta, özellikle de fer'î meselelerde birçok ihtilaf dikkat çekmektedir. Bu çalışmadaki en önemli hedefimiz iki imam arasındaki görüş ayrılıklarını tespit ederek aslında İbn Hazm'ın tüm zâhirîleri temsil etmediğini ortaya koymaya çalışmaktır. Şunu peşinen belirtmeliyiz ki aşağıda zikredilecek örneklerdeki ihtilaflar muhtemelen iki imam arasındaki ihtilafların tamamını kapsamamaktadır. Zira aktarılacak bilgiler, mevcut eserlerdeki sınırlı nakiller taranarak elde edilmiştir. Zannımızca Dâvûd'un eserleri günümüze ulaşsaydı burada zikredilecek meselelerden çok daha fazla ihtilaf bulunabilirdi.

Bu çalışma ibadetlerle sınırlı olmakla birlikte hükümlerin tespitini sağlayan usûl anlayışlarında farklar olduğu tespitinde bulunabilmek için onların usûllerine kısaca temas etmemiz yerinde olacaktır. Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Hazm'ın usûllerinde nasslar çok önemli bir konumda bulunmaktadır. Onlara göre itaatin gerekliliği bakımından Kur'an ile Hz. Peygamber'den (sav) muttasıl bir senetle gelen sahih sünnet arasında fark yoktur.³ Dâvûd ve İbn Hazm, şer'î-amelî hükümlerin nassların zâhirî/lafzî ve hakîkî manasına uygun biçimde istinbat edilebileceğini düşündüklerinden her daim bu anlayışa bağlı kalmaya çalışmışlardır.⁴ İki

² Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *A'lamü'l-hadîs fi şerhi şahihi'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdîrrahman Âli Sûd (b.y.: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1988), 1: 221.

³ Abdulmecid Mahmûd Abdulmecid, *el-İtticâhâtü'l-fikhiyye 'inde aşhâbi'l-hadîs fi'l-karni's-sâlihi'l-hicri* (b.y.: Mektebetü'l-Hâncî, 1979), 365; Nüreddin el-Hâdimî, *ed-Delîl 'inde'z-Zâhiriyye* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000), 77.

⁴ Ebu'l-Meânî Rukneddîn Abdulmelik b. Abdillâh b. Yusuf b. Muhammed el-Cüveynî, *Kitâbu't-telhis fi usûli'l-Fikh*, thk. Abdullâh Cûlim en-Nebâli - Beşir Ahmed el-Umerî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, ts.),

imam da âdil ravilerce senedinde inkıta bulunmaksızın Hz. Peygamber'e isnat edilen haberlere -ki haber-i vahid de bu kapsamdadır- ittibanın vacip olduğunu savunmaktadırlar.⁵ Onlar dönemsel olarak sadece sahâbe icma'ını kabul etmekte ve usûldeki kat'ilik vurgularından ötürü sahâbeden sonraki nesillerin icma' iddialarını reddetmektedirler.⁶ İki imam da herhangi bir meseleyle ilgili kitap, sünnet veya sahâbe icma'ında bir delil bulunması halinde onunla hükmetmişler, aksi halde "delil" ismini verdikleri bir delâlet yöntemiyle meseleyi çözüme kavuşturmaya çalışmışlardır. İbn Hazm'ın "delil" ismini verdiği yöntemiyle ilgili kendi eserlerinde ayrıntılı bilgi mevcut olmakla birlikte Dâvûd'un "delil"den neyi kastettiği literatürde kapalı kalmıştır. İbn Hazm'ın "delil" yöntemi temel akıl ve mantık kurallarının işletildiği, icma' ve nasslardan elde edilen bir yöntemdir.⁷ Dâvûd'un "delil" yöntemi ise tespit edebildiğimiz kadarıyla nassların mantûkuyla temas etmediği durumlarda meseleyi önce illet-i mansûsa sonra mefhûmu'l-muvâfaka ve mefhûmu'l-muhâlefe ile çözmektir. Şayet bu delâlet şekilleriyle de meselenin hükmüne ulaşılamazsa istishâbu'l-hâl ile hüküm tespitinde bulunmaktır. Bu minvalde Dâvûd'un delil yöntemi yukarıda sayılan dört delâlet çeşidinin sırasıyla bir araya getirmesinden ibarettir.⁸ Son tahlilde Dâvûd, hüküm istinbatında mefhûmu'l-muvâfaka ve mefhûmu'l-muhâlefenin delâletini kabul ettiği halde İbn Hazm, bunları reddetmektedir.⁹ Kıyas¹⁰ ve istihsan gibi re'ye dayalı yöntemler ise ikisine de göre geçerli değildir.¹¹ Görüldüğü üzere iki imamın usûl anlayışları çoğu konuda örtüştüğü halde hüküm istinbatında kullandıkları "delil" yönteminin ayrıntılarında farklı bakış açıları müşahede edilmektedir.

Şimdi de iki imam arasında tespit edebildiğimiz ibâdetler fıkhına dair ihtilafları ortaya koymaya çalışalım.

3: 195; Yunus Apaydın, "Zâhiriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44: 95.

⁵ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed Saîd b. Hazm el-Endülüsi el-Kurtubî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, ts.), 1: 108, 119.

⁶ Muhammed b. Ali et-Tayyib Ebû'l-Huseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-Fıkh*, thk. Halil el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403), 2: 27; İbn Hazm, *İhkâm*, 4: 147-148.

⁷ İbn Hazm, *İhkâm*, 5: 105.

⁸ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Türkan, "Dâvûd ez-Zâhiri'nin Usûlüne Has Yöntüyle Delil", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (Haziran 2017): 113-133.

⁹ İbn Hazm, *İhkâm*, 7: 2, 57-58.

¹⁰ Kıyas şer'î ve akli olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. İbn Hazm, zanni sonuca ulaştıran şer'î kıyası reddetmiş ve fakat öncüllerden hareketle kesin sonuca ulaştıran akli kıyası kabul etmiştir. Hatta akli (mantıkî) kıyasla ilgili olarak *et-Taqrîb li-haddi'l-manûk* adıyla bir kitabı bulunan İbn Hazm, bu kitabında akli kıyası fikhî örneklere uygulayarak yazmıştır.

¹¹ İbn Hazm, *İhkâm*, 8:76-77; Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatib el-Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, thk. Âdil b. Yusuf el-Azâzi (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi 1996), 1: 448; Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf eş-Şirâzi, *et-Tebsıra fi usûli'l-Fıkh*, thk. Muhammed Hasan Haytû (Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, 1403), 424.

1. UYKUNUN ABDESTE ETKİSİ

Dâvûd ez-Zâhirî yatarak uyumanın dışındaki uykunun abdesti bozmayacağını söyler.¹² İbn Hazm uyku durumunda abdestin bozulması meselesinde Dâvûd'dan farklı düşünmekte ve namazda veya namaz dışında her şekliyle uykunun abdesti bozacağını belirtmektedir.¹³ Dâvûd'un görüşü şu rivayetlerle temellendirilir: İbn Abbas'ın haberine göre Hz. Peygamber (sav) uyuduktan sonra abdest almadan namaz kılmış ve şöyle buyurmuştur: "Abdest ancak yatarak uyumaktan dolayı vardır. Çünkü kişi yattığı zaman eklemleri gevşer."¹⁴ Huzeyfe b. el-Yemânî'den şu olay rivayet edilmiştir: "Ben mescitte oturarak uyukluyordum. Hz. Peygamber'e (sav) yanaştım ve bundan dolayı abdest almam gerekir mi? diye sordum. O, 'Hayır, ancak yan üzere yatarsan (o zaman) abdest gerekir.' buyurdu."¹⁵ Hz. Ömer (ra) "Kim yanı üzerine yatarsa abdest alsın."¹⁶ demiştir. İbn Hazm, bu rivayetlerin hepsini zayıf oldukları gerekçesiyle reddeder.¹⁷ İbn Hazm, yine Dâvûd'un görüşünün ispatı sadedinde getirilen ve sahih olan iki hadisten bahseder. Bunlardan birincisi; İbn Ömer'den gelen şu rivayettir: "Hz. Peygamber (sav) namazı geciktirdi, insanlar uyudu. Sonra uyandılar ve tekrar uyudular. Sonra uyandılar ve Hz. Ömer geldi ve 'Namaz ey Allah'ın Rasulü!' dedi. (Akabinde) namaz kıldılar. (İbn Ömer) onların abdest aldığını söylemedi."¹⁸ İkinci hadis; Enes b. Mâlik'ten rivayet edilmiştir: "Namaz kılındı ve Hz. Peygamber (sav) iki adamla konuşmaya başladı. Onların konuşması bitmeden ashâbı uyudu. Daha sonra Hz. Peygamber gelerek onlara namaz kıldırdı."¹⁹ İbn Hazm, hadislerde uyuyanların yatarak mı, oturarak mı uyuduklarına dair bilgi bulunmadığı, ayrıca Hz. Peygamber'in (sav) sahâbenin uyuduğundan haberdar olup, onların bu şekilde namaz kılmalarına müsamaha gösterdiği şeklinde bir kayıt yer almadığı gerekçesiyle bu rivayetlerin Dâvûd'un görüşüne mesnet teşkil etmeyeceğini belirtir.²⁰ İbn Hazm'ın görüşünün delili de şu rivayetlerdir: "Hz. Peygamber (sav) seferdeyken cünüplük hariç mestlerimizi çıkarmadan -büyük abdest, küçük abdest ve uykudan dolayı- üç gün üç gece mesh

¹² Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm, *el-Muḥallâ bi'l-âşâr*, thk. Muhammed Münir ed-Dimeşki (Mısır: İdâretü't-Ṭibâ'ati'l-Münira, 1347-1352), 1: 224; Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerḥu'l-mühezzeb (es-Sübki ve el-Muti'ünin ikmalleriyle birlikte)* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts), 2: 18.

