Sosyal Bilimler Dergisi / The Journal of Social Sciences

Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Yıl: 12, Sayı: 79, Aralık 2025, s. 483-504
ISSN: 2149-0821 Doi Number:http://dx.doi.org/10.29228/SOBIDER.88637

Muharrem BAYRAM
Yalova Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Doktora Öğrencisi, Harunmusa30@gmail.com,
Orcıd Id: https://orcid.org/0000-0002-3832-4591

TAHAVÎ'NİN MUHTASAR'INDA EBÛ YÛSUF'UN TERCİH EDİLEN GÖRÜŞLERİ: ZEKÂT VE HAC KONULARI ÖZELİNDE BİR İNCELEME[1]

Özet

Bu makalede, Tahâvî'nin *Muhtasar* adlı eserinde yer alan zekât ve hac konuları müellifin, Ebû Yûsuf'un görüşünü tercih ettiği meseleler çerçevesinde incelenmiştir. Bu bağlamda zekâta ilişkin meselelerden deve ve yavru hayvanların zekâtı, cıva madeni ve definelerdeki vergi yükümlülüğü, zimmîlere fıtır sadakası verilmesi ve zekâtın ehil olmayan kimselere verilmesinin geçerliliği konuları ele alınmıştır. Hac menâsikleri açısından ise Müzdelife'ye varmadan akşam ve yatsı namazlarının kılınması, muhsar durumundaki kişinin hedy kurbanı sonrası saç tıraşı ve Arafat hutbesindeki ezanın zamanı tartışılmıştır. Tahâvî bu meselelerin tamamında Ebû Yûsuf'un görüşünü benimsemektedir. Her ne kadar *Muhtasar*'da buna dair bir gerekçe belirtilmemiş olsa da başta ulaşılabilen diğer eserleri olmak üzere literatürdeki kaynaklardan yapılan araştırma, onun bu tercihlerinde naklî ve aklî delillerin belirleyici olduğunu göstermektedir. Bu yönüyle çalışmada, söz konusu meseleler özelinde Tahâvî'nin her iki delil türünü bütüncül biçimde kullanma yöntemi, konulara fıkhî yaklaşımı ve Hanefî geleneğindeki metodolojik tavrının gösterilmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Tahâvî, Muhtasar, Zekât, Hac, Ebû Yûsuf, Görüş, Tercih.

[1] Bu makale Yalova Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Lisansüstü Eğitim Enstitüsü bünyesinde yürütülen Doktora tezinden üretilmiştir.

THE PREFERRED OPİNİONS OF ABŪ YŪSUF İN AL-ṬAḤĀWĪ'S MUKHTAṢAR: AN ANALYSİS WİTH SPECİAL REFERENCE TO THE ISSUES OF ZAKĀT AND ḤAJJ

Abstract

This study examines the discussions on zakāt and ḥajj in al-Ṭaḥāwī's *al-Mukhtaṣar* by focusing on the issues in which he prefers the views of Abū Yūsuf. In the section on zakāt, the article analyzes the alms due on camels and their young, the obligation related to mercury mines and *rikāz*, the giving of *ṣadaqat al-fiṭr* to *dhimmīs*, and the validity of distributing zakāt to those not legally entitled to receive it. Regarding the rites of ḥajj, it addresses performing *maghrib* and *ʿishāʾ* before reaching Muzdalifa, shaving after the *hady* in cases of *iḥṣār*, and the timing of the call to prayer during the ʿArafāt sermon. Although *al-Mukhtaṣar* does not explain the basis of these preferences, evidence drawn from al-Ṭaḥāwī's other works and the wider Ḥanafī literature indicates that both textual and rational proofs guide his choices. The study aims to highlight his methodological approach within the Ḥanafī tradition.

Keywords: Ṭaḥāwī, Mukhtaṣar, Zakāt, Ḥajj, Abū Yūsuf, Wiew, Preference.

GİRİŞ

İslâm'ın beş temel ibadetinden biri olarak zekât hem bireysel bir ibadet hem de toplumsal sorumluluğun bir göstergesidir. Belirli değerdeki varlıkların nisap miktarı üzerinden ihtiyaç sahiplerine verilmesini öngören bu ibadet, müslümanlar arasında sosyal adaletin ve dayanışmanın sağlanmasında merkezî bir işlev görmektedir.

Hac ise müslümanlar için yalnızca bedensel bir ibadet olmanın ötesinde, manevî ve uhrevî bir anlam taşımaktadır. Arafat, Müzdelife ve Mina gibi kutsal mekânlarda gerçekleştirilen bu menâsik, belirli yer ve zamanlara tayin edilen ibadetlerin ahenk ve uyum içerisinde yerine getirilmesini sağlamaktadır.

Fıkıh geleneğinde zekât ve hacla ilgili hükümler gerek ibadet boyutları gerekse toplumsal yansımaları bakımından geniş bir çerçevede ele alınmıştır. Fakihlerin bu konulardaki genel yaklaşımı, zekât ve haccın yalnızca bireysel sorumluluklar olarak görülmemesi gerektiği yönündedir. Zira her iki uygulama da toplumda sosyal dayanışmanın pekiştirilmesine ve düzenin tesisine önemli katkılar sunmaktadır. Bu çerçevede, erken dönem metinlerinden biri olan Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Muhtasar'ı*, Hanefî âlimlerin bu anlayışını sistematik olarak yansıtması bakımından özel bir önem taşımaktadır.

Tahâvî *Muhtasar* adlı eserinde zekât ve hac ile ilgili çok sayıda meseleyi aktarmaktadır. Bu meseleler, Hanefî âlimler arasında genel bir ittifakın bulunduğu konuların yanı sıra, farklı görüşlerin tartışıldığı ihtilaflı alanları da kapsamaktadır. Tahâvî, Hanefî imamların görüşlerini naklederken sıklıkla kendi tercih ettiği yaklaşımı da belirtmektedir. Bu tercihler, kimi zaman Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) görüşleri doğrultusunda şekillenirken; bazı meselelerde Şeyhayn, Tarafeyn veya kurucu imamın öğrencilerinden birinin kanaatini benimsemek şeklinde tezahür etmektedir.

Tahâvî söz konusu eserinde, zekâtla ilgili toplam yirmi meselede kendi tercihini açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu meselelerin yalnızca ikisinde Ebû Hanîfe'nin görüşünü

benimsemiş; iki meselede Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ile örtüşen kanaatini tercih etmiş; geriye kalan tüm meselelerde ise Ebû Hanîfe'nin hilafına olan bir görüşle amel etmiştir.

Hac bahsine ilişkin meselelerde ise Tahâvî, hiçbir konuda yalnızca Ebû Hanîfe'ye nispet edilen görüşü benimsememiştir. Bir meselede Tarafeyn'e ait görüşü tercih ederken, geri kalan on altı meselenin tamamında kurucu imamın kabul etmediği bir görüşe meyletmiştir.

Bu çalışmada Tahâvî'nin *Muhtasar*'ındaki zekât ve hac bahislerinde Ebû Yûsuf'un görüşünü benimsediği meseleler incelenmiştir. Bu çerçevede, zekât bağlamında deve ve yavru hayvanların zekâtı, cıva madeni ve definelerin vergisel statüsü, zimmîlere tahsis edilen fıtır sadakası ile zekâtın ehil olmayan kişilere verilmesinin geçerliliği, hac bağlamında ise Müzdelife'ye varılmadan önce akşam ve yatsı namazlarının kılınması, muhsar kişinin hedy kurbanı sonrası saç tıraşı ve Arafat hutbesindeki ezanın okunma zamanı gibi konular ele alınmıştır.

Tahâvî *Muhtasar*'ında benimsediği görüşlerin gerekçelerini açık bir şekilde zikretmemiştir. Bu nedenle çalışmada, söz konusu meselelere ilişkin şahsî tercihlerinin muhtemel sebepleri, başta ulaşılabilen diğer eserleri olmak üzere literatürdeki müdellel kaynaklar esas alınarak incelenmiştir. Bu sayede onun fıkhî tercihlerine zemin teşkil eden fikrî ve metodolojik arka plan ile naklî ve aklî delilleri kullanma biçimi tespit edilmeye çalışılmıştır.

A. Zekât Bölümü

Çalışmanın bu bölümünde Tahâvî'nin *Muhtasar*'ındaki zekât meseleleri, onun fıkhî tercihleri doğrultusunda ele alınmaktadır. İncelenen konular arasında, develer ve yavru hayvanların zekâtı, defineler ile cıva madeninin vergisel statüsü, zimmîlere tahsis edilen fıtır sadakası ile zekâtın ehil olmayan kişilere verilmesine ilişkin meseleler yer almaktadır. Söz konusu meselelerin maddeler hâlindeki sunumu, eserdeki tertibe uygun olarak gerçekleştirilmiş olup, her bir konu kendi hukukî bağlamı çerçevesinde değerlendirilmiştir.

1. Develerin Zekâtı

Tahâvî, sayıları beşe ulaşmayan develerde zekâtın olmadığını, buna karşılık sâime vasfını taşıyan ve üzerinden tam bir yıl geçmiş bulunan beş deveye sahip hür, müslüman, âkil ve bâliğ olan erkek veya kadının bir koyunu zekât olarak vermesi gerektiğini belirtir. Bu hükmün beş ile dokuz deve için aynı şekilde geçerli olduğunu da ifade eder. Bu niteliklere sahip olan bir mükellef, on ile on dört deve arasında iki koyun; on beş ile on dokuz arasında üç koyun; yirmi ile yirmi dört arasında ise dört koyunu zekât olarak verir. Yirmi beş ile otuz beş deve arasına ulaşıldığında ise söz konusu yükümlülük, bir tane bir yaşını tamamlamış dişi devenin (bint-ü mehâd) teslim edilmesi şeklindedir; bunun dışında başka bir şey verilmez. Ancak *el-İmlâ* ashabının naklettiği bir rivayete göre Ebû Yûsuf daha sonraki bir değerlendirmesinde, dişi devenin bulunmadığı durumda iki yaşını doldurmuş bir erkek devenin (ibn-ü lebûn) zekât olarak verilmesi gerektiğini söylemiştir. Tahâvî de bu meselede *el-İmlâ* ashabı tarafından nakledilen bu görüşü tercih etmiştir.[2]

Tahâvî'nin bu aktarımından, Hanefî imamların yirmi beş ile otuz beş deveye sahip olan bir kimsenin iki yaşına girmiş dişi bir deveyi zekât olarak vermesi gerektiği konusunda başlangıçta hemfikir oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim mezhebin zâhirü'r-rivâye

[2] Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Muhtasar*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dârü'l-Mâlikiyye, 2016), 1/131.

kaynaklarından İmam Muhammed'in (ö. 189/805) *el-Asl* isimli eserinde de bu durum açıkça görülmektedir.[3] Ancak *el-İmlâ* ashabının da belirttiği üzere Ebû Yûsuf daha sonra bu görüşünü revize etmiştir. Bu değişiklikle birlikte mezhep içerisindeki temel tartışma, bir yaşını tamamlamış dişi bir devenin olmadığı durumda üç yaşına girmiş bir erkek devenin zekât olarak alınıp alınamayacağı noktasında yoğunlaşmıştır.

