

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

BİR HANEFÎ FAKİHİ OLARAK ABDÜLHAY LEKNEVÎ
ve
MEZHEP İÇİ İHTİLAFLARI

Sırrı Fuat ATEŞ

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN:
Prof. Dr. Ahmet YAMAN

KONYA-2022

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI**

**BİR HANEFÎ FAKİHİ OLARAK ABDÜLHAY LEKNEVÎ
ve
MEZHEP İÇİ İHTİLAFLARI**

Sırrı Fuat ATEŞ

DOKTORA TEZİ

**DANIŞMAN:
Prof. Dr. Ahmet YAMAN**

KONYA-2022



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Sırrı Fuat ATEŞ		
	Numarası	138106013004		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / İslam Hukuku		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	Bir Hanefî Fakihi Olarak Abdülhay Leknevî ve Mezhepiçi İhtilafları			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin Adı Soyadı
İmzası

Sırrı Fuat ATEŞ



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



DOKTORA TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Sırrı Fuat ATEŞ
	Numarası	138106013004
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / İslam Hukuku
	Programı	Doktora
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Ahmet YAMAN
	Tezin Adı	Bir Hanefî Fakihî Olarak Abdülhay Leknevî ve Mezhep İçi İhtilafları

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan “Bir Hanefî Fakihî Olarak Abdülhay Leknevî ve Mezhep İçi İhtilafları” başlıklı bu çalışma 16/12/2022. tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	Ahmet YAMAN	
2	Prof. Dr.	Murat ŞİMŞEK	
3	Prof. Dr.	İsmail Hakkı ATÇEKEN	
4	Prof. Dr	Halit ÇALIŞ	
5	Dr. Öğretim Üyesi	Seyit Mehmet UĞUR	



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Sırrı Fuat ATEŞ		
	Numarası	138106013004		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / İslam Hukuku		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Ahmet YAMAN		
Tezin Adı	Bir Hanefî Fakihî Olarak Abdülhay Leknevî ve Mezhepî İhtilafları			

Tarihi süreç içerisinde çeşitli mezhepler ortaya çıkmış ve ümmet içerisinde dört mezhep istikrar bulmuştur. Bu mezheplerden biri de Hanefî mezhebidir. Bu mezhep içerisinde çeşitli meselelerde mezhep içi fakihler tarafından mezhep imamına ya da mezhebe muhalif farklı görüşler ortaya konmuştur. Bu muhalefetin mahiyetinin ve gerekçelerinin ortaya konması önem arz etmektedir. Bu bağlamda son dönem fakihlerinden Leknevî, mezhep içi ihtilafa örnek olarak ele alınmıştır.

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde mezhep kavramı, Hanefî mezhebinin teşekkülü, mezhep imamları, icthad ve çeşitleri, tahrîc, tercih, mezhep içi ihtilafın gerekçeleri ve tarihi seyri, mezhep içi ihtilafa örnek olarak bazı isimler ele alınacaktır.

İkinci bölümde, Leknevî'nin hayatı, eserleri, fakihliği, mezhep ve icthad hakkında görüşleri, bazı fikhî görüşleri, eserlerinde takip ettiği metod ve kullandığı kaynaklar üzerinde durulacaktır.

Üçüncü bölümde ise, tespit edebildiğimiz kadarıyla Leknevî'nin mezhep imamının ya da mezhebin resmi görüşüne muhalif düştüğünü belirlediğimiz bazı furû meselelerle ilgili görüşleri ele alınacaktır.

Anahtar Kavramlar: Mezhep, İhtilaf, Muhalefet, İctihad, Meşâyih, Leknevî.



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Sırrı Fuat ATEŞ		
	Student Number	138106013004		
	Department	Islamic Sciences		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	Prof. Dr. Ahmet YAMAN		
Title of the Thesis/Dissertation	Abdulhay Leknevî as a Hanafi Jurist and His Conflicts Within The Sect			

Various sects have emerged in the historical process and four sects have found stability within the ummah. One of these sects is the Hanafi sect. Within this sect, different opinions have been put forward by the jurists within the sect on various issues against the sect imam or sect. It is important to reveal the nature and justifications of this opposition. In this context, Leknevî, one of the last period jurists, is taken as an example of intra-sectarian conflict.

Our work consists of three parts:

In the first part, the concept of sect, The formation of the Hanafi school, sect imams, ijtiħad and its types, tahrîc, tercih, Reasons and historical course of intra-sectarian conflict, Some names will be discussed as an example of intra-sectarian conflict.

In the second part, Leknevî's life, works, jurisprudence, His views on madhhab and ijtiħad, some legal opinions, In his works, the method he followed and the sources he used will be emphasized.

In the third part, as far as we can determine, Leknevî's views on some furû issues that we have determined to be in opposition to the official view of the sect imam or sect will be discussed.

Key Concepts: Sect, Dispute, Opposition, Ijtiħad, Mashayih, Leknevi.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
GİRİŞ	1
I- Araştırmanın Konusu	1
II- Araştırmanın Amacı.....	4
III- Leknevî ile İlgili Yapılan Çalışmalar	5
IV- Araştırmanın Kaynakları	11
BİRİNCİ BÖLÜM	15
HANEFÎ MEZHEBİNDE MEZHEP İÇİ İHTİLAF	15
I- KAVRAMSAL ÇERÇEVE/HANEFÎ MEZHEBİNİN GENEL YAPISI	15
A- Hanefî Mezhebi	15
1- Kurucu İmam.....	34
2- Kurucu Metinler	41
3- İctihad.....	43
a- İctihadın Çeşitleri	44
b- Müctehidlerin Tabakaları/Tabakâtü'l-Fukahâ.....	45
c- İctihad Kapısının Kapalı Olup Olmadığı.....	49
B- İhtilaf/Muhâlefet	58
C- Tahrîc	60
1- Tahrîcî'l-usûl mine'l-furû'	62
2- Tahrîcî'l-furû' ale'l-usûl.....	68
3- Tahrîcî'l-furû' ale'l-furû'	71
D- Mezhep İçi Tercih.....	76
1- Tercihin Gayesi	78
2- Meşâyih ve Tercih.....	80
II- MEZHEP İÇİ İHTİLAF ve SEBEPLERİ	83
A- Mezhep İçi İhtilafın ve Mezhebe Muhalefetin Mahiyeti	83
B- Mezhep İçi İhtilafın Sebepleri	85
1- Delillerin Değerlendirilmesi.....	86
2- Zamanın Bozulması/Fesâdü'z-zaman	92
3- Örfün Değişmesi	105
4- Umûmü'l-Belvâ ve Zaruret	113
5- Mezhep İmamından Gelen Rivayet ve Görüş Farklılıkları	115
6- Usûl Farklılıkları	125
III- MEZHEP İÇİ İHTİLAFIN TARİHİ SEYRİ	130
A- Mezhebin Kuruluş Dönemi.....	130
B- Müttekaddimûn Dönemi	135
1- Ebû Cafer et-Tahâvî (321/933).....	137
2- Ebü'l-Hasen el-Kerhî (340/952).....	144
C- Müttehahirûn Dönemi	149
İKİNCİ BÖLÜM.....	156
LEKNEVÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ, FIKIH ANLAYIŞI, METODU ve	
KAYNAKLARI	156
I- LEKNEVÎ'NİN HAYATI.....	156
A- Doğumu ve Tahsili	157
B- Vefatı	160
C- Leknevî Hakkında Yapılan Değerlendirmeler	160
II- LEKNEVÎ'NİN FIKIH ALANINDAKİ ESERLERİ	162
III- LEKNEVÎ'NİN MEZHEP ve FIKIH ANLAYIŞI	184
A- Leknevî ve Mezhep.....	184
1- Leknevî ve Hanefîlik	184

2- Leknevî ve Ebû Hanîfe	186
3- Leknevî'nin Mezheb ve Taklid Anlayışı	188
4- Leknevî ve Tecdîd	193
5- Leknevî ve İctihad	196
6- Leknevî ve Müctehidler Tabakası	201
7- Leknevî ve Mesâil Tabakası	205
8- Leknevî'nin Hanefî Tabakâtındaki Konumu	211
B- Leknevî'nin Bazı Fıkhî Yaklaşımları	214
1- İbadet-Bid'at İlişkisi	214
2- Sünnetin Mahiyeti, Hükümü ve Teravîh Namazı	220
3- Kahkahanın Abdeste Etkisi	222
4- Abdestte Boynun Mesh Edilmesi	226
5- Namazda Farsça Kıraat	231
6- Sigara/Tütün İçmenin Hükümü	239
IV- LEKNEVÎ'NİN ESERLERİNDEKİ METODU ve KAYNAKLARI	243
A- Leknevî'nin Eserlerindeki Metodu	245
1- Telif Ettiği Eserlerindeki Metodu	246
2- Şerh Olarak Yazdığı Eserlerindeki Metodu	248
B- Leknevî'nin Kaynakları	251
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	268
LEKNEVÎ'NİN HANEFÎ MEZHEBİNE MUHALEFET ETTİĞİ BAZI MESELELER ve MUHALEFET GEREKÇELERİ	268
I- HANEFÎ MEZHEBİNE MUHALEFET ETTİĞİ BAZI MESELELER	268
A- İBADET ALANINDA MUHALEFET ETTİĞİ MESELELER	269
1- İstincâda Taş Sayısının Üç Olması	269
2- Köpeğin Yaladığı Kabı Yıkama Sayısı	271
3- Abdest Alırken Besmele Çekmenin Hükümü	274
4- Ateşte Pişen Şeylerden Dolayı Abdest Almak	276
5- Cinsel Organa Dokunmaktan Dolayı Abdest Almak	279
6- Öğle ile İkinci ve Akşam ile Yatsı Namazlarının Vakti	281
7- Namazda Bismelenin Okunması	291
8- "Âmîn" Duâsının Açıkta Okunması	298
9- İntikal Tekbirlerinde Ellerin Kaldırılması	300
10- Rükûdan Kalkınca ve İki Secde Arasında Duâ Edilmesi	305
11- Kadınların Kendi Aralarında Cemaatle Namaz Kılmaları	307
12- Cemaatin Kıraatta Bulunması/Fatiha Okuması	317
13- Arapçadan Başka Bir Dille Kıraat	326
14- Cem'-i Salâteyn	328
15- Gece Namazında Bir Selamla Sekiz Rekât ve Daha Fazla Namaz Kılmak	330
16- Cenaze Namazında Fâtiha Sûresini Okumanın Hükümü	333
17- Kûsûf Namazı	334
B- MUAMELAT ALANINDA MUHALEFET ETTİĞİ MESELELER	336
1- İhramlının Nikâhı	336
2- Mehrin En Az Miktarı	341
3- Eşler Arasında Adalet (el-Kasm)	344
4- Süt Emme Müddeti	346
II-LEKNEVÎ'NİN MUHALEFET GEREKÇELERİ ve DEĞERLENDİRİLMESİ	352
SONUÇ	359
BİBLİYOGRAFYA	364

Kısaltmalar

a.g.e. : adı geçen eser

a.g.m. : adı geçen makale

a. mlf. : aynı müellif

bkz. : bakınız

DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

İHAD: İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi

Krş.: Karşılaştır

Nşr. : neşreden

ö. : ölüm tarihi

s. : Sayfa

thk. : tahkik

ty. : tarih yok

vd. : ve devamı

vr. : varak no

yy. : baskı yeri yok

ÖNSÖZ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Âlemlerin Rabbi Yüce Allah'a hamd olsun. Fahr-i kâinât Efendimiz Hz. Muhammed'e, âline, ashâbına ve kıymet gününe kadar güzelliikle onlara tâbi olanlara salât ve selâm olsun.

Kur'ân ve Sünnet'i anlama ve yorumlama çabalarının bir sonucu olarak ortaya çıkan fıkıh ilmi zemininde zamanla mezhepler ortaya çıkmış ve ümmet içerisinde dört mezhep istikrar bulmuştur. Bu mezheplerden biri olan Hanefî mezhebinde, başta kurucu imam Ebû Hanîfe olmak üzere Ebû Hanîfe'nin öğrencileri ve daha sonra gelen mezhep mensubu fakihlerin fikhî mesaileri sonucu çok zengin bir fikhî görüşler bütünü ortaya çıkmış ve zengin bir literatür oluşmuştur. Bu fikhî görüşler içerisinde mezhep imamı Ebû Hanîfe'den farklı görüşler nakledildiği gibi, başta öğrencileri olmak üzere mezhep mensubu fakihler de hem Ebû Hanîfe'den farklı görüşler ortaya koymuşlar hem de kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir.

Mezhebin istikrar sürecinde, başka bir ifadeyle mütekaddim meşâyih döneminde Hanefî mezhebine mensup âlimlerin kurucu imamlardan farklı görüşler benimsedikleri ya da yeni çıkan meselelerin fikhî çözümlerinde ihtilaf edip farklı görüşler ortaya koydukları görülmektedir. Tahavî (ö. 321/933) ve Kerhî (ö. 340/952) gibi fakihler bunun en önemli örnekleridir. Müteahhirûn dönemi denilen daha sonraki dönemlerde de mezhep içinde yetişen âlimler örfün değişmesi, zamanın bozulması, maslahat ve diğer bazı sebeplerle farklı görüşler ortaya koymuşlar, farklı tahrîc, tercih ve tashihlerde bulunmuşlardır.

Mezhebin kuruluşundan günümüze kadar mezhep içi istidlâl de denilebilecek bir icthad faaliyeti sürekli yapılmıştır. Özellikle IV. yüzyıldan sonra fikhî faaliyetler bir mezhebe bağlı kalınarak belli bir sistematik içerisinde sürdürülmüştür. Her mezhepte başta kurucu imamın öğrencileri olmak üzere kurucu imandan sonra gelen ve müntesip fakihler olarak niteleyebileceğimiz fakihlerin yaptıkları faaliyetler ve mensubu oldukları mezhebe katkıları göz ardı edilemeyecek kadar önemli ve fazladır. Müntesip fakihlerin bu faaliyetleri arasında başta yeni çıkan güncel

meselelere icthad ve tahrîc yoluyla fikhî çözümler üretme olmak üzere, birden fazla görüş olan meselelerde bu görüşlerden birinin tercihi, mezhep görüşünü temsil edecek fetvaya esas olacak görüşün tespiti, görüşlerin tashihi, mezhebin temellendirilmesi, nakli ve tedrisi maksadıyla eserler telif etmek gibi faaliyetler yer almakta, birçok yönden mezhebe katkıda buldukları görülmektedir. Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin birçok meselede hocalarına muhalefet ettikleri gibi müntesip fakihlerin de yürüttükleri fikhî faaliyetlerde gerek mezhebin teşekkül edip istikrar bulmasından önce gerekse mezhebin istikrar bulmasından sonraki dönemlerde mezhep imamından farklı görüşler benimsedikleri, ayrıca mezhep imamının görüşü bulunmayan meselelerde ihtilaf ettikleri de bilinen bir husustur.

Bu meyanda daha erken dönemlerden itibaren mezhep içinde başta Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî olmak üzere Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin konumu, görüşlerinin mezhep görüşünü temsil edip etmediği gibi çeşitli meseleler ele alınmıştır. Bunun yanında müntesip fakihlerin fikhî faaliyetlerinin sınırları, tahrîc yoluyla elde edilen fikhî çözümlerin mezhebin kurucu imamı Ebû Hanîfe'nin görüşünü temsil edip edemeyeceği üzerinde durulmuştur. Müntesip fakihlerin, imamın ya da öğrencilerinin görüşü olan meselelerde onlara muhalefet edip edemeyecekleri, muhalefetin sınırları ve gerekçeleri, Hanefî mezhebi adına faaliyet yürüten müftî ya da kâdının hangi ilkeleri göz önüne alarak hareket edeceği gibi hususlar ele alınmış ve bunların sınır ve yöntemleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Zikrettiğimiz bu konuların ele alınmasının mezhebin, mezhep içi ihtilafın sebeplerinin ve müntesip fakihlerin mezhebe ve icthad kurumuna yaptığı katkıların anlaşılması, fikhî melekесinin gelişmesi ve doğuşundan bugüne süreklilik arz eden icthad kurumunun günümüz şartlarında bu sürdürülebilirliğinin imkân ve sınırlarının ortaya konabilmesi açısından önemli olduğu kanaatindeyiz. Zira mezhebin, mezhep içi ihtilaf ve sebeplerinin, mezhep imamlarına muhalefet imkân ve şartlarının bilinmesinin, özellikle güncel dini meseleler olarak nitelendirilen alanlarda bu meselelerin fikhî çözümüne yönelik yapılacak fikhî bilgi üretme faaliyetlerinde faydalı ve yol gösterici olacağını düşünüyoruz.

Bu sebeple çalışmamızın konusu, mezhep içi ihtilafa örnek olarak ele alınabilecek isimlerden biri olduğunu düşündüğümüz, yakın dönemde Hind alt kıtasında yetişen ve ortaya koyduğu eserleriyle kendinden söz ettiren ve hüsn-i kabul gören

Abdülhay Leknevî'dir. Bu sebeple yaklaşık otuz dokuz yıllık ömrüne yüz otuza yakın eser sığdıran Leknevî'nin hayatı, eserleri, fıkıhçılığı ve Hanefî mezhebine muhalefet ettiği bazı meseleler ve muhalefet gerekçeleri bu çalışmamızın esas konusunu teşkil edecektir. Ayrıca konunun daha iyi anlaşılmasına zemin oluşturması için de mezhebin kurucu imamı Ebû Hanîfe ve öğrencileri, meşayih, ictihad, fakihlerin tabakaları, ihtilaf, tahrîc, tercih meseleleri bağlamında Hanefî mezhebinin genel yapısı üzerinde durulacak, mezhep içi ihtilaf sebepleri ve tarihi seyri ele alınacaktır. Bununla ilgili olarak mezhep içi ihtilafa örnek olması açısından Ebû Cafer et-Tahâvî, Ebü'l-Hasen el-Kerhî ve Kemaleddin İbnü'l-Hümâm gibi temsil gücü yüksek isimler ve bazı görüşleri zikredilecektir.

Araştırmamız üç bölümden meydana gelecek şekilde planlanmıştır.

Birinci bölümde mezhep kavramı, Hanefî mezhebinin teşekkülü, mezhep imamaları, ictihad ve çeşitleri, tahrîc, tercih, mezheplerarası ve mezhep içi ihtilafın sebepleri, gerekçeleri ve tarihi seyri, mezhep içi ihtilafa örnek olarak temsil gücü yüksek isimler ele alınacaktır.

İkinci bölümde, Leknevî'nin hayatı, eserleri, fakihliği, mezhep ve ictihad hakkında görüşleri, bazı fikhî görüşleri, eserlerinde takip ettiği metod ve kullandığı kaynaklar üzerinde durulacaktır.

Üçüncü bölümde ise, tespit edebildiğimiz kadarıyla Leknevî'nin mezhep imamının ya da mezhep görüşüne muhalif düştüğünü belirlediğimiz temsil gücü yüksek bazı furû meselelerle ilgili görüşleri ele alınacaktır.

Bu çalışma boyunca görüş ve öneriyle çeşitli katkılarda bulunan başta danışman hocam Prof. Dr. Ahmet YAMAN olmak üzere, Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK, Prof. Dr. İsmail Hakkı ATÇEKEN, Prof. Dr. Halit ÇALIŞ ve Dr. Seyit Mehmet UĞUR'a; tezi okuyup katkı ve önerilerde bulunan Doç. Dr. Hasan ÖZER, Doç. Dr. Mehmet Ali AYTEKİN, Doç. Dr. Duran Ali YILDIRIM'a ve Abdullah AKDOĞAN'a teşekkür ederim.

Sırrı Fuat ATEŞ

KONYA - 2022

GİRİŞ

I- Araştırmanın Konusu

Şüphesiz ki fıkıh ilmi, İslâmî ilimler arasında çok önemli bir yere sahip bir ilim dalıdır. Asr-ı saadetten günümüze fıkıh ilmi, hayatın içinde olan, müslümanların hayatını tanzim eden bir ilim dalı olmuştur. Allah'ın muradını tespit noktasında Kur'ân ve Sünnet merkezli bir anlama ve yorumlama çabası olan fıkıhın, İslâm'ın yaşanma zeminini teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Kur'ân ve Sünnet merkezli bir anlama ve yorumlama faaliyetinin sonucu olarak daha sahâbe döneminden itibaren çeşitli gerekçelerle farklı görüşlerin ortaya konduğu görülmektedir. Tarihi süreçte bu farklı görüşler etrafında bir kümelenmenin ve gruplaşmanın meydana geldiği ve sonuçta da mezhep denilen olgunun ortaya çıkıp teşekkül ettiği bilinen bir husustur.

Gerek nasların yapısı gerek farklı usûl ve yönteme sahip olmaları sebebiyle müctehedün fih olan alanlarda İslam âlimleri arasında farklı görüşler ortaya çıkmış, zamanla çeşitli müctehidlere nisbetle farklı mezhepler teşekkül etmiştir. Tarihi süreçte özellikle İmam Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Mâlik (ö. 179/795), Şâfî (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) nisbet edilen mezhepler, ümmet arasında genel bir kabul görmüş, İslâm dünyasının büyük çoğunluğu da bu dört müctehide nisbetle Hanefilik, Mâlikîlik, Şâfîlik ve Hanbelîlik olarak isimlendirilen bu dört mezhebe mensup olagelmıştır.

Diğer üç mezhebe göre Hanefilik, kurucu imamı açısından farklılık arz eden bir mezhep gibi algılanmaktadır. En azından bazı müellifler tarafından diğer mezheplerden farklı olarak Hanefiliğin, her ne kadar İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye nisbet edilse de, ortaya çıkış ve kuruluş aşamasında başta İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe olmak üzere Ebû Yûsuf (ö. 182/798), Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805), Züfer (ö. 158/775) gibi âlimlerden müteşekkil birden fazla kurucu imama sahip bir mezhep olduğu görüşü savunulmaktadır.

Ebû Hanîfe, benimsediği usûl ve yöntem çerçevesinde fikhî görüşler ortaya koymuş, fikhî meseleleri seçkin öğrencileri ile istişâre ederek çözüme kavuşturmuştur. Öğrencileri de birçok meselede hocalarından farklı görüşler benimsemişlerdir. Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra başta Ebû Yûsuf ve Muhammed

eş-Şeybânî olmak üzere öğrencileri çeşitli fikhî faaliyetlerde bulunmuşlardır. Muhammed eş-Şeybânî, kaleme almış olduğu ve mezhebin temel metinleri olarak kabul edilen eserlerinde kendi görüşleri yanında Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un görüşlerini de zikretmiştir. Daha sonra gelen Hanefî fakihler, kaleme almış oldukları eserlerinde Ebû Hanîfe'nin görüşleri yanında Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin görüşlerine de yer vermiş ve çeşitli gerekçelerle Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin hatta Züfer'in bazı görüşlerini müftâ bih olarak kabul etmişlerdir. Bütün bunlardan dolayı daha erken denilebilecek dönemlerden itibaren Hanefî mezhebinin diğer mezheplerden farklı, kurucu imamının birden çok olduğu bir mezhep olarak algılanmasına sevk etmiştir.

Mezhebin istikrar sürecinde, başka bir ifadeyle ilk meşâyih döneminde Hanefî mezhebine mensup âlimlerin kurucu imamlardan farklı görüşler benimsedikleri ya da yeni çıkan meselelerin fikhî çözümlerinde ihtilaf edip farklı görüşler ortaya koydukları görülmektedir. Tahavî (ö. 321/933) ve Kerhî (ö. 340/952) gibi fakihler bunun en önemli örnekleridir. Müteahhirûn dönemi denilen daha sonraki zamanlarda da mezhep içinde yetişen âlimler örfün değişmesi, zamanın bozulması, maslahat ve diğer bazı sebeplerle farklı görüşler ortaya koymuşlar, farklı tahrîc, tercih ve tashihlerde bulunmuşlardır.

Mezhebin kuruluşundan günümüze kadar mezhep içi istidlâl de denilebilecek bir ichtihad faaliyeti sürekli yapılmıştır. Özellikle IV. yüzyıldan sonra fikhî faaliyetler bir mezhebe bağlı kalınarak belli bir sistematik içerisinde sürdürülmüştür. Her mezhepte başta kurucu imamın öğrencileri olmak üzere kurucu imamdan sonra gelen ve müntesip fakihler olarak niteleyebileceğimiz fakihlerin yaptıkları faaliyetler ve mensubu oldukları mezhebe katkıları göz ardı edilemeyecek kadar önemli ve fazladır. Müntesip fakihlerin bu faaliyetleri arasında başta yeni çıkan güncel meselelere ichtihad ve tahrîc yoluyla fikhî çözümler üretme olmak üzere, birden fazla görüş olan meselelerde bu görüşlerden birinin tercihi, mezhep görüşünü temsil edecek ve fetvaya esas olacak görüşün tespiti, görüşlerin tashihi, mezhebin temellendirilmesi, nakli ve tedrisi maksadıyla eserler telif etmek gibi faaliyetler yer almakta, birçok yönden mezhebe katkıda buldukları görülmektedir. Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin birçok meselede hocalarına muhalefet ettikleri gibi

müntesip fakihlerin de yürüttükleri fikhî faaliyetlerde gerek mezhebin teşekkül edip istikrar bulmasından önce gerekse mezhebin istikrar bulmasından sonraki dönemlerde mezhep imamından farklı görüşler benimsedikleri, ayrıca mezhep imamının görüşü bulunmayan meselelerde ihtilaf ettikleri de bilinen bir husustur.

Bu meyanda daha erken dönemlerden itibaren mezhep içinde başta Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî olmak üzere Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin konumu, görüşlerinin mezhep görüşünü temsil edip etmediği gibi çeşitli meseleler ele alınmıştır. Bunun yanında müntesip fakihlerin fikhî faaliyetlerinin sınırları, tahrîc yoluyla elde edilen fikhî çözümlerin mezhebin kurucu imamı Ebû Hanîfe'nin görüşünü temsil edip edemeyeceği üzerinde durulmuştur. Müntesip fakihlerin, imamın ya da öğrencilerinin görüşü olan meselelerde onlara muhalefet edip edemeyecekleri, muhalefetin sınırları ve gerekçeleri, Hanefî mezhebi adına faaliyet yürüten müftî ya da kâdının hangi ilkeleri göz önüne alarak hareket edeceği gibi hususlar ele alınmış ve bunların sınır ve yöntemleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Zikrettiğimiz bu konuların ele alınmasının mezhebin, mezhep içi ihtilafın sebeplerinin ve müntesip fakihlerin mezhebe ve ictihad kurumuna yaptığı katkıların anlaşılması, fikhî melekесinin gelişmesi ve doğuşundan bugüne süreklilik arz eden ictihad kurumunun günümüz şartlarında bu sürdürülebilirliğinin imkân ve sınırlarının ortaya konabilmesi açısından önemli olduğu kanaatindeyiz. Zira mezhebin, mezhep içi ihtilaf ve sebeplerinin, mezhep imamlarına muhalefet imkân ve şartlarının bilinmesinin, özellikle güncel dini meseleler olarak nitelendirilen alanlarda bu meselelerin fikhî çözümüne yönelik yapılacak fikhî bilgi üretme faaliyetlerinde faydalı ve yol gösterici olacağını düşünüyoruz.

Bu sebeple çalışmamızın konusu Hanefî mezhebi bağlamında mezhebin genel çerçevesi, mezhep içi ihtilafın sebepleri ve mahiyeti, müntesip fakihlerin mezhep imamına ve mezhep görüşüne muhalif görüşlerinin konumu ele alınacaktır. Bununla ilgili olarak mezhep içi ihtilafa örnek olması açısından Ebû Cafer et-Tahâvî, Ebü'l-Hasen el-Kerhî ve Kemaleddin İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) gibi temsil gücü yüksek isimler ve bazı görüşleri zikredilecektir. Ayrıca mezhep içi ihtilaf için örnek olarak ele alınabilecek isimlerden biri de yakın dönemde Hind alt kıtasında yetişen ve ortaya koyduğu eserleriyle kendinden söz ettiren ve hüsnü kabul gören Abdülhay

Leknevî'dir (ö. 1304/1886). Bu sebeple yaklaşık otuz dokuz yıllık ömrüne yüz otuza yakın eser sığdıran Leknevî'nin hayatı, eserleri, fıkıhçılığı ve Hanefî mezhebine muhalefet ettiği bazı meseleler ve muhalefet gerekçeleri bu çalışmamızın esas konusunu teşkil edecektir.

Biz bu çalışmamızda, Hanefî mezhebinde mezhep içi ihtilafı, ihtilafın tarihi seyrini ve bu ihtilafa örnek olarak da yakın dönem âlimlerinden Leknevî'nin fıkıhçılığını ve bazı fikhî görüşlerini ele alacak, furû fıkıh alanında Hanefî mezhebine muhalefet ettiği bazı meseleleri ve muhalefet gerekçelerini inceleyeceğiz.

II- Araştırmanın Amacı

Bu araştırmada Hanefî mezhebi bağlamında mezhep içi ihtilaf, ihtilaf sebepleri, ihtilafın tarihi seyri ve bu çerçevede bir Hanefî fakihi olarak Leknevî'nin hayatı, eserleri, fıkıhçılığı ve mezhebe muhalif görüşleri ve gerekçeleri ele alınacaktır.

Yaptığımız bu çalışmada temel amacımız, fıkıh ilmine ve araştırmalarına önemli katkılarının bulunduğu düşündüğümüz son dönem âlimlerinden Leknevî'nin fakihiyeti ve mezhep imamına ya da mezhep görüşüne muhalif görüşlerini ele almak; Leknevî'nin hayatını, fıkıh alanıyla ilgili eserlerini ve mezhep imamına ya da mezhep görüşüne muhalif olarak benimsediği bazı görüşlerinin tespit ve değerlendirilmesini, muhalefet gerekçelerini ve fikhî yaklaşımlarını ortaya koymaktır. Konunun daha iyi anlaşılmasına zemin oluşturması için de Hanefî mezhebi bağlamında mezhep içi ihtilafın mahiyeti, gerekçeleri ve tarihi seyri ele alınacaktır. Başta kurucu imamın öğrencileri olmak üzere müntesip fakihlerin mezhep imamına ya da mezhebe muhalif benimsedikleri görüşlerin gerekçelerinin ve mezhepteki yerinin tespiti, günümüz İslam hukuku araştırmalarında yol gösterici ve yöntem belirlenmesinde de yardımcı olacağı kanaatindeyiz. Ayrıca Leknevî'nin hayatı, eserleri ve fikhî görüşlerinin belli bir disiplin çerçevesinde tespit edilmesi, velûd bir yazar olarak Leknevî'nin araştırma metodlarının, kaynaklarının ve Hanefî mezhebine muhalefet ettiği meselelerin ve gerekçelerinin incelenmesinin ve bunların üzerinde gerekli mülahazalarda bulunulmasının fıkıh ilmi araştırmalarına katkı sağlayacağını düşünüyoruz.

Ayrıca Leknevî'nin yaşadığı dönemde, Hint alt kıtasındaki mezhepler arasında cereyan eden hararetli tartışmalar ve bu tartışmaların içinde Leknevî'nin konumu da

üzerinde durulması gereken bir konudur. İfrat ve tefrit içerisindeki birçok mezhebin yer aldığı bu asırda Leknevî, gelenek temelinde yeni bir sorgulamaya dayanan bir anlayış ortaya koymaya çalışmıştır. Bu sebeple Leknevî'nin, ilmî çalışmalarında üzerinde titizlikle durduğu temel prensipler ve kriterlerin tespit edilmesi de önemli bir husustur. Leknevî, taassuptan uzak bir şekilde müslümanların geleneksel dokusunu güçlendirmek ve devamını sağlamak için çalışan bir müelliftir. Bu yönüyle de onun eserleri, sadece ilmî bir materyal değil, yaşadığı dönemi yansıtan bir ayna ve müslümanların hayatını etkileyen problemlerin çözümüne yönelik bir rehber mesabesinde. Leknevî'nin eserlerinin, bugün de birçok meselenin anlaşılmasında önemli bir yere sahip olduğu kanaatindeyiz.

Leknevî'nin telif ettiği eserleri, kaleme aldığı risâleleri ve çeşitli eserlere yazdığı talik ve takdimler, ilim ehlinin müstağni kalamayacağı ilmî bir mirastır. Leknevî'nin ilmî yönü, İslâmî ilimlere yaptığı katkılar, özellikle fıkıhçılığı ve hadisçiliği birden çok teze konu olacak kadar geniş ve güçlüdür.

III- Leknevî ile İlgili Yapılan Çalışmalar

Yaptığımız araştırma neticesinde Abdülhay el-Leknevî ile ilgili tespit edebildiğimiz belli başlı çalışmalar şunlardır:

Kitaplar:

1- **Nedvî**, Veliyyüddin, *el-İmam Abdülhay el-Leknevî Allâmetü'l-Hind ve İmâmü'l-muhaddisîn ve'l-fukahâ*, Beyrut 1415/1995. Müellifin, 1992 yılında Mısır İskenderiye Üniversitesi'nde hazırlamış olduğu "*el-İmam Abdülhay el-Leknevî ve Cuhûduhû fi ulûmi'l-hadîs*" isimli doktora tezinden istifadeyle hazırlanmıştır. Bir giriş ve üç bölümden oluşan eserin giriş bölümünde Leknevî'nin yaşadığı dönemin siyasî, iktisadî ve ictimâî durumu hakkında bilgiler verilmekte ve o dönemde öne çıkan medreseler zikredilmektedir. Eserin birinci bölümünde Leknevî'nin hayatı, tahsili, âlimlerin onun hakkındaki değerlendirmeleri ve ahlâkî vasıfları; ikinci bölümünde Leknevî'nin hocaları ve öğrencileri; üçüncü bölümünde ise Leknevî'nin ilmî genişliği ve eserleri, çağdaşlarından münakaşaya girdiği isimler ele alınmaktadır.

2- **Ensârî**, Muhammed Abdülbâkî el-Ensârî el-Leknevî (1364/1945), "*Hasretü'l-fuhûl bi-vefâti nâibi'r-Rasûl*", Matbau Envâr-ı Muhammedî, 1305.

Leknevî'nin öğrencilerinden olan Ensârî'nin, hocası Leknevî'nin vefatı üzerine kaleme almış olduğu bir risâledir.

3- **Bendevî**, Ebü'l-Fazl Muhammed Hafızullah el-Bendevî (1362/1943), *Kenzü'l-berekât li-Mevlânâ Ebi'l-Hasenât*, Leknev 1305. Leknevî'nin öğrencilerinden olan Bendevî'nin, hocası Leknevî'nin hayatı, hocaları ve eserleri üzerine kaleme almış olduğu bir risâledir.

4- **Ebû Gudde**, Abdülfettah. Ebû Gudde, Leknevî'nin kitaplarından neşrettiği *Tuhfetü'l-ahyâr, el-Ecvibetü'l-fâdile* gibi bazı eserlerin baş tarafına Leknevî'nin hayatını da eklemiştir.

5- **Ebü'l-Hâc**, Salah Muhammed, *el-Menhecü'l-fikhî li'l-İmam el-Leknevî*, Amman 2002. Müellifin, Bağdat Üniversitesi'nde hazırlamış olduğu yüksek lisans çalışmasının gözden geçirilerek basılan eseridir. Eser, bir giriş ve üç bölümden; her bir bölüm de çeşitli fasıllardan oluşmaktadır. Giriş bölümünde, menhec, fıkıh ve imam kavramları lügat ve delâlet yönünden ele alınıp tahliller yapılmaktadır. Eserin birinci bölümünde, Leknevî'nin hayatı, tahsili, hocaları, öğrencileri, eserleri ve dönemindeki fırkalar ele alınmakta ve Leknevî'nin müceddidliği üzerinde durulmaktadır. İkinci bölümünde, Leknevî'nin fakihliği, ictihad yöntemi, şer'î delillerle ilgili yaklaşımları incelenmektedir. Üçüncü bölümünde ise, Leknevî'nin eserlerinde izlediği yöntem fıkıh alanıyla ilgili eserleri üzerinden ele alınmaktadır.

6- **Ebü'l-Hâc**, Salah Muhammed, *Tehzîbü'l-Menheci'l-fikhî li'l-İmam el-Leknevî*, Amman 1441/2020. Müellifin bir önceki eserinin gözden geçirilerek bazı ilave ve çıkarmalarla yeniden basılmış halidir.

7- **Ebü'l-Hâc**, Salah Muhammed, *Nazarât fî tekvîni'l-meleketi'l-fikhiyye ve ishâmâtü'l-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, Amman 1441/2020. Bir insanda fıkıh melekesinin oluşumunu ve İmâm Leknevî'nin fıkıhçılığının ele alındığı yaklaşık elli sayfalık bir eserdir.

8- **İbn Ebi'l-Mübârek**, Abdullah el-Me'mûn, *İthâfü's-sâil bi-dirâseti ba'zı'l-mesâil elletî fihâ hâlefe el-Allâme Abdülhay el-Leknevî el-mezhebe'l-Hanefî*, Dakkâ 1444/2022. Leknevî'nin Hanefî mezhebi dışında diğer mezheplerin görüşlerinden oluşan tercihlerine reddiye tarzında yazılmış bir eserdir. Müellif, abdestte besmele

çekmenin hükmü, istincada taş sayısı, yolculuk gibi bazı durumlarda namazların cem' edilmesi, namazda son oturuşta teverrükün hükmü, cemaatin Fâtiha sûresini okuması, kadınların kendi aralarında cemaatle namaz kılmaları, sabah namazının sünnetinin güneş doğmadan önce kazâ edilmesi, cenaze namazında Fâtiha sûresini okumak, ihramlı kimsenin nikâhı ve mehrin en az miktarının tayini olmak üzere on meseleyi ele almaktadır ve çeşitli yönlerden Leknevî'ye cevap vermektedir. Müellif, eserinde özellikle hadîslerin tahricini genişçe ele almaktadır.

Tezler:

Leknevî ile ilgili Türkiye'de çeşitli üniversitelerde yapılan ve tamamlanmış olan on yüksek lisans tezi ve devam etmekte olan bir doktora ve bir yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Ayrıca tespit edebildiğimiz kadarıyla Mısır Ezher Üniversitesi ve İskenderiye Üniversitesi'nde yapılan ve tamamlanan iki doktora tezi ve Bağdat Üniversitesi ile Sûdan Ümmü Dermân İslâm Üniversitesi'nde yapılan ve tamamlanan iki yüksek lisans tezi bulunmaktadır.

A- Tamamlanan Tezler

1- **Mücîbürrahmân**, Kâdî Mücîbürrahmân, *eş-Şeyh Abdülhay el-Firengî Mahallî el-Leknevî*, Doktora Tezi, Ezher Üniversitesi, 1968.

2- **en-Nedvî**, Veliyyüddin, *el-İmam Abdülhay el-Leknevî ve Cuhûduhû fî ulûmi'l-hadîs*, Doktora Tezi, Mısır İskenderiye Üniversitesi, 1992.

3- **Ebü'l-Hâc**, Salah Muhammed, *el-Menhecü'l-fikhî li'l-İmam Leknevî*, Yüksek Lisans Tezi, Bağdat Üniversitesi, 2002. Tez, aynı isimle ve aynı tarihte Ammân'da basılmıştır.

4- **Ergen**, Mevlüt, *19. yüzyıl Muhaddislerinden Abdülhay el-Leknevî (1304/1886)'nin Hadisçiliği*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, Danışman: Prof. Dr. Bilal Saklan, Konya 2001.

5- **Mertoğlu**, Hilal, *Abdu'l-Hayy el-Leknevî'nin Hayatı ve Hadis anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, Danışman: Doç. Dr. Mehmet Emin

Özafşar, Ankara 2003. Leknevî'nin yaşadığı dönem ve coğrafyanın siyasî, fikrî ve kültürel durumunun; Leknevî'nin ilmî şahsiyeti, eserleri ve hadis ilmine katkısının ele alındığı bir çalışmadır.

6- **Hecû**, Hıdır Şerefüddîn Hecû, *el-İmâm el-Leknevî ve cuhûdühû fi'l-hadîs ve ulûmihî*, Yüksek Lisans Tezi, Ümmü Dermân İslâm Üniversitesi, Sûdan 1434/2013.

7- **Sadîker**, Ömer, *Abdülhay el-Leknevi (ö. 1304/1887) Hayatı, Eserleri ve el-Ecvibetü'l-Fadıla Adlı Eseri Özelinde Hadisçiliği*, Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, Danışman: Doç. Dr. Bekir Tatlı, Adana 2014. Leknevî'nin hayatı, eserleri ve *el-Ecvibetü'l-fâdile* isimli eseri özelinde Leknevî'nin hadisçiliğinin ele alındığı bir çalışmadır.

8- **Oral**, Abide Eser Kiyak, *İmam Leknevî'nin Fetâvâ'sının Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, Danışman: Prof. Dr. Faruk Beşer, İstanbul 2014. Tezde Leknevî'nin yaşadığı dönemin siyasî ve ilmî durumu, hayatı, eserleri ve Leknevî'nin *Nef'u'l-müftî ve '-sâil* isimli fetva kitabı özelinde Leknevî'nin hüküm çıkarmada kullandığı aslî ve fe'î deliller ele alınmaktadır.

9- **Büyükmutu**, Mehmet, *Muhammed Abdülhayy el-Leknevî'nin Hayatı, Eserleri ve Fıkıh İlmindeki Yeri*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, Danışman: Prof. Dr. Abdullah Kahraman, İstanbul 2016. Leknevî'nin yaşadığı dönem, hayatı ve ilmi kişiliği, eserleri ve fıkıh ilmindeki yerinin ele alındığı bir çalışmadır.

10- **Koca**, Mustafa Kemal, *Seyyid Şerif Cürcani'nin Muhtasar Hadis Usulü ve Leknevi'nin Zaferü'l-Emani İsimli Şerhindeki Metodu*, Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, Danışan: Doç. Dr. Arif Aytekin, Edirne 2016. Leknevî'nin hayatı, eserleri, ilmî kişiliği ve Cürcânî'nin *el-Muhtasar*'ına yazmış olduğu *Zaferu'l-emânî* isimli eserinde şerh metodunun ele alındığı bir çalışmadır.

11- **Ögtem**, Ramazan, *Abdülhayy el-Leknevî ve et-Ta'likü'l-Mümecced Adlı Eserinin Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf

Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim Kutlay, İstanbul 2017. Çalışmada Leknevî'nin yaşadığı dönemin siyasî ve ilmî durumu, hayatı, eserleri ve Leknevî'nin *et-Ta'liku'l-mümecced* isimli eserindeki metodu ve kaynakları ele alınmaktadır.

12- **Dalati**, Abdulkerim, *el-İmam Abdulhay el-Leknevi ve Cuhuduhu fi's-sünneti'n-Nebeviyye*, Yüksek Lisans Tezi, Bingöl Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Thamer Abdelmohdi Hatamleh, Bingöl 2017. Leknevî'nin yaşadığı dönemin siyasî ve ilmî durumu, hayatı, eserleri ve Leknevî'nin kaleme aldığı hadis eserleri üzerinden hadis ilmine katkılarının ele alındığı bir çalışmadır.

13- **Acaroğlu**, Yunus Emre, *Leknevî ve İhtilâfu'l-Hadis, (İmâmu'l-Kelâm fîmâ Yeteallaku bi'l-Kırâati Halfe'l-İmâm Risâlesi Bağlamında Bir Uygulama)*, Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Yûsuf Açikel, İsparta 2017. Çalışmada Leknevî'nin yaşadığı dönemin siyasî ve ilmî durumu, hayatı, eserleri ve *İmâmu'l-keîâm fî mâ yeteallaku bi'l-kîrâati halfe'l-imâm* isimli eseri özelinde Leknevî'nin ihtilâfû'l-hadis anlayışı ele alınmaktadır.

14- **Kılıç**, Muhammed Hüseyin, *Ebü'l-Hasenât Abdülhay el-Leknevî'nin Fıkhi Eserlerindeki Bid'at Kavramının Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Aksaray Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Mehterhan Furkani, Aksaray 2019. Leknevî'nin yaşadığı dönemin siyasî ve ilmî durumu, hayatı ve eserleri, Bid'at kavramı ve bazı risâleleri özelinde Leknevî'nin bid'at anlayışının ele alındığı bir çalışmadır.

B- Devam Etmekte Olan Tezler

1- **Karacelil**, Ali, *Muhammed Abdulhay Leknevi'nin (ö.1304/1886) Hadis Anlayışı*, Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, Danışman: Doç. Dr. Muhammet Yılmaz.

2- **Eygin**, Hayrullah, *Abdulhay el-Leknevî'nin Hayatı ve el-Âsâru'l-Merfû'a fî'l-Ahbâri'l-Mevzûa Adli Eseri*, Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, Danışman: Yrd. Doç. Dr. Ramazan Özmen.

Makaleler:

1- **İbrahimoglu**, Nizameddin, “*Kendi Kaleminden İmam Leknevî; Hayatı ve Eserleri*”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, VI, 41-54, Konya 2005.

2- **Kılıç**, Muhammed Tayyib, “*Hint Alt Kıtası Hanefî Fıkıh Birikimine Bir Örnek: Fakih Olarak İmam Leknevî*”, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 16, Sayı: I, 89-140, Diyarbakır 2014.

3- **Benî Erşîd**, Bekir Mustafa Tu'me, “*Menhecü'l-İmami'l-Leknevî fî kitâbihî el-Âsâri'l-merfûa fî'l-ahbâri'l-mevzûa*”, Mecelletü Câmîati Dimeşk li'l-ulûmi'iktisâdiyye ve kânûniyye, cilt: 27, sayı: I, 343-368, Dimeşk 2011.

4- **İrşadü'l-Hak**, Muhammed, *el-İmâm Abdülhay el-Firengîmahallî ve a'mâlühû fî'l-hadîs*, İslâm Üniversitesi Diyobend Dâru'l-ulûmu ed-Dâif Dergisi, Sayı: 11, Hindistan Zilkade 1434/Eylül-Ekim 2013. Aynı makale ayrıca Pakistan Hazara Üniversitesi Hazâra İslâmikus Dergisi, Ocak-Haziran 2013, II, 81-95'de de yayımlanmıştır.

5- **Nedvî**, Muhammed Erşed el-A'zamî en-Nedvî, “*el-İmam Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî*”, el-Ba'sü'l-İslâmî, Leknev 1407/1987, cilt: 31, sayı: 8, s: 94-99. Leknev'de yayımlanan *el-Ba'sü'l-İslâmî* isimli dergide, Leknevî hakkında yazılmış bir makaledir.

6- **Mehâmid** Hüseyin tarafından “*Abkariyyetü'l-allâme Abdülhay el-Firenkîmahallî (Abdülhay el-Leknevî)*” ismiyle Leknevî'nin hayatı, eserleri ve etkilerinin ele alındığı bir çalışma yapılmış ve http://nidaulhind.blogspot.com.tr/2016/08/blog-post_4.html internet blog sayfasında yayınlanmıştır. (Erişim tarihi: 20.01.2022)

Yukarıda zikredilen yüksek lisans ve doktora tezlerinin çoğu Leknevî'nin hadisçiliği ve hadis alanında yazmış olduğu eserleri üzerine yapılan çalışmalardır. İlgili çalışmalar genel olarak Leknevî'nin yaşadığı dönemi, hayatı ve eserlerini ele almakta ve belli bir eserinden veya bazı görüşlerinden yola çıkarak daha çok hadisçiliği ya da fıkıhçılığı gibi belli bir konuya ağırlık verilmektedir. Bizim bu çalışmamızda, diğer çalışmalardan farklı olarak Leknevî'nin hayatı, fıkıh alanındaki eserleri, fıkıhçılığı yanında onun, eserlerindeki metodu, kaynakları ve Hanefî

mezhebine muhalif olarak benimsediği görüşleri üzerinde durulmaktadır. Ayrıca konunun daha iyi anlaşılmasına zemin oluşturması için de mezhebin kurucu imamı Ebû Hanîfe ve öğrencileri, meşayih, ictihad, fakihlerin tabakaları, ihtilaf, tahrîc, tercih meseleleri bağlamında Hanefî mezhebinin genel yapısı üzerinde durulmuş, mezhep içi ihtilaf sebepleri ve tarihi seyri ele alınmıştır.

IV- Araştırmanın Kaynakları

İhtilafi konu alan çalışmaların ilk dönemlerden itibaren kaleme alındığı görülmektedir. Bununla ilgili olarak ihtilafi konu alan müstakil eserler kaleme alındığı gibi mezhebin görüşlerinin temellendirilmesi amacı güden müdellel ve mutavvel eserler de telif edilmiştir.

Hanefî mezhebi bağlamında düşündüğümüzde mezhebin görüşlerinin tespiti ya da mezhep görüşlerinin savunması sadedinde ilk eserlerin Ebû Hanîfe'nin iki büyük öğrencisi Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî tarafından kaleme alındığı görülmektedir. Bu iki imamın diğer eserleri yanında *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, *er-Redd alâ Siyeri'l-Evzâî* ve *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne* isimli eserlerinin, mezheplerarası ihtilafi konu edinmesi yanında hem mezhebin temellendirilmesi hem de mezhep savunması maksadıyla kaleme alınan eserler olduğu söylenebilir.

İlk dönemlerden itibaren Tahâvî'nin (ö. 321/933) *İhtilâfû'l-ulemâ'sı*, Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *et-Tecrîd'i*, Debûsî'nin (ö. 430/1039) *Te'sîsü'n-nazar'ı*, Ebû Hafs en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) *el-Manzûme'si* gibi müctehidler arasındaki ihtilafi konu alan müstakil eserler kaleme alınmıştır. Ayrıca mezhebin temel metinlerine yazılan şerhlerde mezhep görüşünün delilleri zikredilerek hem mezhep görüşlerinin temellendirilmesini hedefleyen hem de gerek mezheplerarası gerekse mezhep içi ihtilafa yer veren müdellel ve mukayeseli eserler telif edilmiştir. Bu meyanda Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Şerhu meâni'l-âsâr'ı*, Cessâs'ın (ö. 370/981) *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî'si*, Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî'si*, Debûsî'nin (ö. 430/1039) *el-Esrâr'ı*, Serahsî'nin (ö. 483/1090) *el-Mebsûtu*, Kâsânî'nin (ö. 587/1191) *Bedâiu's-sanâi'si*, Mergînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye'si*, Mavsîlî'nin (ö. 683/1284) *el-İhtiyâr'ı*, İtkânî'nin (ö. 758/1357) *Gâyetü'l-beyân'ı*, Aynî'nin (ö. 855/1451) *el-Binâye'si*, İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457)

Fethu'l-Kadîr'i, Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) *Fethu bâbi'l-inâye*'si, Zafer Ahmed et-Tehânevî'nin (ö. 1892-1974) *Î'lâû's-sünen*'i gibi eserler ve daha pek çok eser sayılabilir.

Son dönemlerde ihtilaf ya da muhalefet konusuyla ilgili pek çok çalışma yapılmış olup bunlardan bir kısmı mezhep içi ihtilafı konu edinirken, bazıları ise daha çok ihtilaf sebeplerini tespite yönelik çalışmalardır. Bu çalışmalardan bazıları şunlardır:

Şah Veliyyullah Dihlevî, *el-İnsâf fi beyâni'l-ihtilâf*, Nşr: Abdülfettah Ebû Gudde, Beyrut 1406/1986.

Abdülmetîn Sahî Dâd Şehîdî, *el-Mesâilu'l-letî hâlefe fihâ es-Sâhibân el-İmâm Ebâ Hanîfe fi'l-muâmelati'l-mâliyye*, Doktora Tezi, Câmîiatu Ümmülkurâ, Külliyyetü'ş-şerîa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, Suudi Arabistan 1429-1430.

Limyâ Muhammed Siddîka Bâ Haydara, *el-Mesâilu'l-fikhiyye elletî hâlefe fihâ es-Sâhibân ev ahaduhumâ el-İmâm Ebâ Hanîfe fi't-tahâre*, Yüksek Lisans Tezi, Câmîiatu Ümmülkurâ, Külliyyetü'ş-şerîa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, Suudi Arabistan 1424.

Faysal b. Salim b. Muhammed el-Hilâlî, *el-Mesâilu'l-fikhiyye elletî hâlefe fihâ es-Sâhibân ev ahaduhumâ el-İmâm Ebâ Hanîfe fi's-salât*, Yüksek Lisans Tezi, Câmîiatu Ümmülkurâ, Külliyyetü'ş-şerîa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, Suudi Arabistan 1425.

Salim b. Ali b. Muhammed es-Sakafî, *Esbâbu ihtilâfi'l-fukahâ*, Yüksek Lisans Tezi, Câmîiatu'l-melik Abdulaziz, Külliyyetü'ş-şerîati'l-İslâmiyye, 1972.

Vecîh Mahmûd, *el-İhtilâfü'l-Fikhî esbâbühû ve mevkifünâ minh*, Dâru'l-hedy, yy. ty.

Mustafa Said el-Hînn, *Eseru'l-ihtilâf fi'l-kavâidi'l-usûliyye fi ihtilâfi'l-fukahâ*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1998.

Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, *Esbâbu ihtilâfi'l-fukahâ*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2010.

Eyyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001.

Osman Bayder, *Mezhebin Kurucu İmamına Muhalefetin İmkân ve Sınırı - Hanefî Mezhebi Örneği-*, Ankara 2018.

Seyit Mehmet Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, İstanbul 2019.

Ayrıca belli bir dönemden sonra, mezhep görüşünün tayin ve tespitinde izlenecek yöntemi, diğer bir ifade ile fetva ve kazâda dikkat edilmesi gereken ilkeler ve izlenecek yöntemi konu alan *edebü'l-kâdî*, *âdâbü'l-iftâ*, *edebü'l-müftî*, *resmü'l-müftî* isimleriyle müstakil eserler de kaleme alınmıştır. Bununla ilgili olarak Muhammed Bedreddin eş-Şühâvî'nin (984/1576), *et-Tırâzü'l-Müzheb fî tahrîci's-sahîh ale'l-mezheb*'i, Mehmet Fikhî el-Aynî'nin (1147/1735), *Risâle fî edebi'l-müftî*'si, İbn Âbidîn'in (1252/1836), *Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî*'si, Muhammed Takî el-Osmânî'nin *Usûlü'l-iftâ ve adâbühû* isimli eseri ve Salâh Muhammed Ebu'l-Hâc'ın *İs'âdü'l-müftî alâ Şerhi Ukûdi resmi'l-müftî*'si ilk akla gelen eserler olarak zikredilebilir.

Çalışmamızın konusu mezhep, ictihad, tahrîc, ihtilaf, muhalefet, ihtilaf sebepleri gibi konular olması hasebiyle Hanefî eserleri başta olmak üzere gerek usûl gerek furû ve gerekse fıkıh tarihi, tabakât, vs. alanlarında kaleme alınan eserler çalışmamızın kaynağını oluşturmaktadır. Bu çalışmada konuyla ilgili temel Hanefî eserler asıl kaynak olarak kullanılmıştır. Bu meyanda yukarıda zikrettiğimiz eserlerin yanında Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *el-Muhtasar*'ı, İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1295) *Mecmau'l-bahreyn*'i, Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Kenzü'd-dekâik*'i başta olmak üzere Zeylaî'nin (ö.743/1343) *Tebyînü'l-hakâik*'i, İbn Nuceym'in (ö. 970/1562) *el-Bahru'r-râik*'i, İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) *Reddü'l-muhtâr*'ı gibi Hanefî mezhebinin temel eserleri müracaat ettiğimiz kaynaklar olup, bunun yanında pek çok eser ve özellikle Leknevî'nin atıfta bulunduğu eserler müracaat ettiğimiz kaynaklar arasında yer almaktadır.

Ayrıca mezhep, ihtilaf, muhalefet, tahrîc, tercih konularında ve Leknevî ile ilgili son dönemlerde yazılan gerek yüksek lisans gerekse doktora çalışması olarak hazırlanan eserler de müracaat ettiğimiz eserler arasındadır. Özellikle Veliyyüddîn Nedvî'nin *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî allâmetü'l-Hind ve imâmü'l-muhaddisîn ve'l-fukahâ* isimli doktora çalışması, Salah Muhammed Ebü'l-Hâc'ın *el-Menhecü'l-fikhî*

li'l-İmâmi'l-Leknevî isimli yüksek lisans tezi, Eyyüp Said Kaya'nın *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkıhî İstidlâl* isimli doktora tezi, Osman Bayder'in *Mezhebin Kurucu İmamına Muhalefetin İmkân ve Sınırı -Hanefî Mezhebi Örneği-* isimli doktora tezi ve Seyit Mehmet Uğur'un *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü* isimli doktora tezi en fazla müracaat ettiğimiz çalışmalar arasında yer almaktadır.

Çalışmamızın ana konusunu Leknevî'nin hayatı, eserleri, fıkıhçılığı ve mezhebe muhalif bazı görüşleri teşkil ettiğinden, Leknevî'nin eserleri çalışmamızın temel kaynakları arasındadır. 130'a yakın eser kaleme alan Leknevî'nin bu eserleri arasında 1'i fıkıh usûlü, 48'i doğrudan furû fıkıhla ilgilidir. 13 eseri ise fıkıh tarihi, teracim, tabakat ve literatürle ilgili olup bu eserlerini de fıkıhla ilgili kabul ettiğimizde 63 eserinin; dolayısıyla kaleme almış olduğu eserlerin yarısından fazlasının fıkıhla ilgili olduğu görülür.

Leknevî'nin fıkıhla ilgili eserlerinin çoğunluğu, belli meselelerde müstakil olarak kaleme alınan farklı hacimde risâlelerinden oluşmaktadır. Bu risâlelerinden bazılarını konuyu beyan sadedinde, bazılarını mezhebin görüşünü savunma maksadıyla kaleme aldığı anlaşıldığı gibi, bazı eserlerinde ise ihtilaflı meseleleri genişçe ele alıp değerlendirmeler yaptığı ve tercihte bulunarak kendi görüşünü ortaya koyduğu görülmektedir. Bu risâlelerinden başka Leknevî'nin, fıkıhın baştan sona bütün konularını ele aldığı müstakil bir eseri bulunmamaktadır. Bu alanda o, Muhammed eş-Şeybânî'nin *el-Câmiu's-sağîr*'i ve *el-Muvatta*'sı, Mergînânî'nin *el-Hidâye*'si ve Sadruşşerîa'nın *Şerhu'l-Vikâye*'si üzerine çalışmalar yapmıştır. *el-Hidâye* üzerine yapmış olduğu çalışma, babası Abdülhalîm Leknevî'nin yazmış olduğu notları biraz genişleterek yazdığı bir eserdir. *Şerhu'l-Vikâye* üzerine yazmış olduğu *Umdetü'r-riâye fî halli (mâ fî) Şerhi'l-Vikâye* ve *es-Siâye fî keşfi mâ fî Şerhi'l-Vikâye* isimli iki çalışması olup bu iki çalışmayı da tamamlayamadan vefat etmiştir. Muhammed eş-Şeybânî'nin *el-Câmiu's-Sağîr*'i üzerine yazdığı şerh ise kısa denilebilecek bir şerhtir.

BİRİNCİ BÖLÜM

HANEFÎ MEZHEBİNDE MEZHEP İÇİ İHTİLAF

I- KAVRAMSAL ÇERÇEVE/HANEFÎ MEZHEBİNİN GENEL YAPISI

Biz, çalışmamızın bu bölümünde Hanefî mezhebinin genel yapısı, ictehad, ihtilaf, tahrîc ve tercih gibi bazı meseleler üzerinde duracak, mezhep içi ihtilafın sebeplerini ve tarihi seyrini ele alacak, Tahavî, Kerhî ve İbnü'l-Hümâm olmak üzere üç ismi mezhep içi ihtilafa örnek olarak zikredeceğiz.

A- Hanefî Mezhebi

Fikhî ve itikadî mezheplerin çoğunluğu, kurucusu sayılan kişilerin isimlerine nisbetle adlandırıldığı ve öylece meşhur olduğu gibi, hicrî ilk iki yüzyılda Kûfe merkezli olarak Irak bölgesinde başlayan ve daha sonraki yüzyıllarda giderek gelişip yaygınlaşan Irak fikhî, bu fikhînin metodoloji, doktrin ve sistematığının oluşmasında en büyük paya sahip bulunan İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye nisbetle Hanefî mezhebi (Hanefiyye) olarak adlandırılmıştır. Bu mezhebe mensup olan fakihlere ve bu mezhep görüşüyle amel eden kişilere de Hanefî (çoğulu Hanefiyyûn, ahnâf) denilmiştir.¹

Hanefî mezhebinin kurucusunun İmâm-ı Âzam olduğu bilinen bir gerçek olmakla birlikte, Hanefî mezhebinin sadece İmâm-ı Âzam'ın görüşlerinden ibaret olmadığı da bilinen bir husustur.² Eyyüp Said Kaya'nın yerinde tespitiyle “*mezhep, müctehidin görüşlerinin toplamından daha fazla bir şeydir.*”³ Her ne kadar diğer mezheplerde olduğu gibi Hanefî mezhebinde de durum böyle ise de bu, kurumsal anlamıyla mezhep göz önüne alındığı zaman söz konusudur. Hanefî mezhebinde,

¹ Bardakoğlu, Ali, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, XVI, 1.

² Kevserî (ö. 1952) ve Ebû Zehra (ö. 1974), Hanefî mezhebinin sadece Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden ibaret olmayıp onun ve ashâbının görüşlerinin toplamından meydana geldiğini ifade etmektedir. "اطلاق" Kevserî, *مذهب الحنفي على مجموع آراء هؤلاء اصطلح ولا مشاحة فيه، بالنظر إلى أن مذهب الحنفي فقه جماعة عن جماعة*, *Hüsnü't-tekâdi*, s. 60; Ebû Zehra, "لأن مذهب الحنفي هو مجموعة آراء المدرسة الفقهية التي كان يرأسها ذلك الإمام", *Ebû Hanîfe*, s. 393.

³ Kaya, Eyyüp Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, s. 20.

usûl ve yönteminin Ebû Hanîfe tarafından belirlendiği ve bu usûl ve yöntemle elde ettiği görüşlerin mezhebin temelini oluşturduğu tartışılmaz bir gerçektir. Ebû Hanîfe'nin belirlediği ve ortaya koyduğu görüşler temelinde gerek Ebû Hanîfe'nin öğrencileri gerekse daha sonra gelen müntesip fakihlerin fikhî faaliyetleriyle kurumsal anlamıyla Hanefî mezhebinin oluştuğu söylenebilir. Mezhep içerisinde “*meşâyih*” olarak isimlendirilen fakihlerin, mezhep imamının tesis ettiği usûl ve yöntemle fikhî faaliyetlere devam ettikleri göz önüne alındığında, özellikle nevâzil/yeni meselelerin fikhî çözümü için ortaya koydukları görüşlerin de eklenmesiyle mezhebin canlı bir organizma gibi sürekliliğini devam ettirdiği ve gelişip büyüdüğü ifade edilebilir.

Ancak Hanefî mezhebinde Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin mezhepteki konumu, icra ettikleri fikhî faaliyet, sahip oldukları görüşlerin mezhepte ne kadar yer edindiği gibi meseleler ilk dönemlerden itibaren tartışılmıştır. Bu durum diğer mezheplerde de kurucu imamın öğrencilerinin durumu hakkında söz konusu olmakla birlikte Hanefî mezhebinde özellikle İmâmeyn için söz konusudur. Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin mutlak müctehid mi oldukları, yoksa İmâm-ı Âzam'ın usûlüne bağlı mukayyed müctehid mi oldukları hususu tartışmalıdır. Âlimlerin çoğunluğu bu iki imamı mutlak müctehid değil de mukayyed müctehid olarak kabul ederken, bazı âlimler ise bu iki imamın mutlak müctehid olduklarını savunmuşlardır.

İmâmeyn'in mezhepteki konumu, bazı müellifleri, diğer mezheplerden farklı olarak Hanefî mezhebinin birden çok kurucu imamı olduğu, özellikle Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin Hanefî mezhebinin kurucu imamı sayılmaları gerektiği düşüncesine sevk etmiş, Hanefî mezhebini diğer mezheplerden ayıran özelliklerden birinin de kurucu imam yönüyle olduğu, zira diğer mezheplerin görüşleri kurucu imam olarak bir kişinin görüşleri etrafında şekillenirken, Hanefî mezhebinin en az üç kurucu imamın görüşleri etrafında teşekkül ettiği kanaatine götürmüştür. Kevserî (ö. 1952), Hallâf (ö. 1956) ve Ebû Zehra (ö. 1974) gibi müelliflerin, Hanefî mezhebinin sadece Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden ibaret olmayıp onun ve ashâbının görüşlerinin

toplamından meydana geldiğini ifade etmelerinin sebeplerinden birinin de bu olduğu söylenebilir.⁴

Her ne kadar Züfer b. Huzeyl (ö. 158/775) ve Hasan b. Ziyâd (ö. 204/819) başta olmak üzere İmâm-ı Âzam'ın diğer öğrencilerinin mezhebe katkıları göz ardı edilmemesi gerekse de mezhebin oluşum ve gelişimine en çok katkısı olanlar, mezhep literatüründe İmameyn olarak yer edinmiş olan Ebû Yûsuf ve Muhammed'dir. Hanefî mezhep literatüründe geçen “İmâm-ı Âzam” lakabıyla Ebû Hanîfe; “Şeyhayn” tabiriyle Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf; “Tarafeyn” ifadesiyle Ebû Hanîfe ve Muhammed; “Sahibeyn” ve “İmâmeyn” tabirleriyle Ebû Yûsuf ve Muhammed; “el-Eimmetü's-selâse” tabiriyle Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin kastedilmesi ve bunların mezhebin birer ıstılahı haline gelmesi⁵ de Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin Hanefî mezhebindeki konumunu göstermesi açısından önemlidir. Yine mezhep literatüründe “zâhiru'r-rivaye” olarak kabul edilen ve mezhebin temelini oluşturan görüşlerin bu üç imama ait olması da, hem Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin mezhep içindeki konumunu göstermesi, hem de Hanefî mezhebinin kurucu imamlarının birden fazla olup olmaması hususu açısından önem arz eder. Gerek, “tarafeyn, sahibeyn, imameyn” gibi isimlendirmeler gerekse zâhiru'r-rivâye görüşlerinin bu üç imama ait olması, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin de, Ebû Hanîfe ile birlikte “mezhebin kurucu imamlarından” olduklarını gösterdiği düşünülebilir.⁶

İmâmeyn'in Hanefî mezhebi içindeki konumuyla ilgili tartışmaların erken dönemden itibaren başladığı ve konuyla ilgili farklı görüşlerin dile getirildiği

⁴ Kevserî, *Hüsni't-tekâdî*, s. 60; Hallâf, *Hülâsatü târihi't-teşri'*, s. 255; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 393. Muhammed İbrahim, Muhammed eş-Şeybânî'nin yazmış olduğu eserlerle *el-müessîü's-sânî* olarak itibar edildiğini ifade etmektedir. Muhammed İbrahim, *el-Mezheb inde'l-Hanefiyye*, s. 55. Muhammed İbrahim, Ebû Hanîfe'nin seçkin öğrencilerinden oluşan bir grupla meseleleri istişare ederek yaptığı şûra icthâdı yöntemin mezhebin oluşmasında iki önemli etkisi olduğunu söyler. Birincisi, Hanefî mezhebinin, bir kişinin mezhebi değil bir topluluğun mezhebi olması. İkincisi ise, Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin şer'î delillerden hüküm istinbât etme konusunda derinleşmeleri. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin öğrencileri sadece söylenenleri dinleyen ve kabul eden kişiler değil, aksine mezhep görüşlerinin oluşumunda hocalarıyla beraber inşâ eden müessîs kişilerdir. Muhammed İbrahim, *el-Mezheb inde'l-Hanefiyye*, s. 42.

⁵ Bkz. Zafîrî, *Mustalahâtü'l-mezâhib*, s. 93, 94.

⁶ Bkz.: Koca, Ferhat, *Hanefî Mezhebinde Ebû Hanîfe İle Ebû Yûsuf ve Muhammed Arasındaki Hukuki Görüş Farklılıkları*, s. 146.

anlaşılmaktadır. Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin konumuyla ilgili olarak özellikle başka mezhebe mensup fakihler arasında bu iki imamın diğer mezhep âlimleri gibi olmadıkları konusunda bir söylem olduğu görülmektedir. Yani, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî, her ne kadar kendilerine müstakil bir mezhep atfedilmese de, diğer üç mezhep imamının öğrencileri gibi de değildirler. Bu durum, Cüveynî'nin (ö. 478/1085), Müzenî (ö. 264/878) hakkında söylediği “*Müzenî'nin ortaya koyup tercih ettiği görüşlerin tamamını mezheb içinde bir tahriç olarak görüyorum. O, İmam Şâfiî'nin görüşlerine muhalefet etmemiştir. O, Ebû Yûsuf ve Muhammed gibi değildir. Çünkü bu iki imam, mezhep imamlarının usûlüne muhalefet etmişlerdir*” ifadelerinde dile getirilmektedir.⁷

Bu noktada özellikle Ebû Yûsuf ile Muhammed eş-Şeybânî'nin birçok meselede hocaları Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettiklerinden yola çıkan bazı fakihler, bu iki imamın da bağımsız hareket ettiklerini, mutlak müctehid olduklarını çeşitli şekillerde dile getirmişlerdir. Cüveynî ve Gazzâlî (ö. 505/1111), “*Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin, Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin üçte ikisinde ona muhalefet ettiklerini*” iddia ederler.⁸ Kâdî İyâz (ö. 544/1149), Şâfiî fakih İbn Süreyc'in (ö. 306/918), Şâfiî ile Mâlik arasındaki muhalefetin Ebu Hanîfe ile Ebu Yûsuf arasındaki muhalefetten daha az olduğunu söylediğini nakletmektedir.⁹ İbn Teymiyye'ye (ö. 652/1254) göre, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin Ebû Hanîfe'ye bağlılığı Şâfiî'nin Mâlik'e bağlılığı gibidir; onların Ebû Hanîfe'ye muhalefeti, Şâfiî'nin Mâlik'e muhalefetine yakındır.¹⁰ Hallâf (ö. 1375/1956) da, İbn Teymiyye'nin ifadelerine benzer şekilde, onların Ebû Hanîfe karşısındaki konumunun, Şâfiî'nin Mâlik karşısındaki, Ahmed b. Hanbel'in de Şâfiî karşısındaki konumları gibi olduğunu ifade eder.¹¹

Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin de mutlak müctehid olduğunu savunan müelliflerin en temel argümanlarının Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin usûl ve furûda Ebû Hanîfe'ye muhalefet etmeleri olduğu

⁷ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, II, 85; Râfiî, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, VIII, 423.

⁸ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, s. 44; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 608.

⁹ Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, III, 180.

¹⁰ İbn Teymiyye, *Tafdîlü mezhebi Mâlik*, s. 76.

¹¹ Hallâf, *Hülâsatü târihi't-teşri'*, s. 262.

anlaşılmaktadır. Son dönem müelliflerinin bakış açısının, bir mezhebe bağlı olarak ictihad yapmayı bir noksanlık olarak gördükleri, bu sebeple de Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin mutlak müctehid seviyesinde gösterilerek derecelerinin yükseltilmesinin hedeflendiği anlaşılmaktadır. Ayrıca bu konunun, özellikle XVIII. yüzyıldan sonra gündeme getirilen mezhep, ictihad, taklid gibi konular etrafında hararetli tartışmaların yaşandığı ve yeniden ictihad yapılması söyleminin revaç bulduğu bir dönemde gündeme getirilmesi göz önüne alındığında, bu bakış açısının arka planında bu söylemlerin etkisinin olduğu söylenebilir. Zira Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin ictihadda konumu, son dönemlere kadar mezhep içinde bir problem teşkil etmemiştir.¹²

Klasik Hanefî fıkıh literatürüne bakıldığında ise, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin mukayyed müctehid olarak kabul edildiği görülmektedir. Her ne kadar usûl ve furûda hocalarına muhalif görüşlerinin olduğu kabul edilse de Ebû Hanîfe'den bir alt kategoride değerlendirilmişlerdir.

İbn Kemal Paşa (ö. 940/1534), Hanefî fakihlerin tabakalarıyla ilgili yazmış olduğu risâlesinde Hanefî fakihlerini yedi tabakaya ayırmış ve Ebû Yûsuf ve Muhammed'i de ikinci tabaka olan mezhepte müctehid tabakasından saymıştır.¹³ İbn Kemal Paşa'dan sonra bu taksim yaygınlaşmış ve Hanefîlerin taksimi olarak meşhur olmuştur. Abdülganî en-Nablûsî (ö. 1143/1731), konu ile ilgili bir soru üzerine, *el-Cevâbü's-şerîf li'l-Hazreti's-Şerîfe fî enne mezhebe Ebî Yûsuf ve Muhammed hüve mezhebi Ebî Hanîfe* ismiyle bir risâle kaleme almış ve bu iki imamın mutlak müctehid değil mezhepte müctehid olduklarını savunmuştur.¹⁴ Son dönem âlimlerinden İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) de, gerek *Reddü'l-muhtâr* isimli meşhur

¹² Nablûsî'nin *el-Cevâbü's-şerîf li'l-hazreti's-Şerîfe fî enne mezhebe Ebî Yûsuf ve Muhammed hüve mezhebü Ebî Hanîfe* isimli risâlesi örneğinde olduğu gibi her ne kadar daha önceki dönemlerde de İmâmeyn'in mutlak müctehid olup olmadığı meselesi gündeme getirilmiş olsa da, son dönemlerde dile getirilen söylemlerin farklı bir boyutta olduğu söylenebilir. Nablûsî'nin ilgili risâlesinin tahkik ve değerlendirilmesi için bkz.: Uğur, Seyit Mehmet, "Abdülganî B. İsmail En-Nablûsî'nin "el-Cevâbü's-şerîf li'l-hazreti's-Şerîfe fî enne mezhebe Ebî Yûsuf ve Muhammed hüve mezhebü Ebî Hanîfe" İsimli Risâlesinin Tahkik Ve Tahlili"; *İHAD*, sayı: 29, s. 601-633, 2017.

¹³ İbn Kemal Paşa, *Risâletün alâ mes'eleti dühûli veledi'l-binti fi'l-mevkûfi alâ evlâdi'l-evlâd*, v.2b-3b.

¹⁴ Nablûsî, *el-Cevâbü's-şerîf li'l-hazreti's-Şerîfe fî enne mezhebe Ebî Yûsuf ve Muhammed hüve mezhebü Ebî Hanîfe*, s. 601-633; Koca, *Hanefî Mezhebinde Ebû Hanîfe İle Ebû Yûsuf ve Muhammed Arasındaki Hukuki Görüş Farklılıkları*, s. 147.

eserinde gerekse fetva usûlüyle ilgili müstakil olarak kaleme aldığı *Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî* isimli eserinde, İbn Kemal Paşa'nın bu taksimini aynen benimsemiş ve savunmuştur.¹⁵ Ancak İbn Kemal Paşa'nın bu yedili taksimi, özellikle tabakalar içinde örnek verilen isimler açısından eleştirilmiştir.¹⁶

Hanbelî mezhebi âlimlerinden İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) de, fakihleri, *müstakil müctehid*, *mukayyed müctehid*, *mezhepte müctehid* ve *mukallid fakihler* şeklinde nitelendirilebilecek dört tabakada değerlendirir. İkinci tabakada yer alan mukayyed müctehidlerin, mezhebin kaynak ve yöntemini bilen, mezhep imamından görüş nakledilmeyen meselelerde tahrîc yapabilen, hüküm ve delilde mezhep imamını taklid etmeyen, fakat icihad ve fetvada mezhep imamının *yol ve yöntemini* benimseyen fakihler olduğunu ifade eder. Sonra da Hanefîlerden Ebû Yûsuf, Muhammed ve Züfer; Şâfîîlerden Müzenî ve İbn Süreyc, Mâlikîlerden Eşheb ve İbnü'l-Kâsım, Hanbelîlerden de Ebû Hâmid ve Kâdî Ebû Ya'lâ'nın müstakil müctehid mi yoksa mukayyed müctehid mi oldukları hususunda ihtilaf edildiğini söyler. İbn Kayyım'a göre bunlar, her konuda mezhep imamlarını taklid etmemiş ve birçok konuda müstakil görüş beyan etmiş olmakla birlikte müstakil icihad konusunda bunların icihad rütbeleri mezhep imamlarının rütbesinden aşağıdadır.¹⁷ İbn Kayyım'ın bu ifadelerinden zikredilen fakihleri müstakil müctehid olarak değil mukayyed müctehid olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Bazı âlimler ise Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin, Ebû Hanîfe gibi mutlak müctehid olduklarını savunmuşlar, bu iki imamın mezhepte müctehid sayılmasını eleştirmişlerdir. Şah Veliyyullah Dihlevî (ö. 1176/1762), Abdülhay Leknevî (ö. 1304/1886), Şihabüddin Mercânî (ö. 1306/1888), Muhammed Behî el-Mutî (ö. 1354/1935), Muhammed Ebû Zehra (ö. 1974) bunların başında gelmektedir.¹⁸ Muhammed Zâhid el-Kevserî (ö. 1371/1952) de, Ebû Yûsuf,

¹⁵ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 179, 180; *Şerhu'l-Ûkûd*, s. 10, 11.

¹⁶ Bkz.: Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 33-38; Mercânî, *Nâzûratü'l-Hak*, s. 192 vd.; Mutî, *Risâle*, s. 87 vd.; Nakîb, *el-Mezhebü'l-Hanefî*, I, 170-185.

¹⁷ İbn Kayyım, *İ'lâmü'l-müvakkîn*, VI, 126.

¹⁸ Dihlevî, *el-İnsâf*, s. 40; Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 34; Mercânî, *Nâzûratü'l-Hak*, s. 193; Mutî, *Risâle*, s. 88; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 386. Dihlevî, İmâmeyn hakkında açıkça "أَنَّهْمَا مُجْتَهِدَانِ مُطْلَقَانِ" "O ikisi mutlak müctehiddir" ifadelerini kullanmaktadır. Dihlevî, adı geçen imamların Ebû Hanîfe'nin

Muhammed eş-Şeybânî ve Züfer'i mutlak müctehid olarak kabul edenler arasındadır.¹⁹ Günümüz ilahiyatçılarından Salim Öğüt (ö. 2012), Vehbe Zuhaylî (ö. 2015), Ali Cuma, Saîd Bekdâş, Ali Bardakoğlu, Ferhat Koca, Ahmet Özdemir ve Ali Yusuf Akcan da son dönem âlimlerinin genel kanaatini oluşturan bu görüşü savunmaktadır.²⁰ Bu müelliflerden Ferhat Koca ve Ahmet Özdemir, Serahsî'yi (ö. 483/1090) de, İmâmeyn'i mutlak müctehid olarak kabul edenler arasında zikretmektedir.²¹

mezhebiyle birlikte anılmasının sebeplerini ise, İmameyn'in icthad usûlüyle Hanefî mezhebi esasları arasında uygunluk bulunması ve hem Ebû Hanîfe hem de İmameyn'in görüşlerinin Muhammed eş-Şeybânî'nin *el-Mebsût* ve *el-Câmiu'l-Kebîr* adlı eserlerinde birlikte toplanmış olması şeklinde belirlemeye çalışmıştır. Yine Dihlevî, Ahmed b. Hanbel'in konumuyla ilgili olarak, "*Ahmed'in görüşlerinin Şâfiî'nin görüşlerine göre durumu, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin görüşlerinin Ebû Hanîfe'nin görüşleri karşısındaki konumudur. Ancak Ahmed b. Hanbel'in görüşleri, Şâfiî'nin görüşleriyle beraber tedvin edilmedi. Oysa Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin görüşleri, Ebû Hanîfe'nin görüşleriyle birlikte tedvin edildi. İşte birlikte tedvin edilmemiş olması sebebiyle, Hanbelî mezhebiyle Şâfiî mezhebi tek bir mezhep sayılmamıştır*" diyerek (*el-İnsâf*, s.84), Hanbelî mezhebinin Şâfiî mezhebinden ayrı bir mezhep sayılmasının sebebini izah ederken, aynı zamanda Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin, müstakil birer müctehid olduğunu, ancak niçin Hanefî mezhebinden ayrı bir mezhep sayılmadığını da açıklamış olmaktadır.

¹⁹ Kevserî, *Hüsni't-tekâzî*, 23, 59, 60; a. mlf., *Lemhâtü'n-nazar*, s. 3, 19.

²⁰ Zühaylî, Vehbe, *Mevsûatü'l-fikhi'l-İslâmî*, I, 43; Ali Cuma, *el-Medhal ilâ dirâseti'l-mezâhibi'l-fikhiyye*, s. 123; Bekdâş, Saîd, *Tekvînü mezhebi'l-Hanefî*, s. 92; Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 3; Öğüt, Salim, "Ebû Yûsuf", *DİA*, X, 262; Ebû Yûsuf ve Hanefîliği, s. 291-301; Koca, *Hanefî Mezhebinde Ebû Hanîfe İle Ebû Yûsuf ve Muhammed Arasındaki Hukuki Görüş Farklılıkları*, s. 147; Özdemir, Ahmet, "*İmam Ebû Yûsuf'un Fukahâ Tabakâtındaki Yeri*", s. 493; Akcan, Ali Veysel, *Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe ile İhtilaflarının Sebepleri*, s. 4.

²¹ Ferhat Koca, "*Hanefî fakihlerinden Şemsüleimme es-Serahsî ise, fikhî itmam eden mutlak fakihler (mutlak müctehidler) arasında Ebû Hanîfe ile birlikte Ebû Yûsuf ve Muhammed'i de saymıştır*" diyerek, Serahsî'yi de, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'yi mutlak müctehid olarak kabul edenler arasında zikretmekte, Ahmet Özdemir ve Ali Veysel Akcan da aynı fikri dile getirmektedir. Ancak Serahsî, aslında ilgili yerde fakihler sınıflandırması yapmamaktadır. Serahsî, fikhî usulüyle ilgili eserinin mukaddimesinde fikhî ve fakihle ilgili rivayetleri zikrettikten sonra fikhî ve fakihliğin tamam olması için ilim, marifet ve amel olmak üzere üç şartın bulunduğunu bu üç şartı taşımayanların tam bir fakih olamayacağını ve amelsiz maksûda erişilemeyeceğini ifade eder. Serahsî, "*Fikhî sadece ezberleyen kişi ravi konumundadır. Bu ilmi nasların manalarına, usûl ve furû'ya tam bir vukûfiyet ile sağlamlaştıran fakat amel etmeyen kişi bir yönden fakih bir yönden fakih değildir. Ancak ilmiyle amel eden kişi ise, Rasûlullah'ın (s.a.) "Bir fakih şeytana karşı bin âbiden daha kuvvetlidir"* (Tirmizî, "İlim" 19) hadisinde ifade ettiği mutlak fakihdir. Bu sıfat/ilmiyle âmil olmak, ilk imamlarımızdan Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin sıfatıdır" ifadeleriyle amelsiz ilmin fayda etmeyeceğini, asıl maksûd olanın amel olduğunu vurgular. Serahsî, ilgili pasajda ilim-amel ilişkisine vurgu yapmakta, ilmiyle âmil olmadıktan sonra bir kişinin bütün fikhî meseleleri ezberlemiş, mana ve delillerini kavramış biri de olsa tam bir fakih/*el-fakihu'l-mutlak* olamayacağını ifade etmektedir. Serahsî, *el-Usûl*, I, 10. Serahsî'nin bu ifadelerinden, müctehidler sınıflandırması çıkarmak ve onun, Ebû Yûsuf ve Muhammed

Ayrıca İbn Hazm (ö. 452/1064) ve İmâmü'l-Harameyn Cüveynî gibi âlimler de Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin mutlak müctehid olduğu kanaatindedirler.²² İmam Şa'rânî (ö. 973/1565) de, İbnü'l-Kâsım (ö. 191/806), Eşheb (ö. 204/820), el-Müzenî (ö. 264/878), İbn Süreyc (ö. 306/918) gibi Ebû Yûsuf ve Muhammed'i de *müntesip mutlak müctehid* olarak kabul etmektedir.²³

İbn Kemal Paşa'nın Hanefî tabakatına dair yaptığı sınıflandırmayı, “*üst tabakada yer alması gereken bazı imamların alt tabakaya yerleştirildiğini; bu sebeple beraberinde birçok tartışmayı getiren bu sınıflandırmada bazı değişiklikler yapılması gerektiğini*” söyleyen²⁴ Leknevî'nin ise, Dihlevî'nin ya da Şâfiîlerin “*müstakil mutlak müctehid, müntesip mutlak müctehid, mezhepte müctehid*” şeklindeki taksimini aynen naklederek, bu üçlü taksimi benimsediği anlaşılmaktadır.²⁵ Zaten Leknevî, bu taksimi Mercânî'den Mercânî de bir Şâfiî âlim olan İbn Hacer el-Mekkî'nin (ö. 974/1567) *Şennü'l-ğârra alâ men ezhera maarrate tekavvülîhî fi'l-hinnâ ve avâra* isimli risâlesinden nakletmekte²⁶ ve Nevevî (ö. 676/1277), İbn Salah (ö. 643/1245), Suyûtî (ö. 911/1505) ve diğer bazı Şâfiî âlimleri

eş-Şeybânî'yi de Ebû Hanîfe gibi mutlak müctehidler sınıfından saydığını söylemek zorlama bir yorum olsa gerektir. Pezdevî (482/1089) de *el-fakîhu'l-mutlak* tanımlamasında Serahsî ile aynı görüşleri paylaşır. bkz: Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, 90, 91; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 23-25.