¹³ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 1: 222.

¹⁴ Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü ebî Dâvûd*, tsh. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1424), "Tahâret", 79; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâşî'l-Arabî, ts), "Tahâret", 57.

¹⁵ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhaki, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'ârif, 1344), 1: 121.

¹⁶ Beyhaki, *Sünenü'l-kübrâ*, 1: 119.

¹⁷ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 1: 226.

¹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, thk. Muhammed Zühreir b. Nâsir en-Nâsir (b.y.: Dâru Tavkîn-Necâh, ts), "Mevâkîtü's-şalât", 24.

¹⁹ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-şâhih* (Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Düvelî, 1998), "Ḥayz", 124.

²⁰ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 1: 228-229.

edebileceğimizi ifade ederdi.”²¹ Bu rivayet idrar, dışkı ve uykunun abdesti bozduğuna yönelik delildir. Rivayette uyku umumi olarak gelmiş, uykunun miktarı ve şekliyle ilgili bir durumdan da bahsedilmemiştir. Dolayısıyla şekli ne olursa olsun uyku abdesti bozar.²²

İki imamın da görüşleri incelendiğinde aslında bakış açıları benzer olmakla birlikte farklı sonuçlara gittiklerini müşahede etmekteyiz. Zira ikisinin usûllerinde de umurun, kapsamına giren tüm fertlerine delaleti kat'î olup ancak bir delille tahsise uğrayabilir.²³ Şu kadarı var ki Dâvûd, yukarıda zikredilen rivayetlerden dolayı her şekildeki uykunun değil de sadece yatarak uyumanın abdesti bozacağını belirterek uyku lafzını tahsis etmiş ve sadece yatarak uyuma durumuyla sınırlandırmıştır. İbn Hazm ise Dâvûd'un esas aldığı rivayetleri zayıf kabul ettiği için lafzın umumuyla hükme ulaşmış ve tüm şekilleriyle uykunun abdesti bozacağını ifade etmiştir. Yani imamlar arasında bu meselede usûli bir fark bulunmayıp, hadisin sihhatinin ve manasının değerlendirilmesiyle ilgili ihtilaf bulunmaktadır.

2. CENAZE YIKAYANIN GUSLETMESİ

Dâvûd ez-Zâhiri'ye göre cenaze yıkayanın gusletmesi gerekmez.²⁴ Bu görüşün delili, Ebû Said el-Hudrî'nin Hz. Peygamber'den (sav) rivayet ettiği: “Su (gusül), ancak sudan (meni) dolaydır.”²⁵ hadisidir. Bu hadise göre gusül sadece meniden dolayı farzdır. İbn Hazm ise cenaze yıkayanın, cesede su dökenin, cesedi ovalayanın gusletmesinin farz olduğunu belirtir. Bu görüşün delili şu hadistir: “Kim cenazeyi yıkarsa gusletsin. Kim de taşırırsa abdest alsın.”²⁶ İbn Hazm, “Su ancak sudan dolaydır.” hadisine Hz. Peygamber'in (sav) cenaze yıkamayı ve inzal olmadan cima'yı da eklediğini belirtir. O, Hz. Peygamber'in (sav) sözüne uymanın farz olduğunu gerekçe göstererek Dâvûd'un bu meseledeki görüşünün muteber olduğunu belirtir.²⁷

Bu meselede iki imam arasındaki ihtilafın temel sebebi cenaze yıkayana guslün gerekliliği hususunda tezahür etmektedir. Her iki imam da meniden dolayı guslün gerekli görmekte birlikte İbn Hazm, cenaze yıkamayı da guslün vücubiyeti için bir etken saymaktadır. Zira onun görüşünü dayandırdığı bir rivayet bulunmaktadır. Dâvûd'un bu meselede farklı düşünmesi muhtemelen ilgili hadise vâkıf olmaması sebebiyledir. Zira yukarıda onların usûllerini özetlerken de zikrettiğimiz üzere Dâvûd, haber-i vahid de olsa Hz. Peygamber'e isnat edilen haberlerin kat'î ilim

²¹ Ebû Abdırrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî (Hâfiz Celâleddin es-Suyûtî şerhi ve İmâm es-Sindî hâşiyesi ile birlikte)* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts), “Tahâret”, 98.

²² İbn Hazm, *Muḥallâ*, 1: 223.

²³ İbn Hazm, *İhkâm*, 3:127 vd. Ayrıca bk. Mustafa Türkan, *İslam Hukuk Tarihinde Zâhirîlik -Dâvûd ez-Zâhiri Örneği-* (Ankara: Sonçağ yayınları, 2015), 180-189.

²⁴ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 2: 24.

²⁵ Müslim, “Ḥayz”, 81; Nesâî, “Tahâret”, 132.

²⁶ Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 39; Beyhaki, *Sünenü'l-kübrâ*, 1: 303.

²⁷ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 2: 24.

ifade edeceğini düşünmektedir. Binaenaleyh o, hadisten haberdar olsaydı İbn Hazm'la aynı doğrultuda fetva verebilirdi. Dolayısıyla buradaki ihtilafın gerekçesinin usûl ihtilafından ziyade ilgili habere vukufiyetle ilgisi olmalıdır.

3. İNSAN VE HAYVANLARIN İDRAR VE DIŞKISININ NECİSLİĞİ

Dâvûd ez-Zâhiri'ye göre ister eti yensin ister yenmesin tüm hayvanların bevları ve dışkıları tâhirdir. Çünkü bir şeyin haram veya necis sayılabilmesi için hakkında nass bulunması gerekir. Hâlbuki hayvanların idrar ve dışkılarının necisliği ile ilgili nass ve icma' yoktur.²⁸ Dâvûd'un bu görüşünün delili şu naslardır: Enes b. Mâlik tarafından rivayet edilmiştir ki; "Ukl ve Ureynden (kabile ismi) bazı insanlar Medine'ye Hz. Peygamber'in (sav) yanına geldiler. İslam'a (girdiklerini) söylediler. Daha sonra da Medine'nin havasını sağlıklarına uygun bulmadıkları için Medine'de kalmak istemediklerini belirttiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sav), onlara; zekât develeri ve çobanının bulunduğu yere gitmelerini, o develerin içine girip onların sütlerinden ve idrarlarından içmelerini emretti."²⁹ Yine Enes tarafından Peygamber efendimizin şu uygulaması rivayet edilmiştir: "Hz Peygamber (sav) Medine'de koyunların ağılında iken namaz vakti geldi ve orada namaz kıldı."³⁰ İbn Mes'ud'dan rivayet edildiğine göre müşriklerden biri Hz. Peygamber (sav) Kâbe'de namaz kılarken, onun sırtına deve işkembesi koymuştur.³¹ İbn Ömer'den şu söz nakledilmiştir: "Ben Rasûlullah (sav) zamanında bekâr bir genç idim ve mescitte gecelerdim. Köpekler mescide girerler, çıkarlar, bevl ederler, (sahâbiler de) bundan dolayı hiç bir şey (su vb.) dökmezlerdi."³² Bu rivayetlerde Hz. Peygamber'in (sav) insanlara idrar içmelerini tavsiye etmesi, hayvan idrar ve dışkısı olan yerde namaz kılması gibi ifadeler, Dâvûd'a göre tüm hayvanların idrar ve dışkılarının şer'an tâhir olduğuna delalet etmektedir. Zira Hz. Peygamber'in (sav) necis bir şeyin kullanımını tavsiye etmesi ve özellikle necaset bulunan yerlerde namaz kılması söz konusu olamaz.

İbn Hazm bu konuda Dâvûd'dan farklı bir görüşe vararak eti yenen ve yenmeyen tüm hayvanların necis olduğunu ve bunların zaruret hali dışında tahâret maksadıyla kullanılamayacağını belirtir.³³ İbn Hazm, Dâvûd'un görüşünün delili olarak zikredilen hadisleri farklı değerlendirerek bu meseleyle ilgili olarak reddeder. Şöyle ki; deve idrarının içilmesine dair Hz. Peygamber'in tavsiyesi, Ukl ve Ureyne kabilelerine tedavi amacıyla söylenen bir sözdür. Dolayısıyla bu rivayet genele teşmil edilip her durumda bevlın kullanılabilirliğini göstermez.³⁴ Yine Hz. Peygamber'in (sav) koyun ağılında namaz kıldığına dair rivayet, mescit yapılmadan

²⁸ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 1: 169-170.

²⁹ Buhârî, "Vudû", 66, "Meğâzi", 36; Müslim, "Kasâme ve'l-muḥâribîn", 9-11.

³⁰ Buhârî, "Vudû", 66; Müslim, "Mesâcid", 9.

³¹ Buhârî, "Vudû", 69; Müslim, "Cihâd ve's-siyer", 107.

³² Ebû Dâvûd, "Tahâret", 137.

³³ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 1: 168.

³⁴ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 1: 174.