Tahâvî *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında Sünâme b. Abbullâh'dan nakledilen bir rivayete dayanarak, içerisinde Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir'in mühürlerinin de olduğu yazılı bir metinde develerdeki zekâta dair hükümlerin kayıtlı olduğunu belirtmektedir. İlk halife tarafından Hz. Enes'e gönderilen bu mektupta Allah resulünün yirmi beş ile otuz beş arasındaki develere uygulanacak zekât miktarıyla ilgili şöyle buyurduğu nakledilmektedir:[4] " فإن لم توجد بنت مخاض فابن لبون ذكر /Şayet bint-ü mehâd bulunmazsa ibn-ü lebûn zekât olarak verilir."[5]

Tahâvî, gerek Hz. Peygamber'in Amr b. Hazm'a yazdığı mektupta, gerekse Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e ait olan talimatnamelerde bu rivayetin yer aldığını ifade etmektedir.[6] Ebû Hanîfe'nin görüşünün kıyasın bir gereği olduğunu[7] belirten Tahâvî, söz konusu rivayetlerin Hanefî imamlara ulaşmadığını; zira ulaşmış olsaydı, Hz. Peygamber'den gelen bir hükme muhalefet etmeye hiç kimsenin hakkı olmadığı için onların da bu doğrultuda hüküm vereceğini ileri sürmektedir.[8]

Tahâvî'nin bu söylemine karşı Cessâs ise iki yaşına girmiş dişi bir devenin bulunmaması halinde üç yaşına girmiş erkek bir devenin zekât olarak alınmasının, bu özellikteki erkek devenin kıymetinin zikredilen vasıftaki dişi deveye denk olması durumunda söz konusu olacağını söylemektedir.[9]

Cessâs'ın temelde bu düşüncede olması, Hz. Peygamber'in, zekât olarak alınan deve türleri arasında kıymet farkı olduğu durumlarda erkek devenin zekât olarak alınmasını; her iki deve arasındaki fiyat farkının da koyun veya dirhem olarak ödenmesini emrettiğini bildiren rivayetlere[10] dayanmaktadır.[11] Bu bağlamda Cessâs "…bint-ü mehâd bulunmazsa ibn-ü lebûn

---

[3] Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 2/52.

[4] Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Sadettin Ünal (İstanbul: İSAM, 1995), 1/298. Bu konunun incelemesi esnasında Tahâvî'nin ulaşılabilen diğer eserlerine de müracaat edilmiştir. Ancak söz konusu eserlerde müellifin bu meseleye ilişkin herhangi açıklaması tespit edilememiştir.

[5] Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî (Ebû Dâvûd), *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd-Muhammed Kamil Karabelli (Beyrut: Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2010), "Zekât", 4 (No. 1567); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd, v.dğer (Beyrut: Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2009), "Cihad", 9 (No. 1799).

[6] Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/298-300.

[7] Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/300.

[8] Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/300. Tahâvî'nin bu açıklamalarından, Hanefî imamların *el-Asl*'da yer alan görüşlerinin neden tercih edilmediği anlaşılabildiği gibi, Ebû Yûsuf'un *el-İmlâ* ashabı tarafından nakledilen görüşünün benimseme sebebi de açıkça ortaya çıkmaktadır.

[9] Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (Cessâs), *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî*, thk. İsmetullah 'İnâyetullah Muhammed-Sâid Bekdâş (Medine: Dârü's-Sirâc, 2010), 2/241.

[10] Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Zekât", 37 (No. 1403); Ebû Dâvûd "Zekât", 4 (No. 1567).

zekât olarak verilir."[12] şeklindeki hadisin, ilgili rivayetlerdeki bu anlam çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir. Ona göre söz konusu rivayetler doğrultusunda bu hadis, Allah resulü döneminde her iki devenin değerlerinin birbirine denk olduğu manasında yorumlanmalıdır.[13]

Cessâs'ın Ebû Hanîfe'nin görüşünü temellendirmeye yönelik bu açıklamaları, Tahâvî'nin üzerinde durduğu rivayetlerin kurucu imama ulaştığını, ancak belirtilen anlam çerçevesinde yorumlandığını ortaya koymaktadır. Onun bu metodolojik yaklaşımın bir benzeri Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) *el-Mebsût* adlı eserinde de görülebilmektedir.[14]

Neticede, Tahâvî'nin Hanefî imamların söz konusu rivayetlere erişemediği yönündeki ifadesinin, oldukça iddialı bir söylem olduğu görülmektedir. Zira bu rivayetlerin Cessâs'ın belirttiği anlam çerçevesinde yorumlanması mümkündür. Ayrıca Serahsî'nin de vurguladığı üzere, kıymet cihetini itibara almadan dişi devenin mevcut olmadığı durumlarda erkek devenin zekât olarak alınması hem bu ibadetle yükümlü bireylerin hem de ihtiyaç sahiplerinin haklarının ihlâl edilmesine yol açabilir. Nitekim piyasa koşulları değişken olduğundan dolayı, bazı dönemlerde erkek develerin fiyatı dişi develere göre daha yüksek olabilir. Bu durumda dişi deve yerine erkek devenin alınması, mükellefe fazladan bir yük yükleyecektir. Öte yandan, dişi devenin değeri yüksek olduğu durumda erkek devenin alınması ise fakirlerin haklarının ifasında bir kusur meydana getirecektir.[15] Bu nedenle develerin zekâtında her iki tarafın haklarını gözetmek bakımdan değer farklarının dikkate alınması, en sağlıklı bir yöntem olarak değerlendirilebilir.

2. Yavru Hayvanların Zekâtı

Hanefî mezhebinde tartışma konusu edilen meselelerden biri de yavru hayvanların zekâta tâbi olup olmayacağıdır. Bu bağlamda Tahâvî, mezhep imamları arasındaki görüş ayrılıklarını aktarırken Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed'in, deve yavrusu, buzağı ve kuzuların zekât kapsamına girmediği yönündeki kanaatlerini nakleder. Buna mukabil Ebû Yûsuf'un ise söz konusu hayvanlardan zekât alınması gerektiğini savunduğunu belirtir. Tahâvî bu mesele özelinde fukaha arasındaki görüş farklılıklarını ortaya koyduktan sonra, kendi tercihinin Ebû Yûsuf'un bu yaklaşımı doğrultusunda olduğunu söylemektedir.[16]

Tahâvî'nin *Muhtasar*'ında naklettiği bu mesele, onun *Ahkâmü'l-Kurʾân* ile *İhtilâfü'l-ʿulemâʾ* dışında ulaşılabilen diğer çalışmalarında tespit edilememiştir. Bununla birlikte Cessâs tarafından ihtisar edilen eserindeki bilgiler (mezhep imamlarının görüşleri bağlamında) metinde aktarılanlardan farklı değildir. Nitekim söz konusu eserin ilgili bölümünde, Hanefî fakihlerin

[11] Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/241.

[12] Ebû Dâvûd, "Zekât", 4 (No. 1567); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd, v.dğer (Beyrut: Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2009), "Cihad", 9 (No. 1799).

[13] Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/241.

[14] Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1989), 2/156.

[15] Serahsî, *el-Mebsût*, 2/156.

[16] Tahâvî, *Muhtasar*, 1/136-137.

yanı sıra diğer mezhep âlimlerinin görüşleri de zikredilmektedir.[17] Ancak nakledilen bu bilgiler, Tahâvî'nin tercih ettiği görüşün gerekçesini açıklamak bakımından yeterli nitelikte değildir.

Tahâvî'nin Ebû Yûsuf'un görüşünü benimsemesinin arka planına ışık tutabilecek bilgilere *Ahkâmü'l-Kurʾân*'da yer verildiği söylenebilir. Nitekim söz konusu eserde, Hz. Ömer'den nakledilen bir rivayete atıfta bulunulmuştur. Bu rivayette, büyüklerle birlikte yavru hayvanların da zekât nisabına katılacağı bildirilmektedir.[18]

Tahâvî Hz. Ömer'den nakledilen bu rivayeti, Ebû Yûsuf ve onunla benzer kanaatteki fakihlerin delilleri çerçevesinde zikretmektedir.[19] *Ahkâmü'l-Kurʾân*'da bu delile ilişkin açık bir tercih ifadesi yer almamakla birlikte, *Muhtasar*'da söz konusu görüşün benimsenmiş olması, anılan rivayetin Ebû Yûsuf'un yaklaşımını tercih etmesinde belirleyici bir faktör olduğunu düşündürmektedir.

Ebû Yûsuf'un görüşü bağlamında nakledilen diğer bir delil de Hz. Ebû Bekir'in "Şayet Allah resulüne verdikleri dişi oğlağı bana vermezlerse onlarla savaşırım" şeklindeki sözüdür.[20] Bu söz, yavru hayvanların da zekâta tâbi olduğunu göstermektedir. Zira mezkûr ifadede 'verilmediği takdirde savaşı gerektiren şey' zekâttır.[21]

Hanefî kaynaklarında, Ebû Yûsuf'un bu yaklaşımıyla hem zekâtla mükellef olan kimselerin hem de fakirlerin haklarının gözetilmiş olacağı da belirtilmektedir. Zira söz konusu hayvanlara mâlik olan kişi yalnızca yetişkinlerden zekât verirse, bu durum kişi üzerinde ek bir yük oluşturarak çeşitli güçlüklere sebebiyet verebilir.[22] Diğer yandan hiç zekât verilmediğinde ise, ihtiyaç sahipleri bundan herhangi bir yarar sağlayamayacaktır. Bu nedenle yavru hayvanlar içerisinden zekât verilmesi, her iki tarafın haklarını dengelemeye imkân tanımaktadır.[23]

Sonuç olarak Ebû Yûsuf'un görüşünde sahâbe kavli ve uygulamaları ile fakirlerin maslahatının gözetilmesi temel dayanak olarak görülmektedir. Bu çerçevede onun bu yaklaşımını benimseyen Tahâvî'nin de aynı gerekçeleri dikkate alarak hareket ettiği ve bu perspektifle söz konusu görüşü tercih ettiği söylenebilir.

---

[17] Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (Cessâs), *Muhtasaru İhtilâfi'l- 'ulemâ'*, thk. Abdullah Nezîr Ahmed (Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1995), 1/419.

[18] Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kurʾân*, 1/306-307.

[19] Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kurʾân*, 1/306-307.

[20] Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kurʾân*, 1/308.

[21] Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Şerh'ul-Câmi'i's-saġîr*, thk. Ertuğrul Boynukalın (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları; İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2021), 1/191.

[22] Ebû Hafs Hüsâmüddîn es-Sadrü'ş-şehîd Ömer b. Abdilazîz el-Buhârî (Sadrüşşehîd), *Şerhu'l-Câmiʿi's-sağîr*, thk. Salâh 'Avvâd Cum'a, v.dğr (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2006), 210.