²² İbn Hazm, *el-İhkâm*, V, 101; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, II, 285.

²³ Şa'rânî, *el-Mîzân*, I, 104.

²⁴ Leknevî, *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 11.

²⁵ Hasan Aksoy ve Ahmet İnanır, Kınalızâde'nin de *Tabakâtü'l-Hanefiyye* isimli eserinde fakihleri, dinde, mezhepte ve meselede müctehid olmak üzere üç tabakada değerlendirdiğini ifade etmektedirler. Aksoy, Hasan, “Kınalızâde Ali Efendi”, *DİA*, XXV, 417; Ahmet İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*, s. 83; “*İbn Kemal'in Tabakâtü'l-fukahâsı ve Değerlendirilmesi*”, s. 75. Ancak Kınalızâde, ismi geçen eserinde İbn Kemal Paşa'nın taksimini hemen hemen aynen aktarmakta ve sınıflandırmanın sonunda isim zikretmeksizin “*Müteahhirîn fudalâdan biri bu şekilde tespit etmiştir*” demektedir. Kınalızâde, birinci, ikinci ve üçüncü tabakanın sonlarında, birinci tabaka için, “*Bu, ictihadın en yüksek mertebesidir*”; ikinci tabaka için, “*Bu, ictihadın orta mertebesidir*”; üçüncü tabaka için de, “*Bu, ictihadın en aşağı mertebesidir*” değerlendirmesini yapmakta, diğer dört tabakayı ise “*Mukallitlerden tahriç ehli; mukallitlerden tercih ehli; mukallitlerden temyiz ehli ve temyize bile güç yetiremeyen mukallitler*” şeklinde zikrederek bunları mukallitler sınıfında değerlendirmektedir. Kınalızâde, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, I, 146-154. Aksoy ve İnanır, bu değerlendirmelerden yola çıkarak Kınalızâde'nin müctehidleri üç tabakada değerlendirdiği şeklinde bir tespit yapmış olmalıdırlar. Yoksa Kınalızâde de, İbn Kemal Paşa'nın yedili taksimini nakletmektedir.

²⁶ Leknevî, *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 14.

gibi Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin de “*müntesip mutlak müctehid*” tabakasında yer aldığını söylemektedir.²⁷

Ancak İmâmeyn'in de mutlak müctehid olduğunu savunan müelliflerin, bu iddialarına rağmen İmâmeyn'i *müstakil mutlak müctehid* tabakasında değil de *müntesip mutlak müctehid* tabakasında zikretmeleri, bu iki imamı kurucu imam Ebû Hanîfe'den bir alt kategoride değerlendirdiklerini ve iddialarıyla çelişkiye düştüklerini göstermektedir. Mesela Leknevî, "فَأَحَقُّ أَنَّهَا مُجْتَهَدَانِ مُسْتَقِلَّانِ، نَالَا مَرْتَبَةَ الْإِجْتِهَادِ الْمَطْلُوقِ" “Gerçek olan bu ikisinin *müstakil müctehid* olduğu ve *mutlak icihad* mertebesini elde ettikleridir” diyerek²⁸ kesin bir kanaat ortaya koymasına rağmen, ister yedili, beşli, isterse üçlü taksimi benimsemiş olsun, İmâmeyn'i “*müstakil mutlak müctehid*” tabakasında zikretmeyip de “*müntesip mutlak müctehid*” tabakasında zikretmesi bir çelişki olarak değerlendirilebilir.

Bizim çelişki olarak işaret ettiğimiz bu ifadelerden, bu müelliflerin, Ebû Yûsuf ve Muhammed'i “*mutlak müctehid*” kabul ederken, aynı zamanda bu iki imamı Ebû Hanîfe konumunda görmedikleri; onun bir alt derecesinde düşündükleri, bu sebeple de “*müntesip mutlak müctehid*” tabakasına yerleştirdikleri anlaşılmaktadır.

Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin, İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe gibi “*mutlak müctehid*” olduğu görüşünün daha isabetli olduğu düşünülebilir. Ancak bu durumda “*Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin görüşlerinin niçin ayrı birer mezhep olarak değil de Hanefî mezhebi içinde değerlendirildiği*” ya da “*Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin Hanefî mezhebi içerisinde niçin Ebû Hanîfe'den sonra konumlandırıldığı*” sorusunun cevabı ortaya konmalıdır. Her ne kadar bu konu müstakil bir çalışmayı gerektirse de, geçmiş dönemlerde bu sorunun cevabı verilmeye çalışılmıştır. Biz, verilen bu cevapları ele alıp sonra da kendi kanaatimizi ortaya koymaya çalışacağız.

²⁷ Leknevî, *en-Nâfi'u'l-Kebîr*, s. 16. Leknevî, *Umdetü'r-riâye* isimli eserinde ise Kefevî'nin ve İbn Kemal Paşa'nın taksimini ve bunlara yöneltilen eleştirileri sıralamakta ve en sonda da Şâfîilerin taksimini aynen vermektedir. Bkz.: *Umdetü'r-riâye*, I, 28-38.

²⁸ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 34.

Aslında bu tartışmanın kökleri Cüveynî ve Gazzâlî dönemine kadar uzanır. Cüveynî ve Gazzâlî, “*Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî’nin, Ebû Hanîfe’nin görüşlerinin üçte ikisinde ona muhalefet ettiklerini*” iddia ederler.²⁹ Gazzâlî’nin *el-Menhûl*’deki Ebû Hanîfe eleştirilerine reddiye olarak bir risâle kaleme alan Şemsüleimme Muhammed b. Abdüssettâr el-Kerderî’nin (ö. 642/1244), bir savunma yaptığı görülmektedir.³⁰ Kerderî’ye göre, Ebû Yûsuf ve Muhammed, hocaları olan İmâm-ı Âzam’ın emri gereği, hocalarının delillerine vakıf olmadıkları ve onun görüşünün hilafına delillere ulaştıkları için onun görüşünü terk ederek ona muhalefet etmişlerdir. Aslında Kerderî’nin bu savunması, İmâmeyn’in görüşlerinin niçin Hanefî mezhebinden sayıldığıнын izahından çok bu iki imamın niçin İmâm-ı Âzam’a muhalefet ettiklerini izah etmektedir. Ancak satır aralarında yukarıda sorduğumuz sorunun cevabı da bulunmaktadır: Onlar, yine İmâm’ın emriyle bunu yaptıkları için, onların muhalif oldukları görüşler de dolaylı olarak İmâm’ın görüşü sayılır.

“*İmam’ın ashâbından Ebû Yûsuf ve benzeri öğrencilerinin söylediklerinin pek çoğunun kendi kâidelerine mebni olduğunu; onların bu konuda İmam’ın kâidelerine muhalefet ettiklerini; onların, onun bütün kâidelerini iltizam etmediklerini*” ifade eden İbn Âbidîn de benzer açıklamalar yapmaktadır. İbn Âbidîn, *el-Velvâliciyye*’den naklen, Ebû Yûsuf’un, “*Ebû Hanîfe’ye muhalefet ettiğim hiçbir görüş yoktur ki, daha önce o görüşü söylememiş olsun*”; Züfer’in de, “*Ebû Hanîfe’ye muhalefet ettiğim hiçbir görüş yoktur ki, daha önce Ebû Hanîfe onu söyleyip rüçû etmiş olmasın*” dediğini aktarmakta ve “*Bütün bunlar, onların, hilâf yoluna girmediklerine, hocaları Ebû Hanîfe’nin söylediğine ittiba ederek ictihad ve re’yde söyleyeceklerini söylediklerine işaret etmektedir*”³¹ diyerek, öğrencilerinin İmam’a muhalefetini izah etmeye çalışmaktadır.³²

Yine İbn Âbidîn, *el-Hâvi’l-Kudsî*’den, “*Bir kişi, onlardan birinin görüşünü aldığı zaman kesin olarak Ebû Hanîfe’nin görüşünü almış olduğunu biliyordu. Zira rivayet edilmiştir ki, Ebû Yûsuf, Muhammed, Züfer ve Hasan gibi bütün büyük*

²⁹ Cüveynî, *Muğîsü’l-halk*, s. 44; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 608.

³⁰ Leknevî, *Umdetü’r-riâye*, I, 34.

³¹ Velvâlicî, *el-Fetâvâ*, V, 311. Ayrıca bkz.: Semerkandî, *Uyûnü’l-mesâil*, s. 143; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, I, 166.

³² İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûd*, s. 33. Ayrıca bkz.: Pîrîzâde, *el-Mezhebü’l-Hanefî*, s. 331, 332.

öğrencileri, “*Biz bir meselede bir görüş söylemişsek, bu, Ebû Hanîfe’den rivâyet ettiğimiz bir görüştür*” demişler ve bunun üzerine büyük yeminler etmişlerdir. O zaman fıkhıta bulunan bir cevap ve görüş, nasıl olursa olsun ancak ona (Ebû Hanîfe’ye) aittir, ondan başkasına ancak mecâz yoluyla nisbet edilebilir”³³ ifadelerini naklederek, İmam’ın öğrencilerinin niçin Hanefî mezhebinden sayıldığını izah etmeye çalışmaktadır. İbn Âbidîn, “*İmam, delilin gösterdiği görüşlerini almayı öğrencilerine emrettiğinden dolayı, onların söylediği onun görüşü olmuş olur. Çünkü bu görüş de sonuç itibarıyla öğrencileri için onun bina ettiği kaidelere dayanmaktadır*”³⁴ diyerek kendi tespitini yapmaktadır.

Dihlevî ise, özellikle Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî’nin görüşlerinin niçin Hanefî mezhebinden sayıldığını üç imamın da aynı menbadan beslenmeleri, usûlleri arasında uygunluk bulunması ve görüşlerinin birlikte tedvin edilmesiyle izah eder.³⁵

Yine Dihlevî’nin dile getirdiği ve Leknevî’nin de Dihlevî’den naklettiği bir yaklaşımda, başta İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714) olmak üzere Irak fıkıh ekolüne dikkat çekilmektedir. Buna göre, Ebû Hanîfe ve öğrencileri Irak Ekolü’nün, özellikle İbrahim en-Nehaî’nin yolunun devam ettiricileridirler.³⁶

Leknevî’nin de, “*Müstakil müctehid olmakla birlikte Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî’nin görüşleri, Ebû Hanîfe’nin görüşleriyle birlikte tek bir mezhep sayılmıştır. Çünkü bu iki İmam, usûl ve furû’da Ebû Hanîfe’ye muhalefet etmiş olsalar da İbrahim en-Nehaî ve diğer Kûfe ekolü âlimlerinin usulünden/el-mehicce ayrılmamışlardır. Muhaddis Şah Veliyyullah Dihlevî de el-İnsâf isimli eserinde böyle söylemektedir*”³⁷ ifadeleriyle, Dihlevî’nin ortaya attığı bu yaklaşımdan etkilendiği ve bu yaklaşımı benimsediği anlaşılmaktadır.

³³ Gaznevî, *el-Hâvi’l-Kudsî*, II, 563; Pîrîzâde, *el-Mezhebü’l-Hanefî*, s. 331, 332; İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûd*, s. 33; a. mlf., *Reddü’l-muhtâr*, I, 166.

³⁴ İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûd*, s. 34; a. mlf., *Reddü’l-muhtâr*, I, 167.

³⁵ Dihlevî, *el-İnsâf*, s. 40, 84.

³⁶ Dihlevî, *el-İnsâf*, s. 40.

³⁷ Leknevî, *en-Nâfiu’l-Kebîr*, s. 13.

Ancak Dihlevî'nin bu yorumu kabul edildiğinde, “*bu durumda mezhep, niçin İbrahim en-Nehâî'ye nisbet edilmedi de Ebû Hanîfe'ye nisbet edildi? Ebû Yûsuf, Muhammed ve diğer öğrenciler, niçin ashâbü'n-Nehâî diye anılmadı da ashâbü Ebû Hanîfe diye anıldı?*” sorusu cevapsız kalmaktadır. Ayrıca Dihlevî'nin bu yorumunun, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin ictihad rütbesini yüceltme adına İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin durumunu bir mukallit ve nâkil konumuna indirgediğinden, isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Ancak Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin mezhep içindeki konumunu belirleme hususunda bu yaklaşımın göz ardı edilmemesi gerektiğini düşünüyoruz.

Dihlevî'nin ortaya attığı ve Leknevî'nin de destekler görüldüğü bu yaklaşımda, Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin, başta İbrahim en-Nehâî olmak üzere Irak Fıkıh Ekolü'nden etkilendikleri, bu ekole mensup oldukları, bu ekolün fıkıh anlayışını takip ettikleri hususu ifade edilmektedir ki, bu bir gerçeğin ifadesidir. Zira Ebû Hanîfe'nin fıkıh silsilesinde, alttan yukarıya doğru ikinci sırada İbrahim en-Nehâî bulunmaktadır ve Ebû Hanîfe'nin fikhî yaklaşım ve görüşlerinde de dönemdeki Irak Fıkıh Ekolü'nün temsilcisi sayılan İbrahim en-Nehâî ve Ebû Hanîfe'nin hocası Hammâd b. Ebû Süleyman'ın (ö. 120/738) etkisi görülür.³⁸

Ayrıca belli bir dönemde “*Irak Fıkhı denildiği zaman Ebû Hanîfe'nin; Ebû Hanîfe denildiği zaman da Irak Fıkhı'nın akla geldiği; Irak Fıkhı ile Ebû Hanîfe'nin âdeta özdeşleştiği*” hususunun da göz ardı edilmemesi gerekmektedir. Zira hicrî II. asırda ehl-i re'y ifadesiyle genellikle Ebû Hanîfe ve ashâbı kastedilmektedir.³⁹ Ancak durumun, Dihlevî'nin “*ya da bir meselede İbrahim en-Nehâî ve benzerlerinin çeşitli görüşleri vardır; bu durumda da bazı görüşleri tercihte hocalarına muhalefet etmişlerdir*” dediği gibi olmadığı kanaatindeyiz.⁴⁰ Zira Ebû Hanîfe'yi, Irak re'y fikhinin nâkili gibi kabul etmek hatalı bir değerlendirme olacaktır.⁴¹ Ayrıca Ebû

³⁸ Bkz.: Özel, Ahmet, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefî Mezhebi*, s. 67; Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, XVI, 1; Uzunpostalcı, Mustafa, “Ebû Hanîfe”, *DİA*, X, 132.

³⁹ Özşenel, Mehmet, *Hadis-Rey Tartışmaları*, s. 133. Kâdî İyâz, “*İmâmü dâri'l-hicre veya âlimü'l-Medîne*” denildiğinde bununla Mâlik'in kastedildiğini; “*Kûfi/Kûfeli*” denildiği zaman da bununla diğer Kûfeli fakihlerin değil sadece İmâm-ı Âzam'ın kastedildiğini ifade etmektedir. Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I, 73.

⁴⁰ Benzer bir yaklaşım için bkz.: Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, *DİA*, X, 136.

⁴¹ Bakkal, Ali, *İslâm Fıkıh Mezhepleri*, s. 66, 68.

Hanîfe'nin çağdaşı olan ve İbrahim en-Nehâî ve Hammad b. Ebû Süleyman'dan fıkıh tahsil eden ve Ebû Hanîfe'den de istifade ettiği nakledilen İbn Şübrüme (ö. 144/761) gibi bir fakihin görüşlerinin mezhepleşmediği ya da aynı ekolden beslenmelerine rağmen onun görüşlerinin Hanefî mezhebinden sayılmadığı meselesi de bu açıdan üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur. Yani Dihlevî'nin bu yorumu kabul edildiğinde, *“madem Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed, İbrahim en-Nehâî'nin fikhının takipçisi ve devam ettiricisi oldukları için üçünün görüşleri Hanefî mezhebinden sayıldı da niçin İbrahim en-Nehâî ve Hammad b. Ebû Süleyman'dan fıkıh tahsil edip Ebû Hanîfe'den istifade eden İbn Şübrüme'nin görüşleri Hanefî mezhebinden sayılmadı?”* sorusu cevapsız kalacaktır.

Ahmet Özdemir ise, *“İmam Ebû Yûsuf ile İmam Ebû Hanîfe'nin görüşleri arasındaki benzerlik, diğer mezhep imamlarının görüşlerine nisbetle daha fazladır. Ancak bu benzerliği Ebû Yûsuf'un, Ebû Hanîfe'nin usûlünü kullanmasının bir sonucu olarak değil, bu imamların hepsinin aynı bölgede yaşamış olmalarının sonucu olarak izah etmek daha doğru olur”* diyerek Dihlevî'ninkine benzer bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Ahmet Özdemir, Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin görüşlerinin Ebû Hanîfe'nin görüşleriyle benzerlik arz etmesi, diğer bir tabirle Hanefî mezhebinden sayılmasını aynı bölgede yaşamış olmalarının bir sonucu olarak görmektedir. Muhit, malzeme ve hoca farklılığı nasıl ki Hicâziyyûn ve Irâkıyyûn olmak üzere iki ayrı ekolün doğmasında etken olmuş ise muhit, malzeme ve hoca benzerliği de genel olarak icthadların kısmen benzer olmasında etken olmuştur. Özdemir, bu benzerliğin sebebinin aynı usûlü benimseme olmadığını ve Ebû Yûsuf ile Ebû Hanîfe arasında usûl farklılıklarının bulunduğunu gösteren deliller mevcut olduğunu ifade etmektedir.⁴²

Bu yaklaşımın da Dihlevî'nin yaklaşımı gibi isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Zira bu durumda *“mezhep niçin İbrahim en-Nehâî'ye, ya da yine aynı bölgede yaşayan ve Ebû Hanîfe ile çağdaş olan, aynı zamanda Ebû Yûsuf'a da dokuz yıl hocalık yapan İbn Ebî Leylâ'ya (ö. 148/765) nisbet edilmedi?”* ve *“Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) de aynı bölgede yaşamış olmasına rağmen, İmâmeyn'in görüşleri daha çok Ebû Hanîfe'nin görüşleriyle benzerlik gösterdi de niçin Süfyân es-Sevrî'nin*

⁴² Özdemir, *“İmam Ebû Yûsuf'un Fukahâ Tabakâtındaki Yeri”*, s. 494.

görüşleriyle benzerlik göstermedi?” soruları da cevapsız kalmaktadır. Dolayısıyla İmâmeyn'nin görüşlerinin Hanefî mezhebinden sayılmasını izah sadedinde, gerek Dihlevî'nin, bu iki imamın, İbrahim en-Nehâî başta olmak üzere Irak Fıkıh Ekolü'nün mirasını devam ettirmeleri şeklindeki tezinin, gerekse Özdemir'in hoca, malzeme ve muhit benzerliğiyle temellendirmeye çalışmasının yeterli olmadığını düşünüyoruz.

Mezhebin İbrahim en-Nehâî ya da Hammad b. Ebû Süleyman'a değil de Ebû Hanîfe'ye nisbet edilmesinin ve Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin gerek usûl gerek furû olsun birçok meselede Ebû Hanîfe'den farklı görüşlere sahip olmalarına rağmen, bunların görüşlerinin kendilerine ait bir mezhebe nisbet edilmemesinin; ya da onların görüşlerinin aynı bölgede yaşamalarına rağmen Süfyân es-Sevrî, İbn Şübrûme, Osman el-Bettî (ö. 143/760) ve İbn Ebî Leylâ gibi fakihlerin görüşleriyle benzemeyip de Ebû Hanîfe'nin görüşleriyle benzer olmasının ve dolayısıyla Hanefî mezhebinden sayılmasının daha farklı gerekçeleri ve izahı olması gerektiği kanaatindeyiz. Ebû Hanîfe'nin gerek Irak Fıkıh Ekolü'nde gerekse başta İmâmeyn olmak üzere öğrencilerinin üzerinde etkili olan ve onu ön plana çıkarıp mezhebin adına nisbet edilmesine sebep olan bir şey yapmış olmalı ki mezhebin kurucu imamı olarak kabul edilmiş ve mezhep kendisine nisbet edilmiş olsun.

Mezhebin niçin İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye nisbet edildiği ve Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin görüşlerinin niçin Hanefî mezhebinden sayıldığı hususunda şunları söylememiz mümkündür: Başta İmâm-ı Âzam olmak üzere, Ebû Yûsuf, Muhammed, Züfer gibi âlimler Irak Fıkıh Ekolü içinde yetişmişler, bu ekole göre fıkıh tahsil etmişler ve bu ekole göre fıkıh üretmişlerdir. Ancak o döneme kadar bugünkü anlamda bir mezhep doktrini ve sistematığı oluşmuş değildi. Hocası Hammâd b. Ebû Süleyman'ın vefatından sonra arkadaşları ve öğrencilerin ısrarları üzerine, hocasının ders halkasından en az on kişinin bir yıl boyunca ilim meclisine devam etmesi şartıyla⁴³ ders halkasının başına geçen Ebû Hanîfe, tevarüs ettiği zengin fıkıh mirasından da faydalanarak kendi yorum ve ictehadlarıyla mezhep sistematığını oluşturmuş, fıkıh ilmini konularına göre tasnif etmiş ve Irak Fıkıh

⁴³ Şelebî, *el-Medhal fi'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 171; Hamidullah, Muhammed, *İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları*, s. 47; Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, XVI, 2; Bakkal, *İslâm Fıkıh Mezhepleri*, s. 62.

Ekolü'nün metodoloji, doktrin ve sistematığının oluşmasına büyük katkı sağlayarak bugünkü anlamda bir mezhep kurumunun temellerini atmıştır. Teknik manada mezhep kavramının en temel unsurunu metodoloji oluşturduğu için, mutlak müctehidin yöntemine göre yapılmış ictehadların tamamı da o imamın mezhebi kapsamında değerlendirilmiştir.⁴⁴ Bu anlamda Ebû Hanîfe'nin fıkıh ilmi alanında bir çığır açtığını söylemek ve İmam Şâfiî'nin, “*İnsanlar, fıkıhta Ebû Hanîfe'nin çocuklarıdır*”⁴⁵ sözünü bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.

Ayrıca mezhebin oluşumunda Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin etkilerinin ve mezhepteki konumlarının tespit edilmesi hususunda İmâm-ı Âzam'ın ders verme yöntemini de göz önüne almak gerektiğini düşünüyoruz. Muhammed Hamidullah'ın “*Fıkıh Akademisi*” ve “*kodifikasyon heyeti*” olarak nitelendirdiği ve ictehad şûrası şeklinde oluşturulan, halkın ve diğer talebelerin katılmasına izin verilmediği kırk kişilik ilim meclisinde, meseleler enine boyuna tartışılır ve sonunda varılan sonuç kayda geçirilirdi. Ebû Yûsuf'un naklettiğine göre Ebû Hanîfe kendisine bir mesele sorulduğunda önce talebelerinin bu konuda bildikleri hadîsleri ve sahâbî sözünü sorar, ardından kendi bildiği rivayetleri nakleder, meseleyi değişik yönleriyle ele alır, talebelerinin görüşlerini ayrı ayrı dinler, daha sonra da o meseleyi hükme bağlardı. Bazı durumlarda da öğrencilerinden bazıları kendi görüşlerini ortaya koyarlardı. Bu meseleler daha sonra Muhammed eş-Şeybânî tarafından kaleme alınmış ve bu ictehadlar mezhebin temel bilgilerini ve iskeletini oluşturmuştur.⁴⁶

Etrafında seçkin ve dirayetli öğrencilerin oluşturduğu ders halkası da bir bakıma önceki kuşaklardan devralınan bu zengin mirası, gelişen şartlara ve çoğalan fikhî meselelere paralel olarak yeniden değerlendirip sistemleştiren geniş tabanlı bir ictehad şûrası fonksiyonu görmüştür. Ancak bu dönemde oluşan fikhî birikim, hem üstat olması hem de görüşlerinin ağırlığı sebebiyle ileriki asırlarda Ebû Hanîfe'nin adına nisbetle “*Hanefî mezhebi*” olarak anılmaya başlanmıştır. Irak fikhinin mezhep olarak teşekkülünde ise bölgesel ve tarihî şartların yanı sıra fikhî meselelerin ve

⁴⁴ Erdem, Mehmet, *Mezhepsizlik Söyleminin Dayandırıldığı Argümanların Temel Önergeleri üzerine*, s. 183.

⁴⁵ Saymerî, *Ahbâru Ebû Hanîfe*, s. 26, 128; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, I, 90.

⁴⁶ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, vr. 1b; Kevserî, *Fıkhu ehl-i Irâk*, s. 56, 57; Hamidullah, Muhammed, *İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları*, s. 48, 49; Bakkal, *İslâm Fıkıh Mezhepleri*, s. 64; Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, XVI, 1, 3; Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, *DİA*, X, 136.

çözümlerinin sistemleştirilip belli bir kural ve metodolojiye kavuşturulmuş olmasının da önemli payı vardır. Bu sebeple Ebû Hanîfe, devrindeki fikhî birikimi ve düşünceyi parça parça fer'î meseleler ve çözümler görünümünden çıkarıp belli ölçüde sistemleştirdiği, yeni olay ve meselelerin fikhî çözümüne de imkân veren bir bütünlük kurmaya çalıştığı için dönemindeki fıkıh ilminin gelişiminde etkin bir rol oynamıştır. Ancak bu gelişimde, etrafındaki ders halkasını oluşturan Ebû Yûsuf, Muhammed, Züfer gibi her biri bağımsız müctehid sayılabilecek vasıftaki seçkin arkadaş ve öğrencilerinin, hem hocalarının sağlığındaki hem de onun vefatından sonraki fikhî gayret ve faaliyetlerinin de önemli payı vardır.⁴⁷

Genel olarak Hanefî mezhebi Irak re'y ekolünün geliştirilmiş ve sistemleştirilmiş halini ifade ediyorsa da, mezhebin usûl, doktrin ve sistematığının oluşmasında Ebû Hanîfe'nin büyük payının bulunduğu inkâr edilemez. Bu mezhebe rengini veren unsurlardan biri Irak re'y ekolünün genel karakteristiği ise, diğeri de Ebû Hanîfe'dir.⁴⁸ II./VIII. yüzyıl Irak fikhî içinde Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin görüşlerinin yanı sıra Osman el-Bettî, İbn Şübrüme, İbn Ebî Leylâ gibi çağdaşı fakihlerin görüşleri de yer almakla birlikte bu dönemde oluşan fikhî birikimin ileriki dönemlerde Ebû Hanîfe'ye nisbet edilmesinin bir diğer sebebi, Ebû Hanîfe'nin hem akranları arasında ve öğrencileri katında üstat olması, hem de görüşlerinin bu fikhî doktrin ve geleneği içinde gerek keyfiyet gerekse kemiyet itibarıyla ağırlık taşımasıdır.⁴⁹

Ayrıca, Ebû Yûsuf ve Züfer'in "*Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettiğim hiçbir görüş yoktur ki, daha önce o görüşü söylememiş olsun*" ve hemen hemen önde gelen bütün öğrencilerinin, "*Biz bir meselede bir görüş söylemişsek, bu, Ebû Hanîfe'den rivâyet ettiğimiz bir görüştür*" şeklindeki ifadeleri⁵⁰ göz önüne alınırsa, en azından bazı meseleler için İmâm-ı Âzam'ın, bir meseleyi bütün yönleriyle ele aldığı; farklı açılardan farklı hükümler alabileceğini gösterdiği ve en sonunda da varmış olduğu en doğru ichtihadını kendi görüşü olarak ortaya koyduğu; bazı öğrencilerinin de Ebû

⁴⁷ Uzunpostacı, "Ebû Hanîfe", *DİA*, X, 137; Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 2.

⁴⁸ Bakkal, *İslâm Fıkıh Mezhepleri*, s. 59.

⁴⁹ Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 1.

⁵⁰ Gaznevî, *el-Hâvi'l-Kudsî*, II, 563; Pîrîzâde, *el-Mezhebü'l-Hanefî*, s. 331, 332; İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûd*, s. 33; *Reddü'l-muhtâr*, I, 166.

Hanîfe'nin ortaya koyduğu farklı bakış açılardan elde edilen görüşlerden birini *kendi ichtihadlarına göre* benimsedikleri söylenebilir.⁵¹

Ayrıca İbn Kemal Paşa'nın fakihlerin tabakalarıyla ilgili risalesinde konuyu ele alırken herbir tabakada zikretmiş olduğu isimlerin kişisel fikhî kapasitelerinden ziyade mezhepteki ağırlıklarını göz önüne aldığı söylenebilir.⁵² İbn Kemal Paşa ve onun taksimini benimseyenlerin tabakat taksiminde yapmaya çalıştığı şeyin fakihlerin fikhî kapasitelerini tespit değil, mukallit müftinin mezhebin tercih usûlüne göre en isabetli sonuca ulaşmasına yardımcı olmak olduğu ifade edilebilir. Fetva usûlünde sınırları çizilmeye çalışılan tercih ölçütleri mukallit müfti için olduğundan, tabakattaki fakihin hakikatte bazı meselelerde müstakil ichtihadları olduğu bilinse de, mukallit fakih açısından önemli olan mezhepte fakihin görüşlerinin ne kadar dikkate alındığı yani işgal ettiği konumdur.⁵³

⁵¹ Bkz.: Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 382. Ebû Hanîfe'nin meseleleri çeşitli yönleriyle ele alıp farklı çözümler ortaya koymasıyla ilgili olarak Saymerî'nin (436/1045), İmam Züfer'in Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katılmasının sebebi olarak naklettiği olay örnek olarak verilebilir: Züfer ve arkadaşları bir problemle karşılaşır fakat işin içinden çıkamazlar. Züfer, meseleyi Ebû Hanîfe'ye arz eder. Ebû Hanîfe de, "Bu meselenin cevabı şu şekildedir" diye cevap verince, Züfer, delilini sorar. Ebû Hanîfe, "Şu hadise istinaden bu böyledir. Ayrıca şu cihetle de kıyas bunu gerektirir" diye cevap verir. Sonra da "Şayet mesele şöyle olsaydı çözümü ne olurdu?" diye bir soru sorar. Züfer, "Bu mesele öncekinden daha kapalı" şeklinde karşılık verir. Ebû Hanîfe, "Şu gerekçe ve delilden dolayı bunun cevabı şöyle olurdu" diye cevap verir. Daha sonra, "Ya mesele şöyle olsaydı bunun cevabı ne olurdu?" diye sorduğunda Züfer yine cevap veremez. Ebû Hanîfe, sorduğu bu sorunun da cevabını gerekçeleriyle açıklar. Sonra Züfer arkadaşlarının yanına gider ve Ebû Hanîfe'nin sorduğu soruları aynı şekilde arkadaşlarına sorar, fakat hiçbiri cevap veremez. Züfer ise onlara meseleleri ayrıntılı bir şekilde açıklar. Arkadaşlarının "Bunları kimden öğrendin?" diye sormaları üzerine o, Ebû Hanîfe'den öğrendiğini söyler. Bu üç mesele sayesinde Züfer, arkadaşları arasında ders halkasının başı olur. Ancak o, fazla vakit kaybetmeden Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katılır. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 112, 113. Benzer bir olayla ilgili bkz.: Kevserî, *Hüsnü't-tekâzî*, s. 61, 62; Ali Cuma, *el-Medhal*, s. 115, 116.

⁵² Bayder, Osman, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkânı*, s. 101; Karakuş, Bahaddin, *Hanefî Mezhep İçî Tercih Usulüne Göre Ömer Nasuhi Bilmen'in Büyük İslam İlmihali'ndeki Hükümlerin Değerlendirilmesi*, s. 18.

⁵³ Takî Osmânî, *Usûlü'l-iftâ*, 104, 105; Nakîb, *el-Mezhebü'l-Hanefî*, I, 183, 184; Karakuş, Bahaddin, *Hanefî Mezhep İçî Tercih Usulüne Göre Ömer Nasuhi Bilmen'in Büyük İslam İlmihali'ndeki Hükümlerin Değerlendirilmesi*, s. 18. Sava Paşa (1832-1904) da, fakihlerin farklı sayılarda sınıflandırılmasının, bu sınıflandırmayı yapan müelliflerin gerek takip etmiş oldukları usûl dolayısıyla gerekse meydana getirilmiş bulunan ichtihadlara atfetmiş oldukları kıymetten ileri geldiğini; mezhep imamı dışındaki fakihlerin farklı tabakalarda değerlendirilmesinin ise, farklı müelliflerin her fakihin eserine atfettikleri kıymete göre değiştiğini ifade etmektedir. Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüt*, II, 253.

İbn Kemal Paşa'nın böyle bir sınıflandırma yapmasının ve ilgili risâlesini kaleme almasının arka planının da gözardı edilmemesi gerektiği kanaatindeyiz. İbn Kemal Paşa, ilgili risâlesini, Osmanlı devletinde toplumsal bir sorun haline gelmiş olan “*çocukların çocuklarına*” diye yapılan vakıfta, vakfi yapan kişinin kız çocuğunun çocuklarının buna dâhil olup olmayacağı konusunda ilgili olarak dönemin padişahı Yavuz Sultan Selim'in (ö. 926/1520) bu meseleyi İbn Kemal'e sorması ve bu meseleyi aydınlatmasını istemesi üzerine kaleme almıştır.⁵⁴

Bilindiği gibi Osmanlı devletinde özellikle Türklerin yoğun olarak yaşadıkları bölgelerde Hanefî mezhebi esas alınmış ve kâdılar da bu mezhepteki en sahih görüşü uygulamakla görevlendirilmişlerdir. Ancak mezhep içinde farklı görüşlerin bulunduğu meselelerde, farklı bölgelerde bulunan kâdıların mezhep içindeki konuyla ilgili farklı görüşlerden birini uygulamaya esas almaları, aynı devlet içerisinde bölgeler arasında farklı hukukî uygulamaların ortaya çıkmasına sebep olmakta ve bu durum da toplumsal ve hukukî problemleri beraberinde getirmektedir. Diğer bir tabirle aynı devlet içerisinde farklı bölgelerde farklı uygulamaların olması, hukuk güvenilirliği ve istikrarı açısından sıkıntılar doğurmaktadır. Yavuz Sultan Selim'in, İbn Kemal Paşa'dan vakıf ile ilgili bir konu özelinde olsa da, konuyu aydınlatma isteğinin temelinde hukuk birliği ve güvenilirliğini sağlamak ve yaşanan hukukî ve toplumsal sıkıntıları ortadan kaldırma gayesi olduğu söylenebilir.

Padişahın bu talebini yerine getirmek üzere meseleyi ele alan İbn Kemal Paşa, problemin mezhep içinde ortaya konan görüşlerin sahipleri olan fakihleri derecelendirmek suretiyle çözülebileceği kanaatine varır ve ilgili risâlesinin sonunda kendine göre fakihler sınıflandırmasını yapar.⁵⁵ Bir meselede birbirinden farklı hatta birbirine zıt görüşlerin bulunduğu durumlarda, müftüler bir görüşü diğerine tercih etmekte zorlanabilirler. Ayrıca görüşler arasında tercihte bulunmanın da belli kıstaslarının olması gerekmektedir. İbn Kemal Paşa'nın, yapmış olduğu bu tasnifle,

⁵⁴ İbn Kemal Paşa, *Risâletün alâ mes'eleti dühûli veledi'l-binti fi'l-mevkûfi alâ evlâdi'l-evlâd*, v.1b. Ayrıca bkz.: İnanır, Ahmet, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*, s. 78; “*İbn Kemal'in Tabakâtü'l-fukahâsi ve Değerlendirilmesi*”, s. 81; Özer, Hasan, *İbn Kemal ve Tabakâtü'l-fukahâ Adlı Eseri*, s. 358.

⁵⁵ Bkz.: Özen, Şükrü, “Kemalpaşazâde”, *DİA*, XXV, 240; İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*, s. 78; a. mlf., “*İbn Kemal'in Tabakâtü'l-fukahâsi ve Değerlendirilmesi*”, s. 81; Özer, *İbn Kemal ve Tabakâtü'l-fukahâ Adlı Eseri*, s. 358.

görüşler arasında tercihte bulunmanın ya da kimin görüşüyle fetva verileceğinin ölçüsünü ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir. Ona göre farklı görüşler arasında temyizde gerekli basirete ve farklı görüşler arasında tercihte yeterli kudrete sahip olabilmek ancak fakihlerin rivayetteki mertebe, dirayetteki derece ve fakihler arasındaki yerinin bilinmesi ile mümkün olacaktır.⁵⁶ İbn Kemal, yapmış olduğu tasnifte tabakalardaki örnek olarak zikrettiği fakihleri de yukarıda da ifade ettiğimiz gibi mezhepteki ağırlıklarına ve görüşlerinin mezhepte ne kadar dikkate alındığına göre kaydetmiştir.

Bütün bunlar göz önüne alındığında şunlar söylenebilir: Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin mutlak müctehid olduğu görüşünü savunanlar, bu iki büyük imâmın ortaya koymuş oldukları fikhî görüşler çerçevesinden meseleyi ele alarak ve bu iki imâmın hocaları Ebû Hanîfe'den farklı olarak usûl ve furûda kendilerine ait görüşleri olduğunu, dolayısıyla mutlak müctehid olduklarını ifade etmektedirler. Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin mezhepte müctehid olduğu görüşünü savunanlar ise, meseleyi mezhep içi hiyerarşi noktasından ele almışlar, mezhepteki temel görüşlerin Ebû Hanîfe'ye ait olması, mezhebin usûl, esas ve yöntemlerini ortaya koyan ilk kişinin Ebû Hanîfe olması, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin de genel hatlarıyla Ebû Hanîfe'nin koymuş olduğu usûl ve yöntem çerçevesinde fıkıh üretmiş olmaları, mezhebin Ebû Hanîfe'ye nisbet edilmesi ve mezhep hiyerarşisinde Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin temel alınması gibi sebeplerle Ebû Yûsuf ve Muhammed'i mezhebin kurucu imamı Ebû Hanîfe'den sonra bir alt dereceye yerleştirmeyi uygun bulmuşlardır.

Ayrıca Ebû Yûsuf ve Muhammed, İmâm-ı Âzam'a talebelik yapmışlar, tevarüs ettikleri Irak Ekolü'nün fikhî birikimini İmâm-ı Âzam'ın öncülüğünde sistemleştirmişler ve yeni ictihad ve yorumlarla zenginleştirmişlerdir. İmâm-ı Âzam'ın görüşlerinin yazılması ve yayılmasında etkin rol oynamışlar, kendi görüşlerini İmâm-ı Âzam'ın görüşleriyle birlikte aynı kitaplarda tedvin etmişlerdir.

"لا بد للمفتي المقلد أن يعلم حال من يفتي بقوله، ولا نعني معرفته باسمه ونسبه ونسبته إلى بلد من البلاد، إذ لا يسمن ذلك من جوع ولا يغني، بل نعني معرفته بمعرفة مرتبته في الرواية ودرجته في الدراية وطبقته من طبقات الفقهاء ليكون على بصيرة وافية في التمييز بين القائلين المخالفين، وقدرة كافية في الترجيح بين القولين المتعارضين" İbn Kemal Paşa, *Risâletün alâ mes'eleti dühûli veledi'l-binti fi'l-mevkûfi alâ evlâdi'l-evlâd*, vr.2b.

Onlar, hocalarının fıkhıdaki yerini teslim etmiş olup kendilerini ondan ayrı düşünmemişlerdir. Bütün bu sebeplerle bu iki imamın görüşleri Hanefî mezhebinin görüşleri olarak kabul edilmiş ya da Hanefî mezhebi içerisinde yer bulabilmiştir denilebilir.⁵⁷

Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin hangi gerekçelerle olursa olsun gerek usûl gerek furûda Ebû Hanîfe'ye muhalefet etmiş olmalarına rağmen Hanefî mezhebinde önemli bir konuma sahip olmaları, birçok meselede Ebû Hanîfe'ye muhalif görüşlerinin fetvaya esas alınarak mezhebin görüşü olarak tespit ve tercihi, Ebû Hanîfe ile birlikte onların da sahibü'l-mezheb/kurucu imam olduklarını gösterir mi? Konunun izahı sadedinde kendisine nisbet edilen mezhep imamlarına hangi sebeplerle mezhebin nisbet edildiği, diğer bir tabirle sahibü'l-mezheb, imâmü'l-mezhep olarak nitelendirildiği, onları “*mezhebin sahibi*” yapan ve bu konuma koyan faaliyetlerinin neler olduğunun ele alınması gerekmektedir.

Şimdi de kurucu imam ve onun usûl tesis etmek, fikhî tedvin etmek ve fikhın bütün konularında icihad etmek şeklinde ifade edilebilecek faaliyetlerini ele almak uygun olacaktır.

1- Kurucu İmam

“*Kurucu imam*” ifadesi, mezheplerin baştan ve bilinçli olarak bir imam tarafından kurulduğunu ima etmektedir.⁵⁸ Her ne kadar son dönemlerde mezheplerin belli bir imam tarafından kurulmadığı, sonraki fakihlerin katkıları ile teşekkül ederek bir imamın adına nisbet edildiği görüşü sıkça dile getirilse de⁵⁹ mezheplerin belli isimlere nisbet edilmiş olması bir gerçektir. Mezhep imamlarının baştan itibaren bilinçli ve sistematik bir kurgu ile bir ekol geliştirdikleri ve oluşturmuş oldukları bu ekole baştan itibaren intisap edenlerin olduğu söylenebilir.⁶⁰

Bir mezhebin kendi kaynaklarında mezhep imamları çoğunlukla açık isimleri ile zikredilmekte ve “*kurucu/müessis*” tabiri geçmemektedir. Bununla birlikte bu

⁵⁷ Ebû'l-Hâcc, *et-Taksîmü'z-zamânî*, s. 27.

⁵⁸ Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkânı*, s. 11.

⁵⁹ Bedir, Mürteza, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 46; Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkânı*, s. 11.

⁶⁰ Bkz.: Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkânı*, s. 32.

anlamı ifade etmek üzere “*el-İmâm, İmâmü'l-mezheb ve Sâhibü'l-mezheb*” gibi özel bir takım tabirler kullanılmıştır.⁶¹

el-İmâm kelimesi, mezhepler arasında bazı farklılıklar bulunmakla birlikte Hanefî mezhebinde mutlak olarak kullanıldığında bununla Ebû Hanîfe kastedilir. Diğer fakihler için de ismin önünde bir sıfat olarak kullanılmaktadır. Daha sonraki dönemlerde mezhep literatüründe Ebû Hanîfe için mutlak olarak *el-İmâm* kelimesi kullanılırken, Ebû Yûsuf için *el-İmâmü's-sânî*, Muhammed için de *el-İmâmü's-sâlis* ifadesinin kullanıldığı görülür. Ayrıca Ebû Hanîfe için kullanılan *el-İmâmü'l-a'zam* ifadesi de, hem Ebû Hanîfe'yi diğer mezhep imamlarından ayırmak hem de onun mezhebin birinci imamı olduğunu ifade etmek ve Ebû Yûsuf ve Muhammed'den ayırmak için kullanılan bir ifadedir.⁶² Kurucu imam için kullanılan *sâhibü'l-mezheb* ve *imâmü'l-mezheb* ifadeleri ise daha sonraki dönemlerde sıkça kullanılan ifadelerdir. *Sahib* kelimesi çoğul olarak *ashâbü'l-mezheb* şeklinde kullanıldığında ise Ebû Hanîfe ve öğrencileri özellikle de Ebû Hanîfe ve İmâmeyn kastedilmektedir.⁶³ “*Ebû Hanîfe'nin öğrencileri*” manasında “*ashâbünâ*” tabirini ilk kullanan kişi, yine Ebû Hanîfe'nin önde gelen öğrencilerinden ve Hanefî mezhebinin teşekkülünde ictihad ve eserleriyle önemli katkısı bulunan Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'dir. Vakıfla ilgili bölümde Şeybânî, her ne kadar ilgili konuda kendini muhalif olarak konumlandırırsa da, eserinin çeşitli yerlerinde “*ashâbünâ*” kelimesini kullanmaktadır.⁶⁴

Bir müctehidin “*kurucu*” sıfatıyla nitelendirilebilmesi için diğer müctehidlerden farklı bir faaliyetinin olması gerekmektedir. Sadece furû görüşler ortaya koyan her müctehid kurucu olarak nitelendirilebilir mi? Mutlak ictihad rütbesine sahip olsa da furû görüşler ortaya koyan bütün müctehidlere mezhep nisbet edilmediği ve kurucu imam olarak görülmediği bilinmektedir. Kendilerine mezhep

⁶¹ Geniş bilgi için bkz.: Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkânı*, s. 11, vd.

⁶² Şürünbülâlî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 360; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 266, V, 212, VI, 225, 295, VII, 2, 10, 65; İbn Nüceym, Siraceddin, *en-Nehru'l-fâik*, I, 57, 300, III, 545, 547; Haskefî, *ed-Dürri'l-muhtâr*, s. 15; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 171, 524, VII, 626, VIII, 300, IX, 114, 566.

⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, XXVII, 167; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 73; Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, I, 165; II, 132; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, I, 42, 48 136, III, 168; Kefevî, *el-Ketâib*, II, 26, 439, IV, 117; Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 29, 84.

⁶⁴ Şeybânî, Muhammed, *el-Asl*, XII, 99. Ayrıca bkz.: II, 47, 578.

nisbet edilen ve kurucu imam olarak görülen mezhep imamlarının hem kendi dönemlerinde hem kendilerinden önce ve sonraki dönemlerde ictihad eden ve furû görüşler ortaya koyan müctehidlerin varlığı bilinmektedir. Bu sebeple kurucu imam olarak kabul edilen imamların, diğer müctehidlerden farklı bir faaliyet ortaya koymaları sebebiyle kurucu imam oldukları ve mezhebin kendine izafe edildiği imamın diğer fakih ve müctehidlerden farklı bir kategoride değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Öyle ki, efdaliyetleri herkes tarafından kabul edilmiş sahabi müctehidler ya da tâbiînin büyük fakihleri varken mezhebin hicri II. ya da III. asırda vefat etmiş müctehidlere nisbet edilmesi ve onların kurucu imam olarak kabul edilmiş olması da müctehidle kurucu imam arasında esasa müteallik bir farkın olduğunu göstermektedir.

Kurucu imam olarak kabul edilen mezhep imamları, diğer müctehidlerden farklı olarak ortaya koymuş oldukları faaliyetle diğer müctehidlerden ayrılmaktadırlar. Kurucu imamların diğer müctehidlerden farklı olarak ortaya koymuş oldukları bu faaliyet, bir usûl/yöntem/kavâid tesis etmek, bütün meselelere çözüm üretmek ve fikhî tedvin etmek şeklinde özetlenebilir.⁶⁵

a- Usûl/Yöntem/Kavâid Tesis Etmek:

Kurucu imamın en önemli faaliyetinin usûl ve yöntem tesis etmek olduğu söylenebilir. Müctehid sınıflandırması yapan müelliflerin mutlak müctehidle ilgili vurguladıkları en önemli hususun usûl ve kavâid tesis etmek olduğu görülür. İbn Kemal Paşa, *kurucu imamın* en önemli özelliğinin “*usûl kâideleri tesis etmek ve bu kâidelere göre hüküm istinbâtında bulunmak*” olduğunu vurgular.⁶⁶ Mezhepte müctehid olarak isimlendirdiği ikinci tabakadaki fakihlerle ilgili söylediği “*hocalarının tesis etmiş olduğu kavâid doğrultusunda dört delilden hüküm istinbât etmek*” şeklindeki ifadelerinde de usûl kâidelerine vurgu vardır. Bu tabakadaki

⁶⁵ Geniş bilgi için bkz.: Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkânı*, s. 41-43; Şimşek, Murat, *Ehl-i Re'y Fıkah Ekolünün Temsilcisi Ebû Hanîfe*, s. 54-56.

⁶⁶ İbn Kemal Paşa'nın ifadeleri şöyledir: *تأسيس قواعد الأصول واستنباط أحكام الفروع عن الأدلة الأربعة الكتاب "Usûl kâideleri tesis etmek ve bu usûl kâidelerine göre kitap, sünnet, icmâ ve kıyas olmak üzere dört şer'î delilden furû hükümleri istinbât etmek."* İbn Kemal, *Risâle alâ mes'eleti dühûli veledi'l-binti fi'l-mevkûfi alâ evlâdi'l-evlâd*, vr. 3a.

fakihler, mezhebe muhalif olan Şâfiî gibi fakihlerden Ebû Hanîfe'nin tesis etmiş olduğu usûl ve kavâide bağılıkları sebebiyle ayrılırlar. Diğer bir ifade ile Ebû Yûsuf ve Muhammed gibi fakihleri Hanefî yapan, Ebû Hanîfe'nin koymuş olduğu usûl ve kâidelere bağılıkları iken, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi fakihleri Hanefî yapmayan şey de Ebû Hanîfe'nin usûl ve kavaidine bağılı olmayışlarıdır.⁶⁷

İbn Kemal Paşa'nın vurguladığı bu hususu, meseleyi ele alan diğer müellifler de farklı şekillerde vurgulamışlardır. Özellikle Şâfiî fakihlerin, sahabenin taklidi meselesinde ortaya koymuş oldukları görüşlerin, İbn Kemal Paşa'nın özetle vurguladığı hususun farklı şekilde dile getirilmesinden ibaret olduğu söylenebilir.

Başta Cüveynî ve Gazzâli olmak üzere Şâfiî fakihlere göre, sahabeyi taklid etmenin câiz olmamasının gerekçesi, onların bütün meselelerin çözümünü üretmeye elverişli bir usûl geliştirmemiş olmalarıdır. Bu, sahabenin bir usûle sahip olmadıkları, fikhî çözümler üretirken dayandıkları bir usûllerinin olmadığı anlamına gelmez. Ancak onlar, icthad yöntemlerini düzenlememiş, inceleme yollarını açıklamamış, meselelerin ifade tarzlarını düzene bağlamamış, bütün meselelerde icthad etmemişlerdir. Fakat mezhep imamı olarak adlandırılan müctehidler, sahabilerden farklı olarak sadece icthad etmemişler, fikhî bir disiplin haline getirmiş, bu disiplin içinde faaliyet göstermiş ve bütün meselelere cevap verebilecek bir sistem geliştirmişlerdir. İbn Berhân'ın (ö. 518/1124), "*Müctehid, bütün hâdise ve olaylara fikhî çözüm üretebilecek bir usûl tesis eden kişidir*" şeklindeki müctehid tanımı dikkat çekicidir.⁶⁸ Kurucu imamların yapmış oldukları faaliyetler, *tesîs*, *temhîd*, *ta'kid*, *tasvîr*, *tanzîm*, *tebvîb*, *tehzîb* kelimeleriyle ifade edilmektedir.⁶⁹

Molla Fenârî (ö. 834/1431), Molla Hüsrev (ö. 885/1480) ve Hâdimî (ö. 1176/1762) gibi müellifler de mutlak müctehidle mukayyed müctehid arasındaki

⁶⁷ İbn Kemal Paşa'nın ifadeleri şöyledir: "القادرين على استنباط الأحكام عن الأدلة المذكورة على مقتضى القواعد التي قررها أستاذهم أبو حنيفة فإنهم وإن خالفوه في بعض أحكام الفروع لكنهم يقلدونه في قواعد الأصول، وبه يمتازون عن المعارضين في المذهب ويفارقونهم كالشافعي ونظائره المخالفين لأبي حنيفة في الأحكام غير مقلدين له في الأصول" İbn Kemal, *Risâle alâ mes'elei dühûli veledi'l-binti fi'l-mevkûfi alâ evlâdi'l-evlâd*, vr. 3a.

⁶⁸ İbn Berhân, *el-Vusûl*, II, 353.

⁶⁹ Cüveynî, *Muğîsü'l-halk*, s. 17, 18; *el-Burhân*, s. 1146; *el-Giyâsî*, s. 297; İbn Berhân, *el-Vusûl*, II, 353, 367; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 290.

farkın, mutlak müctehidin kendi usûlünü kendisinin koyması, mukayyed müctehidin ise onun usûlüne tâbi olması olduğunu vurgularlar.⁷⁰

b- Fıkıhın Bütün Konularında İctihad Etmek

Kurucu imamların faaliyetlerinden biri de bütün meselelere çözüm üretmektir. Kurucu imamlar, sadece meydana gelmiş olaylara çözüm üretmemişler, olmuş ve olması muhtemel meselelere çözüm üretebilecek sistemli ve tutarlı bir usûl tesis etmişlerdir. Onların tesis etmiş oldukları bu usûl ve bu usûle dayalı olarak ortaya koymuş oldukları fikhî görüşlerden yola çıkarak daha sonra ortaya çıkacak meselelerin çözümünü üretmek de mümkün olabilmektedir.

Bazı fakihler sahabe görüşlerinin taklid edilemeyeceği hususunu gerekçelendirirken, sahabenin bütün meselere çözüm üretmediklerini ya da bütün meselelerin çözümünü üretebilecek bir usûl tesis etmediklerini vurgularlar. Bir sahabinin bir konudaki görüşünün taklid edilmesinin câiz görülmesi durumunda onu taklid eden kişinin başka bir meselede de o sahabinin görüşüne başvurduğunda o meseleyle ilgili bir görüşünü bulamayacağı ifade edilerek sahabenin bütün meselelere çözüm üretmedikleri ifade edilir. Ebû Hanîfe, Şâfiî gibi müctehidler ise bütün meselelere çözüm üretmişler veya bütün meselelerin çözümüne yetecek bir usûl ve yöntem tesis etmişlerdir.⁷¹

Ebû Hanîfe, oluşturmuş olduğu ictihad şûrası ve fıkıh akademisiyle, önceki nesillerden kendilerine intikal eden Kur'ân ve hadis bilgisini, re'y ve yorumları dikkatlice inceleyip özümseyerek hayatın bütün alanlarını kapsayacak şekilde geliştirip genişletmiştir. Böylece gerek fert gerekse toplum ve yönetim açısından ihtiyaca cevap verebilir bir bütünlük ve zenginliğe kavuşturmuştur. Ebû Hanîfe, sahâbe ve tâbiîn döneminde Irak bölgesinde oluşan zengin ilmî mirası hocaları ve görüştüğü çeşitli âlimler vasıtasıyla yakından tanıma ve kavrama imkânı bulmuştur. Etrafındaki seçkin ve yetişkin öğrencileriyle birlikte değişen şartlara ve çoğalan fikhî meselelere paralel olarak önceki nesillerden devralınan bu zengin mirası yeniden

⁷⁰ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, II, 475; Molla Hüsrev, *el-Mir'ât*, s. 466, 470; *Risâle fi'l-ictihâd*, s. 277, 278; Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, s. 43; Güzelhisârî, *Menâfiu'd-dekâik*, s. 301.

⁷¹ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 494, 495; İbn Berhân, *el-Vusûl*, II, 367; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 290. Ayrıca bkz.: Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüt*, II, 254-257.

değerlendirip sistemleştirmiş ve ferdî ve içtimâî hayatın bütün yönlerine cevap verebilen bir bütünlüğe kavuşturmuştur.⁷²

Bununla ilgili olarak Hanefî fakihlerin mezhep imamının faaliyetlerine işaret ederken onun üretmiş olduğu furû görüşlere vurgu yapılır.⁷³ Ebû Hanîfe ve öğrencileri, meselelere çözüm üretme ve usûl tesis etmede öncüdürler. Onlar, fikhî meselelerin usûl ve kavâidini oluşturmuş, fikhî meseleleri istinbât etmişlerdir. Onlardan sonra kitap yazarlar ya da fikhî çözüm üretenler, onların ilim denizinden istifade etmişler ve meseleleri onların koymuş oldukları kâidelere bina etmişlerdir.⁷⁴ Bazı Hanefî kaynaklarda Ebû Hanîfe ve ashabının beş yüz bin ya da bir milyon meseleye çözüm ürettikleri ifade edilirken, onların, bütün meselelere çözüm ürettiklerine vurgu vardır.⁷⁵

c- Fıkhi Tedvîn Etmek

Kurucu imamların faaliyetleri arasında zikredilen hususlardan biri de fikhın tedvîn edilmesidir. Yine sahâbenin avam tarafından taklid edilemeyeceği gerekçelendirilirken, sahâbenin görüşlerinin müdevven olmadığı ifade edilir.⁷⁶ Ayrıca ilk olarak Ebû Hanîfe'nin şeriat ilmini vaz' eden, fikh ilmini tedvin edip kitap ve bablara ayıran kişi olduğu vurgulanır. Öyle ki, Ebû Hanîfe bu konuda Hz. Ebû Bekir'e benzetilir. Hz. Ebû Bekir'in Kur'ân'ı ilk cem eden kişi olması gibi fikhî da ilk cem ve tedvin eden kişi Ebû Hanîfe'dir.⁷⁷

⁷² Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 1.

⁷³ Bkz.: Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüt*, II, 254-257.

⁷⁴ Mekkî, *el-Menâkıb*, s. 393, 394; Siğnâkî, *en-Nihâye*, vr. 3a; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, vr. 2b.

⁷⁵ Mekkî, *el-Menâkıb*, s. 395; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, vr. 2b; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* I, vr. 2b; Nablusî, *el-Cevâbü's-şerîf*, s. 620. Aslında buradaki rakamların matematiksel olarak birebir "beş yüz bin, bir milyon" mesele olduğu şeklinde değil de kesretten kinâye olduğu söylenebilir. Burada ifade edilmek istenen, kendi dönemlerindeki neredeyse bütün meselelere çözüm ürettikleri ve daha sonraki zamanlarda ortaya çıkacak bütün meselelere de çözüm üretebilecek bir sistem kurduklarıdır.

⁷⁶ Bkz.: İbn Salâh, *Edebü'l-müftî*, I, 88; İsnevî, *et-Temhîd*, s. 527; *Nihâyetü's-sûl*, IV, 630; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, I, 289.

⁷⁷ İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* I, vr. 2b; Bâbertî, *en-Nüketü'z-zarîfe*, s. 70; Pîrîzâde, *Umdetü zevi'l-besâir*, I, 46, 47; Tahtâvî, *Hâşiyetü'd-Dürr*, I, 30; Nablusî, *el-Cevâbü's-şerîf*, s. 619; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 152. İbn Teymiyye de, İbn Uyeyne, Leys b. Sa'd gibi fakihlerin bir mezhep sahibi olamamaları hususunda onların görüşlerini tasnif etmediklerine ve görüşlerini yayacak öğrencilere sahip olmadıklarına işaret eder. İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, IV, 177, 178.

İbn Kemal Paşa'nın taksimindeki kurucu imama tekabül eden "*kavâidü'l-usûl tesis eden kişi*" olarak tanımladığı ve "*şeriat müctehid*" olarak isimlendirdiği müctehid tanımıyla, Ebû Hanîfe hakkında söylenelelen "*şeriat ilmini ilk vaz' eden, fıkıh ilmini tedvîn ve tebvîb eden*" kişi olarak tanımlanmasının aslında kurucu imamı tanımlamaya yönelik olduğu söylenebilir. Bu durumda kurucu imamla mutlak müctehid imamın değerlendirilmesinin farklı olduğu ifade edilebilir. Buna göre kurucu imam sadece icthad ederek furû görüşler ortaya koyan kişi değildir. Zira başta sahâbeden olmak üzere gerek mezhep imamlarından önceki dönemlerde gerekse sonraki dönemlerde icthad faaliyetinde bulunup furû görüşler ortaya koyan birçok müctehid bulunmaktadır. Ancak bunlardan kurucu imam olarak kabul edilmeyen birçok fakihin olduğu da bilinmektedir. Bu konuda kendisinden sonra gelen fakihleri de etkileyen İbn Salâh'ın, kurucu icthad yapanla mutlak icthad yapan müctehidi farklı değerlendirdiği görülür. İbn Salah, müctehidleri müstakil mutlak müctehid ve gayr-i müstakil müctehid şeklinde ayırır ve gayr-i müstakil müctehidleri de dört tabakada değerlendirir. Müntesip müctehidlerin birinci tabakasını, müstakil müctehidde bulunması gereken şartları taşıyan, mezhepte ve delilde mezhep imamını taklid etmeyen ancak icthadda onun yolunu takip ettiği için mezhep imamına nisbet edilen fakihler oluşturur. Bunlar, Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî'nin öğrencileri gibi fakihlerdir. İbn Salâh, bu tabakayı oluşturan fakihlerin, mezhep imamlarını hiçbir yönden taklid etmediklerini söylemenin doğru olmayacağını, bunu iddia etmenin ancak onların mutlak icthad şartlarını taşımaları ve müstakil müctehid rütbesine ulaşmış olmaları durumunda doğru olacağını, oysa onların durumlarının buna uygun olmadığını ifade eder.⁷⁸

Konuyu ele alan müelliflerin hemen hemen tamamı mezhep imamlarını ve faaliyetlerini ayrı bir kategoride değerlendirirken mezhep imamlarının öğrencilerini ve faaliyetlerini de ayrı bir kategoride değerlendirmişler ve mezhep imamlarını birinci, öğrencilerini ikinci tabakaya yerleştirmişlerdir. Bu konuda da mezhep imamlarıyla öğrencilerini ayıran en önemli hususun mezhep imamlarının "*usûl ve kavâid tesis etmek*" olduğu, öğrencilerinin de her ne kadar furû ve delilde taklid

⁷⁸ İbn Salâh, *Edebü'l-müftî*, I, 29-31.

etmeseler de hocaları tarafından tesis edilen bu *usûl ve kavâidi* takip etmeleri olduğu üzerinde durulur.⁷⁹

Dolayısıyla kurucu imamın, sadece başta Kitap, Sünnet, icmâ' ve kıyas olmak üzere istihsân, ıstışhâb, maslahat gibi delillerden furû hükümler çıkararak kişi değil, bu delillerden furû hüküm çıkarma yöntemine sahip olan ve bu yöntemi tesis eden kişi olduğu söylenebilir. Sonraki dönemlerde bazı meselelerde mezhep imamına muhalefet eden fakihlerin varlığından hareketle, mezhep imamına mahalefet eden her fakihin sadece “*muhalefet edecek kadar âlim olduğu*” anlayışından yola çıkarak mutlak müstakil müctehid olduğunu savunmanın isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Buna binaen de Hanefî mezhebinin kurucu imamının İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe olduğunu, mezhepte müctehid sınıfında sayılan Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin de kişisel olarak mutlak müctehid rütbesinde olup mutlak müctehidin yaptığı icthad faaliyetinde bulunmuş olsalar da Ebû Hanîfe gibi *kurucu imam* olduklarını söylemenin doğru olmayacağını düşünüyoruz. Nitekim bu iki imam, icthadda bulunurken mezhep imamının öğrencileri olmaları, fıkıh ilmini ondan tedris etmeleri ve mezhep imamının tesis ettiği usûl ve yöntemle icthad faaliyetinde bulunmaları sebebiyle mezhep içi hiyerarşide mezhebin görüşünü temsil noktasında kurucu imamdan bir alt kategoride değerlendirilmişlerdir.

2- Kurucu Metinler

Bir mezhebin teşekkülünde ve yayılmasında, mezhep imamının faaliyeti kadar o mezhep imamının öğrencilerinin faaliyetlerinin büyük bir payının olduğu inkâr edilemez. Bir mezhep imamının görüşlerinin daha sonraki nesillere aktarılmasının en etkin yollarından biri ya mezhep imamının bizzat kendisinin telif etmiş olduğu ya da öğrencilerinin telif etmiş olduğu eserlerdir.

⁷⁹ Aslında “*furû ve delilde taklid etmeseler de usûlî ve kavâidi takip etmeleri*” ifadelerinin tenakuz olduğu akla gelebilirse de, burada kilit kavramlar olan *usûl ve kavâid* kavramlarından neyin kastedildiğinin, bu kavramlara yüklenen anlamın ortaya konması önem arz etmektedir. Buradaki özellikle usûl kavramından kastedilen Kitap, Sünnet, icmâ', kıyas, istihsân, maslahat gibi deliller midir, yoksa küllî kâideler ve dâbitler midir? Ayrıca Kitap, Sünnet, icmâ' ve kıyas'ın delil olarak kabul edilmesi hususunda genel olarak mezhepler arasında bir ittifak olduğu göz önüne alındığında buradaki usûlden maksadın şer'î deliller olmadığı, bu delillerden furû hükümler çıkarma yöntemi, diğer bir ifade ile icthad yöntemi olduğu söylenebilir. Geniş bilgi için bkz.: Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkânı*, s. 156-165.

Haneî mezhebinin kurucu imamı Ebû Hanîfe'nin her ne kadar bizzat kendisinin kaleme aldığı bir fıkıh eseri yoksa da o, daha hocasının vefatından sonra ders halkasının başına geçtiği tarihten itibaren fıkıh ilminin tedvin, tevbib ve tasnifi için çalışmış, seçkin öğrencilerinden kurmuş olduğu heyetle fıkıh konularını istişâre etmiş ve varılan sonuçları kayıt altına aldırıştır. Daha sonraki süreçte başta Ebû Yûsuf ve Muhammed olmak üzere Ebû Hanîfe'nin öğrencileri furû fıkıhla ilgili eserlerler telif etmişlerdir.

Muhammed Hasan eş-Şeybânî, hocası Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve kendi görüşlerinden derlediği *el-Asl/el-Mebsût* isimli eserini kaleme almıştır. Daha sonra ise *es-Siyeru's-sağîr*, *es-Siyeru'l-Kebîr*, *el-Câmiu's-sağîr*, *el-Câmiu'l-Kebîr* ve *ez-Ziyâdât* isimli eserlerini telif etmiştir. Bunlardan başka Muhammed eş-Şeybânî'nin kaleme aldığı *el-Keysâniyyât*, *el-Hârûniyyât*, *er-Rakkiyyât*, *el-Cürcâniyyât* isimli eserleri vardır. Yine Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Ebû Yûsuf *Kitâbü'l-harâc* ve *el-Emâlî*, Hasân b. Ziyâd ise *el-Mücerred* isimli eserleri kaleme almışlardır.

Muhammed eş-Şeybânî'nin *el-Asl*, *es-Siyeru's-sağîr*, *es-Siyeru'l-Kebîr*, *el-Câmiu's-sağîr*, *el-Câmiu'l-Kebîr* ve *ez-Ziyâdât* isimli eserleri başta olmak üzere Ebû Hanîfe'nin öğrencileri tarafından kaleme alınan bu eserlerin mezhebin temelini teşkil eden kurucu metinler olduğu görülmektedir. Zira bir meselede mezhep görüşünün tespitinde ilk müracaat edilecek olan eserler bunlardır. Bu eserler arasında da bir hiyerarşi söz konusu olsa da Haneî mezhebinin ya da mezhep imamlarının görüşünün tespitinde bu eserler öncelikli eserlerdir. Daha sonra gelen mezhep fakihleri tarafından gerek mezhep imamlarının görüşlerini derledikleri gerekse yeni meselelerin hükümlerini tahrîc edip kaydettikleri eserler ise, mezhebin kurucu metinleri değil mezhebi devam ettiren, dinamizmini ve sürekliliğini sağlayan eserlerdir.

Burada gerek kurucu imamların faaliyetlerinin gerekse başta onların öğrencileri olmak üzere müntesip fakihlerin ictehad faaliyetini daha iyi anlaşılması için ictehad, ictehadın çeşitleri ve müctehidler sınıflandırmasının ele alınması uygun olacaktır.

3- İctihad

Genel olarak “*fakihin herhangi bir şer’î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşabilmek için bütün gücünü harcaması*” şeklinde tarif edilen icthad,⁸⁰ İslâm fikhinin dinamizminin en önemli ve etkili aklî faaliyet alanıdır. İctihad faaliyeti, sınırlı sayıdaki nasların sınırsız sayıdaki olaylara uygulanması, nas-vakıa ilişkisinin kurulması faaliyetidir. Bu anlamda icthad faaliyetini yürüten müctehid ise, nas ile vakıa arasında ilişki kuran, nas ile vakıayı buluşturan kişi olarak tanımlanabilir. İbn Kayyim’in ifadesiyle fakih, “*olanla olması gerekeni birbirine uyumlu kılan*” kişidir.⁸¹

Müctehid, gerekli şartları kendinde toplayarak şer’î hükümleri çıkarma melekesini elde eden kişi olarak tanımlansa da bu şartların neler olduğu fakihler arasında tartışmalıdır.⁸² Bir müctehidde bulunması gerektiği ileri sürülen şartlar genel olarak kaynak bilgisi ve yöntem bilgisi olarak iki kısımda mütalaa edilebilir. Kaynak bilgisi olarak Kur’ân, Sünnet ve icmâ’ bilgisi; usûl bilgisi olarak da zikredilen kaynaklardan hüküm elde etme yöntemini bilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Bunun yanında ayrıntıda bazı farklı görüşler olsa da şer’î hükümlerin iki temel kaynağı olan Kur’ân ve Sünnet dilinin Arapça olması hasebiyle Arapça bilgisi, ulemânın ihtilâfını, içinde yaşadığı toplumun örf ve âdetlerini bilmesi ve bunların yanında icthad için üstün bir zekâyâ ve özel bir yeteneğe/fekâhetü’n-nefs/karîha sahip olması gibi vasıfların bulunması gerekmektedir. Bu zikredilen şartlar genel olarak mutlak müctehidle ilgili olup bağlı bulunduğu imamın mezhebine göre icthad edecek mukayyed müctehidin sadece bağlı bulunduğu imamın usûl ve

⁸⁰ Neseî, *Keşfü’l-esrâr*, II, 300; İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 523; İbn Emîr Hâc, *et-Tahrîr*, III, 370; İbn Nüceym, *Fethu’l-ğaffâr*, s. 390; Hâdimî, *Mecâmiu’l-hakâik*, s. 43; Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfû istulâhâti’l-fünûn*, I, 101; Apaydın, H. Yunus, “İctihad”, *DİA*, XXI, 432. İctihadın tanımıyla ilgili geniş bilgi için bkz.: Esen, Bilal, *İctihad Teorisi*, s. 49-68.

⁸¹ İbn Kayyim’in ifadeleri şöyledir: “ **وَالْفَقِيهٖ مَنْ يُطَبِّقُ بَيْنَ الْوَاقِعِ وَالْوَاجِبِ وَيُنْفِذُ الْوَاجِبَ بِحَسَبِ اسْتِطَاعَتِهِ** ” “*Fakih, olanla/vakıa ile olması gerekeni/vacibi birbirine uyumlu/mutâbık kılan ve gücü yettiğince olması gerekeni uygulayan kişidir.*” İbn Kayyim, *İ’lâmü’l-muvakkîn*, VI, 139.

⁸² Şâfiî, *er-Risâle*, s. 510; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, IV, 5-17; Pezdevî, *Kenzü’l-vusûl*, s. 615; Neseî, *Keşfü’l-esrâr*, II, 300; Molla Fenârî, *Fusûlü’l-bedâi’*, II, 474; Molla Hüsrev, *el-Mir’ât*, s. 466; a. mlf., *Risâle fi’l-ictihad*, s. 277, 278; Attâr, *Hâşiye*, II, 421, 422; Apaydın, H. Yunus, *Fikhun Kaynakları*, s. 102-107; a. mlf., “İctihad”, *DİA*, XXI, 437-439. Geniş bilgi için bkz.: Kahtânî, *el-Menhec*, s. 148-154; Esen, Bilal, *İctihad Teorisi*, s. 105-122.

kavâidini bilmesi yeterli görülmüştür.⁸³ Şeriatta mutlak müctehidin konumu neyse hükümleri mezhep imamının usûl ve kavâidinden istinbât etmesi yönüyle mukayyed müctehidin mezhepteki konumu da odur.⁸⁴

a- İctihadın Çeşitleri

İctihad faaliyeti, kıyas ictihadı/literal yorum ve rey ictihadı/ğâî yorum şeklindeki çeşitlerinden bahsedilmekle beraber⁸⁵ bunlardan farklı olarak, konumuzla ilgisi açısından kurucu imamların yaptıkları ictihad ve mezhep içi müctehidlerin yaptıkları ictihad şeklinde iki kategoride ele alınabilir ve bunlar *kurucu ictihad* ve *mezhepte ictihad* şeklinde nitelendirilebilir. Mezhepte ictihad da, mutlak ictihad rütbesini elde etmiş mezhep mensubu fakihlerin ictihadı ve mutlak ictihad rütbesine sahip olmayan mezhep mensubu fakihlerin ictihadı şeklinde bir ayrıma tabi tutulabilir.

Kurucu ictihad, kurucu imamın, kendisinin tesis etmiş olduğu usûl ve yöntemle şer'î delillerden fikhî çözümler üretmesidir. Mezhepte ictihad ise, mezhep mensubu fakihlerin fikhî çözümler üretmesidir. Bu konuda mezhep mensubu mutlak müctehid fakihler kurucu imamın usûl ve yöntemine göre şer'î delillerden fikhî çözümler üretirken, mutlak müctehid olmayan fakihler ise şer'î delillerden daha çok mezhep imamlarının fikhî görüşlerini esas alarak fikhî çözümler üretmektedirler.

Kurucu ictihad, Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî gibi müstakil mutlak müctehidlerin, kendi zamanlarına kadarki mevcut birikimi eleyip seçerek kendi içinde tutarlı, bütünlüklü bir sistemin kurulmasıyla sonuçlanan ictihad faaliyetleridir. Ortaya çıkan sistemli, tutarlı ve bütünlüklü yapı mezhep olarak adlandırılmıştır. Mezhepte ictihad ise, her bir mezhep mensubu fakihin kendi ekol sistematığı içerisinde kalarak yaptığı ictihad faaliyetleridir.⁸⁶

⁸³ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 510; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, IV, 5-17; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, s. 615; Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 300; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, II, 474, 475; Molla Hüsrev, *el-Mir'ât*, s. 466; a. mlf., *Risâle fi'l-ictihâd*, s. 278; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 197-206; *Teşnîfü'l-mesâmi'*, IV, 563-566; Attâr, *Hâşiye*, II, 421, 422; Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfû istilâhâti'l-finûn*, I, 101; Apaydın, *Fıkhın Kaynakları*, s. 102-107; a. mlf., "İctihad", *DİA*, XXI, 437-439.

⁸⁴ Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfû istilâhâti'l-finûn*, I, 101, 102.

⁸⁵ Yaman-Çalış, *İslam Hukuku*, s. 24; Esen, *İctihad Teorisi*, 68-83; Apaydın, *Fıkhın Kaynakları*, s. 97-100; "İctihad", *DİA*, XXI, 436, 437.

⁸⁶ Apaydın, *Fıkhın Kaynakları*, s. 108-109.

Hanefîlerin taksimi olarak bilinen İbn Kemal Paşa'nın fukahâ sınıflandırmasındaki mutlak müctehid ve mezhepte müctehidler yapmış olduğu icihadlar kurucu icihad faaliyetine tekabül ederken, meselede müctehid ve tahrîc ehlinin yapmış olduğu icihad faaliyetlerinin ise mezhep içi icihada tekabül ettiği söylenebilir. Mezhepte müctehid sınıfında addedilen fakihlerin icihadlarını kurucu icihad olarak nitelememizin sebebi, bunların da kişisel olarak mutlak müctehid rütbesinde bulunmaları ve mutlak müctehidin yaptığı icihad faaliyetiyle aynı faaliyette bulunmuş olmalarıdır. Ancak bunlar, icihadda bulunurken mezhep imamının öğrencileri olmaları, fıkıh ilmini ondan tedris etmeleri ve mezhep imamının tesis ettiği usûl ve yöntemle icihad faaliyetinde bulunmaları sebebiyle mezhep içi hiyerarşide mezhebin görüşünü temsil noktasında kurucu imamdan bir alt kategoride değerlendirilmişlerdir.

Ayrıca bir fakihin mutlak müctehid olması ya da mutlak müctehid olduğunun söylenmesi veya bir fakih için “*bir mezheple mukayyed değildi; bir mezhebi taklid etmezdi*” gibi ifadelerin kullanılmış olması, o fakihin ya da fakihlerin bir mezhebe bağlı olmadığı anlamında kullanılmadığı söylenebilir. Bu gibi ifadeler, o fakihin müctehid olduğu ve bazı meselelerde farklı görüşlerinin bulunduğu anlamına yorumlanması gerekmektedir. Zira bu şekilde söylenen kişilerin bir mezhebin önde gelen fakihleri olduğu görülmektedir. Şâfîîlerden İbn Süreyc (ö. 306/918), Kaffâl (ö. 365/976), Cüveynî (ö. 478/1085), Mâlikîlerden İbnü'l-Kâsım (ö. 191/806), Sahnûn (ö. 240/854) gibi fakihler hakkında kullanılan benzer ifadelerin, bunların Şâfîî ya da Mâlikî olmadıklarını ifade etmek için kullanıldığı düşünülemez. Zikredilen bu fakihlerin bazı meselelerde mezhep imamından farklı görüşlere sahip olmaları onların mezhep imamının yöntemine bağlı olmadıkları anlamına gelmemekte, farklı görüşleri olsa da kendileri bir mezhebin fakihleri, görüşleri de bir mezhebin görüşleri arasında değerlendirilmektedir.⁸⁷

b- Müctehidler Tabakaları/Tabakâtü'l-Fukahâ

Müctehidler tâbi tutulduğu en yaygın tasnif, mutlak müctehid-mukayyed müctehid, müstakil müctehid-gayr-i müstakil müctehid, mutlak müctehid-müntesib

⁸⁷ Geniş bilgi için bkz.: Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkânı*, s. 70-73.

müctehid, şeriatla müctehid-mezhepte müctehid şeklinde yapılan ikili tasniftir.⁸⁸ Daha sonra ise farklı müellifler tarafından üçlü, beşli ve yedili tasnifler yapılmıştır.

Sava Paşa (1832-1904), fakihlerin farklı sayılarda sınıflandırılmasının, bu sınıflandırmayı yapan müelliflerin gerek takip etmiş oldukları usûl dolayısıyla gerekse meydana getirilmiş bulunan icthadlara atfetmiş oldukları kıymetten ileri geldiğini; mezhep imamı dışındaki fakihlerin farklı tabakalarda değerlendirilmesinin ise, farklı müelliflerin her fakihin eserine atfettikleri kıymete göre değiştiğini ifade etmektedir.⁸⁹

Yapılan tasniflerde mutlak müctehid konusunda fazla detaya ve farklılıklara rastlanmaz. Mutlak müctehid, icthad için gerekli vasıf ve şartları haiz, herhangi bir kayıtlanma olmaksızın ve başka birini taklid etmeksizin şer'î hükümleri delillerinden çıkarabilen kişidir. Müctehidleri sınıflandırmada asıl farklılaşma mukayyed müctehid konusundadır ve genel olarak Hanefilerin taksimi ve Şâfîilerin taksimi olarak meşhur olan iki sınıflandırma yaygınlık kazanmıştır.

Şâfîî âlimler, müctehidleri müstakil müctehid ve müntesip müctehid şeklinde ikili bir taksim yaptıktan sonra müstakil müctehid olmayan müntesip müctehidleri genel olarak dört kategoride değerlendirmektedirler.⁹⁰ a) Hüküm ve delilde imamını taklid etmeyip sadece icthad ve fetva hususunda onun metodunu izleyen ve onun mezhebine davet eden müctehid. “*Mutlak müntesip müctehid*” olarak da anılır. b) İmamının usûlünü ve kurallarını aşmaksızın müstakil olarak delili takrir edebilen, tahrîc ve istinbâta muktedir olan müctehid. Bu tabakada yer alan müctehidlere “*ashâbü'l-vücûh*” da denir. c) Vücûh sahiplerinin seviyesine ulaşamamış, bununla birlikte fakîhü'n-nefs olan, imamın mezhebine vâkîf, delilleri tanıyan, delilleri ortaya koyup destekleyebilen müctehid. d) Mezhebi öğrenip nakletmek ve anlamakla meşgul olan kişi. Bu durumda olan kişilerin nakline ve nakle dayanarak verdikleri fetvaya itimat edilir.⁹¹

⁸⁸ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 212; Apaydın, *Fikhun Kaynakları*, s. 109; a. mlf., “İctihad”, *DİA*, XXI, 439.

⁸⁹ Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etiit*, II, 253.

⁹⁰ Bkz. İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, I, 21-37; Nevevî, *Âdâbü'l-fetvâ*, s. 22-31.

⁹¹ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, I, 29-37; Nevevî, *el-Mecmû'*, I, 75-77; a. mlf., *Âdâbü'l-fetvâ*, s. 25-31. Ayrıca bkz.: İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkûn*, VI, 125; Apaydın, “İctihad”, *DİA*, XXI, 439.

Şâfiî âlimlerin bu taksimi, Dihlevî'nin yaptığı gibi, “*Müstakil Mutlak Müctehid; Müntesip Mutlak Müctehid ve Mukayyed/Mezhepte Müctehid*” şeklinde üçlü⁹² bir sınıflandırma olarak da kabul edilebilir.⁹³ Leknevî'de, Hanefîlerin taksimini çeşitli yönlerden eleştiriye tâbi tuttuktan sonra Şâfiîlerin taksimini Nevevî'den naklen benimseyerek zikretmektedir.⁹⁴

İlk dönem Hanefî kaynaklarda müctehidler arasında bir ayırım ve taksimden bahsedilmemektedir. İlk dönem usûl eserlerinde konu, daha çok icihadın tecezzi edip etmeyeceği ile ilgili olarak ele alınmış, her konuda icihad edebilen kişi *mutlak müctehid*, bazı konularda icihad edebilen kişi ise *müctehid fi'l-ba'z* olarak isimlendirilmiştir.⁹⁵ Bir müctehidi bir imama ve mezhebe bağlı olup olmama bakımından ele alıp değerlendiren ilk usûlcü, Bilal Esen'in tespitine göre Molla Fenârî'dir.⁹⁶ Molla Fenârî'ye göre mutlak müctehid, bir imama bağlı olmayan müctehiddir. Mukayyed müctehid ise, bir imama ve mezhebe bağlı müctehid olup, ona düşen taklid ettiği imamın usûlünü bilmektir.⁹⁷ Molla Hüsrev ve Hâdimî de Molla Fenârî ile aynı görüşü paylaşır.⁹⁸ Dolayısıyla mutlak müctehidle mukayyed müctehid arasındaki fark, mutlak müctehidin kendi usûlünü kendisinin koyması, mukayyed müctehidin ise onun usûlüne tâbi olmasıdır.⁹⁹

Molla Hüsrev, mukayyed müctehidin bazı furû meselelerde mezhep imamından farklı görüş ortaya koysa da yine mezhep imamının usûlüne istinaden

⁹² Aslında Şâfiî âlimlerin yaptığı tasnif, mutlak müctehid ve mukayyed müctehid şeklinde ikili bir tasnif olup mukayyed müctehid de dört durumda değerlendirilmekte ve dolayısıyla müctehidler sınıfı toplamda beş olmaktadır. Bunlar, müstakil mutlak müctehid, müntesip mutlak müctehid, müntesip müctehid, mezhepte müctehid ve fetvada müctehid şeklinde isimlendirilebilir. Ancak bunlar Dihlevî'nin söylediği şekilde üçlü bir tasnifle de ele alınabilir. Ahmet İnanır, müstakil müctehid, müntesip müctehid, mezhepte müctehid ve fetvada müctehid şeklinde sınıflandırmaktadır. İnanır, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*, s. 77.

⁹³ Dihlevî, *el-İnsâf*, s. 70-72.

⁹⁴ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 34-39.

⁹⁵ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 549; İbn Emîr Hâc, *et-Tahrîr*, III, 433, 438; İbn Nuceym, *Fethu'l-ğaffâr*, s. 390.

⁹⁶ Esen, Bilal, *İctihad Teorisi*, s. 131.

⁹⁷ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, II, 475.

⁹⁸ Molla Hüsrev, *el-Mir'ât*, s. 466, 470; a. mlf., *Risâle fi'l-ictihâd*, s. 278; Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, s. 43; Güzelhisârî, *Menâfiu'd-dekâik*, s. 301.

⁹⁹ Esen, Bilal, *İctihad Teorisi*, s. 131.

muhalefet etmiş olacağını söyler. Buna göre mukayyed müctehid, “*ey imam, senin usûlüne göre şu fer’î meselenin hükmü şöyle değildir*” demiş olmaktadır.¹⁰⁰ Buna göre Molla Hüsrev, mukayyed müctehidin her ne kadar mezhep imamından farklı bazı görüşler ortaya koyabilse de, aslında onun, imamının usûl ve yönteminin dışına çıkamayacağını ifade etmiş olmaktadır.¹⁰¹

İbn Kemal Paşa’ya kadar Hanefilerde detaylı bir müctehid sınıflandırması bulunmamaktadır.¹⁰² Hanefiler tarafından yapılan müctehidler sınıflandırması ilk olarak İbn Kemal Paşa tarafından yapılan sınıflandırmadır. İbn Kemal Paşa, fakihleri mutlak müctehid, mezhepte müctehid, meselede müctehid, ashâbü’t-tahrîc, ashâbü’t-tercîh, ashâbü’t-temyîz ve mukallidler şeklinde yedi tabakaya ayırır.¹⁰³ Kefevî ise İbn Kemal Paşa’nın yapmış olduğu tasnifteki mutlak müctehidle mukallid sınıfını zikretmeksizin diğer beş tabakayı fakihler tabakası olarak kaydeder.¹⁰⁴

et-Tabakâtü’s-seniyye müellifi Temîmî (ö. 1010/1596), Kınalızâde (ö. 979/1572), Bedreddin eş-Şühâvî (ö. 984/1576), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), el-Ezherî (ö. 1079/1669) ve İbn Âbidîn gibi âlimler tarafından da benimsenen¹⁰⁵ ve Hanefilerin taksimi diye meşhur olan İbn Kemal Paşa’nın bu sınıflandırması, özellikle tabakalar içinde örnek olarak verilen isimler açısından eleştirilmiştir.¹⁰⁶ Şah Veliyyullah

¹⁰⁰ Molla Hüsrev, *Risâle fi’l-ictihâd*, s. 278.