önceki bir uygulamadır. Yani mescidin inşasından sonra Hz. Peygamber'in (sav) böyle bir yerde namaz kılmamıştır. Ayrıca çobanlar ağılda buldukları esnada def'i hacet yapabilirler. Meseleye bu açıdan bakıldığında insan bevlî ve dışkısının da tâhir kabul edilmesi gerekir. Hâlbuki bunu Dâvûd da reddeder. Ayrıca bu olay, hicretin ilk zamanlarında dışkı ve bevlînin haram kılınmasından önce gerçekleşmiştir. Dolayısıyla sonraki delillerle hüküm kaldırılmıştır.³⁵ Hz. Peygamber'in (sav) sırtında deve işkembesi olduğu halde namaz kılmaya devam ettiği olay ise Mekte'de gerçekleşmiştir. Yani olay kan ve dışkı haram kılınmadan önce vuku bulmuştur. Daha sonra bu hüküm nesh edilmiştir. Yine İbn Ömer'in rivayetinde, Hz. Peygamber'in köpeklerin mescide girip çıktığını bildiği ve bunu onayladığıyla ilgili bir ifade yoktur. Dolayısıyla yukarıdaki tüm rivayetler hayvanların idrar ve dışkısının tahâretine delil olamaz.³⁶

İbn Hazm kendi görüşünün ispatı sadedinde şu nasslara dayanır: Ebû Hureyre'den rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber (sav) "Kabir azabının çoğu bevldendir."³⁷ buyurmuştur. Hz. Aişe'nin (ra) rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber (sav); "Yemeğin yanında ve iki habisin (bevlî ve dışkı) sıkışması anında namaz kılınmaz."³⁸ buyurmuştur. Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği hadiste Hz. Peygamber, ayırım yapmadan bevlden sakındırdığı için insan ve hayvan bevllerinin tamamından kaçınmak farzdır. Hz. Aişe'den rivayet edilen hadiste ise bevlî ve dışkı necis olarak nitelendirilmiştir. "Onlara iyi ve temiz şeyleri helâl, kötü ve pis şeyleri haram kılar." (el-A'raf, 7/157) ayetinin delaletiyle de necis olan her şeyin haramlığı kesinleşmektedir.³⁹

Bu meselede Dâvûd ve İbn Hazm arasındaki görüş ayrılığının sebebinin rivayetlerin değerlendirilmesiyle ilgili olduğu görülmektedir. Aslında salt Zâhiri mezhebinin usûlü açısından mesele incelendiğinde Dâvûd'un görüşünün isabetli olduğu söylenebilir. Zira gerek deve idrarını içme tavsiyesi gerek koyun ağılında Hz. Peygamber'in namaz kıldığına dair rivayet gerekse sair rivayetlerde hayvanların idrar ve dışkısının kullanılabilceği görülmektedir. İbn Hazm bu rivayetlerin ortaya koyduğu hükmün neshedildiğini söylese de neshe dair bir delil belirtmemektedir. Ayrıca İbn Hazm'ın naklettiği iki rivayetdeki bevlî ve dışkının her ne kadar zikredilmese de insana ait olduğu açıktır. Bunların umum ifade ettiğini iddia etmek çok sağlıklı bir değerlendirme olarak görünmemektedir. Binaenaleyh diğer mezheplerin görüşlerinden sarfı nazar ederek sadece yukarıdaki rivayetler dikkate alındığında Dâvûd'un görüşünün isabetli olduğu söylenebilir.

³⁵ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 1: 172-173.

³⁶ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 1: 171.

³⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, ts), "Tahâret ve sünenühâ", 26.

³⁸ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 43.

³⁹ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 1: 179.

4. TEYEMMÜM YAPTIKTAN SONRA SU BULAN KİŞİNİN DURUMU

Dâvûd ez-Zâhirî'ye göre suya ulaşmadığı için teyemmümle namaz kılan kişi namazdayken suyu görürse namaza devam eder. O kişinin teyemmümü de namazı da bozulmamıştır.⁴⁰ Su bulamayan kişinin teyemmümle namaz kılmasının caizliği hususunda hem nass hem icma' vardır. Musallinin namazdayken başka bir şeyle uğraşması ise doğru değildir. Dolayısıyla teyemmümlü kişinin namaz esnasında suyu görmesi halinde namazına devam etmesi daha doğrudur.⁴¹

İbn Hazm ise bu konuda Dâvûd'dan farklı düşünerek namazdayken, namazdan önce veya sonra su bulan kişinin teyemmümünün bozulacağını belirtmektedir. Ona göre namazdayken su bulan kişinin namazına ara vererek abdest alması ve namazını baştan kılması gerekir. Fakat namaz bittikten sonra su bulursa teyemmümle kılınan namazın iade edilmesi gerekmez.⁴² Su bulmadığı için teyemmüm yapan kişinin, suyu bulması halinde teyemmümünün bozulduğu nassla sabittir. Böyle birinin namazda oluşuyla namaz dışında olması arasında bir ayrıma gidilmemiştir. Dolayısıyla Dâvûd'un görüşü mesnetsizdir.⁴³ İbn Hazm, ayrıca şu hadisi de Dâvûd'un görüşünü çürütmek için öne sürer: "Su bulunmadığı müddetçe temiz toprak temizleyicidir."⁴⁴ Bu hadisin delaletiyle su bulmadığı için teyemmüm yapan kişinin teyemmümü, suyun bulunmasıyla bozulmaktadır. Bunun namaz içinde ya da dışında oluşunun farkı yoktur. Teyemmüm bozulduğu zaman da suyla abdest alınarak namazın baştan kılınması gerekir.⁴⁵

Buradaki tartışma usûl eserlerinde de sıkça geçtiği üzere icma' istishabı çerçevesinde cereyan etmektedir. İstishap delilini kabul edenlere göre sabit hükmün değiştiğine dair delil bulunmadıkça olduğu hal üzere kalması gerekir. Buna göre suyu bulamayan kişinin teyemmüm yapması ve bu hal üzere namaz kılması ittifakla caizdir. Dâvûd da bu ilkedен hareketle namazda olan kişinin başka bir şeyle uğraşmasının doğru olmadığını belirterek hükmün bekâsını benimserken; İbn Hazm su bulunduğu durumda teyemmümün de namazın da bozulacağı kanaatini taşımaktadır. Aslında İbn Hazm da istishabı bir delil olarak kabul etmektedir.⁴⁶ Fakat bu meselede muhtemelen istishapla hükmün tespitinden önce teyemmümle ilgili naslardaki umumî ifadelerden hareketle meseleyi umum teorisi (umum istishabı) çerçevesinde çözüme kavuşturmaktadır. Zira naslarda suyun hangi durumda bulunması halinde teyemmümünün bozulacağı hususunda bir ayrımına gidilmemiştir. Dolayısıyla o, namazda da olsa namaz dışında da olsa teyemmü-

⁴⁰ Nevevî, *Mecmû'*, 318.

⁴¹ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 2: 126.

⁴² İbn Hazm, *Muḥallâ*, 2: 122.

⁴³ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 2: 126.

⁴⁴ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *el-Muşannef*, thk. Muhammed Avvâme (Dımaşk: Müessesetü Ulûmi'l-Ḳur'ân, 2006), 2: 181 (1673).

⁴⁵ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 2: 127.

⁴⁶ İbn Hazm, *İḥkâm*, 5: 106. Ayrıca bk. Nüreddin el-Hâdimî, *ed-Delîl 'inde'z-Zâhiriyye*, 306.

müm bozulacağı kanaatini taşımaktadır. Yine muhtemelen İbn Hazm, Dâvûd'un meseyle ilgili icma' iddiasını da reddetmektedir. Zira konuyla ilgili icma' su bulunmaması halinde teyemmümün caizliğiyle ilgilidir. Su bulunduğu esnada kılınan namazın sıhhatiyle ilgili ise tartışma vuku bulunduğundan burada icma'dan söz edilemez.

5. ERKEĞİN VE KADININ AVRET YERLERİ VE NAMAZDAYKEN SETR-İ AVRETİN UNUTULMASI

Erkek ve kadın, namazda ve namaz dışında bedeninin belirli yerlerini örtmesi gerekir. Dâvûd ez-Zâhiri⁴⁷ ve İbn Hazm'a göre erkeğin avreti, onun zekeri ve dübürünün çember kısmından ibarettir. Yani baldırlar avret kapsamında değildir.⁴⁸ Mâverdi, Dâvûd'a göre kadının avretinin de ferci ve dübüründen ibaret olduğunu nakletmektedir.⁴⁹ İbn Hazm, kadının avret yerleriyle ilgili olarak Dâvûd'un görüşünü zikretmemekle beraber kendi görüşü sadedinde kadının bedeninin tümünün avret olduğunu belirtir.⁵⁰

Dâvûd'a göre avret yerleri namazda unutulmuş açık bırakılırsa o kişinin namazı tamdır. Fakat bilerek açarsa namazı batıl olur.⁵¹ İbn Hazm, bu konuda Dâvûd'la ihtilafa düşmüştür. Ona göre namazın şart ve rükünlerinden birisi unutulmuş da olsa terk edilirse namaz batıl olur. Binaenaleyh İbn Hazm'a göre avret yerlerinden biri bilerek ya da unutulmuş açılır ve bu halde namaz kılınırsa o namaz batıldır.⁵² Görüldüğü üzere iki imam da erkeğin avreti hususunda ittifak etmekte ve konuyla ilgili Hz. Peygamber'in uygulamasını referans almaktadırlar. Kadının avreti hususunda tespit edebildiğimiz kadarıyla Dâvûd'un görüşüne sadece Mâverdi atıfta bulunmuştur. Dolayısıyla bu naklin ne kadar sağlıklı olduğunu bilemiyoruz. İbn Hazm'ın unutulmuş da olsa avret yerlerinin açık bırakılması halinde namazın batıl olacağı şeklindeki görüşü muhtemelen şart ve rükünlerden birinin ihlali durumunda ibadetin iptal olacağı şeklindeki genel ilkeye dayanmaktadır. Dâvûd da görüşünü muhtemelen unutulmuş sorumluluğun kaldırıldığına dair rivayetlere refere etmektedir.