[23] Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Şerhu'l-Câmiʿi's-saġîr*, thk. Abdülkerim b. Abdullah Hamza eş-Şâzilî (Beyrut: Dârü'r-Reyâhîn, 2024), 1/331-332; Ebû Nasr Zeynüddîn Ahmed b. Muhammed el- Attâbî, *Şerh'ul-Câm'i's-saġîr*, thk. Ömer Mustafa Ahmed İbrahim, (Ürdün: Mektebetü'l-ğânim, 2022), 1/158; Fahreddin Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî (Kâdîhan), *Şerh'ul-Câm'i's-saġîr*, thk. Abdullah Nezîr Ahmed Abdurrahman (Beyrut: Mektebetü İsmâîl, 2022), 1/278; Üsmendî, *Muhtelefü'r-rivâye*, 2/591.

3. Definelerin Vergisel Statüsü

Sözlükte "gizlenmiş şey" anlamına gelen define ile eş anlamlı kullanılan rikâz, terim olarak "toprak altında gömülü olup sahibi bilinmeyen para ve değerli eşyaları" ifade eder.[24] Hanefî mezhebinde rikâzın dinî-hukukî konumu; bulunduğu yerin İslâm beldesi mi yoksa dârülharp mi olduğuna, gömünün özel mülkiyete konu bir arazide yahut sahipsiz bir bölgede çıkmasına ve üzerinde İslâmî nitelikte işaret veya sembollerin bulunup bulunmamasına göre değişiklik göstermektedir.[25]

Hanefî fıkıh geleneğinde, İslâm ülkesinde herkesin kullanımına açık ve özel mülkiyete konu olmayan bir arazide bulunan rikâz, eğer üzerinde İslâmî izler taşıyorsa, lukata (buluntu mal) hükmünde değerlendirilir.[26] Buna karşılık herhangi bir işaret taşımayan gömüler hakkında literatüre ait kaynaklarda iki farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bir grup âlim bu tür buluntuları kenz-i câhili (İslâm öncesi döneme ait gömü) kategorisinde görürken, diğer bazı fakihler ise bunların da lukata hükümlerine tâbi tutulması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.[27]

İslâmî işaret barındırmayan ve kenz-i câhili olarak nitelendirilen defineler özel mülkiyete ait bir arazide bulunduğunda, bu gömünün beşte birinin vergi olarak alınacağı konusunda mezhep âlimleri ittifak etmişlerdir.[28] Ancak geriye kalan beşte dörtlük kısmın kime ait olacağı hususu fukaha arasında tartışılmıştır.

Tahâvî'nin aktardığına göre Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed, sınırları belirlenmiş ve devlet tarafından bir şahsa tahsis edilmiş bir yerde (الدار) bulunan definenin beşte dörtlük kısmının söz konusu yerin -devlet başkanı tarafından tahsis edilen- ilk sahibine ait olduğunu belirtmişlerdir. Onlar nezdinde bu yerin ilk sahibi, elde edilen bu gömünün beşte birlik kısmını vergi olarak devlete ödemekle yükümlüdür. Ancak Ebû Yûsuf ise meseleye farklı bir yaklaşım getirmiştir. Ona göre böyle bir yerde bulunan define, onu bulan kişiye aittir. Dolayısıyla gömünün beşte dörtlük hissesi bu kimseye tahsis edilir; kalan beşte birlik pay ise devlete aittir.[29]

[24] Aktan, Hamza, "Define", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/87; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 95; Ömer Nasuhi Bilmen, *Fıkıh İlmi & İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*, hzr. Abdullah Kahraman (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016), 174.

[25] Abdülğafûr b. Lokman b. Muhammed el-Kerderî, *Şerhu'l-Câmiʿi's-sağîr*, thk. Vâil b. Ahmed b. Ramazan, v.dğer (Beyrut: Mektebetü İsmâil, 2023), 1/492-493; Alâüddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fuḳahâʾ*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 1/327-330.

[26] Serahsî, *Şerh'ul-Câm'i's-sağîr*, 1/194; Attâbî, *Şerh'ul-Câm'i's-sağîr*, 1/172; Kâdîhan, *Şerh'ul-Câm'i's-sağîr*, 1/304; Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *el-Kâfî fî Şerhi'l-Vâfî*, thk. Sirâceddin Ömer Ahmed Kabâve (Dımaşk: Dârü'l-Minhâci'l-Kavîm, 2024), 2/267; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fuḳahâʾ*, 1/328.

[27] Kerderî, *Şerhu'l-Câmiʿi's-sağîr*, 1/493; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fuḳahâʾ*, 1/328.

[28] Serahsî, *Şerh'ul-Câm'i's-sağîr*, 1/194; Ali b. Muhammed b. İsmail el-İsbîcâbî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. Abdullah Nezîr Ahmed Abdurrahman (Beyrut: Dârü'r-Reyâhîn, 2021), 1/557; Kerderî, *Şerhu'l-Câmiʿi's-sağîr*, 1/492; Kâdîhan, *Şerh'ul-Câm'i's-sağîr*, 1/304.

[29] Tahâvî, *Muhtasar*, 1/145-146.

Tahâvî Hanefî âlimleri arasında ihtilaflı olan bu meselede Ebû Yûsuf'un görüşünü tercih etmiştir.[30] Ancak onun konuya dair açıklamaları, Cessâs tarafından ihtisar edilen eseri dışında, hali hazırda ulaşılabilen diğer çalışmalarında tespit edilememiştir.

Cessâs'ın aktardığına göre Tahâvî, sulh veya ganimet yoluyla elde edilen araziler ile diğer arazi türleri arasında herhangi bir fark bulunmadığını; Arap topraklarının mülkiyetine sahip olan kimselerin bu arazilerde yer alan gömülere malik olamayacakları gibi, ganimet yoluyla arazi tahsis edilen kimselerin de rikâz üzerinde hak iddia edemeyeceklerini ifade etmektedir. Ona göre böyle bir definenin gerçek sahibi, arazinin mâliki değil, bizzat onu bulan kişidir.[31]

Tahâvî'nin bu değerlendirmesi, mülkiyetin yerin altındaki unsurları kapsamadığı yönündeki bir anlayışı yansıtmaktadır. Muhtemelen o, sınırları belirli bir arazide bulunan defineyi, sahradan çıkarılan hazine gibi kabul etmekte,[32] defineyi bulan kişinin zilyedlikten doğan hak sebebiyle ona sahip olacağını düşünmektedir. Zira bir malda mülkiyet hakkının doğabilmesi için malın kabzedilmesi gerekmektedir. Toprak altında gömülü olan hazineyi ortaya çıkaran kişi bu fiili bizzat gerçekleştirdiğinden dolayı bulmuş olduğu mal kendi mülkiyetine geçmiştir. [33]

Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre devlet başkanı tarafından kendisine arazi tahsis edilen kimse bu toprağın gerçek sahibidir. Bu bakımdan kabzetmiş olduğu yerin üstündeki şeylere malik olduğu gibi altında bulunan defineler de onundur.[34]

Hanefî kaynaklarında, Tarafeyn'in bu görüşü benimsemesinin temel gerekçesinin Hz. Ali'den nakledilen bir rivayete dayandığı belirtilmektedir. Rivayete göre, harabe bir yerde elli bin dirhem bulan bir kişi bunu Hz. Ali'ye getirir. Hz. Ali, önce bu malın hangi arazide bulunduğunu sorar; eğer vergi yükümlülüklerini yerine getiren kimselere ait bir yerde bulmuşsa, malın onlara ait olduğunu söyler. Şayet vergi ödemeyenlere ait bir arazide ele geçirmişse, bu durumda beşte birinin devlete, kalanının ise bulan kişiye ait olacağını ifade eder.[35]

Sonuç olarak fakihler arasındaki temel tartışmanın, devlet başkanı tarafından bir kimseye tahsis edilen arazinin mülkiyetinin, yerin altındaki defineleri de kapsayıp kapsamadığı

---

[30] Tahâvî, *Muhtasar*, 1/146.

[31] Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l- 'ulemâ'*, 1/460.

[32] Nitekim bazı kaynaklarda Ebû Yûsuf'un görüşü, aktarılan şekilde temellendirilmektedir. bk. Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, thk. Abdullah Nezîr Ahmed Abdurrahman (Kuveyt: Mektebetü'l-İmam ez-Zehebî, 2022), 2/264; Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed, el-Akta', *Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*, thk. Abdülfettah Dervîş (Dımaşk: Dârü'l-Minhâci'l-Kavîm, 2023), 3/112; İsbîcâbî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/558; Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyn el-Üsmendî, *Muhtelefü'r-rivâye*, thk. Abdurrahman b. Mübârek el-Ferec (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2018), 2/594-595.

[33] Bazı âlimler Ebû Yûsuf'un görüşünün delili olarak "definede mülkiyete hak kazanmanın ona el koymak suretiyle meydana geleceğini, bu eylemin de bulan kişi tarafından gerçekleştirildiğini" söylemektedir. bk. Serahsî, *Şerh'ul-Câm'i's-saġîr,* 1/194; Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Mergînânî, *el-Hidâye*, thk. Sâid Bekdâş (Medine: Dârüs-Sirâc, 2019), 2/ 209; Kıvâmüddîn Emîr Kâtib b. Emîr Ömer el-İtkânî, *Gâyetü'l-beyân ve nâdiretü'l-akrân*, thk. Komisyon (Kuveyt: Dâru'd-Diyâ, 2023), 3/60.

[34] Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/329.

[35] Serahsî, *el-Mebsût*, 2/214; a.mlf., *Şerh'ul-Câm'i's-saġîr,* 1/194; Kâdîhan, *Şerh'ul-Câm'i's-saġîr*, 1/304.

meselesinde yoğunlaştığı söylenebilir. Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed, Hz. Ali'den nakledilen rivayeti esas alarak, tahsis edilen arazi üzerinde tam mülkiyetin gerçekleştiğini, dolayısıyla yer altındaki definelerin de arazi sahibine ait olacağını, onun ölümü hâlinde ise miras yoluyla varislerine intikal edeceğini belirtmişlerdir.[36] Buna karşılık Ebû Yûsuf ve doğal olarak Tahâvî, devlet başkanının yaptığı tahsisin yer altındaki unsurları kapsamadığını, ganimet ve benzeri malların dağıtımında esas olan ilkenin eşitlik olduğunu, yer altı hazinelerinin arazi sahibine ait kabul edilmesi hâlinde bu dengenin bozulacağını ifade etmişlerdir.[37]

Kanaatimizce Tarafeyn'in bu meseledeki yaklaşımı hem nassa uygunluk hem de toplumsal yararın gözetilmesi bakımından daha isabetli görünmektedir. Zira bir arazide bulunan definenin, arazinin ilk sahibi veya mirasçılarıyla irtibatını tespit etmek çoğu zaman mümkün değildir. Bu durumda definelerin devlet hazinesine aktarılması, başka bir ifadeyle tüm toplumun ortak menfaatine sunulması mümkün hale gelir.[38] Oysa Ebû Yûsuf'un görüşünde, define başkasının tapulu bir arazisinde bulunsa dahi beşte dörtlük kısmın yalnızca bulan kişinin yararına tahsis edilmesi söz konusu olmaktadır.