¹⁰¹ Özer, Hasan, *Molla Hüsrev’in Fatih’e Sunduğu Fıkıh Usûlü Risâlesinin Tahlil ve Tercümesi*, s. 59.

¹⁰² Kevserî, *Hüsnü’t-tekâdî*, s. 24; İnanır, *İbn Kemal’in Fetvaları Işığında Osmanlı’da İslâm Hukuku*, s. 78. Farklı bir yaklaşım için bkz.: Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüt*, II, 254-263.

¹⁰³ İbn Kemal, *Risâle alâ mes’eleli dühûli veledi’l-binti fi’l-mevkûfi alâ evlâdi’l-evlâd*, v.2b-3b.

¹⁰⁴ Kefevî, *el-Ketâib*, I, 39, 40. Aslında Kefevî, her ne kadar birinci tabakayı sınıflandırmanın başında zikretmemiş olsa da ikinci tabakada, “*Bu tabaka, ictihadın ikinci tabakasıdır. Birinci tabaka ise dört mezhep imamı gibi müctehidler yer aldığı şeriatla müctehidler tabakasıdır*” diyerek birinci tabakaya da işaret etmektedir. Temyiz ehlini zikrettikten sonra da, bu tabakanın altında olanların, mukallit olduklarını, onların ancak hikâye/nakil yoluyla fetva verebileceklerini kaydederek, ayrı bir tabakada zikretmemiş olsa da İbn Kemal Paşa’nın mukallidler tabakası olarak kaydettiği sınıfı ifade etmektedir. Dolayısıyla Kefevî’nin de İbn Kemal Paşa’nın yedili taksimini benimsediğini söylemek mümkündür.

¹⁰⁵ Temîmî, *Tabakâtü’s-seniyye*, I, 40-42; Kınalızâde, *Tabakâtü’l-Hanefiyye*, I, 146-154; Şühâvî, *et-Tirâzu’l-müzheb*, s. 83-86; Ali el-Kârî, *Şemmü’l-avâriz*, VI, 398; Ezherî, *el-Cevâhiru’n-nefise*, vr. 185a; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, I, 179, 180; a. mlf., *Şerhu’l-Ûkûd*, s. 10, 11.

¹⁰⁶ Bkz.: Leknevî, *Umdetü’r-riâye*, I, 33-38; Mercânî, *Nâzûratü’l-Hak*, s. 192 vd.; Mutî, *Risâle*, s. 87 vd.; Kevserî, *Hüsnü’t-tekâdî*, s. 24; Havva, *el-Medhal*, s. 409 vd; Nakîb, *el-Mezhebü’l-Hanefî*, I, 163-170; İnanır, *İbn Kemal’in Fetvaları Işığında Osmanlı’da İslâm Hukuku*, s. 84-88; a. mlf., “*İbn Kemal’in Tabakâtü’l-fukahâsı ve Değerlendirilmesi*”, s. 77-80.

Dihlevî, Abdülhay Leknevî, Şihabüddin Mercânî, Muhammed Behîr el-Mutî, Muhammed Zâhid el-Kevserî, Muhammed Ebû Zehra gibi âlimler bu sınıflandırmayı eleştirenlerin başında gelen isimlerdir.¹⁰⁷

Leknevî de *en-Nâfiu'l-Kebîr* ve *Umdetü'r-riâye* isimli eserlerinde önce Kefevî'nin taksimini, ardından da İbn Kemal Paşa'nın taksimini zikreder.¹⁰⁸ İbn Kemal Paşa'nın yapmış olduğu bu sınıflandırmanın her ne kadar meşhur olsa da yüksek derecedeki fakihleri aşağı dereceye koymuş olması hasebiyle eleştirilecek yönleri olduğunu söyler.¹⁰⁹ Konuyla ilgili eleştirileri Mercânî'nin (ö. 1306/1888) zikrettiğini ifade ederek Mercânî'nin söylediklerini *en-Nâfiu'l-Kebîr*'inde özetle nakleder. *Umdetü'r-riâye*'de ise tek tek eleştirilerini yöneltir.¹¹⁰ *Umdetü'r-riâye*'de konunun sonunda Nevevî'ye ait taksimi nakletmekle yetinir.¹¹¹ *en-Nâfiu'l-Kebîr*'de kendisi *müstakil mutlak müctehid*, *müntesip mutlak müctehid* ve *mezhepte müctehid* şeklinde üçlü bir sınıflandırma yapar ve İbn Hacer el-Heytemî'nin de *Şennü'l-ğârra* isimli risâlesinde böylece zikrettiğini ifade eder.¹¹² Dolayısıyla Leknevî'nin, Kefevî ve İbn Kemal Paşa'nın yapmış olduğu fukahâ taksimini eleştirerek sonunda bu üçlü taksimi benimsediği anlaşılmaktadır.

c- İctihad Kapısının Kapalı Olup Olmadığı

Ûsul âlimleri fıkıh usûlü eserlerinde icthad faaliyetinin kesintiye uğraması ve icthad yapacak kimse kalmaması meselesini ele alıp tartışmışlardır. *Zamanın müctehidsiz kalması*/المجتهد عن الزمان adıyla ele alınan konu etrafında usûlcüler çeşitli görüşler ortaya koymuşlar ve genel olarak müctehidsiz bir zamanın bulunmasını câiz görmüşlerdir.¹¹³ Ancak çoğunluğu teşkil eden bu görüş sahipleri,

¹⁰⁷ Dihlevî, *el-İnsâf*, s. 40; Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 33-38; Mercânî, *Nâzûratü'l-Hak*, s. 192 vd.; Mutî, *Risâle*, s. 87 vd.; Kevserî, *Hüsnü't-tekâzî*, s. 24; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 386.

¹⁰⁸ Leknevî, *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 8-11; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 28-32.

¹⁰⁹ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 7; a. mlf., *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 11; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 33.

¹¹⁰ Leknevî, *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 11-13; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 33-37.

¹¹¹ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 38.

¹¹² Leknevî, *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 14.

¹¹³ Esen, *İctihad Teorisi*, s. 314; Ömerî, *el-İctihad fi'l-İslâm*, s. 224-244; Kahtânî, *el-Menhec*, s. 171-178; Apaydın, "İctihad", *DİA*, XXI, 443, 444. Ayrıca bkz.: Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 283; Urnevî, *Nihâyetü'l-vusûl*, VIII, 3887; Sübkî, *Cem'u'l-cevâmi'*, s. 122; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 207;

müctehidsiz asır olabilir derken bununla yeni bir usûl oluşturacak şekilde mutlak icthad faaliyetinde bulunmayı kastetmiş ve bu anlamda mutlak müctehid bulunmadığını erken devirlerden itibaren dile getirmişlerdir.¹¹⁴ Öyle ki, Gazzâlî (505/1111) ve Râzî (606/1210), kendi asırlarında müstakil müctehidin bulunmadığını ifade ederler.¹¹⁵ Hatta Zerkeşî (794/1392), asrın mutlak müctehidsiz olabileceği ancak mezhepte müctehidsiz olamayacağı ve genel kabule mazhar olan dört mezhebin usûlü dışında icthad etmenin artık câiz olmadığı görüşündedir.¹¹⁶

Ali Haydar Efendi *Mecelle Şerhi*'nde “*Bâb-ı icthâd, sed idilmemiş ve fakat münsed olmuştur. Bir müctehide lazım olan ulûmu zâtında cem iden kimesne asırlardan beri zuhur itmediği cihetle bi-z'zarure bâb-ı icthâd insidâd eylemiştir*” şeklindeki ifadeleri de mutlak müstakil icthad şartlarını taşıyan müctehid bulunmadığı için icthad faaliyetlerinin kesildiğini anlatmaktadır.¹¹⁷

Şah Veliyyullah Dihlevî de, hicrî I. ve II. yüzyılda insanların belli bir mezhebi benimseyerek hareket etmediklerini, hicrî II. yüzyıldan sonra belli bir mezhebe bağlılığın/temezhüb ortaya çıktığını, o zamanda bir mezhebe bağlılığın gerekli olduğunu, bunun da çeşitli gerekçeleri olduğunu söyler.¹¹⁸

İbnü's-Salâh, Nevevî, İbnü'r-Rif'a, Şâtıbî, Zerkeşî, Merdâvî, İbn Hacer Heytemî gibi âlimler, özellikle IV. asırdan sonraki zaman diliminde müstakil müctehidin bulunmadığını ancak dört mezhep içinde mezhepte müctehidlerin bulunduğunu, dolayısıyla icthad faaliyetlerinin bu dört mezhep içinde yapıldığını ve yapılması gerektiğini ifade etmişlerdir.¹¹⁹

Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, II, 493; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, III, 429; Emîr Padişah, *Teysîru't-Tahrîr*, IV, 240; İbn Abdişşekûr, *Müsellemü's-subût*, II, 431.

¹¹⁴ Bkz.: İbnü's-Salâh, *Edebü'l-Müftî*, s. 29-31.

¹¹⁵ Gazzâlî, *el-Vasît*, VII, 292; Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 72.

¹¹⁶ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 209.

¹¹⁷ Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, IV, 671.

¹¹⁸ Dihlevî, *el-İnsâf*, s. 68-70.

¹¹⁹ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-Müftî*, s. 29-31; Nevevî, *el-Mecmû*, I, 75; a. mlf., *Âdâbü'l-müftî*, s. 25; İbnü'r-Rif'a, *Kifâyetü'n-nebih*, XVIII, 72, 73, 135; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, V, 11; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 209; Merdâvî, *el-İnsâf*, XII, 258; Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, X, 109; a. mlf., *el-Fetâva*, III, 25; IV, 316; Bahrululûm, *Fevâtihu'r-rahâmât*, II, 431.

İbn Hacer Heytemî, konuyu ele alırken icthad faaliyetini kesilmesiyle ilgili olarak bunun mutlak müstakil icthad olduğunu ifade ederek, mutlak müstakil icthadın, fikhın bütün alanlarında hükümlerin istinbât edileceği usûl kâidelerini kurmaya bağlı olduğunu, mutlak müstakil müctehidin de kendine has usûl kâidelerini te'sis eden kişi olduğunu, daha sonraki zaman diliminde insanların buna ulaşmaktan âciz kaldığını ifade etmektedir.¹²⁰ Heytemî'nin bu ifadelerinden de, icthad faaliyetinin kesilmesinden kastedilenin mutlak müstakil icthad faaliyeti olduğu anlaşılmaktadır.¹²¹ Ayrıca İbn Kemal Paşa'nın fakihleri sınıflandırmasında *mutlak müstakil müctehid* yerine *şeriatta müctehid* tabirini kullanması da, bu anlamda bilinçli seçilmiş bir tabir olduğu söylenebilir.

Bâbertî'nin (ö. 786/1384) söylediklerinden de icthadın kesilmesinden kastedilenin kurucu icthad olduğu anlaşılmaktadır. Bâbertî, İslâm ümmetinin bir meselede iki görüş üzere ihtilaf edip bu iki görüşün ümmet içinde istikrar bulup karar kılmasından sonra üçüncü bir görüş ortaya atmanın âlimlerin çoğunluğuna göre câiz olmadığını söyler. Ancak ihtilaflar istikrar bulup karar kılmazdan önce yeni bir görüş ortaya atmak ise ihtilafsız câizdir. Ebû Hanîfe de mezheplerin karar kılmasından önce icthad faaliyetinde bulunmuş ve icthadları tam da yerinde olmuştur. Dolayısıyla onun icthadda bulunması ihtilafsız câizdir. Fakat bundan sonra icthada yeltenen kişi, mezheplerin sistemleşip karar kılmasından sonra icthad ettiğinden bu, âlimlerin çoğuna göre câiz değildir.¹²²

Şâfiî âlimlerden Suyûtî ise, konuyla ilgili özel bir risâle kaleme almış ve icthad yanlısı bir yaklaşım ortaya koymuştur.¹²³ Suyûtî, ilgili risâlesinde *müstakil mutlak müctehid* ve *müstakil olmayan mutlak müctehid* şeklinde bir ayırım yapar. Bu ikisi arasındaki farkı izah sadedinde, mutlak müctehidin müstakil müctehidden daha umumi bir kavram olduğunu söyler. *Müstakil müctehidin*, bir mezhebin usûlüne bağlı kalmaksızın fikhî görüşlerini bina ettiği kendine mahsus müstakil usûlü olduğunu ifade eder. *Müstakil olmayan mutlak müctehid* ise, müstakil müctehidin sahip olduğu

¹²⁰ Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, X, 109; a. mlf., *el-Fetâva*, III, 22, 37.

¹²¹ Bkz.: Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüt*, I, 118.

¹²² Bâbertî, *en-Nüketü'z-zarîfe*, s. 6.

¹²³ Suyûtî, *er-Redd alâ men ahlede ile'l-arz ve cehile enne'l-ictihâde fî külli asrin farz*, Cezayir 1325/1907.

vasıfları taşıyan ancak kendine mahsus bir usûl oluşturmayan, aksine ictehad ederken mezhep imamlarından birinin yolunu takip eden kişidir. Bu kişi, *müntesip mutlak müctehiddir* fakat müstakil müctehid olmadığı gibi mukayyed müctehid de değildir. Bu kavramlar arasında umûm-husûs ilişkisi olup, her müstakil müctehid aynı zamanda mutlak müctehiddir, fakat her mutlak müctehid müstakil müctehid değildir.¹²⁴

Hicrî III. yüzyılın ortalarına kadar ictehad konusunda bir kısıtlamanın söz konusu olmadığı, fıkıh mezheplerinin oluşması, sistematik yapılarının tamamlanması ve istikrar bulmasından sonra ictehad faaliyetlerinin anlam ve yönteminde bir değişim meydana geldiği, bu tarihten sonra kurucu ictehad faaliyetinden mezhep içi ictehad faaliyetine geçildiği söylenebilir.¹²⁵

Bu görüşte olan usûlcüler mezheplerin istikrar bulup kurumsallaşmasından sonra hukukun istikrarı ve hukuk güvenliği, asr-ı saadetten zaman olarak uzak olunması, mutlak ictehad şartlarını kazanmanın çok zor olması, ilme karşı ilgi ve ihtimamın azalması, istismarın önlenmesi, hukukî kargaşanın önüne geçilmesi gibi çeşitli sebeplerle artık müctehidin bulunmadığını ya da ictehad faaliyetinin kesildiğini¹²⁶ söylemiş olabilirler.¹²⁷ Sebep her ne olursa olsun tarihi süreçte ümmet içerisinde dört mezhep kurumsallaşmış ve istikrar bulmuş, ümmetin geneli tarafından

¹²⁴ Suyûtî, *er-Redd alâ men ahlede ile 'l-arz*, s. 39.

¹²⁵ Apaydın, *Fıkhın Kaynakları*, s. 121.

¹²⁶ Tespit edebildiğimiz kadarıyla ictehadın kesilmesi ya da ictehad kapısının kapatılması hususunda ilk karşı tepki İbn Kayyım el-Cevziyye'den (751/1350) gelmiştir. İbn Kayyım, *İ'lâmü'l-muvakkûn*, IV, 16, 34. İbn Kayyım'dan sonra modern dönemlere kadar bu hususta ciddi bir tepki ortaya koyan olmamıştır. Modern dönemlere gelindiğinde konuyla ilgili müstakil bir eser kaleme alarak ictehad ve taklid konusunu genişçe ele alan, taklide karşı çıkan ve ictehad kapısının kapatılmasının olumsuz sonuçlara yol açtığını ve ictehad kapısının yeniden açılması gerektiğini savunan ilk kişinin Zeydî âlimlerden Emîr San'ânî (1182/1768) olduğu görülmektedir. San'ânî, Emîr, *İrşâdü'n-nükkâd ilâ teysîri'l-ictihâd*, nşr. Salahaddin Makbûl Ahmed, Kuveyt 1405/1985. Emîr San'ânî'den sonra müstakil bir risâle kaleme alarak konuyu ele alıp ictehadı savunan ve taklide karşı çıkan kişi ise Şevkânî'dir (1250/1834). Şevkânî, *el-Kavlü'l-müfid fî edilleti'l-ictihâd ve 't-taklîd*, thk. Ebû Mus'ab Muhammed Saîd el-Bedrî, Beyrut 1411/1991. Modern dönemlerde bu söylem yaygınlaşmış ve ideolojik bir söylem haline gelmiştir. Murtaza Bedir ve H. Yunus Apaydın da ictehad kapısının kapatıldığı ve yeniden açılması gerektiği söyleminin daha çok modern dönemlere ait olduğu tespitini yapmaktadır. Bedir, *Fetva ve Değişim*, s. 49; Apaydın, *Fıkhın Kaynakları*, s. 121.

¹²⁷ Geniş bilgi için bkz.: Ömerî, *el-İctihâd fî'l-İslâm*, s. 218-219; Bevlûz, *Terbiyetü meleketi'l-ictihâd*, I, 306-312; Ebû'l-Hâcc, *el-Mehneccü'l-fikhî*, s. 155.

hüsnü kabul görmüştür. Bu süreçte yapılan ictihad faaliyetleri de dört mezhep içerisinde, diğer bir tabirle dört mezhebin usûl ve yöntemine göre yapılır olmuştur.¹²⁸

Hicrî III. yüzyıla kadar geçen fıkıh tarihi, serbest ictihadın hâkim olduğu, ictihad faaliyetlerinin yoğun bir şekilde devam ettiği ve fıkıh okullarının/mezheplerin teşekkül ettiği bir sürece tekabül eder. Bu dönem, XX. yüzyılda bazı yazarlar tarafından fikhın “*altın çağı*” olarak nitelendirilir.¹²⁹ Bunun arka planında yatan nedenin, mezheplerin teşekkülünden önce bağımsız ictihad faaliyetinde bulunmalarına, mutlak ictihad yapabilmelerine duyulan hayranlık olduğu söylenebilir. Ancak Mürteza Bedir’in tespitiyle, herkesin kendi başına ictihad edebilmesi anlamına gelen mutlak ictihad döneminin ilelebet sürmesi düşünülemezdi. Çünkü hukukun temel özelliklerinden biri öngörülebilirliği, yani hukukî istikrardır. Mutlak ictihad olgusunun öngörülebilirlik, dolayısıyla hukukî istikrarla bir arada bulunması onun doğasına aykırıdır. Daha II. yüzyılın ilk yarısında meşhur Abbâsî bürokrati İbnü'l-Mukaffa (142/759),¹³⁰ hukuktaki kargaşanın yönetilmesi gerektiğini söylerken sonrakilerin mutlak ictihad dedikleri bu olgunun risklerine işaret etmek istiyor gibidir. Mezheplerin ortaya çıkması ve yaklaşık on asır boyunca İslâm toplumlarının en istikrarlı kurumu haline gelmesi işte böyle bir ihtiyacın neticesi olarak doğan tabî ve kaçınılmaz bir gelişmedir. “*Mutlak ictihad dönemi*” denilen şey aslında tarihsel gelişme ve evrim açısından olgunluk ve tekâmül değil aksine bir ilk(el) durumdur. İslâm toplumlarında hukuk, ancak “*mutlak ictihad*” adı verilen bu kargaşa düzeninin ortadan kalkmasından sonra tekâmül gösterecek ve olgunlaşacaktır. Bu sebeple mezhep öncesi dönemi ideolojik ve duygusal açıdan tebcil ve tazim etmek doğru olsa da hukuk tarihi ve hukukun

¹²⁸ Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüt*, I, 115-118.

¹²⁹ Hallâf, *Hülâsatü târîhi't-teşrî'*, s. 243; Özdemir, “*İmam Ebû Yûsuf'un Fukahâ Tabakâtındaki Yeri*”, s. 494.

¹³⁰ İbnü'l-Mukaffa, *Risâle fi's-sahâbe*, s. 316, 317. İbnü'l-Mukafa'nın teklifini yerinde bulan halife el-Mansur (158/775), İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*ını kanunlaştırmak istemiş, fakat İmam Mâlik, bilgi-rivayet zenginliğinden istifadeyi ve fikhın gelişmesini engelleyeceği endişesiyle buna onay vermemiştir. Daha önce de Ömer b. Abdülazîz'e (101/720) yargı birliğini sağlaması yönünde teklifler yapılmış, o da görüş ayrılıklarını “*rahmet*” olarak değerlendirmekle birlikte eyaletlere genelgeler göndererek her eyaletin kendi bölgesindeki fakihlerin ittifak ettikleri hükümlere göre karar vermelerini emretmişti. Ömer b. Abdülazîz, kendi emriyle yapılan sünnet, hadis ve eser derlemelerini istifade edilmek üzere çeşitli bölgelere göndermiştir. Bkz.: İbn Abdilberr, *Câmiu beyâni'l-ilm*, I, 155; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik*, I, 39; Yaman, *Fıkıh ve Mezhep*, s. 7; Hacvî, *el-Fikru's-sâmî*, I, 406.

teşekkülü açısından bu dönem oluşum döneminin hamlığını, olmamışlığını yansıtır. Bu açıdan İslâm'da gerçek anlamda bir hukuk sisteminden ancak mezhep sonrası dönemde söz edebiliriz.¹³¹

Meseleye Hanefî mezhebi bağlamında baktığımızda Ebû Hanîfe ve öğrencilerinden sonraki dönemde, mezhep fakihleri ictihad faaliyetinde bulunmaya devam etmişler, ancak onlar istisnâ sayılabilecek bazı meseleler dışında mezhep imamına muhalefet etmemişler, mezhebin istikrar bulmasından sonra da mezhep görüşüne muhalefet yok denecek kadar azalmıştır. Daha sonraki süreçte zâhiru'r-rivâye ve nâdiru'r-rivâye olarak nitelendirilen Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin görüşleri, mezhepte bir otorite kabul edilmiş, ictihad faaliyetleri de genel olarak zâhiru'r-rivâyede ya da nâdiru'r-rivâyede görüş belirtilmemiş meselelerde yürütülmüştür. Bu anlamda zâhiru'r-rivâye ve nâdiru'r-rivâye görüşler mezhebin kurucu metinleri olarak telakki edilirken, nevâzil/vâkıât meseleleri de mezhebi devam ettiren ve geliştiren/tekâmül ettiren görüşler olarak telakki edilmiştir.

İctihad kapısının kapanmadığını ve her dönemde ictihad faaliyetinin devam ettiği görüşünü benimseyen ve savunan Hallağ'ın da yapmış olduğu açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla her dönemde devam ettiğini ifade ettiği ictihad faaliyetinin aslında kurucu ictihad değil mezhep içi ictihad/tahrîc faaliyeti olduğu söylenebilir.¹³²

Gerek mutekaddimûn gerek müteahhirûn Hanefî fakihlerinden Hassâf, Tahâvî, Kerhî, Cessâs, Halvânî, Serahsî, Kâdîhân, İbnü'l-Hümâm gibi fakihler de, yaşadıkları dönemde ictihad faaliyetinde bulunmuşlar ancak bunlardan hiçbiri kendilerinin mutlak müstakil müctehid olduklarını iddia etmedikleri gibi bunların mutlak müctehid olduklarını söyleyen de olmamıştır.¹³³ Hatta bunların ötesinde Ebû

¹³¹ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 92, 93. Ayrıca bkz: Dönmez, İbrahim Kâfi, *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*, s. 160-163, 187-190; Apaydın, *Fıkıhın Kaynakları*, s. 122; Koca, Ferhat, "Mezhep", *DİA*, XXIX, 538. Hallağ, *İctihad Kapısı Kapandı mı?*, s. 481, 482.

¹³² Hallağ, *İctihad Kapısı Kapandı mı?*, s. 483-503.

¹³³ İbnü'l-Hümâm'ın bizzat kendisi, "*Usûl âlimlerinin re'yi şu noktada birleşmiştir: Müftü ancak müctehid olan kişidir. Müctehidlerin görüşlerini ezberleyen, fakat kendisi müctehid olmayan kimse müftü sayılmaz. Böylesinin görevi, İmâm-ı Âzam gibi bir müctehidin görüşünü nakil suretiyle zikretmektir. Şu halde zamanımızda mevcut âlimlerin fetvaları gerçek fetva olmayıp müctehid müftülerin fetvalarını nakletmekten ibarettir*" sözleriyle, kendi zamanında müctehidin bulunmadığını zımnen ifade etmiş olmaktadır. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, VII, 238.

Yûsuf ve Muhammed gibi Hanefî mezhebinin kuruluş ve gelişiminde görüş ve çalışmalarıyla önemli roller üstlenmiş fakihler bile son yüzyıllara gelene kadar mutlak müstakil müctehid olarak algılanmamış, kurucu imam Ebû Hanîfe'nin bir alt kategorisinde değerlendirilmişler ve bu durum, yüzyıllar boyu mezhep içinde bir problem teşkil etmemiştir.

Her ne kadar daha önceki dönemlerde İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye gibi âlimler tarafından mutlak ictihad çağrıları dillendirilmişse de¹³⁴ ictihad kapısının kapalı olup olmadığı ile ilgili yoğun tartışmalar, tecdid ve ıslah hareketlerine paralel olarak XVIII. yüzyıl ve sonrasında gündeme gelmiş/getirilmiştir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi konuyu geniş olarak ele alan ve ictihad kapısının kapatılması düşüncesine şiddetle karşı çıkan ve yeniden mutlak ictihad yapılması gerektiğini savunan ilk müellif tespit edebildiğimiz kadarıyla Emîr San'ânî'dir (1182/1768). Daha sonrasında Şevkânî (ö. 1250/1834), Sıddîk Hasan Han (ö. 1307/1890), Cemaleddin Afgânî (ö. 1897), Muhammed Abduh (ö. 1905), Seyyid Bey (ö. 1925), Reşid Rıza (ö. 1935), Muhammed İkbâl (ö. 1938), Musa Carullah (ö. 1949), Fazlurrahman (ö. 1988), Yûsuf Karadâvî (ö. 2022), Hayreddin Karaman gibi âlimler, her ne kadar söylem ve yaklaşımlarında farklılıklar olsa da yeniden ictihad faaliyetinde bulunulması söyleminin taraftarları olarak öne çıkan isimlerdir.¹³⁵

Ayrıca kurucu ictihad ve kurucu müctehid şartları göz önüne alındığında yeniden kurucu ictihadın mümkün olup olmadığı meselesinin usûl ve kavâidin tesisi açısından üzerinde durulması gereken bir husus olduğunu düşünüyoruz. Mutlak müstakil müctehidin, fikhın bütün alanlarında hükümlerin istinbât edileceği usûl kâidelerini te'sis eden kişi, mutlak müstakil ictihadın da fikhın bütün alanlarında hükümlerin istinbât edileceği usûl kâidelerini kurmaya bağlı olduğu hususu göz önüne alındığında bunun, usûlcülerin çoğunluğunun ifade ettiği gibi belli bir zaman diliminden sonra mümkün olmayacağı söylenebilir. Zira müctehid, usûl ve furûda kendi usûl ve kavâidini tesis eden ve başkasını taklid etmeyen kişidir. Müctehidde bulunması gereken vasıflardan biri olan sünnet bilgisi hususunda da müctehidin

¹³⁴ Bkz.: İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetâvâ*, 202-221; İbn Kayyim, *I'lâmü'l-muvakkîn*, IV, 16-34.

¹³⁵ Geniş bilgi için bkz.: Kahraman, Abdullah, *Çağdaş Fakihler İctihad Kapısını Açabildi mi? (İctihad Teorisi ve Günümüzde İctihad)*, Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi, 2(1): 53-64, 2009.

kendine özel usûl ve yönteminin olmasıdır. Diğer bir tabirle sünnetin tespitinde, hadîslerin sıhhati ve amele konu olup olmayacağı hususunda da kurucu müctehid, başkasını taklid etmeksizin kendisinin tesis ettiği yöntemle hareket edecektir.

Hadîslerin sıhhatini tespitite en önemli hususlardan biri de şüphesiz ki hadîsin ravilerinin hallerini bilmek, diğer bir tabirle cerh ve ta'dîl bilgisidir. Özellikle hicrî III. asırdan sonra yaşayan kişilerin, bu ilk üç asırda yaşayan kişilerin hallerine doğrudan vakıf olma imkânları bulunmamakta ancak Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Maîn, Buhârî, Müslim, Tirmizî, Dârakutnî, Zehebî, İbn Hibbân gibi büyük muhaddislerin eserlerinde o kişiler hakkında yaptıkları açıklamalar ve verdikleri hükümlerle muttali olabilmektedirler.¹³⁶ Dolayısıyla bir hadîsin sıhhati ve ravilerinin durumuyla ilgili bir başkasının ortaya koymuş olduğu kriterler ya da vermiş olduğu hükümlerden yola çıkılarak sonuca varılabilmektedir. Bu durumda icthad edecek kişi, istidlâl edeceği hadîsin sıhhatiyle ilgili başkasının hükmüyle amel etmiş olacaktır ki, bu da mutlak müctehid olma vasfına aykırıdır. Müctehid, hadîslerin senet ve metinlerini değerlendirmede başkalarını taklid etmez.¹³⁷

Diğer yandan bağımsız icthadın yaygın olduğu hicrî I. ve II. asırlarda yaşayan müctehidler, yapmış oldukları icthad faaliyetleriyle bir meselede ortaya konabilecek bütün hükümleri dile getirmişler, âdeta sonraki asırlarda gelecek olan âlimlere ilk asırlarda gündemde olmayan, daha sonra ortaya çıkan meselelerin hükümlerini ortaya koyma faaliyetinden başka bir şey bırakmamışlardır. Sonraki

¹³⁶ Ahmet Naim, mevzû hadîsleri ele aldığı yerde, mevzû hadîsin bilinme yollarından birinin hadîsi uyduran kişinin itirafı olduğunu izah sadedinde, Meysere b. Abdürabbih'in sûrelerin faziletleriyle ilgili hadîs uydurduğunu itiraf edenlerden biri olduğunu zikreder. Düşüğü dipnotta ise, hadîs uyduranlardan biri de Meysere b. Ekkâl isimli bir kişi olduğunu, bu meyserenin Meysere b. Abdürabbih olup olmadığını net anlayamadığını, ancak bu iki ismin ayrı ayrı kişiler olmasının daha kuvvetli olduğunu ifade eder. Daha sonra ise sûrelerin faziletiyle ilgili hadîs uyduran kişinin Meysere olduğu sabitken bunun, Ebû Isme Nûh b. Ebû Meryem'e (173/789) yamanmasının garip bir durum olduğunu, hadîs usûlü, ricâl ve mevzûât kitaplarından hangisine bakılsa Ebû Isme'yi böyle bir töhmet ile itham ettiklerini, Hanefî mezhebinden oldukları halde Ali el-Kârî ile Abdülhay Leknevî'nin bile bu cereyana kapılmaktan kendilerini kurtaramadıklarını ifade eder. Ahmet Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, I, 259, 260. Bkz.: Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 363, 364; Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh*, X, 356. Ahmet Naim'in bu izahından, özellikle üç nesilden sonra gelen kişilerin, ravilerin halleriyle, dolayısıyla bir hadîsin sıhhatiyle ilgili vereceği hüküm, başkalarının vereceği hükümler doğrultusunda olacağından başkalarını taklid etmiş olacakları, yeterli dikkat ve titizliğin gösterilmemesi durumunda da yanılırlara düşülebileceği anlaşılmaktadır.

¹³⁷ Krş.: Molla Hüsrev, *el-Mirkât*, s. 466.

asırlarda yaşayan âlimler ise, daha önce ortaya konmuş ve istikrar bulmuş usûl, yöntem ve hükümler çerçevesinde yeni meselerin hükümlerini istinbât etmişlerdir.

Sonuç olarak sahâbe ve tâbiîn döneminden asırlar sonra gelen âlimlerin, başkasını taklid etmeksizin doğrudan naslara ulaşma ve kurucu usûl ve yöntem belirleme imkânları olmadığı, dolayısıyla da kurucu icthad faaliyetinin mümkün olmadığı söylenebilir ki, belli bir asırdan sonra icthadın kesildiğini/inkıtâ ifade eden usûlcülerin maksatlarının da bu olduğu ifade edilebilir.¹³⁸

Herhangi bir meselenin fikhî hükmüyle ilgili çözüm üretmenin en bilinen yolu icthaddir. Her dönemde yeni hadiselerin ortaya çıkması, diğer bir tabirle olayların sürekliliği sebebiyle icthadın da sürekliliği bir lâzım-melzûm ilişkisi olarak söz konusudur. Yeni bir olay/mesele ortaya çıkmışsa yeni bir icthad yapılacak demektir. Bu sebeple klasik fıkıh ve fıkıh usûlü açısından icthad kapısının kapandığı söylemi, karşılığı olmayan bir söylemdir. Ancak modern dönemlerde icthad denilince sadece mutlak icthad anlaşılmış, icthad yanlısı müellifler bunu, taklid, donukluk, tıkanma gibi klasik fıkıha yönelttikleri eleştirilerde dile getirdikleri olumsuzlukları aşmanın bir yolu olarak göstermişlerdir. Ancak yeniden icthad söyleminin ortaya atıldığı günden bugüne bunun nasıl yapılacağı hususunda ciddi anlamda işe yarar bir çözüm ortaya konulamamış,¹³⁹ geçen süre içinde bu söylemin çözüm olarak ortaya koyabileceği bir şey olmadığı anlaşılmıştır. Fıkıhın dinamizmi ve icthadın sürekliliği açısından çözüm, icthadın, sistematik bütünlüğe sahip, kendi içinde tutarlı bir mezhep içinde yapılmasıdır. Bu anlamda icthad kapısının açık olduğu ve devam ettiğiinden öte, zorunlu olarak devam etmesi gerektiği ifade edilebilir. Mezhep sistematigi içinde yapılacak icthad faaliyetinin günümüz meselelerini çözmek için de yeterli olduğunu söylemek mümkündür.

¹³⁸ Bkz.: Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüt*, I, 115-118.

¹³⁹ Bkz.: Bedir, *Fetva ve Değişim*, s. 49, 50.

B- İhtilaf/Muhâlefet

خلف kökünden türeyen ihtilaf/اختلاف kelimesi, ittifakın zıddıdır.¹⁴⁰ Âsım Efendi, “*hilf*” kelimesine, “*muhtelif olan şeye denir*” karşılığını verdikten sonra “*mesela kuyudan kovanın biri suûd ve biri nüzul eylese ehadühümâ âhere (biri diğerine nisbetle) hilf'tir*” şeklinde örneklendirirken; “*ihtilaf*” kelimesine “*birbirine muhalefet eylemek manasındır*” şeklinde mana verir ve “يُقَالُ اِخْتَلَفَ الْقَوْمُ، ضِدُّ اتَّفَقَ” “*topluluk muhalefet etti denilir ki, ittifakın zıddıdır*” açıklamasını yapar.¹⁴¹

İhtilaf kelimesi, masdar ve isim olarak “*bir şeyin diğer bir şeyin peşinden gelmesi, gidip gelmek, ayrı görüşe sahip olmak, çekişmek, karşı gelmek, eşit olmamak, görüş ayrılığı, anlaşmazlık*” gibi manalara gelir. Terim olarak ise, “*söz veya davranışta birinin tuttuğu yoldan başka bir yol tutmak, farklı bir tavır ortaya koymak*” anlamına gelmektedir. Bedreddin el-Aynî, ihtilâfı, “*her kişinin kendi başına bir görüşe sahip olması*” şeklinde tanımlar.¹⁴²

İhtilâf ve hilâf terimleri bazen benzer veya eş anlamlı olarak kullanılırsa da aralarındaki ince fark genellikle korunmaya çalışılmıştır. İhtilâfın daha çok “*farklı bir görüşe sahip olma, farklı görüşlerden birini benimseme*” anlamı taşımasına mukabil hilâfın “*diğer görüşlere karşı bir tavır alışı*” ifade ettiği söylenebilir. Buna göre ihtilâf maksat aynı olmakla birlikte yöntemin farklı olmasını, hilâf ise her ikisinin de ayrı olmasını ifade eder. Bir diğer tanıma göre de delile dayanmayan aykırı görüşe hilâf, delile dayanan görüşe ise ihtilâf denmiştir.¹⁴³

Ancak Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) gibi bazı dilciler, ihtilaf ve muhâlefet/hilâf kelimesini eş anlamlı görmekte ve bu iki kelimeyi, “*bir kimsenin fiil veya halde başka birinden farklı bir yol benimsemesi*” olarak tarif etmektedir. Cumhurun kullanımının da bu yönde olduğu görülmektedir.¹⁴⁴

¹⁴⁰ Fîrûzâbâdî, *Kâmus*, خلف maddesi; İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, خلف maddesi.

¹⁴¹ Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, II, 753, 757, خلف maddesi.

¹⁴² Özen, Şükrü, “İhtilâf”, *DİA*, XXI, 565.

¹⁴³ Tehânevî, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn*, I, 116; Özen, “İhtilâf”, *DİA*, XXI, 565.

¹⁴⁴ Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkânı*, s. 78.

Fıkıh söz konusu olduğu zaman ihtilaf, hilaf ya da muhalefet kavramları, bir kişinin, bir meselenin dini hükmü konusunda başkasından farklı bir görüşe sahip olmasını ifade eder. Konumuz açısından ihtilaf kelimesi, mezhep fakihlerinin bir meselede farklı görüşlere sahip olmasını ifade ederken, muhalefet ise, mezhep içi bir fakihin bir meselede mezhep imamının ya da mezhep görüşünden farklı bir görüşü benimsemesini ifade eder.

Ayrıca konumuz açısından hangi ihtilafların mezhebe muhalefet sayılıp sayılamayacağıının da belirlenmesi uygun olacaktır. Zira mezhep imamlarından sonra ortaya çıkan ve vâkıât/nevâzil olarak isimlendirilen meselelerde, mezhep âlimlerinin mezhep imamının kâideleri/usûlü çerçevesinde ictihad yaparak o meselenin hükmünü ortaya koymaları durumunda mezhep imamına muhalefetten bahsedilemeyecektir. Çünkü o meselede, İmam'ın bir görüşü bulunmadığından muhalefet edilecek bir durum da söz konusu olamaz. Bu durumda ancak müntesip fakihlerin birbirlerine muhalefetinden bahsedilebilir.

Ayrıca birçok meselede gerek Ebû Hanîfe'den gerekse onun öğrencilerinden farklı görüşler nakledilmektedir ki, bir müctehidin kendi kendisine muhalefeti söz konusu olamayacağı ve bir müctehide bir meselede aynı anda birden fazla görüş nisbet edilemeyeceği düşünülürse,¹⁴⁵ bu durumda bir müctehide ait sahih görüşün tespiti önem arz etmektedir. Bir müctehidin bir meselede sahih görüşü tespit edildikten sonra ondan nakledilen diğer görüşlerden birini benimsemek de bir muhalefet sayılabilir.

Bilindiği gibi kurumsal anlamda mezhep sadece mezhep imamının ve öğrencilerinin görüşlerinden meydana gelmemektedir. Tarihi süreçte ortaya çıkan meseleler de müntesip fakihler tarafından mezhebin usûl ve yöntemine göre çözümlenmiş ve ortaya konan görüş ya da görüşler mezhep görüşü olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla tahrîc yoluyla elde edilen bu görüşlere muhalefet etmenin mezhep imamına ya da mezhebe muhalefet sayılıp sayılmayacağı hususunun da göz önüne alınması gerekmektedir. Tahrîc yoluyla elde edilen görüşlerin her ne kadar

¹⁴⁵ Bir müctehide bir meselede aynı anda iki görüşün nisbet edilmesi meselesi için bkz.: Râzî, *el-Mahsûl*, V, 391; Sübkî, *el-İbhâc*, VII, 2705; *Raf'u'l-hâcib*, IV, 559; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, IV, 438; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, III, 424.

kesin olarak mezhep imamına nisbet edilmesi söz konusu olmasa da mezhepten olduğu kabul edilmektedir. İbn Âbidîn, müntesip fakihlerin Ebû Hanîfe'nin usûl ve yöntemine göre tahrîc yoluyla elde ettikleri fikhî görüşlerinin, “*Ebû Hanîfe şöyle demiştir*” şeklinde doğrudan mezhep imamına nisbet edilmemesi gerektiğini ancak “*onun mezhebine göre*” ya da “*onun mezhebinin gereği*” şeklinde ifade edilebileceğini; Ebû Hanîfe'nin usûl ve yöntemine göre tahrîc yoluyla elde edilen görüşlerin onun mezhebine nisbet edilebileceğini, hatta tahrîc yoluyla elde edilen görüşlerin Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin görüşlerinin mezhebe nisbetinden daha uygun olduğunu ifade etmektedir.¹⁴⁶ Dolayısıyla nevâzil/vâkıât meselelerde meşâyih tarafından ortaya konan ve zamanla Hanefî mezhebinin mezhep görüşü haline gelen görüşlere muhalefet de, her ne kadar mezhep imamına muhalefet sayılmasa da kurumsal anlamda mezhebe muhalefet olarak değerlendirilebilir.¹⁴⁷

C- Tahrîc

خرج fiilinin tef'îl babından olan ve sözlükte “*bir şeyi çekip çıkarma; bir şeyin çıkmasını sağlama*” anlamlarına gelen “*tahrîc*” kelimesi, bir istilâh olarak başta hadîs ve hadîs usûlü olmak üzere farklı ilim dallarında farklı anlamlarda kullanılmıştır.¹⁴⁸

İstilâh olarak tahrîc, genel olarak “*mezhep imamlarının ortaya koymuş oldukları fikhî görüşleri ve kâideleri çerçevesinde şer'î amelî hükümlerin ve bu hükümlere ulaştıran asılların istinbât edilmesidir*” şeklinde tarif etmek mümkündür.¹⁴⁹ Tanımdan da anlaşılacağı üzere tahrîc faaliyetinde furû hükümlerin belirlenmesi söz konusu olduğu gibi furû hükümlerin dayandığı asılların belirlenmesi de söz konusudur.

Tahrîc, mezheplerin teşekkülünden sonra bir mezhebe müntesip hukukçuların fikhî ameliye tarzlarından birisi olup hükme ulaşma hususunda mezhep birikiminin

¹⁴⁶ İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûd*, s. 36. Ayrıca bkz.: Nablusî, *el-Cevâbü's-şerîf*, s. 626.

¹⁴⁷ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz.: Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkânı*, s. 77-94.

¹⁴⁸ Tahrîc kelimesinin farklı anlamları için bkz.: Bâhuseyn, *et-Tahrîc*, s. 9-13; Şûşân, *Tahrîcü'l-furû'*, I, 59-65; Tahhân, Mahmud, *Usûlü't-tahrîc*, s. 7-12; Mağyâ, *Tahrîcü'l-furû'*, I, 55-65; Kahtânî, *el-Menhec*, s. 472.

¹⁴⁹ Kahtânî, *el-Menhec*, s. 478.

esas alınmasıyla gerçekleştirilen bir istidlal yöntemidir. Bu yöntemle mezhep sınırları içerisinde kalınarak yeni meselelerin hükümleri elde edilir. Bir başka ifade ile muharric, mezhep birikiminin usûlü ve furûu ile ilgili kurallarını iyi bir şekilde kavradıktan sonra tefrî' faaliyetinde bulunarak yeni fer'î hükümler elde edebilir.¹⁵⁰

Tahrîcde bulunan fakihin yaptığı faaliyet aslında bir icthad faaliyetidir. Ancak müctehidle muharric, icthadla tahrîc faaliyeti arasında bazı farklar bulunduğu ifade edilmektedir. Tahrîc yapan fakih, mezhep imamının ve mezhebin ileri gelen fakihlerinin metot, delil ve görüşlerini esas alarak yeni olayları onlarla kıyaslar. Zira tahrîc, usûl kâidelerinin ve fikhî çözümlerin yeni fikhî meselelere uygulanması faaliyetidir. Müctehid ise bir meselenin hükmünü elde etmek için başta Kur'ân ve Sünnet olmak üzere şer'î delilleri göz önünde bulundurur. Ayrıca icthad, genel bir faaliyet, tahrîc ise özel bir faaliyet olması bakımından birbirinden ayrılırlar. Şöyle ki, müctehidin kaynakları başta Kitap ve Sünnet olmak üzere bütün şer'î delillerdir. Tahrîc ise mezhep imamlarının fikhî çözümleridir. Keza icthad faaliyeti yalnızca yeni meselelerle sınırlı değilken, tahrîc günümüz fıkıh problemleri olarak ifade edilen yeni meselelere hastır. Buna göre tahrîc, kapsam bakımından icthaddan daha dar bir faaliyeti ifade eder.¹⁵¹

Tahrîc faaliyetinde bulunacak fakihin, mezhep imamlarının hakkında görüş belirtmedikleri konularda, mezhep imamlarının farklı meselelerde verdikleri hükümlerden hareketle yeni meselelere aynı yöntem dâhilinde çözüm üretmeye çalışacağından, muharric fakihin, mezhep imamlarının görüşlerinin dayandığı ilke ve kuralları tespit etmesi gerektiği gibi, mezhep imamlarının furû meselelerdeki görüşlerine hâkim olması, onlar arasında ortak noktalar, benzerlikler ve illetler tespit etmesi de gerekmektedir. Buna binaen tahrîc faaliyetinin üç türünden bahsedilmekte ve genel olarak 1- *Tahrîcü'l-usûl mine'l-furû'*/Furû hükümlerden usûl kâideleri elde etmek, 2- *Tahrîcü'l-furû' ale'l-usûl*/Usûl kâidelerinden furû hükümler elde etmek, 3-

¹⁵⁰ Kaya, *Nevazil Literatürünün Doğuşu*, s. 109; Aslan, Mehmet Selim, *Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde Tahrîc Yöntemi ve İşlevselliği*, s. 109.

¹⁵¹ Kılıçer, M. Esat, "Ashâbü't-tahrîc", *DİA*, III, 470; Aslan, *Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde Tahrîc Yöntemi ve İşlevselliği*, s. 109, 110.

Tahrîcü'l-furû' ale'l-furû'/Furû hükümlerden furû hükümler elde etmek şeklinde üçlü bir tasnife tâbi tutulmaktadır.¹⁵²

Fıkıh usûlü kâideleri genel olarak tahrîc yoluyla olduğu gibi, pek çok furû fıkıh meseleleri de tahrîc yoluyla elde edilmiştir. Biz burada tahrîc çeşitlerini ele alarak konuya örnek olacak birkaç meseleyi zikretmenin uygun olacağı kanaatindeyiz.

1- Tahrîcü'l-usûl mine'l-furû'

Tahrîcü'l-usûl mine'l-furû', mezhep imamlarının furû meselelere getirdikleri çözümlerden usûl kurallarını tespit etmek demektir. Bu tür tahrîcin hareket noktası fikhî görüşlerdir. Bu tahrîc yöntemiyle usûl kâideleri fikhî hükümlere dayalı olarak ortaya konulur.¹⁵³

Furû hükümlerden yola çıkarak usûl kuralları ve kâideler elde etme faaliyetinde, daha çok mezhep imamlarının ortaya koymuş oldukları hükümler istikrâî bir şekilde incelenip onların usûlü çıkarılmaya çalışılır. Bu yapılırken hükümlerin illetleri tespit edilir ve aralarındaki ortak illet sebebiyle önceki meselelerin hükmü daha sonra karşılaşılan olaya uygulanır. Bu nedenle fıkıh kitaplarında “*kıyâsü kavli Ebî Hanîfe*”,¹⁵⁴ “*kıyâsü kavli Ebî Yûsuf*”,¹⁵⁵ “*kıyâsü kavli Muhammed*”¹⁵⁶ ve “*kıyâsü kavli ashâbinâ*”¹⁵⁷ ifadeleri kullanılarak onların vermiş

¹⁵² Bâhüseyin, *et-Tahrîc*, s. 13; Kahtânî, *el-Menhec*, s. 479; Aslan, *Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde Tahrîc Yöntemi ve İşlevselliği*, s. 111, 112; Şahin, Şamil, *Menhecü tahrîci'l-furû' ale'l-usûl*, s. 188.

¹⁵³ Bâhüseyin, *et-Tahrîc*, s. 19; Kahtânî, *el-Menhec*, s. 474; Aslan, *Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde Tahrîc Yöntemi ve İşlevselliği*, s. 111.

¹⁵⁴ Örnek olarak bkz.: Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, III, 360, 377, IV, 143, VIII, 392; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 181, II, 104, 133, 148; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, I, 421, 601, 616, III, 510, 553, 621; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I, 207, 246, 399, 410; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 69.

¹⁵⁵ Örnek olarak bkz.: Serahsî, *el-Mebsût*, II, 102, XI, 199, XV, 138; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, I, 341, II, 503, III, 510, 621; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I, 167, 197, 312, 391; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 259.

¹⁵⁶ Örnek olarak bkz.: Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, VI, 312, VIII, 257; Serahsî, *el-Mebsût*, XXX, 25, 26; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, III, 510, 621, V, 456, X, 195; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 312, 391, 449; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 88.

¹⁵⁷ Örnek olarak bkz.: Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, I, 348, İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, IV, 197.

oldukları hükümlerin illetleri tespit edilmiş ve bundan hareketle bir kâide elde edilerek söz konusu hüküm başka bir meseleye de uygulanmıştır.¹⁵⁸

Furû hükümlerden yola çıkarak usûl kurallarının elde edilmesi yönteminde zikredilen “*el-Asl*” ifadesinden her ne kadar ilk olarak fıkıh usûlü kuralları akla gelse de bu yöntemle sadece fıkıh usûlü kuralları değil fikhî/küllî kâideler ve dâbitler da¹⁵⁹ elde edilmiştir. Buradaki “*el-Asl*” kelimesi, fıkıh usûlü hükümlerini, küllî kâideleri, dâbitleri ve daha dar kapsama sahip fer’î kâideleri ihtiva etmektedir.¹⁶⁰ Hanefî mezhebinin önde gelen fakihlerinden Kerhî’ye nisbet edilen *Usûlü’l-Kerhî* isimli eser, bir fıkıh usûlü kitabı olmaktan ziyade ilk Hanefî imamlarının görüşlerinin dayandığı genel ilke ve kuralları tesbite yönelik hacmi küçük bir risâle olup bazı fıkıh usûlü kuralları yanında daha çok küllî kâideleri içermektedir.¹⁶¹ Debûsî’nin

¹⁵⁸ Kızılkaya, Necmettin, *Küllî Kâideler*, s. 337.

¹⁵⁹ **Kâide** ya da **Küllî Kâide**: Kapsamına giren olaylar hakkında genel ve teşrî’î hükümler ihtiva eden, düsturî ve kısa cümlelerle ifade edilen küllî ve fikhî esaslardır. Kâide, fikhin değişik bölümlerine ait meseleleri kuşatan küllî kazıyyedir.

Dâbit: Fikhin sadece bir bölümüne ait meseleleri kuşatan küllî kazıyyedir.

Dâbit kelimesi yer yer kâide ile aynı anlamda kullanılmakla birlikte fakihlerin çoğunluğu kâideyi daha geniş, dâbiti ise daha dar kapsamlı olarak görür ve aralarında fark bulunduğuna işaret eder. Buna göre kâide muhtelif konulara dair meseleleri, dâbit ise yalnız bir konuya dair meseleleri kuşatır. Meselâ, “*Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir*” kâidesi, bey’, hibe, havâle ve kefalet gibi fikhin bütün konularına uygulanabilme imkânı taşırken, “*İcârede ma’kûdun aleyh menfaattir*” cümlesi bir dâbit olup sadece icâre bahsine mahsustur. Geniş bilgi için bkz.: Nedvî, Ali Ahmed, *el-Kavâidü’l-fikhiyye*, s. 39-51; Yaman, Ahmet, *Bir Kavram Olarak Fıkıh Kâideleri*, s. 49-75; a.mlf., “*Güncel Bazı Örnekleri Bağlamında Fetvada Kaynak ve Yöntem Sorunu Üzerine*”, s. 7-16; Baktır, Mustafa, “*Kaide*”, *DİA*, XXIV, 205-210; Kızılkaya, *İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, s. 44-69.

¹⁶⁰ Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, s. 230; a. mlf., *Nevâzil Literatürünün Doğuşu*, s. 110; Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkânı*, s. 157; Haçkalı, Abdurrahman-Nacar, Tayip, *Hanefî Mezhebinde İstikrâ*, s. 1357; Özkan, Mehmet, *İbadetlerin Uygulamasına İlişkin İctihadlar*, s. 387; a. mlf., *Hanefîlerin İbadet Konularındaki İctihadlarında Küllî Kaidelerin Etkisi*, s. 248. Ayrıca bkz.: Uğur, Seyit Mehmet, “*Cessâs’ın Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî İsimli Eserindeki Asıl Teriminin Mâhiyeti ve Asılların İşlevleri Üzerine Bir İnceleme*”, *Hitit İlahiyat Dergisi*, Haziran 2021/20/2, s. 775-804.

¹⁶¹ Necmettin Kızılkaya, küllî kâideleri ele aldığı çalışmasında, “*Kerhî’nin çalışmasının Risâle fi’l-usûl ismiyle anılması, müellifin eserde ele aldığı kâideleri el-asl olarak ifade etmesinden kaynaklanır. Buradaki asılların mezhep fakihlerinin görüşlerine kaynaklık eden ilkeler olduğu, Kerhî’nin eserin giriş kısmındaki “ashâbımızın kitaplarının dayandığı asıllar” şeklindeki ifadesinden anlaşılmaktadır*” şeklinde bir ifade kullanmaktadır. Kızılkaya, *Küllî Kâideler*, s. 150. Ayrıca Osman Bayder ve Mehmet Özkan da, benzer şekilde, “*Kerhî’nin, kaide yerine el-asl tabirini kullandığını görmekteyiz. O, bu eserine “ashâbımızın kitaplarına kaynaklık teşkil eden asıllar” cümlesiyle başlamıştır*” ifadelerini kullanmaktadırlar. Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkânı*, s. 157; Özkan, Mehmet, *İbadetlerin Uygulamasına İlişkin İctihadlar*, s. 388; a. mlf., *Hanefîlerin İbadet Konularındaki İctihadlarında*

sahasında ilk eser olarak kabul edilen *Te'sîsü'n-nazar* isimli eseri¹⁶² de her ne kadar birkaç fıkıh usûlü kuralı bulunsa da eser fikhî/küllî kâide ve dâbitlerden oluşmaktadır. Debûsî de, bu eserinde *kâide* yerine *el-asl* kelimesini kullanmaktadır.¹⁶³ Dolayısıyla gerek *tahrîcü'l-usûl mine'l-furû* gerekse *tahrîcü'l-furû ale'l-usûl* yöntemlerinde ifade edilen *el-asl* kelimesi, fıkıh usûlü kuralları yanında küllî kâideleri ve dâbitleri de içermektedir.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi mezhebin kurucu imamı Ebû Hanîfe ve öğrencileri, fıkıh usûlü ilminin teşekkül ve gelişiminden önce yaşadıkları için, fıkıh usûlü disiplininin dili ile ifade edilmiş görüşlerinin bulunması söz konusu değildir.¹⁶⁴ Fıkıh usûlü kuralları ve fikhî kâidelerin, daha sonra gelen Hanefî fakihler tarafından genel olarak tahrîc yöntemiyle tespit edildiği ifade edilmektedir.¹⁶⁵ Ayrıca tahrîci yapan fakihin benimsediği yöntem ve tahrîce esas aldığı görüşe göre tahrîc yöntemiyle elde edilen hükümler de farklılık arz edebilmektedir.

Küllî Kaidelerin Etkisi, s. 250. Ayrıca Ali Ahmed en-Nedvî de, "Bu risâlesinde müellifin metodu, her bir kâideye *el-asl* ünvanıyla başlamasıdır" ifadelerini kullanmaktadır. Nedvî, Ali Ahmed, *el-Kavâidü'l-fikhiyye*, s. 163. Ancak biz, hem Kızılkaya hem de Bayder ve Özkan tarafından Kerhî'ye nisbet edilen hem "ashabımızın kitaplarına kaynaklık teşkil eden asıllar" cümlesinin hem de Ali en-Nedvî'nin söylediği şekilde asılların başında yazılan *el-asl* kelimesinin Kerhî'ye ait olmadığı kanaatindeyiz. Zira Kerhî'nin bu eseri, Debûsî'nin *Te'sîsü'n-nazar*'ı ve Pezdevî'nin *el-Usûl*'ü ile birlikte Kahire ve Karaçi'de birkaç defa basılmış olup, matbû nüshalarda eser, "الأصُولُ الَّتِي عَلَيْهَا مَدَارُ" كُتِبَ أَصْحَابِنَا مِنْ جِهَةِ الْإِمَامِ الْعَالِمِ الْعَلَامَةِ أَبِي الْحَسَنِ الْكَرْخِيِّ وَذَكَرُ أُمَّتَيْهَا وَنَطَائِرِهَا وَشَوَاهِدِهَا لِلْإِمَامِ نَجْمِ الدِّينِ أَبِي حَفْصِ عُمَرَ " şeklinde başlamakta ve hemen ardından asıllara geçmektedir. Dolayısıyla bu ifadelerin Kerhî'ye ait olmadığı, eseri yayımlayanların, eserin içeriğini beyan sadedinde kaydettikleri cümleler oldukları anlaşılmaktadır. Kerhî, *el-Usûl*, (Kahire) s. 80, (Karaçi) s. 367. Ayrıca İsmail Abd Abbâs tarafından iki yazma nüshası ve Karaçi baskısı esas alınarak tahkik edilip *Şerhu medâri'l-usûl li-Ebî Hafs Ömer en-Nesefî* ismiyle yayımlanan baskısında ise hem bu cümleler hem de asılların başında yazılı olan *el-asl* kelimesi bulunmamaktadır. Bunun yerine muhakkik İsmail Abd Abbâs, esas aldığı el yazma nüshaya tâbi olarak asılların başında *el-asl* kelimesini kullanmaksızın "birinci, ikinci, üçüncü...." şeklinde numaralandırma usûlü takip etmiştir. *Şerhu medâri'l-usûl li-Ebî Hafs Ömer en-Nesefî*, s. 40, Irak, Tarihsiz.

¹⁶² *Te'sîsü'n-nazar* ya da *Te'sîsü'n-nezâir* isimli eserin kime ait olduğu kesin değildir. Genel olarak Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin eseri olarak bilindiğinden ve birçok defa Debûsî'ye nisbetle basıldığından biz de eseri ona nispetle zikrettik. Eserle ilgili geniş bilgi için bkz.: Özen, Şükrü, "Te'sîsü'n-nezâir", *DİA*, XXXX, 545-547.

¹⁶³ Bkz.: Bâhüseyin, *et-Tahrîc*, s. ; 112; Yaman, Ahmet, *Tahrîcü'l-furû' Kavramı Üzerine*, s. 55.

¹⁶⁴ Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, s. 223.

¹⁶⁵ Bkz.: Zerkâ, Ahmet, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*, s. 36; Şüşân, *Tahrîcü'l-furû'*, s. 169; Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, s. 230.

Burada furû hükümlerden yola çıkarak usûl kuralları ve kâideler elde etme yöntemine örnek olarak iki meseleyi zikretmek istiyoruz.

a- Emrin Fevrî Olup Olmadığı

Mutlak emrin fevre mi terâhîye mi delâlet ettiği hususu usûlcüler arasında ihtilafıdır. Mezhep imamlarından konuyla ilgili doğrudan bir açıklama bulunmamaktadır.¹⁶⁶ Hanefî fakihlerden Kerhî ve onun öğrencisi Cessâs, Hanefî imamların hac, kişinin imkân bulduğu andan sonraki ilk hac mevsiminde farz olur ve tehiri câiz değildir görüşünden yola çıkarak, mutlak emrin fevre delâlet ettiği görüşünü benimsemiştir.¹⁶⁷ Cessâs, mutlak emrin fevre mi yoksa terâhîye mi delâlet ettiği hususunda âlimlerin ihtilaf ettiğini, bazıları fevre bazıları da terâhîye delâlet ettiği görüşünde olduklarını ifade ettikten sonra, hocası Ebü'l-Hasen el-Kerhî'nin, fevre delâlet ettiği görüşünü mezhep imamlarından naklettiğini ve bu görüşüne, onların haccin fevrî olarak farz olduğu ve geciktirmenin câiz olmayacağı görüşlerinden istidlâl ettiğini ifade etmektedir.¹⁶⁸

Ayrıca Cessâs, Ramazan orucunun kazasıyla ilgili görüşten yola çıkarak mutlak emrin fevre delâlet ettiğini ifade etmektedir. Cessâs, Ramazan orucunun kazasıyla ilgili âyette¹⁶⁹ belirli bir vakit belirtilmediğini, dolayısıyla Hanefî imamların, kişinin istediği zamanda kaza orucunu tutabileceği görüşünde olduklarını, ancak ikinci Ramazan gelinceye kadar kaza orucunu tehir etmenin câiz olduğuyla ilgili mezhep imamlarından herhangi bir rivayet bulunmadığını, kendisine göre diğer Ramazan girinceye kadar kaza orucunu tehir etmenin câiz olmadığını, zira herhangi bir vakit belirtmeyen emrin mezhep imamlarına göre fevre delâlet ettiğini savunur. Mezhep imamlarına göre Ramazan orucunun kazasının, kazaya imkân bulunduğu ilk anından daha sonraya bırakılmasının câiz olması görüşünden yola çıkan Cessâs, orucun kazasının o sene sonuna kadar vakti belirlenmiş bir emir olacağını, bunun da öğle namazına benzediğini, kişinin öğle namazını vaktin evvelinde de sonunda da

¹⁶⁶ İbn Berhân, *el-Vusûl*, I, 150.

¹⁶⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 105.

¹⁶⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 105.

¹⁶⁹ Bakara 2/184.

kılabileceğini, dolayısıyla namazı son vaktine tehir etmenin câiz olduğunu ifade ederek görüşünü temellendirmeye çalışır.¹⁷⁰

Ancak her ne kadar Kerhî ve ona tâbi olarak Cessâs haccın farzietinden yola çıkarak mutlak emrin fevre delâlet ettiği görüşünü benimsemiş olsa da, Hanefî fakihlere göre mutlak emrin terâhîye delâlet ettiği görüşü benimsenmiştir.¹⁷¹

Serahsî, mutlak emrin terâhîye delâlet ettiğine, “*bir ay i'tikafa gireceğim*” ya da “*bir ay oruç tutacağım*” şeklinde nezirde bulunan kişinin, hangi ayda i'tikafa girerse girsün ya da hangi ayda oruç tutarsa tutsün nezirini yerine getirmiş olacağı görüşüyle istidlâl etmektedir. Ayrıca Ramazan orucunun kazasının istenildiği zaman yerine getirilebileceği ve zekât, fitir sadakası ve öşrün tehir edilmesi durumunda kişinin günahkâr olmayacağı görüşlerini de örnek olarak vermektedir.¹⁷²

Görüldüğü gibi Kerhî ve ona tâbi olarak Cessâs, hac, kişinin imkân bulduğu andan sonraki ilk hac mevsiminde farz olur ve tehiri câiz değildir görüşünden yola çıkarak, mutlak emrin fevre delâlet ettiği görüşünü benimserken, diğer fakihler ise, yapılan mutlak nezir, Ramazan orucunun kazası, zekât ve fitir sadakası gibi görüşlerden yola çıkarak mutlak emrin terâhîye delâlet ettiği görüşünü benimsemişlerdir.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi tahrîc yönteminde esas alınan görüşe göre tahrîc yöntemiyle elde edilen hüküm de farklılık arz etmektedir. Kerhî, hacla ilgili görüşü esas almış ve emrin fevriliğine kâil olmuşken, diğer fakihler nezir, oruç ve zekât konularındaki görüşleri esas almış ve emrin terâhîye delâlet ettiği görüşünü benimsemişler ve bu görüş mezhep görüşü olarak kabul edilmiştir. İbn Berhân da, mutlak emrin Şâfî fakihlere göre fevre, Hanefî fakihlere göre ise terâhîye delâlet ettiğini ifade ettikten sonra mutlak emrin fevre mi yoksa terâhîye mi delâlet ettiği

¹⁷⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I, 260.

¹⁷¹ Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, s. 172; Serahsî, *el-Usûl*, I, 26; Semerkandî, Alaüddin, *Mizânü'l-usûl*, I, 212; Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 113; Şerhu'l-Mentehab, s. 403; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 249; İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 409-411; İbn Emîr Hâcc, *et-Takrîr*, I, 376; Emîr Padişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, I, 356; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 80; Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, s. 18; Güzelhisârî, *Menâfiu'd-dekâik*, s. 146.

¹⁷² Serahsî, *el-Usûl*, I, 26.

hususunda Ebû Hanîfe ve Şâfiî'den herhangi bir açık görüş/beyan bulunmadığını ancak onların furû görüşlerinin buna delâlet ettiğini söylemektedir.¹⁷³

b- Hâs Lafzın Hükümü ve Nassa Ziyade

Tek vaz' ile tek bir mana için vaz' olunan lafız olarak tanımlanan hâs lafzın vaz' olunduğu manaya kat'î olarak delâlet ettiği hususunda usûlcüler arasında ittifak vardır. Sayı isimleri, “*insan*” gibi cins isimler, “*adam*” gibi nev' isimler ve “*Ahmet*” gibi ayn/özel isimler hâs lafız olarak kabul edildiği gibi, emirler, nehiyeler, mutlak ve mukayyed de hâs lafızlar olarak kabul edilmektedir.¹⁷⁴

Hanefî fakihler, birçok furû hükümü hâs lafzın kesinliğiyle irtibatlandırmışlar, diğer bir tabirle birçok furû hükümden yola çıkarak hâs lafzın delâletinin/manasının kat'îliğine ulaşmışlardır. “*Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hali beklerler*” âyetinde¹⁷⁵ geçen *kurû*' lafzının kadının temizlik halini mi yoksa hayız halini mi ifade ettiği mezheplerarasında ihtilafı olup, Hanefîler bunu hayız hali olarak kabul etmişler ve görüşlerini desteklemek için de âyette geçen “*üç*” lafzının hâs oluşu üzerinde durmuşlardır. Eğer âyette geçen *kurû*' lafzıyla temizlik/tuhr kastedilmiş olsaydı *üç* lafzının anlamı gerçekleşmemiş olurdu. Zira meşrû boşama temizlik halinde iken yapılan boşama olduğuna göre, boşamanın gerçekleştiği temizlik süresi iddete/sayıya dâhil edilirse bu durumda iddet *iki küsür tuhr*, boşamanın gerçekleştiği temizlik süresi sayıya dâhil edilmezse bu durumda da *üç küsür tuhr* olacaktır. Her iki durumda da has olan üç lafzının anlamı gerçekleşmemiş olacaktır. Ancak *Kurû*' lafzının hayız olması kabul edildiği durumda tam üç hayız gerçekleşmekte ve üçüncü hayzın bitimiyle de iddet sona ermiş olmaktadır.

Ayrıca namazda ta'dîl-i erkânın, tavafta abdestin, abdestte niyet, tertip ve muvâlâtın farz olarak kabul edilmemesini de Hanefî usûlcüler hâs lafzın delâleti üzerinden izah etmeye çalışmışlardır.¹⁷⁶

¹⁷³ İbn Berhân, *el-Vusûl*, I, 149, 150.

¹⁷⁴ Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, s. 96; Serahsî, *el-Usûl*, I, 128; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 59; Güzelhisârî, *Menâfi'd-dekâik*, s. 33; Hallâf, *İlmü usûli'l-fikh*, s. 339; Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, s. 173; Apaydın, *İslâm Hukuk Usûlü*, s. 206.

¹⁷⁵ Bakara 2/228

¹⁷⁶ Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, s. 96; Serahsî, *el-Usûl*, I, 128.

Nassa ziyade meselesi de Hanefî usûlcüler tarafından tahrîc edilen bir husustur ve nassa ziyade meselesi pek çok furû meselede Hanefiler tarafından dile getirilmektedir. Nassa ziyade, bir nassın içerdiği anlama, başka bir delile dayanarak ilk nassın ortaya koymadığı veya onda doğrudan yer almayan bir şey/anlam/hüküm eklemek anlamında kullanılmaktadır.¹⁷⁷ İşte bu ekleme işini Hanefiler nesh olarak isimlendirmişler ve nesh meselesinde öngördükleri şartları ziyade meselesinde de ileri sürmüşlerdir. Hanefilere göre nâsih nas, mensûh nas kuvvetinde olmalıdır. Dolayısıyla Hanefiler, âhâd haberlerle ziyade yapılamayacağını, ancak mütevatir ya da meşhûr gibi güçlü delillerle yapılabileceğini benimsemişlerdir.

Abdestte niyet, tertip ve muvâlâtın, tavafta abdestin, kıraatte Fâtiha sûresinin farz olarak kabul edilmemesi, zina suçunda celde cezasına sürgün cezasının eklenmemesi gibi pek çok meseleyi Hanefiler nassa ziyade üzerinden değerlendirmişler ve furû görüşlerini bununla izah etmeye çalışmışlardır. Ancak burada bir hususun vurgulanması gerekir ki, Hanefî fakihler zikrettiğimiz bu furû hükümleri nassa ziyade meselesi sonucu varmamışlar, bu furû hükümlerden yola çıkarak nassa ziyade meselesini tahrîc etmişlerdir. Yani furû hükümlerden yola çıkarak usûl ilkesine/kuralına ulaşmışlardır.

2- Tahrîcü'l-furû' ale'l-usûl

Tahrîcü'l-furû' ale'l-usûl ameliyesi, asıllardan yola çıkarak furû hükme ulaşma olarak tanımlanmaktadır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi buradaki asıllardan maksat sadece fıkıh usûlü kuralları değil bunun yanında şer'î deliller, küllî kâideler ve dabitlerdir. Bu yöntemde fakihin yaptığı faaliyet, mezhep imamlarının koyduğu kural ve kâidelerden yola çıkarak furû hükme ulaşmaktır.¹⁷⁸

Hicrî IV. asırdan itibaren mezheplerin teşekkül sürecinin tamamlanması ve istikrar bulmasından sonra fikhî faaliyet, belli bir mezhebe bağlı olarak devam etmiş ve ilim ehli arasında hâkim tavır haline gelmiştir.¹⁷⁹ Tarihi süreçte fikhî faaliyetler, bir mezhebe bağlı kalınarak ekol sistematığı içerisinde yürütülmeye devam etmiştir.

¹⁷⁷ Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, s. 292.

¹⁷⁸ Bâhüseyn, *et-Tahrîc*, s. 51; Kahtânî, *el-Menhec*, s. 470, 486.

¹⁷⁹ Okuyucu, Nail, *Tahrîcü'l-furû ale'l-usûl Edebiyatı*, s. 113.

Fakihler tarafından icthad faaliyetinin temellendirilmesi sadedinde dillendirilen nasların sınırlı olayların ise sınırsız olduğu gerçeği, mezhep içi fikhî faaliyet için de fazlasıyla geçerlidir. Müctehid imamların ortaya koymuş olduğu furû hükümler, icthad ve fetvalar, bütün zamanlarda insanların ihtiyaçlarını karşılayacak kapsamda değildir. Zamanla gelişen olaylar, müctehidler döneminde olmayan yeni meselelerin ortaya çıkması, bu meselelerin fikhî hükmünün ortaya konma ihtiyacı mezhep mensûbu fakihleri tâbi oldukları imamın usûl ve yöntemi doğrultusunda icthad faaliyetine sevk etmiştir. Bir ekol sistemi içerisinde yapılan icthad faaliyetlerinin en önemli yöntemlerinden biri de literatürde *tahrîcü'l-furû' ale'l-usûl* olarak kavramlaştırılan asıllardan yola çıkarak hakkında mezhep imamının görüşü bulunmayan yeni meselelerin hükmünün ortaya konmasıdır.

Mezheplerin teşekkülü ve istikrarından sonra mezhep müntesipleri tarafından mezhebin görüşlerini derleyen muhtasar metinler, mezhebin görüşlerini temellendiren şerhler, fıkıh usûlü eserleri ve mezheplerarası mukayeseli eserler kaleme alındığı gibi usûl kuralları ve kâidelere dayalı olarak furû hükümlerin tahrîci konusunda da klasik dönemlerden itibaren çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Konuyla ilgili araştırma yapanların çoğu, bu konuda ilk çalışmanın Ebû Zeyd ed-Debûsî tarafından kaleme alınan *Te'sîsü'n-nazar* isimli eser olduğunu söylerler.¹⁸⁰

Debûsî, eserini, mezheplerarası mukayeseli bir hilâf kitabı şeklinde tasnif etmiş, yöntem olarak da önce asıl kâideyi zikretmiş daha sonra da ona binâ edilen furû meseleleri zikretmiştir.¹⁸¹

Debûsî'nin eserinde zikrettiği ilk asıl, Ebû Hanîfe'ye göre bir farzı başında değiştiren şeyin sonunda da değiştireceğidir. Müellif, bu asıl altında bu asıldan yola çıkarak elde edilen on üç meselenin hükmünü zikretmektedir. Bu meselelerden bir tanesi, teyemmümle namaz kılan bir kimsenin namazın sonunda teşehhüd miktarı

¹⁸⁰ Yaman, *Tahrîcü'l-furû' Kavramı Üzerine*, s. 55; Okuyucu, *Tahrîcü'l-furû ale'l-usûl Edebiyatı*, s. 116. Ancak Nail Okuyucu, Debûsî'nin bu eseri ile konuyla ilgili diğer eserler arasında epey bir zaman aralığının olması, sistem ve meselelerin işleniş bakımından önemli farklılıkların bulunması sebebiyle sonraki eserlerin daha çok etkilendiği türün ilk örneğinin Zencânî'nin (ö. 656/1258) *Tahrîcü'l-furû' ale'l-usûl* isimli eseri olduğunu söylemenin daha doğru olacağını ifade etmektedir. Okuyucu, *Tahrîcü'l-furû ale'l-usûl Edebiyatı*, s. 116.

¹⁸¹ Eserle ilgili geniş bilgi için bkz.: Koca, Ferhat, *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, s. 60-70. Bâhüseyn, *et-Tahrîc*, s. 108-113.

oturduktan sonra ve selam vermeden önce suyu gördüğünde namazının bozulup bozulmayacağı meselesidir. Buna göre, teyemmümle namaz kılan bir kimse namazın sonunda teşehhüd miktarı oturduktan sonra ve selam vermeden önce su görse, bu asıl gereği Ebû Hanîfe'ye göre namazı bozulur, İmâmeyn'e göre ise bozulmaz. Zira bu kimse, suyu, namazın başında görmüş olsaydı bu durumda onun namazı bozulurdu. İşte bu sebeple farzın sonunda da namazı böylece bozulmuş olur.¹⁸²

Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe'nin kabul ettiği bir aslı, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî kabul etmediği için ihtilaf meydana gelmiş ve farklı görüşler ortaya koymuşlardır.

Hanefî fıkıh literatüründe bazı asıllardan yola çıkarak farklı furû meselelerin sonuçlandırıldığını görmek mümkündür.

Muhammed eş-Şeybânî'ye göre aslolan/el-asıl, bir akidde tesmiye ile işaret birleştiğinde/satıcı bir malı işaret ederek başka bir malın ismini söylediği durumda ismi söylenen mal işaret edilen mal ile aynı cinsten ise akid işaret edilene taalluk eder. Zira tesmiye edilen mal, zâtî olarak işaret edilen malda mevcuttur ve vasfî ona tâbidir. Eğer cinsleri farklı ise akid, tesmiye edilen mala taalluk eder. Zira tesmiye edilen, işaret edilenin mislidir ve ona tâbî olmayıp zat ve vasfî olarak işaret edilende mevcut değildir. Tesmiye, tarifte işareten daha kuvvetlidir. Zira tesmiye, mâhiyetin tarifi iken işaret zâtın tarifidir. Buna göre satıcı bir malı işaret ederek başka bir malın ismini söyleyip işaret ettiği malı müşteriye satarsa, bu durumda işaret edilen mal ile ismi söylenen mal farklı cinsten ise akit batıl, cinsleri bir türleri farklı ise akit câizdir. Ancak müşteri muhayyer olup akdi feshedebilir.¹⁸³

Bu asıldan yola çıkarak bazı hükümler tahrîc edilmiştir. Bir kimse, yakut diye bir yüzük kaşısı satın alsa, ancak o yüzük kaşısının yakut değil de cam olduğu ortaya çıkarsa akit batıldır. Çünkü yakutla camın cinsleri farklıdır. Fakat kırmızı renkli yakut diye bir yüzük kaşısı satın aldığı anda onun kırmızı değil de yeşil renkli yakut olduğu

¹⁸² Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, s. 3.

¹⁸³ Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 80, 81, IV, 479, 480; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, VI, 407, 408; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 98.

ortaya çıksa akit geçerlidir. Çünkü cinsleri birdir. Bu durumda müşteri de muhayyerdir.¹⁸⁴

Muâsır müelliflerden Bâhüseyin ve ondan naklen Mehmet Selim Aslan, bu asıldan hareketle güncel meselelere çözüm üretilebileceğini ifade etmekte ve fotoğraf makinesini örnek olarak vermektedirler. Bu usûle göre fotoğraf makinesi diye satın alınan elektronik eşyanın radyo çıkması durumunda alım satım akdi batıldır. Fakat (A) markası diye satın alınan makinenin (B) markası çıkması durumunda ise akit geçerlidir. Ancak müşteri muhayyerdir, dilerse akdi feshedebilir. Bu hüküm, Muhammed eş-Şeybânî'nin yukarıdaki kâidesine dayanılarak tahrîc yoluyla elde edilmiş olmaktadır.¹⁸⁵

3- Tahrîcü'l-furû' ale'l-furû'

Mezhep imamlarından sonra gelen fakihlerin, imamların önceden ortaya koydukları furû hükümlerden hareketle yeni çıkan meselelerin hükmünü ortaya çıkarmak ve bir fikhî kâideden hüküm istinbât etmek olarak tanımlanan bu yöntemle furû hükümlerden yine furû hükümler elde edilmektedir. Bu tahrîc yönteminde esas alınan kaynaklar, nas, mefhûmü'n-nas, e'âlû'l-eimme, takrîrâtü'l-eimme, sahih hadîs ve kıyastır.¹⁸⁶

Bâhüseyin, bu yöntemi, “*Muharrice göre bir meselenin hükmünü ortak illete sahip benzer bir meselenin hükmüne ilhak etmek veya bir meseleyi imamın açık beyanlarının ya da mefhûmlarının umumi anlamlarına dâhil etmek veya imamın fiil ve takrirlerini alarak veya kendisi tarafından kabul edilen diğer metod ve şartlarla imamın hakkında herhangi bir rivayet gelmemiş furû meselelerdeki görüşlerini bilmeye götüren ilimdir*” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁸⁷ Bu yöntemde en çok kullanılan metod kıyastır. Özellikle nevâzil/güncel meselelerde Hanefî fakihlerin

¹⁸⁴ Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 81; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, VI, 408; *el-İhtiyâr*, III, 98.

¹⁸⁵ Bâhüseyin, *et-Tahrîc*, s. 103, 104; Kahtânî, *el-Menhec*, s. ; 190, 475; Aslan, *Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde Tahrîc Yöntemi ve İşlevselliği*, s. 113.

¹⁸⁶ Bâhüseyin, *et-Tahrîc*, s. 189; Yaman, *Tahrîcü'l-furû' Kavramı Üzerine*, s. 59; Aslan, *Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde Tahrîc Yöntemi ve İşlevselliği*, s. 112.

¹⁸⁷ Bâhüseyin, *et-Tahrîc*, s. 187. Ayrıca bkz.: Kahtânî, *el-Menhec*, s. 475.

takip ettiği yöntemin genelde bu yöntem olduğu, fetâvâ ve nevâzil türü eserlerin çoğunun bu yöntemden faydalanılarak yazıldığı söylenebilir.¹⁸⁸

Furû hükümlerden yola çıkarak yine furû hüküm elde etme yöntemiyle pek çok meselenin tahrîc yoluyla elde edildiği görülür. Kûsûf namazının vacip mi yoksa sünnet/nâfile mi olduğu hususunda mezhep imamlarından sarîh bir beyan mevcut değildir. Ancak Kâsânî gibi fakihler mezhep imamlarının konuyla ilgili başka görüşlerinden yola çıkarak kûsûf namazının sünnet/nâfile bir namaz olduğu sonucunu çıkarmışlardır. Kâsânî, konuyla ilgili olarak, Muhammed eş-Şeybânî'nin *el-Asl* isimli eserinde kûsûf namazının vacip olmadığına delâlet eden ifadeler kullandığını; teravih ve kûsûf namazı dışında hiçbir nâfile namazın cemaatle kılınmayacağını söylediğini¹⁸⁹ ve kûsûf namazını nâfile namazlardan istisnâ ettiğini; müstesnânın ise müstesnâ minh'in cinsinden olduğunu, dolayısıyla bunun, kûsûf namazının nâfile olduğuna delâlet ettiğini ifade eder.¹⁹⁰

Yine Kâsânî, Hasan b. Ziyâd'ın Ebû Hanîfe'nin, insanların kûsûf namazını isterlerse iki rekât, isterlerse dört rekât, isterlerse bundan daha fazla kılabilceklerini söylediğini rivayet ettiğini, bunun da kûsûf namazının nâfile olduğuna delâlet ettiğini, zira muhayyerliğin vaciplerde değil nâfile namazlarda olacağını söylemektedir.¹⁹¹

Görüldüğü gibi Kâsânî, Ebû Hanîfe'nin kûsûf namazının iki rekât, dört rekât ya da daha fazla kılınabileceği görüşü ile Muhammed eş-Şeybânî'nin Teravih ve kûsûf namazı dışında hiçbir nâfile namazın cemaatle kılınamayacağı görüşünden yola çıkarak Kûsûf namazının nâfile/sünnet bir namaz olduğu hükmünü tahrîc etmiştir.

Hanefî fakihlere göre muktedînin namazı imamın namazına bağlıdır. Dolayısıyla muktedînin namazı imamın namazının sahîh olmasıyla sahîh olur ve imamın namazının bozulmasıyla da bozulur. Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar* isimli eserinde bunu bir asıl olarak zikreder ve abdestli bir kimsenin cünüp veya abdestsiz olduğunu

¹⁸⁸ Kaya, *Nevâzil Literatürünün Doğuşu*, s. 114, 115.

¹⁸⁹ Bkz.: İmâm Muhammed, *el-Asl*, I, 363.

¹⁹⁰ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, II, 251.

¹⁹¹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, II, 251.

bilmediği bir imamın arkasında namaz kılması durumunda muktedînin namazının da sahih olmayacağı; sehiv secdesi yapması gereken bir imamın unutup sehiv secdesine gitmeden selam vermesi durumunda muktedînin de sehiv secdesine gitmesinin gerekmediği; muktedî, imama uymaktan vazgeçer ve tek başına namazını tamamlarsa namazının bozulacağı gibi bu asıldan tahrîc edilen meseleleri ele alır.¹⁹²

Kâfirlerin şer'î hükümlerle mükellef olup olmaması meselesi de tahrîc yoluyla elde edilen meselelerden biridir.¹⁹³ Özellikle Hanefîlerin Semarkand ekolü, herhangi bir özürle ortadan kalkan şer'î hükümlerde küfrün düşürücü bir etki olduğunu söylemişlerdir. Bu konuda mezhep imamlarından açık bir rivâyet bulunmayıp, daha sonra gelen mezhep âlimleri, bu meselenin hükmünü, “*mürted müslüman olduğu zaman, vücûbiyetin düşmesi sebebiyle, irtidat zamanında geçirmiş olduğu namazları kazâ etmez*” gibi meselelerden istidlâl etmişlerdir.¹⁹⁴

Müntesip fakihlerin kendilerinden önceki mezhebin fikhî birikimini göz önüne alarak tahrîcin üç şekliyle de fikhî faaliyette buldukları ve meselelerin hükümlerini tahrîc yoluyla elde ettikleri görülmektedir. Tahrîc yönteminde esas alının fikhî görüşe göre de farklı sonuçlara ulaşmışlardır.

Tahrîcle Elde Edilen Hükümlerin Tahrîcin Kaynağı Olan Görüşün Sahibine Nisbeti

Tahrîcle ilgili en çok tartışılan konulardan biri, tahrîcle elde edilen bilginin/görüşün bu tahrîcin kaynağı olan görüşün sahibine izafe edilip edilmeyeceği meselesidir. Diğer bir ifade ile kurucu imamdan bir görüş bulunmayan bir meselede, daha sonra gelen bir âlimin, kurucu imamın ortaya koyduğu usûl, yöntem ve görüşlerini esas alarak o meseleyle ilgili ortaya koymuş olduğu görüş, aynı zamanda kurucu imamın görüşü sayılıp sayılmayacağı meselesidir. Bu meyanda İmâm-ı Âzam'dan bir görüşün bulunmadığı bir meselede, daha sonra gelen mezhep

¹⁹² Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, s. 51, 52.