⁴⁷ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 3: 216.

⁴⁸ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habib el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir fi fıkhi mezhebi'l-imâm eş-Şâfi'i (Serḥu muhtaşari'l-Müzeni)*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdül-Mevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 2: 167; İbn Hazm, *Muḥallâ*, 3: 210, 215; Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâli el-Makdisi, *el-Muğni* (b.y.: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 1: 403; Alâuddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Süleyman el-Merdâvi, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râciḥ mine'l-hılâf* (b.y.: Dâru lhyâit-Türâşî'l-'Arabî, ts) 8: 18.

⁴⁹ Mâverdi, *Hâvi*, 2: 167.

⁵⁰ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 3: 210.

⁵¹ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 3: 225.

⁵² İbn Hazm, *Muḥallâ*, 3: 222.

6. NAMAZA BAŞLAYINCA SÛBHANEKE DUASINI OKUMAK

Dâvûd ez-Zâhirî ve bazı ashabına göre iftitah tekbirinden sonra *sûbhaneke* duasını okumak sünnettir. Bu görüşün delili Hz. Ömer'in (ra) namaza başladığında *sûbhaneke* duasını okuduğuna dair rivayettir.⁵³ İbn Hazm bu konuda Dâvûd'dan ayrılarak namaza başlayan kişinin "Ben, hakka yönelen birisi olarak yüzümü, gökleri ve yeri yaratana döndürdüm. Ben, Allah'a ortak koşanlardan değilim." (el-En'âm, 6/79) ve "Namazım, ibadetlerim, hayatım ve ölümüm, âlemlerin Rabbi Allah içindir." (el-En'âm, 6/162) ayetlerini okumasının müstehab olduğunu düşünmektedir.⁵⁴

7. İMAMIN ARKASINDA FATİHA SURESİNİ OKUMANIN HÜKMÜ

Dâvûd ez-Zâhirî ve diğer zâhirîler, imamın veya münferiden namaz kılan kimenin her rekâta Fatihâ suresini okumasını farz olarak görürler.⁵⁵ Bu görüşün delili; Hz. Peygamber'in "Ümmü'l-Kur'ân'ı okumayanın namazı yoktur."⁵⁶ hadisi ve bir adama hitaben söylediği "Namaza durduğunda tekbir al. Sonra Kur'ân'dan Ümmü'l-Kur'ân'ı oku. (...) Bundan sonra bütün namazlarında böyle yap."⁵⁷ hadisidir.⁵⁸ Zâhirîler birinci hadisten dolayı Fatihâ suresini namazda okumanın farz olduğunu ikinci hadisten dolayı da bu okumanın her rekâta olması gerektiğini belirtirler. Ayrıca imamın arkasında Fatihâ suresinden başka bir sure okumanın câiz olmadığını söylemişler ve bu görüşlerini Ubâde b. Sâmî'ten rivayet edilen "Allah Rasulü (sav) bize sabah namazını kıldırdı ve 'Arkamda okuyor musunuz?' diye sordu. Biz de 'Evet ya Rasullallah!' dedik. Bunun üzerine 'Sadece Ümmü'l-Kur'ân'ı okuyun. Çünkü onsuz namaz yoktur.' buyurdu."⁵⁹ hadisine dayandırmışlardır.⁶⁰

Cemaatin Fatihâ suresini hangi hallerde okuyacağıyla ilgili zâhirîler namazın cehri olup olmaması durumuna göre iki farklı görüş öne sürerler. Bir gruba göre imam ister açıktan okusun ister gizli okusun cemaatin Fatihâ suresini okuması gerekir. İkinci grup ise imamın açıktan (cehri) okuduğu namazlarda cemaatin Fatihâ suresini okumayacağı fakat imamın gizli (hafi) okuduğu namazlarda ce-

⁵³ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 4: 98; Nevevî, *Mecmû'*, 3: 321.

⁵⁴ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 4: 95.

⁵⁵ Mâverdi, *Hâvî*, 2: 109 (Mâverdi, Dâvûd ez-Zâhirî'nin namazın sadece bir rekâtında Fatihâ suresini okumanın farz olduğunu, diğerlerinde farz olmadığını söylediğini nakletmektedir.); İbn Hazm, *Muḥallâ*, 3: 239; Nevevî, *Mecmû'*, 3: 327, 361; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir b. Ferh el-Ensârî el-Hazrecî el-Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmi'l-Kur'ân*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 1: 119.

⁵⁶ Buhârî, "Ezân", 95; Müslim, "Şalât", 34; Nesâî, "Şalât", 24; Ebû Dâvûd, "Şalât", 136.

⁵⁷ Buhârî, "Ezân", 95; Müslim, "Şalât", 45; Ebû Dâvûd, "Şalât", 148.

⁵⁸ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 3: 236.

⁵⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *Müsned*, thk. Şuayb Arnaûd, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 37: 409-410.

⁶⁰ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 3: 236.

maatin de Fatiha suresini okuyacağı görüşündedir.⁶¹ Yukarıda zikrettiğimiz hadisler birinci grubun delilidir. İkinci grubun delili ise; “Kur’ân okunduğu zaman ona kulak verip dinleyin ve susun ki size merhamet edilsin.” (el-A’râf, 7/204) ayetidir.

Meseyle ilgili İbn Hazm’ın görüşü cemaatin, -imam ister cehri ister hafi okusun- her rekâta Fatiha suresini okumasının farz olduğu yönündedir.⁶² O, ashabımız dediği zâhirîlerin bu konuda iki farklı görüşte olduğunu açıklamakta; fakat Dâvûd’un hangi grupta bulunduğunu belirtmemektedir. İbn Kudâme’nin nakline göre ise Dâvûd ikinci grupta yer almakta yani sadece imamın gizli okuduğu yerlerde cemaatin de Fatiha’yı okuyacağını düşünmektedir.⁶³ Buna göre Dâvûd, aslında “Ümmü’l-*Qurân*’ı okumayanın namazı yoktur.” hadisinin umum ifade etmesinden dolayı namaz kılan her kişinin Fatiha okumasını farz gördüğü halde, “Kur’ân okunduğu zaman ona kulak verip dinleyin ve susun...” ayetinin hadisi tahsis ettiği görüşündedir. Dolayısıyla cehri namazlarda cemaat imamın kıraatini dinlemesi gerekirken hafi namazlarda hem imam hem de cemaat Fatiha suresini okur. İbn Hazm ise Kur’ân’ın dinlenmesi yönündeki ayetin Dâvûd ve onun gibi düşünenlerin lehine değil bizzat aleyhine olduğunu dillendirir. Zira bir sonraki ayette “Kendi kendine, yalvararak ve ürpererek, alçak sesle (*dûne’l-cehri*) sabah akşam rabbini zikret, gafillerden olma!” (el-A’râf, 7/205) buyrulmaktadır. Yani Kur’an okunduğunda susulup dinlenilmesi yönündeki ayet namaz içinde bir emirse bir sonraki ayetteki alçak sesle Allah’ın zikredilmesini emreden ayet de namaz içinde olmalıdır. Sonraki ayet namaz dışındaki bir emirse önceki ayet de öyledir. Sonraki ayette ise sadece zikrin hafi yapılması emredilmektedir.⁶⁴ Binaenaleyh İbn Hazm’a göre ayetlerde emredilen Kur’ân okunduğu esnada sadece zikrin hafi yapılması istenmekte cehri zikir yasaklanmaktadır. Dolayısıyla namazda cemaatin gizli bir şekilde Fatiha’yı okuması gerekir. Ayetin namazda Fatiha’nın okunması gerektiği şeklindeki umumi ifadeyi tahsis etmesi söz konusu değildir.

8. NAMAZDA İKEN ABDEST BOZUCU BİR HALİN ÂRIZ OLMASI

Namaz kılan kişiden herhangi bir sebeple abdest bozucu bir hal sadır olursa o kişinin namazı bozular. Dâvûd ez-Zâhiri ve zâhirîlerin çoğunluğuna göre böyle biri abdesti yeniden alıp namazını kaldığı yerden bina edebilir. İbn Hazm ise bu konuda Dâvûd’dan farklı düşünerek bu kişinin namazına baştan başlaması gerektiğini (isti’naf) beyan etmektedir.⁶⁵ Dâvûd’un görüşünün delili Hz. Aişe’den (ra) gelen şu hadistir: “Sizden biriniz kustuğu veya geçirdiği zaman hemen abdest al-

⁶¹ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 3: 239.

⁶² İbn Hazm’ın görüşü ve muhaliflerinin fikirlerini nakzetmek amacıyla yaptığı tartışma için bk. İbn Hazm, *Muḥallâ*, 3: 236-243.

⁶³ İbn Kudâme, *Muḡnî*, 1: 406.

⁶⁴ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 3: 239.