4. Cıva Madenindeki Vergi

Tahâvî altın, gümüş, demir, kurşun ve sarı bakır/tunç gibi madenlerden beşte bir oranında vergi alınacağını, bunların dışında kalan madenler için ise herhangi bir yükümlülük bulunmadığını belirttikten sonra, cıvayla ilgili *el-İmlâ* ashabının Ebû Yûsuf'tan naklettikleri şu rivayete yer vermektedir: "Ebû Hanîfe'ye cıva madeni hakkındaki görüşünü sordum. O da 'cıva için bir şey gerekmez' dedi. Bunun üzerine, ta ki onda humus vardır diyene kadar konuşmama devam ettim. Ancak daha sonra gördüm ki o, petrol gibidir. Bundan dolayı ben, cıva için herhangi bir şeyin gerekmeyeceği görüşündeyim."[39] *El-İmlâ* ashabı tarafından Şeyhayn'a nispet edilen diyaloğu bu şekilde aktaran Tahâvî, söz konusu meselede Ebû Yûsuf'un ulaştığı bu nihaî kanaati benimsemiştir.[40]

Cıva madenindeki zekâtın hükmüyle ilgili olarak Tahâvî'nin *Muhtasar*'da aktardığı bu mesele, müellifin günümüze ulaşan diğer eserlerinde tespit edilememiştir. Her ne kadar kendisinin Cessâs tarafından ihtisar edilen çalışmasında mezkûr konuya kısmen temas edilmiş olsa da, bahsi geçen eserde Hanefî fakihlerin görüşleri bağlamında nakledilen bilgiler, metinde zikredilen rivayetlerden farklılık göstermemektedir.[41] Bu durum, Tahâvî'nin söz konusu

---

[36] Serahsî, *el-Mebsût*, 2/214; İsbîcâbî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/558; Üsmendî, *Muhtelefü'r-rivâye*, 2/594; Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zâhidî, *el-Müctebâ şerhu muhtasari'l-Kudûrî fi'l-fikhi'l-hanefî*, thk. Tevfîk Mahmûd Tekle (Amman: Dârü'r-Reyâhîn, 2023), 2/203; Nesefî, *el-Kâfî,* 2/269.

[37] Kerderî, *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, 1/494; Kâdîhan, *Şerh'ul-Câm'i's-sağîr*, 1/304; Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye ilâ şerḥi'l-Hidâye*, thk. Abdülhafîz Muhammed Ali Beyzûn (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2023), 2/688; Hüsâmüddîn Hüseyn b. Alî b. Haccâc es-Siğnâkî, *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye*, nşr. Muhammed Ahmed el-Hakkânî el-Efğânî (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2023), 2/516.

[38] Nitekim bazı kaynaklarda arazinin ilk sahibi veya mirasçılarının bulunamadı durumda definenin devlet malı haline geleceği açıkça belirtilmektedir. Kerderî, *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr,* 1/494.

[39] Tahâvî, *Muhtasar*, 1/146.

[40] Tahâvî, *Muhtasar*, 1/146.

[41] Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l- 'ulemâ'*, 1/457.

meselede Ebû Yûsuf'un görüşünü hangi gerekçeyle tercih ettiğine dair bilgilerin, doğrudan kendi ifadelerine dayanarak tespit edilmesini mümkün kılmamaktadır.

Hanefî fakihleri arasında tartışmalı olan bu mesele Tahâvî öncesi kaynaklardan incelendiğinde, Ebû Yûsuf'un cıvayı yalnızca petrole benzetmekle kalmayıp, bu maddeyi çamur ve toprak hükmünde değerlendirdiği görülmektedir. Nitekim onun bu yaklaşımı *el-Harâc* adlı eserinde de açık bir şekilde belirtilmektedir.[42]

Ebû Yûsuf'un cıvayı toprak ve çamurla eşdeğer görmesi, bu maddenin kendi nezdinde değersiz bir unsur olarak kabul edildiği anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Tahâvî'nin de bu görüşü benimsemiş olması, onun meseleye yaklaşımının da benzer doğrultuda olduğunu göstermektedir. Ancak bugün için cıva; tarım, tıp, sanayi ve kozmetik gibi birçok alanda yoğun biçimde kullanılmaktadır. Küresel düzeydeki kullanım alanlarının bu çeşitliliği, söz konusu maddenin global ölçekte bir değere sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Geçmiş dönemin algılarıyla bugünün ekonomik ve stratejik değerleri arasındaki belirgin farklılıklar, ilgili malî ve hukukî düzenlemelerin temel dayanaklarının yeniden ele alınmasını gerektirmektedir. Bu çerçevede, cıvanın vergiye tâbi tutulması hem tarihsel bağlam hem de çağdaş gelişmeler ışığında değerlendirilmesi gereken çok boyutlu bir mesele olarak görülmelidir.

Neticede Ebû Hanîfe'nin cıva madeninden beşte bir oranında vergi alınması yönündeki kanaatinin, gerek bu dönemin pratik şartlarıyla uyum göstermesi, gerekse bu elementin güncel bir değer ifade etmesi bakımından daha isabetli bir yaklaşım olduğu söylenebilir.

5. Zimmîlere Verilen Fıtır Sadakası

Hanefî âlimleri, fıtır sadakasının harbîlere[43]verilmesinin câiz olmadığı konusunda hemfikirdir.[44] Ancak söz konusu sadakanın zimmîlere[45] verilip verilemeyeceği meselesinde fukaha arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Tahâvî'nin aktardığına göre Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed, fıtır sadakasının yoksul durumda olan yahudilere, hristiyanlara ve harbîler dışındaki diğer gayrimüslimlere verilebileceğini savunmuşlardır. Onlara göre bu tür bir

---

[42] Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd, *el-Harâc* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1979), 32.

[43] İslâm hukukunda fiilen ya da potansiyel olarak İslâm devletiyle savaş halinde bulunan ülkelere "dârülharp" denilmiş; bu ülkelerin mensupları ise "harbî" veya "ehl-i harp" kavramlarıyla ifade edilmiştir. bkz. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed, el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât,* thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî (Beyrut: Dârun-Nefâis, 2007), 147; Muhammed Revvâs Kal'acî – Hâmid Sâdık Kuneybî, *Mu'cemü luğati'l-fukahâ'* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1988), 178; Ahmet Özel, "Harbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/112; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 143; Bilmen, *Fıkıh İlmi & İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*, 91.

[44] Semerkandî, *Tuhfetü'l-fuḳahâ'*, 1/303; Serahsî, *Şerh'ul-Câmi's-saġîr*, 1/198-199; Fahruddîn Osmân b. Alî b. Mihcen ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik, şerhu Kenzi'd-Dekâik,* (Kahire: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313), 1/300; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*,2/759; Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, thk. Sâid Bekdâş (Amman: Ervika li'd-Dirâsât ve'n-Neşr,2015), 2/224.

[45] Zimmî veya ehlü'z-zimme, devlet güvencesi altında İslâm memleketinde vatandaş olarak yaşayan gayrimüslimlere verilen addır. bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l- 'Arab*, "zmm" md (Beyrut: Dâru Sâdır, 2010), 12/221; Heyet, *el-Mevsû'atü'l-fiḳhiyye el-Kuveytiyye*, "Ehlü'z-zimme" (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1983), 7/ 120-121; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 621; Mustafa Fayda, "Zimmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/428; Bilmen, *Fıkıh İlmi & İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü,* 221.

uygulamada dinen herhangi bir sakınca bulunmamaktadır. Bu çerçevede Ebû Yûsuf'un önceki görüşü de bu iki imamla aynı doğrultudadır. Ancak, *el-İmlâ* ashabının kendisinden aktardıkları bir rivayette, fıtır sadakası ve kefâretlerin gayrimüslimlere verilmesinin câiz olmadığı nakledilmektedir. Tahâvî de onların naklettiği bu görüşü benimsemiştir.[46]

Tahâvî'nin *Muhtasar*'ında zimmîlere fıtır sadakası verilmesinin hükmüne dair aktardığı bu mesele, günümüze ulaşan diğer eserlerinde tespit edilememiştir. Bu nedenle onun, Ebû Yûsuf'un görüşünü hangi sebepten dolayı tercih ettiği hususunda kendi ifadelerine dayalı bir açıklamada bulunulamamıştır. Yanı sıra Cessâs tarafından ihtisar edilen eserinde de söz konusu tercihe ilişkin herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Bununla birlikte, bahsi geçen eserde Tahâvî'nin naklettiği bir rivayet dikkat çekmektedir. Bu rivayette Abdullah b. Mes'ûd'un önde gelen öğrencilerinden Amr b. Şürahbîl (ö. 63/683) ile tâbiîn muhaddislerinden Amr b. Meymûn'un (ö. 74/693 [?]) ashabı olarak nitelendirilen kimseler topladıkları fıtır sadakalarının bir kısmını rahiplere verdikleri ve bu uygulamaya kendileri gibi olan hiçbir kimsenin itiraz etmediği belirtmektedir.[47]

Tahâvî'nin *İhtilâfi'l-ʿulemâ*'da aktardığı bu rivayet, *Muhtasar*'da benimsediği kanaatten farklı bir görüşe yöneldiğini düşündürmektedir. Ancak bu durum, metindeki tercihini kesin olarak terk ettiğini göstermez. Zira her iki eserin de kronolojisi tam olarak belirlenememiştir. Şayet *İhtilâfu'l-ʿulemâ* isimli eser *Muhtasar*'dan sonra telif edilmişse, bu durumda Tahâvî'nin tercihini Ebû Yûsuf'un görüşünden yana kullanmış olduğu anlaşılabilir. Buna karşılık, eğer *Muhtasar* daha sonra yazılmışsa, başlangıçta Ebû Yûsuf'un görüşünü benimsediği, daha sonraki süreçte ise Tarafeyn'in görüşüne meylettiği söylenebilir.

Genellikle Hanefî kaynaklarında Tahâvî'nin *Muhtasar*'ında Ebû Yûsuf'a isnat ettiği bu görüşün, fıtır sadakasının zekât hükmünde kabul edilmesiyle temellendirildiği görülmektedir.[48] Bu yaklaşım Hz. Peygamber'in Muâz'a yönelik tavsiyesinde geçen şu ifadeye dayanmaktadır: "Sadaka onların mallarından alınır ve kendi fakirlerine verilir."[49] Bu hadis, sadakanın müslümanlardan toplanarak yine müslüman fakirlere verilmesi gerektiğine delalet etmekte; söz konusu sadakanın dağıtımında din birliği esasının gözetilmesini vurgulamaktadır.[50]

Hanefî literatüründe Ebû Yûsuf'un görüşüne dair farklı dönem ve coğrafyalarda yetişen âlimler tarafından dile getirilen bu gerekçelerden hareketle, Tahâvî'nin de fıtır sadakasını zekâtla aynı kategoride değerlendirmiş olabileceği söylenebilir. Bu durumda, Tahâvî'nin bahse

---

[46] Tahâvî, *Muhtasar*, 1/153.