¹⁹³ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz.: Ateş, Sırrı Fuat, *Gayr-i Müslimlerin Şer'î Hükümlerle Mükellef Olup Olmaması Sorunu*, (Yüksek Lisans Tezi), Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2012.

¹⁹⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 438; Serahsî, *el-Usûl*, I, 74-76; Sadruşşerîa, *et-Tavdîh*, I, 403; İbn Emîru Hâcc, *et-Takrîr*, II, 118. Örnekler için bkz.: İsnevî, *et-Temhîd*, s. 127-132; Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû'*, s. 99, 100.

âlimlerinin yapmış oldukları tahrîc ile ortaya koymuş oldukları görüş İmâm-ı Âzam'ın görüşü sayılır mı?

Tahrîc ile elde edilen hükümün mezhep imamına nisbet edilip edilemeyeceği hususunda genel olarak 1- tahrîc ile elde edilen hüküm mezhep imamına nisbet edilmez, 2- tahrîc ile elde edilen hüküm belli şartlarda mezhep imamına nisbet edilebilir ve 3- tahrîc ile elde edilen hüküm mezhep imamına değil mezhebe nisbet edilir şeklinde üç farklı yaklaşım bulunmaktadır.

Furû hükümlerden tahrîc edilen usûl kurallarının imamlara nisbeti hususu ihtilaflı olup genelde olumsuz bir yaklaşım söz konusudur. Zira *tahrîcü'l-usûl mine'l-furû*' yöntemiyle elde edilecek usûl kurallarının sağlıklı bir zemine oturması için konuyla ilgili fikhî meselelerin/hükümlerin tamamının incelenmesi şeklinde tam istikrâ/tümevarım metodunun uygulanması gerekmektedir. Tam istikrâ metoduyla meseleler incelenmiş ve tahrîc yoluyla elde edilen usûl kuralları tam istikrâ metoduna bina edilmişse bunların mezhep imamlarına nisbet edilebileceği ifade edilmektedir.¹⁹⁵

Usûl kurallarından hareketle furû hükümler elde etme/*tahrîcü'l-furû ale'l-usûl* yöntemiyle elde edilen hükümlerin mezhep imamına nisbeti hususunda ise genel bir kabul olduğu söylenebilir. Hanefî fakihler, bu şekilde elde edilen görüşlerin mezhep imamına nisbet edilebileceği görüşündedirler.¹⁹⁶ Şâfiî fakihler ise bu şekilde elde edilen görüşlerin mezhep imamına nisbet edilemeyeceği görüşünü tercih etmişlerdir.¹⁹⁷

Aslında bu mesele, bir müctehide onun mezhebi olması açısından nelerin izafe edilmesinin câiz ya da câiz olmadığı meselesiyle ilgilidir. Diğer bir ifade ile “*bir müctehidin mezhebi*” denildiği zaman bundan ne anlaşılması gerektiği hususuyla bağlantılıdır. Bu meyanda, bir müctehidin usûl ve kâideleri doğrultusunda tahrîc edilen hükümün o müctehide nisbet edilip edilemeyeceği de tartışma konusu olmuştur.

¹⁹⁵ Bâhüseyin, *et-Tahrîc*, s. 45, 46.

¹⁹⁶ İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr*, III, 441; Emîr Padişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, IV, 249; Nablusî, *el-Cevâbü's-şerîf*, s. 626; İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûd*, s. 36; Leknevî, *Bahrululûm, Fevâtihu'-rahamût*, II, 435; Bâhüseyin, *et-Tahrîc*, s. 100-102.

¹⁹⁷ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftû*, s. 33, 34; Nevevî, *el-Mecmû'*, I, 43, 65, 66; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 275, 276; Bâhüseyin, *et-Tahrîc*, s. 100-102.

Bir müctehidin mezhebi denildiği zaman, genel olarak iki anlamda kullanıldığı görülmektedir: a- Müctehidin itikadı, b- Bir meselenin istinbâtında müctehidden ya da onun tâbilerinden sadır olan şey.¹⁹⁸

Birinci yaklaşım, müctehidin mezhebini sadece onun görüşlerine hasrederken; ikinci yaklaşım, daireyi daha geniş tutarak müctehidden sadır olan görüşler ile o müctehidin istinbâttaki yöntemi üzere tâbilerinin ortaya koydukları görüşleri de mezhep içine dâhil etmektedir. Birinci yaklaşımın özel anlamıyla mezhebi ifade ettiği; ikinci yaklaşımın ise kurumsal anlamıyla mezhebi ifade ettiği söylenebilir. Zira mezhep, her ne kadar ismine nisbet edilen müctehidin/kurucu imamın görüşlerini ifade ediyorsa da mezheplerin teşekkül süreci göz önüne alındığı zaman mezhebin sadece bir müctehidin görüşlerinden ibaret olmadığı; mezhebin teşekkül sürecinde kurucu imamın görüşleri etrafında mezhep âlimlerinin görüşlerinden ve çalışmalarından da meydana geldiği söylenebilir.¹⁹⁹

Birinci yaklaşımı açık bir şekilde ifade eden usûlcü Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'dir (ö. 436/1044). el-Basrî, "*Bir insanın mezhebi onun itikadıdır*" der ve bir insanın itikadını herhangi bir şekilde bildiğimiz zaman "*Bu onun mezhebidir*" diyebileceğimizi, eğer bunu bilmiyorsak bu onun mezhebidir diyemeyeceğimizi ifade eder.²⁰⁰

Dihlevî de, tahrîc yoluyla elde edilen hükümlerin hakikatte mezhep imamının görüşü olmadığını, bu yolla elde edilen hükümler için "*Bu, falan kişinin esaslarına göre tahrîc edilen görüştür*", "*Falan kişinin mezhebine ya da esaslarına göre şöyledir*", "*Falan kişinin görüşüne göre meselenin cevabı şöyledir*" denileceğini ifade eder.²⁰¹

Tahrîc edilen meselelerin İmam'a nisbetinin sahih olduğu görüşünde olan İbn Âbidîn, İmam'ın kâideleri üzere tahrîc edilen meselelerin onun mezhebine nisbet edilmesinin Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin görüşlerinin İmam'a nisbet edilmesinden daha uygun olduğunu; çünkü tahrîc olunan meselelerin İmam'ın

¹⁹⁸ Şûşân, *Tahrîcü'l-furû*, s. 421.

¹⁹⁹ Karşılaştırma için bkz. Mağyâ, *Tahrîcü'l-furû*, II, 725, 726.

²⁰⁰ Basrî, Ebü'l-Hüseyin, *el-Mu'temed*, II, 313; Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, V, 88; Şûşân, *Tahrîcü'l-furû*, s. 421.

²⁰¹ Dihlevî, *Huccetullâhi'l-bâliğa*, I, 260; *el-İnsâf*, s. 61.

kâideleri ve usûlüne mebni olduğunu; İmam'ın öğrencilerinden Ebû Yûsuf ve benzerlerinin söylediklerinin pek çoğunun ise kendi kâidelerine mebni olduğunu ve onların İmam'ın bütün kâidelerini iltizam etmediklerinden İmam'ın kâidelerine muhalefet ettiklerini ifade eder. Ancak İbn Âbidîn, kendisinden sarîh olarak rivâyet edilmedikçe “*Ebû Hanîfe şöyle demiştir*” şeklinde söylememek gerektiğini; bu konuda “*Ebû Hanîfe'nin mezhebinin gereği budur*” şeklinde ifade etmenin daha doğru olacağını vurgular.²⁰²

Özetle ifade etmek gerekirse, tahrîc yöntemiyle elde edilen hükmün nisbetiyle ilgili ihtilaf, tahrîc yöntemiyle elde edilen hükmün tahrîcin kaynağı olan görüşün sahibine nisbet edilip edilemeyeceği ile ilgili olup mezhep içerisinden bir görüş olup olmadığıyla ilgili değildir. Buna göre herhangi bir mezhep imamının usûlüne ya da furû görüşüne dayanarak tahrîc yoluyla elde edilen görüş mezhebin görüşlerinden bir görüş olarak kabul edilmektedir.²⁰³ Hanefî mezhebinin nevâzil/vâkıât literatürü, genel olarak tahrîc yöntemiyle elde edilen görüşlerden teşekkül etmekte olup bunlar Hanefî mezhebinin görüşleri olarak kabul edilmektedir. İbn Âbidîn'in de ifade ettiği gibi, tahrîc yöntemiyle elde edilen görüşlerle ilgili, “*Ebû Hanîfe şöyle demiştir*” şeklinde bizzat Ebû Hanîfe'ye nisbet edilmeksizin “*Ebû Hanîfe'nin mezhebinin gereği budur*” ya da mezhep mensuplarının sözü manasında “*onun mezhebi*” ya da “*onun mezhebinin gereği*” şeklinde ifade edilerek mezhebe nisbet edilmesi hususunda bir ihtilaftan söz edilemeyeceği söylenebilir.

D- Mezhep İçi Tercih

Sözlükte “*bir şeyi, vasıf olarak dengi olan başka bir şeye üstün tutmak*”,²⁰⁴ “*tartmak, bir şeyi başkasından üstün tutmak, yeğlemek*” anlamına gelen tercih kelimesi, her ne kadar “*fıkıh usûlünde deliller, fıkhıta ise ispat vasıtaları arasında teâruz bulunduğu bir tarafta destekleyen bir emâreye dayanarak onu yeğlemeyi ifade eden*” bir kavram olarak kullanılsa da,²⁰⁵ Hanefî mezhebinde yine bu anlama

²⁰² İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûd*, s. 36, 37.

²⁰³ Aslan, *Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde Tahrîc Yöntemi ve İşlevselliği*, s. 115, 116.

²⁰⁴ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, II, 456; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 364; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslâmiyye Kâmusu*, I, 38.

²⁰⁵ Bkz.: Özen, Şükrü, “Tercih”, *DİA*, XXXX, 484.

paralel olarak “*delilleri inceleyerek ve mukayese ederek mezhepte mevcut görüş ve rivayetlerden birini diğerine tercih etmeyi*” ifade etmek için kullanılan bir kavramdır.²⁰⁶ Dolayısıyla burada ele alacağımız tercih kavramı, fıkıh usûlündeki deliller arası tearuzda uygulanan tercih değil Hanefî mezhebi bağlamında mezhep içi tercihtir.

Mezhep içi tercih, muasır müellifler tarafından farklı şekillerde tarif edilmiştir. Ebû Zehra (1898-1974), mezhep içi tercihi, “*Mezhep imamlarına ait farklı görüş ve rivayetlerden râcih/üstün olanı açıklamak*” şeklinde tarif etmektedir.²⁰⁷ Osman Şahin, “*Bir mezhep içinde veya mezheplerarasında bir mesele hakkında bulunan farklı görüşler arasında daha uygun birini seçme işlemi*” şeklinde mezheplerarası tercihi kapsayacak şekilde tanımlamaktadır.²⁰⁸ Seyit Mehmet Uğur ise, “*Muayyen bir meselenin hükmü ile ilgili mezhepteki kavil ve rivayetlerden daha ağır basanı, üstün olanı belirlemektir*” şeklinde bir tanımlamada bulunur.²⁰⁹

Bir mesele hakkında kendi mezhep imamlarının farklı görüşlerini değerlendirerek kendi zamanlarındaki şartlara, halkın ihtiyacına, örf ve âdete daha uygun olanını seçen ve ona göre fetva veren mezhep âlimlerine de “*ashâbü't-tercîh*” denilmiştir. İbn Kemâl Paşa'nın (940/1534) mezhep âlimlerini sınıflandırdığı risâlesinde beşinci tabakada ele aldığı *ashâbü't-tercîh* sınıfında yer alan bu âlimler, görüşleri değerlendirip tercihte bulunurken bunlar hakkında “*rivayet yönünden daha sahîh*”, “*dirâyet bakımından daha vâzîh*”, “*kıyasa daha uygun*”, “*insanlar için en elverişlisi*” ve “*en ihtiyatlı olanı*” gibi ifadelerle kendi fikirlerini belirtirler.²¹⁰

Tercih faaliyetinin en işlevsel alanının fetva ve kaza alanıyla ilgili olduğu görülmektedir. Zira fetva ve kazada amele konu olacak görüşün belirlenmesi ve tercihi söz konusudur. Bu sebeple tercih konusunun ağırlıkla işlendiği eserlerin başında fetva ve

²⁰⁶ Bkz.: Kılıçer, M. Esat, “Ashâbü't-tercîh”, *DİA*, III, 471.

²⁰⁷ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 395.

²⁰⁸ Şahin Osman, *Fetva Usûlü*, s. 137.

²⁰⁹ Uğur, Seyit Mehmet, *Mezhep İçi Tercih*, s. 36.

²¹⁰ İbn Kemal Paşa, *Risâletün alâ mes'ele'ti dühûli veledi'l-binti fi'l-mevkûfi alâ evlâdi'l-evlâd*, vr. 3a; Kılıçer, “Ashâbü't-tercîh”, *DİA*, III, 471.

kaza yöntemiyle ilgili eserler ve furû eserlerin fetva âdâbı bölümleri yer almakta ve bu eserlerde tercih konusunun, sebepleri ve gerekçeleriyle ele alındığı görülmektedir.²¹¹

1- Tercihin Gayesi

Tercih faaliyetinin temel maksadı “doğru görüşün” tespit edilmesidir. Ancak burada doğru görüşten maksadın ne olduğunun ortaya konulması gerekmektedir. Tercih faaliyetinde doğru görüşten kastedilen naslara uygun olan görüş müdür yoksa mezhebin görüşü müdür? Her ne kadar ilk akla gelen tercih faaliyetinde naslara uygunluk açısından doğru görüşün tespiti ve tercihi olduğu söylenebilirse de en az naslara uygunluk kadar o meseledeki mezhebin ya da mezhep imamının görüşünün tespiti ve tercihi olduğunu söylememiz de mümkündür. Zira tercih faaliyetinde müctehidin/fakihinin yaptığı, her şeyden önce mensubu olduğu mezhebin fetva ve amele esas olan görüşünü tespit ve tercihidir.

Fıkıh literatürüne göz atıldığında bir mezhep içinde aynı konuda farklı görüşlerin yer aldığı, hatta bir imamdan bir meselede iki ya da daha fazla görüşün nakledildiği görülmektedir.²¹² Öğrencilerinin yanlış anlaması/sema’da hata ya da imamın o meseleyle ilgili önce bir görüşü benimsemişken daha sonra bu görüşünden rücu edip başka bir görüşe sahip olması gibi sebeplerle bir imamdan bir meselede farklı görüşün ya da görüşlerin nakledilmesi mümkün olabilmektedir. Ayrıca bir meselede mezhep imamından ve onun öğrencilerinden birbirinden farklı görüşler bulunabilmektedir. Böyle durumlarda daha sonra gelen müntesip fakihlerin yapmış olduğu en önemli faaliyetlerden biri de bu farklı görüşleri inceleyerek rivayet ve dirayet bakımından en kuvvetli ve uygun olanını tespit ve tercih faaliyeti yürütmek olmuştur.

Ayrıca doğru görüşün ölçütünü naslara uygunluk olarak belirlemek ictihadın mahiyetine aykırıdır. Zira ictihad sonucu varılan her görüş, ictihadı yapan fakih açısından naslara uygun ve doğru görüştür. Daha genel bir ifade ile her müctehid için vardığı sonuç/görüş onun için naslara uygun ve doğru görüştür. Özellikle mukallit

²¹¹ Örnek olarak bkz.: Kâdîhân, *el-Fetâvâ*, I, 9; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, s. 464; Fıkhî, *Edebü'l-müftî*, s. 63-70; İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûd*, s. 55-68.

²¹² Bir müctehide bir meselede iki görüş nisbet etmekle ilgili bkz.: İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, III, 424; Güzelhisârî, *Menâfiu'd-dekâik*, s. 301; İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûd*, s. 31, 32.

fakihin, görüşler arasında tercihte bulunurken naslara uygunluk ölçütünü esas alması, “yetki aşımı” olarak ifade edebileceğimiz bir pozisyon doğurmaktadır. Zira “*şu görüş naslara uygun, şu görüş ise naslara uygun değil*” şeklinde hüküm vermek, o icthadı yapan müctehidlerin üzerinde bir statüde konumlanmak iddiasını da zımnen taşımaktadır. Tercih faaliyetinde bulunan fakih, bu faaliyeti gerçekleştirirken elbette nasları da göz önüne alacaktır. Ancak bir görüşün tercih edilmesinde rol oynayan örf, zaruret, maslahat, zamanın değişmesi gibi faktörlerin daha etkili olduğu söylenebilir.

Mezhep içi tercihin temel maksatlarından birinin hukuk güvenilirliği, öngörülebilirliği ve istikrarı sağlamak olduğu söylenebilir. Zira mezheplerin teşekkülünden önce hicrî III. yüzyıla kadar geçen sürede serbest icthad faaliyetleri devam etmiş ve bu durum bölgeden bölgeye hatta aynı şehirde farklı uygulamaları beraberinde getirmiş, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi daha II. yüzyılın ilk yarısında meşhur Abbâsî bürokrati İbnü'l-Mukaffa (ö. 142/759), hukuktaki kargaşanın yönetilmesi gerektiğini ifade etmiş ve mevcut durumun risklerine işaret etmiştir.²¹³ Zira hukukun temel özelliklerinden biri öngörülebilirliği yani hukukî istikrardır. Bir meselede farklı icthadların ve buna paralel olarak farklı uygulamaların bulunması hukuk güvenilirliğine, öngörülebilirliğine, dolayısıyla hukukî istikrara ve hukuk birliğine uygun olmayan bir durumdur. Mezheplerin ortaya çıkması ve istikrar bulmasının ve kurumsallaşmasının sebeplerinin birinin de böyle bir ihtiyaç olduğu söylenebilir.²¹⁴

Bir mezhebe mensup olan kâdının, başka bir mezhebin görüşüyle hüküm verip veremeyeceğini ele alan Mâverdi'nin (ö. 450/1058), bunun câiz olmadığı görüşünde olanların mezheplerin istikrar bulması, mezhep imamlarının ve mezhep

²¹³ İbnü'l-Mukaffa, *Risâle fi's-sahâbe*, s. 316, 317.

²¹⁴ Bkz.: Dönmez, İbrahim Kafi, *Fıkah Usûlü İncelemeleri*, s. 160-163, 187-190; Koca, “Mezhep”, *DİA*, XXIX, 538. Ayrıca bkz.: Uğur, *Mezhep İçeriği Tercih*, s. 288-292. Yakût el-Hamevî ve Safedî'nin naklettiği tarihi anekdot da, mezheplerde kaleme alınan ilk muhtasar metinlerin arka planında böyle bir hukuk istikrar ve güvenliğinin sağlanması maksadının olduğunu göstermektedir. Abbâsî halifelerinden Kadir Billâh (ö. 422/1031), dört mezhebin önde gelen âlimlerine, kendi mezheplerine göre muhtasar bir kitap yazmalarını emretmiş, bunun üzerine de Şâfîilerden Ebü'l-Hasen el-Mâverdi *el-İknâ'*, Hanefîilerden Ebü'l-Hasen Kudûrî *el-Muhtasar*, Mâlikîilerden Ebû Muhammed Abdülvahhâb b. Nasr *el-Muhtasar* isimli eserlerini kaleme almışlar, Hanbelîilerden de bir kişi bir muhtasar yazmış ve bu kitaplar halifeye arz edilince de çok memnun olmuş ve Mâverdi'ye “*Sen bizim dinimizi koruduğun gibi, Allah da senin dinini korusun*” şeklinde duâ etmiştir. Hamevî, Yakût, *Mu'cemü'l-üdebâ*, V, 1956; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, XXI, 298.

müntesiplerinin belirginleştiği gerekçesine dayandıklarını ifade etmesi²¹⁵ de meselenin hukuk güvenilirliği, istikrarı ve hukuk birliği açısından ele alındığına bir vurgu olduğu ifade edilebilir. Nasıl ki mutlak ictihad farklılıkları hukuk güvenilirliğine, istikrara ve hukuk birliğine uygun olmayan bir durum arz ediyorsa, aynı şekilde mezhep içi farklı görüşlerin bulunması da hukuk açısından aynı neticeyi doğurmaktadır. Bu sıkıntının ortadan kaldırılma düşünce ve maksadının da mezhep içinde mevcut olan farklı görüşler arasında en doğru/uygun görüşün tespit ve tercihinde bulunmayı gerektirdiğini söylemek mümkündür.

Tercih faaliyetinin maksatlarından ya da işlevinden biri de hukukla hayat arasında bağ kurmak, değişen şartlara uygun çözümler üretmektir. Hayatın akışı içerisinde meydana gelen yeni hadiseler ya da değişimler karşısında fakihin görevlerinden birinin de yeni meselelerin çözümlerini ortaya koymak ve değişimi yönetmek olduğu söylenebilir. Sosyal ya da bölgesel değişimler doğrultusunda müntesip fakihler, mezhep birikimi içerisinde çeşitli gerekçelerle bir görüşü tercih ederek yaşadıkları dönemde fıkıhla hayat arasında bağ kurmaya çalışmışlar ve fıkha dinamizm kazandırmışlardır. Bu yönüyle konuya yaklaşan Mürteza Bedir, bir meseleyle ilgili geçmiş fakihlerin görüşlerinin aktarılmasını geçmişe dönük bir faaliyet olarak değil değişimi ve yeniliği yönetmek olarak görür.²¹⁶ Bedir, meşâyihin yaptığı faaliyeti, hukuku kendi çağları için yani çağdaş ihtiyaçları doğrultusunda tanımlamak, sınırlandırmak ve bu yolla hukukun değişim karşısında dinamizmini korumak olduğunu ifade eder.²¹⁷ İşte tercih faaliyetinde bulunan fakih, mezhep içindeki farklı görüşlerden birini ön plana çıkarıp diğer görüşlere tercih etmek suretiyle bu işlevi yerine getirmekte, fıkının sürekliliğini sağlamaktadır.²¹⁸

2- Meşâyih ve Tercih

Hanefî fıkıh literatüründe meşâyih kavramı çokça kullanılmasına rağmen meşâyihin tanımına rastlanmamaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla meşâyih kavramını tanımlamaya çalışan ilk kişinin Siraceddin Ömer b. İbrahim b. Nuceym (ö.

²¹⁵ Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, I, 185, 645.

²¹⁶ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 185.

²¹⁷ Bedir, , *Buhara Hukuk Okulu*, s. 194.

²¹⁸ Uğur, *Mezhep İçi Tercih*, s. 98; Kaya, Süleyman, *Osmanlı Fetvasında Değişim*, s. 97, 98.

1005/1596) olduğu söylenebilir. O, *en-Nehru'l-fâik* isimli şerhinde, istilâh olarak meşâyihin Hilâlürre'y'den (ö. 245/860) sonraki fakihler için kullanıldığını ifade etmektedir.²¹⁹

İbn Âbidîn ve Leknevî, *en-Nehru'l-fâik*'ten naklen, meşâyihî, “mezhep imamı *Ebû Hanîfe*'yi görmemiş kişiler” olarak tanımlar ve *en-Nehr* müellifinin bunu İbn Kutluboğa'dan naklettiğini ifade ederler.²²⁰ İbn Kutluboğa, *Raf'u'l-iştibâh* isimli risâlesinde, meşâyihle muradın, Ebû Hanîfe ve öğrencilerinden sonra gelen fakihler olduğunu ifade eder.²²¹

Meşâyihin ne zaman başladığı konusunda farklı yaklaşımlar olsa da²²² bu kavramın çok erken dönemlerde hem şahıslara hem de Irak meşâyihî, Mâveraünnehir meşâyihî, Belh Meşâyihî, Semerkand meşâyihî gibi bölge ve şehirlere atfedilerek kullanıldığı görülür.²²³ Meşâyihin belli bölgelere atfedilmesinin temelinde, hoca-talebe ilişkisi ve fıkıh tahsil yöntemiyle birbirlerini etkilemeleri, aynı bölgede yer almaları sebebiyle ortak örf, âdet ve teâmüle sahip olmaları olduğu; bu sebeplerle bazı konularda mezhep görüşünün belirlenmesinde ve görüşler arası tercihte farklı bölgelere mensup meşâyih arasında ihtilaflara sebep olduğu söylenebilir. Ayrıca aynı bölgeye nisbet edilen meşâyih arasında da bütün meselelerde ittifakın olmadığı, bazı meselelerde ihtilafların olduğu görülebilmektedir.²²⁴

Mezhep içerisinde meşâyih olarak isimlendirilen fakihlere büyük önem atfedildiği görülmektedir. Öyle ki, Hanefî mezhebinin gelişimi, kurumsallaşması ve şekillenmesinin meşâyih olarak isimlendirilen fakihlerin faaliyetleri sonucu olduğu söylenebilir. Mezhep literatüründe fetva usûlü ile ilgili olarak yazılan eserlere ya da

²¹⁹ İbn Nüceym, Siracüddin, *en-Nehru'l-fâik*, III, 326.

²²⁰ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 735; Leknevî, *Şerhu'l-Hidâye*, I, 13; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 82; a. mlf., *en-Nehru'l-fâik*'te ibare, "وقوله يعني بعض المشايخ معرضاً بأن هلال أدرك بعض أصحاب أبي حنيفة مات" "و قوله يعني بعض المشايخ معرضاً بأن هلال أدرك بعض أصحاب أبي حنيفة مات" şeklinde. İbn Nüceym, Siracüddin, *en-Nehru'l-fâik*, III, 326.

²²¹ "ولفظ المشايخ في عرفهم يراد به من بعد أبي حنيفة وصاحبيه" İbn Kutluboğa, *Raf'u'l-iştibâh*, s. 64.

²²² Geniş bilgi için bkz.: Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkânı*, s. 117-120.

²²³ Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkânı*, s. 120.

²²⁴ Bkz.: Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkânı*, s. 120; Uğur, *Mezhep İçi Tercih*, s. 104; Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 10.

bölümlere göz atıldığında meşâyiha atfedilen önemi ve meşâyihin mezhep içerisindeki etkisini gözlemlemek mümkündür. Mezhep görüşünün ya da fetvaya esas alınacak görüşün tespitinde Muhammed eş-Şeybânî'nin kaleme aldığı eserlerde zikredilen ve daha sonraki süreçte zâhiru'r-rivâye olarak isimlendirilecek olan görüşlerin²²⁵ mezhepte büyük bir ağırlığı vardır. Öyle ki, zâhiru'r-rivâye görüşler mezhebin temelini oluşturur ve mezhep görüşünü temsil eder. Fetva usûlüyle ilgili yazılan eserlerde de öncelikli ve ilk müracaat edilecek olan görüşlerin zâhiru'r-rivâye olarak isimlendirilen görüşler olduğu ifade edilir. Fetva ya da kazâ/yargı usûlüyle ilgili olarak, gerek müftünün gerek kâdînin zâhiru'r-rivâye görüşleri esas alacağı, zâhiru'r-rivâye görüşler varken başka görüşlere itibar edilmeyeceği vurgulanır. Ancak yine ilgili eserlerde, zâhiru'r-rivâye görüşleri bırakmanın tek bir şartı gösterilir, o da meşâyihin zâhiru'r-rivâye dışındaki bir görüşü tercih etmeleri durumudur. Eğer meşâyih bir meselede zâhiru'r-rivâye dışındaki bir görüşü tercih etmişlerse meşâyihin tercih ettiği bu görüşün fetvaya esas olacağı ve o görüşle fetva verileceğine dikkat çekilir. Yine ilgili eserlerde öncelikli olarak Ebû Hanîfe'nin görüşüyle sonra Ebû Yûsuf'un sonra Muhammed eş-Şeybânî'nin, sonra Züfer'in sonra da Hasan b. Ziyâd'ın görüşüyle fetva verileceği ifade edilirken, bunun, meşâyih tarafından aksi tercih edilmedikçe kaydı vurgulanır.²²⁶

Nebîre-i Şeyh Ömer olarak bilinen Yûsuf b. Ömer es-Sûfî el-Bezzâr'dan (ö. 832/1429) önceki kaynaklarda, bir mesele imamlar arasında ihtilâflı ise ve bu meselede iki öğrencisinden/İmâmeyn'den biri Ebû Hanîfe ile aynı görüşte ise mutlak olarak bu görüşün tercih edileceği ve fetva verileceği ifade edilirken,²²⁷ Nebîre-i Şeyh Ömer, meşâyihin tercih etmiş olduğu görüşle fetva verileceğini ifade etmektedir.²²⁸

²²⁵ Zâhiru'r-rivâye, nevâdir ve vâkıat kavramlarının ortaya çıkışı hakkında bkz.: Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 52-54.

²²⁶ Nebîre-i Şeyh Ömer, *Câmiu'l-muzmerât*, I, 76; Tarsûsî, *Enfeu'l-vesâil*, s. 303; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, VI, 454; Şühâvî, *et-Tirâzü'l-müzheb*, s. 61, 66; Fikhî, *Edebü'l-müftî*, s. 66, 70; İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûd*, s. 18, 38, 57; *Reddü'l-muhtâr*, I, 166; Takî Osmanî, *Usûlü'l-iftâ* s. 173. Geniş bilgi için bkz.: Uğur, Seyit Mehmet, "Hanefî Mezhebinde Müftâ Bih Görüşün Belirlenmesinde Meşâyihin Rolü", s. 99-111; a. mlf, *Mezhep İçi Tercih*, s. 104-115.

²²⁷ Sadruşşehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdî*, I, 192; Kâdîhân, *el-Fetâvâ*, I, 9.

²²⁸ Nebîre-i Şeyh Ömer, *Câmiu'l-muzmerât*, I, 76. Seyit Mehmet Uğur, bu kriteri ilk dile getirenin Nebîre-i Şeyh Ömer olduğunu ifade etmektedir. Bkz.: Uğur, *Mezhep İçi Tercih*, s. 106.

Meşâyahin mezhep içindeki en temel işlevlerinden birinin bir meselede farklı görüşleri teke indirerek mezhebin istikrarını sağlamak olduğu söylenebilir. Fetva yöntemiyle ilgili eserlerde, meşâyahin tercihiyle zâhiru'r-rivâye görüşlerin bile terk edileceğinin ve meşâyahin tercihleriyle fetva verileceğinin vurgulanması da mezhebin istikrarının sürekliliğini sağlama maksadıyla tespit edilen bir kriter olduğu ifade edilebilir. Mürteza Bedir, bu durumu, kurucu hukukçular halkasındaki hukukî çeşitliliğin meşâyah döneminde istikrara kavuştuğu ve hukukî düzenin istikrarsızlaştırılmasına izin vermemek için ihtilafları giderecek bir formülün arandığı ve bulunduğu şeklinde ifade eder.²²⁹ Ahmet Yaman ise, fetva verme işleminin belli ilkeler ve yöntemler doğrultusunda gerçekleştirilmesi, elden geldiğince isabetli hükme ulaşma ana hedefi yanında, toplumda hukuk emniyetini ve fetvâ standardizasyonunu sağlamak, dinî hükümlerin mükellef tarafından benimsenmesine katkıda bulunmak, buna bağlı olarak fikhin canlılığını ve toplumsal yürürlüğünü sürdürmek, ehliyesiz kişilerin istismarını engellemek, fikhî ve mezhebi tutarlılığı temin etmek ve küçük ölçekte mezhebin, büyük ölçekte fikhin devamlılığını sağlamak bakımlarından da son derece önemli olduğu tespitini yapmaktadır.²³⁰

II- MEZHEP İÇİ İHTİLAF ve SEBEPLERİ

A- Mezhep İçi İhtilafın ve Mezhebe Muhalefetin Mahiyeti

Tarihi süreç içerisinde kurucu imamlardan ve mezheplerin kurumsallaşması ve istikrar bulmasından sonra mezhep mensubu âlimlerin ilmî faaliyetleri devam etmiş, gerek nevâzil konularında yapılan icthadlar gerek mezhebin usûlünün oluşturulması faaliyetleri farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Mezhep, herşeyden önce kurucu imamın görüşlerinden meydana gelen bir sistemdir. Ancak daha önce de ifade edildiği gibi mezhep, bir âlimin görüşlerinden daha fazla bir şeydir. Bu durum özel olarak Hanefî mezhebinde böyle olduğu gibi genel olarak bütün mezhepler için söz konusudur. Tarihi süreç içerisinde mezheplere mensup âlimler, hem mensubu bulunduğu mezhep imamının görüşlerini tedris, temellendirme/delillendirme ve izah çalışmaları yapmış hem de nevâzil/yeni çıkan

²²⁹ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 186.

²³⁰ Yaman, *Fetvâ ve Mezhep*, s. 6.

meselelerde icthad ederek mensubu bulunduğu mezhep çerçevesinde bunların hükümlerini ortaya koymaya çalışmışlardır. Müntesip fakihlerin usûlüne uygun yapmış olduğu tahrîc faaliyeti sonucu varmış oldukları sonuçlar, sahip oldukları görüşler de o mezhebin görüşü olarak kabul edilmiş ve mezhep literatürüne girmiştir.

Mezheplerin teşekkülü konusunda farklı yaklaşımlar bulunsa da,²³¹ mezheplerin istikrar bulup kurumsallaşmasının genel olarak IV./X. yüzyılın başlarında meydana geldiği kabul edilmektedir. Hanefî mezhebinin gerek ortaya çıkış ve teşekkül sürecinde gerekse teşekkül sürecini tamamlayıp istikrar bulmasından sonraki dönemlerde, birçok meselede gerek Ebû Hanîfe ile öğrencileri arasında gerekse sonraki dönemlerde müntesip fakihler arasında farklı görüşlerin ortaya konduğu görülmektedir.

Buna binaen mezhep içi ihtilafın, mezhep imamının öğrencilerinin mezhep imamına muhalefetleri; mezhep imamının öğrencilerinin birbirlerine olan muhalefetleri; meşâyih olarak isimlendirilen mütekaddim fakihlerin mezhep imamına ya da öğrencilerine muhalefetleri; müntesip fakihlerin birbirlerine muhalefetleri ve daha geniş anlamıyla mezhep içi bir fakihin mezhep görüşüne muhalefeti şeklinde farklı şekillerde tezahür ettiği görülmektedir.

Özellikle meşâyih denilen fakihlerin ortaya koymuş oldukları icthadlar, sırf icthad oldukları için mezhep görüşü haline gelmezler. Konunun tabiatı gereği bir meselede birden çok icthad ortaya konabilir. Çünkü mezhep içi icthad da olsa, icthadı yapan fakihin yetkinliği, icthadda benimsenen usûl ve kâideler, icthadı yapan fakihin dayandığı ilkeler gibi çeşitli sebeplerle farklı sonuçlara ulaşılabilir. Bu farklı icthadların, gerek icthadın ortaya konduğu gerekse daha sonraki dönemde mezhep fakihleri tarafından mezhebin yerleşik kuralları, ilkeleri ve temel iskeletiyle olan organik bütünlüğe sahip olup olmadığı gibi hususlarla bir nevi sağlaması yapılarak bir meselede ortaya konan farklı icthadlardan biri mezhep literatürüne girerek mezhebin görüşü haline gelir. Diğer görüşler ise, her ne kadar sırf icthad olmaları sebebiyle kendi zatında bir değere sahip olsalar da, şâz görüş olarak telakki

²³¹ Geniş bilgi için bkz: Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl*, s. 20-28; Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkânı*, s. 17-34; Hallaq, “Bölgesel Ekollerden Ferdî Hukuk Mezheplerine? Bir Yeniden Değerlendirme”, s. 327-353; Koca, “Mezhep”, *DİA*, XXIX, 537-542.

edilerek bir nevi mezhep dışına atılır. Dolayısıyla bir ictihadın mezhep görüşü olabilmesi için mezhep fakihlerince kabullenilmesi, atıf yapılması, fetvaya esas alınarak mezhep literatürüne girmesi gerekmektedir.²³²

Buna göre mezhebe muhalefet denildiği zaman, bununla sadece mezhep imamının ya da öğrencilerinin görüşlerine muhalefet değil, aynı zamanda daha sonraki dönemlerde meşâyih tarafından ortaya konan ve mezhep görüşü haline gelen görüşlere muhalefet etmek de mezhebe muhalefet olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla mezhep imamlarının görüş beyan etmediği meselelerde meşâyih tarafından tahrîc yöntemiyle elde edilmiş ve mezhep görüşü haline gelmiş bir görüşe muhalefet, her ne kadar bizzat mezhep imamına muhalefet sayılmasa da mezhebe muhalefet sayılabilir.

B- Mezhep İçi İhtilafın Sebepleri

Genel anlamıyla ihtilafın sebepleri ele alınırken ihtilafların temelinde insan ve nas faktörü olmak üzere iki temel faktörün bulunduğu görülür. Müctehid imamlar arasında meydana gelen ihtilaflarda nasların dil yapısı, subûtu ve delâleti gibi konular ihtilaf sebeplerini oluştururken aynı zamanda müctehidin ilmi seviyesi ve benimsediği yöntemler de ihtilaf sebeplerini teşkil etmektedir. Mezheplerarası ihtilaf sebeplerinin aynı zamanda mezhep içi ihtilafta da etkili olduğu söylenebilir.

İctihad ehliyetine sahip müntesip fakihlerin farklı delillerden hareket etmeleri ya da aynı delil üzerinde farklı değerlendirmelerde bulunmaları müntesip fakihler arasında meydana gelen ihtilafın temel sebebini oluşturduğu ifade edilebilir. Mezheplerin teşekkülünden sonra yapılacak ictihad faaliyetlerinde müntesip fakihlerin önünde şer'î delillerin yanında değerlendirilmesi gereken bir de mezhep içi birikimin, diğer bir tabirle mezhep imamlarının fikhî görüşleri bulunmaktadır. Bu sebeple mezhep içi ihtilafın temel sebeplerinden birinin de mezhep birikiminin değerlendirilmesi hususunda mezhep fakihlerinin farklı yaklaşımlar ortaya koymaları olduğu görülmektedir. Gerek usûl ve kavâidin elde edilmesinde gerekse yeni çıkan

²³² Bkz.: Bedir, *Fetva ve Değişim*, s. 39.

meselelerin fikhî çözümünde daha önceki mezhep imamlarının fikhî mesailerinin önemli bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır.²³³

Mezhep içi ihtilaf sebeplerini, delillerin değerlendirilmesi, zamanın bozulması/fesâdü’z-zaman, örfün değişmesi, tercih farklılıkları, umûmü’l-belvâ/zururet, mezhep imamından gelen rivayet farklılıkları ve usûl farklılıkları başlıkları altında ele almak mümkündür.

1- Delillerin Değerlendirilmesi

Fıkıh ilminde icthad faaliyetinin temelini Kur’ân ve Sünnet nasları oluşturur. Diğer bir ifade ile icthad faaliyeti, nas merkezli yürütülen bir faaliyettir. Fıkıh usûlü eserlerinde zikredilen icthad şartlarını taşıyan her müctehid fakih, benimsediği usûl ve yöntemle başta Kur’ân ve Sünnet nasları olmak üzere benimsediği diğer delillerden yola çıkarak meselelerin hükümlerini ortaya koymaya çalışır. Şeriatta icthad, mutlak icthad, müstakil icthad şeklinde farklı kavramlarla ifade edilen ve “*kurucu icthad*” olarak nitelendirilebilecek bu yetki, fıkıh literatürüne bakıldığında mezhep imamlarına verilen ya da mezhep imamlarında olduğu düşünülen bir yetkinlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Başta mezhep imamının öğrencileri olmak üzere mezhep imamlarının dışındaki fakihlerin ise daha alt kategoride değerlendirildiği görülmektedir.

Hanefî mezhebinin fakihler sınıflandırması olarak meşhur olan İbn Kemal Paşa’nın (ö. 940/1534) sınıflandırmasında mezhep imamları “*şeriatta müctehid*” olarak birinci tabakada yer alırken, imamın öğrencileri ise “*mezhepte müctehid*” olarak ikinci tabakada yer almakta, imamın öğrencilerinin dışındaki mezhep fakihleri ise daha alt kategorilerde değerlendirilmektedir. İbn Kemal Paşa’ya göre, mezhep imamına muhalefet edebilecek ya da edebilen fakihler, sadece ikinci tabakada yer alan imamın öğrencileridir. Her ne kadar İbn Kemal Paşa, bu ikinci tabakanın sadece imamın öğrencilerine özgü olduğunu açıkça ifade etmemiş olsa da mezhebin diğer önde gelen fakihlerini daha alt kategorilerde zikretmesiyle zımnen bunu ifade ettiği söylenebilir. Ayrıca İbn Kemal Paşa’nın bu taksimini benimseyen Edirnevî (ö.

²³³ Geniş bilgi için bkz.: Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, s. 208-222.

1136/1724), “İkinci tabaka, mezhepte müctehidler olup birinci tabakada yer alan müctehidler derslerine katılanlardır” ifadeleriyle bunu açıkça ifade etmiştir.²³⁴

İkinci tabakada yer alan müctehidler mezhep imamına muhalif görüş ortaya koyabilecekleri kaydedilmektedir. Üçüncü tabakada yer alan fakihler ise “meselede müctehid” olarak değerlendirilmekte ve bunların, mezhep imamlarından bir görüş bulunmayan meselelerde icthad edebilecekleri ifade edilmektedir. İbn Kemal Paşa ve onun fukahâ taksimini benimseyen müellifler, ilk üç tabakayı “müctehidler tabakası” olarak nitelendirirken diğer tabakaları “mukallidler tabakası” olarak nitelendirmektedirler.²³⁵ Dolayısıyla bu sınıflandırma esas alındığında delilleri değerlendirme yetkisine sahip olan, diğer bir ifade ile naslardan ve diğer şer’î delillerden fikhî hüküm ortaya koyacak olan fakihlerin, ilk üç tabakada yer alan fakihler olduğunu; mezhep içi icthad faaliyeti göz önüne alındığında da ikinci ve üçüncü tabakada yer alan fakihler olduğunu söylemek mümkündür.

İlk dört asır bağlamında müntesip fakihlerin, mezhep literatüründe “ashâb” ve “meşâyih” olarak iki sınıfta değerlendirildiği görülmektedir. “Ashâb” ifadesiyle kastedilen, mezhep imamı Ebû Hanîfe’nin öğrencileri iken, “meşâyih” ifadesi ise, Ebû Hanîfe’nin öğrencileri dışındaki mütekaddim fakihler için kullanılmaktadır.²³⁶

Mezhep içi icthad faaliyeti göz önüne alındığında Ebû Hanîfe’ye en çok muhalefet edenlerin Ebû Hanîfe’nin öğrencileri/ashâb olduğu; Ebû Hanîfe’den uzaklaştıkça muhalefetin azaldığı görülür.²³⁷ Bunun böyle olmasının muhtemel sebeplerinden biri, mezhebin ortaya çıkış ve teşekkül süreciyle ilgili olduğu ve Ebû Hanîfe’nin öğrencilerinin mezhebin oluşum sürecindeki faaliyetleri ve içinde buldukları tabakanın üstünlüğüdür. Bu noktada nasları değerlendirme hususunda

²³⁴ "الملازمين إلى درس أصحاب الطبقة الأولى" Edirnevi, *Mehâmmü'l-fukahâ*, vr. 2b.

²³⁵ İbn Kemal, *Risâle alâ mes'eleti dühûli veledi'l-binti fi'l-mevkûfi alâ evlâdi'l-evlâd*, v.2b-3b; Kefevî, *el-Ketâib*, I, 39, 40; Temîmî, *Tabakâtü's-seniyye*, I, 40-42; Kınalızâde, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, I, 146-154; Şühâvî, *et-Tirâzu'l-müzheb*, s. 83-86; Ali el-Kârî, *Şemmü'l-avârız*, VI, 398; Ezherî, *el-Cevâhiru'n-nefise*, vr. 185a; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 179, 180; a. mlf., *Şerhu'l-Ûkûd*, s. 10, 11.

²³⁶ Bkz.: İbn Kutluboğa, *Raf'u'l-iştibâh*, s. 64; İbn Nuceym, Siracüddin, *en-Nehru'l-fâik*, III, 326; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VI, 735; Leknevî, *Şerhu'l-Hidâye*, I, 13; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 82; Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkânı*, s. 109, 117.

²³⁷ Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkânı*, s. 109.

Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin, her ne kadar hocalarının ictihad yöntemini genel anlamda benimsemiş olsalar da bazı meselelerde nasları farklı değerlendirdiklerini ya da aynı konuda farklı naslardan ve hatta farklı usûlî kabullerden yola çıkarak hocalarından farklı görüşler ortaya koyduklarını söylemek mümkündür.

Atların zekâta tâbi olup olmadığı hususu burada örnek olarak zikredilebilir. Ebû Hanîfe'ye göre sâime atlar zekâta tâbidir²³⁸ ve sahibi isterse her bir at için bir dinar verir, isterse atların kıymetini hesap ederek yüzde iki buçuğunu zekât olarak verir. İmâmeyn'e göre ise atlar zekâta tâbi değildir. Bu konuda Ebû Hanîfe, “Onların mallarından zekât al” âyetini²³⁹ ve “Sâime olan her bir at için bir dinar ya da on dirhem zekât vardır” hadîsini²⁴⁰ esas alırken; İmâmeyn ise, “Müslümanın atında ve kölesinde zekât yoktur”²⁴¹ hadîsini esas almışlardır.²⁴² Dolayısıyla Ebû Hanîfe ve İmâmeyn farklı delillerden hareket ederek aynı meselede farklı görüşlere sahip olmuşlardır.

Abdest uzuvlarından kolların ve ayakların yıkanmasında dirseklerin ve topukların yıkamaya dâhil olup olmaması hususunda, Ebû Hanîfe ve İmâmeyn, dirsek ve topukların yıkamaya dâhil olduğu görüşünde iken, Züfer b. Huzeyl yıkamaya dâhil olmadığı görüşündedir. Âyette geçen "إلى" harfinin manası ve ğâyenin muğayyâya dâhil olup olmaması hususunda farklı yaklaşımlara sahip oldukları için üç imam ile Züfer arasında ihtilaf meydana gelmiştir. Züfer'e göre, oruçta gecenin dâhil olmaması gibi bu âyette de ğâye muğayyâya dâhil değildir. Diğer üç imam ise, abdest âyetindeki ğâyenin kendisinden ötesini düşürmeye yönelik/iskât olduğu için ğâyenin muğayyâya dâhil olduğunu; aksi takdirde yıkamanın uzvun tamamını

²³⁸ Ebû Hanîfe'ye göre, atlar erkekli ve dişili olduğu zaman zekâta tâbi iken, sadece erkek atlar ya da sadece dişi atların zekâta tâbi olup olmadığı hususunda Ebû Hanîfe'den farklı rivayetler vardır.

²³⁹ Tevbe 9/103.

²⁴⁰ Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-âsâr*, s. 87; a. mlf., *Kitâbü'l-harâc*, s. 77; Şeybânî, Muhammed, *Kitâbü'l-âsâr*, I, 308; Dârakutnî, *es-Sünen*, III, 35; Taberânî, *el-Evsat*, VII, 338; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IV, 201.

²⁴¹ Şeybânî, Muhammed, *Kitâbü'l-âsâr*, I, 309; Buhârî, “Zekât” 44; Ebû Dâvûd, “Zekât” 10; Tirmizî, “Zekât” 8; Nesâî, “Zekât” 16, 17; İbn Mâce, “Zekât” 15; Ahmed, *el-Müsned*, II, 242, 254, 407, 432, 470, 477.

²⁴² Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, II, 29; Debûsî, *el-Esrâr*, s. 278; Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 175; Serahsî, *el-Mebsût*, II, 188; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, II, 445; Kudûrî, *et-Tecrîd*, III, 1254; Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, s. 208; a. mlf., *el-Mustasfâ*, I, 495, 496; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, I, 297; Haskefî, *ed-Dürrü'l-müntekâ*, I, 297.

kapsayacağını ifade etmişlerdir.²⁴³ Görüldüğü gibi mezhep imamları, aynı delilden yola çıkarak farklı gerekçelerle farklı sonuçlara varmışlardır.

Vitir namazının hükmünün ne olduğu hususunda da mezhep imamı ile öğrencileri farklı görüşe sahiptirler. Ebû Hanîfe'ye göre vitir namazı vacip olup, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'ye göre ise sünnettir. Vitir namazının hükmüyle ilgili Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasındaki bu ihtilaf, farklı delillerden hareket etmeleri, âyet ve hadîslerin lafızlarından farklı istidlâlde bulunmaları sebebiyledir. Ebû Hanîfe, “Allah namazlarınıza bir namaz daha ekledi. Dikkat edin o, vitir namazıdır”; “Vitir namazı vacip bir haktır. Vitir namazını kılmayan bizden değildir” gibi hadîsleri delil olarak kullanırken, İmâmeyn ise, “Üç şey vardır ki, onlar bana farz kılınmış, size ise farz kılınmamıştır; vitir namazı, kuşluk namazı ve kurban kesmek”; Hz. Peygamber'in Muâz'ı Yemen'e gönderirken buyurduğu “Onlara bildir ki, Allah onlara günde beş vakit namazı farz kılmıştır” gibi rivayetleri delil olarak kullanmışlardır.²⁴⁴

Namazda rükû ve secdelerde yapılan tesbihler mezhebin üç imamına göre de sünnettir. Ancak Ebû Mutî' el-Belhî (ö. 199/814) ise, rükû ve secdelerde yapılan tesbihlerin farz olduğu görüşündedir. “فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ” âyeti²⁴⁵ nâzil olunca Rasûlullah (s.a.), “Bunu rükû'da okuyun”; “سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى” âyeti²⁴⁶ nâzil olunca da, “Bunu secdelerinizde okuyun” buyurmuştur. Ebû Mutî, Hz. Peygamber'in “okuyun” emrini vücûba hamletmiş ve rükû ve secdelerde okunan tesbihlerin farz olduğu görüşünü benimsemiştir. Ebû Hanîfe ve İmâmeyn, emri nedbe hamletmişler ve tesbihlerin sünnet olduğunu söylemişlerdir.²⁴⁷

²⁴³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, I, 323, 324; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 6, 7; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, I, 98; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 287; Neseî, *el-Mustasfâ*, I, 133; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, vr. 6b, 7a; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* I, vr. 4b, 5a; Aynî, *el-Binâye*, I, 162-164.

²⁴⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, I, 709-722; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 155, 156; Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 5; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, II, 221-225; İbn Mâzê, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I, 468-470; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 436-441.

²⁴⁵ Vâkıa 56/74.

²⁴⁶ A'lâ 87/1.

²⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 21; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I, 360; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 114, 115; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 333.

İmamın öğrencilerinin dışında kalan ve meşâyih olarak nitelendirilen müntesip fakihlerin de delillerden yola çıkarak farklı sonuçlara vardıkları görülmektedir. Bu noktada meşâyih içerisinde Kerhî (340/952) ilk akla gelen isimlerdendir. Kerhî, namazda setr-i avretin açılma ölçüsü, namazda kıraatte cehrî-hafî okuyuşun sınırı, üç ve dört rekâtlı namazların ikinci rekâtında oturmak/ka'de-i ûlâ ve tahiyatın hükmü, nikâhta denklik gibi birçok meselede mezhep imamlarından farklı görüşler benimsemiştir.²⁴⁸

Meşâyihin farklı delilden hareketle mezhep imamlarına muhalefetine örnek olarak bey' lafzıyla nikâh akdi yapılması meselesi zikredilebilir. Hanefî imamlara göre bey' akdi, nikâh ve zevâc gibi lafızlar dışında hibe ve bey' gibi temlik ifade eden lafızlarla da mün'akid olmaktadır.²⁴⁹ Ancak Belh meşâyihinden Ebû Nasr Muhammed b. Sellâm (ö. 305/917), Ebû Bekir el-A'meş (ö. 328/940), Ebû Bekir el-İşkâf (ö. 336/948)²⁵⁰ gibi isimler bey' lafzıyla nikâh akdinin mün'akid olmayacağı görüşünü benimsemişlerdir.²⁵¹

Ebû Bekir el-İşkâf'a bey' lafzıyla nikâh akdinin câiz olup olmadığı sorulmuş, o da, bey' lafzının hibe lafzı gibi olmadığını ve dolayısıyla bey' lafzıyla nikâh akdinin câiz olmayacağını söylemiştir. Kendisine Ebû'l-Kâsım es-Saffâr'ın (ö. 336/948) bunu tecviz ettiği söylenince, Hz. Peygamber Ebû'l-Kâsım'ın "*Ben kıyamet gününde üç kişinin hasmıyım... bunlardan biri de hür bir insanı satarak onun ücretini yiyen kimsedir*" buyurduğunu söyleyerek bunu tecviz etmediğini ifade etmiştir.²⁵²

²⁴⁸ Geniş bilgi için bkz.: Alkış, Alpaslan, "*Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eserinde Kerhî'nin Furû' Fıkha Dair Görüşleri*", s. 231-262.

²⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 61; Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 5, 6; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, III, 317; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 40.

²⁵⁰ Osman Bayder, bey' lafzıyla nikâh akdinin câiz olmayacağını benimseyen fakihleri zikrederken Ebû'l-Kâsım es-Saffâr'ı (336/948) da zikretmektedir. Ancak Ebû'l-Kâsım es-Saffâr, konuyla ilgili referans verdiğimiz kaynaklarda da görüleceği üzere, bey' lafzıyla yapılan nikâh akdinin câiz olmadığı görüşünü değil câiz olduğu görüşünü benimseyen fakihlerdendir. Bey' lafzıyla nikâh akdinin câiz olmadığı görüşünü benimseyen fakih Ebû Bekir el-İşkâf'tır. Zaten bizim ve Bayder'in, Ebû Bekir el-İşkâf'la ilgili yaptığımız nakilde de bu açıkça görülmektedir. Bkz.: Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkânı*, s. 175.

²⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 61; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, III, 6; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* II, vr. 1b; Nebîre-i Ömer, *Câmiu'l-muzmerât*, III, 505, 506; Aynî, *el-Binâye*, V, 9, 10.

²⁵² Bkz.: Semerkandî, Ebû'l-Leys, *en-Nevâzil*, vr. 70a; Nebîre-i Ömer, *Câmiu'l-muzmerât*, III, 505, 506; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* II, vr. 1b. Hadis için bkz.: Buhârî, "*Büyü*" 106, "*İcâre*" 10; İbn Mâce, "*Ruhûn*" 4.

Bey' lafzıyla nikâh akdinin câiz olmadığı görüşünü benimseyen fakihler, hem farklı bir delilden hareket ederek hem de *bey*' lafzının bir malın başka bir mal karşılığında temlik için kullanıldığını, oysa nikâhta temlikin/mülkiyetin mal olmadığını ifade ederek mezhep imamlarından farklı bir görüş ortaya koymuşlardır.

Hanefî mezhebi literatüründe, meşâyihin birçok meselede çeşitli gerekçelerle muhalif görüşlerine rastlamak mümkündür. Ancak meşâyihin muhalif görüşlerinin matematiksel olarak hem sayıca az hem de genel olarak mezhepte itibar edilmediği göz ardı edilmemelidir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi delillerden yola çıkarak icthad edebilecek müctehidlerin, ikinci ve üçüncü tabakada yer alan müctehidler olduğunu söylememiz mümkündür. Ancak İbn Kemal Paşa ve onun taksimini benimseyenlerin ifadelerinden mezhep imamına muhalefet edebilecek fakihlerin, sadece ikinci tabakada yer alan fakihler olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre, Ebû Hanîfe'ye muhalefet, öğrencilerinin vefatıyla birlikte sona ermiş olmaktadır. Özellikle mezheplerin istikrar bulmasından sonraki dönemlerde, mezhep imamlarına muhalif görüş benimseyen meşâyihin görüşlerine genelde itibar edilmeyip mezhep görüşü olarak kabul edilmediği görülmektedir.

Özellikle İbn Âbidîn, delilleri değerlendirme ve delillerden yola çıkarak icthad edebilme ehliyetine sahip olan fakihlerin benimsemiş olduğu görüşlerin, ancak “*mezhepte bulunan bir görüşe muvafık olduğu zaman*” mezhebin görüşü olarak kabul edilebileceğini, mezhep imamlarının ittifak ettiği meselelerde “*tamamen mezhebin dışında kalacak şekilde*” icthada izin verilmediğini ifade etmektedir. Bu sebeple de Kâsım b. Kutluboğa'nın (ö. 879/1474), hocası İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) “*Mezhebe muhalif görüşleriyle amel edilmeyeceğini*” söylediğini nakletmektedir.²⁵³ İbn Nüceym (ö. 970/1562) de, İbnü'l-Hümâm'ın mezhep imamlarına muhalif görüşleri olduğunu ifade etmekte,²⁵⁴ Leknevî de, İbnü'l-Hümâm'ın mezhebe muhalif görüşünün alınmayacağını söylemektedir.²⁵⁵ Bu husus daha erken dönemde Şâfiî fakihler tarafından da dile getirilmiştir. er-Râfiî (ö.

²⁵³ İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûd*, s. 35. Ayrıca bkz.: İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, V, 195; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 584.

²⁵⁴ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 22.

²⁵⁵ Leknevî, *Tuhfetü'l-ahyâr*, s. 85.

623/1226), “Mezhep imamının asıllarına/ilkelerine göre tahrîc edilmemesi halinde Müzenî'nin tahrîclerinin mezhepten kabul edilmeyeceğini” ifade etmektedir.²⁵⁶ Dolayısıyla, meşâyihin kişisel olarak icihad rütbesine sahip olsalar da, mezhep imamlarına muhalif düştüğü meselelerde benimsemiş oldukları görüşler mezhep görüşü olarak kabul edilmemiştir.

2- Zamanın Bozulması/Fesâdü'z-zaman

Fesad kelimesi, lügat anlamıyla “bozulma, çürüme, sağduyudan sapma, değişme, haksızlık, itidalden uzaklaşma ve salah halinin kaybolması” gibi manalara gelmektedir.²⁵⁷ “Fesad, Allah'ın bedenî, ruhî, ahlâkî, sosyal, hukukî ve kozmolojik varoluş mertebelerinde belli bir denge ve ölçüye göre yaratıp öyle sürmesini dilediği fitrî ve evrensel düzenin herhangi bir şekilde bozulmasıdır.”²⁵⁸ Fesadın, âyet ve hadîslerde ifadesini bulan manevî ve ahlâkî hayatın zayıflaması, olumsuz anlamda değişmesi veya bozulması manasını taşıdığı söylenebilir.²⁵⁹

Fesâdü'z-zaman kavramı ise, zaman içerisinde insanların hallerinin, gelişen şartlar içerisinde örf, âdet ve sosyal yaşantılarının değişmesidir. Bu terkipteki zamandan maksat, zamanın bizzat kendisi değildir. Fesadü'z-zaman denildiğinde fesada maruz kalan zaman değil, zamanın mazrufu olan insanların ve insanların oluşturduğu toplum ve müesseselerin ahlâkî, sosyal ve siyasî gidişatında görülen bozulmalar kastedilmektedir.²⁶⁰ “İki sınıf vardır ki, onlar salah üzere olursa insanlar da salah üzere olur; onlar fesad üzere olursa insanlar da fesad üzere olur. Bunlar

²⁵⁶ "فَتَفَرَّدَاتِهِ لَا تُعَدُّ مِنَ الْمَذْهَبِ إِذَا لَمْ يُخْرِجْهَا عَلَى أَصْلِ الشَّافِعِيِّ" Râfiî, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, I, 127. Ayrıca bkz.: Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, XIII, 480; Müzenî'nin tahrîclerinin durumuyla ilgili geniş bilgi için bkz.: Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfiyye*, II, 102 vd.

²⁵⁷ Cevherî, *es-Sıhah*, II, 519, فسد maddesi; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, VIII, 497, فسد maddesi; Tehânevî, *Keşşâfü istulâhâti'l-fünûn*, II, 1271.

²⁵⁸ Yıldırım, Duran Ali, *Kur'ân'da Fesat*, s. 22; Keleş, Yunus, *Hayat Fıkıh ve Dinamizm*, s. 15; a. mlf., “Fesadüzzaman Kavramının Ortaya Çıkışı”, s. 695; Kutluer, İlhan, “Fesad”, *DİA*, XII, 421, 422.

²⁵⁹ Yıldırım, *Kur'ân'da Fesat*, s. 45; Keleş, *Hayat Fıkıh ve Dinamizm*, s. 15; a. mlf., “Fesadüzzaman Kavramının Ortaya Çıkışı”, s. 695.

²⁶⁰ Zerkâ, *el-Medhâl*, I, 941, 942; Erdoğan, Mehmet, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, s. 165; Keleş, *Hayat Fıkıh ve Dinamizm*, s. 15; a. mlf., “Fesadüzzaman Kavramının Ortaya Çıkışı”, s. 695.

âlimler ve idarecilerdir”²⁶¹ rivayetinde de çeşitli zamanlarda insanların ve toplumların bozulabileceğine işaret vardır.

İslâm inancına göre Hz. Muhammed son peygamberdir ve ondan sonra kıyamete kadar başka bir peygamber gelmeyecektir. Yine Hz. Muhammed ve ashabının yaşadığı dönem asr-ı saâdet olarak nitelendirilir ve bundan sonraki gelecek zaman dilimlerinin asr-ı saâdete nazaran kötüleşeceği anlayışı vardır. Rasûlullah’dan (s.a.) ve seleften nakledilen bazı rivayetlerin bu anlayışın temellerini oluşturduğu söylenebilir. Bu meyanda “*En hayırlı nesil benim neslim, sonra onları takip eden nesil, sonra da onları takip eden nesildir*” rivayeti;²⁶² “*Bundan sonra gelecek olan zaman muhakkak ki daha kötü olacak ve bu durum siz Rabbiniz’e kavuşuncaya kadar devam edecektir*” rivayeti;²⁶³ “*Sizin hakkınızda korktuğum en kötü şey, zamanın değişmesi, âlimin sapması, münafığın Kur’ân’la mücadelesi, insanları bilgisizce doğru yoldan saptıran sapık yöneticilerdir*” şeklinde Hz. Ömer’den nakledilen rivayet;²⁶⁴ “*Bugün kıldan ince/küçük görüp yaptığınız amelleri biz Allah Rasûlü’nün devrinde helak edici günahlardan sayardık*” şeklinde Ebû Saîd el-Hudrî’den nakledilen rivayet²⁶⁵ gibi haberler ve “*İnsanlar üzerine öyle bir zaman gelir ki...*” diye başlayan ve zamanla toplumda meydana gelebilecek dinî ve ahlâkî bozulma,

²⁶¹ Deylemî, *el-Firdevs*, II, 402; Ebû Nuaym, *el-Hilye*, IV, 96, VII, 5; İbn Abdilberr, *Câmiu beyâni’l-ilm*, I, 330.

²⁶² «*خَيْرُكُمْ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ*» lafzıyla bkz.: Buhârî, “*Şehadât*” 9, “*Rikâk*” 7, “*Eymân*” 26; Müslim, “*Fezâilü’s-sahabe*” 214; Nesâî, “*Eymân*” 29; Ahmed, *el-Müsned*, I, 438, II, 410, 479, IV, 427, 436.

«*خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ*» lafzıyla bkz.: Buhârî, “*Şehadât*” 9; “*Fezâilü’s-sahabe*” 1, “*Rikâk*” 7; Müslim, “*Fezâilü’s-sahabe*” 212; Tirmizî, “*Fiten*” 45, “*Şehadât*” 4, “*Menakıb*” 57; İbn Mâce, “*Ahkâm*” 27; Ahmed, *el-Müsned*, I, 378, 434, 442; IV, 267, 276, 277, 426.

«*خَيْرُ أُمَّتِي قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ*» lafzıyla bkz.: Buhârî, “*Fezâilü’s-sahabe*” 1; Ahmed, *el-Müsned*, V, 350.

«*خَيْرُ أُمَّتِي الْقَرْنُ الَّذِي بُعِثَتْ فِيهِمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ*» lafzıyla bkz.: Müslim, “*Fezâilü’s-sahabe*” 213; Ebû Dâvûd, “*Sünnet*” 10; Tirmizî, “*Fiten*” 45; Ahmed, *el-Müsned*, II, 228, IV, 267, 440.

²⁶³ Buhârî, “*Fiten*” 6; Tirmizî, “*Fiten*” 35; Ahmed, *el-Müsned*, III, 132, 117.

²⁶⁴ Ebû Nuaym, *el-Hilye*, IV, 196; İbn Kesîr, *Müsnedü’l-Fârûk*, II, 424.

²⁶⁵ Buhârî, “*Rikâk*” 32; Ahmed, *el-Müsned*, III, 5, 157, 285, 470, V, 79; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 261; *Beyhakî, es-Sünenü’l-kübrâ*, X, 316.

yozaşma ve olumsuzlukları ifade eden rivayetler²⁶⁶ ile hadîs kitaplarının *Kitâbü'l-fiten* bölümlerinde nakledilen ve çeşitli fitnelere bahseden rivayetler zikredilebilir.

Zaman içerisinde toplumların örf, âdet ve sosyal yaşantılarının değiştiği ve buna bağlı olarak da zamanın, hükümlerin değişiminde etkisinin olduğu âlimlerce kabul edilen bir husustur. İbn Haldun (808/1406) bu durumu, “*Cihanın ve milletlerin hâl, âdet ve mezheplerinin tek çizgi üzerinde ve sabit bir şekilde devam edip gitmeyeceği, zaman içerisinde bunların bir hâlden diğerine değişip duracağı, Allah'ın kulları üzerinde öteden beri kanununun böyle olduğu*” ifadeleriyle dile getirmekte, insanların değişimi gibi toplum yapısının ve devletlerin de değişime uğradığını ifade etmektedir.²⁶⁷

Fıkıh ilminde hükümlerin değişip değişmeyeceği, hangi hükümlerin hangi şartlarda değişebileceği meselesi önemli olup konuyla ilgili âlimler arasında pek çok ihtilaf meydana gelmiş ve farklı görüşler ortaya konmuştur.²⁶⁸ Bazı âlimler hükümlerin değişmesini çok dar tutarken bazıları da çok geniş çerçevede tutmuşlardır. Ancak hükümlerin değişmesi meselesi genel olarak ulemânın cumhuri tarafından kabul edilen bir durumdur. Bu husus, “*Ezmânın tağayyürü ile ahkâmın tağayyürü inkâr olunamaz*” şeklinde küllî kâideler arasında da yerini almıştır.²⁶⁹

İnsanların dinî ve ahlâkî hassasiyetlerinin kaybolması ve toplumda ortaya çıkan olumsuzlukların; diğer bir ifade ile İslâm nokta-i nazarından toplumda olumsuz anlamda meydana gelen değişimin hükümlere etkisi özellikle Hanefî literatürde gündeme gelmiş, meydana gelen değişime paralel olarak hükümlerde de bir değişikliğe gidilmiş; hükümdeki değişikliğe gerekçe olarak zamanın değişmesi/insanların bozulması gösterilmiştir.

Fesadü'z-zaman, fikhî bir ıstılah olarak âlimlerin, kötülüğün arttığı, günahların çoğalarak artık iyice alışkanlık haline geldiği, günahlar sebebiyle tabiat, huy ve ahlâkın

²⁶⁶ Örnek olarak bkz.: Buhârî, “*Büyü*” 7; “*Menâkıb*” 22; Müslim, “*Fiten*” 56; Tirmizî, “*Fiten*” 73; Nesâî, “*Büyü*” 2; İbn Mâce, “*Fiten*” 23; Ahmed, *el-Müsned*, I, 116, II, 220, 447, 494, V, 155, VI, 381.

²⁶⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 116. Ayrıca bkz.: Yıldırım, *Kur'an'da Fesat*, s. 39-45.

²⁶⁸ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz.: Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul 1990; Köksal, İsmail, *Tağayyürü'l-ahkâm fi's-şer'iatı'l-İslâmiyye*, Beyrut 1421/2000; Köse, Saffet, “*Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış*”, s. 13-50.

²⁶⁹ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, s. 46, md: 11; Mecelle, md: 39.

değişip ölçülerin ve dengelerin bozulduğu düşüş zamanlarını belirtmek için kullandıkları bir terimdir. Âlimler bu durumu fesadü'z-zaman kavramıyla belirtmişlerdir. Fesadü'z-zaman kavramı yani zamanın bozulması kavramıyla fukahâ şunu kastetmektedir: Salah, hakkaniyet ve doğruluktan uzaklaşılması sonucu toplumda dinî hassasiyetin azaldığına dair oluşan algının etkisiyle yeni duruma uygun olarak illetin ve şartın oluşmaması sebebiyle istinbât edilen bir kısım hükümlerin değişmesi gerekmiştir. Bu değişimde ya Şâri'nin asıl maksadı üzerinde derinleşilerek ya da ictihadî hükümlerde yeni şekillenen durum dikkate alınarak hareket edilmiştir. Fesadü'z-zaman, bu işlevinde tedbir alıcı, kolaylaştırıcı veya düzenleyici vasıflarla değişime gidilmesini gerektiren bir alâmet/gerekçe olarak karşımıza çıkmıştır. Fesadü'z-zaman algısını öne çıkaran bir husus da maslahatın dolayısıyla zıddı olan mefsedetin hesaba katılmasıdır. Zaruri olan maksatlar din ve dünya işlerinin yürütülebilmesi kendilerine bağlı bulunan hususlardır. Eğer bunlar temin edilmezse dünya işleri yolundan çıkar, fesat ve kargaşa doğar, hayat ortadan kalkar. Fesadü'z-zaman gerekçesinin altında yatan asıl sâik de işte bu zarurî, hâcî ya da tahsinî maslahatları temine yöneliktir. Zarurî maslahatla ilgili fesadü'z-zamanla değişime gidildiği yerler sınırlı olmakla beraber, hâcî ve daha çok tahsinî maslahatlara yönelik düzenlemelerle çokça karşılaşılmaktadır.²⁷⁰

Fıkıh kaynaklarında fesadü'z-zaman kavramı, ilk dönemlerde bizatihi bu ifadeyle kullanılmamış olsa da bu manaya yakın çeşitli kalıplarla ifade edilmiş ve fesadü'z-zaman şeklinde terim haline gelmesi müteahhirûn döneminde olmuştur. Hanefi mezhebinde fesadü'z-zaman kavramı zâhiru'r-rivâye eserlerinde doğrudan kullanılmamıştır. Ancak Ebû Hanîfe'nin görüşlerine, talebelerinin, şahitlerin tezkियesi örneğinde olduğu gibi, kendi zamanlarında insanların hallerinde görülen değişime istinaden muhalefet ettikleri bilinmektedir. Fesadü'z-zaman kavramı, daha sonra fikhın tedvin süreci içerisinde muhtelif ifadelerle kaynaklarda yer almaya başlamıştır. Cessâs (370/981) tarafından, "الغالب على أهل الزمان: الفساد والكذب" "*zamane*

²⁷⁰ Keleş, *Hayat Fıkıh ve Dinamizm*, s. 27; a. mlf., "*Fesadüzzaman Kavramının Ortaya Çıkışı*", s. 701, 702.

"*ehlinde fesad ve yalan yaygındır*";²⁷¹ Pezdevî (482/1089) tarafından ise, "زَمَانٌ فِسْقٌ"
 "fisk zamanı" ifadeleriyle dile getirilmiştir.²⁷² Kavram daha sonraki süreçte "تَغْيِيرُ"
 "زَمَانٌ وَ أَهْلُهُ" "zaman ve ehli değişmiştir";²⁷³ "غَلَبَ أَهْلُ الشَّرِّ" "şer ehli çoğalmıştır";²⁷⁴
 "فَإِنَّ الْفِسْقَ غَالِبٌ فِي أَهْلِ هَذَا الزَّمَانِ" "fesad ehli ortaya çıkmıştır";²⁷⁵ "ظَهَرَ أَهْلُ الْفُسَادِ"
 "zamane ehlinde fisk yaygındır"²⁷⁶ gibi ifadelerle fıkıh literatürüne iyice yerleşmiştir.²⁷⁷

Yunus Keleş'in tespitine göre ilgili kavramı, "فُسَادُ الزَّمَانِ" "*fesade'z-zaman*" şeklinde doğrudan zamana izafe ederek ilk defa kullanan Hanefî fakihinin Kâsânî (587/1191);²⁷⁸ "فَسَادُ الزَّمَانِ" "*fesâdü'z-zaman*" şeklinde özgün ifadesiyle ilk defa kullanan Hanefî fakihinin Kâdîhân namıyla meşhur Hasan b. Mansûr el-Özcendî (592/1196)²⁷⁹ olduğunu söylemek mümkündür. Bilahare ıstılah haline gelen bu terim, kaynaklarda fesadın insana ya da zamana izafesi şeklinde muhtelif ifadelerle yaygınlaşmaya başlamıştır.²⁸⁰

Fesadü'z-zaman kavramı, farklı kelime ve terkiplerle de ifade edilmiş; "تَغْيِيرُ"
 "زَمَانِ" "zamanın değişmesi";²⁸¹ "تَغْيِيرُ أَحْوَالِ النَّاسِ" "*insanların hallerinin değişmesi*";²⁸²

²⁷¹ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 146.

²⁷² Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, s. 393.

²⁷³ Mergînânî, *el-Hidâye*, VI, 152.

²⁷⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 5.

²⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, XIX, 166.

²⁷⁶ Aynî, *el-Binâye*, XII, 77.

²⁷⁷ Geniş bilgi için bkz.: Keleş, *Hayat, Fıkıh ve Dinamizm*, s. 20 vd.

²⁷⁸ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, IX; 128.

²⁷⁹ Kâdîhân, *el-Fetâvâ*, I, 367.

²⁸⁰ Keleş, *Hayat Fıkıh ve Dinamizm*, s. 22; a. mlf., "*Fesadüz zaman Kavramının Ortaya Çıkışı*", s. 697, 698.

²⁸¹ Mergînânî, *el-Hidâye*, VI, 152.

²⁸² Kâdîhân, *el-Fetâvâ*, I, 9; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 419.

"اِخْتِلَافُ عَصْرِ وَ زَمَانٍ" "zamanın kötülüğü",²⁸⁴ "سُوءُ الزَّمَانِ" "fitne korkusu",²⁸³ "حُوفِ الْفِتْنَةِ" "asrın ve zamanın farklılığı",²⁸⁵ "تَغْيِيرُ الْأَحْوَالِ" "durumların değişmesi"²⁸⁶ ve olumsuz durumları ifade eden cümleler içinde "فِي زَمَانِنَا" "zamanımızda"²⁸⁷ kelimesi gibi farklı ifadelerle müteahhirûn döneminden itibaren kaynaklarda yer almıştır.

Fesadü'z-zaman kavramı diğer mezheplerde de kullanılan bir kavram olmasına rağmen kavrama fikhî müdevvenat açısından daha çok Hanefî kaynaklarında atıfta bulunulmuştur. Fesadü'z-zaman, bir kavram olarak mezheplerin kurucu müctehidlerinin eserlerinde yer almamıştır. Ancak fetvalardaki değişimlerin gerekçelerini ve ta'lillerini incelediğimizde fesadü'z-zaman algısını ihsas eden bir söylem, kuruluş dönemlerinden itibaren zımnem de olsa kendisini hissettirmeye başlamış, ya imamlara atfedilen nakillerde ya da onların öğrencilerinin ictihadlarındaki değişim gerekçelerinde aynem bu ifadeyle olmasa da içerik olarak bunu kasteden manalarla kayda girmiştir.²⁸⁸

Müteahhirûn döneminde toplumsal şartların ve örfün belirlediği bir kısım meseleler hakkında mütekaddimûn devrinde vaz' edilenlerden farklı hükümlere varıldığı söylenebilir. Söz konusu meselelerde geçmiş dönemde vaz' edilen hükümlere hâkim olan şartların değiştiği belirtilmektedir. "Tağayyüru'l-izmân" ve "fesadü'z-zaman" gibi kavramlarla ifade edilen bu değişim, müteahhirûn ulemâsı tarafından mezhep imamlarından yapılan tercihlerde de göz önüne alınmıştır.²⁸⁹

²⁸³ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, I, 130, III, 142, IV, 192.

²⁸⁴ Kâdîhân, *el-Fetâvâ*, III, 313.

²⁸⁵ Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 513, 550, V, 142, VI, 152, 239; Serahsî, *el-Mebsût*, XIX, 166; Kâdîhân, *el-Fetâvâ*, I, 9, 309; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 259, 575; Aynî, *el-Binâye*, I, 561, VI, 319, VII, 79, VIII, 425.

²⁸⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, XIX, 166; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 419; Aynî, *el-Binâye*, VII, 425; Bâbertî, *el-Înâye*, VII, 170.

²⁸⁷ Örnek olarak bkz.: İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 49, 216; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 332, 401, 443; Aynî, *el-Binâye*, I, 622, II, 332, 472, III, 93, 218; Haskefî, *ed-Dürri'l-muhtâr*, s. 45, 51, 80, 88, 95, 107; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 525, II, 307, 431.

²⁸⁸ Keleş, *Hayat Fıkıh ve Dinamizm*, s. 20, 21; a. mlf., "Fesadüzzaman Kavramının Ortaya Çıkışı", s. 708.

²⁸⁹ Kaya, *Hanefî Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu*, s. 48, 82; a. mlf., "Mütekaddimîn ve Müteahhirîn", *DİA*, XXXII, 188; Keleş, *Hayat Fıkıh ve Dinamizm*, s. 27; a. mlf., "Fesadüzzaman Kavramının Ortaya Çıkışı", s. 709.

Son dönem Hanefî âlimlerden İbn Âbidîn, “*Hükümün varlığı ya da yokluğu illeti etrafında dönüp dolaşır. Eğer illet varsa hüküm de vardır illet yoksa hüküm de yoktur. Mezhep sahibi imamların ortaya koyduğu hükümlerden çoğu zamanlarındaki örfe göredir. Zamane insanların bozulması sebebiyle zamanla meydana gelen bu değişimler, hükümlerin değişiminde etkili olabilir*” ifadeleriyle toplumdaki değişimin ve örfün hükümler üzerindeki etkisine dikkat çekmektedir.²⁹⁰

Müctehid imamların şeriatın maksatları etrafında maslahatın gerçekleşmesi istikametinde değişime gittiklerini belirten muasır müelliflerden Abdüsselâm Medkûr da talebelerinin hocalarından farklı fetvalar verdiklerini, bu tasarruflarının sebebinin zamandaki değişiklik ve fesadü’z-zaman sebebiyle ortaya çıkan farklı yaklaşımlar olduğunu belirterek fesadü’z-zaman telakkisinin öteden beri var olduğuna dikkat çekmiştir.²⁹¹

İslâm hukukunda genel ahlâkın bozulmasının hükümlere tesir ettiği ve bazı değişmelere neden olduğu bilinmekle birlikte bu değişme hiçbir zaman öze, genel çerçeveye uzanmamaktadır. Değişmelerin sahası genelde vesâil türünden ve maslahata dayalı hükümlerdir. Bunlar, genel kamu güvenliğini, hakların korunması ve sahiplerine ulaştırılmasını temine yönelik hukukun esnekliğine dayanan tedbir şeklindedir.²⁹² Daha kurucu imamlar döneminde bu değişimin ve hükümlere etkisinin izlerini görmek mümkündür.

Kurucu imamlar döneminde mezhep içi ihtilafta fesadü’z-zamanın etkisini gösteren önemli örneklerden biri şahidlerin tezkiyesi meselesidir. Ancak temsil edici örnek olarak sunulan şahidlerin tezkiyesi meselesi, bu açıdan, yani fesadü’z-zaman açısından tartışmaya açık bir örnektir. Sahibü’l-mezheb İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe’ye göre, kısas ve hadler dışında kalan meselelerde karşı taraf açıktan ta’nda bulunmazsa, şahitlerin hallerini araştırmadan, tezkiyeye/soruşturmaya gerek duymadan şehadetleriyle hüküm verilebilir. İmam’ın iki öğrencisi Ebû Yûsuf ve Muhammed ise hasım ta’n etmese bile şahitlerin soruşturulmasının gerektiği görüşündedirler.²⁹³ Bu

²⁹⁰ İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûd*, s. 44.

²⁹¹ Medkûr, *Medhal*, s. 267.

²⁹² Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, s. 171.

²⁹³ Mergînânî, *el-Hidâye*, V, 140; Kâsânî, *el-Bedâi’*, IX, 25; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 345.

konuda Ebû Hanîfe'nin delili, “*Biz, sizi vasat/âdil bir ümmet kıldık*” âyeti²⁹⁴ ve Hz. Ömer'in, Ebû Musa el-Eş'arî'ye yazdığı mektubunda dile getirdiği ve merfû olarak da rivayet edilen,²⁹⁵ “*Müslümanlar birbirlerine karşı şahitlikte âdildirler. Ancak yalancı şahitlik yaptığı bilinenler, had cezasına çarptırılanlar, velâ ve akrabalıktan dolayı töhmet altında olanların şahitlikleri dinlenmez*” rivayetidir.²⁹⁶

Ebû Hanîfe, müslümanlarda aslolanın adalet, adaletin kalkmasının ise ârızî olduğunu söyleyerek şahidlerin tezkiyesine gerek olmadığını söylerken; Ebû Yûsuf ve Muhammed ise, hasım tarafından ta'n edilsinler edilmesinler şahitlerin tezkiye edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Hanefî âlimleri Ebû Hanîfe ile iki öğrencisi arasındaki bu ihtilafın, delil ihtilafı olmadığını asır ve zaman ihtilafı olduğunu ifade etmektedirler. Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemin Rasûlullah'ın (s.a.) salahına ve o dönemde yaşayan insanların âdil olduğuna işaret buyurdıkları dönemde yaşadığını, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin ise yaşadıkları dönemde hocaları Ebû Hanîfe'nin gördüğü salahı görmediklerini, “*En hayırlı nesil benim neslim, sonra onları takip eden nesil, sonra da onları takip eden nesildir*” rivayetinin devamında ifade edilen yalanın yayılması gibi²⁹⁷ olumsuzlukların ortaya çıktığı dönemde yaşadıklarını, bu sebeple hasım ta'n etmese bile şahitlerin soruşturulması gerektiği ihtilafında bulduklarını ifade etmişlerdir.²⁹⁸

Cessâs, konuyla ilgili görüşleri ele aldıktan sonra, “*Bana göre, Ebû Hanîfe insanların durumunu, dinî bozulmanın toplumdaki yaygınlığını ve yapılan kötülükleri görseydi şahitlerin soruşturulmasını gerekli görür, onlarla ilgili zâhir adaletle yetinmezdi*” ifadelerini kullanarak fesâd'ü-z-zaman olgusunun hükümler üzerindeki etkisine vurgu yapar gibidir.²⁹⁹

²⁹⁴ Bakara 2/143.

²⁹⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, X, 641.

²⁹⁶ İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkîn*, II, 159; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, X, 252, 262, 333; *el-Hilâfiyyât*, VII, 457, 458; İbn Kesîr, *Müsnedü'l-fârûk*, II, 437, 439.

²⁹⁷ Tirmizî, “*Fiten*” 7; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, IV, 150.

²⁹⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, VIII, 30; Mergînânî, *el-Hidâye*, V, 141; Serahsî, *el-Mebsût*, XVI, 88; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, VIII, 93; Semerkandî, Ebû'l-Leys, *Fetâva'n-nevâzil*, s. 394; Kâsânî, *el-Bedâi'*, IX, 25; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 345; İbn Kemal, *Risâle fi'l-ihtilâf*, II, 232.

²⁹⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, VIII, 30.

Ancak İbn Kemâl gibi bazı âlimler, Sadruşşehîd'e (ö. 536/1141) istinaden, ihtilafın gerekçesi sadedinde, bazı âlimlerin mezhep imamları arasındaki bu ihtilafın asır ve zaman ihtilafı olduğunu söylediklerini bazı âlimlerin de asır ve zaman ihtilafı değil delil ve burhân ihtilafı olduğu görüşünde olduklarını, sahih olanın da bu olduğunu ifade etmektedir.³⁰⁰ Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'ye göre adalet, ıstîshâbü'l-hâl ile sabit olmaktadır. İstîshâbü'l-hâl ile sabit olan, malı elinde bulundurmanın zahiriyle mülkiyetin sabit olması gibi sabit olan bir şeyin devamı için delil olmaya elverişlidir. Ancak şuf'a hakkıyla malı almak gibi daha önce sabit olmayan bir şeyin ispatı için ise delil olmaya elverişli değildir. Şehadetten önce şahitlik edilenler aleyhine herhangi bir hak/sorumluluk sabit olmadığından, ıstîshâbü'l-hâl ile sabit olan adaletle onlar aleyhine herhangi bir hak sabit olmayacaktır. Ebû Hanîfe ise "Müslümanlar birbirlerine karşı şahitlikte âdildirler...." rivayetiyle ihticâc etmiş, ondan bu nakledilmiş ve bunun hilâfî nakledilmemiştir. Dolayısıyla bir nevi icmâ oluşmuştur.³⁰¹ Ayrıca Ebû Yûsuf ve Muhammed, iki âdil şahitle hüküm verilmesini emreden âyetlerin³⁰² gereği olarak, şahitlikte adaletin şart olduğunu ve kâdının ta'dîl hakkı olduğunu söylemişlerdir. Çünkü kâdı fasığın şehadetiyle hüküm vermekten nehyedildiğinden fasığın şehadetiyle hüküm vermekten kendisini koruması gerekmektedir. Bu konuda araştırmakla emrolunmuş, diğer haklara kıyasla bu araştırmanın hasmın isteğine bağlı olmadığı şeklinde ihticâc etmişlerdir.³⁰³

Ebû Hanîfe ile İmameyn arasındaki bu ihtilafın asır ve zaman ihtilafı olduğu, Ebû Hanîfe'nin, Rasûlullah (s.a.) tarafından övülen ikinci nesilden/tâbiînden³⁰⁴ ya da üçüncü nesilden/tebeu't-tâbiînden olduğu,³⁰⁵ dolayısıyla onun döneminde insanların salah üzere bulunduğu; İmameyn döneminde ise insanların bozulup yalanın yaygınlaştığı, bu sebeple de İmameyn'in Ebû Hanîfe'den farklı bir ictihadda

³⁰⁰ Kuhistânî de, ihtilafın gerekçesinde ihtilaf edildiğini ifade etmektedir. Kuhistânî, *Câmiu'r-rumûz*, IV, 593.