⁶⁵ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 4: 153.

sın ve konuşmadan namazına devam etsin.”⁶⁶ Başka bir rivayette Hz. Aişe (ra) bu rivayete burun kanamasını da ilave etmiştir.⁶⁷ İbn Hazm, diğer zâhirîlerin delillerinin sahih olduğunu kabul eder. Fakat abdesti bozulan kişinin kılmakta olduğu namazın butlanına dair ayrıca burhanlar bulunmaktadır. Buna göre o, “Abdesti bozulan kişinin namazı abdest almadıkça kabul olunmaz.”⁶⁸ ve “Sizden biriniz yellendiğinde abdest alsın ve namazı iade etsin.”⁶⁹ hadisleriyle görüşünü ispatlamaya çalışır. İbn Hazm namazın parçalara ayıramayacağını, musallinin abdestinin bozulması halinde yukarıdaki rivayetler sebebiyle namazı baştan kılması gerektiğini söyler.⁷⁰ Bu meselede de İbn Hazm, Dâvûd’un delillerine ilaveten başka deliller öne sürerek görüşünü ispatlamaya çalışmaktadır. Fakat yukarıdaki namazın bina edilmesine dair rivayeti sahih kabul ettiği halde onunla amel etmemekte çünkü abdestin bozulmasıyla eksik kalan namazın batıl olacağını düşünmektedir.

9. YOLCULUĞUN AMACININ NAMAZLARIN KASRINA ETKİSİ

Dâvûd ez-Zâhirî ve bazı zâhirîler namazın ancak hac, umre ve cihad için yapılan yolculuklarda kısaltılabileceğini söylemişlerdir. Bu görüş için “Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman kâfirlerin size kötülük etmelerinden endişe ederseniz, namazı kısaltmanızda size bir günah yoktur.” (en-Nisâ, 4/101) ayeti ve Hz. Peygamber’in (sav) namazlarını sadece hac, umre ve cihad için çıktığı yolculuklarda kasretmesi delil olarak gösterilmiştir.⁷¹ İbn Hazm, seferin amacının namazların kasrına etkisi hususunda Dâvûd’dan farklı düşünmekte ve ister tâat için isterse mâsiyet için sefer ismi verilebilecek her yolculukta öğle, ikindi ve yatsı namazlarının ikişer rekât olarak kılınmasının farz olduğunu belirtmektedir. Ona göre seferdeyken farz namazların bilerek dörder rekât olarak kılınması halinde namaz batıl olur. Fakat hata ile dört rekât kılınmışsa sehiv secdesi yapmak yeterlidir.⁷² Bu görüşün delili şu rivayetlerdir: “Namazlar ikişer rekât olarak farz kılındı. Daha sonra Hz. Peygamber (sav) hicret etti ve namazlar dörder rekâta çıkarıldı. Yolculuk namazı ise ilk halindeki gibi bırakıldı.”⁷³ “Yolculuk namazı iki rekâttır. Kim sünneti terk ederse kâfir olur.”⁷⁴ Yine kasr ile ilgili ayet hakkında sorulduğunda Hz. Peygamber “Bu, (kasru’s-salât) Allah’ın size verdiği bir sadakadır. Allah’ın sadakasını kabul ediniz.” buyurmuştur.⁷⁵

⁶⁶ Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd v.dğr. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 1: 280; Beyhaki, *Sünenü'l-kübrâ*, 1: 142.

⁶⁷ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 4: 154.

⁶⁸ Buhârî, “Vudû”, 2; Müslim, “Tahâret”, 2.

⁶⁹ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 82.

⁷⁰ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 4: 155.

⁷¹ Mâverdi, *Hâvî*, 2: 358; İbn Hazm, *Muḥallâ*, 4: 268.

⁷² İbn Hazm, *Muḥallâ*, 4: 264.

⁷³ Buhârî, “Menâkıbu'l-enşâr”, 48.

⁷⁴ Bu sözü İbn Hazm dışında aynıyla nakleden bir kaynak tespit edemedik.

⁷⁵ Müslim, “Şalâtü'l-musâfirin ve kaçruhâ”, 4.

İbn Hazm, “Hz. Peygamber seferler arasında bir ayırım yapmadığı için onun sözlerini delilsiz tahsis etmek câiz değildir.” diyerek bir nass ya da icma‘ olmadan âmmın tahsisinin mümkün olmadığını ifade eder.⁷⁶ Dolayısıyla İbn Hazm, Dâvûd ve onun gibi düşünenlerin görüşlerini kabul etmez. Çünkü meseleyle ilgili sadece Dâvûd’un delil gösterdiği ayet ve Hz. Peygamber’in uygulaması yoktur. Bunlarla birlikte başka rivayetlerde genel olarak sefer halinde namazların kasredilmesi gerektiğine dair emirler bulunmaktadır.⁷⁷ Görüldüğü üzere bu tartışmada Dâvûd, ayetteki sefer ifadesinin Hz. Peygamber’in fiiliyle tahsise uğrayacağını iddia ederken İbn Hazm, meseleyle ilgili başka rivayetleri de temel alarak amacına bakılmadan her türlü seferin kasr sebebi olacağını beyan etmektedir. Aslında Dâvûd’un görüşü kendi usûlüne de İbn Hazm’ın usûlüne de uygundur. Ama İbn Hazm, ilave delillere vâkıf olduğu için tahsise gitmemiştir. Dâvûd ise ya ulaşamadığı ya da kabul etmediği için İbn Hazm’ın ortaya koyduğu rivayetleri değerlendirmemiştir. Aksi halde onun da İbn Hazm’la aynı görüşü benimsemesi gerekirdi. Zira ikisine göre de evleviyet açısından Hz. Peygamber’in sözleri fiiline tercih edilir. Yani buradaki ihtilafın sebebi muhtemelen usûl anlayışlarındaki farktan değil ellerindeki mevcut haberlerden kaynaklanmaktadır.

10. TOPRAK ÜRÜNLERİNİN ZEKÂTI

Dâvûd ez-Zâhirî ve zâhirîlerin cumhuru toprakta yetişen her türlü ürünün, meyvelerin ve samanın zekâtının verilmesi gerektiğini söylerler. Toprak ürünleri keylî ise ve beş veskin altındaysa bunlara zekât düşmez. Fakat keylî olmayanlarının azı da çoğu da zekâta tâbidir.⁷⁸ Dâvûd’un meseleyle ilgili delili; “Beş veskin altında zekât yoktur.”⁷⁹ hadisidir. O, bu hadisi keylî ürünler için delil kabul ederken, diğer toprak ürünleri için “Gökyüzünün suladıklarında öşür vardır.”⁸⁰ hadisini temel almaktadır. İbn Hazm ise bu konuda Dâvûd ve zâhirîlerin cumhurundan ayrılarak sadece sekiz sınıf malda (altın, gümüş, buğday, arpa, hurma, deve, sığır ve koyun) zekâtın farz olduğunu söyler. Toprak ürünü olarak buğday, arpa ve hurma dışındaki diğer ürünlerde zekât farz değildir.⁸¹ Bu görüş şu hadisle temellendirilir: “Hububat ve hurmada beş veskin dışında zekât yoktur.”⁸² Binaenaleyh buğday, arpa ve hurma dışındaki diğer toprak ürünlerinde zekâtın olduğu sahih nasslarla teyit edilmediği için onların da zekâta tabi olduğunu söylemek ancak zanni bir delâlet şekli olan kıyas ile mümkün olabilir.⁸³ Hâlbuki kıyas zâhirîlerin kabul ettiği bir delil değildir. Yani meseleyle ilgili sahih bir rivayet bu-

⁷⁶ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 4: 267.

⁷⁷ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 4: 268.

⁷⁸ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 5: 212.

⁷⁹ Buhârî, “Zekât”, 32; Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebi Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvaḥḩâ* (*Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî rivayeti*), thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-ḩarbi’l-İslâmî, 1997), “Zekât”, 1.

⁸⁰ Buhârî, “Zekât”, 55.

⁸¹ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 5: 209.

⁸² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 18: 121.

⁸³ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 5: 224.

lunmaması sebebiyle sekiz sınıfın dışında zekât iddiası ancak kıyasla mümkündür ki kıyas geçerli bir delil değildir. İbn Hazm, Dâvûd'un görüşü için öne sürülen beş vesk hadisindeki umumi ifadeyi hububat ve hurma ile tahsise uğratarak sadece bunlarda zekâtın bulunduğu sonucuna gitmektedir. Dâvûd ise hadisteki umumi ifade üzere fetva vererek keylî ürünlerde beş veskin üstünde diğerlerinde ise tamamında zekâtın vücubiyetini iddia etmektedir.