[47] Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l- 'ulemâ'*, 1/484.

[48] Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 2/281; Üsmendî, *Muhtelefü'r-rivâye*, 2/657; Pezdevî, *Şerhu'l-Câmiʿi's-saġîr*, 1/341; Sadrü'ş-şehîd, *Şerhu'l-Câmiʿi's-saġîr*, 208; Kerderî, *Şerhu'l-Câmiʿi's-saġîr*, 1/442; Attâbî, *Şerh'ul-Câm'i's-saġîr*, 1/155; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi'ş-şerâ'iʿ*, thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2/482; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/230; Zâhidî, *el-Mücteba*, 2/216; Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsılî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Abdüllatîf Muhammed Abdurrrahman (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2009), 1/127; Nesefî, *el-Kâfî*, 2/299; Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 2/224.

[49] Buhârî, "Zekât", 63 (No. 1496); Ebû Dâvûd "Zekât", 4 (No. 1584).

[50] Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kārî (Ali el-Kârî), *Fethu bâbi'l- 'inâye*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2009), 1/528-529.

konu olan sadakayı müslüman toplumların ihtiyaç sahiplerine dağıtılması gereken bir ibadet olarak yorumladığı, bu anlayış doğrultusunda da metinde naklettiği görüşü benimsediği sonucuna varılabilir.

Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed, fıtır sadakasının gayrimüslimlere verilmesini ilkesel olarak mümkün görmekle birlikte, bunun öncelikli olarak müslüman fakirlere tahsis edilmesini daha faziletli kabul etmişlerdir.[51] Bu yaklaşım, mezhep fakihlerinin söz konusu sadaka verilirken müslümanlara öncelik tanınması hususunda aynı kanaati paylaştıklarını ortaya koymaktadır. Kaldı ki, mükellef olan bireyden, yakın akrabaları başta olmak üzere yaşadığı coğrafya ile farklı ülkelerdeki din kardeşlerinin ihtiyaçlarını gücünün elverdiği ölçüde gidermesi beklenmektedir. Zira bu tutum, İslâm toplumunda kardeşlik hukukunun doğal bir gereğidir. Ancak ne hazindir ki, bugün dünyanın pek çok bölgesinde temel ihtiyaçlarını bile karşılayamayan; açlık sınırında ve hatta bu sınırın da altında yaşam sürmeye çalışan müslümanların var olduğu bilinmektedir. Kardeşlik hukukuyla birbirine bağlanan, nebevî ilke ve öğretiler doğrultusunda yaşam sürmeleri tavsiye edilen toplumların bu duruma kayıtsız kalmaları makul görülemez. Dolayısıyla meseleye bu çerçeveden bakıldığında, özellikle içinde bulunduğumuz yüzyılda İslâmî prensipleri teorik düzeyde de olsa benimseyen ülkelerde, kendi dininden olan fakir ve yoksullar gözetilmeden farklı inanç mensuplarına bu sadakanın verilebilmesinin imkânı, tartışma konusu yapılmasından öte, gündeme dahi getirilmemelidir.

6. Zekâtın Ehil Olmayan Kimselere Verilmesi

Tahâvî *Muhtasar* adlı eserinde, zekâtın verilme şartları ve geçerliliğiyle ilgili çeşitli meseleleri ele alırken, fakihlerin hatalı bir değerlendirme neticesinde zekât veren kimse hakkındaki farklı yaklaşımlarını da nakletmektedir. Bu bağlamda Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed, fakir olduğu düşünülerek zekât verilen kimsenin daha sonradan zengin olduğunun anlaşılmasının, zekâtı geçersiz kılmayacağını söylemişlerdir. Buna karşılık Ebû Yûsuf ise onların bu görüşüne katılmayarak, bu şekilde verilen bir meblağın zekât sayılmayacağını belirtmiştir. Tahâvî de onun bu görüşünü tercih etmiştir.[52]

Tahâvî aynı mesele bağlamında İmam Muhammed'in Ebû Yûsuf vasıtasıyla naklettiği bir rivayete de yer verir. Bu rivayete göre Ebû Hanîfe, "Bir kimseye müslüman olduğu zannıyla zekât verdikten sonra onun kâfir olduğunu öğrenen kimse ile yabancı olduğunu düşünerek zekât verdiği birinin daha sonra babası veya oğlu olduğunu anlayan kimsenin verdiği zekât geçerlidir" demiştir. Bu görüşü nakleden İmam Muhammed "Bu bizim de benimsediğimiz görüştür." diyerek kendi kanaatini açıklar.[53] Ancak *el-İmlâ* ashabının Ebû Yûsuf kanalıyla Ebû Hanîfe'den aktardıkları diğer bir rivayete göre, bu durumda verilen zekât geçerli değildir. Her iki rivayet açısından Ebû Yûsuf'un kişisel görüşünün böyle bir zekâtın sahih olmayacağı yönünde olduğunu belirten Tahâvî, onun bu kavlini benimsediğini ifade etmiştir.[54]

Tahâvî'nin metinde tercih ettiği bu meseleye ilişkin görüşüne *Şerhu meʿâni'l-âsâr*, *Ahkâmü'l-Kurʾân* ve Cessâs tarafından ihtisar edilen eserinde rastlanmamaktadır. Ancak *Şerhu*

---

[51] Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 2/280; İsbîcâbî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*,1/585; Kerderî, *Şerhu'l-Câmiʿi's-sağîr*, 1/442; Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 2/223-224.

[52] Tahâvî, *Muhtasar*, 1/154.

[53] Tahâvî, *Muhtasar*, 1/154.

[54] Tahâvî, *Muhtasar*, 1/154.

müşkili'l-âsâr'da ise söz konusu meseleye ilişkin bazı değerlendirmelerin yapıldığı görülmektedir. Nitekim Tahâvî bu eserinde Ma'n b. Yezîd hadisini[55] aktardıktan sonra, konuyla alakalı olan bu rivayeti bizzat incelediğini ifade etmiş ve mezkûr hadisin, "Yabancı olduğunu zannederek zekât verdikten sonra, onun aslında kendi babası veya oğlu olduğunu öğrenen kimsenin verdiği zekât geçerlidir." şeklindeki görüşü desteklemediğini belirtmiştir.[56] Çünkü ilgili rivayette geçen Yezîd'in vermiş olduğu sadakayı alan kişi, bizzat onun oğludur. Bu durumda oğul, babasının malını fiilen teslim almış olmaktadır. Halbuki baba ile oğul arasında zekât muamelesi câiz değildir; baba çocuğuna, çocuk da babasına zekât veremez. Dolayısıyla böyle tasarruf da hükmen geçersizdir.[57]

Tahâvî'ye göre aynı hüküm, fakir olduğu sanılarak zekât verilen bir kimsenin daha sonra zengin olduğunun anlaşılması durumunda da geçerliliğini korumaktadır. Çünkü böyle bir durumda zekât, doğrudan zengine verilmiş olur ki bu, Kur'an ve Sünnet'e göre yasaktır. Zira zengine zekât verilmesi, bunun hak edilmesini belirleyen fakirlik şartının ortadan kalkması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla mükellef olan bir bireyin zekâtı vermeden önce bu kişi hakkında taşımış olduğu hatalı kanaat, yapılan tasarrufu geçerli kılan bir unsur değildir.[58]

Bu noktada Tahâvî'nin yaklaşımı, onun nezdinde bu ibadetin sadece niyetten ibaret olmayıp, aynı zamanda doğru bilgiye dayalı bir sorumluluk olarak telakki edildiğini göstermektedir. Bu çerçevede Tahâvî'ye göre, zekâtla mükellef olan bir bireyin sağlıklı bir araştırma yapma imkânı varken, hak etmeyen bir kimseye zekât vermek suretiyle yanlış bir değerlendirmede bulunması, bu kişinin zekât vermeden önceki ictihadının (zekât almaya ehil olduğu yönündeki kanaatinin) geçerliliğini ortadan kaldırmaktadır. Zira bu durumda söz konusu kişinin başlangıçta yanılmış olduğu kesinlik kazanmaktadır.[59]

Sonuç olarak Tahâvî'nin bu değerlendirmesinde realist bir çizginin takip edildiği söylenebilir. Zira zekâtın sahih olması hem niyetin doğruluğuna hem de fiilin şer'î meşruiyetine bağlanmak suretiyle, bu sorumlulukta gerek bireysel gerekse toplumsal yön bir arada gözetilmekte, zekâtın sadece formel bir yükümlülük olmadığı ortaya konulmaktadır.

B. Hac Bahsi

Çalışmanın bu bölümde, Tahâvî'nin hacla ilgili belirli meselelerdeki tercihleri ele alınacaktır. İncelemenin odağını, hac yolculuğu esnasında akşam ve yatsı namazlarının Müzdelife'ye ulaşmadan önce kılınmasının hükmü, muhsar durumundaki hacıların hedy

[55] Buhârî, "Zekât", 15 (No. 1422).

[56] Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2010), 11/424-425.

[57] Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 11/425.

[58] Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 11/425. Tahâvî bu değerlendirmelerinin ardından, söz konusu meselede Ebû Yûsuf'un görüşünü Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed'e nazaran daha uygun bulduğunu ifade etmektedir. Böylece *Muhtasar*'da naklettiği ve fakat arka planına dair herhangi bir bilgi vermediği görüşün tercih edilmesindeki ilmî zemin, bizzat kendisi tarafından açıklığa kavuşturulmuş olmaktadır. bk. a.mlf., *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 11/425.

[59] Bazı kaynaklarda Tahâvî'nin tercih ettiği Ebû Yûsuf'a ait olan bu görüşün, zikredilen gerekçeyle de temellendirildiğini belirtmekte fayda vardır. bk. Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, nşr. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabiyye, 2012), 1/150-151.

kurbanını kestikten sonra tıraş olup olmayacağı ve Arafat hutbesinde okunan ezanın zamanı oluşturmaktadır.