³⁰¹ İbn Kemâl, *Risâle fi'l-ihtilâf*, II, 232. Ayrıca bkz.: Kâsânî, *el-Bedâi'*, IX, 26; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, VIII, 93.

³⁰² Mâide 5/95, 106; Talâk 65/2.

³⁰³ Serahsî, *el-Mebsût*, XVI, 88; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, VIII, 93.

³⁰⁴ Kâsânî, *el-Bedâi'*, IX, 25; Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, V, 532.

³⁰⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, XVI, 88; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, VIII, 93; İbn Kemâl, *Risâle fi'l-ihtilâf*, II, 232; Tahtâvî, *Hâşiyetü'd-Dürr*, VIII, 339.

buldukları şekildeki gerekçelendirmenin çok da isabetli olmadığını düşünüyoruz. Zira Ebû Hanîfe'nin vefatı ile İmameyn'den Ebû Yûsuf'un vefatı arasında 32 yıl Muhammed eş-Şeybânî'nin vefat tarihi arasında ise 39 yıl bulunmaktadır. Bu sürenin toplumların hayatında ve dönüşümünde uzun bir süre olduğu söylenemez. Ayrıca İmameyn'in bu ictihada Ebû Hanîfe'nin sağlığında mı yoksa Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra mı ulaştıklarını kesin olarak bilme imkânımız yoktur. Yine Ebû Hanîfe'nin Rasûlullah'ın (s.a.) övgüsüne mazhar olan nesilden olduğu söylenerek o dönemde sıdk ve adâletin yaygın olduğu; İmameyn döneminde ise sıdk ve adaletin kaybolup yalanın yayıldığı ifade edilerek İmameyn'in övgüye mazhar olan neslin dışında düşünülmesinin de isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Zira her ne kadar farklı tarihlendirmeler söz konusu olsa da genel olarak tâbiîn döneminin hicrî 65-135 yılları arası, tebeu't-tâbiîn döneminin ise 135-190 yılları arası olduğu ifade edilmektedir.³⁰⁶ Dolayısıyla Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin tebeu't-tâbiîn döneminde yaşadıkları düşünülürse, Ebû Hanîfe'nin övülmüş nesilde yaşadığı, dolayısıyla şahitlerin tezkiyesine gerek görmediği şekildeki gerekçe pek isabetli görünmemektedir.³⁰⁷

Diğer taraftan fitne olarak isimlendirilen Hz. Osman'ın (ra) şehadeti ve peşinden yaşanan Cemel (36/656) ve Sıffîn (37/657) savaşları, takiben gelişen olaylar ve İbn Sîrîn'in (ö. 110/729) “*Önceleri isnâddan sormazlardı. Ne zaman ki fitne meydana geldi “ravilerinizin isimlerini bize söyleyin” demeye başladılar*” şeklindeki sözleri³⁰⁸ düşünüldüğünde, toplumdaki bozulmanın ve ahlâkî yozlaşmanın Ebû Hanîfe'nin doğumundan önce ya da en azından onun döneminde de söz konusu olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf ve Muhammed arasındaki söz konusu ihtilafın asır ve zaman ihtilafından kaynaklandığını söylemek zorlaşacaktır.

Ayrıca Hanefî mezhebinin şûrâ ictihadı göz önüne alındığında, “*şahitlerin tezkiyesi ile ilgili İmameyn'in görüşü Ebû Hanîfe'nin sağlığında ne idi?*” sorusu cevapsız kalmaktadır. Ebû Hanîfe'nin sağlığında/döneminde İmameyn de Ebû

³⁰⁶ Geniş bilgi için bkz.: Ulu, Arif, “Tâbiîn”, *DİA*, XXXIX, 328-330; a. mlf., “Tebeu't-Tâbiîn”, *DİA*, XXXX, 217-218.

³⁰⁷ Benzer bir yaklaşım için bkz.: İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, VII, 353

³⁰⁸ Müslim, “*Mukaddime*” 5, I, 15; Dârimî, “*Mukaddime*” 38; Ebû Nuaym, *el-Hilye*, II, 278.

Hanîfe ile aynı görüşte idi fakat daha sonraki süreçte zamanın bozulması ve yalanın yaygınlaşması sebebiyle İmâmeyn şahitlerin tezkiyesinin/soruşturulmasının gerektiği ihtilafında bulundu şeklinde bir bilgiye sahip değiliz. Dolayısıyla Ebû Hanîfe ile iki öğrencisi Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin bu konudaki ihtilafının asır ve zaman ihtilafı ile gerekçelendirilmenin isabetli olmadığı söylenebilir. Zaten İbn Kemâl de Sadruşşehîd'den (ö. 536/1141) naklen ihtilafın asır ve zaman ihtilafı olmadığını delil ve burhân ihtilafı olduğunu ve sahih olan görüşün de delil ve burhân ihtilafı olduğunu vurgulamaktadır.³⁰⁹

Kamu yararı gereği temel ihtiyaçları karşılayan mal ve hizmetlerin piyasa fiyatlarına doğrudan müdahale edilerek belirli sınırları aşmasının önlenmesi maksadıyla resmî tavan fiyat belirlenmesi anlamına gelen narh³¹⁰ da fesadü'z-zamanla ilgisi olan meselelerden biridir. İslam hukuku özel mülkiyeti, dolayısıyla satıcının kendi malı üzerindeki tasarruf hürriyetini tanıdığından normal şartlarda narha sıcak bakılmamıştır. Narh, şahsi mülkte kısıtlama özelliği taşır. İslam hukuku, kâr oranlarını sınırlandırmamış, genelde serbest rekabet esasları içinde oluşan piyasa fiyatlarını âdil saymıştır. Tabii fiyat artışlarında uygulanacak narh, üretici veya satıcıların zarar yahut iflas etmesine, gizli karaborsacılığa yönelmesine ya da piyasadan çekilmesine yol açıp zamları tetikleyebilir ve ekonominin dengesini bozabilir.³¹¹

İslâm âlimleri tarafından uygun görülmeyen narh koyma, mal veya hizmetlerin kamuya zarar verecek kadar pahalandırılması, söz konusu mal veya hizmetlere umumi ihtiyaç duyulması, devletin kamu maslahatını cebrî narhtan başka bir yöntemle gerçekleştirememesi, pahalılığın üretici veya satıcıların spekülasyonundan kaynaklanması gibi belli şartlarda ve zorunlu durumlarda câiz görülmüştür.³¹² Özellikle Osmanlı devrinde narh uygulaması kurumsallaşmıştır. Narh çetelelerinin birer nüshasının merkezde saraya, çevrede mülkî âmirliklere iletildiği,

³⁰⁹ İbn Kemâl, *Risâle fi'l-ihtilâf*, II, 232.

³¹⁰ Geniş bilgi için bkz.: *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, XI, 301-310; Kallek, Cengiz, "Narh", *DİA*, XXXII, 387-389.

³¹¹ Mergînânî, *el-Hidâye*, VI, 505; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IV, 164; İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye*, II, 638, 670; Kallek, "Narh", *DİA*, XXXII, 388.

³¹² Kallek, "Narh", *DİA*, XXXII, 388.

devletin mal veya hizmet alımlarını bu tarifeler üzerinden yaptığı düşünülürse fıkıh kitaplarında fiyat tahdidinin hükmü hususundaki tartışmanın satır aralarında, söz konusu yetkinin amme maslahatı adı altında bürokrasi lehine kötüye kullanılmasının ve sonunda kamu düzeninin bozulmasının önlenmesi arzusunun da yattığı söylenebilir.³¹³

Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf, nebîz içmenin haz ve eğlence için olmadıkça haram olmadığı görüşündedirler. Muhammed eş-Şeybânî ise, nebîzin haram olduğu görüşündedir.³¹⁴ Mezhebin müdellel eserlerinde bu konu genişçe ele alınmış, haramdır diyenlerle haram değildir diyenlerin delilleri detaylı bir şekilde incelenmiş ve Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf'un nebîzin helâl olduğu yönündeki görüşleri temellendirilerek savunulmuştur. Nebîz, sahabe döneminde kuvvet elde etmek ve hazımsızlık için içilen bir içecektir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf, başka gerekçelerle birlikte kuvvet bulmak ve tedavi maksatlı içildiğini de göz önünde bulundurarak nebîzin helâl olduğunu söylemişlerdir. Aksi takdirde nebîz haz-eğlence ya da fisku fucûr için içilirse bu iki imama göre de câiz değildir.³¹⁵

Ebû Hafs el-Kebîr'e (ö. 217/832) nebîzin hükmü sorulduğunda, "*Helâl değildir*" diye cevap vermiş; "*Sen Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf'a muhalefet mi ediyorsun?*" diye sorduklarında da, "*O iki imamın, bunu, tedavi gibi meşrû şeyler için helâl kabul ettiklerini, şimdiki insanların ise bunu eğlence ve fisku fucûr için içtiklerini*" söyleyerek, aslında onlara bir muhalefetinin olmadığını ifade etmek istemiştir.³¹⁶ Ebû Yûsuf'un da, "*Sarhoş olmak için olursa nebîzin azını da çoğunu da içmek haramdır; bunun için bir mecliste bulunmak haramdır; bu meclise gitmek haramdır*" dediği nakledilmektedir.³¹⁷ Ebû Hafs el-Kebîr'in ifadelerinde, fesâdü'z-zaman sebebiyle nebîzin haram olduğu görüşünü dillendirdiği anlaşılmaktadır.

³¹³ Kallek, "Narh", *DİA*, XXXII, 389.

³¹⁴ Mergînânî, *el-Hidâye*, VII, 17-22; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 512-514.

³¹⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, VI, 357-373; Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 2-18; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, VI, 458-475; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* VI, vr. 90b-93b; Aynî, *el-Binâye*, XII, 371-376; Nebîre-i Şeyh Ömer, *Câmiu'l-muzmerât*, IV, 627-633; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, X, 33-38.

³¹⁶ Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, V, vr. 129b, 130a; Molla Hüsrev, *Düreru'l-hükkâm*, II, 87; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, X, 38.

³¹⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, VI, 471; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, V, vr. 130a; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, X, 38.

Ayrıca fesâdü’z-zaman sebebiyle fetvanın Muhammed eş-Şeybânî’nin görüşüne göre olduğu ifade edilmektedir.³¹⁸

Ayrıca İmâm-ı Âzam ve Ebû Yûsuf’a göre bekâr ya da dul âkil, bâliğ, hür bir kadın, eşler arasında denklik/kefâet bulunsun bulunmasın velisi olmadan zâhiru’r-rivâyeye göre nikâhlanabilir. Muhammed eş-Şeybânî’ye göre ise bu nikâh, mevkûf bir akittir. Muhammed eş-Şeybânî’nin Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’un görüşüne döndüğü de rivayet edilmektedir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’tan rivayet edilen diğer bir görüşe göre ise, denklik yok ise bu nikâh aslen sahih değildir.³¹⁹ Serahsî, bu görüşün ihtiyata daha uygun olduğunu ifade etmekte;³²⁰ Zeylaî, Molla Hüsrev ve Haskefi gibi pek çok fakih de, fesâdü’z-zaman sebebiyle bu görüşe göre fetvâ verildiğini ifade etmektedirler.³²¹ Görüldüğü gibi, müteahhirûn fakihler, fesâdü’z-zaman sebebiyle zâhiru’r-rivâyeye’den farklı olan Hasan b. Ziyâd’ın rivayetiyle fetvâ verileceğini söylemişlerdir.

Zamanın değişmesinin fetvanın değişmesine etkisinde temsil gücü yüksek meselelerden biri de tâat karşılığı ücret alma meselesidir. Mezhepte aslanan, namaz, oruç, hac, ezan, imamet gibi tâat cinsinden bir şey için isti’cârın ve ücret almanın

³¹⁸ Kâkî, *Mi’râcü’d-dirâye*, V, vr. 129a; Nebîre-i Şeyh Ömer, *Câmiu’l-muzmerât*, IV, 633; Şeyhîzâde, *Mecmeu’l-enhur*, IV, 250; Haskefi, *ed-Dürrü’l-mentakâ*, IV, 251.

³¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 13; Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 29, 30; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 60, 61; Neseî, *el-Mustasfâ*, II, 129; Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, II, 117; Molla Hüsrev, *Dürrü’l-Hakkâm*, I, 334; Aynî, *el-Binâye*, V, 79.

³²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 13.

³²¹ Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, II, 117; Molla Hüsrev, *Dürrü’l-Hakkâm*, I, 335; Haskefi, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, s. 183; Aynî, *el-Binâye*, V, 79; İbn Nuceym, *el-Bahru’r-râik*, III, 194. Seyit Mehmet Uğur, “Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’tan rivayet edilen bir diğer görüşe göre ise denklik yok ise bu nikâh sahih değildir. Zeylaî, müteahhirûn fakihlerinden bazılarının, fesâd-ı zaman nedeniyle son rivayete göre fetva verdiklerini belirtir. Hasan b. Ziyâd, bu meselede Ebû Hanîfe’den nikâhın câiz olmadığı şeklinde bir görüş nakletmekte, Molla Hüsrev fesâd-ı zaman nedeniyle bu rivayete fetvâ verileceğini söylemektedir” şeklinde nakilde bulunmaktadır ki, Ebû Hanîfe’den rivayet edilen “denklik yok ise nikâh sahih değildir” görüşü ile Hasan b. Ziyâd’ın rivayeti olarak aktarılan “Ebû Hanîfe’den nikâhın câiz olmadığı görüşü” farklı görüşlermiş gibi anlaşılmaktadır. Uğur, *Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, s. 84. Yani Hasan b. Ziyâd’ın rivayetinin “denklik olsa da nikâh câiz değildir” şeklinde olduğu anlaşılabilir. Oysa “denklik yok ise câiz değildir” görüşü ile Hasan b. Ziyâd’ın rivayeti ve Zeylaî ile Molla Hüsrev’in fetvanın buna göre olduğunu söyledikleri rivayet aynıdır ve “denklik yok ise nikâh sahih değildir” rivayetidir. Bkz.: İbn Mâze, *el-Muhîtu’l-bürhânî*, III, 46; Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, II, 117; Molla Hüsrev, *Dürrü’l-Hakkâm*, I, 335; Aynî, *el-Binâye*, V, 70, 79; İbn Nuceym, *el-Bahru’r-râik*, III, 194.

câiz olmadığı görüşüdür. Bu meydana Kur'ân ve fıkıh öğretme/ta'lim karşılığında ücret almak da câiz değildir.³²² Ancak zamanın değişmesi sebebiyle insanlarda dinî görevlere karşı bir gevşeme ve lakaydlık meydana geldiği için ezan okumak, imamlık yapmak, Kur'ân ve ilim öğretme karşılığında ücret almanın câiz olduğu görüşü benimsenmiş ve fetvanın buna göre olduğu ifade edilmiştir.³²³

3- Örfün Değişmesi

Sözlükte “*iyi olan, yadırganmayan, bilinen, tanınan; peşpeşe gelen*” anlamlarına gelen örf, terim olarak çeşitli şekillerde tanımlanmıştır.³²⁴ “*Özel bir çaba harcamaksızın bir işi alışkanlık haline gelinceye kadar tekrar etmek*” anlamındaki âdet ile örf arasındaki ilişki hakkında değişik açıklamalar yapılmıştır. Bu iki lafzın birbiri yerine ve aynı anlamı belirtmek üzere “*örf ve âdet*” şeklinde kullanımı oldukça yaygındır. Türkçe’de örf ve âdeti ifade etmek üzere “*an’ane, gelenek, görenek, teamül*” ve -ahlaki değerlendirme anlamı baskın olan- “*töre*” kelimeleri de kullanılmaktadır.³²⁵

Örf, insanların çoğunluğunun benimseyip alışkanlık haline getirdiği işler veya duyulduğunda hatıra başka anlam gelmeyecek derecede özel bir anlamda kullanılmayı teamül edindikleri lâfızlardır. Bunlardan birincisine amelî, ikincisine de kavî örf denir. Gerek amelî gerek kavî örf, âmm ve hâs kısımlarına ayrılır. Örf-ü âmm, herhangi bir devirde bütün müslüman ülkelerde halkın bir davranışı veya bir lâfzın özel bir anlamda kullanılmasını âdet edinmesidir. Örf-ü hâs ise, belirli bir ülke yahut bölge halkının veya belirli bir çevrenin bir davranışını veya bir lâfzın özel bir anlamda kullanılmasını âdet edinmesidir.³²⁶

³²² Kudûrî, *et-Tecrîd*, VII, 3696; Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, VI, 6; Mergînânî, *el-Hidâye*, VI, 35; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 142; Sadruşşerîa, *Şerhu’l-Vikâye*, VI, 558.

³²³ Mergînânî, *el-Hidâye*, VI, 36, 37; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 142; Sadruşşerîa, *Şerhu’l-Vikâye*, VI, 564, 565.

³²⁴ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s. 125; Zerkâ, *el-Medhal*, I, 141; Ebû Sünne, Ahmed Fehmi, *el-Örf ve’l-âde*, s. 7; Othman, Abdulbari Aziz, *Hucciyetü’l-örf*, s. 9; Dönmez, İbrahim Kafi, “Örf”, *DİA*, XXXIV, 87.

³²⁵ Zerkâ, *el-Medhal*, I, 142; Ebû Sünne, Ahmed Fehmi, *el-Örf ve’l-âde*, s. 10, 11; İbn Âbidîn, *Neşru’l-arf*, II, 114; Dönmez, İbrahim Kafi, “Örf”, *DİA*, XXXIV, 87.

³²⁶ İbn Âbidîn, *Neşru’l-arf*, II, 114; Zerkâ, *el-Medhal*, I, 141; İzmirli, İsmail Hakkı, *Örfün Nazar-ı Şer’deki Mevkii*, s. 129; Ebû Sünne, Ahmed Fehmi, *el-Örf ve’l-âde*, s. 18, 19; Şaban, Zekiyyüddin, *Usûlü’l-fikh*, s. 191.

İslâm'ın ilkelerine ve naslardaki düzenlemelere ters düşmeyen bir örf ve âdetin mevcut olduğu durumlarda fikhî sonucun belirlenmesinde bunun önemli bir etkiye sahip olduğunun açık biçimde görüldüğü, fakat örfün kavramsal çerçevesinin ve şer'î deliller arasındaki yerinin belirlenmesi için bir çaba harcandığına rastlanmadığı, fıkıh âlimlerince yapılan en eski tanımın Ebü'l-Berekât en-Neseî'nin (ö. 710/1310) *el-Mustasfâ* adlı fûrû eserinde geçtiği ifade edilmektedir.³²⁷

Örfün değişmesi tabîi olarak örfe dayanarak verilen hükümlerin de yeni örf doğrultusunda değişmesini gerekli kılmaktadır. Örfün dikkate alınmasının önemi sebebiyledir ki, birçok kaynakta müftînin, mezhebin kaynaklarını ezbere bilse bile kendi beldesinin örf ve âdetini bilmeden fetva veremeyeceği belirtilir. Bunun sebebi, Ebü'l-Leys Semerkandî'nin de belirttiği gibi, Hanefî imamların birçok konuda kendi beldelerinin örfüne ve muamelesine göre fetva vermiş olmalarıdır. Bu sebeple her müftînin şeriata aykırı olmamak kaydıyla kendi beldesinin âdetine ve zamanına bakması gerekir.³²⁸ Kâdî Çüken (ö. 920/1513'den sonra) *Hizânetü'r-rivâyât* isimli eserinde *el-Kunye*'den naklen, “*Müftî ve kâdî, örfü terk ederek mezhebin zâhiriyle fetva ve hüküm veremezler*” demektedir.³²⁹

Hüküm ve fetva verilirken örfe itibar edilmesi sebebiyledir ki, müftîlerin insanların durumlarını, örf ve âdetlerini bilmesi gerektiği ifade edilmektedir.³³⁰ Öyle ki, “*Cahil kimse, zamanının insanlarını tanımayan kimsedir*” denilmiş;³³¹ fetva hiyerarşisiyle ilgili olarak tecrübesinin fazla olması ve insanların durumlarını bilmesi sebebiyle kazâ ile ilgili konularda Ebû Yûsuf'un görüşüyle fetva verileceği söylenmiştir.³³² Yine örf ve âdetin fetvada etkisi sebebiyledir ki, Muhammed eş-Şeybânî

³²⁷ Ebû Sünne, *el-Örf ve'l-âde*, s. 8; Dönmez, “Örf”, *DİA*, XXXIV, 87, 88.

³²⁸ Üşî, *el-Fetâva's-Sirâciyye*, s. 601.

³²⁹ Fikhî, *Edebü'l-müftî*, s. 71; İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûd*, s. 79; a. mlf., *Neşru'l-arf*, II, 115. Elimizdeki *Hizânetü'r-rivâyât* nüshasında *el-Kunye*'den yapılan bu nakil bulunmamaktadır. Kâdî Çüken, konuyla ilgili olarak *el-Fusûlü'l-İmâdiyye*'den, “*Bir kişi, ashâbımızın bütün kitaplarını ezberlese de fetva verebilmesi için bir hocaya öğrencilik yapması gerekir. Zira ashâbımız, pekçok meselede kendi beldelerinin muamelelerine/örfüne göre hüküm vermişlerdir. Bu sebeple her bir müftînin kendi yöresinin ve zamanının şeriata muhalif olmayan âdetlerini göz önüne alması gerekir*” şeklinde nakilde bulunmaktadır. Bkz.: Kâdî Çüken, *Hizânetü'r-rivâyât*, vr. 7b.

³³⁰ Fikhî, *Edebü'l-müftî*, s. 71; İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûd*, s. 80; a. mlf., *Neşru'l-arf*, II, 125.

³³¹ Kâdîhân, *el-Fetâvâ*, I, 209; Tahtâvî, *Hâşiyetü'l-Merâk*, s. 415; Ali Haydar, *Düreru'l-Hükkam*, IV, 725.

³³² İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, VI, 474; a. mlf., *el-Fevâidü'z-zeyniyye*, s. 48.

boyacıların yanına gider ve onların kendi aralarındaki işlemlerini ve işlerini nasıl yaptıklarını sorardı.³³³ Zira yaşadığı toplumun örf ve âdetine yabancı bir müftûnin, insanların fayda ve zararını gözetecek hükümler ortaya koyması mümkün olmayacaktır.

Fetva verirken örfün itibara alınması ve kişinin ömrü boyunca kitaplarda nakledilenlere saplanıp kalmaması gerektiğini ifade eden İbn Kayyım, “*İşte fıkıh budur. İnsanlara örf, âdet, zaman ve hâl karinelerinin farklılıklarına rağmen kitaplarda mevcut nakillerle fetva veren bir kimse, hem sapar hem de başkalarını saptırır. Böyle birisinin dine karşı işlediği cinayet, tıp kitaplarında mevcut bilgilerle yola çıkıp da bütün insanlığı tedaviye kalkışan kimsenin cinayetinden daha büyüktür*” demektedir.³³⁴

Sonraki dönem hukukçularının seleflerine muhalefet etmelerinin en önemli sebeplerinden biri, zamanın ya da mekânın değişmesine paralel olarak insanların örf ve âdetlerinin de değişmesidir. İbn Âbidîn’in ifadesiyle, çok sayıda hüküm, örfün değişmesi, zaruretin ortaya çıkması ve insanların değişmesi/bozulması gibi sebeplerle değişir. Şayet hükümler ilk konumlarında kalsaydı kaçınılmaz olarak zorluk ve zarara yol açar, şeriatin tahfif, kolaylaştırma, zarar ve fesadı ortadan kaldırma ilkelerine de aykırı olurdu.³³⁵

İbn Nüceym’in de ifade ettiği gibi, vakıfta bulunanların kullandığı lafızlar kendi örflerine bina edildiği gibi, nezirde bulunan, vasiyet eden ve yemin eden kişilerin kullandıkları lafızlar da kendi örfleri üzerine bina edilmiştir.³³⁶ Özellikle yeminlerle ilgili meselelerde dille ilgili örfün fetvada çok belirleyici olduğu görülmektedir. Ebü’l-Leys Semerkandî, Serahsî, Kâsânî, Mevsilî, İbnü’l-Hümâm, İbn Nüceym, Haskefi, İbn Âbidîn gibi pek çok âlim, yeminler konusundaki hükümlerin örf üzerine bina edildiğini ifade etmişlerdir.³³⁷

³³³ İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, VI, 445.

³³⁴ İbn Kayyım, *İ’lâmü’l-muvakkîn*, IV, 470

³³⁵ İbn Âbidîn, *Neşru’l-arf*, II, 125; a. mlf., *Şerhu Ukûd*, s. 76.

³³⁶ İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s. 80.

³³⁷ "أن مبنى الأيمان على العرف"؛ "أن الأيمان مبنية على العرف" Semerkandî, Ebü’l-Leys, *Fetâva’n-nevâzil*, s. 238; Serahsî, *el-Mebsût*, VIII, 133, IX, 15, XXX, 235; Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâî*, IV, 86, 90 VII, 447; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 389, 410; Haddâd, *el-Cevhera*, III, 130, IV, 332; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, V, 137; Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâkik*, I, 263, II, 112, 163, III, 110, 116, 128; İbn Nüceym, *el-*

Mezhep içi ihtilafın çeşitli boyutlarını göstermesi açısından örfün etkisiyle ilgili temsil gücü yüksek olduğunu düşündüğümüz “*Konuşmayacağına dair yemin eden kişinin, Kur’ân okuması, tesbih, tehlil ve tahmidde bulunması durumunda yemininin bozulup bozulmayacağı*” meselesini örnek olarak zikredebiliriz. “*Konuşmayacağım*” diye yemin eden kimsenin namazda okuduğu Kur’ân sebebiyle yemininin bozulmayacağını İmâm Mergînânî nakletmektedir. Zira namazda Kur’ân okumak hem örfte hem şeriatda konuşma olarak kabul edilmemektedir. Ancak bu kişi, namaz dışında Kur’ân okursa yeminini bozmuş olur.³³⁸ İmâm Mergînânî, kendi örflerine göre namaz dışında Kur’ân okuduğu durumda da yemininin bozulmayacağını; çünkü Kur’ân okuyan kişinin konuşan/mütekellim olarak değil de okuyan/kârî ve tesbih eden/müsebbih olarak isimlendirildiği şeklinde bir görüş bulunduğunu temrîz/kîle sigasıyla nakleder.³³⁹ Aynî de, Fakîh Ebü’l-Leys’in, “*Bizim memleketimizde, konuşmayacağına dair yemin eden kimsenin ister namazda ister namaz dışında Kur’ân okuması sebebiyle yemininin bozulmayacağını*” söylediğini nakleder ve Sadruşşehîd ve Attâbî’nin de bu görüşte olduğunu ifade eder.³⁴⁰

Bahrü’r-râik, IV, 475, 501, 562; Haskefî, *ed-Dürri’l-muhtâr*, s. 281; İb Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, V, 483, 527, IX, 602.

³³⁸ Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 523, 524. Mezhebin Zâhirü’r-rivâye görüşü de bu şekildedir. İmâm Muhammed, *el-Asl* isimli eserinde, “*Konuşmayacağına dair yemin eden kimsenin namaz kılması durumunda yemininin bozulmayacağını; çünkü bunun kelâm olmadığını; namaz dışında Kur’ân okuduğunda ya da tesbih, tehlil, tekbir ve tahmid yaptığında ise konuşmuş olacağını ve yemininin bozulup kendisine yemin keffâretinin gerekeceğini*” ifade etmiştir. İmâm Muhammed, *el-Asl*, II, 357. İmâm Serahsî de, namazda Kur’ân okumakla istihsâna göre yemininin bozulmayacağını; kıyâsa göre ise bozulacağını; İmâm Şâfiî’nin de bu görüşte olduğunu ifade eder. Bunu gerekçelendirirken de, insanın tesbih, tehlil, tekbir ve kırâatla konuşan/mütekellim olduğunu; çünkü konuşmanın/tekellümün belli bir mefhûm olacak şekilde harflerin sıralanması ve dilin hareket ettirilmesiyle meydana geldiğini; bunun da tesbih, tehlil ve kırâatta bulunduğunu söyler. İstihsân yönünü ise, namazda konuşulmaması gerektiğini ifade eden hadisi delil getirir ve namazda konuşulmaması ifadesinden, hiç kimsenin namazda kırâat ve ezkârın terk edilmesini anlamayacağını ve bunun örfte de böyle olduğunu söyler. Ayrıca namazda namazla ilgili zikirleri okumuş olsa da “*falan namazda konuşmadı*” denildiğini; yine namazın hürmetinin konuşmayı men ettiği söylendiğinde bununla namazdaki zikirlerin murad edilmediğini; örfün de yeminlerde muteber olduğunu ifade eder. Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 22.

³³⁹ Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 523, 524. Benzer ifadeler için bkz.: Semerkandî, Alâeddin, *Tuhfetü’l-fukahâ*, II, 333. Mevsilî, *el-İhtiyâr*’da, Mergînânî’nin tam aksine ifadeler kullanır: Konuşmayacağına dair yemin eden kimsenin Kur’ân okuması, tesbih, tehlil ve tahmidde bulunmasıyla yemininin bozulmayacağını *el-Muhtâr*’da mutlak olarak zikreder. *el-İhtiyâr*’da ise, “*namazda bozulmayacağını, namaz dışında ise bozulacağı görüşünü*” temrîz/kîle lafzıyla zikreder. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 410.

³⁴⁰ Aynî, *el-Binâye*, VI, 197.

Bazı âlimler ise, yemin eden kişinin, yemin ederken kullandığı dil konusuna dikkat çekmiş; eğer Arapça olarak yemin etmişse namaz dışında Kur'ân okumakla yemininin bozulacağını, Arapça dışında herhangi bir dille yemin etmişse hem namaz içinde hem namaz dışında Kur'ân okumakla yemininin bozulmayacağını ifade etmişlerdir.³⁴¹ Bazı fetva kitaplarında fetvanın bu görüşe göre olduğu kaydedilmektedir.³⁴²

İbnü'l-Hümâm başta olmak üzere daha sonra gelen âlimler, yeminler konusundaki hükümlerin örf üzerine bina edildiğini ifade edip, ister namazda ister namaz dışında olsun Kur'ân kırâati, tesbih, tehlil, tahmid gibi sebeplerle yeminin bozulmayacağı görüşünü tercih etmişlerdir. Çünkü oluşan örfе göre Kur'ân kırâati, tesbih, tehlil ve tahmid konuşma olarak isimlendirilemez.³⁴³ “Konuşmayacağım” diye yemin eden kimsenin, namaz içinde de namaz dışında da Kur'ân okuması, tesbih, tehlil ve tahmidde bulunması sebebiyle yemininin bozulmayacağı şeklindeki görüş, birçok kitapta ya iltizâmî tashih ile ya da sarîh tashih ile fetvaya esas alınan görüş olduğu zikredilmektedir.³⁴⁴

Örfün mezhep içi ihtilaftaki etkisini gösteren temsil gücü yüksek örneklerden biri de vakıf, özellikle de menkûl malların vakfı meselesidir. Bilindiği gibi vakfın câiz/geçerli olup olmadığı, hangi şartlarda geçerli olduğu hususu kurucu imamlar arasında ihtilafli bir meseledir.³⁴⁵ Ebû Hanîfe ve Züfer, vakfı ilke bakımından lâzım olmayan âriyet akdine, Ebû Yûsuf feshi imkânsız ve derhal lüzum ifade eden köle

³⁴¹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, IV, 103; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 389, 410; Kâdîhân, *el-Fetâvâ*, I, 624; Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tâtârânîyye*, VI, 58; *el-Fetâva'l-Hindîyye*, II, 107; Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâkik*, III, 137; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, II, 302.

³⁴² Âlim b. Alâ, *el-Fetâva't-Tâtârânîyye*, VI, 58; *el-Fetâva'l-Hindîyye*, II, 107; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, II, 302.

³⁴³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 410; Nesefî, *el-Mustasfâ*, II, 382; Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, IV, 126; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, V, 136; Molla Hüsrev, *Düreru'l-hükkâm*, II, 57, 58; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 304; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, II, 289; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, II, 302; Tahtâvî, *Hâşiyetü'd-Dürr*, V, 535; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, V, 598; Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, IV, 126.

³⁴⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 410; Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, s. 336; Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, IV, 126; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, V, 136; Molla Hüsrev, *Düreru'l-hükkâm*, II, 57, 58; Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 304; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, s. 294; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, II, 289.

³⁴⁵ Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, IV, 5; Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 27; Kâsânî, *Bedîu's-sanâi*, VIII, 384-394; Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 367-369; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 513-520; Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, IV, 579-594.

âzat etmeye benzetmektedir. Muhammed eş-Şeybânî ise vakfi sadakaya benzeterek bağlayıcı saymakla birlikte tamam olması için teslim ve kabzı şart koşmaktadır.³⁴⁶ Zâhiru'r-rivâye eserlerinde ve Hâkim eş-Şehîd'in *el-Kâfi*'sinde menkûl malların vakfi ile ilgili bir yasak olmayıp sadece gayr-i menkûllerin vakfedileceği şeklinde bir kuraldan söz edilmektedir.³⁴⁷ Ancak buralarda konu edilen bütün vakıf örneklerinin gayr-i menkûl olması ve bazı menkûllerin vakfedilebileceği şeklinde istisnalardan ise zâhiru'r-rivâye eserlerden biri olan *es-Siyeru'l-Kebîr*'de söz edilmesi³⁴⁸ ve bazı nevâdir rivayetlerde bu istisnaların kapsamının genişletilmesi sebebiyle meşâyih, menkûlün vakfi meselesini uzun bir tartışma neticesinde müstakil bir konu olarak ele almaya başlamışlardır.³⁴⁹

Hanefîler mevkûfun akar/gayr-i menkûl olmasını gerekli görmüşlerse de zaman içinde ihtiyaçlara göre bu kâideye bazı istisnalar getirilmiş, bu çerçevede akârların mütemmim cüzü kabul edilen menkûllerle akârların işleyiş ve devamına hizmet edebilecek malların akâra tâbi olarak vakfi geçerli sayılmıştır. Arsa ile birlikte binanın, arazi ile birlikte bazı hayvanların ve tarım aletlerinin, gayr-i menkûle bağlı yol, geçit, su içme ve su alma gibi irtifak haklarının vakfi bunun örnekleri arasındadır. Diğer taraftan Ebû Yûsuf'a göre akâra tâbi olmasa bile silah ve at gibi savaş araçlarının, Muhammed eş-Şeybânî'ye göre de mushaf, kitap, cenaze aletleri, balta ve yemek kapları gibi vakfedilmesine örf ve teâmül gereği ihtiyaç duyulan menkûllerin vakfi câiz ve geçerli kabul edilmiştir.³⁵⁰ Osmanlı uygulamasında vakıf konusunda Muhammed eş-Şeybânî'nin görüşü esas alınmış, fakir çiftçiler için tohumluk buğday vb. hububat, fakirlerin yararlanması için süt

³⁴⁶ Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 367; Mevslî, *el-İhtiyâr*, II, 513; Günay, Hacı Mehmet, "Vakıf", *DİA*, XXXXII, 475-477.

³⁴⁷ Bkz: Şeybânî, Muhammed, *el-Mebsût*, XII, 66; Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfi*, vr. 188b.

³⁴⁸ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*, V, 254.

³⁴⁹ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 196.

³⁵⁰ Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, IV, 18; Semerkandî, Ebû'l-Leys, *el-Fetâva'n-nevâzil*, s. 336; Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 45; Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 375; Kâsânî, *Bedû's-sanâî*, VIII, 394; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, VI, 109; Mevslî, *el-İhtiyâr*, II, 520; Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, IV, 594; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, VIII, 201, 202.

hayvanları, fakir kız ve kadınlar için gelinlik ve süs eşyaları gibi menkûl malların vakfı örf ve teâmüldeki ihtiyaç göz önüne alınarak geçerli kabul edilmiştir.³⁵¹

Menkûl malların vakfı konusu; özellikle de menkûl mallar kategorisinde yer alan paraların vakfı konusu Hanefî mezhebinde sonraki âlimler arasında en çok tartışılan konulardan biri olmuştur.³⁵² Menkûl mallar içinde yer alan nakit para vakfı, klasik dönem Hanefî doktrininde hakkında nas ve teâmül bulunmadığı gerekçesiyle câiz görülmemiştir. Sadece bazı Hanefî eserlerinde İmam Züfer'in nakit para vakfına kayıtsız şartsız cevaz verdiği nakledilmekte, ayrıca örf ve teâmülde yer alması halinde bunun câiz kabul edileceği mezhepte zayıf bir görüş olarak belirtilmektedir.³⁵³ Bununla birlikte Osmanlı toplumunda XV. yüzyıldan itibaren yaygınlık kazanmaya başlayan para vakfı uygulaması ilk dönemlerde ulemâ arasında ciddi bir görüş ayrılığına yol açmazken daha sonraları, özellikle XVI. yüzyılın ilk yarısında karşı görüşlü Osmanlı ulemâsı ve şeyhülislâmlar arasında hararetli tartışmaların yapılmasına sebebiyet vermiş, konu hakkında birçok risâle kaleme alınmıştır. Bu tartışmalarda, vakıf paralarının işletilmesi yollarından biri olan “*muâmele-i şer’iyye*” usûlünün İslâm’ın yasak ettiği ribâ ile yakından ilgili bulunmasının da önemli payı vardır. Ancak 1548 yılında Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) tarafından para vakfının cevazı yönünde fetva ve emir çıkartılmasıyla birlikte para vakıfları resmî ve bağlayıcı bir uygulama haline gelmiştir. Bu dönemde para vakfının cevazı İmam Züfer’e nisbet edilen olumlu görüş, Muhammed eş-Şeybânî’nin örf ve teâmül kriteri ve genelde maslahat ve ihtiyaç ilkeleriyle temellendirilmiştir.³⁵⁴

³⁵¹ Günay, Hacı Mehmet, “*Vakıf*”, *DİA*, XXXXII, 477.

³⁵² Geniş bilgi için bkz.: Kurt, İsmail, *Nazari ve Tatbiki Olarak Para Vakıfları*, (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1994; Özcan, Tahsin, *Kanuni Dönemi (M.1520-1566/H.926-974) Üsküdar Para Vakıfları*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1997; a. mlf., “Para Vakıflarının Meşrulaştırılması Süreci: İslam Vakıf Hukukunun Osmanlı Toplumunda Uygulanmasına Dair Bir Analiz”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]*, 2008, sayı: 18, s. 235-248; Önder, Şule, *İslam ve Osmanlı Hukukunda İmam Birgivi ve Ebüssuud Efendinin Para Vakfı Tartışmaları*, (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2006; Okur, Kaşif Hamdi, “*Para Vakıfları Bağlamında Örfün Kaynak Değerine İlişkin Birgivi ve Ebüssuud Arasındaki Tartışmalar*”, I, 57-78.

³⁵³ İbn Mâze, *el-Muhîtu’l-Burhânî*, VI, 119; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, VIII, 203; Molla Hüsrev, *Düreru’l-hükkâm*, II, 137; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, VI, 555.

³⁵⁴ Önder, Şule, *İslam ve Osmanlı Hukukunda İmam Birgivi ve Ebüssuud Efendinin Para Vakfı Tartışmaları*, s. 40-49; Günay, “*Vakıf*”, *DİA*, XXXXII, 477.

Örfün mezhep içi ihtilaftaki etkisini göstermesi açısından diğer bir örnek de ev satımında görme muhayyerliği meselesiyle ilgili ihtilaftır. İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'e göre, sadece bir odasını görerek ev satın alan kişinin görme muhayyerliği yoktur. Ancak Züfer, evin içine girip bütün odalarını görmedikçe görme muhayyerliğinin düşmeyeceği görüşündedir. Daha sonraki süreçte Züfer'in görüşü mezhepte tercih edilmiş ve tercih gerekçesi de mimarideki değişim olarak gösterilmiştir. Zira Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in yaşadığı bölgede evin odaları birbirinden farklılık arz etmediği için evin bir odasının görülmesini yeterli görmüşler ve evin bir odasının görülmesiyle görme muhayyerliğinin düşeceği görüşünü benimsemişlerdir. Daha sonraki zamanlarda mimari yapı değişmiş, evin odaları birbirinden farklılık göstermeye başlamış ve bu yeni duruma uygun olması sebebiyle de Züfer'in görüşü mezhepte tercih edilmiştir.³⁵⁵

³⁵⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, VI, 317; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, IV, 27; Aynî, *el-Binâye*, VIII, 91; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, III, 54; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VII, 158. Haskefi, bu ihtilafın burhan ihtilafı değil zaman ihtilafı olduğunu ifade etmektedir. Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, s. 405; a.mlf, *ed-Dürrü'l-müntekâ*, III, 54. Serahsî'nin yapmış olduğu yorum da buna yakındır. Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 77. İbn Âbidîn ise, Üç İmam'ın kendi zamanlarında odalar arasında farklılık olmadığı için odaların dışını ya da evin sahnını görmekle iktifa ettiklerini; Züfer'in de onların zamanında yaşadığını, ancak onlara muhalefet ettiğini; bundan da Züfer'in, odalar arasında farklılık olmasa da evin içini/ayrı ayrı odalarını görmeyi şart koştuğunun anlaşıldığını; dolayısıyla Züfer'in ihtilafının, zaman ve asır ihtilafı değil hüccet ve burhân ihtilafı olduğunu ifade etmektedir. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VII, 159. Abdülhamid el-Ensârî el-Leknevî (ö. 1934) de, Züfer'in bu farklı görüşünü, bazılarının zaman ve asır farkından kaynaklandığını zannettiklerini; oysa Züfer'in de Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed döneminde yaşadığını; dolayısıyla ihtilafın zaman ve asır ihtilafı değil hüccet ve burhan ihtilafı olduğunu söylemektedir. Bkz.: Leknevî, Abdülhamîd, *Zübdetü'n-nihâye li-Umdeti'r-riâye*, V, 70. Biz de, Züfer'in bu konudaki farklı görüşünün zaman ve örf farklılığı ile gerekçelendirilmesinin uygun olmadığını düşünüyoruz. Zira Züfer, sahibü'l-mezhep olan Ebû Hanîfe'den sekiz yıl sonra vefat etmiştir. Bir toplumun mimarideki üslubunun, örf ve âdetinin hükme medar olacak şekilde değişime uğraması için, özellikle değişimin yavaş ilerlediği toplumlarda sekiz yıl çok kısa bir süredir. İkinci olarak, mezhepte İmâmeyn olarak isimlendirilen Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî, Züfer'e göre Ebû Hanîfe'den çok daha sonra; Ebû Yûsuf 182 yılında Ebû Hanîfe'den 32 yıl sonra, Muhammed eş-Şeybânî ise 189 yılında Ebû Hanîfe'den 39 yıl sonra vefat etmiştir. Eğer mimarideki örf ve âdette bir değişimden söz edilecekse bu öncelikle İmâmeyn dönemi için söz konusu olmalıdır ve buna paralel olarak İmâmeyn'in de Züfer'in görüşünde olması düşünülmür. Buna binaen Züfer'in bu ihtilafın mimarideki değişimle gerekçelendirilmesinin uygun olmadığı kanaatindeyiz. Züfer'in bu ihtilafının mimarideki üslup farkıyla gerekçelendirilmesi, ancak Züfer'in Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra Basra'ya yerleşmesi ve oradaki mimarinin farklı olduğunu müşahade ettikten sonra bu görüşe varmış olması tespit edilebilirse isabetli olacaktır. Sonraki âlimlerin Üç İmam ile Züfer arasındaki ihtilafı örfteki mimari üslup farkıyla gerekçelendirmeleri, mezhep İmamından farklı olarak Züfer'in görüşünün tercihini kolaylaştırmış olmasıyla izah edilebilir.

Birçok meselede müteahhirûn âlimler, örfün değişmesi ya da kendi beldelerinde örfün farklı olması sebebiyle mezhep imamlarından farklı görüşleri benimsemişler ya da farklı görüşleri tercih etmişlerdir.³⁵⁶ Öyle ki İbn Âbidîn, müteahhir âlimlerin mezhep kitaplarında beyan edilen görüşlere muhalefet etmelerinin, ancak zamanın ve örfün değişmesinden dolayı olduğunu ifade etmektedir.³⁵⁷ Müteahhir âlimlerin, örfü bu kadar vurgu yapmalarının sebebinin, mezhep imamının örfü dayanarak vermiş olduğu hükmün müntesipler için bir anlam ve bağlayıcılık arz ettiği için söz konusu örfün değişmiş olması durumunda müntesiplerin örfü dayanarak mezhep imamından farklı bir görüşe ulaşma imkânı vermesi olduğu söylenebilir.³⁵⁸

4- Umûmü'l-Belvâ ve Zaruret

Umûmü'l-belvâ, iki kelimededen oluşan bir izâfet tamlamasıdır. Bu terkipte tamlayan (muzâf) konumundaki “*umûm*” kelimesi, “عم، يعم” fiilinin mastarı olup sözlükte yaygın olmak, kapsamak gibi manalara gelir. Tamlanan (muzâfun ileyh) konumundaki “*belvâ*” kelimesi ise, “بلا، يبلو” fiilinin masdarı olup sıkıntı, meşakkat demektir. *Umûmü'l-belvâ* terkinin terim anlamı ise, farklı şekillerde tarif edilmiştir. Pîrîzâde, Serahsî'ye nisbetle, “*Havas ve avâmın ihtiyaç duyduğu şey*” diye tarif ederken,³⁵⁹ Abdülaziz el-Buhârî'ye nisbetle, “*Çoğu hallerde kendisine ihtiyaç duyulan şeydir*” diye tarif etmektedir.³⁶⁰ İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946) ise, “*Umûmü'l-belvâ, zaruretin cümleye şümûlü demektir*” şeklinde tarif etmiştir.³⁶¹

Günümüz müelliflerinden Devserî ise, “*Kolaylaştırmayı ve hafifletmeyi gerektirecek derecedeki bir meşakkati içeren, ancak tahammül etmekle yerine getirilebilen, aynı zamanda kaçınılması ve uzak durulması zor olup kolaylığı ve*

³⁵⁶ Konuyla ilgili daha fazla örnek için bkz.: İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, s.79-88; İbn Âbidîn, *Neşru'l-arf*, II, 125-128; a. mlf., *Şerhu'l-Ukûd*, 76-78.

³⁵⁷ İbn Âbidîn, *Neşru'l-arf*, II, 125-128.

³⁵⁸ Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkânı*, s. 195.

³⁵⁹ Serahsî, *el-Usûl*, I, 332, 364; Pîrîzâde, *Umdetü zevi'l-besâir*, I, 205.

³⁶⁰ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 24; Pîrîzâde, *Umdetü zevi'l-besâir*, I, 205.

³⁶¹ İzmirli, İsmail Hakkı, *İlm-i Hilâf*, s. 170.

hafifletmeyi gerektiren ve insanların çoğu için söz konusu olan durum” şeklinde tanımlamaktadır.³⁶² Bu tanımdan hareketle umûmü'l-belvânın, yükümlülüğün hafifletilmesine veya kaldırılmasına sebep olan ve insanların geneli için söz konusu olabilen sıkıntılara denildiği söylenebilir.³⁶³

Zaruret ya da umûmü'l-belvâ, hem mezhep içi tercihte, hem yeni meselelerin/vâkıât hükümlerinin tespitinde hem de mezhep görüşünden farklı bir görüşü tercihte etkili olmuştur.

Fıkıh literatüründe zaruret ya da umûmü'l-belvâ sebebiyle hafifleştirici hüküm verilen pek çok mesele zikredilmektedir.³⁶⁴ Burada konuyu açıklayıcı mahiyette olan bir iki örnek üzerinde durmak istiyoruz.

Bilindiği gibi Cuma namazı belli şartları taşıyan müslümanlara farz olan bir ibadet olup, diğer namazlardan farklı olarak sahih olması için belli şartlar aranan bir namazdır ki, bu şartlardan biri de Cuma namazının bir yerleşim biriminde herkese açık bir camide ya da cami hükmündeki bir yerde/musallada kılınmasıdır.³⁶⁵ Rasûlullah (s.a.) ve Hulefâ-i Râşidîn dönemlerinde Cuma namazı tek bir camide kılınmakta iken³⁶⁶ zamanla şehirlerin büyümesi ve nüfusun çoğalması sebebiyle Cuma namazını tek bir camide kılmak mümkün olmadığından Cuma namazının birden fazla camide kılınıp kılınmayacağı meselesi fakihler arasında tartışılmıştır. Fakihler, bütün cemaatin tek bir camiye sığması durumunda ikinci bir camide Cuma namazı kılınamayacağı kanaatinde olsalar da bütün cemaatin tek bir camiye sığmadığı yerlerde iki ya da daha fazla camide Cuma namazı kılınmasını, umûmü'l-belvâ, zaruret ve zorluğun/harecin kaldırılması sebebiyle câiz ve sahih kabul etmişlerdir.³⁶⁷ Özellikle bazı şehirlerin nüfusunun yüzbinlerle bazı şehirlerin nüfusunun milyonlarla ifade edildiği günümüzde Cuma namazının birden fazla

³⁶² Devserî, *Umûmü'l-belvâ*, s. 61, 62.

³⁶³ Aslan, Mehmet Selim, “Şâfiî Mezhebine Göre Umûmü'l-Belvânın Şer'î Hükümlere Etkisi”, s. 930, 931; Uyanık, M. Zeki, “İslâm Hukukunda Dinî Hükümleri Hafifleten Umûmü'l-Belvâ”, s. 197.

³⁶⁴ Bkz.: İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 65-70.

³⁶⁵ Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 79; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, II, 188; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 5.

³⁶⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, II, 121.

³⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, II, 121; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, II, 191; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, II, 51, 52; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 16.

camide kılınmasının sahih olmadığı görüşünün uygulanabilir olmadığı göz önünde bulundurulursa birden fazla camide Cuma namazının sahih olacağı görüşünün daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür.

Muhammed eş-Şeybânî, hayvan pislikleri gibi yollarda bulunan necasetin ancak az miktarda elbiseye bulaşması durumunda bununla namazın câiz olacağı görüşünde iken, Rey şehrine geldiğinde yolların hayvan pislikleriyle dolu olduğunu, insanların üzerine/elbiselerine çokça bulaştığını ve bundan kaçınmanın mümkün olmadığını/belvâ görünce, yollarda bulunan necasetin fazla miktarda bulaşması durumunda da namazın câiz olacağı görüşünü benimsemiştir.³⁶⁸

Umûmü'l-belvâ ilkesi, herhangi bir zaman ya da mekân ile kayıtlı değildir. Sıkıntı ve ihtiyacın olduğu her zaman hükümleri kolaylaştırma adına kullanılabilir. Bunun yanında geçmişte fikhî hükmü hafifletilme ihtiyacı duyulan konular olduğu gibi günümüzde de meşakkate ve sıkıntıya sebep olan ya da olabilecek çağdaş meseleler de söz konusudur. Bu bağlamda umûmü'l-belvâ günümüzde de topluma sıkıntı oluşturan durumlarda hükmü hafifletme görevi görmektedir.³⁶⁹ Namaz vakitleri için takvim oluşturma, ezan okumada hoparlör kullanma, hac ibadetinde bayanların âdet geciktirici ilaç kullanmaları, paketlenmiş hazır yiyeceklerin görülmeden alım satımı, telefon ve internet ile alım satım yapmak gibi pek çok husus, belvâ, zaruret ya da ihtiyaç ilkeleri çerçevesinde değerlendirilerek hükme bağlanmaktadır.³⁷⁰

5- Mezhep İmamından Gelen Rivayet ve Görüş Farklılıkları

Mezhep içi ihtilaf olarak görülebilecek farklı görüşlerin temel sebeplerinden birinin mezhep imamından gelen farklı rivayetler ve farklı görüşler olduğu söylenebilir. Birçok konuda Ebû Hanîfe'den birden fazla rivayetin ya da görüşün bulunduğu bilinen bir husustur.³⁷¹

³⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 61; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, I, 431; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 393; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 74.

³⁶⁹ Uyanık, “*İslâm Hukukunda Dinî Hükümleri Hafifleten Umûmü'l-Belvâ*”, s. 220.

³⁷⁰ Geniş bilgi için bkz.: Devserî, *Umûmü'l-belvâ*, 417-511; Uyanık, “*İslâm Hukukunda Dinî Hükümleri Hafifleten Umûmü'l-Belvâ*”, s. 221-226.

³⁷¹ Bkz.: Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 389; Havva, *el-Medhal*, s. 437.

Ebû Hanîfe, fikhî görüşlerinden oluşan bir eser telif etmediği için onun görüşleri rivayet yoluyla nakledilmiştir. Bu sebeple diğer müctehidlerde olduğu gibi birçok meselede Ebû Hanîfe'den de farklı görüşlerin nakledildiği görülmektedir. Bu farklı görüşler bir meselede rivayet farklılıkları olabildiği gibi bir meseleyle ilgili görüş farklılıkları da olabilmektedir. Gerek mezhep imamından gerekse öğrencilerinden bir meselede farklı rivayetlerin ya da farklı görüşlerin nakledilmesi müntesip fakihler tarafından bir problem olarak görülmüş ve bunu izah sadedinde çeşitli yaklaşımlar sergilenmiştir. Bir meselede mezhep imamından farklı rivayetlerin ya da farklı görüşlerin olması veya aynı durumun mezhep imamıyla öğrencilerinden nakledilen rivayet ve görüşlerde söz konusu olması, o meselede mezhep imamının ya da mezhep görüşünün tespitinde bir problem olarak görülmüş ve bu durum farklı yaklaşımları ve mezhep içinde farklı görüşlerin tercihini ortaya çıkarmış ve mezhep içi ihtilafın oluşmasına da sebep olmuştur.

Bir müctehidden bir meselede birden fazla rivayetin bulunmasıyla bir meselede birden fazla görüşünün bulunmasının birbirinden ayrı değerlendirildiği görülmektedir.³⁷²

a- Bir Konuda Farklı Rivayetlerin Olması

İbn Emîru Hâc ve ondan naklen İbn Âbidîn, bir meselede bir müctehidden farklı rivayetlerin bulunmasıyla farklı görüşlerin bulunmasının ayrı değerlendirmesi gerektiğini ifade ederler ve bir meselede farklı rivayetlerin bulunmasının farklı sebepleri olduğunu kaydederler:

1- Semâda Galat: Ebû Hanîfe'den farklı rivayetlerin bulunmasının sebeplerinden bir tanesi semâda galat; yani ilgili görüşü nakleden ravinin işittiğini karıştırmasıdır. Bu durum, bir meselede Ebû Hanîfe "لا يجوز" şeklinde olumsuz olarak söylediği bir hükmü, ravinin karıştırarak ya da yanlış anlayarak "يجوز" şeklinde olumlu ifadeyle nakletmesi şeklinde gerçekleşmiş olabilir.

³⁷² İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, III, 425.

2- Ebû Hanîfe, bir meseleyle ilgili vermiş olduğu görüşten rücû etmiş ve başka bir görüşe varmıştır. Bunu bilmeyen bazıları İmam'ın rücû ettiği görüşü nakletmiş olabilirler.

3- Ebû Hanîfe, iki görüşten birini kıyas yönüyle, diğerini istihsân yönüyle söylemiş, bazıları kıyasa göre söylediği görüşü, bazıları da istihsâna göre söylediği görüşü nakletmiş olabilirler.

4- Ebû Hanîfe, bir meselede, bir hüküm yönüyle bir de ihtiyat yönüyle iki şekilde görüş belirtmiş olabilir ve bazıları bir görüşünü diğer bazıları da diğer görüşünü nakletmiş olabilir.

5- Farklı rivâyetlerin bulunması şu şekilde de olabilir: Müctehid, deliller teâruz ettiğinden dolayı, kendi yanında tercih sebebi de bulunmadığı durumlarda hükümde tereddüt edebilir veya bir delilin medlûlünde görüşü farklı farklı olabilir. Delil iki veya daha çok yöne muhtemel bulunabilir, her bir yöne bir cevap bina edilebilir. Sonra bu yönlerden biri ona göre üstün olabilir ve görüşünü ona nisbet eder. Bundan dolayı onları, *“bu konuda Ebû Hanîfe şöyle demiştir, bir rivâyette de şöyle demiştir”* dediklerini görürsün. Bazen de ona göre bu yönlerden biri üstün olmaz, o konuda görüşü eşit olur. Bundan dolayı da onları, bir meselede ona göre eşit olan iki görüşle hüküm verdiklerini ve *“bu meselede ondan iki rivâyet veya iki görüş vardır”* dediklerini görürsün.³⁷³

İbn Âbidîn'in naklinden de anlaşılacağı üzere bir meselede mezhep imamından farklı sebeplerle farklı görüşlerin nakledilmesi ve meşâyihin mezhep imamının görüşünü tespitinde farklı sonuçlara varmaları sebebiyle müntesip fakihler arasında ihtilafın ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

b- Bir Konuda Farklı Görüşlerin Olması

Bir müctehidin bir meselede farklı görüşlerinin olması, bir meselede bir müctehide aynı anda iki görüşün nisbetinin câiz olup olmadığı başlığı altında ele alınmış, genel olarak bunun *“tenâkuz/çelişki”* olacağı sebebiyle câiz olmadığı; böyle bir durumda iki görüşten üstün/kuvvetli olanın tercih edileceği ya da iki görüşten her

³⁷³ İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, III, 425; İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûd*, s. 29, 30.

birinin tarihi biliniyor ise müctehidin birinci görüşünden rücû etmiş ve sonraki görüşün önceki görüşü neshetmiş olacağı ifade edilmiştir.³⁷⁴

Ebû Hanîfe'den bir meselede farklı görüşlerin nakledilmesinin çeşitli sebepleri olsa da bunlardan birinin de Ebû Hanîfe'nin icthad/tedris yöntemi olduğunu söylemek mümkündür. Kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden kırk kişilik bir şûra meclisi oluşturduğu ve meselelerin bu mecliste günlerce hatta haftalarca tartışıldığı ve bir sonuca varıldığı nakledilmektedir. Buna göre Ebû Hanîfe'nin icthad şûrası şeklinde oluşturduğu, halkın ve diğer talebelerin katılmasına izin verilmediği kırk kişilik ilim meclisinde, meseleler enine boyuna tartışılır ve sonunda varılan sonuç kayda geçirilirdi. Ebû Yûsuf'un naklettiğine göre Ebû Hanîfe kendisine bir mesele sorulduğunda önce talebelerinin bu konuda bildikleri hadîsleri ve sahâbî sözünü sorar, ardından kendi bildiği rivayetleri nakleder, meseleyi değişik yönleriyle ele alır, talebelerinin görüşlerini ayrı ayrı dinler, daha sonra da o meseleyi hükme bağlardı. Bazı durumlarda da öğrencilerinden bazıları kendi görüşlerini ortaya koyarlardı. Bu konular/meseleler daha sonra Muhammed eş-Şeybânî tarafından kaleme alınmış ve bu icthadlar mezhebin temel bilgilerini ve iskeletini oluşturmuştur.³⁷⁵

Bu açıdan bakıldığında icthad şûrasında tartışılan meselelerle ilgili farklı yorum ve görüşlerin ortaya çıkmış olması ve Ebû Hanîfe'nin ders meclisinde dile getirdiği fakat tercih etmediği bazı görüşlerinin meclisinde bulunan öğrencileri tarafından benimsenerek savunulmuş olması ya da Ebû Hanîfe'nin farklı görüşleri olarak nakledilmiş olması mümkündür. Nitekim Ebu Hanîfe'nin Ebû Yûsuf, Muhammed ve Züfer gibi önde gelen öğrencilerinin Ebû Hanîfe'den farklı olarak benimsemiş oldukları görüşlerin izahı ve mezhebe nisbeti sadedinde dile getirilen Ebû Yûsuf'un, *“Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettiğim hiçbir görüş yoktur ki, daha önce o görüşü söylememiş olsun”* ve İmam Züfer'in, *“Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettiğim hiçbir görüş yoktur ki, daha önce Ebû Hanîfe onu söyleyip rücû etmiş olmasın”*

³⁷⁴ İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, III, 424; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, II, 489; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 235; İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûd*, s. 29.

³⁷⁵ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, vr. 1b; Kevserî, *Fıkhu ehl-i Irâk*, s. 56, 57; Hamidullah, Muhammed, *İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları*, s. 48, 49.

şeklindeki ifadeleri,³⁷⁶ Ebû Hanîfe'nin meseleleri farklı yönlerden ele alarak farklı görüşler ortaya koyduğunu ve öğrencilerinin kendi ictihadlarıyla bu görüşlerden birini benimsemiş olabileceğini gösterdiği gibi, Ebû Hanîfe'nin farklı görüşleri olarak nakledilmiş de olabilir.³⁷⁷ Gerek mezhep imamı Ebû Hanîfe'den gerekse öğrencilerinden bir meselede farklı görüşlerin nakledilmiş olması, mezhep içi ihtilafın önemli göstergelerinden biri olduğu gibi daha sonraki süreçte mezhep görüşünün tespitinde de müntesip fakihlerin ihtilaf etmelerinin en önemli sebeplerinden biri olduğunu söylemek mümkündür.

Ebû Hanîfe'den farklı görüşlerin nakledildiği meselelerden biri Vitir namazının hükmüyle ilgilidir. Vitir namazının hükmüyle ilgili Ebû Hanîfe'den üç rivayet bulunmaktadır. Buna göre Hammâd b. Zeyd rivayetinde farz, Yûsuf b. Halid es-Semî rivayetinde vacip ve Nuh b. Ebî Meryem el-Mervezî ve Esed b. Amr rivayetinde ise sünnet olduğu şeklindedir. Ebû Yûsuf ve Muhammed de vitir namazının hükmünün sünnet olduğu görüşünü benimsemişlerdir.³⁷⁸

Görüldüğü gibi vitir namazının hükmü konusunda mezhep imamından üç farklı görüş nakledilmekte, vitir namazının vacip olduğu görüşü zâhir görüşü ya da son görüşü kabul edildiğinden mezhep görüşü de vacip olarak tespit ve ifade

³⁷⁶ Velvâlicî, *el-Fetâvâ*, V, 311; Semerkandî, *Uyûnü'l-mesâil*, s. 143; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, s. 15; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 166.

³⁷⁷ Muhammed eş-Şeybânî'nin nakletmiş olduğu şu olay, Ebû Hanîfe'nin meseleleri çeşitli yönlerden ele alıp değerlendirdiğini ve farklı görüşler ortaya koyduğunu göstermesi açısından dikkate değerdir: Ebû Hanîfe Bağdat'a gidince, aralarında Ebû Yûsuf, Züfer ve Esed b. Amr'ın da bulunduğu seçkin öğrencileri bir araya gelmiş ve bir meselenin hükmünü ele alıp değerlendirmişler ve bir görüşe varmışlardı. Ebû Hanîfe döndüğünde ilk sordukları şey bu mesele olmuş ve Ebû Hanîfe o meseleyle ilgili farklı bir görüş söylemiştir. Ebû Hanîfe'ye itiraz etmeleri üzerine o, onlarla münazara edip meseleyi izah edince onları, görüşlerinin hata olduğuna ikna edip kendi görüşüne döndürmüştür. Daha sonra Ebû Hanîfe, kendi görüşünün hata, onların görüşünün doğru olduğunu söyleyince yine itiraz etmişler ve Ebû Hanîfe, onları, sahip oldukları ilk görüşün doğru olduğuna ikna etmiştir. Öğrencilerinin, sen bize haksızlık ettin, bizim sahip olduğumuz görüş doğruymuş diye sitem etmeleri üzerine Ebû Hanîfe, hem onların görüşlerinin hem de kendi görüşünün hata olduğunu doğru olanın üçüncü bir görüş olduğunu söyleyince, bunun olamayacağını söylemişler, bununu üzerine Ebû Hanîfe, o meseleyle ilgili üçüncü bir görüş ortaya koymuş ve onları bu üçüncü görüşün doğruluğuna ikna etmiştir. Öğrencilerinin, doğru olan görüşün hangisi olduğunu söylemesini istemeleri üzerine, Ebû Hanîfe, doğru olan görüşün kendisinin söylediği ilk görüş olduğunu gerekçeleriyle izah etmiş ve bu meselenin, ortaya koyduğu üç yorum/görüşün dışında olamayacağını, her bir görüşün fikhen bir yorum/vecih ve görüş olduğunu ifade etmiştir. Bkz.: Kevserî, *Hüsnü't-tekâzî*, s. 61, 62; Ali Cuma, *el-Medhâl*, s. 115, 116.

³⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 155; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, II, 221; İbn Mâzê, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I, 468.

edilmektedir. Ancak diğer iki görüşle ilgili olarak da mezhep fakihleri tarafından farklı yorumlar yapıldığı görülmektedir. Mergînânî, bununla ilgili olarak vitir namazının vacip oluşunu inkâr edenin tekfir edilmeyeceğini, zira bunun sünnetle sabit olduğunu ve Ebû Hanîfe'den vitir namazının sünnet olduğu yönündeki sünnet oluştan kastedilenin de bu olduğu şeklinde yorumlamaktadır.³⁷⁹

Burhanüddin İbn Mâze, vitir namazının hükmüyle ilgili Ebû Hanîfe'den üç rivayet bulunduğunu, sahih olan görüşün vacip görüşü olduğunu ifade ettikten sonra, Ebû Hanîfe'den vitir namazının farz olduğu şeklindeki rivayetin manasının itikaden değil inkâr edeninin tekfir edilmediği amelen farz olduğunu; vitir namazının hükmünün sünnet olduğu şeklindeki rivayetin manasının da vitir namazının vacip oluşunun sünnetle sabit olduğu şeklinde izah etmektedir.³⁸⁰ İbnü'l-Hümâm ise, vitir namazının hükmüyle ilgili olarak farz hükmünü, “*amelî farz*” olarak izah etmekte ve bunun da vacip karşılığında kullanıldığını; vitir namazının hükmüyle ilgili farz, vacip ve sünnet olduğu şeklinde üç rivayet bulunduğunu, ancak muradın bir olduğunu ve bunun da vacip olduğunu ifade etmektedir.³⁸¹

Tenvîru'l-epsâr müellifi Timurtâşî, Ebû Hanîfe'den rivayet edilen bu üç görüşü ve bununla ilgili izahları âdeta cem' ve telif edercesine “*vitir namazı, amelen farz, itikaden vacip, sübûten sünnettir*” ifadelerini kullanır.³⁸²

Mâ-i müsta'melin temiz olup olmadığı meselesinde de Ebû Hanîfe'den farklı rivayetler söz konusudur. Ebû Hanîfe'nin görüşü olarak zâhiru'r-rivayede zikredilen görüş, mâ-i müsta'mel ile abdest almanın câiz olmayacağı görüşü olup, onun temiz mi necis mi olduğuyla ilgili herhangi bir kayıt yoktur.³⁸³ Muhammed eş-Şeybânî, mâ-i müsta'melin temiz fakat temizleyici olmadığı görüşündedir. Ebû Hanîfe'nin görüşüyle ilgili olarak, Ebû Yûsuf ve Hasan b. Ziyâd, mâ-i müsta'melin necis olduğu görüşünü; Züfer ve Âfiye b. Yezîd ise temiz olduğu görüşünü rivayet etmişlerdir.

³⁷⁹ Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 5.

³⁸⁰ İbn Mâzê, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I, 468, 469; *ez-Zahîra*, II, 223.

³⁸¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 441.

³⁸² Timurtâşî, *Tenvîru'l-epsâr*, s. 22; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, s. 90.

³⁸³ Şeybânî, Muhammed, *el-Asl*, I, 20. Mâ-i müsta'mel ile abdestin niçin câiz olmadığı sorusunu Ebû Hanîfe, “*Bu su ile bir kere abdest alınmıştır, bundan sonra onunla abdest almak câiz değildir*” şeklinde cevaplamaktadır. Şeybânî, Muhammed, *el-Asl*, I, 20.

İmamların görüşünü tespit hususunda Belh meşâyihî ile Irak meşâyihî ihtilaf etmiş, Belh meşâyihî, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre mâ-i müsta'melin necis, Muhammed eş-Şeybânî'ye göre ise temiz, fakat temizleyici olmadığı tespitini yaparken, Irak meşâyihî her üç imama göre de mâ-i müsta'melin temiz, fakat temizleyici olmadığı tespitini yapmış ve mâ-i müsta'melin necis olduğuyula ilgili Ebû Hanîfe'den yapılan rivayetin sahih olmadığını söylemişlerdir.³⁸⁴ Görüldüğü gibi aynı mesele ile ilgili mezhep imamlarından farklı rivayetler gelmiş ve görüşlerin ve müftâ bih olan görüşün tespitinde meşâyih ihtilaf etmiştir.

Akşam namazının vaktiyle ilgili rivayetler de konuyla ilgili temsil gücü yüksek meselelerden bir tanesidir. Bilindiği üzere akşam namazının vaktinin bitiş zamanı rivayetlerde “*şafağın kaybolması*” olarak ifade edilir. Ancak şafaktan maksadın ne olduğu hususunda ihtilaf edilmiş olup, Ebû Hanîfe'nin görüşü şafaktan maksat batı ufkundaki kızılıktan sonra meydana gelen beyazlıktır. İmâmeyn ise şafaktan maksadın batı ufkunda meydana gelen kızılık olduğu görüşündedir. Ebû Hanîfe'nin de şafağın kızılık olduğu yönünde Esed b. Amr tarafından rivayet edilen nâdiru'r-rivâye görüşü bulunmaktadır.³⁸⁵

Konuyla ilgili gerek mezhep imamı Ebû Hanîfe'den iki farklı rivayetin bulunması, gerekse Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasındaki görüş farklılığı, daha sonraki müntesip fakihler tarafından farklı değerlendirmelere tabi tutulmuş, mezhep görüşünün ya da fetvaya esas alınacak görüşün tespitinde farklı görüşler ve tercihler ortaya konmuştur.

Başta Tahâvî, Mergînânî, Mevsılî, Neseî ve Timurtâşî gibi metin sahipleri olmak üzere birçok fakih Ebû Hanîfe'nin zâhir görüşünü tercih edip mezhep

³⁸⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, I, 237, 238; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, vr. 13a, 13b; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 46; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, I, 389; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 324-326; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân* I, vr. 16b.

³⁸⁵ Şeybânî, Muhammed, *el-Asl*, I, 123; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, vr. 32b; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 144, 145; Serahsî, Radiyyüddîn, *el-Mebsût*, vr. 26b; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, I, 569; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 404; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 80, 81; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I, 274; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, vr. 76b; Nebîre-i Şeyh Ömer, *Câmiu'l-muzmerât*, I, 289; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 258.

görüşünün ve fetvaya esas olan görüşün bu görüş olduğunu ifade ederken,³⁸⁶ Burhânüşşerîa, İbnü's-Sââtî, Sadruşşerîa, Molla Hüsrev ve Haskefi gibi fakihler ise bu konuda fetvanın İmâmeyn'in görüşüne göre olduğunu ifade ederek İmâmeyn'in görüşünü tercih etmişlerdir.³⁸⁷ Ayrıca Haskefi gibi fakihler, Ebû Hanîfe'nin İmâmeyn'nin görüşüne rucû ettiğini ve İmâmeyn'in görüşünün mezhep görüşü olduğunu kaydetmişlerdir.³⁸⁸ Ancak İbn Kutluboğa, Ali el-Kârî ve Şürübülâlî gibi âlimler ise, Ebû Hanîfe'nin beyazlık görüşünden rucû ettiğinin sabit olmadığını, rivayet ve dirayet yönüyle esah olan görüşün “şafağın beyazlık olduğu” görüşü olduğunu, Ebû Hanîfe'nin görüşünün zâhiru'r-rivaye ve esah olan görüş olduğunu ifade ederler.³⁸⁹

İbnü'l-Hümâm ise, meşâyih'ten bazılarının Esed b. Amr tarafından Ebû Hanîfe'nin görüşü olarak rivayet edilen ve İmâmeyn'in de görüşü olan “şafağın kızılık olduğu” görüşünü tercih edip onunla fetva verdiklerini ifade ederek onları eleştirir ve Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih eder ve tercih gerekçelerini kaydeder. İbnü'l-Hümâm'a göre, “şafağın kızılık olduğu” görüşü rivayet ve dirayet yönünden desteklenmez. Bu görüş, zâhiru'r-rivâye görüşe aykırıdır. Ayrıca hadîsler ve sahâbe görüşleri, şafak kelimesinin Arapçadaki kullanımı ve ihtiyat gibi sebeplerle Ebû Hanîfe'nin görüşü tercih edilmelidir.³⁹⁰

İbn Nuceym ve Tahtavî de fetvanın İmâmeyn'in görüşüne göre olduğuna katılmazlar ve bu tercihi fetva yöntemi açısından da eleştirirler. Zira bunlara göre delilinin zayıf oluşu, zaruret, zamanın değişmesi gibi zorlayıcı bir durum söz konusu

³⁸⁶ Tahavî, *el-Muhtasar*, s. 23; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 404; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 128; Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, s. 154; Timurtâşî, *Tenvîru'l-epsâr*, s. 11. Timurtâşî, *Tenvîru'l-epsâr* isimli eserinde Ebû Hanîfe'nin görüşünü kaydetmiş/tercih etmiş olsa da bu eserine yazmış olduğu *Minehu'l-Ğaffâr* isimli şerhinde, *el-Vikâye* ve *Mecmeu'l-bahreyn*'e referansla fetvanın İmâmeyn'in görüşüne göre olduğunu ifade eder ve Ebû Hanîfe'nin de İmâmeyn'in görüşüne rucû ettiğini nakleder. Timurtâşî, *Minehu'l-Ğaffâr*, vr. 36b.

³⁸⁷ Burhânüşşerîa, *el-Vikâye*, s. 57; Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, II, 15; *en-Nükâye*, s. 10; İbnü's-Sââtî, *Mecmeu'l-bahreyn*, s. 107; Molla Hüsrev, *Düreru'l-Hükkâm*, I, 51; Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, s. 53; Aynî, *Remzü'l-hakâik*, s. 28.

³⁸⁸ Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, s. 53; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 17.

³⁸⁹ İbn Kutluboğa, *et-Tashîh*, s. 155-157; Şürübülâlî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 51. Ali el-Kârî de, *Fethu bâbi'l-inâye*, I, 181.

³⁹⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 224. Ayrıca bkz.: Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 404; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 128; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâî*, I, 569.

değilse mezhep görüşü ya da fetvaya esas alınması gereken görüş, meşâyih fetvaya esas olan görüşün İmâmeyn'in görüşü olduğunu söylese de Ebû Hanîfe'nin görüşüdür.³⁹¹

Aynı ihtilaf öğle namazı vaktinin bitişi ile ikindi namazı vaktinin başlangıcı meselesinde de söz konusudur. Ebû Hanîfe'ye göre öğle namazı vaktinin sonu ve ikindi namazının başlangıcı bir cismin gölge boyunun iki misli olduğu andır. İmâmeyn'e göre bir cismin gölge boyu bir misli olduğu zaman öğle namazı vakti çıkmış ikindi namazı vakti girmiş olur.³⁹² Hasan b. Ziyâd rivayetinde Ebû Hanîfe'den de bu şekilde bir görüş nakledilmektedir. Esed b. Amr rivayetinde ise, bir cismin gölgesi bir misli olduğu zaman öğle namazı vakti çıkmış olur fakat ikindi namazı vakti girmez. İkinci namazı vakti bir cismin gölgesi iki misli olduğu zaman girmiş olur. Bu rivayete göre, öğle namazı vakti ile ikindi namazı vakti arasında mühmel bir vakit bulunmuş olmaktadır.³⁹³ Her ne kadar Kerhî, “*Bu görüş rivayetlere en uygun/esah olan görüştür*” dese de, öğle ile ikindi arasında mühmel vakit olduğu görüşü şâz bir görüş olarak değerlendirilmiş ve itibara alınmamıştır.³⁹⁴

Bu konuda da metin sahiplerinin çoğunluğu Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih ederken³⁹⁵ Haskefî, bu meselede de İmâmeyn'in görüşünün fetva verilen görüş olduğunu ifade eder. Akşam namazı vaktinde Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih eden Tahâvî ise öğle namazının vaktinde İmâmeyn'in görüşünü tercih etmektedir.³⁹⁶ Burhânüşşerîa (VII-VIII./XIII-XIV. yüzyıl) ise, Tahâvî'nin aksine öğle namazının vaktinde Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih ederken, akşam namazının vaktinde

³⁹¹ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 259; Tahtavî, *Hâşiyetü'd-Dürr*, II, 21-23.

³⁹² Şeybânî, Muhammed, *el-Asl*, I, 122.

³⁹³ Kudûrî, *el-Muhtasar*, s. 25; *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, vr. 31b; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 402; Serahsî, Radiyyüddîn, *el-Mebsût*, vr. 26a; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 126; İbnü's-Sââtî, *Mecmeu'l-bahreyn*, s. 107; Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, II, 13; *en-Nükâye*, s. 10; -Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, I, 561; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I, 273; Kuhistânî, *Câmiu'r-rumûz*, I, 63; Haddâd, *el-Cevhere*, I, 287; İbn Nüceym, *Raf'u'l-ğışâ*, s. 105; Halebî, *Gunyetü'l-mütemellî*, s. 227; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, s. 53.

³⁹⁴ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 31b; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I, 274.

³⁹⁵ Burhanüşşerîa, *el-Vikâye*, s. 57; Nesefî, *Kenzü'd-dakâik*, s. 154; Molla Hüsvrev, *ed-Dürer*, I, 51; Timurtâşî, *Tenvîru'l-epsâr*, s. 11; a. mlf., *Minehu'l-Ğaffâr*, vr. 36b.

³⁹⁶ İbn Nüceym ve ondan nakille Tahtavî ve İbn Âbidîn, Tahâvî'nin “*Biz İmâmeyn'in görüşünü alırız*” şeklindeki sözünün mezhep görüşüne delâlet etmediğine dikkat çekerler. *el-Bahru'r-râik*, I, 258; Tahtavî, *Hâşiyetü'd-Dürr*, II, 18; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, II, 14.

İmâmeyn'in görüşünü tercih eder.³⁹⁷ Leknevî de, öğle namazının vaktiyle ilgili Ebû Hanîfe'nin görüşünün âsâra ve cumhurun görüşüne muhalif olduğunu ve kendi öğrencileri ve diğer fakihler indinde terk edilmiş bir görüş olduğunu ifade eder.³⁹⁸

İbn Nüceym, konuyla ilgili müstakil bir risâle kaleme almış, ilgili risâlesinde Ebû Hanîfe'nin görüşünü savunmuş ve mezhep görüşünün/fetvaya esas alınması gereken görüşün Ebû Hanîfe'nin görüşü olduğunu ifade etmiştir.³⁹⁹ Ancak Leknevî, İbn Nüceym'in hem *el-Bahru'r-râik* isimli eserinde hem de konuyla ilgili müstakil olarak kaleme aldığı risâlesinde sözü uzattığını, ancak davasını ispat edecek bir şey getiremediğini iddia etmektedir.⁴⁰⁰

Görüldüğü gibi hem öğle namazının vaktinin hem de akşam namazının vaktinin sonuyla ilgili gerek Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasındaki ihtilaf gerekse Ebû Hanîfe'den konuyla ilgili farklı rivayetlerin bulunması daha sonra gelen müntesip fakihler arasında da ihtilafa sebep olmuş, müntesip fakihler tarafından farklı tercihler ortaya konmuştur.

Şahıs merkezli tercihte,⁴⁰¹ Ebû Hanîfe'nin bir görüşte İmâmeyn'in ise ittifakla başka bir görüşte olması durumunda hangi görüşün hükme ve fetvaya esas alınacağı konusunda ihtilaf edilmiş, bu durumda yine Ebû Hanîfe'nin görüşünün esas alınacağını söyleyen fakihler olduğu gibi, bazıları müftinin muhayyer olduğunu, bazıları da müctehid olmayan müftinin Ebû Hanîfe'nin görüşünü esas alacağını, tercih yapacak icthad ehliyetine sahip müctehid müftinin ise delili kuvvetli olan görüşü alması gerektiğini ifade etmişlerdir.⁴⁰²

Tahtâvî de, fetvanın İmâmeyn'in görüşüne göre olduğu tercihini fetva yöntemi açısından eleştirir ve "*İmâm bir görüşte iki öğrencisi de başka bir görüşte*

³⁹⁷ Tahâvî, *el-Muhtasar*, s. 23; Burhânüşşerîa, *el-Vikâye*, s. 57; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, s. 53.

³⁹⁸ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 153, 165.

³⁹⁹ İbn Nüceym, *Raf'u'l-ğışâ fî vakteyi'l-Asri ve'l-Işâ*, (*Resâilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye ve'l-müsemât er-Resâilü'z-zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye* içinde), thk. Muhammed Ahmed Serrâc, Ali Cuma Muhammed, Kahire 1419-1998/1420-1999.

⁴⁰⁰ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 165.

⁴⁰¹ Şahıs merkezli tercihle ilgili geniş bilgi için bkz.: Uğur, *Mezhep İçi Tercih*, s. 249-267.

⁴⁰² Sadruşşehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdî*, I, 192; Üşî, *Fetâva's-Sirâciyye*, s. 602; Kâdîhân, *el-Fetâvâ*, I, 9; Gaznevî, *el-Hâvî el-Kudsî*, II, 562; İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûd*, s. 38-40.

olursa müfti muhayyerdir, isterse İmâm'ın görüşüyle fetva verir isterse iki öğrencisinin görüşüyle fetva verir" itirazını iki şekilde cevaplandırır. Birincisi; herşeyden önce bu ilke müctehid olan müfti için geçerlidir. Müctehid olmayan müfti ise esah olan görüşe göre mutlak olarak Ebû Hanîfe'nin görüşüyle fetva verir. İkincisi; müftinin muhayyer olduğu ilkesi bazı meşâyih tarafından dile getirilmiş olsa da meşâyihden bazıları, Ebû Hanîfe'nin görüşü varken İmâmeyn'in görüşünün alınamayacağı görüşündedirler. Öyle ki, Mergînânî gibi fakihler, her durumda Ebû Hanîfe'nin görüşüyle fetva vermenin vacip olduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁰³

Şahıs merkezli tercih kriterleri ortaya konurken Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in ittifak ettiği meselelerde, müntesip fakihin müctehid bile olsa başka görüşle hüküm ve fetva veremeyeceği ifade edilir.⁴⁰⁴ İmâmeyn'den birinin Ebû Hanîfe ile aynı görüşte olması, diğer bir ifade ile Ebû Hanîfe ile İmâmeyn'den birinin aynı görüşte ittifak etmeleri durumunda da yine bu görüşle fetva ve hüküm verileceği ifade edilmektedir.⁴⁰⁵ Öğle namazının vaktinin sonu ve akşam namazı vaktinde şafağın kızılık mı yoksa beyazlık mı olduğu meselesinde Ebû Hanîfe'den nâdiru'r-rivaye de olsa İmâmeyn'le aynı görüşte olduğunun nakledilmiş olması, bazı meşâyihin fetvanın İmâmeyn'in görüşüne göre olduğu tercihinin etkilediği ve meselenin fetva yöntemi açısından da Ebû Hanîfe ile İmâmeyn'in ittifak ettiği görüş olarak değerlendirildiği söylenebilir.

Görüldüğü gibi bir meselede mezhep imamından farklı görüşlerin rivayet edilmiş olması, farklı boyutlarda ihtilaflara sebep olmuş, aynı şekilde bu durum, daha sonraki fakihlerin mezhep görüşünün tespitinde de farklı tercihler ortaya koymalarında etkili olmuştur.

6- Usûl Farklılıkları

Mezhep içi ihtilafın sebeplerinden biri de usûl farklılıklarıdır. Usûl kelimesi geniş kapsamlı bir anlama sahip olup, Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas, istihsan, sahâbe kavli, örf gibi şer'î delilleri, fıkıh usûlü kurallarını, küllî kâideler ve dâbitleri ifade

⁴⁰³ Tahtâvî, *Hâşiyetü'd-Dürr*, II, 22.