11. KAMERİ YIL TAMAMLANMADAN GASP EDİLME VEYA ÇALINMA GİBİ BİR SEBEPLERLE MALIN MÜLKİYETTEN ÇIKMASI

Dâvûd ez-Zâhirî zekât nisabına ulaşmış mal, gasp veya çalınma gibi sebeplerle kişinin mülkiyetinden çıkıp daha sonra tekrar eline geçtiğinde geçmiş yılların zekâtının verilmesi gerektiğini söyler.⁸⁴ İbn Hazm'a göre ise gasp edilmiş veya çalınmış mal, sahibinin mülkiyetine yeniden geçmesinin ardından bir kameri yıl sonra zekâta tabi olur. Mal sahibi, malın elinde bulunmadığı geçmiş yıllardan sorumlu tutulamaz. Hatta gasp eden kişi o malın zekâtını ödemiş olsa bunu tazmin etmelidir. İbn Hazm, mal sahibinin muktedir olmadığı malın zekâtını vermekle mükellef sayılmasını "Dinde üzerinize hiçbir güçlük yükledi..." (el-Hac, 22/78) ayetine aykırı bir görüş olarak değerlendirir.⁸⁵ Dâvûd, görüşünü muhtemelen gasp ve çalınma durumlarında malın mâlikin mülkiyetinden çıkmamasına bağlamaktadır. Her ne kadar elinde olmadığı müddetçe onu kullanma imkânına sahip olmasa da mal onun mülkiyetindedir. Dolayısıyla kendisine iade edildiğinde geçmiş zekâtları da ödemesi gerekir. İbn Hazm'ın ise zekâtın tahakkukunda mülkiyetle birlikte zilyetliği de esas aldığı görülmektedir. Her ne kadar mal, gasp veya çalınmayla onun mülkü olmaktan çıkmasa da mükellef elinde bulundurmadığından o maldan tasarruf yapamamaktadır. Dolayısıyla iade edildiğinde mükellefi geçmiş zekâtıyla da sorumlu tutmak İbn Hazm'a göre teklifü mâ lâ yutâk olarak değerlendirilmekte ve teklifin ruhuna aykırı bulunmaktadır.

12. KÖLENİN FITIR ZEKÂTI

Dâvûd ez-Zâhirî'ye göre köle kendi fitir zekâtını kendisi vermesi gerekir. Yani efendiye kölenin fitir zekâtını ödeme sorumluluğu yüklenemez.⁸⁶ İbn Hazm'a göre ise Müslüman veya gayr-i müslim tüm kölelerin fitir zekâtlarını ödeme borcu efendilerine aittir. Dâvûd'un görüşünün delili; İbn Ömer'den (ra) rivayet edilen: "Allah Rasûlü (sav) hür-köle, erkek-kadın, küçük-büyük tüm Müslümanlara Ramazan ayında hurmadan bir sa' veya arpadan bir sa' (olmak üzere) fitir zekâtını farz kıldı."⁸⁷ hadisidir. İbn Hazm ise bu hadisin sahih olduğunu ancak bundan başka Ebu Hureyre'nin (ra) rivayet ettiği "Müslümana kölesi ve atı hakkında zekât

⁸⁴ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 6: 94.

⁸⁵ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 6: 93-95.

⁸⁶ Mâverdi, *Hâvî*, 3: 351; İbn Hazm, *Muḥallâ*, 6: 133; Nevevî, *Mecmû'*, 6: 120.

⁸⁷ Müslim, "Zekât", 16; Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme b. el-Muğîre b. Salih, *Saḥîhu ibn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmi, ts), IV: 83 (2398).

yoktur. Ancak kölesi hakkında fitır sadakası vardır.”⁸⁸ hadisini delil göstererek, bu hadiste köle lafzı umumi biçimde geçtiği için Müslüman ve gayr-ı müslim kölelerin fitır zekâtının efendisine ait olduğunu belirtir.⁸⁹ Dâvûd, İbn Ömer'in naklettiği hadiste köleye fitır zekâtının farz kılındığı ifadesi yer aldığı için lafzın zâhirine tutunarak ödeme sorumluluğunu köleye yüklemektedir. Fakat zâhire tutunabilmek için kölenin hukuken mal edinme hakkı olmadığını ihmal etmekte ve köleyi mâlik olmadığı şeyle mükellef tutmaktadır. İbn Hazm ise bu çelişkiden başka bir rivayetle çıkmış ve hadiste efendinin kölesinin fitır zekâtından sorumlu olduğu bildirildiği için sorumluluğu efendisine yüklemiştir. Dâvûd'un fetvasında olduğu gibi sadece lafzın zâhirine tutunmak bazen birbiriyle çelişen fetvaların verilebilmesine sebep olmaktadır.

13. FECRDEN SONRA RAMAZAN AYININ GİRDİĞİNİ FARK EDEN KİŞİNİN ORUCU

Dâvûd ez-Zâhiri ve İbn Hazm niyeti farz ve nafilâ orucun şartlarından sayarlar.⁹⁰ Ertesi günkü oruç için her gün geceden niyet edilmesi gerekir. Dolayısıyla niyet ederek oruç tutan kişinin orucu sahihtir. Kim de niyetsiz imsakta bulunursa bu durum oruç yerine geçmez.⁹¹ Dâvûd ve zâhirîlerin çoğunluğuna göre Ramazan ayının birinci günü oruca niyet etmeden sabahlayan ve hilalin görüldüğünü gündüz öğrenen kişi bu aşamadan sonra oruca başlayamaz. Zira oruca fecrden önce niyet edilmelidir. Onlar aynı zamanda bu kişiye o günün orucunun kazasını gerekli görmezler. Çünkü bu durumdaki kişi geceden orucu terk etmeye kastetmediği için günahkâr olmaz ve kaza etmesi gerektiğine dair nass ya da icma' da bulunmadığından ona kaza gerekmez. İbn Hazm ise bu konuda Hz. Peygamber'in (sav) bu durumdaki kişiler hakkında “Günün kalan kısmını oruçlu geçirin.”⁹² emrini esas alarak zâhirîlerin cumhurundan kısmen ayrılmış ve kişinin günün kalan kısmını niyet ederek oruçlu geçireceğini belirtmiştir. Fakat ona göre de Ramazan ayının bu ilk gününün sonra kazası gerekmez.⁹³ Buradaki ihtilaf hilalin görüldüğünü öğrendikten sonraki kısımda mükellefin durumudur. Dâvûd'a göre o gün için artık oruç tutma imkânı kalmamıştır. Çünkü oruca geceden niyet edilmeli ve fecrden itibaren imsak vuku bulmalıdır. İbn Hazm da aslında Dâvûd'la aynı ilkelerde buluşmaktadır. Fakat vâkıf olduğu bir hadis nedeniyle ve belki de ihtiyaten günün kalan kısmında oruçlu geçirilmesi gerektiğini düşünmektedir.

⁸⁸ Bu hadisin ilk cümlesi birçok hadis kitabında geçmekle birlikte; örneğin bk. Buhârî, “Zekât”, 46 ikinci cümleyi sadece şu kitapta bulabildik: Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1994), 6: 28 (2254).

⁸⁹ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 6: 133.

⁹⁰ Mâverîdî, *Hâvî*, 3: 405; İbn Kudâme, *Muḥnî*, 3: 113; Nevevî, *Mecmû'*, 6: 301-302.

⁹¹ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 6: 160-161.

⁹² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 38: 200. Müsned'de rivayet edilen bu hadiste günün aşure günü olduğu belirtilmektedir.

⁹³ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 6: 167-169.

14. HACCI VEYA UMREYİ İFA ETTİKTEN SONRA İRTİDAT EDİP TEKRAR MÜSLÜMAN OLAN KİŞİNİN DURUMU

Dâvûd ez-Zâhirî, haccı veya umreyi îfa edip daha sonra irtidat eden ve ileride bir zamanda tekrar Müslüman olan kişinin haccı ve/veya umreyi yeniden eda etmesi gerektiğini söylemiştir. Dâvûd'un bu görüşü; "Eğer Allah'a ortak koşarsan elbette amelini boşa çıkar ve elbette ziyana uğrayanlardan olursun." (ez-Zümer 39/65) ayetiyle temellendirilmiştir. İbn Hazm bu konuda Dâvûd'dan farklı düşünür ve bu durumdaki kişinin hac ve umreyi iade etmeyeceğini ifade eder. Çünkü Allah Teâlâ yukarıda zikrettiğimiz ayet-i kerimede "Şayet şirk koşarsan şirkten önceki amellerin boşa gitmiştir." buyurmamıştır. Ayeti bu şekilde yorumlamak ayete ziyade manasına gelir. Bu ise câiz değildir. İbn Hazm'a göre amelini boşa gitmesi şirkten sonrası içindir. Ayrıca "Sizden kim dininden döner de kâfir olarak ölürse, öylelerin bütün yapıp ettikleri dünyada da, ahirette de boşa gitmiştir." (el-Bakara 2/217) ayetinde belirtildiği üzere irtidat edip bu haliyle ölen kişinin Müslümanken yaptığı amelleri boşa gitmiştir. Hüsrana uğrayanlar da şirk üzere ölenlerdir. Yoksa sonradan tekrar Müslüman olanların hüsrana uğramadığı bilakis kazananlardan olduğu Müslüman olmasıyla sübut bulmuştur. İbn Hazm, "Ben, erkek olsun, kadın olsun, sizden hiçbir çalışanın amelini zayi etmeyeceğim." (Âl-i İmran 3/195) ve "Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu görür." (ez-Zilzâl 99/7) ayetlerinin umum ifade ettiğini dolayısıyla başka bir nass olmadan tahsisinin câiz olmadığını söyler. Binaenaleyh ona göre hac ve umre yaptıktan sonra irtidat edip sonra tekrar Müslüman olan kişinin Müslümanken yaptığı amelleri zayi olmaz.⁹⁴ Ayrıca cahiliye devrinde köle azadı, sadaka vermek, sıla-i rahim yapmak gibi hayırların bir karşılığının olma durumunu soran sahâbiye Hz. Peygamber (sav), "Sen zaten, daha önce yaptığın bu iyiliklerin hayrına Müslüman olmuşsun." buyurmuştur.⁹⁵ Bu hadisten de anlaşılmaktadır ki mürted de kâfir de Müslüman olduklarında daha önceki hayırlı amelleri vesilesiyle Müslüman olmuşlardır. Şu kadarı var ki mürted olduktan sonra Müslüman olanın irtidattan önceki yaptığı ibadetleri geçerli iken kâfir iken yaptığı ibadetler geçerli değildir.⁹⁶

15. KESİLİRKEN UNUTULARAK ALLAH'IN ADI ZİKREDİLMEYEN HAYVANLAR

Tüm zâhirîler kesilirken Allah'ın adının kasten anılmadığı hayvanların etlerinin yenilmeyeceğini söylerler. Onlar, bu görüşlerini "Üzerlerine Allah'ın ismi anılmayanlardan yemeyin. Çünkü bu, muhakkak ki bir fısıkdır." (el-En'âm 6/121) ayetiyle temellendirirler. Kesim esnasında Allah'ın adı unutulmuş hayvanların etiyle ilgili olarak Dâvûd ez-Zâhirî'den iki görüş nakledilmiştir. İbn Hazm'ın nakline göre Dâvûd ve bazı ashâbı unutulmuş Allah'ın adı anılmadığın-

⁹⁴ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 7: 277.