1. Hacda Akşam veya Yatsı Namazlarının Müzdelife'ye Varılmadan Önce Kılınması

Tahâvî'nin naklettiğine göre Müzdelife'ye ulaşan hacı adayının akşam ve yatsı namazlarını orada birlikte kılması asıldır. Bununla birlikte, söz konusu namazları zikredilen yere varmadan önce edâ eden kimsenin durumu hakkında mezhep imamları arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Bu bağlamda Ebû Hanîfe'ye göre, bir kimsenin Müzdelife'ye ulaşmadan önce akşam ve yatsı namazlarını edâ etmesi hâlinde, bu namazları bahsi geçen mekânda yeniden kılması gerekmektedir. Aynı görüşü İmam Muhammed de paylaşmaktadır. Buna karşılık Ebû Yûsuf, bu iki namazın yolda edâ edilmesi durumunda Müzdelife'de tekrardan kılınmasına gerek olmadığını savunmuştur. Eserinde müctehid imamların görüşlerini bu şekilde aktaran Tahâvî, söz konusu meselede Ebû Yûsuf'un görüşünü tercih ettiğini belirtmiştir.[60]

Tahâvî'nin *Muhtasar* adlı eserinde ele aldığı bu mesele, onun hem *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında hem de Cessâs tarafından ihtisar edilen eserinde de tartışılmıştır. Ne var ki *İhtilâfü'l-ʿulemâ*'da konuyla ilgili nakledilen bilgiler, daha çok fakihlerin görüşlerinin aktarılmasıyla sınırlı kalmış; ayrıntılı fıkhî çözümlemelere yer verilmemiştir. Zira söz konusu eserde yalnızca Hanefî âlimlerin değil, diğer mezheplerin müctehidlerinin kanaatleri de zikredilmiş, ancak bu görüşlerin dayandığı delil ve gerekçeler ayrıntılı bir biçimde tahlil edilmemiştir.[61]

Hanefî fakihlerinin görüşlerine ilişkin fıkhî tahliller Tahâvî'nin *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında görülmektedir. Nitekim söz konusu eserde, metinde nakledilen Tarafeyn'in görüşü "الصلاة امامك / namaz önündedir" ifadesini içeren Üsâme hadisiyle[62] temellendirilmiştir.[63] Onlara göre ilgili hadiste geçen bu ibare, Müzdelife'ye ulaşmadan önce kılınan akşam ve yatsı namazlarının orada iade edilmesi gerektiğine delalet etmektedir.[64] Hanefî geleneği içerisinde mezkûr hadisin lafız ve anlam alanı üzerinde yapılan değerlendirmeler dikkate alındığında, fakihlerin bu yaklaşımının, ibadetlerin mekân ve zaman boyutlarının birbirinden ayrılmaz bir bütün oluşturduğu anlayışına dayandığı söylenebilir. Bu bağlamda Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre ilgili rivayette geçen ifade, namazın henüz vaktinin veya mekânının tahakkuk etmediğini, dolayısıyla bu ibadetin sahih olarak ancak Müzdelife'de yerine getirilebileceğini göstermektedir.[65]

Buna mukabil, aralarında Ebû Yûsuf'un da bulunduğu bazı âlimler, söz konusu hadiste geçen mezkûr ifadenin farklı bir anlamda düşünülmesi gerektiği kanaatindedir. Onlar, 'Hz. Peygamber bu ifadeyi kullanırken, kendi kıldıracağı namazı kastetmiş olabilir' yorumunda

[60] Tahâvî, *Muhtasar*, 1/184.

[61] Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l- 'ulemâ'*, 1/326-327.

[62] Buhârî, "Hac", 96 (No. 1672); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y, 1955), "Hac", 45 (No. 1280).

[63] Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kurʾân*, 2/154.

[64] Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kurʾân*, 2/154.

[65] Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/535; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 2/496-497; Akta', *Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*, 3/293; Üsmendî, *Muhtelefü'r-rivâye*, 2/731-732; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/362; Nesefî, *el-Kâfî*, 2/499-500.

bulunmuşlardır.[66] Zira bu iddiada olan âlimlere göre Hammâd b. Seleme'nin (ö. 167/784) rivayetinde yer alan "المصلى امامك / Namaz kılınacak yer önündedir." lafzı, zikredilen yorumu desteklemektedir. Dolayısıyla hadisteki "الصلاة امامك" ifadesi, " أن المصلى الذي أجمع فيه بالناس المغرب والعشاء أمامك / İnsanlarla birlikte akşam ve yatsı namazlarını cem' edeceğim yer önündedir." şeklinde anlaşılmalıdır.[67]

Tahâvî fakihler arasındaki bu görüş ayrılığını aktardıktan sonra, meseleyi kendi çerçevesinden değerlendirmektedir. Ona göre hacı adayının Müzdelife'deki namaz ibadeti şu şekilde gerçekleştirilmektedir:[68]

a) Akşam namazının vakti güneşin batmasıyla, yatsı namazının vakti ise şafağın kaybolmasıyla girer. Ancak hacıların maruz kaldığı yorgunluk ve benzeri nedenlerle birinci namaz ikinci namazın vaktine ertelenir ve her ikisi yatsı vaktinde cem' edilerek edâ edilir.
b) Her iki namazın vakti, Müzdelife'ye ulaşıldığında girmiş olabilir. Bu durumda, akşam ve yatsı namazlarının önceden kılınması mümkün değildir.

Tahâvî Hz. Peygamber'den nakledilen mezkûr rivayette geçen ifadenin "Namazların birlikte kılınacağı yer ileridedir" anlamına geldiğini belirtmektedir.[69] Onun bu yorumunda, söz konusu hadisin ihtiva ettiği anlam farklılıklarının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Zira o, hadislerin zahirine bağlı kalmakla birlikte, lafızlardaki çeşitliliği anlam derinliği bakımından değerlendirmektedir. Bu çerçevede Tahâvî, kıyas yönteminden de yararlanarak, Müzdelife'ye ulaşmadan önce kılınan akşam veya yatsı namazlarının orada yeniden kılınmasının gerekli olmadığı sonucuna varmıştır. Zira Arafat'taki öğle ve ikindi namazlarının, oraya ulaşmadan önce edâ edilmesi durumunda, her birinin kendi vaktinde kılınacağı hususunda görüş birliği bulunmaktadır. Buna göre Arafat'ta cem' edilerek kılınan bu iki namazın yol üzerinde edâ edilebilmesi – ki Hz. Peygamber'in böyle bir uygulamada bulunduğuyla ilgili rivayetler mevcuttur-[70] Müzdelife'de birlikte kılınan akşam ve yatsı namazlarının da benzer şekilde yolda kılınabileceğini göstermektedir.[71]

Bu noktada Tahâvî, Müzdelife'deki cem' uygulamasını Arafat'taki namaz meselesine kıyas ederek, her iki durumda da asıl maksadın, 'ibadetin zaman ve mekân uygunluğu içerisinde yerine getirilmesi' şeklinde olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre Müzdelife'ye ulaşmadan önce akşam ve yatsı namazlarını kılan bir hacının, bu ibadetleri yeniden edâ etmesi gerekmez. Çünkü burada ibadetin sahihliği, sadece mekân unsuruna değil, niyetin doğruluğu ve vaktin uygunluğuna da bağlıdır.[72]

Tahâvî'nin bu kanaati, ibadetlerin yalnızca şekilsel boyutuna değil, aynı zamanda maksat yönüne de vurgu yapan fıkhî düşüncesinin bir tezahürüdür. Nitekim o, meseleye naklî delillerin yanı sıra usûlî ve kıyasî değerlendirmeleri de dâhil ederek Ebû Yûsuf'un görüşünü delil

[66] Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kurʾân*, 2/154.

[67] Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kurʾân*, 2/155.

[68] Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kurʾân*, 2/155.

[69] Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kurʾân*, 2/155.

[70] Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kurʾân*, 2/155.

[71] Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kurʾân*, 2/155-156.

[72] Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kurʾân*, 2/155-156.

bakımından daha kuvvetli görmüş, kendi perspektifi doğrultusundaki bu yaklaşımı benimsemiştir.

2. Hac Yapmaktan Alıkonulan Kişinin Saç tıraşı

Hanefî fakihleri, hac ibadetini yapmaktan alıkonulan kimsenin (muhsar) hedy kurbanını kestikten sonra saçlarını tıraş etmesine gerek olup olmadığı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Tahâvî'nin *Muhtasar*'ında naklettiğine göre Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed, muhsar kişinin Harem bölgesine gönderdiği kurban kesildikten sonra saçını tıraş etmesine gerek olmadığını söylemişlerdir. İmam Muhammed'den nakledilen bir rivayette ise Ebû Yûsuf, bu kimsenin saçını tıraş etmesi gerektiğini, tıraş etmediği durumda ise herhangi bir yükümlülüğe girmeyeceğini ifade etmiştir. Ancak Muhammed b. Semâa, Ebû Yûsuf'un daha sonraki dönemde bu görüşünü değiştirerek "لا بد له من حلقه / Bu kimsenin saçını tıraş etmesi gerekir" dediğini nakletmiştir. Tahâvî de Ebû Yûsuf'tan nakledilen bu rivayeti tercih etmiştir.[73]

Tahâvî'nin bu konudaki aktarımı sadece *Muhtasar*'la sınırlı değildir. Aynı konu *Şerḥu meʿâni'l-âsâr*, *Aḥkâmü'l-Ḳurʾân* ve Cessâs tarafından ihtisar edilen *İhtilâfü'l-ʿulemâʾ* adlı eserinde de ele alınmaktadır.[74] Genel olarak bu üç eserdeki anlatımlar karşılaştırıldığında, nakledilen bilgilerin ana hatlarıyla birbirini teyit ettiği görülmektedir. Bununla birlikte *Aḥkâmü'l-Ḳurʾân*'da diğer iki eserden ziyade bir bilgi olarak Tarafeyn'e nispet edilen görüşün Süleyman b. Şuʿayb (ö. 278/892[?]) vasıtasıyla; Muhammed b. Semâa (ö. 233/848) aracılığıyla Ebû Yûsuf'a atfedilen rivayetin ise Ahmed b. Ebî İmrân (ö. 280/894 [?]) kanalıyla Tahâvî'ye ulaştığı belirtilmektedir.[75]

Tahâvî *Aḥkâmü'l-Ḳurʾân*'da Ebû Yûsuf'un görüşünü diğer rivayetlere nazaran daha isabetli bulduğunu açıkça ifade etmektedir.[76] Onun bu tercihinde iki temel gerekçe öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki konuyla ilgili hadislerdir. Nitekim Hz. Peygamber Hudeybiye'de Beytullah'a girmekten engellendiği sırada ashabına "Kalkın, kurbanlarınızı kesin ve ardından tıraş olun." buyurmuştur.[77] Diğer bir rivayette ise Resûlullah'ın üç defa "Allah, saçlarını tıraş edenlere rahmet etsin." diyerek dua ettiği; sahâbîlerin her defasında "Ey Allah'ın Resûlü! Kısaltanlara...?" şeklinde soru sormaları üzerine, nihayetinde onları da bu duaya dahil ettiği nakledilmiştir.[78] Tahâvî'ye göre bu rivayetler, muḥṣar durumundaki kimselerin tıpkı muḥṣar olmayanlar gibi saçlarını kısaltma veya tamamen tıraş etme yükümlülüğünde olduklarını göstermektedir.[79]

---

[73] Tahâvî, *Muhtasar*, 1/197-198.

[74] Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu meʿâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câdelhak (Beyrut: Âlemü'l-kütüb,1994), 2/254-256; a.mlf., *Ahkâmü'l-Kurʾân*, 2/253-254; Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l- 'ulemâ'*, 2/190-191.

[75] Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kurʾân*, 2/253-254.

[76] Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kurʾân*, 2/254.

[77] Buhârî, "Şurût", 15 (No. 2731); Ebû Dâvûd, "Cihad", 166 (No. 2765).

[78] Buhârî, "Hac", 128 (No. 1727); Müslim, "Hac", 55 (No. 1301); Ebû Dâvûd, "Menâsik", 78 (No. 1979).