⁴⁰⁴ Sadruşşehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdî*, I, 192; Üşî, *Fetâva's-Sirâciyye*, s. 602; Kâdîhân, *el-Fetâvâ*, I, 9; Gaznevî, *el-Hâvî el-Kudsî*, II, 562; İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûd*, s. 39, 40.

⁴⁰⁵ Kâdîhân, *el-Fetâvâ*, I, 9.

ettiği gibi fakihlerin istidlâl şeklini de ifade etmektedir. Kitap, Sünnet, icmâ, kıyas, istihsan gibi aslî ve fer'î delillerin itibara alınması hususunda Hanefî fakihler arasında ihtilaf yoktur. Ancak bu delillerden hüküm istinbâtında farklı usûl ve kâide benimsemiş olmaları ya da farklı istidlâlde bulunmaları sebebiyle aynı meselede farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

Fıkıh usûlü kurallarında da meşâyih arasında birçok ihtilaf meydana gelmiştir. Fıkıh usûlü konularından âm-hâs lafızların kapsam ve ilişkisi, fiillerin vücup ifade edip etmemesi, hakikat-mecâz kullanımı, hurûfu'l-meânînin anlamları, haber-i vâhidin hükümlere etkisi, örfün değeri, nesh ve teâruz gibi birçok hususta Ebû Hanife ve öğrencilerinin farklı usûlî yaklaşımlara sahip olmaları farklı ictehadların ortaya çıkmasında etkili olmuştur.⁴⁰⁶

Ayrıca Ebû Hanîfe ve öğrencileri bir fıkıh usûlü eseri kaleme almamışlardır. Hanefî fıkıh usûlü, Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin fûrû görüşlerinden yola çıkarak meşâyih tarafından tahrîc yoluyla elde edildiğinden birçok ihtilafın ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur. Bu konuda emrin mücebi meselesi ihtilafın en bariz ortaya çıktığı meselelerden biridir. Mutlak emrin vücup ifade edip etmemesi, tekrara delaleti, fevre ya da terâhîye delâleti gibi hususlarda müntesip fakihler farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Başta Kerhî olmak üzere Hanefîlerin Irak ekolüne göre mutlak emir fevre delâlet eder. Ebû Mansur el-Mâtürîdî (ö. 333/944) tavakkuf taraftarı iken, Hanefîlerin Mâverâünnehir ekolü mutlak emrin terâhî ifade ettiği görüşünü benimsemiş ve bu, zamanla mezhebin genel görüşü haline gelmiştir.⁴⁰⁷

Mutlak emrin fevre ya terâhîye delâleti hususundaki ihtilafın temelinde zekât, hac, mutlak nezirler, keffâretler ve tilavet secdesi gibi ibadetlerin fevrî mi yoksa terâhî olarak mı farz olduğu hususundaki farklı görüşler yatmaktadır.⁴⁰⁸ Zekâtın farziyeti hususunda Kerhî, fevrî olarak farz olduğu, İbnü's-Selcî (ö. 266/880) ve

⁴⁰⁶ Konuyla ilgili örnek bir çalışma için bkz.: Akcan, Ali Veysel, *Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe ile İhtilâflarının Sebepi*, Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2019.

⁴⁰⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 105; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 74-81; Serahsî, *el-Usûl*, I, 26; Semerkandî, Alâüddin, *Mîzânü'l-usûl*, s. 212; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 365. Geniş bilgi için bkz.: Hazne, *el-İhtilâfâtü'l-usûliyye*, s. 128-147.

⁴⁰⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 105; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 74-81; Serahsî, *el-Usûl*, I, 26; Semerkandî, Alâüddin, *Mîzânü'l-usûl*, s. 212; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 365.

Cessâs ise terâhî olarak farz olduğu görüşünü benimsemiştir.⁴⁰⁹ Hacla ilgili İmâmeyn'den nakledilen iki farklı görüş bulunmaktadır. Haccın fevrî olarak farz olacağı görüşü Ebû Yusuf'tan nakledilirken, terâhî olarak farz olacağı görüşü de Muhammed eş-Şeybânî'den nakledilmiştir. Ebû Hanîfe'den ise her iki görüş de rivayet edilmiştir.⁴¹⁰ Mutlak emrin fevre delâlet ettiği görüşünü benimseyenler bu gibi ibadetlerin fevrî olarak farz olduğu görüşünü benimserken, mutlak emrin terâhîye delâlet ettiği görüşünü benimseyenler ise bu gibi ibadetlerin terâhî üzere farz olduğu görüşünü benimsemişlerdir.

Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin özellikle kıyas ve istihsan hususunda yaklaşımları da ihtilafın en önemli sebeplerinden biridir. Özellikle Züfer b. Huzeyl'in kıyasa daha fazla başvurması sebebiyle birçok konuda Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'den farklı görüşler benimsemesine yol açtığı söylenebilir.⁴¹¹

Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'a göre ayakta namaz kılabilen bir kimsenin oturarak namaz kılan kimseye uyması câizdir. Muhammed eş-Şeybânî ise kıyası esas olarak ayakta namaz kılabilen bir kimsenin oturarak namaz kılan kimseye uymasını câiz görmez. Çünkü ayakta namaz kılabilen bir kimsenin hâli oturarak namaz kılan kimsenin halinden daha kuvvetlidir. Kıyasa göre kuvvetli olan zayıf olana binâ edilemez. Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf ise, Rasûlullah'ın (s.a.) son kıldırıldığı namazı oturarak kıldırıldığı ve cemaatin de ayakta ona uydukları rivayetini⁴¹² esas almışlardır.⁴¹³ Yine aynı ilkeye göre Muhammed eş-Şeybânî, teyemmüm yapan bir kimsenin abdest almış olan bir kimseye imamlık yapamayacağı görüşündedir. Zira ona göre teyemmüm, zaruret halinde başvuru alternatif bir taharettir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'a göre ise hem abdest hem teyemmüm mutlak taharettir. Dolayısıyla teyemmüm de taharet konusunda abdest gibidir. Muhammed eş-Şeybânî, teyemmümü zaruret halinde başvuru alternatif bir taharet kabul ettiği için abdestle eş değer görmez. Abdest aslî taharettir ve teyemmümden daha güçlüdür. Buna binaen

⁴⁰⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, II, 373-375; Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 154; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 329; Aynî, *el-Binâye*, III, 294, 295.

⁴¹⁰ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, III, 42; Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 317; Aynî, *el-Binâye*, IV, 141.

⁴¹¹ Bkz. AYTEKİN, *İmam Züfer'in Hanefî Mezhebindeki Konumu ve Fıkhi Görüşleri*, s. 54.

⁴¹² Buhârî, "*Cemâat*" 11, 39; Müslim, "*Salât*" 90; Nesâî, "*İmâmet*" 40.

⁴¹³ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, I, 620, 621; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 494; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 209.

kuvvetli olan zayıf olana bina edilemez ilkesi gereği, teyemmüm yapan bir kimse abdest almış olan bir kimseye imamlık yapamaz.⁴¹⁴

Burada riba konusunda keylî ve veznî malların tespitinde örfün etkisi başka bir örnek olarak zikredilebilir. Ebû Hanîfe, hadîslerde keylî ya da veznî olarak geçen malların ebedi olarak keylî ya da veznî olarak kabul edileceğini, bu hususta örfе itibar edilmeyeceği görüşündedir. Hakkında nas bulunmayan mallarda ise örfе göre hareket edilecektir. Ebû Yusuf ise, malların keylî ya da veznî oluşunda örfе itibar edileceği görüşündedir. Zira ona göre naslarda keylî ya da veznî olarak zikredilen mallar o zamanki örfle ilgilidir. Zamanla örf değişip naslarda keylî olarak zikredilen bir mal örfen veznî olarak kabul görürse, Ebû Yusuf'a göre burada örfе itibar edilecek ve o mal veznî olarak değerlendirilecektir.⁴¹⁵ Bu konuda Ebû Hanîfe örfе itibar edilmeyeceği ve hadîste ifade edilen keylî ve veznî malların ebediyyen keylî ve veznî olarak kalacağı görüşünü benimserken, Ebû Yusuf ise örfе itibar edileceğini ve örfün değişmesiyle keylî ya da veznî malların da değişebileceği görüşünü benimsemiştir.⁴¹⁶

Ayrıca fakihlerin benimsemiş oldukları küllî kâidelere göre de farklılıklar ortaya çıkmıştır. Ebû Hanîfe'ye göre genel kâide, misafirin ikâmete niyet etmesi ve mukim bir kimseye uyması gibi, bir farzı başında değiştiren şey sonunda da değiştirir. Bu genel kâideye göre, teyemmümla namaz kılan bir kimsenin, namazın sonunda teşehhüd miktarı oturduktan sonra ve selam vermeden önce su görmesi durumunda; çıplak olarak namaz kılan bir kimsenin avret yerlerini örtecek elbise bulması durumunda Ebû Hanîfe'ye göre namazları bozulur. İmâmeyn ise bu durumlarda bu kişilerin namazlarının bozulmayacağı görüşündedir. Bu hükümler, namaz kılan kimsenin kendi fiiliyle namazdan çıkmasının hükmüyle de ilgilidir. Ebû Hanîfe'ye göre kendi fiiliyle namazdan çıkmak farz, İmâmeyn'e göre ise farz değildir.⁴¹⁷

Yine Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'un benimsedikleri kâideye göre, zekâtta vücup sadece nisaba taalluk eder, nisaptan fazlasına ise taalluk etmez. Muhammed ve

⁴¹⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, I, 620; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 493; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 209.

⁴¹⁵ Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 536; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 74; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, VII, 14, 15; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, VII, 409, 410.

⁴¹⁶ Başka örnekler için bkz.: Akcan, *Ebû Yusuf'un Ebû Hanîfe ile İhtilaflarının Sebepleri*, s. 81-85.

⁴¹⁷ Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, s. 11 vd.; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 125.

Züfer'e göre ise malın tamamına taalluk eder. Muhammed ve Züfer bu noktada, Hz. Peygamber'in "Beş deveden dokuz deveye kadar bir koyun zekât vardır"⁴¹⁸ hadîsine dayanmışlardır. Zira hadîste vücutun malın tamamına taalluk ettiği haber verilmektedir. Ebu Hanife ve Ebu Yusuf ise bu konuda Amr b. Hazm'ın naklettiği, "Beş sâime devede bir koyun zekât vardır, develerin sayısı ona ulaşınca kadar fazlasında zekât yoktur"⁴¹⁹ hadîsini esas almışlardır. Bu hadîs vücutun sadece nisaba taalluk edeceği, sonraki nisap miktarına kadar olan fazlalıkların önceki nisaba tabi olduğu konusunda nasdır.⁴²⁰

Fakihlerin istidlâl şekli de farklı görüşler ortaya koymalarına sebep olan hususlardan biridir. Farklı istidlalde bulunma doğrudan müçtehitlerin yorum ve tercihleriyle bağlantılı olan bir husustur. Namazda okunacak kıraat miktarında farklı görüşlerin ortaya çıkması buna örnek olarak verilebilir. Ebû Hanîfe'ye göre bir âyet okumakla namazda kıraat hükmü yerine getirilmiş olur. İmâmeyn ise üç kısa âyet ya da üç âyet uzunluğunda bir âyetin okunması gerektiği görüşündedirler. Ebû Hanîfe, "Kur'ândan kolayınıza geleni okuyun"⁴²¹ âyetinden hareketle kısa da olsa bir âyetin kıraat olarak yeterli olacağını söylerken, Ebû Yusuf ve Muhammed, mu'ciz olmayan bir miktarın kıraat olarak kabul edilemeyeceği görüşünü benimsemişlerdir.⁴²²

Ebu Hanife'nin öğrencisi Ebu Mutî' el-Belhî'nin (ö. 199/814) rükû ve secdedeki tesbihlerin hükmü ile ilgili görüşü de farklı istidlal anlayışına verilebilecek başka bir örnektir. Üç Hanefî imama göre rükû ve secdede tesbîh okumak sünnettir. Ebu Mutî'ye göre ise tesbih yapmak farzdır. Zira "فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ" ayeti inince Hz. Peygamber "Yaptığınız rükûlarda bunu okuyun" buyurmuş, "سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى" ayeti inince de "Bunu secdenizde okuyun" buyurmuştur. Anlaşıldığı kadarıyla Ebu Mutî' Hz. Peygamber'in "okuyun" ifadesini vücuta hamletmiştir. Diğer imamlar ise

⁴¹⁸ Zeylâî, *Nasbu'r-râye*, II, 362.

⁴¹⁹ Zeylâî, *Nasbu'r-râye*, II, 362.

⁴²⁰ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, II, 421.

⁴²¹ Müzzemmil 73/20.

⁴²² Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, I, 526; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 476; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 194.

ya bu âyetin doğrudan namazdaki rükû ve secdeyle ilgili olmadığını veya bunun nedbe hamledileceğini ifade etmişlerdir.⁴²³

III- MEZHEP İÇİ İHTİLAFIN TARİHİ SEYRİ

Bilinen bir şeydir ki, insanlar her konuda/meselede aynı düşünmezler, her konuyu/meseleyi aynı şekilde anlamazlar. **“Farklı anlamak, farklı düşünmek”** insanın fıtratında/tabiatında olan bir şeydir. Zira Allah Teâlâ, insanları farklı akılda, farklı anlayışta, farklı tabiatla yaratmıştır. **“Varlık, farklılıklardan oluşur”** ve **“gece ve gündüzün farklı oluşu”**, **“renklerimiz ve dillerimizin farklı oluşu”** Allah’ın âyetlerinden olduğu gibi⁴²⁴, aklımız, anlayışımız ve tabiatımızın farklı olması da Allah’ın hikmetinin tecellisidir. İnsanlar ve toplumlar, dinde, düşüncede, hukukta, ahlâkta, meslekte, sanatta, estetikte vs. hayatın her alanında farklı anlayışlara, farklı üslûplara, farklı metodlara, farklı yorumlara sahiptir. Bütün bu farklılıkları ortadan kaldırmaya çalışmak, hayatı/varlığı ortadan kaldırmaya çalışmak kadar muhaldir.⁴²⁵

Konuya fıkıh ilmi nokta-i nazarından baktığımız zaman da, Müslüman toplumda farklı anlayışların, farklı düşüncelerin, farklı yorumların, kısacası farklı mezheplerin olması yadırganacak bir şey değildir. Zira ihtilaf etmek, tabîi ve fitrî bir hâdisedir.

Burada tarihi süreç içerisinde dönemlere ayırarak Hanefî mezhebinde mezhep içi ihtilafın seyrini ele alacağız. Bu dönemleme genel hatlarıyla kuruluş dönemi, mütekaddimûn dönemi ve müteahhirûn dönemi şeklinde üç dönem olarak ele alınacaktır.

A- Mezhebin Kuruluş Dönemi

Mezhebin kuruluş dönemi, mezhebin kurucu imamı Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin yaşadığı dönemdir. Zira bu dönem hem İmâm-ı Âzam’ın hem de öğrencilerinin ictihad faaliyetlerini yürüttüğü, sistematik mezhep anlayışının yavaş yavaş oluşmaya başladığı hem İmâm-ı Âzam’ın hem de onun vefatından sonra ilim

⁴²³ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, II, 52; İbn Mâze, *el-Muhîtu’l-Burhânî*, I, 360; Aynî, *el-Binâye*, II, 225.

⁴²⁴ Âl-i İmrân 3/190; Yunus 10/6; Rûm 30/22; Câsiye 45/5.

⁴²⁵ Krş.: Batalyevsî, *el-İnsâf*, s. 25; Bâhüseyin, *et-Tahrîc*, s. 74.

halkasının başına geçen öğrencilerinin mezhebin oluşmasında faaliyetlerinin devam ettiği bir dönemdir.

Kuruluş dönemi adını verdiğimiz bu dönemin en önemli özelliği, serbest icihadın yaygın olduğu bir dönem olmasıdır. Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra da yaklaşık yarım asır devam eden bu dönemde icihad faaliyetleri Ebû Hanîfe'nin seçkin öğrencileri tarafından devam ettirilmiştir. Serbest icihadın yaygın olduğu bu dönemde Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin hocalarına ihtilaf ettikleri meselelerin olduğu bir gerçektir. Ebû Hanîfe'nin öğrencileri, hocalarından öğrendikleri yöntemle ve yine hocalarının teşvik ve yönlendiresiyle⁴²⁶ gerek usûl gerek furû konularında hocalarından farklı icihadlar ortaya koymuşlardır. Ancak burada bir hususu belirtmemizin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Ebû Hanîfe ile öğrencileri arasında ihtilaf edilen meselelerin bazı müellifler tarafından iddia edildiği gibi çok fazla olmadığı kanaatindeyiz. Gazzâlî *el-Menhûl* isimli eserinde, Gazzâlî'den naklen Leknevî de *Mukaddimetü Umdeti'r-riâye*'sinde, “*Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin, Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin üçte ikisinde ona muhalefet ettiklerini*” iddia eder.⁴²⁷ Ancak detaylı bir inceleme sonunda binlerce fikhî mesele içerisinde Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettikleri meselelerin sayısının söylenildiği gibi olmadığı görülecektir. İmamlar arasındaki ihtilafli görüşleri ele alan eserler incelendiğinde Gazzâlî ve benzerlerinin konuyla ilgili söylediklerinin abartılı olduğu kolayca anlaşılacaktır. Biz, Ebû Zeyd Debûsî'nin *Te'sîsü'n-nazar*'ı,⁴²⁸ Neseî'nin *el-Manzûme fi'l-hilâfiyyât*'ı ve Mevsîlî'nin *el-Muhtâr li'l-fetâvâ*'sı özelinde yaptığımız yüzeysel taramada sayının söylendiğinin/zannedildiğinin aksine çok az olduğunu tespit ettik.

⁴²⁶ Ebû Hanîfe'den nakledilen “*Bizim nereden aldığımızı bilmeden bizim görüşümüzle fetva vermek kimseye helâl değildir*”; “*Hadis sahih ise benim mezhebim odur*” gibi sözlerle, (*Pîrîzâde, Umdetü zevi'l-besâir*, I, 53; Ba'lî, *et-Tahkîku'l-bâhir*, II, 149; İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûd*, s. 34, 45, 50; *Reddü'l-muhtâr*, I, 167. Krş.: Şa'rânî, *el-Mizân*, I, 210-228; *el-Cevâhir ve'l-yevâkît*, II, 478.) Ebû Hanîfe öğrencilerini delile yönlendirmiş, öğrencileri de hocalarının teşvikiyle delile yönelmiş ve icihad ederek yerine göre hocalarından farklı görüşler ortaya koymuşlardır.

⁴²⁷ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 608; Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 34.

⁴²⁸ *Te'sîsü'n-nazar* ya da *Te'sîsü'n-nezâir* isimli eserin kime ait olduğu kesin değildir. Genel olarak Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin eseri olarak bilindiğinden ve birçok defa Debûsî'ye nispetle basıldığından biz de eseri ona nispetle zikrettik. Eserle ilgili geniş bilgi için bkz.: Özen, Şükrü, “*Te'sîsü'n-nezâir*”, *DİA*, XXXX, 545-547.

Debûsî, ismi geçen eserinde âlimler arasındaki ihtilaflı meseleleri tasnif ederek ele almaktadır. Eserin birinci kısmı, Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasındaki farklı görüşleri zikretmektedir ki, bu bölümde yaptığımız sayımda İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'den farklı olan görüşlerinin sayısının 174 olduğu görülmektedir.⁴²⁹

Nesefî'nin *el-Manzûme*'sinde ise, Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasındaki ihtilafın ele alındığı kısmın Kitâbü's-salât bölümünde sadece 48 farklı görüş zikredilmektedir.⁴³⁰

Mevsilî'nin *el-Muhtâr*'ında, taharet, zekât, oruç ve büyü' kitaplarında sayım yapılmıştır. Bilindiği gibi Mevsilî, *el-Muhtâr* isimli eserinde Ebû Hanîfe'nin görüşlerini kaydetmiş, İmâm Şâfiî, Ebû Yûsuf, Muhammed ve Züfer'in farklı görüşte olduğu meselelerde bu fakihleri harflerle rumuzlamıştır. Yaptığımız sayımda şöyle bir tablo karşımıza çıkmaktadır:

Taharet bölümünde İmâm Şâfiî'nin 51 farklı görüşü; Ebû Yûsuf'un 7 farklı görüşü; Muhammed eş-Şeybânî'nin 8 farklı görüşü; Züfer'in ise 10 farklı görüşü kaydedilmiştir.⁴³¹

Oruç bölümünde, Şâfiî'nin 2; Ebû Yûsuf'un 4; Muhammed eş-Şeybânî'nin 4; Züfer'in 1 adet farklı görüşü kaydedilmiştir.⁴³²

Zekât bölümünde, Şâfiî'nin 8; Ebû Yûsuf'un 12; Muhammed eş-Şeybânî'nin 9; Züfer'in ise 7 adet farklı görüşü kaydedilmiştir.⁴³³

Büyü' bölümünde ise, Şâfiî'nin 5; Ebû Yûsuf'un 19; Muhammed eş-Şeybânî'nin 21; Züfer'in ise 8 adet farklı görüşü kaydedilmiştir.⁴³⁴

el-Muhtâr'ın tamamında *el-Mektebetü's-Şâmile* programı üzerinden yaptığımız taramada ise, İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muhalefetine 153; tek başına Ebû Yûsuf'un muhalefetine 56; tek başına Muhammed eş-Şeybânî'nin

⁴²⁹ Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, s. 3-27.

⁴³⁰ Nesefî, Ebû Hafis, *el-Manzûme*, s. 41-52; Nesefî, Ebû'l-Berekât, *el-Musaffâ*, I, 197-236.

⁴³¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 39-122.

⁴³² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 393-432.

⁴³³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 329-387.

⁴³⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 5-100.

muhalefetinin 30; tek başına Züfer'in muhalefetinin 39; Ebû Yûsuf ile Züfer'in 4; Muhammed ile Züfer'in 6; Ebû Yûsuf, Muhammed ve Züfer'in birlikte 2; tek başına İmâm Şâfî'nin ise 119 yerde rumuzlandığı tespit edilmiştir. Bu rakamların hepsini topladığımızda ise elde edilen muhalefet rakamı 409 olmaktadır. Bu rakamlar göz önüne alındığında İmâm Şâfî'nin bile Ebû Hanîfe'ye muhalefetinin üçte bir bile olmadığı anlaşılacaktır.

Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî arasındaki ihtilafı ilgili olarak Kitâbü't-tahâre bağlamında bir yüksek lisans çalışması yapan Limyâ Muhammed ve Kitâbü's-salâtın namazın mekrûhları bâbının sonuna kadarki kısmının incelendiği bir yüksek lisans çalışması yapan Faysal Hilâlî, Ebû Yûsuf'la Muhammed eş-Şeybânî'nin birçok meselede Ebû Hanîfe'ye muhalefet etmiş olsalar da, muhalefet ettikleri meselelerin ittifak ettikleri meselelere göre çok az olduğunu ifade etmektedirler.⁴³⁵ Limyâ Muhammed, yapmış olduğu çalışmada, Ebû Hanîfe'nin tek kaldığı 14 mesele, Ebû Yûsuf'un tek kaldığı 22 mesele, Muhammed eş-Şeybânî'nin tek kaldığı 19 mesele, üç imamın da farklı farklı görüşte olduğu 7 mesele ve bu imamlardan aynı meselede farklı rivayetlerin olduğu 18 mesele tespit etmiştir.⁴³⁶ Faysal Hilâlî ise, 53 meselede ihtilaf tespit ettiğini,⁴³⁷ bunlardan 19 meselede İmâmeyn'in ittifak ettiği, 7 meselede Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf'un, 15 meselede Ebû Hanîfe ile Muhammed eş-Şeybânî'nin ittifak ettikleri, geri kalan diğer meselelerde ise ya onlardan bir rivayetin olduğu ya da her birinin farklı farklı görüşlerde oldukları tespitini yapmaktadır.⁴³⁸

Bu müelliflerin bazı farklı görüşleri eserlerine almadıkları ya da eksik rumuzladıkları farzedilerek bu rakamları iki ya da üç katına çıkardığımızda bile ihtilaf oranının değil üçte iki, onda bir bile olmadığı anlaşılacaktır. Binlerce meselenin çözüme kavuşturulduğu bir mezhepte,⁴³⁹ Ebû Hanîfe ile öğrencileri arasındaki birkaç yüz farklı görüşün bulunması gayet normaldir.

⁴³⁵ Limyâ, *el-Mesâilü'l-letî Hâlefe Sâhibân*, II, 222-225; Hilâlî, *el-Mesâilü'l-letî Hâlefe Sâhibân*, s. 604.

⁴³⁶ Limyâ, *el-Mesâilü'l-letî Hâlefe Sâhibân*, II, 222-225.

⁴³⁷ Hilâlî, *el-Mesâilü'l-letî Hâlefe Sâhibân*, s. 599-604.

⁴³⁸ Hilâlî, *el-Mesâilü'l-letî Hâlefe Sâhibân*, s. 604.

⁴³⁹ Saîd Bekdâş, tahkik etmiş olduğu *Kenzü'd-dekâik* mukaddimesinde ilgili eserin 40.000 meseleyi içerdiğini ifade etmektedir. Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, s. 6.

Ancak Ebû Hanîfe, mezhebin usûl ve esaslarını belirlerken tek otorite olmamış, ilim meclisindeki öğrencilerine yöntem ve görüşlerini dikte ettiren bir hoca gibi davranmamış, fikhî meseleleri oluşturduğu ilim meclisinde seçkin öğrencileriyle serbestçe tartışmış, bazan günlerce süren bu tartışmalar neticesinde mezhebin görüşleri netleştirilmiştir.⁴⁴⁰ İşte bu fıkıh meclisinde ve bu yöntemle yetişen öğrencileri de icthad ederken, bazı meselelerde hocalarından farklı görüşler ortaya koymuş olsalar da hocalarının belirlediği usûl ve esaslar çerçevesinde icthad faaliyetlerinde bulunmuşlardır. Öğrencilerinin Ebû Hanîfe'den farklı görüş beyan ettiği meselelerin Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra yaşanan gelişme ve değişimlere paralel olarak örf, zaruret, hacet gibi sebeplerle olduğu da göz önüne alınırsa muhalefet edilen mesele sayısının daha da azalacağı söylenebilir. Hanefi mezhebinde yazılan fıkıh metinlerinin çok az sayıdaki bazı meselelerin hükmünde İmâmeyn'in ya da Züfer'in görüşünü tercih etmelerinin altında yatan en önemli gerekçelerin zamanın ve örfün değişmesi, belvâ ve hâcet durumları olduğu ve bunların dikkate alınarak tercih edildiği de unutulmamalıdır.⁴⁴¹

Mezhebin kuruluş dönemi diye nitelendirdiğimiz Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin yaşadığı dönemi ifade eden dönemden sonra şimdi de Ebû Hanîfe ve öğrencilerinden sonraki zamanları ifade eden Mütেকaddimûn ve Mütעהhirûn dönemlerinde mezhep içi ihtilafın durumunu ele alacağız. Öncekiler ve sonrakiler anlamına gelen mütেকaddimûn ve mütעהhirûn kelimeleri, kastedilen devirler ilim dallarına ve kullananlarına göre değişiklik gösterse de, İslâm düşünce ve ilimler tarihinde bazı dönüşümlerin öncesini ve sonrasını belirten kavram çiftidir. Belirli bir neslin veya çevrenin erken dönemi yahut yaşça büyük simaları için *Mütেকaddimûn*, geç dönemi yahut nisbeten genç simaları için *Mütעהhirûn* kelimeleri sözlük anlamına uygun biçimde kullanılmaktadır.

⁴⁴⁰ Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 3.

⁴⁴¹ Saîd Bekdâş, tahkik etmiş olduğu *Kenzü'd-dekâik* mukaddimesinde müellifin Ebû Hanîfe'nin görüşlerini kaydettiğini, sadece yirmi kadar meselede öğrencilerinin görüşlerine itimat ettiğini, bunun da hüccet ve burhan ihtilafından değil zaman ve mekân farklılığından ya da zaruret ve ihtiyaçtan kaynaklanan görüşler olduğunu ifade etmektedir. Neseffî, *Kenzü'd-dekâik*, s. 6

B- Mütেকaddimûn Dönemi

Aslında mütেকaddimûn dönem, mezhebin kurucu imamı Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin yaşadığı zamanı da içine alan bir dönemdir.⁴⁴² Mütেকaddimûn döneminin sonuyla ilgili ise farklı yaklaşımlar olmakla birlikte, genel olarak IV./X. yüzyıl olduğu belirtilir. Bazı müellifler ise, V./XI. yüzyılın ortaları olarak belirler ve Mütেকaddimûn döneminin Ebû Muhammed Şemsüleimme Abdülazîz b. Ahmed el-Halvânî'nin vefatıyla (ö. 452/1060) sona erdiğini ifade ederler. Buna göre Halvânî'nin vefatı, Ebû Hanîfe'nin halkasıyla başlayan mütেকaddimûn döneminin sona erdiği tarihtir.⁴⁴³ İbn Âbidîn'in, II. (IX.) yüzyılın sonuna kadarki Hanefî fakihleri mütেকaddimûn olarak, bu tarihten sonrakileri de mütעהhîrûn olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.⁴⁴⁴

Mütেকaddimûn devrinin sonu olarak IV./X. yüzyılın belirlenmesi, bu asrın fikhın ve diğer ilimlerin tarihinde önemli dönüşümlere sahne olmasından, özellikle bu asrın ilk yarısında fıkıh mezheplerinin ve İslâm toplumu ile ilişkilerinin yeni bir döneme girmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim ilk fıkıh muhtasarları ve mezhep imamlarının eserleri üzerine ilk kapsamlı şerhler, ilk küllî kaide çalışmaları ve ilk kapsamlı usûl metinleri bu yüzyılda kaleme alınmıştır. IV./X. yüzyıl aynı zamanda, mezhep imamları ve talebelerinin fikhî mesailerinin değerlendirilip yeni meselelere tatbik edilmesini sağlayan mezhep içi fikhî istidlâlin teşekkül ettiği, bir mezhebe bağlı fakihlerin reisi olarak nitelenen simaların ortaya çıktığı ve mezhebe intisap kavramının sınırlarının belirlenerek İslâm toplumundaki mevcudiyetinin çeşitli kurumlarla temellendirildiği asır olarak kabul edilmektedir.⁴⁴⁵

Mütেকaddimûn dönemi fakihleri içerisinde Ebû Hanîfe'nin seçkin öğrencileri olan Ebû Yûsuf, Muhammed, Züfer ve Hasan b. Ziyâd'ın öğrencileri başta olmak üzere pek çok fakih ön plana çıkmaktadır. Daha sonraki süreçte mezhepte görüşleriyle ön plana çıkan, mezhebe yön veren ve mezhebin oluşumunda ve

⁴⁴² Pîrîzâde, *Risâle fî mezhebi'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 335.

⁴⁴³ Pîrîzâde, *Risâle fî mezhebi'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 335; Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 241; Kaya, "Mütেকaddimûn ve Mütעהhîrîn", *DİA*, XXXII, 188.

⁴⁴⁴ Pîrîzâde, *el-Mezhebü'l-Hanefî*, s. 335; İbn Âbidîn, *Şifâü'l-alîl*, I, 161.

⁴⁴⁵ Derdûr, *Târîhu fîkhi'l-İsâmî*, I, 366-416; Kaya, "Mütেকaddimûn ve Mütעהhîrîn", *DİA*, XXXII, 188.

istikrarında önemli rol oynayan fakihler, Ebû Hafs el-Kebîr, Tahavî, Kerhî, Cessâs, Hassâf, Hâkim eş-Şehîd, Ebû Cafer Hinduvânî, Ebü'l-Leys Semerkandî, Kudûrî, Ebû Zeyd Debûsî, Şemsüleimme Halvânî gibi fakihlerdir. Bu fakihler, gerek yazmış olduğu eserlerle gerek ortaya koymuş olduğu görüşlerle Hanefî mezhebini etkileyen, yön veren ve şekillendiren fakihlerdir.

Tarihi süreçte Hanefî mezhebi, Irak/Bağdat okulu ve Mâverâünnehir/Buhâra okulu⁴⁴⁶ şeklinde iki ana damar olarak sürekliliğini devam ettirmiştir. Her ne kadar Hanefî mezhebi Kûfe/Bağdat merkezli gelişse de sonraki dönemlerde Hanefiliğin Mâverâünnehir'de oluşan fıkıh havzalarında şekillendiği söylenebilir.⁴⁴⁷ Mürteza Bedir, *“Kuruluş döneminden sonraki süreçte Hanefî mezhebinde merkezî bir yer tutan zâhiru'r-rivâye kavramı ve bu kapsamda belirli eserlerin öne çıkarılması tamamen Mâverâünnehirli bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Mâverâünnehir geleneğinin bundan sonra Hanefî hukuk okulundaki belirleyici etkisi, bu okulun Bağdat'ta giderek zayıflaması, buna karşılık Orta Asya'da XI. yüzyılın başından itibaren güçlenmesiyle irtibatlıdır. Klasik hukuk doktrini Bağdat'ta şekillenmeye başladığı sırada yaşanan bu kırılma, doktrinin gelişiminde Bağdat'ın etkisini azaltırken Mâverâünnehir'de meydana gelen yeni gelişmeler, Buhara hukuk okulunun doğmasına sebep oldu. Böylece Şeybânî ve zâhiru'r-rivâye merkezli klasik Hanefî hukuk doktrini, terminolojisi, yöntemi ve araçlarıyla beraber bu okulun öncülüğünde şekillendi. Sonuç olarak klasik-sonrası Hanefî hukuk doktrini büyük ölçüde Buhara hukuk okulunun eseridir”* tespitini yapmaktadır.⁴⁴⁸

Mâverâünnehir okulunun, Irak/Bağdat okuluna nazaran mezhep doktrinine daha fazla bağlılığıyla öne çıktığı söylenebilir. Nitekim Alâeddin es-Semerkandî (ö. 539/1144), *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl* isimli eserinde, fıkıh usûlü ilminin kelâm ilminin bir dalı/fer'i olduğunu, dalın/fer'in de aslından türediğini ifade ederek, fıkıh usûlü alanında müsnannifin itikadını yansıtan bir kitap telif etmenin bir zaruret olduğunu, zira bu alanda yazılan eserlerin çoğunun ya usûlü'd-dinde muhalif olan

⁴⁴⁶ Bkz.: Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 17; Şen, Yûsuf, *Mâverâünnehir Fıkıh Kültürünün Etkileri*, s. 1403-1410.

⁴⁴⁷ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 18.

⁴⁴⁸ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 86.

Mu'tezile mensuplarına ya da furûda muhalif olan Ehl-i Hadîs'e ait olduğunu söyler. Hanefî mezhebinde bu alanda yazılan eserleri de ikiye ayırır ve birinci kısmın Ebû Mansûr el-Matürîdî'nin *Meâhizü'ş-şerâi'* ve *el-Cedel* eserleri gibi usûl ve furû yönünden sağlam ve günvenilir olduğunu; diğer kısmının ise her ne kadar tahkikin zirvesinde ve tertip yönüyle güzel olsalar da, usûlün inceliklerinde ve akîf hükümlerde mahir olmadıkları için bazı alanlarda/fusûl⁴⁴⁹ muhaliflerin görüşlerine kaydıklarını ifade eder.⁴⁵⁰ O, bu ifadeleriyle sanki Irak/Bağdat okulunun, mezhep imamlarının yolundan en azından bazı hususlarda ayrıldıklarını ifade etmekte gibidir.

Ayrıca mezhepte zâhiru'r-rivâye olarak şöhret bulmuş bu kavramın ortaya çıkmasında Hâkim eş-Şehîd'in (334/945) *el-Kâfi* isimli eserinin etkili olduğu, bu kavramın tanımlanmasında ve içeriğinin doldurulmasında Hâkim eş-Şehîd'in de mensubu olduğu Mâverâünnehir okulunun önemli bir rol oynadığı söylenebilir.⁴⁵¹ Bu sebeple Müttekaddimûn fakihler içerisinde mezhep içi muhalefette ön plana çıkan isimlerin Mâverâünnehir okulu fakihleri değil de Berdâî, Tahâvî,⁴⁵² Kerhî, Cessâs gibi Irak/Bağdat okulu fakihleri olduğu söylenebilir. Bu sebeple bu bölümde örnek olarak Hanefî mezhebinin teşekkülünde önemli etkiye sahip olan Tahâvî ve Kerhî olmak üzere iki isim üzerinde durmak istiyoruz.

1- Ebû Cafer et-Tahâvî (321/933)

Önceleri Şâfiî mezhebine mensup iken daha sonra Hanefî mezhebine geçen Tahâvî,⁴⁵³ Hanefî mezhebinde ilk muhtasar/metin yazan fakihtir. Hanefî mezhebinin

⁴⁴⁹ Semerkandî, "إلى رأي المخالفين في بعض الفصول" ifadesini kullanarak, Cessâs'ın *el-Fusûl*'üne telmihte bulunuyor olmalıdır.

⁴⁵⁰ Semerkandî, Alâeddin, *Mizânü'l-usûl*, s. 2, 3.

⁴⁵¹ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 85.

⁴⁵² Tahâvî, her ne kadar Mısır havzası fakihlerinden olsa da daha çok Irak/Bağdat okulu âlimleri arasında etkili olmuş bir fakihtir. Zira Tahâvî'nin *el-Muhtasar*'ına yazılan şerhlerin en önemlilerinden biri Cessâs'a aittir ve Cessâs'ın "*şüyühunâ*" ifadesi ile kasdettiği fakihler arasında Tahâvî'nin de yer aldığı ifade edilmektedir. Bkz.: Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, s. 215; Şimşek, Murat, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*, s. 242.

⁴⁵³ Tahâvî'nin mezhep değiştirmesinde, ders esnasında geçen ince bir meseleyi birkaç tekrara rağmen anlamaması üzerine Müzenî'nin öfkelenip, "*Senden bir şey olmaz*" demesinin veya onun sürekli biçimde Ebû Hanîfe'nin kitaplarını incelediğini görmesinin etkili olduğu söylenir. İltaş, Davut, "Tahâvî", *DİA*, XXXIX, 385.

teşekkül döneminde Tahâvî fikhın çeşitli alanlarında kaleme aldığı eserlerle mezhebin oluşumuna ve yayılmasına, farklı türlerde literatürün ortaya çıkışına öncülük etmiştir. Hocaları arasında Ebû Yûsuf ile Muhammed eş-Şeybânî'nin önde gelen öğrencilerinin yer alması kendisine imamların görüşlerini, mezhebin inceliklerini ve bu görüşlere ilişkin rivayet farklılıklarını sağlam kaynaklardan öğrenme imkânı vermiştir. Hanefî imamlarının fikirlerine dair ilk özet eser olan *el-Muhtasar*'ı, Muhammed eş-Şeybânî'nin *el-Câmi'u's-sağîr* ve *el-Câmi'u'l-kebîr*'ine yazdığı şerhleri, mezhep görüşlerinin hadîsle temellendirilmesine yönelik hacimli kitapları ve mahkeme sicili düzenleme usûlünü konu edinen şürût ilmine dair eserleriyle Hanefî fikh literatürüne önemli katkılar sağlamıştır. Özellikle *İhtilâfû'l-ulemâ* adlı hilâfiyat eseriyle Hanefî imamları yanında diğer mezhep imamlarının ve erken dönem müctehidlerinin görüşlerini sonraki nesillere aktarmıştır.⁴⁵⁴

İbn Kemal Paşa'nın fakihlerin tabakalarıyla ilgili tasnifinde Tahâvî'ye usûl ve furûda mezhep imamına muhalefet edemeyen, fakat onlardan bir rivayet bulunmayan meselelerde ictihad edebilen “meselede müctehid” tabakasında yer verilmiştir.⁴⁵⁵ Ancak Leknevî, Mercânî, Mutî gibi âlimler ise, onun, usûl ve furûya dair birçok meselede mezhep imamına muhalefet etmesinden dolayı onun mutlak müctehid mertebesinde ya da en azından Ebû Yûsuf ve Muhammed gibi mezhepte müctehid tabakasında yer aldığı görüşündedirler.⁴⁵⁶

Nitekim Tahâvî, Ebû Hanîfe'nin her fikrini kabul etmediğini, ancak taassup sahiplerinin mukallit olacağını belirtir.⁴⁵⁷ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr* isimli eserinde, birçok konuda âlimlerin te'vilini ve delillerini zikrederken kendisine göre bunlardan sahih olanı Kitap, Sünnet, icmâ, sahâbe ve tâbînin mütevâtir olan sözleriyle

⁴⁵⁴ İltaş, Davut, “Tahâvî”, *DİA*, XXXIX, 386.

⁴⁵⁵ İbn Kemal Paşa, *Risâletün alâ mes'eleti dühûli veledi'l-binti fi'l-mevkûfi alâ evlâdi'l-evlâd*, v.2b-3b; Kınalızâde, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, I, 148, 149.

⁴⁵⁶ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 35; Mercânî, *Nâzûratü'l-Hak*, s. 202; Mutî, *Risâle*, s. 93.

⁴⁵⁷ Tahâvî şöyle demiştir: Ebû Ubeyd, fikhî meseleleri benimle müzakere ederdi. Bir gün bir meselede ona bir cevap verdim. Bana, “Ebû Hanîfe'nin görüşü bu mu?” diye sordu. Ben de ona dedim ki: “Ey Kâdî! Ebû Hanîfe'nin söylediği her şeyi ben söylüyor muyum?” Bunun üzerine o, “Ben, seni ancak mukallid sanıyordum” deyince, ben de ona, “Ancak mutaassıp olanlar taklid eder” dedim. O da, “Ya da ahmak olanlar” dedi. Bu söz Mısır'da yayılarak darb-ı mesel haline geldi. İbn Hacer, *Raf'u'l-Isr*, s. 273; a. mlf., *Lisânü'l-mîzân*, I, 626; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, XIV, 537, 538.

delillendirdiğini ifade edip⁴⁵⁸ kendisini mezhep imamlarının görüşleriyle bağımlı kabul etmez, onlara muhalif görüşler ileri sürmekten çekinmez ve adı geçen eserinde zaman zaman benimsediği görüşün Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin görüşlerine aykırı olduğunu açıkça söyler.⁴⁵⁹

Bunun yanında Tahâvî, Hanefî imamlarının ihtilâf ettikleri meselelerdeki tercihleri ve Hanefî imamlarından bir rivayetin bulunmadığı konulardaki tahrîcleriyle dikkati çekmektedir. Bu tercih ve tahrîclerine Serahsî'nin *el-Mebsût*, Kâsânî'nin *Bedâ'i'u's-sanâi'* ve Burhâneddin el-Mergînânî'nin *el-Hidâye* gibi mezhebin temel eserlerinde yer verilmiştir.⁴⁶⁰ Biz bu çalışmamızda üç mesele üzerinden Tahâvî'nin mezhebe muhalif görüşlerini örnek olarak ele alacağız.

a- Namazda İlk ve Son Oturuşun ve Selamla Çıkmanın Hükümü

Hanefî mezhebinin üç imâmı Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin ittifakıyla namazlarda ilk oturuşun hükümü vacip, son oturuşun hükümü farz, bu oturuşlarda okunacak tahiyat duâsını okumanın hükümü ise vaciptir. Namazdan selamla çıkmanın hükümü de vacip olarak kabul edilmektedir. Yine bu üç imam, ilk oturuşun, tahiyatın ve selamın terkinden dolayı sehiv secdesi gerekeceği görüşündedirler.⁴⁶¹

Hanefî imamlar, birinci oturuşun vacip olduğu görüşüne, Rasûlullah'ın (s.a.) ikinci rekâta oturmadan üçüncü rekâta kalktığı ve uyarılmasına rağmen geri dönmediği ve namazın sonunda sehiv secdesi yaptığı rivayetini⁴⁶² esas alarak varmışlardır. Rasûlullah'ın (s.a.) uyarılmasına rağmen ilk oturuşa geri dönmemesi, ilk oturuşun farz olmadığına delalet etmektedir. Zira ilk oturuş farz olsaydı Hz.

⁴⁵⁸ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, I, 11.

⁴⁵⁹ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, II, 214, 259, III, 131, 132, IV, 236.

⁴⁶⁰ İtaş, Davut, "Tahâvî", *DİA*, XXXIX, 386. el-Mektebetü'ş-şâmile programı üzerinden yaptığımız taramaya göre, Serahsî'nin *el-Mebsût*'unda 88 yerde, Kâsânî'nin *el-Bedâiu's-sanâi'*sinde 207 yerde, Mergînânî'nin *el-Hidâye*'sinde 23 yerde, Mevsilî'nin *el-İhtiyâr*'ında ise 25 yerde Tahâvî'ye atıfta bulunmaktadır.

⁴⁶¹ Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 439, 440, 466, II, 45; Semerkandî, Alâeddin, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 96, 97, 210; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, I, 532, 688, II, 8; İbnü's-Sâatî, *Şerhu Mecmei'l-bahreyn*, II, 86, 259; Zeylâî, *Tebyînu'l-hakâik*, I, 104, 106; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 311, 512, II, 102, 103.

⁴⁶² Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-âsâr*, s. 36; Şeybânî, Muhammed, *el-Muvatta'*, I, 447; a. mlf., *Kitâbü'l-âsâr*, I, 185. Ayrıca bkz: Müslim, "Salât" 86, 87.

Peygamber ona dönerdi. Ancak namazlarda ilk oturuşu terk etmemesi/muvâzabe ise onun vacip olduğunun göstergesidir.⁴⁶³

Son oturuşun farz olduğuyula ilgili, Rasûlullah'ın (s.a.), Abdullah b. Mes'ûd'un elinden tutup tahiyat duâsını öğrettiği ve “*Bunu yaptığında namazın tamam olur*” buyurduğu rivayetini;⁴⁶⁴ Rasûlullah'ın (s.a.) bir a'râbîye namazı öğretirken “*Sonra mutmain olacak şekilde otur, böyle yaptıktan sonra namazın tamam olur*” buyurmasıyla ilgili rivayeti⁴⁶⁵ delil olarak kullanmışlardır.⁴⁶⁶

Her iki oturuşta tahiyat duâsını okumanın vacip olması ise istihsânen varılmış bir hüküm olarak değerlendirilmektedir. Zira tahiyat okumak, istiâze ve istiftâh duâsı gibi namazda okunan bir zikirlerdir. Kıyas, tahiyat duâsının da diğer duâ ve tesbihat gibi sünnet olmasını gerektirir. Ancak namaz zikirler üzerine değil fiiller üzerine bina edilmiştir. Rasûlullah'ın (s.a.) de ancak fiillerden dolayı sehiv secdesi yaptığı rivayet edilmiştir. Meselenin istihsân yönüne gelince, namazda okunan tahiyat, namazın teşehhüdü, vitrin kunûtu, bayram namazlarının tekbirleri gibi namaza izafe edilmişlerdir ve bu sebeple namazın hususiyetinden olmuştur. Rükû ve secdede yapılan tesbihat ise böyle değildir. Bunlar, sadece rükû ve secdeye izafe edilmiştir ve terkinden dolayı da sehiv secdesi lazım gelmez. İşte bu özel öneme atfen tahiyat okumak vacip kabul edilmiştir.⁴⁶⁷

Tahâvî ise gerek ilk ve son oturuşun gerek bu oturuşlardaki zikirlerin ve namazdan selam vererek çıkmanın sünnet olduğu görüşündedir. O, konuyu ele aldığı *Şerhu meâni'l-âsar* isimli eserinde konuyla ilgili rivayetleri zikretmiş, kendisi ise kıyası esas alarak bunların sünnet olduğu görüşünü benimsemiştir.⁴⁶⁸

⁴⁶³ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, I, 688; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 512.

⁴⁶⁴ Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-âsar*, s. 53; Şeybânî, Muhammed, *el-Muvatta'*, I, 473; a.mlf., *el-Hucce*, I, 134. Ayrıca bkz: Buhârî, “*İsti'zân*” 28; Ebû Dâvûd, “*Salât*” 182; Tirmizî, “*Salât*” 215; Nesâî, “*Salât*” 100; İbn Mâce, “*İkâmetü's-salât*” 24; Ahmed, *el-Müsned*, I, 422.

⁴⁶⁵ Buhârî, “*İsti'zân*” 18; Tirmizî, “*Salât*” 226; İbn Mâce, “*İkâmetü's-salât*” 72.

⁴⁶⁶ Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 106; Aynî, *el-Binâye*, II, 264-267; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, I, 321-323.

⁴⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 220; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, II, 70; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 106;

⁴⁶⁸ Tahâvî, *el-Muhtasar*'ında son oturuşun namazın farzlarından olduğunu, ilk oturuşun terkinden dolayı da sehiv secdesi gerekeceğini kaydetmiştir. Tahâvî, *el-Muhtasar*, s. 30, *el-Muhtasar*'ında kendi görüşünü zikretmemiş olması, bu eserinde temel maksadının mezhep görüşlerinin nakli olmasıdır.

Tahâvî, ismi geçen eserinin “*namazda selam vermek namazın farzlarından mıdır yoksa sünnetlerinden midir?*” babında, bir grubun, kişinin selam vermeksizin namazdan ayrıldığında namazının batıl olacağı, namazdan selam vermeksizin çıkmanın câiz olmadığı görüşünde olduklarını ifade eder. Bazıları bu görüşe muhalefet etmişler ve bunlar da iki görüşe ayrılmışlardır. Bazıları teşehhüd miktarı oturduktan sonra selam vermese de namazın tamam olduğunu söylemişlerdir. Bazıları ise namazın son secdesinden başını kaldırdığında, teşehhüde bulunmasa ve selam vermese de namazın tamam olduğu görüşündedirler.⁴⁶⁹

Tahâvî, teşehhüd miktarı oturmadıkça namaz olmaz diyenlerin görüşünün daha doğru olduğunu ifade eder. Zira rivayetler arasında Abdullah b. Mes’ûd’dan rivayet edilen Rasûlullah’ın (s.a.), tahiyyatı talim ettirdiği şeklindeki rivayet en sağlam/ihtilaf edilmeyen rivayettir. Konuyla ilgili deliller de teşehhüd miktarı oturmadıkça namaz tamam olmaz diyenlerin görüşünü gerekli kılar. Ancak Tahâvî, kıyası esas alarak ilk oturuşun ve bundaki zikrin namazın esaslarından olmadığını, aksine sünnet olduğunda ittifak olduğunu belirtir. Son oturuşun ve bundaki zikrin de ilk oturuşa kıyasla sünnet olması gerektiğini söyler. Namazın rükû, secde ve kıyam gibi rükünlerinin her rekâta farz olduğuna kıyas ederek bir namazda bütün oturuşların ve okunan zikirlerin de aynı olması gerektiğini ifade eder. Ona göre ilk oturuşun sünnet olduğunda ittifak olduğundan son oturuş da sünnet olmalıdır.⁴⁷⁰

Tahâvî, namazdan selamla çıkmanın da sünnet olduğu görüşündedir. Namazdan selamla çıkmanın hükmü konusunda âlimler ihtilaf etmiştir. Bazılarına göre namazdan selam vererek çıkmak farz olup, selam vermeden namazdan ayrılan kişinin namazı batıldır. Bazılarına göre ise namazdan selamla çıkmak farz değildir.⁴⁷¹

Tahâvî, görüş sahiplerinin delillerini zikreder ve sonra da değerlendirmesini yapar. Selamı terk etmekten dolayı namazın fasit olmayacağına delâlet eden rivayetlerin olduğunu ve selamın namazın esaslarından olmadığını söyleyen Tahâvî,

Mevsilî de, Tahâvî’ye atıf yaparak ilk oturuşun Tahâvî’ye göre sünnet olduğunu ifade etmektedir. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 184.

⁴⁶⁹ Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, I, 273.

⁴⁷⁰ Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, I, 276, 277.

⁴⁷¹ Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, I, 273.

namazın selam verilmediğinde de tamam olacağını, selam vermenin namazın esaslarından değil sünnetlerinden olduğunu ifade etmektedir.⁴⁷²

Görüldüğü gibi Tahâvî'nin, bazı rivayetleri esas alarak ve kıyas yöntemini kullanarak mezhep imamlarından farklı bir görüşü benimsediği anlaşılmaktadır.

b- Cemaatle Namaz Kılmanın Hükümü

Erkeklerin namazları camide cemaatle kılmalarının hükümü fakihler arasında ihtilafli olup Hanefî mezhebinde bazı âlimler cemaatle namaz kılmanın hükümünü sünnet-i müekkeke olarak kabul ederken,⁴⁷³ bazı âlimler de vacip olduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁷⁴

Cemaatin sünnet-i müekkeke olduğu görüşünde olanlar, “*Cemaatle namaz kılmanın hüddâ sünnetlerden olduğunu ve ancak münafik olanların cemaate katılmayacağını*” ifade eden rivayeti;⁴⁷⁵ “*Cemaatle namaz kılmanın tek başına namaz kılmaktan 27 ya da 25 derece daha üstün olduğunu*” ifade eden rivayeti⁴⁷⁶ ve cemaatle namaz kılmanın faziletini ifade eden diğer rivayetleri delil olarak kullanmışlardır.⁴⁷⁷

Cemaatin vacip olduğu görüşünde olanlar ise, “*Namazı kılın, zekâtı verin ve rükû edenlerle beraber rükû edin*” âyetini;⁴⁷⁸ Rasûlullah'ın (s.a.) namaz için ezan okunmasını emretmek sonra da cemaate gelmeyenlerin evlerini yakmak arzusunu ifade eden rivayeti⁴⁷⁹ ve diğer rivayetleri delil olarak kullanmışlardır.⁴⁸⁰

⁴⁷² Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, I, 275, 276.

⁴⁷³ Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 484; Mevsîl, *el-İhtiyâr*, I, 197; İbnü's-Sâatî, *Şerhu Mecmei'l-bahreyn*, II, 125; Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, II, 130; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I, 428; Halebî, *el-Mültekâ*, s. 88; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, s. 76; Molla Hüsrev, *Düreru'l-hükkâm*, I, 84; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, I, 161; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 287.

⁴⁷⁴ Semerkandî, Alâeddin, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 227; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, I, 661; Neseî, *el-Mustasfâ*, I, 350; Zeylâî, *Tebyînu'l-hakâik*, I, 132; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 353; Şürûnbülâlî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 84; Halebî, *Gunyetü'l-mütemellî*, s. 508.

⁴⁷⁵ Müslim, “*Mesâcid*”, 256; Nesâî, “*İmâmet*” 50.

⁴⁷⁶ Şeybânî, Muhammed, *el-Muvatta'*, I, 556; a. mlf., *Kitâbü'l-âsâr*, s. 132; Buhârî, “*Ezân*” 30; Müslim, “*Mesâcid*”, 245, 247, 249; Nesâî, “*İmâmet*” 42.

⁴⁷⁷ Bkz.: Buhârî, “*Ezân*” 30; Müslim, “*Mesâcid*” 272, 255; Ebü Dâvûd, “*Salât*” 46; Nesâî, “*İmâmet*” 50.

⁴⁷⁸ Bakara 2/43.

⁴⁷⁹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, I, 168; Buhârî, “*Ezân*” 29; “*Ahkâm*” 52; Müslim, “*Mesâcid*” 251-254.

Tahâvî ise, cemaatle namaz kılmanın farz-ı kifâye olduğu kanaatindedir.⁴⁸¹ Tahâvî, *İhtilâfî'l-ulemâ* isimli eserinde “kadının kadınlara imamlık yapması” konusunda konuyla ilgili fakihlerin görüşlerini naklettikten sonra, “Cemaatle namaz kılmak erkekler üzerine farzdır. Ancak bir kısmı cemaatle kılsa diğerlerinden sorumluluk düşer. Kadınlar hakkında ise cemaatte hazır bulunmaları onlar üzerine farz değil, ruhsat ve ikramdır. Onlar cemaat olarak namaz kılmazlar. Zira bunda onlar için bir fazilet yoktur” ifadelerini kullanmaktadır.⁴⁸²

Tahâvî'nin bu görüşünü kendi eseri olarak sadece *İhtilâfî'l-ulemâ* isimli eserinden öğrenebiliyoruz. Diğer eserlerinde konuyla ilgili herhangi bir açıklamasına ve Tahâvî'nin bu görüşünü nakleden kaynaklarda ise Tahâvî'nin görüşünün gerekçelendirilmesine rastlayamadık. Ancak Tahâvî'nin de yine aynı delilleri kullanarak bu delilleri kendi görüşü doğrultusunda anlayıp yorumladığını söylemek mümkündür.

c- Müzdelife'de Cem'

Bilindiği gibi Hanefî mezhebine göre namazların birleştirilerek kılınması/cem' sadece Arafat ve Müzdelife'de câizdir. Hac ibadeti sırasında arefe günü Arafat'ta öğle ile ikindi namazı öğle vaktinde, akşam ile yatsı namazı ise Müzdelife'de yatsı vakti içinde cem' ile kılınır. Arafat'ta cem' ile namaz kılınırken bir defa ezân okunur, ancak öğle namazı için ayrı ikindi namazı için ayrı kâmet getirilir. Öğle namazının farzı eda edilince arada sünnet kılınmadan ikindi namazının farzına geçilir. Müzdelife'de ise akşam ile yatsı namazı tek ezân ve tek kâmetle kılınır.⁴⁸³

⁴⁸⁰ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, I, 661, 662; Neseî, *el-Mustasfâ*, I, 332; Zeylâî, *Tebyînu'l-hakâik*, I, 132; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 353; Şürûnbülâlî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 84; Halebî, *Gunyetü'l-mütemellî*, s. 508.

⁴⁸¹ Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfî'l-ulemâ*, I, 305; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, I, 661, 662; Aynî, *el-Binâye*, II, 324. Şürûnbülâlî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 84.

⁴⁸² Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfî'l-ulemâ*, I, 305.

⁴⁸³ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 15, 19; Merginânî, *el-Hidâye*, II, 353, 360; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 467, 473; Aynî, *el-Binâye*, IV, 216, 229.

Hanefîler bu hususta, “Hz. Peygamber’in Müzdelife’de akşam namazı ile yatsı namazını birleştirip bir ezân ve bir kâmetle kıldırıldığı” yönündeki rivayetleri⁴⁸⁴ esas almışlardır. Çünkü Müzdelife’de yatsı namazı normal vaktinde kılınmaktadır. Bu nedenle onun için ayrıca bir kâmete ihtiyaç yoktur. Arafat’ta ise ikinci namazı vaktinden önce kılındığından ikinci bir kâmete ihtiyaç vardır ki cemaat namazdan haberdar olsun.

Tahâvî, konuyu ele aldığı *Şerhu meâni’l-âsâr* isimli eserinde, Müzdelife’de yapılacak cem’le ilgili farklı görüşleri ve tarafların delil olarak kullandıkları rivayetleri zikreder.⁴⁸⁵ Daha sonra Müzdelife’deki cem’i Arafat’taki cem’e kıyas ederek Müzdelife’deki cem’in de bir ezân ve iki kâmetle kılınacağı görüşünü tercih eder. Tahâvî’ye göre, Müzdelife’de de Arafat’ta olduğu gibi iki namaz cem’ edilmektedir. Bu iki mevkide de yapılan cem’, sadece hac için ihrama girmiş olanlar içindir. İhramlı olmayan ya da sadece umre için ihrama girmiş olan kimseler cem’ yapamaz. Arafat’ta yapılan cem’de her bir namaz diğerinin peşinden kılınmakta, aralarında başka bir amel yapılmamakta, her iki namaz için tek ezân okunmakta ve her iki namaz için ayrı ayrı kâmet getirilmektedir. Bu durumda Müzdelife’de yapılan cem’ de Arafat’taki yapılan cem’ ile aynı olmalıdır. Tahâvî, tercih etmiş olduğu bu görüşün, Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî’nin görüşlerine muhalif olduğunu, ancak kıyasın bunu gerektirdiğini söyler.⁴⁸⁶

2- Ebü’l-Hasen el-Kerhî (340/952)

Hanefî mezhebi içinde oluşan iki ekolden biri olan Irak/Bağdat ekolünün en önemli temsilcisi sayılan Kerhî, mezhep içerisinde önemli bir konuma sahip fakihlerden biridir. Hanefî mezhebi içerisinde mezhep görüşlerine ilişkin nakilleri ve bunlara dair yorum ve tercihleri genelde dikkate alınmakta ve muteber kabul edilmektedir.⁴⁸⁷ İbn Kemal Paşa’nın (940/1534) fakihlerin tabakalarıyla ilgili

⁴⁸⁴ Ebû Yusuf, *Kitâbü’l-âsâr*, s. 93, 125. Ayrıca bkz: Müslim, “Hac” 290, 291; Ebû Davud, “Menâsik” 57; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, I, 588-591; Tehânevî, *İ’lâü’s-sünen*, X, 123-125.

⁴⁸⁵ Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, II, 211-215.

⁴⁸⁶ Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, II, 214.

⁴⁸⁷ Apaydın, H. Yunus, “Kerhî”, *DİA*, XXV, 286. el-Mektebetü’ş-Şâmile programı üzerinden yaptığımız taramaya göre, Serahsî’nin *el-Mebsût*’unda 77 yerde, Mergînânî’nin *el-Hidâye*’sinde 28

tasnifinde Kerhî'ye usûl ve furûda mezhep imamına muhalefet edemeyen, fakat onlardan bir rivayet bulunmayan meselelerde ictihad edebilen meselede müctehid tabakasında yer verilmiştir.⁴⁸⁸ Ancak Mercânî, Mutî gibi âlimler ise, onun, usûl ve furûya dair birçok meselede mezhep imamına muhalefet etmesinden dolayı onun mutlak müctehid mertebesinde ya da en azından Ebû Yûsuf ve Muhammed gibi mezhepte müctehid tabakasında yer aldığı görüşündedirler.⁴⁸⁹ Leknevî ise Kerhî'yi *ashâbü'l-vücûh* olarak nitelendirmektedir ki,⁴⁹⁰ bunun, Hanefî taksiminde mezhepte müctehide karşılık geldiği söylenebilir.

Kerhî, gerek furû alanındaki tahric ve yorumlarıyla gerek usûl alanındaki ortaya koymuş olduğu görüşlerle Hanefî mezhebinin kurumsallaşmasında ve sistemleşmesinde büyük etkileri olan bir fakihtir. Özellikle usûl alanındaki görüşleriyle başta Cessâs olmak üzere Ebû Zeyd Debûsî, Şemsüleimme Serahsî ve Ebû'l-Usr Pezdevî üzerinde etkileri ve Hanefî usûlünün sistemleşmesinde önemli katkıları olmuştur. Kerhî, sadece Hanefî mezhebi içerisinde değil diğer mezhep mensubu âlimler üzerinde de etkileri olan, diğer mezhep mensubu âlimlerin en çok atıfta buldukları bir fakih olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁹¹

Hanefî mezhebi üzerindeki büyük etkisi ve ta'dîl-i erkânın vâcipliği gibi Hanefî mezhebinde benimsenen görüşleri yanında Kerhî'nin mezhebe muhalif ve mezhepte kabul görmeyen görüşleri de mevcuttur. Burada Kerhî'nin mezhep içi ihtilafı göstermesi açısından bazı görüşlerini örnek olarak ele almak istiyoruz.

a- Zekâtın Ödenmesinin Fevrîliği

İslâm'da aslolan ibadetlerin farz olduğu andan itibaren hemen yerine getirilmesidir. İslâm'ın temel ibadetlerinden biri olan zekâtın da farz olduğu andan itibaren geciktirilmeden hemen edâ edilmesi istenir ve haklı ve geçerli bir sebep/özür

yerde; Kâsânî'nin *Bedâiu's-sanâi'*sinde 272 yerde; Mevsilî'nin *el-İhtiyâr'*ında ise 40 yerde Kerhî'ye atıf yapılmaktadır.

⁴⁸⁸ İbn Kemal Paşa, *Risâletün alâ mes'eleti dühûli veledi'l-binti fi'l-mevkûfi alâ evlâdi'l-evlâd*, v.2b-3b; Kınalızâde, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, I, 148, 149.

⁴⁸⁹ Mercânî, *Nâzûratü'l-hak*, s. 202; Mutî, *Risâle*, s. 94.

⁴⁹⁰ Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 108.

⁴⁹¹ Apaydın, "Kerhî", *DİA*, XXV, 286; Cebûrî, *Akvâlü'l-Kerhî*, s. 13.

bulunmaksızın zekât borcunu geciktirmek doğru bulunmaz. Öyle ki, zekâtın edâsının geciktirilmesi mekrûh kabul edilmiş ve Muhammed eş-Şeybânî'den zekâtını vermeyen kişinin şahitliğinin kabul edilmeyeceği ve zekâtı geciktirmenin câiz olmadığı nakledilmiştir.⁴⁹² Bununla birlikte Hanefî mezhebinde zekâtın müvessa'/geniş zamanlı vacip olduğu ve edâsının terâhî üzere olduğu kabul edilmiş,⁴⁹³ mezhebin temel metlerinde de terâhî üzere olduğu görüşü kaydedilmiştir.⁴⁹⁴

Zekâtın fevrî olduğu görüşü, bazı kaynaklarda Muhammed eş-Şeybânî'ye nisbet edilse de, bu görüşün asıl sahibi Kerhî olarak gösterilir.⁴⁹⁵ Konu, usûldeki mutlak emrin fevr ya da terâhî ifade edip etmemesi ile ilgilidir.⁴⁹⁶ Hanefî mezhebinde çoğunluğa ve tercih edilen görüşe göre, zekât, oşür, keffâretler, ramazan orucunun kazası gibi herhangi bir vakitle kayıtlanan mutlak emir, terâhîye delâlet eder. Kerhî ise böyle bir emrin fevre delâlet ettiği görüşündedir.⁴⁹⁷

İhtilafın pratik sonucu, terâhî görüşünde olanlara göre üzerine zekât terettüp eden kişi edâyı geciktirir ve zekât borcunu ödemediği önce nisabın tamamı helâk olursa zekât borcu üzerinden düşer, tazmin etmesi gerekmez. Zira zekâtı edâ etmenin vakti ömrün tamamıdır ve malın helâk olmasıyla zekât verecek kişinin bunu tazmin etmesi gerekmez.⁴⁹⁸

⁴⁹² Serahsî, *el-Mebsût*, II, 169; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, II, 374; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, II, 239; Aynî, *el-Binâye*, III, 294; Molla Hüsrev, *Düreru'l-hükkâm*, I, 175.

⁴⁹³ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, II, 374, 375; Şürübnülâlî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 174; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, I, 475.

⁴⁹⁴ Semerkandî, Alâeddin, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 263; Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 154; Mavsilî, *el-İhtiyâr*, I, 329; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, s. 128; Molla Hüsrev, *Düreru'l-hükkâm*, I, 174; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 191.

⁴⁹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, II, 169; Semerkandî, Alâeddin, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 263; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, II, 374; Mavsilî, *el-İhtiyâr*, I, 329; Aynî, *el-Binâye*, III, 294; Molla Hüsrev, *Düreru'l-hükkâm*, I, 175.

⁴⁹⁶ Semerkandî, Alâeddin, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 263; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, II, 375; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, I, 475.

⁴⁹⁷ Serahsî, *el-Usûl*, I, 26; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, s. 175; Semerkandî, Alâeddin, *Mizânü'l-usûl*, s. 210, 211; Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 113, 114; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 373.

⁴⁹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, II, 174; Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 154; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, II, 374; Molla Hüsrev, *Düreru'l-hükkâm*, I, 174; Aynî, *el-Binâye*, III, 295.

b- Sarhoşun Boşaması

İslâm âile hukukunun en önemli ve üzerinde en çok tartışılan meselelerden biri şüphesiz sarhoş kimsenin boşaması meselesidir. Hanefî mezhebine göre helal bir maddeyi kullanmaktan dolayı sarhoş olan kimsenin boşaması geçerli değilken haram maddeler ile sarhoş olan kimsenin boşaması geçerlidir ve talak vaki olur.⁴⁹⁹

Kerhî ise, sarhoş kimsenin boşamasının geçerli olmayacağını, zira kişinin tasarrufa ehil olma şartlarından bir tanesinin akıl olduğunu, sarhoş kimsenin aklının ise zâil olduğunu söyleyerek görüşünü gerekçelendirmektedir. Ayrıca Kerhî, tedavi amaçlı ilaç içerek sarhoş olan kimsenin, zorla içki içirilip sarhoş olan kimsenin, mecnûn kimsenin ve çocuğun boşamasının geçerli olmayacağına kıyasla sarhoş kimsenin boşamasının da geçerli olmayacağını, zira sarhoş kimsenin bu gibi kimselerle aynı durumda olduğunu söylemektedir.⁵⁰⁰ Kerhî'nin kıyas yaptığı kişilerden biri de uykuda olan kişidir. Sarhoş kişinin gafletinin uyuyan kişinin gafletinin üstünde olduğunu söyleyen Kerhî, uyandırıldığında uykuda olan kişinin uyanacağını ama sarhoş kişinin uyanmayacağını/ayılmayacağını ifade ederek, bu durumda uyuyan kişinin boşaması gerçekleşmiyorsa sarhoş kişinin boşamasının evleviyetle gerçekleşmeyeceğini dile getirir.⁵⁰¹

c- Nikâh Akdinde Kullanılan Lafızlar

Hanefî fakihler îcâb ve kabulü nikâhın rüknü olarak kabul ederler.⁵⁰² Hanefîlere göre irade beyanlarından ilki îcâb ikincisi ise kabul olarak nitelendirilir. İrâde beyanı, aralarında evlenme engeli bulunmayan bir erkekle bir kadının hukuken geçerli irâdelerini birbirine uygun biçimde açıklamalarını ifade eder. İşte bu irâde beyanında hangi lafızların kullanılması gerektiği hususunda müctehidler arasında ihtilaf meydana gelmiş, Şâfiî ve Hanbelîler, Kur'ân-ı Kerîm'de nikâh akdini ifade

⁴⁹⁹ Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 151; Semerkandî, Alâeddin, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 195; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, IV, 213; Mavsîlî, *el-İhtiyâr*, III, 149; İbnü's-Sâatî, *Şerhu Mecmei'l-bahreyn*, VII, 224.

⁵⁰⁰ Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, V, 14-16; *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*, II, 430,431; Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 176; Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 151; Semerkandî, Alâeddin, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 195; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, IV, 213; Mavsîlî, *el-İhtiyâr*, III, 149; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, III, 472.

⁵⁰¹ Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, V, 16; Serahsî, *el-Mebsût*, VI, 176; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, III, 472.

⁵⁰² Semerkandî, Alâeddin, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 118; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, III, 317; Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 5; Mavsîlî, *el-İhtiyâr*, III, 33.

etmek üzere sadece “*nikâh*” ve “*tezvîc*” lafızlarının kullanılmış olduğunu gerekçe göstererek evlilik akdinin ancak bu kelimelerle meydana gelebileceğini ileri sürmüşler, Hanefîler ve Mâlikîler ise dille ilgili örfe göre evlenme iradesini ortaya koyan başka lafızlarla da bu akdin kurulabileceğini savunmuşlardır.⁵⁰³

Dolayısıyla nikâh akdi süreklilik ifade eden bir akid olduğu için Hanefî mezhebine göre tarafların irâde beyanında nikâh ve tezvîc lafızlarını kullanmaları yanında mülkiyetin nakli sonucunu doğuran bey’, şîrâ, hibe, sadaka, temlik gibi lafızları kullanmalarıyla yapılan nikâh akdinin de geçerli olacağı; ancak mülkiyetin naklini doğurmayan süreli akidleri ifade eden icâre, rehin ve vedâ gibi lafızlarla nikâh akdinin yapılamayacağı kabul edilmiştir.⁵⁰⁴

Hanefî fakihler, görüşlerini, “*Mü’min bir kadın kendini Peygamber’e hibe eder ve Peygamber de onunla nikâhlanmak isterse*” âyetini⁵⁰⁵ ve Rasûlullah’ın (s.a.) kendisini hibe ettiğini söyleyen bir kadının teklifine iltifat etmeyince bir kişinin kalkıp, “*Onu benimle evlendir*” demesi üzerine Rasûlullah’ın (s.a.) de “*temellük*” lafzını kullanarak onları evlendirmesini⁵⁰⁶ delil olarak kullanmışlardır.

Kerhî ise, nikâh akdinin icâre lafzıyla da yapılabileceği görüşündedir. Kerhî, Allah Teâlâ’nın, Kur’ân-ı Kerîm’de, “*Onlara ücretlerini verin*” buyurduğunu⁵⁰⁷ ve mehir için ücret lafzını kullandığını söyleyerek, icâre akdinin sahih olması gibi nikâh akdinin de icâre lafzıyla yapılabileceği görüşünü benimsemiştir. Kerhî, nikâh akdinin, mutlak olarak temlik ifade eden lafızlarla yapılabileceğini, nikâh akdi konusunda da a’yanın temliki için vaz’ olunan lafızlarla menfaatin temliki için vaz’ olunan lafızların eşit olduğunu, dolayısıyla a’yanın temliki için vaz’ olunan lafızlarla nikâh akdi yapılabileceği gibi menfaatin temliki için vaz’ olunan lafızlarla da nikâh

⁵⁰³ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 59; Haraşî, *eş-Şerhu’l-Kebîr*, III, 173; Adevî, *Hâşiye*, III, 173; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, III, 32.

⁵⁰⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 59; Semerkandî, Alâeddin, *Tuhfetü’l-fukahâ*, II, 118, 119; Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’*, III, 317, 320; Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 5, 6; Mevslî, *el-İhtiyâr*, III, 40; Haskefî, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, s. 177, 178; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 78-83.

⁵⁰⁵ Ahzâb 33/50

⁵⁰⁶ Buhârî, “*Nikâh*” 36, “*Fezâilü’l-Kur’ân*” 22; Müslim, “*Nikâh*” 76; Nesâî, “*Nikâh*” 62.

⁵⁰⁷ Nisâ 2/24, 25; Mâide 5/5; Ahzâb 33/ 50; Mümtahine 60/10.

akdinin yapılabileceğini savunmaktadır.⁵⁰⁸ Zira Kerhî'ye göre nikâh akdinde elde edilen şey her ne kadar ayn hükmünde kabul edilse de hakikatte menfaattir.⁵⁰⁹ Ancak Kerhî'nin icâre akdiyle nikâh akdini sadece ücret lafzı üzerinden aynı konumda görmesi ve icâre lafzıyla da nikâh akdinin yapılabileceği görüşü, icâre akdinin süreli nikâh akdinin ise süresiz olması göz önüne alınarak ikisinin aynı konumda görülmesinin doğru olmayacağı şeklinde eleştirilmiştir.⁵¹⁰

C- Müteahhirûn Dönemi

Müteahhirûn döneminin artık mezheplerin teşekkülünü tamamlayıp istikrar bulduğu mezhep mensubiyetinin öne çıktığı bir dönem olduğu söylenebilir. Bu dönemde mezhepte öne çıkan pek çok isim olmakla birlikte bunlar arasında Şemsüleimme es-Serahsî, Fahrulislâm el-Pezdevî, Sadruşşehîd Hüsâmüddîn Ömer b. Abdilazîz, Alâüddîn es-Semerkindî, Ebû Bekr el-Kâsânî, Fahreddin Hasen b. Mansûr el-Özcendî, Alî b. Ebî Bekr el-Mergînânî, Muhammed b. Sadruşşehîd Bürhânüddîn İbn Mâze, Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Sadruşşerîa el-Mahbûbî, Bedrüddîn el-Aynî, Kemâleddîn İbnü'l-Hümâm gibi isimler ilk akla gelen isimlerdendir.

İsmi geçen fakihlerden İbnü'l-Hümâm, kendisinden sonraki dönemlerde isminden en çok bahsettiren, fikir, görüş ve yaklaşımlarıyla kendisinden sonraki pek çok müntesip fakihî etkileyen ve üzerinde iz bırakan, birçok meselede de mezhep imamlarına ve mezhebe muhalif görüşleriyle öne çıkan bir âlimdir. Bu sebeple müteahhirûn döneminde mezhep içi ihtilafa örnek olarak temsil gücü yüksek isimlerden biri olan İbnü'l-Hümâm'ın ele alınmasının isabetli olacağı kanaatindeyiz.

790/1388 yılında İskenderiye'de dünyaya gelen Kemaleddin İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), çeşitli hocalardan fıkıh ve fıkıh usûlü yanında kelam, mantık, Arap

⁵⁰⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 61; Semerkandî, Alâeddin, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 119; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, III, 317-320; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 40.

⁵⁰⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 61.

⁵¹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 61; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, III, 321; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 40.

dili ve edebiyatı, tefsir ve hadîs sahalalarında iyi bir eğitim almış yetkin bir âlim olup eser verdiği ve uzmanlaştığı ilim dalları fıkıh, fıkıh usûlü ve kelâmıdır.⁵¹¹

Fethu'l-Kadîr ile *et-Tahrîr* isimli eserlerinde yer yer hadîs ve usûlüne dair bilgiler vermesi ve hadîsleri sened ve metin yönünden tenkide tâbi tutmasından hadîs alanında da mütehasıs olduğu anlaşılmalıdır. *et-Tahrîr*'in şârihlerinden İbn Emîru Hâc, İbnü'l-Hümâm'ı "*hâfiz*" olarak nitelemiştir,⁵¹² Leknevî de onun iyi bir hadîs âlimi ve hâfiz olduğunu söylemiştir,⁵¹³ Zâhid Kevserî ise, kendisini Hanefî mezhebinin büyük hâfiz ve muhaddislerinden saymıştır.⁵¹⁴

İbnü'l-Hümâm'ın müctehidler tabakasındaki konumuyla ilgili olarak onun en azından tercih ehlinde sayılması gerektiği yönünde bir kanaat vardır. Talebesi Sehâvî (ö. 902/1496), İbnü'l-Hümâm'ın insanı hayrette bırakacak şekilde dini delilleri çok iyi bildiğini, hukuki kâideler arasında delilleri daha kuvvetli olanını seçip tercih edebildiğini, hükümlerin dini dayanakları olan delilleri mahir bir şekilde kullanabilen asrının muhakkik bir âlimi olduğunu, onun pek çok tercihleri bulunduğunu açıkça ifade ederek onun en azından tercih ehli olan bir müctehid olduğunu söylemektedir.⁵¹⁵ İbn Nuceym, "*O delilde ictihad ehlidir*" şeklinde nitelerken,⁵¹⁶ Şeyhulislâm İbn Gânim el-Makdisî (ö. 1004/1596), İbn Âbidîn ve Leknevî de İbnü'l-Hümâm'ı müctehid olarak nitelendirmektedir.⁵¹⁷ Günümüz müelliflerinden Hakkı Aydın ise, İbnü'l-Hümâm'ın tercih ehlinde değil de en azından meselede müctehid sayılmasının daha doğru olacağını ifade etmektedir.⁵¹⁸

Ancak İbn Âbidîn, İbnü'l-Hümâm'ı müctehid olarak nitelendirse de, onun mezhebe muhalif tercih ve tahkiklerinin olduğunu, mezhebin dışına çıkmayan tahkik ve tercihlerine uyulması gerektiğini söylemekte, ancak mezhebin dışına çıkan tahkik

⁵¹¹ Koca, Ferhat, "İbnü'l-Hümâm", *DİA*, XXI, 88.

⁵¹² İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr*, II, 309, 387.

⁵¹³ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 180.

⁵¹⁴ Kevserî, *Fıkhü ehli'l-İrâk*, s. 73

⁵¹⁵ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, VIII, 131.

⁵¹⁶ İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, VI, 453.

⁵¹⁷ İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûd*, s. 50; *Reddü'l-muhtâr*, IV, 188, V, 351; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 180.

⁵¹⁸ Aydın, Hakkı, *Kemaleddin İbnü'l-Hümâm'ın Müctehidler Arasındaki Yeri*, s. 45.

ve tercihlerinde ise ona uyulamayacağı ikazını da yapmaktadır.⁵¹⁹ Leknevî de, İbnü'l-Hümâm'ın mezhebe muhalif olan görüşünün alınmayacağı uyarısında bulunmaktadır.⁵²⁰

Bu noktada cemaatle namaz kılmanın hükmü, kadınların cemaatle namaz kılmaları ve dâruharbde had cezası olmak üzere üç örnek üzerinden onun mezhep içi ihtilaftaki yerini görmeye çalışacağız.

a- Cemaatle Namaz Kılmanın Hükmü

Yukarıda Tahâvî örneğinde de izah ettiğimiz gibi erkeklerin namazları camide cemaatle kılmalarının hükmü fakihler arasında ihtilaflı olup Hanefî mezhebinde bazı âlimler cemaatle namaz kılmanın hükmünü sünnet-i müükkede olarak kabul ederken,⁵²¹ bazı âlimler de vacip olduğunu ifade etmişlerdir.⁵²² Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Tahâvî ise cemaatle namaz kılmanın farz-ı kifâye olduğu kanaatindedir.⁵²³

İbnü'l-Hümâm ise Tahâvî'den bir adım daha ileri giderek cemaatle namaz kılmanın farz-ı ayn olduğu görüşünü benimsemiştir. O, *el-Hidâye* üzerine yazmış olduğu *Fethu'l-Kadîr* isimli eserinde, *el-Hidâye* sahibinin “*cemaatle namaz kılmak müekked sünnettir*” ifadesinin şerhinde, müellifin delilinin davasına mutabık olmadığını, zira delilin özür durumu hariç cemaatin vacip olmasını gerektirdiğini, ancak müellif cemaatin sünnetle sabit olmasını murad etmişse o zaman kullandığı ifadelerin uygun olacağını ifade ettikten sonra, “*Konuyla ilgili ihtilafların özeti, özür durumları hariç cemaatle namaz kılmanın farz-ı ayn olmasıdır. Bu görüş, Ahmed,*

⁵¹⁹ İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûd*, s. 50; *Reddü'l-muhtâr*, IV, 188.

⁵²⁰ Leknevî, *Tuhfetül-ahyâr*, s. 85.

⁵²¹ Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 484; Mevsîl, *el-İhtiyâr*, I, 197; İbnü's-Sâatî, *Şerhu Mecmei'l-bahreyn*, II, 125; Sadruşşeria, *Şerhu'l-Vikâye*, II, 130; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I, 428; Halebî, *el-Mültekâ*, s. 88; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, s. 76; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, I, 84; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, I, 161; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 287.

⁵²² Semerkandî, Alâeddin, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 227; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, I, 661; Neseî, *el-Mustasfâ*, I, 350; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 132; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 353; Şürübülâlî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 84; Halebî, *Gunyetü'l-mütemellî*, s. 508.

⁵²³ Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*, I, 305; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, I, 661, 662; Aynî, *el-Binâye*, II, 324. Şürübülâlî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 84.

Davud, Atâ ve Ebû Sevr'in görüşüdür” diyerek, cemaatle namaz kılmanın farz-ı ayn olduğunu ifade etmektedir.⁵²⁴

Daha sonra İbnü'l-Hümâm, “*kîle*” lafzıyla, “*Farz-ı kifâye olduğu da söylenmiştir*” der ve devamında mezhepteki cemaatle namaz kılmanın vacip olduğu görüşünü zikreder. Daha sonra ise konuyla ilgili delilleri zikredip çeşitli yönlerden ele alır. İbnü'l-Hümâm'ın yaklaşımından onun cemaatle namaz kılmanın hükmünün farz-ı ayn olduğu görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.⁵²⁵

b- Kadınların Cemaatle Namaz Kılmaları

Kadınların kendi aralarında cemaatle namaz kılmaları konusu fakihler arasında ihtilafli olup, Mâlikî mezhebi dışındaki mezhepler ve fakihler genel olarak câiz olduğu görüşündedirler. Hanefî fakihler ise, kadınların kendi aralarında cemaatle namaz kılmalarının tahrîmen mekrûh olduğunu söylemişlerdir.

Hanefî mezhebine göre, kadınlar için namazlarda esas ve efdal olan münferiden namaz kılmalarıdır. Hanefî fakihler, cemaat kadınlar için meşrû olmadığından dolayı, farz olsun nafil olsun kadınların kendi aralarında cemaatle namaz kılmalarını uygun görmemiş, ancak kendi aralarında cemaatle namaz kılarlarsa da bu namazın geçerli fakat tahrîmen mekrûh olduğunu söylemişlerdir.⁵²⁶

Hanefî âlimler, kadınların kendi aralarında cemaatle namaz kılmalarının mekrûh oluşunu şu şekilde gerekçelendirmektedirler: Kadınların kendi aralarında cemaatle namaz kılmaları durumunda iki mahzurlu şeyi işlemekten uzak kalamazlar. Şöyle ki, imam olan kadın ya safın ortasında duracaktır ya da cemaatin önüne geçecektir. Her iki durumda da kerahet vardır ve bu kerahet tahrîmîdir. Safın ortasında durması durumunda, imamın yeri olan cemaatin önünde durmayı terk ettiği için mekrûhtur. Cemaatin önünde durduğu zaman ise, kadınların cemaatinde imam olan kadının safın ortasında durması gerekeceği için, yine mekrûh olur. İmam olan

⁵²⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 353.

⁵²⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 353-356.