⁹⁵ Buhârî, "Zekât", 24.

⁹⁶ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 7: 278.

da bu etin yenilmesini mekruh görürler.⁹⁷ Mâverdî, Nevevî ve Kurtubî'nin nakline göre ise o, bu tür etleri de haram kabul etmiştir.⁹⁸

İbn Hazm, kendi görüşü olarak unutulmuş da olsa Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanların etini yemeği haram görür.⁹⁹ Çünkü yukarıdaki ayette “Üzerlerine Allah'ın ismi anılmayanlardan” şeklinde umumi ifade geçmektedir. Dolayısıyla kasıt ve unutmaya arasında ayrıma gidilemez ve her iki şekilde de kesilen hayvanların etleri yenilemez. Aslında unutarak Allah'ın adı anılmadığında bu kesim işlemi günah değildir. Fakat artık o hayvandan yemek günah olmuştur. Bu sebeple böyle bir hayvanın etinin yenilmesi helal değildir.¹⁰⁰ Dâvûd'un kendisine nispet edilen iki nakilden hangisini benimsediği ve görüşünü delillendirme biçimi hususunda kaynaklarda bir bilgiye ulaşamadık. Şayet haram olduğunu düşünüyorsa muhtemelen İbn Hazm gibi umum teorisiyle hükme ulaşmış olabilir. Mekruh olduğunu düşünüyorsa ayetle birlikte unutandan sorumluluğun kaldırıldığına dair rivayetleri beraber değerlendirip bu sonuca gitmiş olabilir.

16. AV HAYVANININ AVLADIĞI AV

Dâvûd ez-Zâhiri'ye göre sahibi tarafından ilk defa av için gönderilip de avı öldürdükten sonra ondan yemeyen hayvan eğitimli av hayvanı sayılır. Fakat hayvanın bu ilk avı yenilmez. İkinci sefer ve sonrasında besmeleyle ava gönderilip avı yakalayan veya öldüren hayvanın avı yenilebilir. Burada başka bir ayrıntı ise avcı hayvanın yakaladığı avdan yememesi gerekir.¹⁰¹ İbn Hazm ise Dâvûd'dan farklı olarak hayvanın eğitimli vasfını kazandığı ilk avının etinin yenilebileceğini söylemektedir.¹⁰² İki imamın da delili; “De ki; size temiz ve hoş olan şeyler, bir de Allah'ın size verdiği yeteneklerle eğitip alıştırdığınız avcı hayvanların tuttuğu (avlar) helâl kıldı. Onların sizin için tuttuklarından yiyin. Onu (av için) salarken üzerine Allah'ın adını anın.” (el-Mâide 5/4) ayetidir. Zâhirîlere göre ancak eğitilmiş avcı hayvanların avladıkları yenilebilir. Dâvûd, avcı hayvanın ilk avından sonra ancak onun avcı olduğunu öğrendiğimizi, yani ava gönderirken avcı olduğunu bilemeyeceğimiz için ilk avın yenilemeyeceğini belirtmektedir. İbn Hazm ise ilk avı da hayvanın avcı olduğunu avı yakalayıp yemeden getirdiğinde öğrendiğimizi belirtmekte, dolayısıyla da ilk avın yenilebileceğini düşünmektedir.¹⁰³ Bu meselede Dâvûd, muhtemelen ihtiyatı esas alarak ilk sefer için avdan yememeyi daha uygun bulmuş olmalıdır.

⁹⁷ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 7: 414.

⁹⁸ Mâverdî, *Hâvî*, 15: 95; Nevevî, *Mecmû'*, 8: 411; Kurtubî, *Câmi'*, 7: 75.

⁹⁹ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 7: 412.

¹⁰⁰ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 7: 413.

¹⁰¹ Mâverdî, *Hâvî*, 15: 8; İbn Hazm, *Muḥallâ*, 7: 468.

¹⁰² İbn Hazm, *Muḥallâ*, 7: 467.

¹⁰³ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 7: 468.

17. YALAN YERE YEMİN ETMEK

Dâvûd ez-Zâhirî, yalan yere bilerek yemin eden kişinin kefaret ödemeyeceğini söylemiştir.¹⁰⁴ Bu görüşün delili şu hadislerdir: “Üç kişi vardır ki kıyamet gününde Allah onlarla ne konuşur, ne onlara nazar eder ne de onları günahlardan arındırır. Onlar için elim bir azap vardır. (Onlar) elbisesini (kibirle) yerlere kadar salıp süründüren, malını yalan yeminlerle reklam eden ve yaptığı iyiliği başa kakan kimselerdir.”¹⁰⁵ “Büyük günahlar, Allah’ a şirk koşmak, ana babanın haklarına riayet etmemek, cana kıymak, yalan yere yemin etmek(tir).”¹⁰⁶ İbn Hazm, Dâvûd’un yalan yere yeminle ilgili görüşünü ve yukarıdaki hadisleri zikrettikten sonra bu hadislerin Dâvûd ve onun gibi düşünenler için delil olamayacağını söyler. Çünkü hadislerde kefareti düşüren bir ifade bulunmamaktadır.¹⁰⁷ İbn Hazm, yalan yere yemin konusunda Dâvûd’dan farklı düşünmekte ve yemin sahibine kefareti gerekli görmektedir. Zira “Allah, boş bulunarak ettiğiniz yeminlerle sizi sorumlu tutmaz. Ama bile bile yaptığınız yeminlerle sizi sorumlu tutar. Bu durumda yeminin kefareti, ailenize yedirdiğinizin orta hâllisinden on yoksulu doyurmak yahut onları giydirmek ya da bir köle azat etmektir. Kim (bu imkânı) bulamazsa, onun kefareti üç gün oruç tutmaktır. İşte yemin ettiğiniz vakit yeminlerinizin kefareti budur.” (el-Mâide 5/89) ayeti gereği kasten yapılan her yeminde kefarettir bunu düşüren bir nass ve icma‘ da bulunmamaktadır. Binaenaleyh yalan yere yapılan yemin de kasten yapıldığından onda da farzdır.¹⁰⁸

Dâvûd, görüşünü isnat ettiği hadislerden anlaşıldığı kadarıyla kefaretin ahiret sorumluluğunu düşüreceğini düşünmektedir. Çünkü hadislerde yalan yere yemin etmenin büyük günah olduğu ve ahiret azabını gerektirdiği ifade edilmektedir. O, bu hadisleri meseleyle ilgili delil kabul ettiğine göre sorumluluğun devamına ve fakat kefaretin olmadığına hükmetmiş görünüyor. Şayet kefarettir ifa edildiğinde ahiret sorumluluğu düşmeseydi muhtemelen yukarıdaki ayetten hareketle hem kefareti gerekli görür hem de sorumluluğun devam ettiğini ifade ederdi. Muhtemelen kendi görüşüyle çelişmemek için yalan yere yapılan yeminden kefareti düşürerek ahiret sorumluluğunu nazara vermiştir. İbn Hazm ise umum teorisiyle her türlü yapılan kasıtlı yeminlerden dolayı kefareti farz olarak değerlendirmiştir.

18. YEMİN KEFARETİNİN YEMİN BOZULMADAN ÖDENMESİ

Dâvûd ez-Zâhirî, bir şey üzerine yemin edip daha sonra onu bozmayı kararlaştıran kişinin yeminini bozmadan kefareti ifa etmesinin doğru olmadığını belirtir. İfa edilse bile bu farz olan kefarettir yerine geçmez. Çünkü hiçbir hukuki işlem vak-

¹⁰⁴ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 8: 36; Ebû Muhammed (Ebü’s-Senâ) Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye şerhu’l-hidâye* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000), 6: 113.

¹⁰⁵ Nesâî, “Buyû’”, 5.

¹⁰⁶ Buhârî, “Eymân ve’n-nuzûr”, 16.

¹⁰⁷ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 8: 37.