[79] Tahâvî, *Şerhu meʿâni'l-âsâr*, 2/256; Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l- 'ulemâ'*, 2/191; Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Nuhabü'l-efkâr fî tenkîhi mebâni'l-ahbâr fî şerhi Meʿâni'l-âsâr*, thk. Yâsir b. İbrâhîm (Katar: Vizâretü'l-evkâf ve'ş-şüûni'l-İslâmiyye, 2008), 10/233-238.

Tahâvî'nin bu konuda esas aldığı ikinci delil ise kıyastır. Ona göre muḥṣar, her ne kadar Kâbe'yi tavaf etmek, Safâ ile Merve arasında sa'y yapmak ve Arafat ile Müzdelife'de vakfe gibi haccın temel menâsiklerinden alıkonulmuş olsa da, bu durum (ihsâr) onun hedy kurbanı kesmesine engel değildir. Çünkü muḥṣar, fiilen kurbanını kesebilecek güce sahiptir; öyle ki kurban kesmedikçe kendisi için ihramın bedenle ilgili yasakları ortadan kalkmış sayılmaz. Bu açıdan bakıldığında tıraş olma meselesi de benzer bir hükme tâbidir. Zira muḥṣarın tıraş olmasına engel teşkil eden bir durum bulunmadığından dolayı Tahâvî'ye göre bu kimse, kurban kesiminde olduğu gibi tıraş olma fiilini de bizzat gerçekleştirme imkânına sahiptir.[80]

Tahâvî'nin söz konusu rivayetleri bu anlam doğrultusunda yorumlamasında, kıyas delilinin belirleyici bir etkiye sahip olduğu açıkça görülmektedir. Bu çerçevede onun, hadisleri doğrudan lafzî bir zeminde değil, aynı zamanda aklî prensipler çerçevesinde değerlendirerek sonuca ulaştığı; elde ettiği bulgularla vardığı fıkhî neticenin Ebû Yûsuf'un görüşüyle paralellik gösterdiğinden ötürü bu yaklaşımı benimsediği ifade edilebilir.

3. Arafat'taki Hutbede Okunan Ezan

Hanefî mezhebine göre hac menâsiki esnasında üç hutbe icra edilmektedir. İlk hutbe, terviye gününden bir gün önce Mekke'de öğle namazının ardından verilir ve bu esnada hatip sürekli ayakta durur. İkincisi, arefe günü Arafat'ta irad edilen hutbedir. İki ayrı bölümden müteşekkil olan bu hutbede, her iki bölüm arasında kısa bir oturuş gerçekleştirilmektedir. Üçüncü hutbe ise bayramın birinci gününü takip eden günde Mina'da verilir. Bu hutbe içerik bakımından terviye günündeki hutbeye benzemektedir.[81]

Hanefî literatüründe Arafat hutbesinde ezanın ne zaman okunacağı meselesi fakihler arasında tartışılmıştır. Doktrindeki temel eserlerde kurucu imamların bu konuda farklı kanaatler taşıdıkları belirtilmesine[82] rağmen, mezhebin zâhirü'r-rivâye kaynaklarında söz konusu ihtilafa ilişkin herhangi bir bilgi tespit edilememektedir. Bu bağlamda mezkûr meseleye dair mezhep içi ihtilafın metin düzeyindeki ilk sistematik aktarımının Tahâvî'nin *Muhtaṣar* adlı eserinde yer aldığı ifade edilebilir.

---

[80] Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kurʾân*, 2/254.

[81] Ahmed b. Muhammed b. Ömer en-Nâtıfî, *el-Ecnâs fî fürûʿi'l- fıkhi'l-Ḥanefîyye*, thk. Abdullah b. Sa'd-Kerîm b. Fevâd (Medine: Dârü'l-Me'sûr li't-Tibâ'a ve li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2016), 1/170-171; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/53; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ'*, 1/432; Radıyyüddîn Muhammed b. Muhammed es-Serahsî, *el-Muhîtü'r-Radavî*, thk. Abdülhafîz Muhammed Ali Beyzûn (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye,2021), 2/167; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/349; Nesefî, *el-Kâfî*,2/487; a. mlf., *el-Müstasfâ*, thk. Hasan Özer (Amman: Dâru'n-Nûri'l-Mübîn, 2019), 2/37-38; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/22; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*,3/557; Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, thk. Eymen Sâlih Şa'bân (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye,1999),4/211; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*, (İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye, 1317), 1/225; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed (İbn Nüceym), *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, thk. Zekeriyya Umeyrât (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2/261.

[82] Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 2/474-475; İsbîcâbî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/699; Serahsî, *el-Muhît*, 2/167; Kâsânî, *Bedâ'i'u's- sanâ'i'*, 3/130; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/351-352; Muhammed b. Ramazan er-Rûmî, *el-Yenâbîʿ fî maʿrifeti'l-usûl ve't-tefârîʿ*, thk. Ömer Mustafa Ahmed İbrâhîm (Kahire: Dârü's-Sâlih, 2019),1/258-259; Nesefî, *el-Kâfî*, 2/488-490; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/23; Kâkî, *Miʿrâcü'd-dirâye*, 3/107; Aynî, *el-Binâye*, 2/215; Abdurrahmân b. Muhammed b. Süleyman (Şeyhîzâde), *Mecmaʿu'l-enḥur fî şerḥi Mülteḳa'l-ebḥur*, nşr. Ahmed Hulûsi (İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniyye, 1309), 1/275.

Tahâvî'nin *Muhtasar*'daki nakline göre, arefe günü zevâl vaktinden sonra, fakat namazlardan önce icra edilen hutbe iki bölümden oluşur ve her iki hutbe arasında da kısa bir oturuş yapılır. Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed, müezzinin ezanı tamamlamasının ardından imamın hutbeye başlayacağı kanaatindedir. Bu aynı zamanda Ebû Yûsuf'un da ilk görüşüdür. Onun bu konudaki son görüşünün, "hutbeye başlanıldıktan sonra ezanın okunacağı" şeklinde olduğunu ifade eden Tahâvî, bu ikinci görüşü tercih ettiğini belirtmiştir.[83]

Tahâvî'nin Ebû Yûsuf'un bu son görüşünü tercih etmesindeki temel neden, *Muhtasar* isimli eserinde açıkça ifade edilmemiştir. Bu bakımdan, onun bu görüşle amel etme sebebini anlayabilmek için diğer eserlerine müracaat etmek gerekmektedir. Nitekim bu minvalde yapılan araştırma neticesinde bahsi geçen konunun *Ahkâmü'l-Ḳurʾân* ve *İhtilâfü'l-ʿulemâʾ* isimli çalışmalarında ele alındığı tespit edilmiştir. Her iki eserdeki ortak anlatım dikkate alındığında, söz konusu meselenin nas (hadis) merkezli bir yaklaşımla değerlendirildiği; bu konuda nakledilen rivayetlerin belirleyiciliğine vurgu yapıldığı görülmektedir.[84]

Bazı kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin, Arafat hutbesini cuma hutbesine kıyaslayarak bir değerlendirmede bulunduğu, bu hutbenin, iki bölümü arasında oturulması bakımından cuma hutbesine benzerliğinden dolayı müezzinin, hutbeden önce ezan okuması gerektiği kanaatine vardığı ifade edilmektedir.[85]

Tahâvî, kurucu imamın bu görüşünün kıyasa uygunluğunu kabul etmektedir. Ancak o, hadisle sabit olan uygulamaya muhalefet edilmemesi gerektiğini söylemektedir.[86] Bu yaklaşım, Tahâvî'nin nasla amel konusundaki titizliğini, aklî delille çatışan durumlarda hadise öncelik verme prensibini yansıtmaktadır. Nitekim onun, "Bu konuda bir eser nakledilmiştir. Dolayısıyla bundan ayrılmak uygun değildir." ifadesi,[87] rivayet temelli görüşü tercih ettiğini açıkça ortaya koymaktadır. Zira ona göre, Hz. Peygamber Arafat'ta hutbe verdikten sonra müezzin ezan okumuştur. Bu nedenle ezanın hutbeden önce okunması uygun değildir. Ancak bu konuyla alakalı başka bir rivayette yer alan ziyade[88] sebebiyle ezanın hutbe sırasında okunması da ihtimal dahilindedir.[89]

Neticede Tahâvî, Arafat'taki ezanın hutbeden sonra okunmasını daha uygun görmektedir. Onun bu metodolojik tercihi, fıkhî değerlendirmelerinde hem naklî kaynaklara sadakatini hem de aklî muhakemeye verdiği önemi göstermektedir.

---

[83] Tahâvî, *Muhtasar*, 1/200.

[84] Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kurʾân*, 2/123-124; Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfi'l-'ulemâ'*, 1/325.

[85] Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/585.

[86] Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kurʾân*, 2/124. Tahâvî burada, naslara muhalefet edilmemesi ve hadis karşısında kıyasın terk edilmesi gerektiğini savunan bir yaklaşım sergilemektedir. Onun bu anlatımından Ebû Hanîfe'nin söz konusu meseledeki delilinin sadece kıyastan ibaret olduğu anlaşılabilir. Ancak mezhep içerisindeki bazı âlimler, Ebû Hanîfe'nin yalnızca aklî delil ile değil, Hz. Peygamber'in hutbeden önce müezzinin ezan okuduğunu bildiren rivayetlerle de ihticâc ettiğini belirtmişlerdir. bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/353; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/23.

[87] Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kurʾân*, 2/124.

[88] Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kurʾân*, 2/123-124.

[89] Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kurʾân*, 2/124-125.

Hanefî literatüründe, Arafat'ta icra edilen hutbenin, namazların sıhhatine doğrudan etki eden bir unsur olmadığı, bu hutbenin hac menâsikini öğretmeye yönelik bir hitap olduğu vurgulanmaktadır.[90] Buradan hareketle, oradaki ezanın da hutbe öncesinde, hutbe esnasında veya sonrasında okunmasının şer'î anlamda bir sakınca teşkil etmeyeceği; haddi zatında bu uygulamada da yerine göre çeşitlilik gösterilebileceğini söylemek mümkündür.

SONUÇ

Tahâvî, Hanefî mezhebi içerisinde hadisçi ve fıkıhçı kimliğiyle öne çıkan önder şahsiyetlerden biridir. Her iki alanda da kıymetli eserler telif eden müellif, yaptığı çalışmalarda literatüre önemli katkılar sağlamıştır. Bu bağlamda onun *Muhtasar* adlı eseri, mezhebin kurucuları olan imamların görüşlerini sistematik bir biçimde aktaran öncü metinlerden biri olarak değerlendirilmektedir. Söz konusu eser, doktrindeki temel meseleleri derli toplu bir biçimde sunarken, metin sahibinin farklı meselelerdeki şahsî tercihlerini de ortaya koymaktadır. Bu yönüyle *Muhtasar*, Hanefî geleneğin farklı yorumlarını izlemek ve müellifinin benimsediği görüşleri analiz etmek açısından temel bir kaynak niteliği taşımaktadır.