⁵²⁶ Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 487; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 135; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 362; İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, I, 614, 615; Tahtavî, *Hâşiyetü'd-Dürr*, I, 246; *Hâşiyeye alâ Merâkı'l-felâh*, I, 411; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtar*, II, 305-307.

kadının cemaatin önüne geçmesinin keraheti, safın ortasında durmasının kerahetinden daha fazladır. Eğer imam olan kadın öne geçerse ikinci bir günahtır.⁵²⁷

Hanefîler bu konuda kadınların evinde kıldıkları namazın daha faziletli olduğunu ifade eden rivayetler⁵²⁸ yanında çeşitli hadîsleri delil olarak kullanmışlardır.⁵²⁹ Ayrıca Hanefî âlimler, kadınların kendi aralarında cemaat olmalarına aklî istidlâlle de karşı çıkarlar. Eğer kadınların kendi aralarında cemaatle namaz kılmaları müstehab olsaydı Rasûlullah (s.a.) bunu mutlaka beyan ederdi. Rasûlullah'dan (s.a.) böyle bir beyan bulunmadığına göre kadınların cemaat olmaları bid'attir ve mekrûhtur.⁵³⁰ Eğer kadınların cemaati meşrû olsaydı terki zemmedilir ve erkeklerin cemaati gibi şüyû' bulurdu.⁵³¹

Hanefî âlimler, Hz. Âişe ve Ümmü Seleme'nin (r.a.) kadınlara imamlık yapıp namaz kıldırıklarına dair rivayetlere⁵³² itibar etmemişler, nesh ile açıklama yoluna gitmişlerdir.⁵³³

Konuyu çeşitli yönlerden ele alan İbnü'l-Hümâm ise, “*Kadınların kadınlara imamlığının sünnet oluşu mensûhtur ve bu, yapıldığı durumlarda tahrîmî keraheti gerektirmez, bilakis “evlâ olanın terki olan” tenzihî keraheti gerektirir*” diyerek mezhepteki tahrîmen mekrûh görüşünün aksine tenzihen mekrûh olacağı görüşünü savunur.⁵³⁴

⁵²⁷ Tahtavî, *Hâşiyetü'd-diurr*, I, 246; İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, I, 614, 615; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 362; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, II, 305.

⁵²⁸ Ebû Dâvûd, “*Salat*” 53, 54; Ahmed, *el-Müsned*, II, 76, VI, 297, 301; Abdürrezzak, *el-Musannef*, III, 150; İbn Huzeyme, *es-Sahih*, III, 94; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 314, 315; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 187, 188; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 314.

⁵²⁹ Ahmed, *el-Müsned*, VI, 66, 154; Taberânî, *el-Kebîr*, XII, 317, *el-Evsat*, VII, 151, IX, 1; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I, 600; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, III, 570.

⁵³⁰ Aynî, *el-Binâye*, II, 396.

⁵³¹ Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, I, 135; Aynî, *el-Binâye*, II, 399.

⁵³² Abdürrezzak, *el-Musannef*, III, 140, 141; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, III, 569; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 187.

⁵³³ Serahsî, *el-Mebûsât*, I, 133; Kâsânî, *Bedâi'*, I, 157; Bâbertî, *el-İnâye*, I, 363.

⁵³⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 363-365. Geniş bilgi için bkz.: Ateş, Sırrı Fuat, *Kadının Namaz İmamlığı*, (Yüksek Lisans Semineri), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2011.

Her ne kadar İbnü'l-Hümâm'ın mezhebin görüşüne tamamen muhalefet etmediği, sadece kerâhetin derecesinde farklı görüş benimsediği öne sürülerek mezhebe muhalefet etmediği söylenebilirse de, sonuç itibariyle kerâhetin derecesinde de olsa mezhebin görüşünden farklı bir görüş benimsediği açıktır.

c- Dârulharbde Had Cezası

Had cezalarının dârulharbde uygulanıp uygulanmayacağı meselesi, İslâm âlimleri arasında ihtilafli olup, Hanefî mezhebine göre dârulharbde işlenen ve had cezasını gerektiren bir suçtan dolayı had cezaları uygulanmaz. Bu hüküm, hem suçun işlendiği yer olan dârulharb hem de dâruislâm için geçerlidir. Yani dârulharbde had cezası gerektiren bir suç işleyen kişiye bu ceza dârulharbde uygulanmayacağı gibi daha sonra dâruislâm'da da uygulanmaz.⁵³⁵ Adam öldürmek, zina etmek, hırsızlık yapmak, içki içmek gibi fiiller her yerde haram olmakla birlikte, Hanefîlere göre imamın/devletin hâkimiyet sınırları dışında kalan topraklarda işlendiğinde toplum düzenini sağlamak maksadıyla konulmuş olan dünyevî cezalar uygulanmaz. Böyle bir durumda işlenen suça cezayı uygulama imkânı fiilen bulunmadığından devletin hâkimiyet alanı dışında işlenen herhangi bir suça ceza takdir etmemin anlam ve faydası da olmaz.⁵³⁶

Hanefîler konuyla ilgili görüşlerine, “*Suçlu düşmana katılır korkusuyla dârulharbde hadler uygulanmaz*”,⁵³⁷ “*Dârulharbde katl, zina ve hırsızlık suçlarını işleyen kimseye dâruislâma geldiğinde had cezaları uygulanmaz*”,⁵³⁸ “*Savaşta el kesme cezası uygulanmaz*”,⁵³⁹ rivayetleri yanında Hz. Ömer'in, “*Sulh toprağına gelinceye kadar düşman toprağında hiçbir müslümana had cezalarını tatbik etmeyin*” şeklindeki talimatı,⁵⁴⁰ bir gazada şarap içen ordu komutanına had cezası uygulanması istenince Huzeyfe b. Yemân'ın, “*Düşmana yaklaştınız, komutanınıza*

⁵³⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 99; Mergînânî, *el-Hidâye*, IV, 39; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 493; İbnü's-Sâatî, *Şerhu Mecmei'l-bahreyn*, VIII, 339; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, III, 182; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, V, 254.

⁵³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 100; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, III, 182; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, V, 254; Aynî, *el-Binâye*, VI, 313.

⁵³⁷ Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, III, 343. Ayrıca bkz: Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IX, 178.

⁵³⁸ Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, III, 343. Ayrıca bkz: Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IX, 178.

⁵³⁹ Ebû Dâvûd, “*Hudûd*” 18; Tirmizî, “*Hudûd*” 20; Nesâî, “*Kat'u's-sârik*” 16.

⁵⁴⁰ Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, III, 343. Ayrıca bkz: İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, V, 549.

had uygularsanız düşmanınız size karşı güç ve umut kazanır” diyerek onları bundan menettiği⁵⁴¹ şeklindeki rivayetleri delil olarak kullanırlar.⁵⁴²

İbnü’l-Hümâm, delilleri ele aldıktan sonra şu değerlendirmeyi yapar: Bütün bu rivayetler kendileriyle ameli gerektirecek derecede sabit olsalar bile, buradaki illet, suçlunun düşmana katılacağı korkusu ve dâruhharbde imamın/devlet başkanının yetkisinin ve kudretinin olmamasıdır. Buna göre dâruislâm’a dönülünce bu illet ortadan kalkacağı için haddin uygulanması gerekir ki, bu da mezhep görüşüne muhaliftir.⁵⁴³

Dolayısıyla İbnü’l-Hümâm’ın, dâruhharbde had cezalarının uygulanmayacağı hususunda mezheple aynı görüşte olduğu, ancak bu cezanın suçu işleyen kişinin dâruislâma geldiğinde dâruislâmda uygulanıp uygulanmayacağı hususunda ise mezhebe muhalif görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Zira dâruhharbde hadlerin uygulanmayacağı hükmünün gerekçesi/illeti, imamın/devlet başkanının dâruhharbde velayetinin bulunmadığı, dolayısıyla cezayı uygulayacak kudretinin olmadığıdır. Dâruhharbde suç işleyen kişi dâruislâma döndüğünde ise bu gerekçe ortadan kalkacağı, dolayısıyla devlet başkanı cezayı uygulama kudretinde bulunduğu için dâruislâmda bu ceza uygulanır. Bu görüş ise mezhep görüşüne muhaliftir ve İbnü’l-Hümâm’ın kendisi de bunun mezhep görüşüne muhalif olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir. İbnü’l-Hümâm, had cezalarının dâruhharbde uygulanmayacağı görüşüyle üç mezhebe muhalefet ederken, bu cezaların dâruislâmda uygulanacağı görüşüyle de Hanefî mezhebine muhalefet etmektedir.

⁵⁴¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-harâc*, s. 178; a. mlf., *er-Redd alâ Siyeri’l-Evzâi*, s. 82.

⁵⁴² Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 99, 100; Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, III, 182; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, V, 254, 255; Aynî, *el-Binâye*, VI, 313.

⁵⁴³ İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, V, 256.

İKİNCİ BÖLÜM

LEKNEVÎ'NİN HAYATI, ESERLERİ, FIKIH ANLAYIŞI, METODU ve KAYNAKLARI

Çalışmamızın bu bölümünde Leknevî'nin hayatını, fıkıh alanıyla ilgili eserlerini, fakihliğini, fıkıh ve mezhep anlayışını ele alacağız. Bu meyanda onun altı risâlesinden yola çıkarak fikhî yaklaşımını ortaya koymaya çalışacağız. Ayrıca Leknevî'nin eserlerindeki metodunu ve kaynaklarını da bu bölümde zikredeceğiz.

I- LEKNEVÎ'NİN HAYATI

Abdülhay el-Leknevî (1264-1304/1848-1886), İslâm dünyasında yetişen ender şahıslardan biridir. Yaşadığı coğrafya ve dönemde gerek halk arasında gerek ehl-i ilim arasında hüsn-i kabul görmüş bir âlimdir.

Leknevî, *en-Nâfiu'l-Kebîr li men yutâliu'l-Câmia's-sağîr*,¹ *es-Siâye fî Keşfi mâ fî Şerhi'l-Vikâye*,² *et-Ta'likâtü's-seniyye ale'l-Fevâidi'l-behiyye*³ ve *et-Ta'liku'l-mümecced alâ Muvattai'l-İmâm Muhammed*,⁴ isimli eserlerinde kendi hayatından bahsetmiştir. Ayrıca Abdülhay el-Hasenî en-Nedvî el-Leknevî (ö. 1341/1923), *Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi'* ve *n-nevâzır*⁵ isimli eserinde, Abdülfettah Ebû Gudde (1917-1997) de tahkik edip yayınladığı Leknevî'ye ait *el-Ecvibetü'l-fâdile li-es'ileti'l-aşerati'l-kâmile*,⁶ *er-Raf'* ve *t-tekmîl*⁷ ve *Tuhfetü'l-ahyâr bi-ihyâi sünneti Seyyidi'l-ebâr*⁸ isimli eserlerin mukaddimesinde Abdülhay Leknevî'nin hayatından bahsetmişlerdir. Veliyyüddin en-Nedvî *el-İmam Abdülhay el-Leknevî Allâmetü'l-Hind ve İmâmü'l-muhaddisîn ve'l-fukahâ* isimli çalışmasında; Salâh

¹ Leknevî, *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 60-66.

² Leknevî, *es-Siâye*, s. 41-42.

³ Leknevî, *et-Ta'likâtü's-seniyye*, s. 421, 422.

⁴ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 109-113.

⁵ Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, VII, 1268-1270.

⁶ Ebû Gudde, *Mukaddimetü'l-Ecvibeti'l-fâdile*, s. 11-16.

⁷ Ebû Gudde, *Mukaddimetü'r-Raf'* ve *t-tekmîl*, s. 19-33.

⁸ Ebû Gudde, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 31-37.

Muhammed Ebü'l-Hâc da *el-Menhecü'l-fikhî li'l-Îmâmi'l-Leknevî* isimli çalışmasında Leknevî'nin hayatını ve eserlerini ele almışlardır.

A- Doğumu ve Tahsili

Leknevî'nin tam adı, Abdülhay b. Abdülhalim b. Emînullah b. Muhammed Ekber b. Ebu'r-Rahm b. Muhammed Yakub b. Abdülazîz b. Muhammed Saîd b. eş-Şehîd Kutbüddin el-Ensârî es-Sihâlevî el-Leknevî'dir.⁹

Leknevî, Hindistan'ın Uttar Pradesh eyaletinin başkenti olan Leknev/Lucknow¹⁰ şehrinin Banda beldesinde 1264/1848 yılının Zilkade ayının 26'sında bir salı günü dünyaya gelmiştir.¹¹ Leknevî, büluğ çağına geldiği zaman babasının kendisine "*Ebü'l-Hasenât*" künyesini verdiğini; soyunun Ebû Eyyüb el-Ensârî'ye dayanması sebebiyle de "*el-Ensârî*" nisbesinin olduğunu kitaplarında ifade etmektedir.¹² Leknevî'nin soy silsilesi kırk üç vasıta ile Ebû Eyyüb el-Ensârî'ye ulaşmaktadır.¹³

Leknev/Lucknow şehrine nisbetle el-Leknevî denilmektedir. Leknev, İslâm kültürü ve dinî ilimleri neşreden ve geride fıkıh, tefsir, hadîs, kelâm, lügat ve şiir ilimlerinde büyük bir kültürel miras bırakan âlimleriyle meşhur bir şehirdir.¹⁴

Leknevî, ayrıca Frengî Mahal'e nisbet edilir ve "*Frengî Mahallî*" denilir. Frengî Mahal, Leknev şehrinde bir mahalle olup, Fransız bir tüccar tarafından inşa edilmiştir. Fransız tüccar vatanına dönünce buranın mülkiyeti devlete geçmiştir. Sihâlî ahalisi, Leknevî'nin dedelerinden olan Molla Kutbüddin'i hicrî 1103 yılında¹⁵

⁹ Leknevî, *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 61; a. mlf., *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 109; a. mlf., *Hasretü'l-âlem*, s. 4; Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtur*, VII, 1268; Nedvî, Veliyyüddin, *el-Îmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 57; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 32, 33.

¹⁰ Leknev ile ilgili geniş bilgi için bkz.: Özcan, Azmi, "Leknev", *DİA*, XXVII, 133, Ankara 2003.

¹¹ Leknevî, *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 61; a. mlf., *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 109; a. mlf., *es-Siâye*, s. 41-42; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 5; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 107.

¹² Leknevî, *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 61; a. mlf., *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 109; a. mlf., *es-Siâye*, s. 41-42.

¹³ Leknevî, *Hasretü'l-âlem*, s. 4; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 4; Nedvî, Veliyyüddin, *el-Îmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 67.

¹⁴ Nedvî, Veliyyüddin, *el-Îmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 61. Geniş bilgi için bkz.: Özcan, Azmi, "Leknev", *DİA*, XXVII, 133.

¹⁵ Veliyyüddin en-Nedvî, Molla Kutbüddin'in vefat tarihini 1105 olarak kaydetmiştir. Nedvî, Veliyyüddin, *el-Îmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 61.

şehit ettiklerinde, Molla Kutbüddin'in oğlu Molla Esad, o dönemde hükümdar olan Evrengzîb Alemgir ile birlikte Dekan'da bulunuyordu. Hükümdar, Molla Kutbüddin'in şehit edildiği yere gelince çok üzölmüş ve Frengî Mahal'i Molla Kutbüddin'in çocuklarına vermiştir. Şehit Molla Kutbüddin'in çocukları da Sihâlî'den Leknev'e gelmişler ve Frengî Mahal'de yerleşmişlerdir.¹⁶ Ayrıca Frengî Mahal, dini bir eğitim kurumunun da adı ve dini eğitimin merkezi olmuştur.¹⁷

Leknevî'nin âilesi, ilmiyle, iyilik ve dindarlığıyla meşhur bir âiledir. Leknevî'nin, *“Ölümüyle dünyanın karanlığa büründüğü, yokluğuyla helâk olduğı, fazilet ve kemâlin kaynağı, fazilet erbabının mercii”* diye tavsif ettiği¹⁸ babası Muhammed Abdülhalîm (ö. 1285/1868), hadîs, fıkıh ve aklî ilimlere dair otuzdan fazla eser vermiş meşhur bir âlimdir.¹⁹

Leknevî, küçüklüğünden itibaren ilim öğrenmeye başlamış, on yaşında Kur'ân'ı ezberlemiştir. Hafızlık yaptığı yıllarda Farsça, belâgat ve hat dersleri almış, on bir yaşından itibaren babasından ilim tahsiline başlamış ve Sarf, Nahiv, Meânî, Beyân, Mantık, Hikmet/Felsefe, Tıb, Fıkıh, Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Hadîs ve Tefsir ilimlerinde tahsilini on yedi yaşında tamamlamıştır.²⁰

Leknevî'nin ma'kûl ve menkûl ilimlerde üstünlüğünün sebebi, herhangi bir kitabı okuduktan sonra o kitabı talebelere okutmasıdır ki, bu sayede onun için tam bir istidat meydana gelmiştir. Leknevî, bu durumu, *“Bir kitabı okumayı bitirdiğim zaman onu okutmaya başlardım ki, Hay ve Kayyûm Allah'ın yardımıyla bu sayede bütün ilimlerde benim için tam bir istidat meydana geldi ve hangi ilim dalında ve hangi kitap olursa olsun benim için bir zorluk kalmadı”* şeklinde ifade etmektedir.²¹ Yine Leknevî, gençliğinin başlarında hatta çocukluk zamanlarında kalbine Allah

¹⁶ Leknevî, *Hasretü'l-âlem*, s. 4; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 61.

¹⁷ Bkz.: Özcan, Azmi, “Firengî Mahal”, *DİA*, XIII, 132, 133.

¹⁸ Leknevî, *Hasretü'l-âlem*, s. 4.

¹⁹ Leknevî, *Hasretü'l-âlem*, s. 21-24; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 64; Hatiboğlu, İbrahim, “Leknevî”, *DİA*, XXVII, 133.

²⁰ Leknevî, *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 62; a. mlf., *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 110; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 70, 71; Hatiboğlu, “Leknevî”, *DİA*, XXVII, 133.

²¹ Leknevî, *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 62; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 71.

Teâlâ'nın ders okutma ve kitap telif etme sevgisi verdiğini ve herhangi bir kitabı okuduktan sonra o kitabı okuttuğunu söylemektedir.²²

Leknevî, 1277/1861 yılında babasıyla birlikte Haydarâbâd olarak bilinen Dekan'a gitmiş ve Haydarâbâd'da Medresetü'n-Nizâmiyye'de iki yıl eğitim öğretim faaliyetinde bulunmuştur.²³ 1279/1863 yılında babasıyla birlikte hacca giden Leknevî, hac dönüşünde Haydarâbâd'da tedris ve telif hayatına devam etmiştir. Babasının Haydarâbâd'da kâdılık ve Adâletü'n-Nizâmiyye'de yöneticilik görevinde iken 1285/1868 yılında vefat etmesi üzerine bu görev kendisine verilmek istendiye de tedris ve telif faaliyetlerine engel olacağı düşüncesiyle kabul etmemiştir.²⁴

Leknevî, bütün tedrisatını babası Abdülhalîm Leknevî'nin yanında yapmıştır. Leknevî, Kur'ân'ı hıfzettikten sonra babasının yanında ilim tahsiline başladığını, on yedi yaşında ma'kûl ve menkûl ilimlere dair bütün kitapları bitirdiğini; Riyazât'a dair birkaç kitap dışında, başkasının yanında okumadığını; Riyazât ilmini de babası vefat ettikten sonra babasının dayısı ve hocası olan Mevlânâ Muhammed Nimetullah'ın (ö. 1290/1873) yanında okuduğunu ifade etmektedir.²⁵

Leknevî, 1279/1863 ve 1292/1876 yıllarında iki kez hacca gitmiş, özellikle ikinci haccında Mekke'de ve Medine'de bulunan çeşitli âlimlerden icâzet almıştır.²⁶

Muhammed Abdülhalim b. Muhammed Emîn b. Muhammed Ekber el-Ensârî el-Leknevî (ö. 1285/1868), Nimetullah b. Nûrullah b. Muhammed Veliyyullah b. Gülâm Mustafa el-Ensârî el-Leknevî (ö. 1290/1873), el-Mevlevî Muhammed Hâdim Hüseyin el-Muzafferpûrî el-Azîmâbâdî (ö. ?), Hâfız Kâsım Ali el-Leknevî (ö. ?), Hâfız İbrahim el-Cûnpûrî (ö. ?) gibi âlimlerden ders almıştır. Ayrıca Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Zeynî Dahlân eş-Şâfî el-Mekkî (ö. 1304/1886), Şeyh Ali el-Harîrî (ö. ?), Şeyh Abdülğanî b. Ebî Saîd el-Ömerî ed-Dihlevî (ö. 1296/1879), Şeyh Muhammed Abdullah b. Ali Osman b. Humeyd el-Âmirî en-Necdî el-Hanbelî (ö. 1295/1878),

²² Leknevî, *es-Siâye*, s. 41.

²³ Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 71; Hatiboğlu, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 133.

²⁴ Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtur*, VII, 1268; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 77; Hatiboğlu, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 134.

²⁵ Leknevî, *es-Siâye*, s. 41.

²⁶ Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtur*, VII, 1268; Hatiboğlu, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 134.

Muhammed b. Muhammed el-Arab eş-Şâfiî el-Mağribî (ö. ?) gibi âlimlerden de çeşitli vesilelerle icâzet almıştır.²⁷

B- Vefatı

Leknevî, ömrünün çeşitli dönemlerinde birçok hastalığa mübtela olmuş, üç kere ciddi rahatsızlık geçirmiştir. İlk ciddi hastalığına ikinci kez hacca gittiğinde yakalanmıştır.²⁸ Ölümüyle sonuçlanan son hastalığında, hafıza kaybına/alzheimer uğramış, son zamanlarında şiddetli öksürük ve bayılmalar yaşamış ve 30 Rebûlevvel 1304'te (27 Aralık 1886) vefat etmiştir.²⁹ Leknevî'nin kabri kendi memleketinde; Mevlânâ Şeyh Ahmed Envâru'l-Hakk'ın bahçesinde dir.³⁰

C- Leknevî Hakkında Yapılan Değerlendirmeler

Gerek muasırları gerek daha sonra gelen âlimler, Leknevî hakkında görüş beyan etmişler, onu çeşitli yönlerinden bahsederek övgülerini dile getirmişlerdir.

Leknevî'yi övgüde herkesin hemfikir olduğunu, onun faziletleri konusunda farklı görüşte olan bulunmadığını ifade eden çağdaşı, isimdaşı ve hemşehrisi tarihçi Abdülhay el-Hasenî, Leknevî ile ilgili olarak şunları söylemektedir: “*O, akıllı, zeki ve keskin bir zekâyâ sahip, iffetli, cana yakın, konuşması düzgün, aklî ve naklî ilimlerde mütebahhir, şeriatın inceliklerine ve sırlarına vâkıf biri idi. Geniş bir bilgiye sahipti ve hükümlerin naklinde ve meselelerin ele alınmasında çok dikkatli ve araştırmacı idi. Fetva ilminde Hindistan'da biricik idi. İnsanlar arasında meşhurdu. Öyle ki, bütün bölgelerde âlimler onun büyüklüğünden bahsederlerdi.*”³¹

²⁷ İbrahim Hatiboğlu, “*Hamîdüddîn Ferâhî'den fıkıh okudu*” diyerek bu ismi Leknevî'nin hocaları arasında zikretmektedir. Ancak Hasenî ve Nedvî, Hamîdüddîn Ferâhî'yi Leknevî'nin öğrencileri arasında zikretmektedirler. Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtur*, VIII, 1267; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 132.

²⁸ Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 78; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 42.

²⁹ Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 80; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 42; Hatiboğlu, “Leknevî”, *DİA*, XXVII, 134.

³⁰ Leknevî, *er-Raf' ve't-tekmîl*, s. 39; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 36; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 79-81; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 42.

³¹ Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtur*, VII, 1268.

Leknevî ile aralarında çeşitli ilmî tartışmalar yaşanan ve birbirlerine reddiyeler yazdıkları Sıddîk Hasan Hân (1307/1890), Leknevî'nin ölüm haberini alınca çok üzülmüş, ağlamış ve ona rahmet dileyerek, “*Bugün ilmin güneşi battı*” demiştir.³²

Çağdaşı âlimlerden Fakîr Muhammed (ö. 1322/1904) ise, Leknevî'nin fakih, muhaddis, faziletli biri olduğunu, bir benzerinin bulunmadığını, aklî ve naklî ilimleri kendinde topladığını, usûl ve furûyu bildiğini ve muhakkiklerin önderi/örneği olduğunu ifade etmektedir.³³

Muhammed Zahid el-Kevserî (ö. 1952) de, yaşadığı dönemde âlimler arasında ahkâm hadîslerini en iyi bilen kişinin Abdülhay Leknevî olduğunu ifade etmektedir.³⁴

Hocası Kevserî'nin tavsiyesiyle Leknevî'nin eserlerini tahkik edip neşreden Abdülfettah Ebû Gudde (ö. 1997) de, “*Muhakkik, müdakkik, fakih, muhaddis, bâri', mutkin, aklî ve naklî ilimlerin allâmesi, usûl ve furû ilimlerinde uzman*” şeklinde Leknevî'den sitayişle bahsetmiş ve eserlerinden her birinin, genişlik, sağlamlık, tahkik ve hakkı gözetme bakımından temayüz ettiğini, bundan dolayı onun eserlerinin, okuyup tanıyanlar tarafından hüsn-i kabul gördüğünü ifade etmiş,³⁵ “*Leknevî'nin yazdığı eserler onun ömrünün günlerine paylaşılacak olsa, onun ne kadar nadir, ne kadar büyük bir dehâ olduğu, telif ve tasniflerde temayüz ettiği ortaya çıkacaktır*” diyerek Leknevî'ye olan övgüsünü dile getirmiş; Leknevî'nin ilme karşı himmet ve gayretin azaldığı bir asırda yaşamış olmasına rağmen, uzun ömürlerinde çok eser yazan İbn Cerîr et-Taberî, İbnü'l-Cevzî, Fahreddin Râzî ve benzeri âlimlerden ömrüne oranla daha fazla eser verdiğini ve bu noktada onların fevkinde olduğunu ifade etmiştir.³⁶

³² Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtur*, VII, 1249.

³³ Fakîr Muhammed, *Hadâiku'l-Hanefiyye*, s. 503.

³⁴ Kevserî, *Fıkhu ehl-i Irâk ve hadîsühüm*, s. 73.

³⁵ Ebû Gudde, *el-Ecvibetü'l-fâdile*, s. 13; a. mlf., *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 5; a. mlf., *Mukaddimetü İkâmeti'l-hücce*, s. 6.

³⁶ Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâdile*, s. 13, 14.

II- LEKNEVÎ'NİN FIKİH ALANINDAKİ ESERLERİ

Abdülhay el-Leknevî, ömrü kısa olmasına rağmen çok fazla eser yazan âlimlerden biridir. O, daha çocukluğundan itibaren ders okurken notlar tutmaya ve yine daha çocuk diyebileceğimiz bir yaşta eser yazmaya başlamış bir âlimdir. Nitekim Farsça olarak kaleme aldığı *İmtihânü't-talebe* ve *et-Tibyân fî Şerhi'l-Mîzân* isimli eserlerini henüz on iki yaşında iken yazmıştır.³⁷

Kitap, reddiye ve risâle formunda 120'den fazla çalışması bulunan Leknevî'nin tahkik ederek neşrettiği kitaplara mukaddimeler yazmak, eserin müellifi, şârihleri, o sahada yazılan diğer eserler hakkında bilgi vermek, eserin muhtelif nüshalarına başvurarak güvenilir bir nüsha ortaya koymak ve gerekli yerlere notlar düşmek suretiyle o zamâna göre yeni bir tahkik usulü geliştirdiği kabul edilmiştir.³⁸

Leknevî, eserlerini Arapça, Farsça ve Urduca olarak kaleme almıştır.³⁹ Leknevî'nin eserlerinin sayısı konusunda 40, 90, 94, 112 gibi farklı rakamlar verilmektedir. Muhammed Erşed ve Abdülfettah Ebû Gudde, Leknevî'nin kaleme aldığı eser sayısının 110 civarında olduğunu söylerken,⁴⁰ Veliyyüddin en-Nedvî, tam

³⁷ Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 160.

³⁸ Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 134; Nedvî, Muhammed Erşed, "*el-İmâm Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî*", s: 98..

³⁹ M. Tayyip Kılıç, "*Hint Alt Kitası Hanefî Fıkıh Birikimine Bir Örnek: Fakih Olarak İmâm Leknevî*" isimli makalesinde, 99. sayfada "*Hindistan'daki müslüman âlimlerin biyografileriyle ilgili çalışması bulunan Ebü'l-Hasen Ali el-Hüseynî en-Nedvî, Leknevî'nin eserlerini, seksen altısı Arapça olmak üzere yüz on olarak zikretmektedir*" şeklinde bir ifade kullanırken, 128. sayfada ise, "*İmâm Leknevî, Arap kökenli olmayıp içinde bulunduğu coğrafyada Farsça, Hintçe, Urduca gibi çeşitli dillerin konuşulmasına ve hatta günlük hayatta Arapçanın neredeyse hiç kullanılmamasına rağmen eserlerinin tamamını Arapça olarak kaleme almıştır*" diyerek çelişkiye düşmüştür. Zira Leknevî, eserlerinin tamamını Arapça olarak kaleme almamış, Arapçanın yanında Farsça ve Urduca olarak da eser yazmıştır.

⁴⁰ Nedvî, Muhammed Erşed, "*el-İmâm Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî*", s: 97; Ebû Gudde, *Mukaddimetü'l-Ecvibeti'l-fâdile*, s. 13. Muhammed Tayyip Kılıç ve Mehmet Büyükmütü, "*Abdülfettâh Ebû Gudde ise, bu rakamı yüz on beş olarak belirtmektedir*" diyerek, aynı esere atıfta bulunmaktadırlar. Kılıç, Muhammed Tayyip, *Hint Alt Kitası Hanefî Fıkıh Birikimine Bir Örnek: Fakih Olarak İmâm Leknevî*, s. 99; Büyükmütü, Mehmet, *Muhammed Abdülhay el-Leknevî'nin Hayatı, Eserleri ve Fıkıh İlmindeki Yeri*, s. 70. Ebû Gudde, ilgili eserin 13. sayfasında, "*yüz on civarında/قراءة مئة وعشرة كتب*", 17. sayfasında ise, "*yüz ona yakın/قراءة مئة وعشرة كتب*" ifadelerini kullanmaktadır. Dolayısıyla ilgili eserde Ebû Gudde'nin belirttiği rakam "yüz on" olup, "yüz on beş" ifadesi bulunmamaktadır. Ancak Ebû Gudde, *Tuhfetü'l-ahyâr Mukaddimesi*'nde,

olarak 120 rakamını vermekte, Salah Muhammed Ebü'l-Hâc ise bu sayıyı 127'ye kadar çıkarmaktadır.⁴¹

Leknevî'nin eserleriyle ilgili farklı rakamların tespit edilmesinin en önemli sebebinin, aynı eserin farklı isimlendirmelerinden kaynaklandığını söylememiz mümkündür. Abdülfettâh Ebû Gudde de, bazı eserleriyle ilgili “*Bu eseri, falan eseriyle aynı olabilir*” ifadeleriyle bu hususa işaret etmektedir.⁴² Ayrıca Leknevî'nin, kendi eserlerini zikrettiği kitaplarında kaydettiği eser sayısında farklılıkların olması, bu eserlerinden sonra da başka eserler kaleme almış olması gibi sebeplerin eser sayısı konusunda farklı rakamların ortaya çıkmasına sebep olduğu söylenebilir.

Mesela Leknevî'nin eserleri arasında zikredilen *Hayru'l-amel bi-zikri terâcimi ulemâi Frengi Mahal, en-Nasîbü'l-evfer fî terâcimi ulemâi'l-mieti's-selâsete aşer* ve *Risâle fî terâcimi fudalâi'l-ulemâi'l-Hind* isimli eserleri, aslında *İnbâü'l-hullân bi-enbâi ulemâi Hindistân* ismiyle kendisine nisbet edilen⁴³ eserin bölümlerinden oluşmaktadır. Diğer bir ifade ile *İnbâü'l-hullân bi-enbâi ulemâi Hindistân* ismiyle kendisine nisbet edilen eser, aslında üç bölümden oluşacak şekilde planlanan ansiklopedik bir eser olup, bu eserin her bir bölümü ayrı birer eser olarak sayıya dâhil edilmektedir. Leknevî'nin kendisi de, “*Bu üç risâlenin toplamı, İnbâü'l-hullân bi-enbâi ulemâi Hindistân olarak isimlendirilmiştir ki, şu ana kadar tamamlanamamıştır*” ifadeleriyle bunu açıkça ifade etmektedir.⁴⁴ Dolayısıyla Leknevî'ye *İnbâü'l-hullân* ismiyle ayrı bir eserin nisbeti doğru olmayacak; ya da *İnbâü'l-hullân* isimli eseri sayıya dâhil edilecekse bu eserin muhtevasını oluşturan üç risâlesinin sayıya dâhil edilmemesi uygun olacaktır.

Leknevî'nin 39 yıl 4 ay yaşadığını, geride 115'ten fazla eser bıraktığını ifade etmektedir. **“وَحَلَّفَ أَكْثَرَ”**
"من 115 كتاب" Bak: Ebû Gudde, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 5.

⁴¹ Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 165. Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî* isimli çalışmasında eser sayısını 129 olarak verirken, bu çalışmasını yeniden gözden geçirerek hazırladığı *Tehzîbü'l-Menhecü'l-fikhî* isimli eserinde ise eser sayısını 127 olarak kaydetmiştir. Ebü'l-Hâc, *Tehzîbü'l-Menhecü*, s. 85-124.

⁴² Ebû Gudde, *Mukaddimetü'r-Raf' ve't-tekmîl*, s. 20.

⁴³ Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 116.

⁴⁴ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 138.

Ayrıca Leknevî, bazı eserlerini, farklı yerlerde farklı isimlerle kaydetmiştir. *et-Ta'liku'l-mümecced* isimli eserinin mukaddimesinde *Risâle fî terâcimi fudalâi'l-Hind* şeklinde kaydettiği eserin ismini, *Umdetü'r-riâye* isimli eserinin mukaddimesinde ise *Risâle fî terâcimi's-sâbikîn min ulemâi'l-Hind* olarak kaydetmiştir.⁴⁵ Ayrıca belirli gün ve gecelerde kılınması tavsiye edilen nâfile namazlara dair mevzû olduğunda ittifak veya ihtilâf edilen rivayetleri bir araya getirdiği eseri olan *el-Âsâru'l-merfûa fî'l-ahbâri'l-mevzûa* isimli eserinin ismini, *et-Ta'liku'l-mümecced* ve *en-Nâfiu'l-Kebîr* isimli eserlerinde,⁴⁶ “*Risâle fî'l-ehâdîsi'l-müştehire*” şeklinde, *Umdetü'r-riâye*'de⁴⁷ ise *Risâle fî'l-ehâdîsi'l-mevzûa* şeklinde zikretmektedir. Bizzat kendisi *el-Âsâru'l-merfûa*'da, eserin ismini “*el-Âsâru'l-merfûa fî'l-ahbâri'l-mevzûa*” şeklinde kaydetmiştir.⁴⁸ Leknevî'nin bu eserini farklı isimlerle zikretmesinin sebebinin, o eseri yazarken ismini kararlaştırmamış olması ve eser tamamlandıktan sonra isimlendirmiş olabileceği söylenebilir. Zira o, *et-Ta'liku'l-mümecced* ve *en-Nâfiu'l-Kebîr*'i, bu eserini tamamlamadan önce telif etmiştir.⁴⁹ Dolayısıyla Leknevî'ye *Risâle fî'l-ehâdîsi'l-müştehire* ya da *Risâle fî'l-ehâdîsi'l-mevzûa* ismiyle ayrı birer eser nisbet etmek doğru olmayacaktır.

Biz, burada onun sadece fıkıh ilmini ve alt branşlarını ilgilendiren eserlerini zikredecek, diğer alanlarla ilgili eserlerinden sarf-ı nazar edeceğiz.

Leknevî'nin fıkıh alanıyla ilgili eserleri şunlardır:

1- Hâşiye ale't-Tavdîh ve't-Telvîh: Sadruşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd'un fıkıh usûlü alanında kaleme aldığı *et-Tavdîh fî halli ğavâmizi't-Tenkîh* isimli eserine

⁴⁵ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 112; *Umdetü'r-riâye*, I, 138.

⁴⁶ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 112; *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 64. Ayrıca Ebü'l-Hâc da, bunu ayrı bir eser olarak zikretmektedir. Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 110.

⁴⁷ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 139.

⁴⁸ Leknevî, *el-Âsâru'l-merfûa*, s. 20. Ömer Rıza Kehhâle ve Abdülhay Kettânî, eserin ismini hatalı olarak “*el-Envâru'l-merfûa fî'l-ahbâri'l-mevzûa*” şeklinde kaydetmişlerdir. Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 653; Kettânî, Abdülhay, *Fihrisü'l-fehâris*, II, 729. Muhammed Kettânî ise, *er-Risâletü'l-müstadrafe*'de eserin ismini *el-Âsâru'l-merfûa fî'l-ahbâri'l-mevzûa* şeklinde doğru kaydetmiştir. Kettânî, Muhammed, *er-Risâletü'l-müstadrafe*, s. 153.

⁴⁹ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 139; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 168-175; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 108; Hatiboğlu, İbrahim, “Leknevî”, *DİA*, XXVII, 134.

Sadeddin Taftâzânî tarafından yazılan *et-Telvîh* isimli şerhe yazmış olduğu hâşiyedir. Leknevî, bu hâşiyesini *en-Nâfiu'l-Kebîr* isimli eserinde zikretmektedir.⁵⁰

2- Hâşiye ale'l-Câmi's-sağîr: İmam Muhammed'in *el-Câmiu's-sağîr* isimli eserine yazmış olduğu notlardan/ta'lîkat meydana gelen eser, *el-Câmiu's-sağîr* ile birlikte 1291 yılında el-Matbau'l-Mustafâvî tarafından basılmıştır. Ayrıca 1411/1990 yılında Karaçi'de, 1432/2011 yılında Beyrut'ta ve 1419 yılında *Mecmûatü resâli'l-Leknevî* içinde Karaçi'de yayımlanmıştır.⁵¹

3- Hâşiye ale'l-Hidâye: Babası Abdülhalîm'in, el-Mergînânî'nin *el-Hidâye*'sine yazdığı notları genişleterek kaleme aldığı bir eserdir. Eser, 1324 yılında Leknevî'de *el-Hidâye* ile birlikte basılmıştır.⁵²

4- es-Siâye fî keşfi mâ fî Şerhi'l-Vikâye: Sadruşşerîa'nın *Şerhu'l-Vikâye*'si üzerine yazılan bir şerhtir. Leknevî'nin, “*Her bir meselede âlimlerin görüşlerini ayrıntılarıyla ele alan, soru ve cevaplarla lehinde ve aleyhinde delilleri içeren, kendisinden başka kitaplara ihtiyaç bırakmayacak şekilde geniş bir şerh*” diye tavsif ettiği⁵³ ve çok geniş olarak yazmayı düşündüğü eserini namazda kıraat bahsine kadar yazmış, ancak tamamlayamadan vefat etmiştir. Eser, 1307 yılında el-Matbau'l-Mustafâvî tarafından; daha sonra da 1976, 1987 yıllarında Pakistan/Lahor'da basılmıştır.⁵⁴

⁵⁰ Leknevî, *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 64; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 195; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 107.

⁵¹ Leknevî, *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 64; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 42; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 221; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 101; Hatiboğlu, İbrahim, “Leknevî”, *DİA*, XXVII, 135.

⁵² Leknevî, *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 64; Hasenî, *Meârifü'l-avârif*, s. 106; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 221, 222; Ebü Gudde, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 36; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 102; Hatiboğlu, İbrahim, “Leknevî”, *DİA*, XXVII, 134.

⁵³ Leknevî, *İkâmetü'l-hucce*, s. 13. a. mlf., *es-Siâye*, s. 3. Abdülfettah Ebü Gudde, bu eserle ilgili olarak, “*Bu kitap, müellifin söylediği gibi, hatta konuları bütün yönleriyle ele almakla fazilet, tertip, tahkik, tedkik ve istifade etme yönüyle onun söylediğinin ötesinde olan bir kitaptır. İslâmî kitapların mefahiri olması için vefatından önce onu tamamlamak istiyordu. Fakat müellif, Kitâbü't-tahâre ve Kitâbü's-salât'tan büyük bir bölümü yazdıktan sonra vefat etti*” demektedir. *İkâmetü'l-hucce*, s. 13.

⁵⁴ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 112; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 138; a. mlf., *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 64; a. mlf., *Zaferu'l-emânî*, s. 399; a. mlf., *er-Raf'* ve *t-tekmîl*, s. 212, 313; a. mlf., *Ğaysü'l-ğamâm*, s. 48; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 2, 42; a. mlf., *el-Âsâru'l-merfûa*, s. 142; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 21; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 231-233; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 97; Hatiboğlu, İbrahim, “Leknevî”, *DİA*, XXVII, 134.

5- Umdetü'r-riâye fî halli (mâ fî) Şerhi'l-Vikâye: Leknevî, bu eserinin birinci cildini 1300 yılında ikinci cildini ise 1302 yılında tamamlamıştır. Eserde Sadrüşşerîa'nın *Şerhu'l-Vikâye*'sindeki görüşlerin Kitap, Sünnet ve sahâbe kavlerinden delilleri kaydedilmekte, Hanefî imamlarının farklı kanaatlerine de işaret edilmektedir. Leknevî, *Şerhu'l-Vikâye*'yi okuduğu dönemde esere çeşitli notlar/ta'likler yazmış, daha sonra bunların çok kısa olduğunu görmüş ve geniş bir şerh olarak yazmayı düşündüğü bir önceki maddede zikrettiğimiz *es-Siâye* isimli eserini yazmaya başlamış, bunun çok uzun vakit alacağını düşünerek muhtasar bir şerh yazmak istemiş ve *Umdetü'r-riâye*'yi yazmaya başlamıştır.⁵⁵ Ancak Leknevî'nin ömrü bu eserini de tamamlamaya yetmemiş, Leknevî, kitâbü't-tahâre'den kitâbü'l-vakf'a kadar olan iki ciltlik kısmını şerhetmiş, eserin üçüncü cildi, öğrencisi Muhammed Abdülhamid el-Ensârî el-Hanefî el-Kâdirî el-Leknevî tarafından *Zübdetü'n-nihâye fî tekmileti Umdeti'r-riâye* ismiyle; dördüncü cildi de el-Mevlevî Muhammed Abdülaziz tarafından *Hüsnu'd-dirâye li-evâhiri Şerhi'l-Vikâye* ismiyle şerh edilmiştir. *Umdetü'r-riâye* Leknevî'de ve 1916 yılında Delhi'de taşbaskı olarak; ayrıca Salah Muhammed Ebü'l-Hâc tarafından tahkik edilerek *Gâyetü'l-inâye alâ Şerhi'l-Vikâye* isimli kendi hâşiyesi ve tekmileleri ile birlikte 2009 ve 2012 yıllarında 7 cilt olarak basılmıştır.⁵⁶

6- Âkâmü'n-nefâis fî edâi'l-ekzâr bi-lisâni'l-Fâris: Leknevî, bu eserinde ezân, kâmet, namazda kıraat, namazda duâ, tesbihat, Cuma hutbesi, iftitah tekbiri, teşehhüd, yeminler, hayvan keserken çekilen besmele gibi çeşitli ibadetlerle ilgili hususların Farsça diliyle yapılmasını çeşitli yönleriyle ve delilleriyle ele almaktadır. Leknevî, bu eserini 1292 yılında yazmıştır. Eser, *Mecmûatü'r-resâili'l-hams* içinde, Leknevî'de 1303 yılında ve 1419 yılında *Mecmûatü resâili'l-Leknevî* içerisinde Karaçi'de; ayrıca Salâh Muhammed Ebü'l-Hâc tarafından tahkik edilerek 1441/2020 yılında Ammân'da yayımlanmıştır.⁵⁷

⁵⁵ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, .

⁵⁶ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 138; a. mlf., *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 64; a. mlf., *el-Âsâru'l-merfûa*, s. 142; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 21; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 235; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 105; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 134.

⁵⁷ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 112; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 139; a. mlf., *en-Nâfiu'l-Kebîr*, 64; a. mlf., *İbrâzü'l-ğay*, s. 63; a. mlf., *Tezkiratü'r-râşid*, s. 307; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 42; a. mlf.,

7- İhkâmü'l-kantara fî ahkâmi'l-besmele: Leknevî'nin, Besmele'nin anlamı, faziletleri, Besmele'nin Kur'ân'dan olup olmadığı, başta abdest ve namazda olmak üzere Besmele ile alakalı hükümlerden bahsettiği bu eseri, 1286 yılında Haydarâbâd'da yazmıştır. Eser, *Mecmûatü'r-resâili's-semânî* içinde Matbau'l-Yûsufî tarafından, daha sonra da Matbau Çeşm-i Feyz tarafından 1305 yılında Leknev'de; 1419 yılında *Mecmûatü resâili'l-Leknevî* içerisinde Karaçi'de; ayrıca Salâh Muhammed Ebü'l-Hâc tarafından tahkik edilerek 2002 yılında Ammân'da yayımlanmıştır.⁵⁸

8- İfâdetü'l-hayr fi'l-istiyâk bi-sivâki'l-ğayr: Leknevî, bu eserini, başkasının kullandığı misvakı kullanmanın hükmünün birçok kez sorulması üzerine kaleme almış ve başkasının kullandığı misvakı kullanmanın hükmünü beyan etmiştir. Leknevî, bu eserini, 1286 yılında yazmıştır. Eser, Matbau Çeşm-i Feyz tarafından 1304 yılında Leknev'de *Mecmûatü'r-resâili's-semânî* içerisinde; ayrıca 1419 yılında *Mecmûatü resâili'l-Leknevî* içerisinde Karaçi'de basılmıştır.⁵⁹

9- el-İfsâh an şehâdeti'l-mer'e fi'l-irzâ': Leknevî, bu eserini, bir erkeğin evlenmek istediği kızın annesi, kızıyla evlenmek isteyen erkeği emzirdiğini iddia eder, başka şahidi de bulunmaz ve erkek de bunu inkâr ederse, bu durumda o erkeğin o kızla evlenip evlenemeyeceğinin hükmünün sorulması üzerine kaleme almış ve meseleyi çeşitli yönleriyle ele alarak cevaplandırmıştır. Eser, 1286 yılında kaleme alınmış olup, *Mecmûatü'r-resâili's-seb'* içinde 1299, 1310 yıllarında Leknev'de; ayrıca 1419 yılında *Mecmûatü resâili'l-Leknevî* içerisinde Karaçi'de basılmıştır.⁶⁰

Nef'u'l-müftî, s. 206; a. mlf., *el-Âsâru'l-merfûa*, s. 118; a. mlf., *İbrâzü'l-ğay*, s. 165; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 22; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 196-198; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 95.

⁵⁸ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 111; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 138; a. mlf., *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 63; a. mlf., *Zaferu'l-emânî*, s. 370; a. mlf., *Çaysü'l-ğamâm*, s. 218; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 42; Hasenî, *Meârifü'l-avârif*, s. 113; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 22; Ebû Gudde, *Mukaddimeü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 35; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 198, 199; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 94; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 134.

⁵⁹ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 111; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 139; a. mlf., *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 63; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 42; Hasenî, *Meârifü'l-avârif*, s. 113; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 22; Ebû Gudde, *Mukaddimeü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 35; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 199, 200; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 95.

⁶⁰ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 111; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 138; a. mlf., *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 63; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 42; Hasenî, *Meârifü'l-avârif*, s. 112; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 22;

10- İkâmetü'l-hucce alâ enne'l-iksâra fi't-teabbüd leyse bi-bid'a: Leknevî tarafından “*Nusratü'l-âbidîn bi-def'ı ta'ni'l-hâmidîn*” şeklinde lakaplanan eserde,⁶¹ müellif, her gün oruç tutmak, Kur'ân'ı bir günde hatmetmek, bütün geceleri ibadetle geçirmek, bir gecede bin rekât namaz kılmak gibi, çok ibadet etmenin, riyâzât ve mücâhedede bulunmanın hükmünü ve bu gibi ibadet şekillerinin, hadîslerde varid olan kolaylık ve orta yolu gösteren ve aşırılığı men eden rivayetlerle nasıl telif edileceğini ele almaktadır. Eser, 1291, 1337 yıllarında Leknev'de; ayrıca Abdülfettâh Ebû Gudde'nin tahkiikiyle, 1386/1966, 1410/1990 yıllarında Halep'te ve Muhammed Nûreddin Merbû Bencâr el-Mekkî'nin neşriyle 1415/1994 yılında Kahire'de; ayrıca *Mecmûatü resâili'l-Leknevî* içerisinde 1419 yılında Karaçi'de basılmıştır.⁶² Eser, *Dünden Bugüne İbadetlerde Bid'at* ismiyle Harun Ünal tarafından;⁶³ *Sahabe ve Tabiinden Hadîslerle İbadetin Önemi* ismiyle Seyit Avcı tarafından;⁶⁴ *İkâmetü'l-hucce alâ enne'l-iksâra fi't-teabbüdi leyse bi-bid'a (Çok İbadet Etmenin Bid'at Olmadığına Dair Deliller)* ismiyle Sırrı Fuat Ateş tarafından⁶⁵ tercüme edilerek yayımlanmıştır.

11- İmâmü'l-keîâm fî mâ yeteallaku bi'l-kırâati halfe'l-imâm: İsminden de anlaşılacağı üzere, Leknevî'nin, imamın arkasında kırâatin hükmünü ele aldığı bir eserdir. Leknevî, bu eserini 1294 yılında kaleme almıştır. Eser, müellifin *Ğaysü'l-ğamâm* adlı ta'likiyle birlikte Leknev'de 1304 yılında ve *Ğaysü'l-ğamâm* olmaksızın Osman Cum'a Zamîriyye tarafından 1411/1991 yılında Cidde'de; ayrıca *Ğaysü'l-*

Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 200, 201; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 96; Hatiboğlu, İbrahim, “Leknevî”, *DİA*, XXVII, 134.

⁶¹ Leknevî, *İkâmetü'l-hucce*, s. 14.

⁶² Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 111; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 139; a. mlf., *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 63; a. mlf., *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 197; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 42; a. mlf., *el-Âsâru'l-merfûa*, s. 118; a. mlf., *Ğaysü'l-ğamâm*, s. 171; a. mlf., *İbrâzü'l-ğay*, s. 165; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 22; Ebû Gudde, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s.35; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 201-203; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 95; Hatiboğlu, İbrahim, “Leknevî”, *DİA*, XXVII, 134.

⁶³ Vahdet Yayınevi, İstanbul 1984.

⁶⁴ Serhat Kitabevi, İstanbul 2011.

⁶⁵ İlkadım Yayınları, Ankara 2015.

ğamâm'la birlikte *Mecmûatü resâili'l-Leknevî* içerisinde 1419 yılında Karaçi'de yayımlanmıştır.⁶⁶

12- Ğaysü'l-ğamâm alâ havâşî İmâmi'l-keâm: Leknevî'nin *İmâmü'l-keâm* isimli eserine yazmış olduğu ta'likdir. 1303 yılında kaleme alınan eser, 1304 yılında *İmâmü'l-keâm* isimli eseriyle birlikte Leknev'de; ayrıca *Mecmûatü resâili'l-Leknevî* içerisinde 1419 yılında Karaçi'de basılmıştır.⁶⁷

13- el-İnsâf fî hükmi'l-i'tikâf: İ'tikâf'ın hükmünün ele alındığı eser, 1284 yılında yazılmış ve 1303 yılında Leknev'de *Mecmûatü'r-resâili'l-hams* içinde; 1419 yılında Karaçi'de *Mecmûatü resâili'l-Leknevî* içerisinde basılmıştır. Leknevî'nin bu eserine, Mevlevî Muhammed Abdülğafûr er-Ramazânî tarafından *el-İs'âf bi-tahşiyeti'l-İnsâf* ismiyle bir hâşiye yazılmıştır.⁶⁸

14- Tuhfetü'l-ahyâr bi-ihyâi sünneti Seyyidi'l-ebrâr: Leknevî'nin *İhyâü's-sünne fî mâ yeteallaku bi's-sünne* şeklinde lakaplandığı⁶⁹ eserinde müellif, sahabenin yoluna özellikle Hulefâ-i râşidîn'nin yoluna uymanın gerekliliğini, fukahânın sünnet tanımını ele almakta ve Teravîh namazının hükmünü ve bu namazla ilgili hususları izah etmektedir. Leknevî, bu eserini 1288 yılında kaleme almıştır. Eser, 1288/1872 yılında Leknev'de ve 1305 yılında *Mecmau'r-resâili's-semânî* içinde Leknev'de basılmış; ayrıca eser, Abdülfettâh Ebû Gudde tarafından, müellifin bu eser üzerine yazdığı *Nuhbetü'l-enzâr* adlı ta'likiyle birlikte tahkik

⁶⁶ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 111; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 139; a. mlf., *er-Raf' ve't-tekmîl*, 412; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 42; a. mlf., *el-Âsârü'l-merfûa*, s. 17; Hasenî, *Meârifü'l-avârif*, s. 147; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 22; Ebû Gudde, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 35; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 203-205; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 95; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 135.

⁶⁷ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 139; a. mlf., *el-Âsârü'l-merfûa*, s. 17; Hasenî, *Meârifü'l-avârif*, s. 147; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 22; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 240; Ebû Gudde, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 35; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 106; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 135. Leknevî, *Umdetü'r-riâye*'de, öğrencisi Bendevî de *Kenzü'l-berekât*'da eserin ismini, *Ta'liku'l-Fevâidi'l-İzâm* şeklinde zikretmiştir. Ancak Leknevî'nin kendisi, *Ğaysü'l-ğamâm* isimli eserinin mukaddimesinde eserin ismini bu şekilde kaydetmiştir. Leknevî, *Ğaysü'l-ğamâm*, s. 3.

⁶⁸ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 111; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 138; a. mlf., *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 63; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 42; Hasenî, *Meârifü'l-avârif*, s. 113; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 22; Ebû Gudde, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 35; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 205, 206; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 96; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 135.

⁶⁹ Leknevî, *Tuhfetü'l-ahyâr*, s. 41.

edilerek 1412/1992 yılında Halep-Beyrut'ta neşredilmiştir. Ayrıca eser, *Nuhbetü'l-enzâr* ile birlikte *Mecmûatü resâili'l-Leknevî* içerisinde 1419 yılında Karaçi'de yayımlanmıştır.⁷⁰ Eser, Sırrı Fuat Ateş tarafından tercüme edilerek *Sünneti İhya Etmek* ismiyle yayımlanmıştır.⁷¹

15- Nuhbetü'l-enzâr alâ Tuhfeti'l-ahyâr: Leknevî'nin, *Tuhfetü'l-ahyâr bi-ihyâi sünneti Seyyidi'l-ebrâr* isimli eseri üzerine yazmış olduğu ta'liktir. Eser, 1292 yılında yazılmış olup, *Tuhfetü'l-ahyâr* ile birlikte Leknev'de, daha sonra da Abdülfettah Ebû Gudde'nin tahkikiyle 1412/1992 yılında Halep-Beyrut'ta; ayrıca *Mecmûatü resâili'l-Leknevî* içerisinde 1419 yılında Karaçi'de basılmıştır.⁷²

16- Tuhfetü't-talebe fî tahkîki meshi'r-rakabe: Leknevî, abdestte boynun meshedilmesinin hükmünün kendisine sorulması üzerine bu eserini kaleme almıştır. Eser, 1287 yılında yazılmış; 1307 yılında müellifin *Tuhfetü'l-kemele* adlı hâşiyesiyle birlikte Leknev'de neşredilmiş; ayrıca *Mecmûatü resâili'l-Leknevî* içerisinde 1419 yılında Karaçi'de basılmıştır.⁷³

17- Tuhfetü'l-kemele alâ havâşî Tuhfeti't-talebe: Leknevî'nin bir önceki maddede zikredilen *Tuhfetü't-talebe* isimli eserine yazmış olduğu ta'liktir. Bu eserinde bazı meseleler, isimler ve hadîsler eklemiş, kapalı olan yerlerini şerh etmiştir. Bu eser de aslı olan bir önceki eserle birlikte basılmıştır.⁷⁴

⁷⁰ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 111; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 139; a. mlf., *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 63; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 42; a. mlf., *İkâmetü'l-hucce*, s. 33, 54, 105; a. mlf., *Ğaysü'l-ğamâm*, s. 70; a. mlf., *İbrâzü'l-ğay*, s. 165; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 22; Kettânî, Abdülhay, *Fihrisü'l-fehâris*, II, 729; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 206-208; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 100; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 135.

⁷¹ Hikmetevi Yayınları, İstanbul 2016.

⁷² Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 111; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 139; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 42; a. mlf., *Ğaysü'l-ğamâm*, s. 70; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 22; Kettânî, Abdülhay, *Fihrisü'l-fehâris*, II, 729; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 251, 252; Ebû Gudde, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 36; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 106; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 135.

⁷³ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 111; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 138; a. mlf., *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 63; a. mlf., *Nef'u'l-müftî*, s. 39; a. mlf., *er-Raf' ve't-tekmîl*, s. 197; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 42; a. mlf., *el-Âsâru'l-merfûa*, s. 81; a. mlf., *Ğaysü'l-ğamâm*, s. 72; Hasenî, *Meârifü'l-avârif*, s. 112; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 22; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 210, 211; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 100; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 135.

⁷⁴ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 111; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 138; a. mlf., *er-Raf' ve't-tekmîl*, s. 197; a. mlf., *el-Âsâru'l-merfûa*, s. 81; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 42; a. mlf., *Ğaysü'l-ğamâm*, s. 72; Hasenî,

18- Tuhfetü'n-nübelâ fî cemâati'n-nisâ: Leknevî'nin bu eseri, kadınların kendi aralarında cemaatle namaz kılmalarına dair olup, kadınların beş vakit namazda ve diğer namazlarda kendi aralarında cemaat olmaları konusunun gündeme gelmesi üzerine kaleme almıştır. Müellif hattı nüshası Hindistan Aligarh Üniversitesi Âzâd Kütüphanesi Mahtûtât-i Frengî Mahal bölümünde 65/357 numarada mevcut olan eser, 1299, 1310 yıllarında *Mecmûatü'r-resâili's-seb'* içinde, Leknevî'de; *Mecmûatü resâili'l-Leknevî* içerisinde 1419 yılında Karaçi'de; ayrıca Salâh Muhammed Ebü'l-Hâc tarafından tahkik edilerek 1441/2020 yılında Amman'da yayımlanmıştır.⁷⁵

19- et-Tahkîku'l-acîb fi't-tesvîb: Tesvîb/ezandan sonra ayrıca namaza çağrı anlamında cümleler kullanma konusunun ele alındığı eserde müellif, tesvîbin lügat anlamını, şer'î isimlendirmesini ve fukaha ıstılahındaki kullanımını ele almakta, konuyla ilgili âlimlerin görüşlerini beyan etmektedir. Leknevî, bu eserini 1287 yılında kaleme almış olup, 1291/1874, 1304 yıllarında *Mecmûatü'r-resâili's-semânî* içinde Leknevî'de; *Mecmûatü resâili'l-Leknevî* içerisinde 1419 yılında Karaçi'de basılmıştır.⁷⁶

20- Tedvîrü'l-felek fî husûli'l-cemâati bi'l-cinni ve'l-melek: 1295 yılında kaleme alınan eserde, namaz kılarken cinler ve meleklerin insanlara uyup uyamayacağı; cinlerle ve meleklerle namazda cemaatin oluşup oluşmayacağı konusu ele alınmaktadır. Eser, 1304 yılında *Mecmûatü'r-resâili's-semânî* içinde Leknevî'de; ayrıca *Mecmûatü resâili'l-Leknevî* içerisinde 1419 yılında Karaçi'de basılmıştır.⁷⁷

Meârifü'l-avârif, s. 112; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 22; Nedvî, Veliyyüddin, *el-Îmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 211; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 101; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 135.

⁷⁵ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 111; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 139; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 42; Hasenî, *Meârifü'l-avârif*, s. 112; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 22; Nedvî, Veliyyüddin, *el-Îmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 212, 213; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 101; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 135.

⁷⁶ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 111; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 139; a. mlf., *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 63; a. mlf., *Nef'u'l-müftî*, s. 206; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 42; a. mlf., *Îkâmetü'l-hucce*, s. 44; a. mlf., *el-Âsâru'l-merfûa*, s. 118; a. mlf., *İbrâzü'l-ğay*, s. 165; Hasenî, *Meârifü'l-avârif*, s. 113; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 22; Nedvî, Veliyyüddin, *el-Îmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 213, 214; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 96; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 134.

⁷⁷ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 111; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 139; a. mlf., *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 64; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 42; Hasenî, *Meârifü'l-avârif*, s. 113; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 22; Nedvî, Veliyyüddin, *el-Îmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 215, 216; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 101; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 134.

21- Tervîhu'l-cinân bi-teşrihi hükmi şürbi'd-duhân: Tütün/sigara içmenin hükmünün ele alındığı eseri, Leknevî, kendisine defalarca tütün/sigara içmenin hükmünün sorulması üzerine kaleme almıştır. Leknevî, bu eserini 1292 yılında Haydarâbâd'da yazmıştır. Eser, *Mecmûatü'r-resâili'l-hams* içinde müellifin *Zecrü erbâbi'r-reyyân an şürbi'd-duhân* adlı eseriyle birlikte 1303 yılında Leknev'de; *Mecmûatü resâili'l-Leknevî* içerisinde 1419 yılında Karaçi'de; ayrıca Salah Muhammed Ebü'l-Hâc tarafından tahkik edilerek 1441/2020 yılında Ammân'da yayımlanmıştır.⁷⁸

22- Zecru erbâbi'r-rayyân an şürbi'd-duhân: Leknevî, bu eserini, bazı insanların tütün/sigara içmeye cevaz verdiklerini ve bunun orucu bozmayacağını söylemeleri üzerine kaleme almıştır. Eser, 1284 yılında yazılmış olup, müellifin *Tervîhu'l-cinân bi-teşrihi hükmi şürbi'd-duhân* isimli eseriyle birlikte 1303 yılında Leknev'de; *Mecmûatü resâili'l-Leknevî* içerisinde 1419 yılında Karaçi'de yayımlanmıştır.⁷⁹

23- el-Kavlü'l-câzim fî sukûti'l-haddi bi-nikâhi'l-mehârim: Şia'ya mensup bir kişinin, mahrem olanların nikâhlanmasıyla had cezasının düşeceği görüşünden yola çıkarak mahrem olanların nikâhlanmasının helâl olduğunu dillendirmesi üzerine kaleme alınan eser, 1298 yılında yazılmıştır. Müellif hattı nüshası Aligarh Üniversitesi Mahtûtât-i Frengî Mahal 56/348 numarada mevcut olan eser, 1302 yılında Leknev'de; Salah Muhammed Ebü'l-Hâc'ın tahkikiyle 1441/2020 yılında Amman'da basılmıştır.⁸⁰

24- et-Ta'lik ale'l-Kavli'l-câzim: Müellifin bir önceki maddede zikredilen *el-Kavlü'l-câzim* isimli eserine yazmış olduğu ta'likidir. Eserde geçen bazı isimlerin

⁷⁸ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 111; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 138; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 42; a. mlf., *İbrâzü'l-ğay*, s. 165; a. mlf., *el-Âsâru'l-merfûa*, s. 16, 118; Hasenî, *Meârifü'l-avârif*, s. 112; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 22; Nedvî, Veliyyüddin, *el-Îmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 216, 217; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 101; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 135.

⁷⁹ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 111; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 138; a. mlf., *en-Nâfu'l-Kebîr*, s. 63; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 42; Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtur*, VIII, 1270; A. mlf., *Meârifü'l-avârif*, s. 112; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 22; Kettânî, Abdülhay, *Fihristü'l-fehâris*, II, 729; Nedvî, Veliyyüddin, *el-Îmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 226, 227; Ebü Gudde, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 35; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 104; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 135.

⁸⁰ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 139, IV, 191; Haseni, *Meârifü'l-avârif*, s. 112; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 22; Nedvî, Veliyyüddin, *el-Îmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 245, 246; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 98; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 135.

tercüme-i hâllerini, bazı garip lafızların izahını ve bazı açıklamalar içermektedir. Eser, *el-Kavlü'l-câzim* ile birlikte basılmıştır.⁸¹

25- Hüsnü'l-vilâye bi-halli Şerhi'l-Vikâye: Leknevî'nin daha talebelik yıllarında *Şerhu'l-Vikâye*'yi babasından okurken bazı yerlerin açıklamasını içeren küçük notlardan ibaret olarak telif ettiği bir eserdir.⁸² Leknevî, bu eserini, *Umdetü'r-riâye*'de "*el-Hâşiyetü'l-kadîme li-Şerhi'l-Vikâye*" şeklinde zikretmektedir.⁸³

26- Rad'u'l-ihvân an muhdesâti âhiri Cümuati Ramazân: Ramazan ayının son Cuma günü dört rekât kaza olarak kılınan namazın bütün ömür boyunca geçirilen namazlara, hatta annelerinin babalarının ve çocuklarının geçirdikleri namazlara keffâret olacağıyla ilgili bazı kesimler arasında yaygın olan söylentiye cevap olarak yazılan bir eserdir. Leknevî, bu eserini 1297 yılında kaleme almıştır. Eser, 1303 yılında Leknevî'de; ayrıca *Mecmûatü resâili'l-Leknevî* içerisinde 1419 yılında Karaçi'de basılmıştır.⁸⁴

27- Raf'u's-setr an keyfiyeti idhâli'l-meyyit ve tevcîhihî ile'l-kible fi'l-kabr: Meyyitin kabre hangi şekilde konulacağı üzerine sorulan soruya cevap olarak yazılan eser 1286 yılında kaleme alınmış olup, Muhammed Abdülgafûr er-Ramazânî'nin eser üzerine yazdığı ta'liki ile birlikte 1303 yılında *Mecmûatü'r-resâili's-sitte* içinde Leknevî'de; *Mecmûatü resâili'l-Leknevî* içerisinde 1419 yılında Karaçi'de yayımlanmıştır.⁸⁵

28- Zecrü's-şübbân ve's-şeybe an irtikâbi'l-gıybe: Leknevî'nin, gıybetin avam-havas herkesin arasında çok yaygın hâle geldiğini görmesi üzerine kaleme

⁸¹ Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 218; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 342.

⁸² Leknevî, *es-Siâye*, I, 3; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*; I, 16, 138; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 41; Hasenî, *Meârifü'l-avârif*, s. 106; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 222, 223; Ebü Guddê, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 35; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 103.

⁸³ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 138.

⁸⁴ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 139; a. mlf., *el-Âsâru'l-merfûa*, s. 16, 85; Hasenî, *Meârifü'l-avârif*, s. 112; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 22; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 224, 225; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 103.

⁸⁵ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 111; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 138; a. mlf., *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 63; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 42; Hasenî, *Meârifü'l-avârif*, s. 113; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 22; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 225, 226; Ebü Guddê, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 35; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 104; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 135.

aldığı eseridir. Leknevî, *en-Nâfiu'l-Kebîr*'inde, bu eserin ismini *Risâle fi'z-zecr an gıybeti'n-nâs*, *et-Ta'lîku'l-mümecced*'inde *Risâle fi'z-zecr ani'l-gıybe* şeklinde zikretmektedir.⁸⁶ 1283 yılında yazılan eserin müellif hattı nüshası Aligarh Üniversitesi Âzâd Kütüphanesi Mahtûtât-i Frengî Mahal kısmında 9/189 numarada mevcut olup, Matbau Enver Muhammedî tarafından Leknev'de basılmıştır.⁸⁷

29- Sibâhatü'l-fikr fi'l-cehr bi'z-zikr: Cehrî zikrin hükmünün sorulması üzerine kaleme alınan bir eserdir. Eser, 1287 yılında kaleme alınmış olup, 1303, 1322, 1340 yıllarında *Mecmûatü'r-resâili's-sitte* içinde Leknev'de ve Abdülfettâh Ebû Gudde'nin tahkikiyle 1408/1988 yılında Beyrut-Halep'te; ayrıca *Mecmûatü resâili'l-Leknevî* içerisinde 1419 yılında Karaçi'de basılmıştır.⁸⁸ Eser, Mevlüt Ergen tarafından tercüme edilerek *Cehri Zikrin Faziletleri/Kur'an ve Sünnet Işığında* ismiyle;⁸⁹ Abdullah Çan tarafından tercüme edilerek *Cehrî Zikrin Dindeki Yeri* ismiyle yayımlanmıştır.⁹⁰

30- Gâyetü'l-makâl fi mâ yeteallaku bi'n-niâl: Nalin/ayakkabı giymek ve buna terettüp eden hükümleri konu alan bir eserdir. 1286 yılında yazılan eser, bizzat müellifin eser üzerine kaleme aldığı *Zaferü'l-enfâl* adlı hâşiyesiyle birlikte 1304⁹¹ yılında *Mecmûtü'r-resâili's-semânî* içerisinde Leknev'de; ayrıca *Mecmûatü resâili'l-Leknevî* içerisinde 1419 yılında Karaçi'de yayımlanmıştır.⁹²

⁸⁶ Leknevî, *et-Ta'lîku'l-mümecced*, I, 112; a. mlf., *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 64.

⁸⁷ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 139; a. mlf., *Zaferu'l-emânî*, s. 485; Hasenî, *Meârifü'l-avârif*, s. 147; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 22; Nedvî, Veliyyüddin, *el-Îmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 227-229; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 104; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 135.

⁸⁸ Leknevî, *et-Ta'lîku'l-mümecced*, I, 111; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 138; a. mlf., *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 63; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 42; Hasenî, *Meârifü'l-avârif*, s. 113; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 22; Nedvî, Veliyyüddin, *el-Îmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 229, 230; Ebû Gudde, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, 35; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 105; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 135.

⁸⁹ Ensar Yayıncılık, İstanbul 2006.

⁹⁰ Takdim Yayınları, Ankara 2020.

⁹¹ İbrahim Hatiboğlu, eserin basım tarihiyle ilgili 1305 yılını vermektedir. Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 134.

⁹² Leknevî, *et-Ta'lîku'l-mümecced*, I, 111; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 138; a. mlf., *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 63; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 42; a. mlf., *el-Âsâru'l-merfûa*, s. 38; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 22; Nedvî, Veliyyüddin, *el-Îmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 237-239; Ebû Gudde, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 35; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 105; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 134.

31- Zaferu'l-enfâl alâ havâşî Gâyeti'l-makâl: Leknevî'nin kendi eseri olan *Gâyetü'l-makâl fî mâ yeteallaku bi'n-niâl* isimli eserine yazmış olduğu ta'lik olup, *Gâyetü'l-makâl* ile birlikte 1304 yılında *Mecmûtü'r-resâili's-semânî* içerisinde Leknevî'de; ayrıca *Mecmûatü resâili'l-Leknevî* içerisinde 1419 yılında Karaçi'de basılmıştır.⁹³

32- el-Felekü'd-devvâr fî ru'yeti'l-hilâl bi'n-nehâr: Eser, 1294 yılı Ramazan ayında hilâlin görülüp görülmemesiyle ilgili yaşanan bir olay üzerine gündüzün hilâlin görülüp görülmemesi konusunda kaleme alınmıştır. 1295 yılında kaleme alınan eser, müellif hattı nüshası Aligarh Üniversitesi Âzâd Kütüphanesi Mahtûtât-i Frengî Mahal bölümünde 59/311 numarada mevcut olup, 1299, 1310 yıllarında *Mecmûatü'r-resâili's-seb'* içinde Leknevî'de; *Mecmûatü resâili'l-Leknevî* içerisinde 1419 yılında Karaçi'de basılmıştır.⁹⁴

33- el-Fülkü'l-meşhûn fî mâ yeteallaku bi'n-tifâi'l-mürtehin bi'l-merhûn: Mürtehin'in kendisine rehin bırakılan maldan faydalanıp faydalanamayacağını konu alan eser, 1295 yılında kaleme alınmış olup, müellif hattı nüshası Aligarh Üniversitesi Mahtûtât-i Frengî Mahal bölümünde 57/349 numarada mevcut olup, 1298 yılında Leknevî'de; *Mecmûatü resâili'l-Leknevî* içerisinde 1419 yılında Karaçi'de basılmıştır.⁹⁵

34- Kûtü'l-muğtezîn bi-fethi'l-muktedîn: Namazda imam kırâatte takıldığı zaman muktedînin imama hatırlatmasının hükümlerini konu alan eser, 1286 yılında

⁹³ Leknevî, *et-Ta'likü'l-mümecced*, I, 111; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 138; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 42; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 22; Nedvî, Veliyyüddin, *el-Îmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 234-236; Ebû Gudde, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 35; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 105; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 134.

⁹⁴ Leknevî, *et-Ta'likü'l-mümecced*, I, 111; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 139; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 42; Hasenî, *Meârifü'l-avârif*, s. 112; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 22; Nedvî, Veliyyüddin, *el-Îmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 241, 242; Ebû Gudde, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 35; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 97; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 135.

⁹⁵ Leknevî, *et-Ta'likü'l-mümecced*, I, 111; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 139; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 42; Hasenî, *Meârifü'l-avârif*, s. 112; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 22; Nedvî, Veliyyüddin, *el-Îmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 242, 243; Ebû Gudde, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 35; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 98.

yazılmış olup, 1299 yılında *Mecmûatü'r-resâili's-seb'* içinde Leknev'de; ayrıca *Mecmûatü resâili'l-Leknevî* içerisinde 1419 yılında Karaçi'de basılmıştır.⁹⁶

35- el-Kavlü'l-eşref fi'l-feth ani'l-mushaf: Namaz kılarken önüne mushafı açıp imamın kıraatini takip etmek ve imam takıldığı zaman mushaftan bakarak imama hatırlatma ve imamın da bu hatırlatmaya uyup namaz kıldırmasının hükmü konusunda kaleme alınan eser, 1284 yılında yazılmış olup 1286 yılında Haydarâbâd'da basılmıştır.⁹⁷

36- el-Kavlü'l-menşûr fi hilâli hayri's-şühûr: Ramazan hilâlinin gözetilmesi, hilâl konusunda hesaplama itibar edilip edilemeyeceğini konu alan bir eser olup, 1284 yılında yazılmıştır. Eser, 1299, 1310 yıllarında *Mecmûatü'r-resâili's-seb'* içinde Leknev'de; *Mecmûatü resâili'l-Leknevî* içerisinde 1419 yılında Karaçi'de basılmıştır.⁹⁸

37- el-Kavlü'l-mensûr ale'l-kavli'l-menşûr: Bir önceki maddede zikredilen esere müellif tarafından yazılan ta'lik olup, 1292 yılında yazılmıştır. Eserin müellif hattı nüshası Aligarh Üniversitesi Mahtûtât-i Firengî Mahal kısmında 60/352 numarada mevcuttur.⁹⁹ Eser, bir önceki eserle birlikte *Mecmûatü resâili'l-Leknevî* içerisinde 1419 yılında Karaçi'de basılmıştır.¹⁰⁰

⁹⁶ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 111; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 138; a. mlf., *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 63; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 42; Hasenî, *Meârifü'l-avârif*, s. 113; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 22; Nedvî, Veliyyüddin, *el-Îmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 243, 244; Ebû Gudde, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 35; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 106; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 135. Nizameddin İbrahimoglu ve Hilal Mertoğlu, atf harfi olan "vav" harfini eserin ismine dâhil ederek eserin ismini yanlışlıkla *Vukûtü'l-muğtezîn bi fethi'l-muktedîn* şeklinde kaydetmiştir. İbrahimoglu, Nizameddin, *İmam Leknevî Hayatı ve Eserleri*, s. 47; Mertoğlu, Hilal, *Abdu'l-Hayy el-Leknevî'nin Hayatı ve Hadis Anlayışı*, s. 45.

⁹⁷ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 111; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 138; a. mlf., *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 63; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 42; Hasenî, *Meârifü'l-avârif*, s. 113; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 21; Nedvî, Veliyyüddin, *el-Îmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 244, 245; Ebû Gudde, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 35; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 98; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 135.

⁹⁸ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 111; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 138; a. mlf., *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 63; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 42; Hasenî, *Meârifü'l-avârif*, s. 113; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 22; Nedvî, Veliyyüddin, *el-Îmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 247, 248; Ebû Gudde, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 35; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 98; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 135.

⁹⁹ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 111; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 138; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 42; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 22; Nedvî, Veliyyüddin, *el-Îmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 246, 247; Ebû Gudde, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 35; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 98; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 135.

¹⁰⁰ *Mecmûatü resâili'l-Leknevî*, II, 210-218

38- el-Kelâmü'l-celîl fî mâ yetealleku bi'l-mindîl: Havlu âdâbıyla ilgili meselelerin ele alındığı bir eser olup, 1286 yılında kaleme alınmış ve 1299 yılında *Mecmûatü'r-resâili's-seb'* içinde Leknevî'de; ayrıca *Mecmûatü resâili'l-Leknevî* içerisinde 1419 yılında Karaçi'de basılmıştır.¹⁰¹

39- es-Sa'yü'l-meşkûr fî reddi'l-Mezhebi'l-me'sûr: Leknevî'nin *Vâzihu'l-mehicce fî ibtâli İtmâmi'l-hucce* olarak lakaplandığı ve Urduca olarak yazdığı eserini, Beşîr es-Sehsevânî'nin *el-Mezhebü'l-me'sûr fî ziyâreti seyyidi'l-kubûr* adlı eserine reddiye olarak kaleme almıştır. Eser, 1294 yılında yazılmış olup, 1296 yılında Leknevî'de basılmıştır.¹⁰²

40- el-Kelâmü'l-mübrem fî nakzi'l-kavli'l-muhakkaki'l-muhkem: Leknevî'nin Urduca olarak yazdığı eserlerinden biridir. Müellifin, Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmenin vâcip değil müstehap olduğunu ileri süren Allâme Sehsevânî'ye cevap vermek üzere kaleme aldığı eser, 1289 yılında yazılmıştır. Eserin müellif hattı nüshası Aligarh Üniversitesi Mahtûtât-i Firengî Mahal kısmında 1/181 numarada mevcut olup, 1290 yılında Leknevî'de basılmıştır.¹⁰³

41- el-Kelâmü'l-mebrûr fî reddi'l-kavli'l-mansûr: Leknevî'nin Urduca olarak yazdığı eserlerinden biridir. Leknevî'nin Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmenin vâcip değil müstehap olduğunu ileri süren Allâme Sehsevânî'ye cevap vermek üzere kaleme aldığı *el-Kelâmü'l-mübrem*'e reddiye olarak Sehsevânî de *el-Kavlü'l-mansûr fî ziyâreti seyyidi'l-kubûr* adıyla bir reddiye yazmış, Leknevî de buna

¹⁰¹ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 111; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 139; a. mlf., *en-Nâfu'l-Kebîr*, s. 63; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 42; Hasenî, *Meârifü'l-avârif*, s. 112; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 22; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 248, 249; Ebû Guddê, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 35; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 99; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 135.

¹⁰² Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 112; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 139; a. mlf., *Ğaysü'l-ğamâm*, s. 70; a. mlf., *Tezkiratü'r-râşid*, s. 316; a. mlf., *İbrâzü'l-ğay*, s. 103, 127, 130; Hasenî, *Meârifü'l-avârif*, s. 245; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 23; Kettânî, Abdülhay, *Fihrisü'l-fehâris*, II, 730; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 233-234; Ebû Guddê, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 36; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 97; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 135.

¹⁰³ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 112; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 139; a. mlf., *en-Nâfu'l-Kebîr*, s. 63; a. mlf., *er-Raf' ve't-tekmîl*, s. 211; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 42; a. mlf., *el-Âsâru'l-merfûa*, s. 138; a. mlf., *Tezkiratü'r-râşid*, s. 316; Hasenî, *Meârifü'l-avârif*, s. 245; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 22; Kettânî, Abdülhay, *Fihrisü'l-fehâris*, II, 730; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 249, 250; Ebû Guddê, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 36; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 99; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 135.

reddiye olarak da *el-Kelâmü'l-mebrûr fî reddi'l-kavli'l-mansûr* isimli bu eserini kaleme almıştır. 1290 yılında kaleme alınan eserin Eserin müellif hattı nüshası Aligarh Üniversitesi Mahtûtât-i Firengî Mahal kısmında 1/182 numarada mevcut olup, 1291 yılında Leknev'de basılmıştır.¹⁰⁴

42- Nüzhetü'l-fikr fî sübhati'z-zikr: Müellifin *Hediyyetü'l-ibrâr fî sübhati'l-ezkâr* olarak lakaplandığı eser, tesbihat yaparken tesbih kullanmanın hükmünün çokça sorulması üzerine kaleme alınmıştır. 1292 yılında yazılan eser, 1291, 1337 yıllarında Leknev'de; 1299 yılında Kanpûr'da; Hüseyin Mahlûf neşriyle 1380 ve 1968 yıllarında Kahire'de; ayrıca *Mecmûatü resâili'l-Leknevî* içerisinde 1419 yılında Karaçi'de basılmıştır.¹⁰⁵

43- en-Nefha bi-tahşiyeti'n-Nüzhe: Müellifin bir önceki maddede zikredilen *Nüzhetü'l-fikr* isimli eserine yazmış olduğu ta'likdir. 1292 yılında yazılmış olup 1337 yılında *en-Nüzhe* ile birlikte Leknev'de; ayrıca *Mecmûatü resâili'l-Leknevî* içerisinde 1419 yılında Karaçi'de basılmıştır.¹⁰⁶

44- Mecmû'l/Mecmûatü'l-Fetâvâ: Leknevî'nin kendisine sorulan akâid ve fıkıhla ilgili sorulara verdiği fetvalardan oluşan eseridir. Leknevî, sorulan sorulara bazen Arapça olarak bazen de Farsça ve Urduca olarak cevap vermiş, bu durum eserden istifadeyi zorlaştırması üzerine, Bereketullah Frenkî Mahal tarafından, soru

¹⁰⁴ Leknevî, *et-Ta'likü'l-mümecced*, I, 112; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 139; a. mlf., *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 63; a. mlf., *er-Raf' ve't-teknîl*, s. 212; a. mlf., *el-Âsâru'l-merfûa*, s. 138; a. mlf., *İbrâzü'l-ğay*, s. 143; Hasenî, *Meârifü'l-avârif*, s. 245; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 22; Kettânî, Abdülhay, *Fihrisü'l-fehâris*, II, 730; Nedvî, Veliyyüddin, *el-Îmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 250; Ebû Gudde, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 36; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 99; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 135.

¹⁰⁵ Leknevî, *et-Ta'likü'l-mümecced*, I, 112; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 139; a. mlf., *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 64; a. mlf., *Zaferu'l-emânî*, s. 283; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 42; Hasenî, *Meârifü'l-avârif*, s. 147; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 22; Nedvî, Veliyyüddin, *el-Îmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 252-254; Ebû Gudde, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 35; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 107; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 135.

¹⁰⁶ Leknevî, *et-Ta'likü'l-mümecced*, I, 112; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 139; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 42; Hasenî, *Meârifü'l-avârif*, s. 147; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 22; Nedvî, Veliyyüddin, *el-Îmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 254, 255; Ebû Gudde, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 35; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 100; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 135.

ve cevaplar tamamen Urduca'ya tercüme edilmiştir. Bu haliyle eser 1314 yılında Leknev'de, 1373 yılında Pakistan'da basılmıştır.¹⁰⁷

45- Nef'u'l-müftî ve's-sâil bi-cemû müfterekâti'l-mesâil: Leknevî'nin, Haydarâbâd'da iken, ibadetler, helâller ve haramlar konusunda kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplardan oluşan bir fetva kitabıdır. 1287 yılında tamamlanan eser, 1304 yılında Leknev'de; *Mecmûatü resâili'l-Leknevî* içerisinde 1419 yılında Karaçi'de; ayrıca Salah Muhammed Ebü'l-Hâc'ın tahkikiyle 1422/2001 yılında Beyrut'ta basılmıştır.¹⁰⁸

46- Hidâyetü'l-mu'tedîn ilâ fethi'l-muktedîn: Leknevî'nin Urduca olarak yazdığı eserlerden biri olup, namazda kırâatte takılan imamın cemaatin hatırlatması konusunu ele almaktadır. Leknevî, bu konuyla ilgili *el-Kavlü'l-eşref fi'l-fethi ani'l-mushaf* ve *Kûtü'l-muğtezîn bi-fethi'l-muktedîn* isimli eserlerini Arapça olarak kaleme almış, bütün insanların faydalanabilmesi için de *Hidâyetü'l-mu'tedîn* isimli eserini Urduca olarak yazmıştır. Eserin müellif hattı nüshası Aligarh Üniversitesi Mahtûtât-i Firengî Mahal kısmında 1/184 numarada mevcuttur.¹⁰⁹

47- el-Heshese bi-nakzi'l-vuzû' bi'l-kahkaha: Namazda kahkaha ile gülmenin abdesti bozup bozmayacağını konu alan eser, 1288 yılında kaleme alınmış olup, *Mecmûatü'r-resâili's-sitte* içinde, 1303 yılında Leknev'de; *Mecmûatü resâili'l-Leknevî* içerisinde 1419 yılında Karaçi'de basılmıştır.¹¹⁰

¹⁰⁷ Hasenî, *Meârifü'l-avârif*, s. 109; Nedvî, Veliyyüddin, *el-Îmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 250, 251; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 106; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 135.