¹⁰⁸ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 8: 40.

tinden önce îfa edilemez. Özellikle ibadet ve cezalandırma vaktinden önce yapılırsa bu durum Allah hakkını iskat etmez. Vakti girdiğinde tekrar o ibadetin veya cezanın îfa edilmesi gerekir. Zira nass ve icma' ile sabittir ki kefarete, yeminin bozulmasından sonra sübut bulur. İbn Hazm ise hukuki bir işlemin vaktinden önce yapılamayacağı hususunda Dâvûd gibi düşünmektedir. Fakat bu ilkenin yemin kefareti ve şufa hakkı olmak üzere iki istisnası bulunmaktadır. Yani yeminini bozmak isteyen kişi bozmadan önce kefareti îfa edebilir. Şufa hakkına sahip olan kişi de mal satılmadan hakkından vazgeçebilir.¹⁰⁹ İbn Hazm, görüşünü rivayetlere isnat eder: “Bir şeye yemin edip sonra da bunun dışında olanı ondan daha hayırlı görürsen derhal yemininden dolayı kefarete ver ve o hayırlı olan şeyi yap.”¹¹⁰ “Bir kimse bir şeye yemin eder de başka bir şeyi ondan daha hayırlı görürse, yemininden dolayı kefarete versin ve o diğer hayırlı gördüğü şeyi yapsın.”¹¹¹ Bu hadisler yemin kefaretinin yemin bozulmadan îfa edilebileceğine delildir.¹¹²

Görüldüğü üzere buradaki ihtilaf, meşhur musarrat hadisinde olduğu gibi genel bir ilkeyle çelişen bir rivayetin bulunması durumunda rivayetle amel mi edilecek yoksa ilkenin gerektirdiği şekilde mi hareket edilecek şeklindeki tartışmadan kaynaklanmaktadır. Aslında Dâvûd, böyle bir durumda şayet haber adil raviler tarafından muttasıl senetle Hz. Peygamber'e isnat ediliyorsa haberle amel eder.¹¹³ Fakat burada aksine davranması muhtemelen rivayetten haberdar olmaması ya da herhangi bir sebeple haberle amel etmemesi sebebiyledir. İbn Hazm ise genel ilkeye muarız haberle amel etmiştir.

SONUÇ

İslam hukuk tarihinde beşinci sünni mezhep kabul edilen Zâhirî mezhebinin isimleri ön plana çıkan iki önemli temsilcisi bulunmaktadır. Bunlardan biri mezhebin kurucu figürü Dâvûd ez-Zâhirî, diğeri ise mezhebin teorisyeni İbn Hazm'dır. Dâvûd ez-Zâhirî'nin yaşadığı dönemde ve hemen sonrasında şahsi bir mezhep görünümü arz eden zâhirîlik, İbn Hazm'ın katkılarıyla kurumsal bir hüviyete kavuşmuştur. Dâvûd ez-Zâhirî'nin gerek usûl-i fıkıh gerekse fûrû-ı fıkıh alanlarında birçok eserinin bulunduğu tabakat kitaplarında zikredilse de bunların hiçbirisi günümüze ulaşmadığı için onun fer'î meselelere ilişkin bazı görüşleri daha ziyade Mâverdî, İbn Hazm, İbn Rüşd, İbn Kudâme ve Nevevî gibi âlimlerin eserlerinden öğrenilebilmektedir. Dâvûd ez-Zâhirî'nin usûle ilişkin görüşleri ise muhtasar bir halde usûl kitaplarında ve özellikle İbn Hazm'ın kitaplarında bulunmaktadır. İbn Hazm'ın görüşlerine ise hem günümüze ulaşan kitapları hem de hakkında yapılan birçok çalışma sayesinde kolaylıkla ulaşılabilmektedir.

¹⁰⁹ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 8: 65-66; Nevevî, *Mecmû'*, 18: 12, 116.

¹¹⁰ Buhârî, “Eymân ve'n-nuzûr”, 1.

¹¹¹ Müslim, “Eymân”, 11.

¹¹² İbn Hazm, *Muḥallâ*, 8: 67.

¹¹³ Konuyla ilgili olarak bk. Mustafa Türkan, *Zâhirîlik*, 169-172.

İbn Hazm'la ilgili araştırmalarda dikkat çeken bir husus, İbn Hazm'ın fikirlerinin genellikle zâhirîlerin tamamına aitmiş gibi aksettirilmesidir. Bunun sebebi de Davûd ez-Zâhirî'nin eserlerinin günümüze ulaşmaması ve görüşlerinin çok azının bilinmesidir. Hâlbuki iki imam arasında gerek usul gerekse fûrû meselelerde ayrıntılarda da olsa bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bu çalışmada Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Hazm arasındaki ibâdetler fikhındaki ihtilaflara ve tespit edilebildiği kadarıyla bu ihtilafların sebeplerine temas edilmiştir. Buna göre mevcut kaynaklarda iki imam arasında on sekiz ibâdet meselesinde ihtilaf bulunmaktadır. İki imam arasında yukarıda zikredilen ihtilafların temel sebepleri şunlardır: a. İbn Hazm'ın Dâvûd'un görüşünü destekleyen hadisleri zayıf bulması. b. İbn Hazm'ın iddiasına göre Dâvûd'un görüşü lehinde zikredilen hadislerde onu destekleyen ifadelerin bulunmaması. c. İbn Hazm'ın Dâvûd'un görüşü için zikredilen hadisleri sahih kabul etmesine rağmen kendi görüşünü farklı rivayetlerle desteklemesi ve Dâvûd'un meseleyle ilgili fetvasına ilavelerde bulunması. d. İbn Hazm'ın Davûd'un görüşü için zikredilen hadislerin farklı bir gerekçe nedeniyle varid olduğunu zikredip bu görüşü reddetmesi. e. İbn Hazm'ın Davûd'un görüşünün isnat edildiği hadisi nesh edildiği gerekçesiyle kabul etmemesi. f. İbn Hazm'ın Davûd'un görüşünü desteklemek için zikredilen nassların umumi olduğunu söyleyip herhangi bir delil olmadan da bunların tahsisinin yapılamayacağını gerekçe göstermesi. g. İbn Hazm'ın nassları Davûd ez-Zâhirî'den farklı yorumlaması.

Son tahlilde iki imam arasında kısmen usûlde ve birçok fer'î meselede ihtilaf bulunmaktadır. Bu durum da geçer ifadelerle İbn Hazm'ın görüşlerinin zâhirîlerin tamamına aitmiş gibi aksettirilmesinin yanlışlığını ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdulmecîd, Mahmûd Abdulmecîd. *el-İtticâhâtü'l-fikhiyye 'inde aşhâbi'l-hadîs fi'l-ğarni's-sâlisî'l-hicrî*. B.y.: Mektebetü'l-Hâncî, 1979.
- Apaydın, Yunus. "Zâhiriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 93-100. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Beyhaki, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'ârif, 1344.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-şâhih*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. B.y.: Dâru Tavkîn-Necâh, ts.
- Cüveynî, Ebu'l-Meânî Rukneddîn Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf b. Muhammed. *Kitâbu't-telhîs fi usûli'l-Fıkh*. Thk. Abdullah Cûlim en-Nebâlî - Beşîr Ahmed el-Umerî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, ts.

- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Sünen*. Thk. Şuayb el-Arnaûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü ebî Dâvûd*. Tsh. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1424.
- Hâdimî, Nûreddîn. *ed-Delîl 'inde'z-Zâhiriyye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed. *A'âmü'l-hadîs fi şerhi şahihi'l-Buhârî*. Thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdirrahman Âli Sûd. B.y.: Câmiatü Üm-mi'l-Ûurâ, 1988.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*. Thk. Âdil b. Yusuf el-Azâzî. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1996.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbrâhîm el-Absî el-Kûfi. *el-Muşannef*. Thk. Muhammed Avvâme. Dımaşk: Müessesetü Ulûmi'l-Ûurân, 2006.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî. *Müsned*. Thk. Şuayb Arnaûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-Muħallâ bi'l-âsâr*. Thk. Muhammed Münîr ed-Dimeşkî. Mısır: İdâretü't-Ûıbbâ'ati'l-Münîra, 1347-1352.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-İhkâm fi uşûli'l-ahkâm*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. el-Muğire b. Sâlih. *Şahihi ibn Huzeyme*. Thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğni*. B.y.: Mektebetü'l-Ûâhire, 1968.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *es-Sünen*. Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. B.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir b. Ferh el-Ensârî el-Hazrecî. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Ûurân*. Thk. Hişâm Semîr el-Buhârî. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *el-Muvaṭṭâ (Yahyâ b. Yahyâ el-Leysi rivayeti)*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ûarbi'l-İslâmî, 1997.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebir fi fıkhi mezhebi'l-imâm eş-Şâfi'i (Şerhu muħtaşari'l-Müzenî)*. Thk. Ali

- Muhammed Mu'avviz - Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Merdâvî, Alâuddîn Ebü'l-Hasen Alî b. Süleyman. *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hılâf*. B.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şahîh*. Riyad: Beytü'l-Efkârı'd-Düvelî, 1998.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-muhezzeb (es-Sübkî ve el-MuTî'nin ikmalleriyle birlikte)*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Nesâî, Ebü Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünenü'n-Nesâî (Hâfız Celâleddîn es-Suyûtî şerhi ve İmâm es-Sindî hâşiyesi ile birlikte)*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Özen, Şükrü. "İhtilâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 565-568. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Şîrâzî, Ebü İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf. *et-Tebşıra fi usûli'l-Fıkh*. Thk. Muhammed Hasan Haytû. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1403.
- Tahâvî, Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu müşkili'l-âşâr*. Thk. Şuayb el-Arnaûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1994.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmiu's-şahîh*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Türkan, Mustafa. *İslam Hukuk Tarihinde Zâhirîlik -Dâvûd ez-Zâhirî Örneği*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2015.
- Türkan, Mustafa. "Dâvûd ez-Zâhirî'nin Usûlüne Has Yönüyle Delil". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (Haziran 2017): 113-133.