Tahâvî *Muhtasar*'ında, fıkhın hemen her alanına ilişkin meselelerde çok sayıda tercihte bulunmuştur. Naklettiği görüşler doğrultusunda yaptığı seçimler, kimi zaman kurucu imamın kanaatiyle uyumlu, kimi durumlarda ise ona muhalif bir tutum sergilemektedir. Bu çerçevede hac ve zekât bahisleri özelinde yapılan incelemeler, Tahâvî'nin bu konuların geleninde Ebû Hanîfe'nin görüşlerini tercih etmediğini göstermektedir. Zira zekâtla ilgili yirmi meselenin birkaçında onun görüşünü benimsemiş, hacla ilgili on yedi meselede ise yalnızca Ebû Hanîfe'ye nispet edilen hiçbir görüşü tercih etmemiştir.

Muhtasar'ın zekâtla ilgili konularından altı, hacla ilgili bahislerinden ise üç konu olmak üzere toplam dokuz meselede kurucu imamın hilafına Ebû Yûsuf'un görüşünü benimseyen Tahâvî, adı geçen eserde kendisinin bu yaklaşımına zemin teşkil eden delil ve gerekçelere ilişkin herhangi bir açıklamaya yer vermemiştir. Bu durum, söz konusu tercihlerin arka planını ortaya koyabilmek için diğer eserlerine; yeterli bilgilerin bulunamadığı konularda ise literatürdeki ilgili kaynaklara müracaat etmeyi gerektirmektedir.

Tahâvî'nin gerek *Ahkâmü'l-Kur'ân* gerekse diğer eserleri ile mezhep içi müdellel kaynaklar birlikte değerlendirildiğinde onun, zekât ve hac konularındaki ilgili meseleleri nas ve kıyas merkezli bir yöntemle ele aldığı görülmektedir. Bu noktada kendi metodolojik yaklaşımının Ebû Yûsuf'un görüşleriyle paralellik gösterdiği, bu nedenle de söz konusu meselelerde bu imamın kanaatlerini benimsediği tespit edilmektedir.

Tahâvî'nin meseleleri ele alış biçimi, onun Hanefî gelenekte salt nakil yapan bir konumda olmadığını, aksine hem naklî hem aklî delillerin kritiğinde sistematik bir değerlendirme süreci yürüttüğünü ortaya koymaktadır. Bu yöntem, Tahâvî'nin mezhep içerisindeki özgün düşünce tarzını yansıtmaktadır. Bu bakımdan *Muhtasar*'da nakledilen bu tercihler, fakihlerin yaklaşımlarını metodolojik bir şekilde inceleyen ilmî yetkinliğin ürünü olup, arka planda yatan ictihâdî faaliyetin bir tezahürüdür.

[90] Pezdevî, *Şerhu'l-Câmi'i's-sagîr*, 1/167; Kâdîhan, *Şerh'ul-Câm'i's-sagîr*, 1/229; Nesefî, *el-Kâfî*, 2/489.

KAYNAKLAR

Akta‘, Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*, thk. Abdülfettah Dervîş. 7 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Minhâci'l-Kavîm, 1. Basım, 2023.

Aktan, Hamza, "Define", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân el-Kârî, Muhammed, *Fethu bâbi'l- ‘inâye*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2009.

Attâbî, Ebû Nasr Zeynüddîn Ahmed b. Muhammed, *Şerh'ul-Câm‘i's-sağîr*, thk. Ömer Mustafa Ahmed İbrahim. 2 Cilt. Ürdün: Mektebetü'l-Ğânim, 1. Basım, 2022.

Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, thk. Eymen Sâlih Şa‘bân. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.

Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *Nuhabü'l-efkâr fî tenkîhi mebâni'l-ahbâr fî şerhi Meʿâni'l-âsâr*, thk. Yâsir b. İbrâhîm. 19 Cilt. Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 1. Basım. 2008.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Fıkıh İlmi & İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*, hzr. Abdullah Kahraman. İstanbul: Nizamiye Akademi, 1. Basım, 2016.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmi‘u's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 2001.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b Ali, er-Râzî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fi'l-fıkhi'l-Hanefî*, thk. İsmetullah ‘İnâyetullah Muhammed-Sâid Bekdâş. 8 Cilt. Medine: Dârü's-Sirâc, 1. Basım, 2010.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Muhtasaru İhtilâfi'l- ‘ulemâ'*, thk. Abdullah Nezîr Ahmed. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1995.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed, *et-Ta‘rîfât*, thk. Muhammed Abdurrrahman el-Mer‘aşlî. Beyrut: Dârun-Nefâis, 2. Basım, 2007.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd-Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. Beyrut: Darü'r-Risâleti'l-Alemiyye, 1. Basım, 2010.

Ebû Yûsuf, Ya‘kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa‘d, *el-Harâc*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1979.

Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2010.

Fayda, Mustafa, "Zimmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Haddâd, Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed, *el-Cevheretü'n-neyyire*, thk. Sâid Bekdâş. 6 Cilt. Amman: Ervika li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1. Basım, 2015.

Heyet, *el-Mevsûʿatü'l-fiḳhiyye el-Kuveytiyye*, "Ehlü'z-zimme". 45 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1983.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd, v.dğer. 5 Cilt. Beyrut: Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye, 1. Basım, 2009.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî, *Lisânü'l- 'Arab*, "zmm" md. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 2010.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, thk. Zekeriyya Umeyrât. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.

İsbîcâbî, Ali b. Muhammed b. İsmail, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. Abdullah Nezîr Ahmed Abdurrahman. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'r-Reyâhîn, 1. Basım, 2021.

İtkânî, Kıvâmüddîn Emîr Kâtib b. Emîr Ömer, *Gâyetü'l-beyân ve nâdiretü'l-akrân*, thk. Komisyon. 19 Cilt. Kuveyt: Dâru'd-Diyâ, 1. Basım, 2023.

Kâdîhan, Fahreddin Hasen b. Mansûr b. Mahmûd, *Şerh'ul-Câmi'i's-sağîr*, thk. Abdullah Nezîr Ahmed Abdurrahman. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetü İsmâîl, 1. Basım, 2022.

Kâkî, Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *Miʿrâcü'd-dirâye ilâ şerḥi'l-Hidâye*, thk. Abdülhafîz Muhammed Ali Beyzûn. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. Basım, 2023.

Kal'acî, Muhammed Revvâs –Kuneybî, Hâmid Sâdık, *Muʿcemü luğati'l-fukahâʾ*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2. Basım,1988.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi'ş-şerâʾiʿ*, thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Basım, 2003.

Kerderî, Abdülğafûr b. Lokman b. Muhammed, *Şerhu'l-Câmiʿi's-sağîr*, thk. Vâil b. Ahmed b. Ramazan, v.dğer. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetü İsmâil, 1. Basım, 2023.

Kudûrî, Muhammed b. Ahmed, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, thk. Abdullah Nezîr Ahmed Abdurrahman. 9 Cilt. Kuveyt: Mektebetü'l-İmam ez-Zehebî, 1. Basım, 2022.

Mergînânî, Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl, *el-Hidâye*, thk. Sâid Bekdâş. 7 Cilt. Medine: Dârüs-Sirâc, 1. Basım, 2019.

Mevsılî, Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Abdüllatîf Muhammed Abdurrrahman. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 4. Baskı. 2009.

Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, nşr. Abdürrezzâk el-Mehdî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabiyye, 8. Baskı, 2012.

Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*. 2 Cilt. İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmâniyye, 1317.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: y.y, 1955.

Nâtıfî, Ahmed b. Muhammed b. Ömer, *el-Ecnâs fî fürûʿi'l- fikhi'l-Ḥanefiyye*, thk. Abdullah b. Sa'd- Kerîm b. Fevâd. 2 Cilt. Medine: Dârü'l-Me'sûr li't-Tibâ'a ve li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1. Basım, 2016.

Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *el-Kâfî fî Şerhi'l-Vâfî*, thk. Sirâceddin Ömer Ahmed Kabâve. 12 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Minhâci'l-Kavîm, 1. Basım, 2024.

Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *el-Müstasfâ*, thk. Hasan Özer. 2. Cilt. Amman: Dâru'n-Nûri'l-Mübîn, 1. Basım, 2019.

Özel, Ahmet, "Harbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Pezdevî, Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm, *Şerhu'l-Câmiʿi's-sağîr*, thk. Abdülkerim b. Abdullah Hamza eş-Şâzilî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'r-Reyâhîn, 1. Basım, 2024.

Rûmî, Muhammed b. Ramazan, *el-Yenâbîʿ fî maʿrifeti'l-usûl ve't-tefârîʿ*, thk. Ömer Mustafa Ahmed İbrâhîm. 2 Cilt. Kahire: Dârü's-Sâlih, 1. Basım, 2019.

Sadrüşşehîd, Ebû Hafs Hüsâmüddîn es-Sadrü'ş-şehîd Ömer b. Abdilazîz, *Şerhu'l-Câmiʿi's-sağîr*, thk. Salâh 'Avvâd Cum'a, v.dğr. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. Basım. 2006.

Semerkandî, Alâüddîn Muhammed b. Ahmed, *Tuhfetü'l-fuḳahâʾ*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2009.

Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1. Basım, 1989.

Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Şerh'ul-Câm'i's-sağîr*, thk. Ertuğrul Boynukalın. 2 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları; İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1. Basım, 2021.

Serahsî, Radıyyüddîn Muhammed b. Muhammed, *el-Muhîtü'r-Radavî*, thk. Abdülhafîz Muhammed Ali Beyzûn. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. Basım, 2021.

Siğnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyn b. Alî b. Haccâc, *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye*, nşr. Muhammed Ahmed el-Hakkânî el-Efğânî. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. Basım, 2023.

Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın. 13 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2012.

Şeyhîzâde, Abdurrahmân b. Muhammed b. Süleyman, *Mecmaʿu'l-enḥur fî şerḥi Mülteḳa'l-ebḥur*, nşr. Ahmed Hulûsi. 2 Cilt. İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniyye, 1309.

Tahâvî, Ahmed b. Muhammed, *Ahkâmü'l-Kurʾân*, thk. Sadettin Ünal. 2 Cilt. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1. Basım, 1995.

Tahâvî, Ahmed b. Muhammed, *Muhtasar*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Mâlikiyye, 1. Basım, 2016.

Tahâvî, Ahmed b. Muhammed, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câdelhak. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1. Basım, 1994.

Tahâvî, Ahmed b. Muhammed, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnaûd. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2010.

Üsmendî, Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyn, *Muhtelefü'r-rivâye*, thk. Abdurrahman b. Mübârek el-Ferec. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 3. Basım, 2018.

Zâhidî, Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed, *el-Müctebâ şerhu muhtasari'l-Kudûrî fi'l-fıkhi'l-hanefî,* thk. Tevfîk Mahmûd Tekle. 5 Cilt. Amman: Dârü'r-Reyâhîn, 1. Basım. 2023.

Zeylaî, Fahruddîn Osmân b. Alî b. Mihcen, *Tebyînü'l-hakâik, şerhu Kenzi'd-Dekâik*. 6 Cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313.