¹⁰⁸ Leknevî, *Zaferu'l-emânî*, s. 519; Hasenî, *Meârifü'l-avârif*, s. 112; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 23; Nedvî, Veliyyüddin, *el-Îmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 255, 256; Ebû Gudde, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 36; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 107.

¹⁰⁹ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 112; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 139; a. mlf., *en-Nâfîu'l-Kebîr*, s. 63; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 42; Hasenî, *Meârifü'l-avârif*, s. 113; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 23; Nedvî, Veliyyüddin, *el-Îmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 256, 257; Ebû Gudde, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 36; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 107; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 135.

¹¹⁰ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 111; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 138; a. mlf., *en-Nâfîu'l-Kebîr*, s. 63; a. mlf., *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 105; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 42; a. mlf., *Ğaysü'l-ğamâm*, s. 58; Hasenî, *Meârifü'l-avârif*, s. 113; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 22; Nedvî, Veliyyüddin, *el-Îmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 257, 258; Ebû Gudde, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 35; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 100; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 135.

48- Ta'lik/Hâşiye ale's-Şerîfiyye şerhi's-Sirâciyye: Muhammed b. Muhammed Abdürreşîd es-Secâvendî'nin *el-Ferâizü's-Sirâciyye*'si üzerine Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin yazdığı *Şerîfiyye* isimli şerhin hâşiyesi olup, 1283 yılında Leknev'de basılmıştır.¹¹¹

49- et-Ta'lik alâ Nûri'l-îmân bi-ziyâreti âsâri Habîbi'r-Rahmân: Babası Abdülhalîm Leknevî'nin, Peygamber Efendimiz'in kabrini ziyaret konusunda kaleme aldığı *Nûru'l-îmân* isimli eserine yazdığı ta'likdir. Leknevî, bu ta'likinde, *Nûru'l-îmân*'da geçen bazı fikhî meseleleri beyan etmiş, bazı yer isimlerini tahkik edip açıklamıştır. Eser, *Nûru'l-îmân* ile birlikte el-Matbau'l-Alevî tarafından Leknev'de basılmıştır.¹¹²

50- et-Ta'liku'l-mümecced alâ Muvattai'l-Îmâm Muhammed: İmam Mâlik'in *el-Muvatta*'ının Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî rivayetinin şerhidir. Leknevî, bu eserini, 1291 yılında yazmaya başlamış ve 1295 yılında tamamlamıştır. 1297 ve 1306 yıllarında taşbaskı olarak yayımlanan eser, 1346 yılında ve Takiyyüddin en-Nedvî'nin neşriyle 1412/1991 yılında Dimeşk'te basılmıştır.¹¹³

51- el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye: Hanefî âlimlerin tercümesine dair olan tabakat kitabıdır. Leknevî, bu eserini, Mahmud b. Süleyman el-Kefevî'nin (990/1582) *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr* isimli tabakat kitabını esas alarak hazırlamıştır. *Ketâib*'in Hanefî ulemâsının biyografisine dair en iyi kitap olduğuna işaret eden Leknevî, Kefevî'nin âlimler hakkında verdiği biyografik mâlûmatı olduğu gibi alarak diğer bilgileri, ayrıca evliya ve sulehâ biyografilerini çıkarmış, gerektiğinde başka kaynaklardan ilâveler yapmış ve yer yer değerlendirmelerde bulunmuştur.¹¹⁴ 1292 yılında tamamlanan eser, Hindistan'da/Leknev'de birçok defa basılmış olup, ayrıca 1324/1906 yılında Kahire'de;

¹¹¹ Leknevî, *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 64; Hasenî, *Meârifü'l-Avârif*, s. 130; Nedvî, Veliyyüddin, *el-Îmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 258, 259; Ebû Gudde, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 36; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 102; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 135. Hatiboğlu, eserin basım tarihini 1284 olarak vermektedir.

¹¹² Nedvî, Veliyyüddin, *el-Îmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 218; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 102.

¹¹³ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 138; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 41; a. mlf., *el-Âsâru'l-merfûa*, s. 94; Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtur*, VIII, 1269; a. mlf., *Meârifü'l-avârif*, s. 141, 151; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 21; Nedvî, Veliyyüddin, *el-Îmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 177-178; Kettânî, Abdülhay, *Fihrisü'l-fehâris*, II, 729; Ebû Gudde, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 35; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 96; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 134.

¹¹⁴ Özel, Ahmet, "Kefevî, Mahmûd b. Süleyman", *DİA*, XXV, 185.

Ahmed Za'bî'nin neşriyle 1418/1998 yılında Beyrut'ta yayımlanmıştır. *el-Fevâidü'l-behiyye* üzerine Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sânî de bir ta'lik yazmıştır.¹¹⁵

52- et-Ta'likâtü's-seniyye ale'l-Fevâidi'l-behiyye: Bir önceki maddede zikredilen *el-Fevâidü'l-behiyye* isimli eserine yaptığı ilavedir. 1293 yılında tamamlanan eser, *el-Fevâidü'l-behiyye* ile birlikte yayımlanmıştır.¹¹⁶

53- Def'u'l-ğavâye an men yutâliu Şerha'l-Vikâye (Mukaddimetü's-Siâye): Leknevî'nin *Şerhu'l-Vikâye* üzerine yazdığı *es-Siâye* isimli şerhinin mukaddimesi olup, *es-Siâye* ile birlikte 1307 yılında Leknev'de; 1976 ve 1987 yıllarında Pakistan'da basılmıştır.¹¹⁷

54- Mukaddimetü'l-Hidâye: Mergînânî'nin *el-Hidâye*'si üzerine yazılan eserde, Mergînânî, eseri, metodu, bazı fikhî terimlerle eserin ikinci yarısında geç ricâl hakkında bilgi vermiş, hadîs ve fikhî konularıyla ilgili yapılan bazı hatalara dikkat çekilmiştir. 1281 yılında yazılan eser, *el-Hidâye* ile birlikte 1324 yılında Leknev'de yayımlanmıştır.¹¹⁸

55- Müzeyyiletü'd-dirâye li-mukaddimeti'l-Hidâye. Burhâneddin el-Mergînânî'nin *el-Hidâye*'si ile ilgili *Mukaddimetü'l-Hidâye*'ye zeyl olarak yazılan

¹¹⁵ Leknevî, *et-Ta'likü'l-mümecced*, I, 111; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 138; a. mlf., *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 64; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 41; a. mlf., *Çaysü'l-ğamâm*, s. 110; a. mlf., *Tarabü'l-emâsil*, s. 3; a. mlf., *İbrâzü'l-ğay*, s. 49, 57; Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtur*, VIII, 1269; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 21; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 268-270; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, III, 653; Kettânî, Abdülhay, *Fihrisü'l-fehâris*, II, 729; Ebû Gudde, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 35; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 116; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 135.

¹¹⁶ Leknevî, *et-Ta'likü'l-mümecced*, I, 111; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 138; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 41; a. mlf., *Tarabü'l-emâsil*, 3; a. mlf., *el-Âsâru'l-merfûta*, s. 41; a. mlf., *İbrâzü'l-ğay*, s. 37, 43; Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtur*, VIII, 1269; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 21; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 262; Kettânî, Abdülhay, *Fihrisü'l-fehâris*, II, 729; Ebû Gudde, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 35; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 116; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 135.

¹¹⁷ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 138; a. mlf., *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 19; a. mlf., *Çaysü'l-ğamâm*, s. 38; a. mlf., *Tenbîhu erbâbi'l-hibra*, s. 396; Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtur*, VIII, 1269; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 21; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 263-265; Ebû Gudde, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 35; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 120.

¹¹⁸ Leknevî, *et-Ta'likü'l-mümecced*, I, 111; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 138; a. mlf., *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 63; a. mlf., *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 19; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 41; a. mlf., *İbrâzü'l-ğay*, s. 57; Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtur*, VIII, 1269; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 21; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 277-279; Ebû Gudde, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 35; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 121; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 134.

eserde *Hidâye*'nin ilk iki cildinde geçen âlimlerin hal tercümeleri verilmiş, kapalı görülen bazı hususlar açıklanmış ve yapılan bazı hatalara dikkat çekilmiştir. 1287 yılında kaleme alınan eser, *el-Hidâye*'nin 1314 yılında Leknev'de; 1306, 1328 ve 1331 yıllarında Delhi'de yapılan baskılarının baş tarafında yayımlanmıştır. Eserin müellif hattı nüshası, Aligarh İslâm Üniversitesi Mahtûtât-i Frengî Mahal kısmında 79/371 numarada mevcuttur.¹¹⁹

56- Mukaddimetü't-Ta'likü'l-mümecced: İmam Muhammed'in *Muvatta*'ına şerh olarak yazdığı *et-Ta'likü'l-mümecced*'e mukaddime olarak kaleme alınmış olup, *et-Ta'likü'l-mümecced* ile birlikte basılmıştır.¹²⁰

57- Mukaddimetü Umdetü'r-riâye: Sadruşşerîa'nın *Şerhu'l-Vikâyesi*'ne yazdığı *Umdetü'r-riâye* isimli şerhine mukaddime olarak kaleme alınmıştır. Fıkıh ve fıkıh mezheplerinin gelişimi ve yayılması, Hanefî âlimlerin tabakaları ve Hanefî mezhebinin meseleleri, muteber olup olmayan kitaplar, *el-Vikâye* ve *Şerhu'l-Vikâye*'nin müelliflerinin ve baba ve dedelerinin hâl tercümeleri, *el-Vikâye*'yi şerh eden âlimlerin hâl tercümeleri, *Şerhu'l-Vikâye*'ye hâşiye yazan âlimler hakkında bilgi verilen eser, *Umdetü'r-riâye* ile birlikte Hindistan'da birçok defa basılmıştır.¹²¹

58- en-Nâfiu'l-kebîr li-men yutâliu'l-Câmia's-sağîr: İmam Muhammed'in *el-Câmiu's-sağîr*'inden kolayca faydalanılması için kaleme alınan eserde şahıslar, eserler ve fakihlerin tabakaları hakkında bilgi verilmektedir. 1291 yılında yazılan eser, *el-Câmiu's-sağîr* ile birlikte 1303, 1323 yıllarında Leknev'de ve 1406/1986

¹¹⁹ Leknevî, *et-Ta'likü'l-mümecced*, I, 111; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 138; a. mlf., *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 63; a. mlf., *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 19; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 41; Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtur*, VIII, 1269; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 21; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 270-273; Ebû Gudde, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 35; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 120; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 134.

¹²⁰ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 138; a. mlf., *er-Raf' ve't-tekmîl*, s. 128; a. mlf., *Ğaysü'l-ğamâm*, s. 71; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 42; a. mlf., *İbrâzü'l-ğay*, s. 55, 77; Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtur*, VIII, 1269; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 21; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 274; Ebû Gudde, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 35; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 120.

¹²¹ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 138; a. mlf., *Tezkiratü'r-râşid*, 72; a. mlf., *Ğaysü'l-ğamâm*, 38; a. mlf., *Tenbîhu erbâbi'l-hibra*, s. 396; Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtur*, VIII, 1269; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 21; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 275-277; Ebû Gudde, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 35; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 121.

yılında *Mecmûatü'r-resâili's-sitte* içinde Beyrut'ta; ayrıca *Mecmûatü resâili'l-Leknevî* içerisinde 1419 yılında Karaçi'de basılmıştır.¹²²

59- en-Nasîbü'l-evfer fî terâcimi ulemâi'l-mieti's-sâlisete'l-aşer: Leknevî'nin *Umdetü'r-riâye* mukaddimesinde zikrettiği bu eser, *İnbâü'l-hullân* isimli eserinin bir bölümü olup tamamlanamamıştır.¹²³

60- Risâle fî terâcimi fuzalâi Hind: Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced Mukaddime*'sinde bu isimle zikrettiği eseri, *Umdetü'r-riâye Mukaddime*'sinde *Risâle fî terâcimi's-sâbikîn min ulemâi'l-Hind* ismiyle zikretmektedir. Eser, 1303 yılında *Mecmûatü'r-resâili's-sitte* içerisinde Leknev'de basılmıştır.¹²⁴

61- Hayru'l-amel fî terâcimi ulemâi Frengî Mahal: Leknevî, *Umdetü'r-riâye Mukaddime*'sinde zikretmekte, çeşitli eserlerinde de atıfta bulunmaktadır.¹²⁵

62- Tarabü'l-emâsil bi-terâcimi'l-efâdil: *el-Fevâidü'l-behiyye* ve *et-Ta'likâtü's-seniyye*'nin ardından yazılan ve çoğu Hanefî olmak üzere çeşitli mezheplere mensup 399 âlimin hal tercümesiyle meşhur eserleri hakkında bilgi verilen eser, 1303 yılında *Mecmûatü'r-resâili's-sitte* içinde Leknev'de, *el-Fevâidü'l-behiyye*'nin 1418/1998 yılında Beyrut'ta yayımlanan Ahmed Za'bî neşrinin sonunda; ayrıca *Mecmûatü resâili'l-Leknevî* içerisinde 1419 yılında Karaçi'de yayımlanmıştır.¹²⁶

¹²² Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 111; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 138; a. mlf., *Def'u'l-ğavâye*, s. 41; a. mlf., *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 19; a. mlf., *et-Ta'likâtü's-seniyye*, s. 269; a. mlf., *Tezkiratü'r-râşid*, s. 72; Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtur*, VIII, 1269; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 21; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 279, 280; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 653; Ebû Gudde, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 35; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 117; Hatiboğlu, İbrahim, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 135.

¹²³ Leknevî, *Mukaddimetü Umdetü'r-riâye*, I, 138; Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtur*, VIII, 1269; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 21; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 281; Ebû Gudde, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 35; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 117.

¹²⁴ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 112; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 138; Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtur*, VIII, 1269; Kettânî, Abdülhay, *Fihrisü'l-fehâris*, II, 729; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 21; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 265; Ebû Gudde, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 35; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 119; Hatiboğlu, "Leknevî", *DİA*, XXVII, 135.

¹²⁵ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 138; a. mlf., *Zaferu'l-emânî*, s. 311; a. mlf., *Ğaysü'l-ğamâm*, s. 28; Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtur*, VIII, 1269; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 21; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 263; Ebû Gudde, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 35; *Mukaddimetü'r-Raf' ve't-tekmîl*, s. 23; Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 118.

¹²⁶ Leknevî, *el-Âsâru'l-merfûa*, s. 37; a. mlf., *Ğaysü'l-ğamâm*, s. 109; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 266; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, III, 653; Kettânî, Abdülhay, *Fihrisü'l-fehâris*,

63- Ferhatü'l-müderrişîn bi-zikri'l-müellefâti ve'l-müellifîn: Leknevî bu eserini, *Tarabü'l-emâsil*'in mukaddimesinde zikretmektedir. Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye* ve *et-Ta'likâtü's-seniyye* isimli kitaplarını yazdıktan sonra âlimlerin hâl tercümelerini ve muteber eserlerinin durumunu anlatan bu eserini yazmaya başlamıştır. Harf sırasına göre tertip edilen eser “*Hâ*” harfine kadar yazılabilmıştır. Eserin hâmişinde 1303 yılında yazıldığı kaydedilen eserin müellif hattı nüshası, Aligarh İslâm Üniversitesi Mahtûtât-i Frengî Mahal kısmında 71/549 numarada mevcuttur.¹²⁷

Görüldüğü gibi 127 eserini tespit ettiğimiz Leknevî'nin eserlerinin yarısının doğrudan ya da dolaylı olarak fıkıh alanıyla ilgili olduğu görülmektedir.

III- LEKNEVÎ'NİN MEZHEP ve FIKIH ANLAYIŞI

A- Leknevî ve Mezhep

1- Leknevî ve Hanefîlik

Leknevî, hem usûlde hem furûda Hanefî mezhebine mensup bir âlimdir. Leknevî'nin bizzat kendisi, hemen hemen bütün eserlerinde “*el-Hanefî, el-Hanefî Mezheben*” nisbesini kullanarak Hanefî mezhebine mensup olduğunu açık bir şekilde ifade etmiştir.¹²⁸ Çoğunlukla Hanefî olan bölge âlimleri, çalışmalarını daha çok Hanefîlerin meşhur kitapları üzerine yapmışlardır.¹²⁹ Leknevî de Hanefî mezhebine göre eğitim almış, Hanefî mezhebinin kitaplarını okumuş ve okutmuştur. Yazmış olduğu fıkıhla ilgili eserlerini de Hanefî mezhebi doğrultusunda yazmış, *es-Siâye, Umdetü'r-riâye, Hâşiyetü'l-Hidâye* gibi şerhlerini *Şerhu'l-Vikâye* ve *el-Hidâye* gibi

II, 729; Ebû Gudde, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 35; Ebû'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 119; Hatiboğlu, “Leknevî”, *DİA*, XXVII, 135.

¹²⁷ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 138; a. mlf., *Tarabü'l-emâsil*, s. 4; a. mlf., *Ğaysü'l-ğamâm*, s. 15, 25, 74, 109; a. mlf., *el-Âsâru'l-merfûa*, s. 39, 102; Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 21; Nedvî, Veliyyüddin, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî*, s. 267; Ebû Gudde, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 35; Ebû'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 120.

¹²⁸ Leknevî, *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 5; a. mlf., *İkâmetü'l-hucce*; s. 9; a. mlf., *Tuhfeti'l-ahyâr*, s. 41; a. mlf., *İmâmü'l-keîâm*, s. 4; a. mlf., *Ğaysü'l-ğamâm*, s. 4; a. mlf., *el-İnsâf*, s. 3; a. mlf., *Hasretü'l-âlem*, s. 3; a. mlf., *Zecru'n-nâs*, s. 3; a. mlf., *Tuhfeti'n-nübelâ*, s. 4; a. mlf., *el-Kavlü'l-menşûr*, s. 3; a. mlf., *Hayru'l-haber*, s. 3; a. mlf., *Raf'u's-setr*, s. 3; a. mlf., *et-Tahkiku'l-acîb*, s. 3.

¹²⁹ Birışık, Abdülhamit, “*Hint Alt Kutasında İslam Araştırmalarının Dünü Bugünü*”, s. 56.

meşhur Hanefî klasik eserleri üzerine kaleme almıştır. Ayrıca çeşitli eserlerinde Ebû Hanîfe'nin ve Hanefî mezhebinin görüşlerini savunmuş, “*Bir konuda güvenilir bir senedle gelen sahih bir hadîs sabit olmuştaysa baş-göz üstüne. Aksi takdirde hüküm, ashabımızın söyledikleridir*” ifadeleriyle Hanefî mezhebi taraftarlığını ortaya koymuştur.¹³⁰

Leknevî'nin müstakil konularda kaleme aldığı *el-Heshese bi-nakzı'l-vuzûi bi'l-kahkaha*, *Tuhfetü't-talebe fî tahkiki meshi'r-rakabe*, *el-Kavlü'l-câzim fî sukûti'l-haddi bi-nikâhi'l-mehârim* isimli eserleri birer Hanefî mezhebi savunması sayılabilir. Ayrıca gerek *İkâmetü'l-hucce*, *Tuhfetü'l-ahyâr* gibi müstakil risalelerinde gerek *Umdetü'r-riâye*, *et-Ta'liku'l-mümecced* ve *Zaferu'l-emânî* gibi hacimli eserlerinde yeri geldikçe Hanefî mezhebinin görüşlerini savunmuştur.¹³¹ Bazı konularla ilgili de mezhep içi bazı fakihlerin bazı konularda yanlış düşüktüklerini, bazı meselelerde mezhebe ait olmayan hükümleri mezhebin hükmüymüş gibi kaydettiklerini tahkik etmiş ve o meselelerle ilgili mezhebin sahih görüşünü ortaya koymaya çalışmıştır.

Şu bilgi de onun mezhep müntesipliğine ve savunusuna dair ilgi çekicidir. O, *Umdetü'r-riâye* isimli eserinin mukaddimesinde muteber olmayan eserleri ve sebeplerini zikrederken altıncı sırada Lutfullah en-Neseffî'ye (ö. 900/1494) ait olduğunu söylediği *Hulâsatü'l-Keydânî* isimli eseri zikreder. Her ne kadar bu eserin Mâverâünnehir bölgesinde meşhur olup insanlar arasında ezberlense ve müracaat kaynağı olsa da bugüne kadar müellifinin kim olduğunun, nasıl biri olduğunun bilinmediğini ifade eder. Leknevî, meçhul birinin eserinin diğer muteber kitaplarda geçenlere muvafık olmadıkça kabul edilemeyeceğini söyler. Keydânî'ye nisbet edilen bu esere itibar edilmeyeceğini; müellifinin ya fıkıh bilmeyen biri olduğunu ya da meseleleri tahkik etmeden gelişi güzel kaleme aldığını; baştan sona eserin incelenmesi durumunda zâhiru'r-rivâye görüşlere ve muteber kitaplara muhalif birçok meselenin bulunacağını vurgular. Daha sonra bu eserde kaydedilen yanlış görüşleri sıralar. Bu gibi görüşlerden hareket ederek Hanefî mezhebi ve mezhep

¹³⁰ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, III, 546. Leknevî'nin bu ifadeleri, rivayeti mezhebe öncelendiği ve mezhebi ikinci plana attığı şeklinde de anlaşılıp yorumlanabilir. Ancak bu, onun Hanefî mezhebine mensup olduğu ve Hanefî mezhebini savunduğu gerçeğine hâlel getirmez.

¹³¹ Örnek olarak: Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, IV, 191-194; a. mlf., *Zaferu'l-emânî*, s. 188, 236-241.

imamlarının eleştirilmesine karşı çıkar.¹³² Dolayısıyla Leknevî'nin Hanefî mezhebine mensup bir âlim olduğu, Hanefî mezhebine göre fikhî faaliyet yürüttüğü konusunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır.

2- Leknevî ve Ebû Hanîfe

Hanefî mezhebine mensup olan Leknevî, çeşitli sebeplerle mezhep imamı Ebû Hanîfe'yi savunmuş,¹³³ ona yöneltilen eleştiri ve ithamların gerçeği yansıtmadığını, yalan ve iftira olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Özellikle *İkâmetü'l-hucce*, *İbrâzü'l-ğay* ve *Tezkiratü'r-râşid* isimli eserlerinde, Ebû Hanîfe'nin tâbiinden olduğunu ısrarlı bir şekilde savunmaktadır.¹³⁴

Ebû Hanîfe'nin re'yci olduğu, kıyas ve re'yi hadîsin önüne geçirdiği, sahih hadîslere muhalefet ettiği, Mürcie mezhebinden olduğu gibi, eskiden beri dillendirilen iddiaları çeşitli eserlerinde ele alıp cevap vermekte, bu iddiaların hakikati yansıtmadığını, birer iftiradan ibaret olduğunu ifade etmektedir. Leknevî, *İmâmü'l-keîâm* ve bu eserin şerhi olan *Ğaysü'l-ğamâm* isimli eserlerinde, Sıddîk Hasan Hân (ö. 1307/1890)¹³⁵ ve çevresinin dillendirdiği, Ebû Hanîfe'nin Kur'an'ın mahlûk olduğunu söylediği, Zeydiyye ve Mutezile mezhebinden olduğu, dört mezhebi taklid edenlerin kurtuluşa eremeyeceği aksine onların katlinin vacip olduğu, Ebû Hanîfe'nin müctehid olmadığı, Cehmî, Mu'tezilî, Mürciî, Zeydî olduğu, Hanefîlerin ehl-i rey olup pek çok meselede Kitap ve sünnete muhalefet ettikleri gibi iddialara karşı çıkar, bunların bir yalan ve iftiradan ibaret olduğunu söyler. “*Bu iftiraları atan kişinin yüzyılın müceddidi olduğunun iddia edildiğini, böyle bir kişinin yüzyılın müceddidi değil, olsa olsa yalan ve iftiraların müceddidi olacağını*” ifade ederek sert bir dille eleştirir.¹³⁶

¹³² Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 57-63; a. mlf., *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 20-22.

¹³³ Örnek olarak bkz.: Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, IV, 191-194; a. mlf., *Zaferu'l-emânî*, s. 172, 172, 236-241.

¹³⁴ Leknevî, *İkâmetü'l-hucce*, s. 83-89. Ayrıca bkz.: Leknevî, *İbrâzü'l-ğay*, s. 148-157; a. mlf., *Tezkiratü'r-râşid*, s. 257-273.

¹³⁵ Sıddîk Hasan Han'ın görüşleri için bkz: Kinnevcî, Sıddîk Hasan Han, *ed-Dinü'l-hâlis*, III, 29-35, 217-228, 239-255; a. mlf., *Delîlü't-tâlib*, s. 187-194, 202-204; 207-215; a. mlf., *Ebcedü'l-ulûm*, II, 402-405; a. mlf., *et-Tarikatü'l-müslâ*, s. 31-34, 38-40, 62-67. Ayrıca bkz: Çavuşoğlu, Ali Hakan, “Sıddîk Hasan Hân”, *DİA*, XXXVII, 95-96.

¹³⁶ Leknevî, *İmâmü'l-keîâm*, s. 10; a. mlf., *Ğaysü'l-ğamâm*, s. 10.

İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe hakkındaki iddiaları dillendiren kimselerin fetva melekeleri olmadığı gibi takvadan da nasipleri olmadığını ifade eden Leknevî, Ebû Hanîfe'yi eleştirenlerin, bilmeden, konuyla alakalı tefsir, hadîs, kelim ve usûl âlimlerinin görüşlerine vakıf olmadan Ebû Hanîfe'ye karşı çıktıklarını, araştırmadan ve düşünmeden yaptıkları bu saldırılarda Ebû Hanîfe'nin birçok meselede yanlış fetva verdiğini söylediklerini ifade eder.¹³⁷

Leknevî, Hanefî mezhebi ile ilişkilendirilip itiraz edilen birçok meselenin Hanefî mezhebi ile alakasının olmadığını gerekçeleriyle beyan eder. Özellikle fetva/vâkıât kitaplarında bulunan her meselenin mezhep imamlarına ait olmadığını; birçok meselenin tahrîc yöntemiyle elde edilen meseleler olduğunu, dolayısıyla tahrîc yoluyla elde edilen meselelerin tamamının mezhep imamlarına nisbet edilmesinin doğru olmayacağını söyler ve buna teşehhüdde işaret parmağını kaldırma konusunu örnek olarak verir.¹³⁸ Birçok kimsenin, Hanefî mezhebine göre bunun mekrûh olduğunu düşündüğünü, fakat meselenin böyle olmadığını, zira konuyla alakalı fiili ve kavli sünnetin mevcut olduğunu, mezhebin de buna göre fetva verdiğini zikreder. Teşehhüdde parmakla işaret edileceği hususunda sahabe ve selef âlimleri arasında farklı bir görüş bulunmadığını, Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in, Mâlik, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve diğer fakihlerin de teşehhüdde parmakla işaret edileceği görüşünde olduklarını, mütekaddimûn ve müteahhirûn maşâyihin bunu açıkça ifade ettiklerini Ali el-Kârî'nin konuyla ilgili yazmış olduğu *Tezyînü'l-ibâre li-tahsîni'l-işâre* isimli risâlesinden nakleder.¹³⁹ Teşehhüdde parmakla işaret meselesinin özellikle *Hülsatü'l-Keydânî*'de muharremâttan sayıldığını ifade eden Leknevî, bunu şiddetle eleştirir ve bu kitabın muteber kitaplardan olmadığını, birçok meselede mezhep görüşüne muhalif görüşler içerdiğini zikreder.¹⁴⁰ Bu gibi kitaplarda geçen parmakla işaret etmenin mekrûh olduğu görüşünün mezhebin ve mezhep imamının görüşü olmadığını; dolayısıyla bazı kitaplarda geçen bu gibi meseleler gerekçe

¹³⁷ Leknevî, *İmâmü'l-kelem*, s. 10. Ayrıca bkz.: Leknevî, *Tuhfetü'l-ahyâr*, s. 41.

¹³⁸ Leknevî, *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 20.

¹³⁹ Ali el-Kârî, *Tezyînü'l-ibâre*, s. 278.

¹⁴⁰ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 57-63.

gösterilerek Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in sahih hadîslere muhalefet ettikleri ya da şer'î bir delile dayanmadıkları şeklindeki eleştirilerin doğru olmayacağını ifade eder.¹⁴¹

3- Leknevî'nin Mezheb ve Taklid Anlayışı

Yukarıda da söylediğimiz gibi Leknevî, Hanefî mezhebine mensup bir âlimdir ve yeri geldiği zaman da mezhebini ve mezhep imamını savunmaktan geri durmaz. Ancak Leknevî, mutaassıp bir mezhep mensubu değildir. Leknevî, delilleri araştırır ve bir meselede mezhebe muhalif sarıh bir nas bulursa taklidi terk eder.¹⁴²

¹⁴¹ Leknevî, *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 21.

¹⁴² Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtur*, VII, 1268. Abide Eser Kiyak Oral, yapmış olduğu çalışmada, *Leknevî'nin İlmî Faaliyetleri ve Fikirleri* başlığı altında, Hasenî'nin *Nüzhetü'l-havâtur* isimli eserinden Leknevî ile ilgili, “*Hanefî mezhebine bağlıydı ancak her konuda taklidci değildi. Şayet sarıh bir delil var ise mezhebin görüşünü terk eder ve o delile göre hüküm verirdi*” ifadelerini kaydettikten sonra yine Leknevî ile ilgili Ebû Gudde'nin *el-Ecvibetü'l-fâdile Mukaddimesi*'nden iki nakil yapmaktadır. (Oral, bu ifadeler için “*Hasenî, Nüzhetü'l-havâtur*, VIII, 235” şeklinde atıfta bulunmaktadır ki, yaptığı atıf doğrudur ve Leknevî hakkındadır. Bu ifadeler, *Nüzhetü'l-havâtur*'ın bizim elimizdeki baskısında “VIII, 1268” dedir.) Oral'ın Ebû Gudde'den yaptığı iki nakil şu şekildedir:

“*İtikatta sahih hadîslerle rivayet edilen ehl-i sünnet akidesine mensup olup ehl-i sünnet ve cemaatin görüşleri dışına çıkmayan bir düşünce yapısına sahipti. Amelde ise nasların zahirine bağlı kalan ehl-i hadis ekolüne mensuptu. Burada kastedilen müstakil bir hareket olan Ehl-i Hadis değil, Hanefî mezhebi içerisindeki ehl-i hadis damarıdır.*” (Oral, *İmam Leknevî'nin Fetâvâ'sının Değerlendirilmesi*, s. 28. Oral'ın bu alıntıya referans olarak “*el-Ecvibetü'l-fâdile*, s. 8, 9” şeklinde atıfta bulunmaktadır ki, bu pasaj *Mukaddimetü'l-Ecvibetü'l-fâdile* s. 8, 9'da mevcuttur.)

Bir sayfa sonrasında ise, “*Ancak gençliğinde bu durumu yer yer abartmış ve Abdülfettah Ebû Gudde'nin belirttiği şu olayların yaşanmasına sebep olmuştur*” diyerek Ebû Gudde'den şu nakli yapmaktadır: “*Çıkardığı İşâ'atü's-sünne isimli dergide, bidat ehli mezheplerden bahsetmiş, Seyyid Ahmed b. el-Müttakî ed-Dihlevî, Mirza Gulâm Ahmed el-Kâdiyânî ve kendisine muhalefet eden herkese reddiyeler yazmış, bu reddiyelerde ifrata kaçmış, amacını ve itidal sınırını aşmıştır. Hanefîler başta olmak üzere dört imamı taklid edenleri sert bir dille eleştirmiştir. Bu konuda kabul edilemeyecek bir taassuba sahip olmuştur. Bu tavrı, birçok fitne fitilini ateşlemiş, Hanefîler ve Ehl-i Hadis arasındaki muhalefeti artırmış, bu gruplar arasında cedelleşmeye, birbirlerine karşı büyükmeye ve hatta ölümlerle sonuçlanan çatışmalara sebep olmuştur. Lakin yaşı olgunlaşınca bu tavrının İslama ve müslümanlara zarar verdiğini anlayarak tutumunu yumuşatmıştır.*” (Oral, *İmam Leknevî'nin Fetâvâ'sının Değerlendirilmesi*, s. 29. Oral'ın bu alıntıya referans olarak “*el-Ecvibetü'l-fâdile*, s. 8” şeklinde atıfta bulunmaktadır ki, bu pasaj *Mukaddimetü'l-Ecvibetü'l-fâdile* s. 8'de mevcuttur.)

Ancak Oral'ın naklettiği bu iki nakil de Leknevî ile ilgili değil, Muhammed Hüseyin Lâhorî el-Betâlevî (Ö. 1338/1919) ile ilgilidir. Zira Ebû Gudde, Oral'ın da atıf yaptığı yerde, *el-Ecvibetü'l-fâdile* ile ilgili olarak, “*Bu kitap, sorulan on tane soruya cevap olarak telif edilmiştir ki, bu soruları ona, çağdaşı olan büyük âlimlerden Muhammed Hüseyin el-Lâhorî sormuştur. Bu soruları Lâhor'dan Leknevî'nin o gün için ikâmet etmekte olduğu Haydarâbâd Dekan'a göndermiş, müellif Leknevî de bu sorulara cevap olarak bu faydalı eserini telif etmiştir*” demektedir. (Ebû Gudde, *Mukaddimetü'l-Ecvibetü'l-fâdile*, s. 7.) Daha sonra Ebû Gudde, Leknevî'ye bu soruları soran âlimin tercüme-i hâlini

Konuyla ilgili olarak *en-Nâfiu'l-Kebîr*'inde, “Allah bana ifrat ve tefrit arasında olmayı lutfedip, önüme gelen tartışmalı meselelerde orta yolu ilham etti. Şer’î delillere muhalif olduğu halde fukahanın görüşlerini terk etmemek için sırf taklid yolunu tutanlardan olmadığım gibi, onlara ta’n edip fikhi tamamen terk edenlerden de olmadım” demektedir.¹⁴³

Bu cümlesinin hemen öncesinde Leknevî, “Allah Teâlâ, beni hadîs ve fikhu'l-hadîs ilmine yönlendirerek lütufta bulundu. Ben, bir meselenin âyet ya da hadîsten bir aslını bulmadıkça ona itimat etmedim. Sahih ve sarîh bir hadîse muhalif olan şeyi/mezhebin görüşünü terk ettim. Görüşünü terk ettiğim müctehid verdiği hükümde mazur, hatta me’cûrdur. Fakat ben, insanların kafasını karıştıranlardan değilim. Aksine ben insanlara akıllarına/seviyelerine göre konuşuyorum” diyerek, mezhep konusunda mutaassıp olmadığını, aksine sahîh ve sarîh bir delile aykırı görüşleri terk ettiğini, görüşünü terk ettiği müctehidin ise bu konuda mazur ve me’cûr olduğunu ifade etmektedir.¹⁴⁴

çok araştırmasına rağmen bulamadığını, bunun üzerine arkadaşı Ebü'l-Hasen el-Hasenî en-Nedvî'ye mektup yazarak, babasının henüz basılmamış *Nüzhetü'l-havâtur ve behcetü'l-mesâmi'* ve *n-nevâzır* isimli eserinin sekizinci cildinde yazdığı bu âlimin tercüme-i hâlini istediğini; arkadaşı Ebü'l-Hasen'in de, Leknev'den uzakta olmasına rağmen, bazı dostlarına, bu eserin sekizinci cildini el yazmasından istinsâh ettirip kendisine gönderdiğini ifade etmekte ve sonra da *Muhammed Hüseyin el-Lâhorî*'nin tercüme-i hâlini kaydetmektedir. (Ebû Gudde, *Mukaddimetü'l-Ecvibeti'l-fâdile*, s. 7, 8.)

Oral'ın alıntı yapıp naklettiği ilgili pasajlar, Muhammed Hüseyin el-Lâhorî Betâlevî'nin tercüme-i hâlinin anlatıldığı pasajlardır. Diğer bir ifade ile Oral'ın Leknevî ile ilgili diye naklettiği ifadeler Muhammed Hüseyin el-Lâhorî ile ilgilidir. Zaten Hasenî'nin *Nüzhetü'l-havâtur* isimli eserinde kaydedilen Muhammed Hüseyin el-Betâlevî'nin tercüme-i hâlinde bu ifadeler aynen geçmektedir. Leknevî'nin eserlerini okuyan ve onun üslûbuna âşına olan bir kimse, ilgili pasajda zikredilen vasıfların Leknevî'ye uymadığını ve ona ait olamayacağını anlayabilir.

¹⁴³ Leknevî, *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 65.

¹⁴⁴ Leknevî, *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 65.

”وَلَا أَعْتَمِدُ عَلَى مَسْئَلَةٍ مَا لَمْ يُوْجَدْ أَصْلُهَا مِنْ حَدِيثٍ أَوْ آيَةٍ، وَمَا كَانَ خِلَافَ الْحَدِيثِ الصَّحِيحِ أَتْرُكُهُ، وَأَطْنُ الْمُجْتَهَدَ فِيهِ مَعْدُورًا، بَلْ مَا جُورًا“

Hilal Mertoğlu, bu cümleyi “Sahîh ve sarîh bir delille mezhebini terk eden bir müctehid, bu konuda mazurdur. Hatta onun bu yaptığı iş takdire şayandır” şeklinde tercüme etmiştir ki, (Mertoğlu, *Abdu'l-Hayy el-Leknevî'nin Hayatı ve Hadis Anlayışı*, s. 74) Leknevî, burada, sarîh ve sahîh bir delille mezhebini terk eden müctehidden bahsetmemekte, kendisinin sahîh ve sarîh bir hadise muhalif olan görüşü terk ettiğini, görüşünü terk ettiği müctehidin ise bu konuda mazur, hatta me’cûr olduğunu ifade etmektedir.

“*Hüküm, başkasının değil Rasûlullah’ın (s.a.) söylediğidir. Onun söylediğine muhalif görüş, kim söylerse söylesin itibara alınmaz*” diyen Leknevî,¹⁴⁵ bu sözünü körü körüne bir taklid yolunu tutmadığını, naslara muhalif gördüğü herhangi bir görüşü kim söylerse söylesin itibara almayacağını ifade etmiş olmaktadır.

“*İlim ehlinin durumu, yemekteki tuz gibidir, tuz bozulursa yemek de bozulur*”¹⁴⁶ sözleriyle ilim ehlinin önemine vurgu yapan Leknevî, “*Ne söylendiğine bakın, kimin söylediğine değil. Zira vacip olan, hakkı kişilere göre değil, kişileri hakka göre tanımadır*”¹⁴⁷ ifadeleriyle, ilim ehlinin takınması gereken tavrı ortaya koymaktadır.

Kuvvetli bir delil sebebiyle mezhep imamının görüşünü terk eden bir kimsenin mezhepten çıkmış sayılmayacağını söyleyen Leknevî, İsmâ b. Yûsuf’un, rükûya eğilirken ve rükûdan kalkarken ellerin kaldırılması meselesinde mezhep imamının görüşünü terk ettiğini, buna rağmen onun Hanefî fakihlerden sayıldığını söyler.¹⁴⁸ Ayrıca Ebû Yûsuf’un da bir gün, iki kulle miktarındaki suyun temiz olduğu görüşünde İmâm Şâfi’yi¹⁴⁹ taklid ettiğini örnek vererek, ilgili pasajda, kuvvetli bir

¹⁴⁵ Leknevî, *Umdetü’r-riâye*, III, 546.

¹⁴⁶ Leknevî, *Rad’u’l-ihvân*, 29.

¹⁴⁷ Leknevî, *Nef’u’l-müftî*, s. 187; a. mlf., *Tezkiratü’r-râşid*, s. 292; a. mlf., *İbrâzü’l-ğay*, s. 143.

¹⁴⁸ Hilal Mertoğlu, Leknevî’nin “*ألا ترى إلى أن عصام بن يوسف ترك مذهب أبي حنيفة في عدم الرفع ومع ذلك هو*” şeklindeki ifadelerini, “*Âsım b. Yûsuf’u görmüyor musunuz? Ref’in olmadığı konusunda (intikal tekbirinde elleri kaldırma ki bu Hanefîlerde birkaç tanedir) Ebû Hanîfe’nin mezhebini terk etti*” şeklinde tercüme etmiştir. Mertoğlu, *Abdu’l-Hayy el-Leknevî’nin Hayatı ve Hadis Anlayışı*, s. 73. Mertoğlu’nun parantez içerisinde kaydettiği tercüme metinde geçen “*ومع ذلك هو معدود*”

ifadelerinin karşılığıdır. Ancak metinde ifade edilen husus, elleri kaldırmamanın Hanefîlerde birkaç tane olduğu değildir. Zira intikal tekbirlerinde elleri kaldırmak Hanefîlerde birkaç tane değildir; Hanefî mezhebine göre intikal tekbirlerinde eller kaldırılmaz. Metinde anlatılan, İsmâ b. Yûsuf’un, namazda elleri kaldırma meselesinde mezhep görüşüne muhalefet ettiği halde onun Hanefîlerden sayıldığıdır. Ayrıca örnek olarak zikredilen isim *Âsım b. Yûsuf* değil *İsmâ b. Yûsuf* tur.

¹⁴⁹ Ebû Yusuf’un, “*Biz de Medineli kardeşlerimizin görüşünü taklid ederiz*” dediği nakledilmektedir. Kerderî, *el-Fetâvâ*, IV, 118; İbn Mâze, *el-Muhîtu’l-Burhânî*, III, 380; İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr*, III, 419; Dihlevî, *el-İnsâf*, s. 110. Ancak Leknevî “*İmâm Şâfi’nin görüşünü taklid etmiştir*” şeklinde kaydetmiştir.

delil sebebiyle bir tek meselede bile mezhep imamının görüşünü terk eden kimseyi mezhep dairesinden çıkmış olmakla suçlayanlardan yakınmaktadır.¹⁵⁰

Leknevî'nin açıklamalarından, onun, mezhep taassubuyla belli bir mezhebi benimsemek arasında orta bir konumda yer aldığı söylenebilir. O, mezhep taassubuna karşı olduğu gibi mezheplerin tamamen inkâr edilmesine de karşıdır. O, mezhep taassubuna karşı olmakla birlikte taklide karşı değildir. Hatta o, mezheplerin taklid edilmesini savunan biridir. Mezheplerden her birinin doğru yol/hüdâ üzere olduğunu ve kendisine uyan herkesin de doğru yola ulaşacağını ifade eden Leknevî, mezhep imamlarının ve ümmetin âlimlerinin şariat denizinden beslendiklerini, bu kaynaktan beslenen imamları taklid etmenin de bizzat şeriata tâbi olmak olduğunu vurgulamaktadır.¹⁵¹

Leknevî, mutaassıp bir mezhep mensubu olmadığı gibi, mezhebi tamamen terk ettiğini, mezheplerin gereksiz olduğunu da söylememektedir. Aksine o, mezheplerin gereksizliğini savunan, bir mezhebi taklid edenleri şirk ile itham eden hatta öldürülmelerinin vacip olduğunu idda eden başta Sıddîk Hasan Han olmak üzere muasırı olan âlimlere ters düşmüş, onlara karşı çıkmıştır. Şariatın yegâne kaynağının Kur'ân ve Sünnet olduğunu, icmâ ile kıyasın bunlarla aynı değerde olmadığını savunan Sıddîk Hasan Han'a reddiye olarak *İbrâzü'l-ğay el-vâki' fi Şifâi'l-ay ve Tezkiratü'r-râşid bi-reddi tabsıratî'n-nâkid* isimli eserlerini kaleme almıştır.¹⁵²

Leknevî, *İmâmü'l-keîâm* isimli eserinde, kendisi için "el-Hanefî" nisbesini yazmakta; bu eserine ta'lik/şerh olarak yazdığı *Ğaysü'l-ğamâm* isimli eserinde ise bir mezhebe nisbetle ilgili şunları söylemektedir: Şâfî'nin görüşlerini tercih edenlerin eş-Şâfî, Mâlik'in görüşlerini tercih edenlerin el-Mâlikî, Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini tercih edenlerin el-Hanbelî, Davud ez-Zâhirî'yi taklid edenlerin ez-Zâhirî

¹⁵⁰ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 195, 19; a. mlf., *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 57. Leknevî'nin burada Ebû Yûsuf'u örnek olarak zikretmesinin isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Zira Ebû Yûsuf, iki kulle miktarı suyun temiz olduğu görüşünde olmayıp sadece bir gün zorluk/harec sebebiyle bu meselede İmam Mâlik'i taklid ettiği nakledilmektedir. Eğer bu kıssa doğruysa, içine necaset düştüğü bilinmeyen suyun temiz olduğu görüşüne sahip olan Ebû Yusuf'un bu ifadeleri, meseleyi hikmetli bir üslupla ifade etmesi olarak değerlendirilmelidir. (Bkz. Keşmîrî, *el-Arfü's-şezî*, I, 70.) Isâm b. Yûsuf'un ise ellerin kaldırılması meselesinde mezhep görüşüne muhalif görüş benimsediği görülmektedir.

¹⁵¹ Leknevî, *İmâmü'l-keîâm*, s. 191.

¹⁵² Leknevî, *İbrâzü'l-ğay*, s. 18, 142; a. mlf., *Tezkiratü'r-râşid*, s. 238 vd.

şeklinde nisbet edildiği gibi, Ebû Hanîfe'nin mezhebine mensup olan ve onun yolundan gidenler de el-Hanefî şeklinde nisbet edilmiştir. Bunlar ve bunlara benzer nisbetler mütekaddim ve müteahhir âlimlerde yaygındır ve böyle nisbetleri kullanmak hiçbir şekilde yadırganmamıştır. Böyle nisbetleri kullanmaktan hoşlanmayan, bir mezhebe mensubiyetten nefret edenlerin hâli şaşılacak bir hâldir. Bundan daha ilginç ise böyle nisbetleri delilsiz ve huccetsiz şirk ya da mekrûh ve memnû olduğunu söyleyenlerin bulunmasıdır. Bu nisbetler memnû ya da şirk ise, Midrâsî, Dihlevî, Leknevî gibi beldelere yapılan nisbetlerin de memnû ve şirk olması gerekir. Halbuki böyle bir şey söyleyen bir kimse bulunmamaktadır. Eğer beldelere nisbet câiz ise mezheplere nisbetin de câiz olması gerekir.¹⁵³

Leknevî'nin mezhep taassubu ile mezhepsizliği aynı fitne ve fesadın farklı iki yansıması gibi gördüğü söylenebilir. Mezhep taassubu ile mezhepsizliğin müslümanlar için bir çıkış yolu olmadığını, aksine insanlar arasına fitne tohumları ektiğini düşünmektedir. Leknevî, bir mezhep doktrini içinde hareket etmeyi ümmetin maslahatı için önemli bir imkân olarak görmekte, bunu reddedenlerin insanları felakete sürüklediğine inanmaktadır.¹⁵⁴ Mezhep taassubu sergileyenlerin yanında mezhebe bağlılığı kötü bir şeymiş gibi gösterip dört mezhebi ağır ifadelerle itham eden bir grubun bulunduğunu; bunların, mezhebe bağlılığı küfür, şirk, dalâlet ve bid'at olarak gördüklerini söyleyen Leknevî, bu tavrın Kur'ân ve sünnete aykırı bir tavır olmanın yanında insanların maslahatına da aykırı bir tavır olduğunu, fitne ve fesadın yayılmasına sebep olduğunu ve bir mezhebe bağlı kalarak hareket etmenin ve bir mezhebe mensubiyetin, dalâlet ve küfrün önünde bir engel olduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁵

Leknevî'nin açıklamalarından, onun hem Hanefî mezhebine mensup hem de bir mezhebe mensubiyeti reddedenlerin karşısında olduğu ve mezhep mensubiyetini savunduğu anlaşılmaktadır.

¹⁵³ Leknevî, *İmâmü'l-keîâm*, s. 4; a. mlf., *Ğaysü'l-ğamâm*, s. 4.

¹⁵⁴ Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 188, 189; Büyükmutu, *Muhammed Abdülhayy el-Leknevî'nin Hayatı, Eserleri ve Fıkah İlmindeki Yeri*, s. 202.

¹⁵⁵ Leknevî, *İmâmü'l-keîâm*, s. 9, 10.

4- Leknevî ve Tecdîd

Sözlükte “yenilemek, yeni bir yol açmak” anlamındaki tecdîd, bir işi ya da bir şeyi ciddiyetle ve bir yöntemle yeniden ve aslına uygun biçimde yenileme faaliyetini ifade eder. Tecdidî gerçekleştiren kimseye müceddid denir.¹⁵⁶ Özellikle modern dönemlerde müslüman müelliflerce sıkça dillendirilen ve Batılılaşmanın ve modernleşmenin getirdiği kaçınılması mümkün olmayan değişime karşı müslüman toplumları bir takım olumsuz etkilerden kurtarmak ve kaybolmaya yüz tutmuş İslâmî kimliklerini yeniden kazandırmak ve muhafaza etmek amacıyla gündeme getirilen tecdid/yenileme kavramı,¹⁵⁷ Leknevî'nin yaşadığı dönemde ve bölgede de gündemdedir.

Tecdid kavramı ve bunun etrafında oluşan tecdid hareketleri ve tartışmaları, Rasûlullah'ın (s.a.), “Allah Teâlâ, her yüz senenin başında bu ümmete dinini tecdid edecek kişiler gönderecektir”¹⁵⁸ hadîsi çerçevesinde çeşitli sebeplerle müslüman toplumların gündeminde yerini aldığı gibi, Batılılar tarafından da çeşitli sebep ve şekillerde ele alınmış ve gündeme getirilmiştir.¹⁵⁹

Tahsin Görgün'e göre “tecdid, hem ilgili olduğu rivayetler hem terimin muhtevasının tayininde tutulan yol bakımından İslâm toplumunda ilmin ve ulemânın konumunu dile getiren önemli bir terimdir ve zaman içerisinde ortaya sorunların çıkacağını, bu sorunların tecdid sürecinde ehil kimseler tarafından çözülebileceğini ifade etmektedir. Bu tavır Hz. Muhammed'in son peygamber, İslâm'ın son din ve Kur'an'ın son kitap olmasıyla doğrudan alâkalıdır; çünkü artık yeni bir peygamber, din ve kitap/vahiy gelmeyeceğine göre bu durum mevcudun yeterli görülmesini, ancak bunun etkin varlığının zaman içinde zaafa uğraması ihtimalinin bulunduğu farkına varılmasını ifade etmektedir. Bu sebeple yenileme düşüncesi başından itibaren İslâm toplumu ve düşüncesinde meşrû ve gerekli görülmüştür.”¹⁶⁰

¹⁵⁶ Görgün, Tahsin, “Tecdîd”, *DİA*, XXXX, 234.

¹⁵⁷ Ertürk, Mustafa, “Tecdîd Hadisinin Metin Tenkidi Açısından Değerlendirilmesi”, s. 125.

¹⁵⁸ Ebû Dâvûd, “Melâhim” 1; Taberânî, *el-Evsat*, VII, 323; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 567, 568.

¹⁵⁹ Batılı yazarların yaklaşımı hakkında geniş bilgi için bkz.: Kaya, Eyyüp Said, *Batılı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdid*, s. 27-50.

¹⁶⁰ Görgün, “Tecdîd”, *DİA*, XXXX, 234.

İslâm toplumlarında müceddid olarak isimlendirilen ya da kabul edilen kişilerin bazı ortak özellikleri vardır ki, XIX. yüzyıla kadar müceddid olarak adlandırılan kişilerin en önemli özellikleri, ortaya çıkan sorunları kalıcı biçimde ve bir yonteme bağlı şekilde halletmeleridir.¹⁶¹ Bir kişinin müceddid olarak kabul edilmesi için taşıması gereken bazı özellik ve şartlardan bahsedilmektedir ki, bunlar genel olarak; sünnete ittiba ve bid'atlerden uzak durmak, sünneti ihyâ etmek ve bid'atleri yok etmek, yaşadığı asırda insanlar arasında parmakla gösterilecek şekilde ilmiyle meşhur olmak, ilmî çalışmalarının çok, ilim ehline yardım eden, dini gayreti bulunan, kâmil vasıflarla mücehhez olmak ve bütün bu vasıfları taşıyan kişinin genel kabule göre hicrî yüz yılın başında yaşamış ve tanınır olması şeklinde özetlenebilir.¹⁶²

Leknevî de bazı eserlerinde müceddidde bulunması gereken vasıflarla ilgili bu şartlara benzer vasıflara işaret etmektedir.¹⁶³ Öyle ki o, şayet Allah Teâlâ izin verir imkân bulabilirse, müceddidde bulunması gereken vasıfları, ilk yüzyıldan yaşadığı yüzyıla kadar gelen tüm yüzyılların müceddidlerini içine alan geniş kapsamlı bir risâle yazmayı düşündüğünü ifade etmektedir.¹⁶⁴

Her ne kadar bazı farklı yaklaşımlar bulunsa da daha önceki asırlarda bazı isimlerin müceddid oldukları kabul ve ifade edilmiştir. Bunlar arasında en meşhûr olanlar Ömer b. Abdülaziz (101/720), Muhammed Bâkır (ö. 114/733), Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Zührî (ö. 124/742), Şâfiî (ö. 204/820), İbn Maîn (ö. 233/848), İbn Süreyc (ö. 306/918), Tahâvî (ö. 321/933), Eş'ârî (ö. 324/935-36), Bâkılânî (ö. 403/1013), İbn Fûrek (ö. 406/1015), Gazzâlî (ö. 505/1111), Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), İbn Dakîk el-İd (ö. 702/1302), Zeynüddîn Irâkî (ö. 806/1404), Suyûtî (ö. 911/1505), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Murtazâ ez-Zebîdî (ö. 1205/1791), Şah Veliyyullah Dihlevî (ö. 1176/1762) gibi âlimlerdir.¹⁶⁵

¹⁶¹ Görgün, "Tecdîd", *DİA*, XXXX, 234.

¹⁶² Ebu'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 136; a. mlf., *Tehzîbü'l-Menhec*, s. 130.

¹⁶³ Leknevî, *er-Raf' ve't-tekmîl*, s. 44-46; a. mlf., *en-Nâfiu'l-kebîr*, s. 48; a. mlf., *el-Âsâru'l-merfûa*, s. 7; a. mlf., *Tuhfetü'n-nübelâ*, s. 11.

¹⁶⁴ Leknevî, *en-Nâfiu'l-kebîr*, s. 48.

¹⁶⁵ Geniş bilgi için bkz.: İbnü'l-Esîr, *el-Câmiu'l-usûl*, II, 319 vd.; Sübkî, *et-Tabakât*, I, 199, III, 398, IV, 65; Ebu'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 136; a. mlf., *Tehzîbü'l-Menhec*, s. 130.

Bu konuda Leknevî'nin de daha hayatta iken müceddid olup olmadığı iddiasının gündeme geldiği ve bu konuda çeşitli tartışmaların yaşandığı anlaşılmaktadır. Her şeyden önce Leknevî, kendisinin de müceddidler silsilesinde yer almasını istemekte, Allah Teâlâ'dan, kendisini, “*dini yenileyenlerden, şer’-i mübînî destekleyenlerden, bid’âtçilerin kökünü kesenlerden, hidayete erenlerin yolunda olanlardan kılması için*” duâ ve niyazda bulunmaktadır.¹⁶⁶

Yine o, *Tuhfetü'l-ahyâr* isimli eserinde, müekked sünneti terk edenin günah işlediği görüşünü savunduğunu ifade ettikten sonra, “*Ben bu görüşü savunuyorum ve her konuda sıdk ve doğruyu ilham edene tevekkül ediyor ve O’ndan, beni, sünnetlerin koruyucusu, bid’atların yok edicisi kılmasını ve gelecek yüz yılın dinin yenileyicisi ve her yüz yılın başında gelen müceddidler zümresinden kılmasını istiyorum*” diyerek duâ ve niyazda bulunmaktadır.¹⁶⁷

Leknevî'nin bu duâ ve niyazının daha o hayatta iken bazı kişiler tarafından istismar edildiği anlaşılmaktadır. Leknevî, bu ifadelerinin bazı kötü niyetli kişiler tarafından çarpıtılarak aleyhinde propaganda yapıldığını ve bunun yayıldığını, daha sonra bu kişilerden biriyle karşılaştığını ve verdiği cevaplarla onu susturduğunu anlatmaktadır.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Leknevî, *en-Nâfu'l-Kebîr*, s. 66.

¹⁶⁷ Leknevî, *Tuhfetü'l-ahyâr*, s. 134, 135

¹⁶⁸ Leknevî, *Nuhbetü'l-enzâr*, s. 135, 136. Leknevî, hâsid bir kimsenin, “*Allah’dan, beni, dini yenileyenlerden/müceddidlerden kılmasını istiyorum*” şeklindeki ifadelerinden yola çıkarak kendisinin müceddidlik iddiasında bulunduğunu zannettiğini ve bunu kullanıp kendisi aleyhinde propaganda yaptığını söyler. İlk başlarda bunları ciddiye almayan Leknevî, bir gün bu adamla karşılaştığını ve bu adamın, “*“Niçin Tuhfetü'l-ahyâr kitabının sonunda müceddidlik iddiasında bulundun?”* diye kendisine sataştığını, bunun üzerine aralarında şöyle bir diyalog geçtiğini kaydeder:

“*Hâşâ lillâh! Hakkımdaki söylemiş olduğun bu şeylerden ben beriyim. Çünkü ben, bu yüz yılın müceddidiyim demedim. Bilakis kendim için Allah’a dua ettim. Sen bir şeyi iddia etmekle bir şeyi talep etmek arasındaki farkı anlamıyor musun? Veya bir şeyi talep etmenin onun bulunmadığını gerektirdiğini, bir şeyi iddia etmenin ise ondan ayrı olmadığını haber vermek demek olduğunu bilmiyor musun?”*

Dedi ki: “*Böyle büyük bir şeyi istemek size layık değildir.*” Bunun üzerine ben dedim ki: “*Evet! Fakat Allah’ın lütfü geniştir, bize veya size has kılınamaz. Umulur ki Allah, beni, size rağmen, mücerred lütuf ve fazlıyla talebi kabul edilenlerden eyler.*”

Dedi ki: “*Sizin beldenizden ve mahallenizden daha önce nice âlimler ve fazilet sahipleri geldi geçti. Senin talep ettiğini onlar talep etmediler, senin iddia ettiğini iddia etmediler.*”

Hasretü'l-fuhûl müellifi Muhammed Abdülbâkî el-Ensârî, *Kenzü'l-berekât* müellifi Muhammed Hafîz el-Bendevî, Veliyyüddin en-Nedvî ve Şeyh Muhammed Yûsuf gibi Abdülhay Leknevî'yi yakından tanıyan kişiler, Leknevî'nin müceddid olduğunu iddia etmişlerdir.¹⁶⁹ Ayrıca Salah Muhammed Ebü'l-Hâc da Leknevî'yi müceddid olarak kabul etmektedir.¹⁷⁰

Leknevî'nin hicrî 1304 yılında vefat etmiş olması ve yüzyılın başını idrak etmiş olması, eserlerinin yaygın, insanlar arasında meşhur olması ve kendisinin parmakla gösterilen biri olması, sünnetleri ihyâ ve bid'atlarla mücadelesi, onu tanıyanların onun ilmine ve ahlâkına şahitlikleri göz önüne alındığında bu yaklaşımın dikkate değer olduğunu söylemek mümkündür.

5- Leknevî ve İctihad

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Leknevî, Hanefî mezhebine mensup bir âlimdir ve gerek yazmış olduğu şerh ve hâşiyeler gerek müstakil olarak kaleme aldığı eserlerini, Hanefî mezhebi dairesinde kaleme almış, yer yer Hanefî mezhebi ve mezhep imamı Ebû Hanîfe'yi olanca gücüyle savunmuştur. Mehmet Büyükmutu'nun yerinde tespitiyle o, "*Hanefî mezhebine rağmen ictihad eden ve kendi usulünü ekolleştiren bir âlim değildir.*"¹⁷¹ Bununla birlikte o, mutaassıp bir mezhep mensubu olmayıp, delilleri esas alan, gerek gördüğü meselelerde de mezhebin görüşünü terk eden ve eleştiren bir âlimdir. Leknevî, genel olarak Hanefî mezhebini benimsemek ve bu mezhep içinde kalmaya gayret etmekle birlikte delil nazariyesi/hadîs-sünnete

Ben de dedim ki: "*Onlar iki yönden bunu istememişlerdir. Birincisi: Onların çoğu, ma'kûl ilimlerle ilgilendikleri gibi hadislerle ve diğer menkûl ilimlerle ilgilenmemişlerdir. Rasûlullah'ın (s.a.) haber verdiği müceddidin, menkûl ilimlerde gerektiği şekilde mütebahhir olması zorunludur. İkincisi: Onlar, bu yüzyılın sonuna kadar yaşayacakları bir zamanda yaşamamışlardır. Müceddidin ise yüzyılın bitiminde olması zorunludur. Öyle ki adı meşhur olsun sesi her tarafa duyulsun. Allah'a hamd olsun ki, ben menkûl ilimlere yöneldim, makbul bir metodla bu yola süluk ettim. Yüzyılın sonuna kadar yaşamam da uzak değildir. Bundan dolayı Allah Teâlâ'dan, beni, bu yüzyılın başında göndereceği müceddidler zümresinden kılmasını diledim.*"

Leknevî, bu sözlerden sonra adamın şaşırıp kaldığını ve suspus olduğunu, bu olayın 1291 Şevvâl ayında Haydarâbâd'da meydana geldiğini söylemektedir. Leknevî, *Nuhbetü'l-enzâr*, s. 135.

¹⁶⁹ Bendevî, *Kenzü'l-berekât*, s. 10; Ebu'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 140, 141; a. mlf., *Tehzîbü'l-Menhec*, s. 135, 136.

¹⁷⁰ Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 140; a. mlf., *Tehzîbü'l-Menhec*, s. 135.

¹⁷¹ Büyükmutu, *Leknevî'nin Hayatı, Eserleri ve Fıkıh İlmindeki Yeri*, s. 189.

verdiği önem sebebiyle yer yer mezhep dışına çıkmakta, farklı tercihlerde hatta farklı ictihadlarda bulunabilmekte, eserlerinde görüleceği üzere yeri geldiği zaman mezhep görüşünden farklı görüşler benimseyebilmektedir. Leknevî'nin genel tavrı, kendisinin de ifade ettiği gibi, Allah Rasûlü hariç herkesin sözü alınabilir de reddedilebilir de. Eğer bir konuda Rasûlullah'ın (s.a.) sözü sabitse re'ye başvurulmaz.¹⁷²

İleride genişçe ele alacağımız gibi Leknevî, bazı konularda mezhepten farklı ictihad ve tercihlerde bulunmaktadır. Bu durum, onun mezhep mutaassıbı olmadığını gösterdiği gibi ictihada verdiği önemi de gösterir. Ayrıca Leknevî'nin yaşadığı dönemde Hint Alt Kıtası'nın siyasî ve ilmî durumu,¹⁷³ bu dönemde ortaya çıkan ve giderek yaygın hale gelen yenilikçi/modernist hareketlerin savunduğu yeniden ictihad yapılması gerektiği tartışmaları ve Leknevî'nin bu tartışmalardaki tutumu göz önüne alındığında, Leknevî'nin ictihad anlayışını ortaya koymak mümkün olacaktır.

Özellikle İngilizlerin Hindistan'ı işgal etmelerinden sonra ortaya çıkan çeşitli görüşlerin yoğun olarak tartışıldığı kıtada, tartışılan bu meselelerin başında Kur'ân ve sünnete dönmek, mezheplerin gerekli olup olmadığı, yeniden ictihad etmek, ictihad kapısının kapanıp kapanmadığı gibi meseleler geliyordu. Böyle bir ortamda yaşayan Leknevî de güncel konulardan uzak durmamış özellikle Sıddîk Hasan Hân'a reddiye olarak yazdığı *İbrâzü'l-ğay* isimli eseri başta olmak üzere çeşitli eserlerinde mezhep, ictihad ve taklid konuları üzerinde durmuştur.

Leknevî, herşeyden önce ictihad taraftarı bir âlimdir. İctihad kapısının kapandığı ve ictihadın son bulduğu anlayışını hatalı görür ve ictihadın son bulduğu görüşüne katılmaz.¹⁷⁴

Leknevî, koyu bir taklid taraftarı olmadığı gibi, ehil kimseler tarafından yapıldığı zaman da ictihad yapılmasına karşı değildir. Ancak ictihad müessesine en

¹⁷² Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, s. III 245.

¹⁷³ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz.: Nedvî, Ebu'l-Hasen, "*Nedvetü'l-ulemâ medrese fikriyye şâmile*", s: 59-73; Vural, Suat, *Hindistan'da İngiliz Yönetimi*, s. 8-44; Pakdemirli, M. Nur-Birışık, Abdülhamid, "Hint Alt Kıtası Geleneksel Öğretim Kurumlarında Yürütülen Din Eğitiminin Gelişim Sürecine Tarihsel Bir Yaklaşım", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, XIII/II, 87-115, 2013; Pakdemirli, M. Nur, "Hint Alt Kıtası'nda Dini Ekoller ve Din Eğitimi", *EKEV Akademi Dergisi*, Sayı: 62, Sayfa: 425-454, Bahar 2015.

¹⁷⁴ Leknevî, *en-Nâfu'l-Kebîr*, s. 16; a. mlf., *et-Ta'likâtü's-seniyye*, s. 172.

fazla zarar verenlerin de dört mezhep imamını taklid etmeyi kabul etmeyen ama kendisinin taklid edilmesini meşru gören zihniyet olduğunu vurgulamaktadır.¹⁷⁵

Leknevî, ictihada önem veren ve gerektiğinde de icihad yapılmasını savunan bir âlimdir. İctihad ve kıyasın bir müctehid için olmazsa olmaz bir özellik olduğunu belirten Leknevî, ancak bu iki melekeye sahip olanların Peygamber varisi olabileceğini ifade eder.¹⁷⁶

Leknevî'nin *Şerhu'l-Vikâye* hâşiyesinde, müellifin Kitâbü't-tahâre'de konuya abdest âyetiyle başlamasının gerekçeleriyle ilgili yazdıkları, onun fıkıh, fakih ve icihad anlayışını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Ona göre *Kitâbü't-tahâre* ünvanı, bu bölümde taharetle ilgili meselelerin hükümlerinin zikredildiğine delâlet eder. Başta zikredilen bu âyet olması gereken yerde zikredilmemiştir. Ayrıca bu bölüm/kitâb, delillerin zikri için değil, fikhî meselelerin zikredilmesi için vaz' edilmiştir. Delillerden olan bu âyetin burada zikredilmesinin yorumuyla ilgili Leknevî şunları zikretmektedir:

a- Müellifin konuya bu âyetle başlaması, fakih bir kimsenin delillere önem vermesini gerektirdiğine işaret etmektedir. Zira delillerden hüküm çıkarma melekesine sahip olmayan bir kimse fakih olarak isimlendirilemez.

b- Bir fikhî hüküm, ancak şer'î bir delille sabit olduğu zaman kabul edilebilir. Zira fikhî hükümler re'yle tespit edilmezler. Müellifin fikhî hükümleri zikretmeden önce âyeti zikretmesi, hükmün fıkıh öğrenen kimsenin zihninde kabul edilebilir olmasını sağlamak içindir.¹⁷⁷

Bu yorumundan da anlaşılacağı gibi Leknevî, fikhî meselelere delillerden yola çıkılması, meselelerin delillere dayalı olarak ele alınması, delillerden hüküm çıkarma melekesine sahip olmayanların fakih olarak kabul edilemeyeceği görüşündedir.

¹⁷⁵ Leknevî, Sıddîk Hasan Hân ve benzerlerinin, taklide şiddetle karşı çıktıkları halde İbn Teymiyye, İbn Kayyim, Şevkânî ve benzerlerini kuru bir taklidcilikle taklid ettiklerini; mezhep sahibi müctehidlerini taklid etmeyi haram kabul ettikleri halde zikri geçen isimleri taklid etmeyi câiz gördüklerini ifade ederek bunların ortaya koyduğu çelişkili tavra karşı çıkmaktadır. Leknevî, *İbrâzü'l-ğay*, s. 18.

¹⁷⁶ Leknevî, *İbrâzü'l-ğay*, s. 148. Büyükmutu, *Muhammed Abdülhayy el-Leknevî'nin Hayatı, Eserleri ve Fıkıh İlmindeki Yeri*, s. 189.

¹⁷⁷ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 235, 236.

Yaptığı müctehidler sınıflandırmasında *müstakil mutlak müctehid* sınıfında olanlarla ilgili “*dört mezhep imamı ve onlardan sonra gelenler*” şeklinde genel bir ifade kullanan Leknevî, dört mezhep imamından sonra ictihadın kesilip kesilmediği meselesinde İbn Hacer, Suyûtî, Şa’rânî ve Bahrululûm el-Leknevî’den nakillerde bulunur. Sonunda da, dört mezhep imamından sonra müstakil mutlak ictihadın kesildiği iddiasının bir hata olduğunu ve kabul edilemeyeceğini; zira ictihadın Allah Teâlâ’nın bir rahmeti olduğunu, Allah’ın rahmetinin de belli bir zamanla ve belli insanlarla sınırlanmayacağını söyler. Ancak müstakil mutlak ictihadın her zaman mümkün fakat fiiliyatta kesildiği iddiasına gelince, bu iddia ile dört mezhep imamından sonra müstakil mutlak müctehid olduğunda cumhurun ittifak ettiği kimsenin olmadığı kastediliyorsa bunun müsellem olduğunu; ancak dört mezhep imamından sonra da Ebû Sevr, Davud ez-Zâhirî, Muhammed b. İsmail el-Buhârî ve daha başka müstakil ictihad sahibi kişilerin geldiğini ifade etmektedir.¹⁷⁸

Bu ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla Leknevî’nin, dört mezhep imamından sonra ya da belli bir dönemden sonra ictihadın kesildiği fikrine katılmadığı, her dönemde müctehid fakihlerin bulunmasının mümkün hatta vâki olduğu görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Ancak aslında Leknevî’nin, “*İctihadın sona erdiğini iddia eden kimse bu iddiasıyla, dört mezhep imamından sonra, ictihadları ve müstakil müctehid oluşu cumhur tarafından kabul edilen mutlak müctehidin gelmediğini kast ediyorsa bu kabul edilebilir*” ifadelerinin ictihadın kesildiğini iddia eden fakihlerin görüşleriyle örtüştüğü söylenebilir. Zira ictihadın kesildiği görüşünde olan fakihler, fikhın bütün alanlarında hükümlerin istinbât edileceği usûl kâidelerini kurmaya/te’sis bağı olan mutlak/kurucu ictihadın kesildiğini, ancak dört mezhep içinde mezhepte müctehidlerin bulunduğunu, dolayısıyla ictihad faaliyetlerinin bu dört mezhep içinde yapıldığını ve yapılması gerektiğini ifade etmektedirler.¹⁷⁹

Leknevî’nin bu yaklaşımı İbn Hacer Heytemî’nin (ö. 974/1567) yorumuna benzemektedir. Nitekim İbn Hacer Heytemî, konuyu ele alırken ictihad faaliyetini

¹⁷⁸ Leknevî, *en-Nâfiu ’l-Kebîr*, s. 14-16.

¹⁷⁹ İbnü’s-Salâh, *Edebü’l-Müfî*, s. 29-31; Nevevî, *el-Mecmû*, I, 75; a. mlf., *Âdâbü’l-müfî*, s. 25; İbnü’r-Rif’a, *Kifâyetü’n-nebih*, XVIII, 72, 73, 135; Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, V, 11; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, VI, 209; Merdâvî, *el-İnsâf*, XII, 258; Heytemî, *Tuhfetü’l-muhtâc*, X, 109; *el-Fetâva*, III, 25; IV, 316; Bahrululûm, *Fevâtihu’r-rahâmût*, II, 431.

kesilmesiyle ilgili olarak bunun müstakil mutlak icihad olduğunu ifade ederek, müstakil mutlak icihadın, fikhın bütün alanlarında hükümlerin istinbât edileceği usûl kâidelerini kurmaya bağlı olduğunu, müstakil mutlak müctehidin de kendine has usûl kâidelerini te'sis eden kişi olduğunu, daha sonraki zaman diliminde insanların buna ulaşmaktan âciz kaldığını ifade etmektedir.¹⁸⁰ Heytemî'nin bu ifadelerinden de, icihad faaliyetinin kesilmesinden kastedilenin müstakil mutlak icihad faaliyeti olduğu anlaşılmaktadır.

Her ne kadar daha önceki dönemlerde İbn Teymiyye, İbn Kayyım el-Cevziyye gibi âlimler tarafından mutlak icihad çağruları dillendirilmişse de,¹⁸¹ icihad kapısının kapalı olup olmadığı ile ilgili yoğun tartışmalar, tecdid ve ıslah hareketlerine paralel olarak XVIII. yüzyıl ve sonrasında gündeme gelmiş/getirilmiştir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi mezkur yüzyılda/XVIII. yüzyılda konuyu geniş olarak ele alan ve icihad kapısının kapatılması düşüncesine şiddetle karşı çıkan ve yeniden mutlak icihad yapılması gerektiğini savunan ilk müellif tespit edebildiğimiz kadarıyla Emîr San'ânî'dir (ö. 1182/1768). Daha sonra Şevkânî, Cemaleddin Afgânî, Siddîk Hasan Han, Muhammed Abduh, Seyyid Bey, Reşid Rıza, Muhammed İkbal, Musa Carullah, Fazlurrahman, Yûsuf Karadâvî, Hayreddin Karaman gibi âlimler, her ne kadar söylem ve yaklaşımlarında kısmî farklılıklar olsa da yeniden icihad faaliyetinde bulunulması söyleminin farklı tonlarda da olsa taraftarları olarak öne çıkan isimlerdir.¹⁸²

Leknevî'nin yaşadığı dönemde, İslâm dünyasında en çok tartışılan meselelerden birinin de Kur'ân ve Sünnet'e dönme, mezheplerin gereksizliği, taklidin zemmi, yeniden icihad faaliyetinin yapılması gerektiği söylemlerinin olduğu göz önünde bulundurulursa, böyle bir atmosferde Leknevî'nin, icihad karşıtı söylem yerine icihad yanlısı bir söylem benimsediği düşünülebilir. Ancak Leknevî'nin icihad yanlısı söylemleri, yukarıda ismini zikrettiğimiz yenilikçilik taraftarı isimlerin söylemleriyle uyuzmaz.

¹⁸⁰ Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, X, 109; a. mlf., *el-Fetâva*, III, 22, 37.

¹⁸¹ Bkz.: İbn Kayyım, *İ'lâmü'l-muvakkûn*, IV, 16-34.

¹⁸² Geniş bilgi için bkz.: Kahraman, Abdullah, "Çağdaş Fakihler İctihad Kapısını Açabildi mi? (İctihad Teorisi ve Günümüzde İctihad)", *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*, 2(1), s. 53-64, 2009.

İctihadın sona erdiğini ifade eden fakihler, ehil olmayan kimseler elinde şer'î hükümlerin oyuncak haline getirilmemesi, kötü niyetli kimseler tarafından istismar edilerek bir silah olarak kullanılmaması için icthad kapısının kapandığını ve icthad müessesesinin sona erdiğini, dört mezhebe bağlanmanın daha güvenli olduğunu ifade etmişlerdir. Bu durum ümmet tarafından da hüsn-i kabul görmüş ve daha sonraki dönemlerde gelen fakihler kurucu icthadı değil bir ekol sistematüğinde kalarak mezhep içi icthadı tercih etmişler ve bu yönde faaliyetlerde bulunmuşlardır. Leknevî'nin de ekol sistematüğü içinde kalarak icthad yapılması gerektiği görüşünde olduğu ifade edilebilir. Zira Leknevî'nin söylem ve faaliyetlerine bakıldığında onun sırf taklide yönelmediği, delillerden yola çıkarak tercihlerde bulunduğu, ehil kimseler tarafından yapıldığı zaman icthad taraftarı olduğu görülebilir. Bununla beraber o, icthad faaliyetine en çok zarar verenlerin de mezhep imamlarını taklid etmeyi kabul etmeyen hatta bunu şirk olarak nitelendirebilecek kadar ileri giden, bunun yanında kendisinin taklid edilmesini meşru gören kimseler olduğu görüşündedir. Bununla ilgili Seyyid Hasan Hân'a reddiye olarak kaleme aldığı *İbrâzü'l-ğay* isimli eserinde, Seyyid Hasan Hân'ın, kendisi taklide şiddetle karşı olduğu halde, İbn Teymiyye, İbn Kayyim ve Şevkânî gibi âlimleri kuru bir taklidcilikle taklid ettiğini ifade etmekte, ancak müctehid imamları taklid etmeyi haram kabul ettiğinden yakınmaktadır.¹⁸³

6- Leknevî ve Müctehidler Tabakası

Birinci bölümde de ele aldığımız üzere müctehidlerin tâbi tutulduğu en yaygın tasnif, mutlak müctehid-mukayyed müctehid, müstakil müctehid-gayr-i müstakil müctehid, mutlak müctehid-müntesib müctehid, şeriatta müctehid-mezhepte müctehid şeklinde yapılan ikili tasniftir.¹⁸⁴ Tarihi süreçte bu ikili tasnif yanında üçlü, dördlü ya da beşli tasnifler de yapılmıştır. Üçlü, dördlü ya da beşli tasnifler genel olarak Hanefiler dışında diğer mezheplere mensup fakihler tarafından dile getirilmiştir.¹⁸⁵

¹⁸³ Leknevî, *İbrâzü'l-ğay*, s. 18.

¹⁸⁴ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 212; Apaydın, "İctihad", *DİA*, XXI, 439.

¹⁸⁵ İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, I, 29-37; Nevevî, *el-Mecmû'*, I, 75-77; a. mlf., *Âdâbü'l-fetvâ*, s. 25-31; İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-müvakkîn*, VI, 125.

İlk dönem Hanefî kaynaklarda müctehidler arasında bir ayırım ve taksimden bahsedilmemektedir. Fıkıh usûlü eserlerinde konu, daha çok icihadın tecezzi edip etmeyeceği ile ilgili olarak ele alınmış, her konuda icihad edebilen kişi *mutlak müctehid*, bazı konularda icihad edebilen kişi ise *müctehid fi'l-ba'z/ fi'l-hüküm* olarak isimlendirilmiştir.¹⁸⁶ Bir müctehidi bir imama ve mezhebe bağlı olup olmama bakımından ele alıp değerlendiren ilk Hanefî usûlcü, Bilal Esen'in tespitine göre Molla Fenârî'dir (834/1431).¹⁸⁷ Molla Fenârî'ye göre mutlak müctehid, bir imama bağlı olmayan müctehiddir. Mukayyed müctehid ise, bir imama ve mezhebe bağlı olan müctehid olup, ona düşen taklid ettiği imamın usûlünü bilmektir.¹⁸⁸ Molla Hüsrev (885/1480) ve Hâdimî (1176/1762) de Molla Fenârî ile aynı görüşü paylaşır.¹⁸⁹ Dolayısıyla mutlak müctehidle mukayyed müctehid arasındaki fark, mutlak müctehidin kendi usûlünü kendisinin te'sîs etmesi, mukayyed müctehidin ise onun usûlüne tâbi olmasıdır.¹⁹⁰

İbn Kemal Paşa'ya (940/1534) kadar Hanefilerde detaylı bir fukaha sınıflandırması bulunmamaktadır.¹⁹¹ Hanefiler tarafından yapılan fukaha sınıflandırması ilk olarak İbn Kemal Paşa tarafından yapılan sınıflandırmadır. Ondan sonra gelen Kefevî (990/1582) ise İbn Kemal Paşa'nın yapmış olduğu tasnifteki mutlak müctehidle mukallid sınıfını zikretmeksizin diğer beş tabakayı fakihler tabakası olarak kaydeder.¹⁹² İbn Kemal Paşa'nın yapmış olduğu fakihler sınıflandırması daha sonra gelen Hanefî fakihler tarafından da benimsenmiş ve Hanefilerin taksimi diye meşhur olmuştur. Ancak İbn Kemal Paşa'nın bu

¹⁸⁶ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, s. 549; İbn Emîru Hâc, *et-Tahrîr*, III, 433, 438; İbn Nüceym, *Fethu'l-ğaffâr*, s. 390.

¹⁸⁷ Esen, Bilal, *İctihad Teorisi*, s. 131.

¹⁸⁸ Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi'*, II, 475.

¹⁸⁹ Molla Hüsrev, *el-Mir'ât*, s. 466, 470; a. mlf., *Risâle fi'l-ictihâd*, s. 278; Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, s. 43; Güzelhisârî, *Menâfiu'd-dekâik*, s. 301.

¹⁹⁰ Esen, *İctihad Teorisi*, s. 131.

¹⁹¹ Kevserî, *Hüsni't-tekâdî*, s. 24; İnanır, Ahmet, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*, s. 78.

¹⁹² Kefevî, *el-Ketâib*, I, 39, 40,

sınıflandırması, özellikle tabakalar içinde örnek olarak verilen isimler açısından bazı âlimler tarafından eleştirilmiştir.¹⁹³

Leknevî, *en-Nâfiu'l-Kebîr* ve *Umdetü'r-riâye* isimli eserlerinde önce Kefevî'nin taksimini, ardından da İbn Kemal Paşa'nın taksimini zikreder.¹⁹⁴ İbn Kemal Paşa'nın yapmış olduğu bu sınıflandırmanın her ne kadar meşhur olmuş olsa da yüksek derecedeki fakihleri aşağı dereceye koymuş olması hasebiyle eleştirilecek yönleri olduğunu söyler¹⁹⁵ ve konuyula ilgili eleştirileri Mercânî'nin zikrettiğini ifade eder ve Mercânî'nin söylediklerini *en-Nâfiu'l-Kebîr*'inde özetle nakleder. *Umdetü'r-riâye*'de ise tek tek eleştirilerini yöneltir.¹⁹⁶ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*'sinde konunun sonunda Nevevî'ye ait taksimi nakletmektedir.¹⁹⁷ *en-Nâfiu'l-Kebîr*'de kendisi *müstakil mutlak müctehid*, *müntesip mutlak müctehid* ve *mezhepte müctehid* şeklinde üçlü bir taksimle sınıflandırma yapar ve İbn Hacer el-Heytemî'nin de *Şennü'l-ğârra* isimli risâlesinde böylece zikrettiğini ifade eder.¹⁹⁸ Dolayısıyla Leknevî'nin, Kefevî ve İbn Kemal Paşa'nın yapmış olduğu fukaha taksimini eleştirerek sonunda *müstakil mutlak müctehid*, *müntesip mutlak müctehid* ve *mezhepte müctehid* şeklinde bir sınıflandırma yapıp bu taksimi benimsediği söylenebilir. Ayrıca Leknevî'nin hem icthadla ilgili görüşlerinde hem de fakihlerin sınıflandırmasıyla ilgili görüşlerinde Dihlevî'nin etkisinin olduğunu söylemek mümkündür.¹⁹⁹

Gerek Leknevî'nin gerekse diğer müelliflerin İbn Kemal Paşa'nın taksimine yönelttiği eleştiriler daha çok fakihlerin icthad rütbesi göz önüne alınarak yönelttiği eleştirilerdir. Yani yüksek derecedeki fakihleri aşağı dereceye konumlandırmış olması hasebiyle ele almaktadırlar. Bu hususta da en çok üzerinde durulan mesele özellikle Ebû Yûsuf ile Muhammed eş-Şeybânî'nin konumudur. Son dönemlerde birçok müellif

¹⁹³ Bkz.: Dihlevî, *el-İnsâf*, s. 40; Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 33-38; Mercânî, *Nâzûratü'l-Hak*, s. 192 vd.; Mutî, *Risâle*, s. 87 vd.; Kevserî, *Hüsni't-tekâdî*, s. 24; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 386; İnanır, Ahmed, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*, s. 84-88; "İbn Kemal'in Tabakâtü'l-fukahâsı ve Değerlendirilmesi", s. 77-80.

¹⁹⁴ Leknevî, *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 8-11; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 28-32.

¹⁹⁵ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 23; a. mlf., *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 11; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 33.

¹⁹⁶ Leknevî, *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 11-13; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 33-37.

¹⁹⁷ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 38.

¹⁹⁸ Leknevî, *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 14.

¹⁹⁹ Dihlevî'nin görüşleri için bkz.: Dihlevî, *el-İnsâf*, s. 70-72.

tarafından dile getirilen Ebû Yûsuf ile Muhammed eş-Şeybânî'nin de mutlak müctehid olduğu, hem usûlde hem de furûda Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettikleri söylemine Leknevî de katılmaktadır. Fakat o, ince bir ayrıntıya da işaret etmektedir. Şöyle ki, ona göre Ebû Yûsuf ve Muhammed de Nevevî, İbn Salah, Suyûtî ve diğer bazı Şâfiî âlimleri gibi “*müntesip mutlak müctehid*” tabakasında yer almaktadır.²⁰⁰

Ancak Leknevî, "فَالْحَقُّ أَنَّهُمَا مُجْتَهِدَانِ مُسْتَقْلَانِ، نَالَا مَرْتَبَةَ الْإِجْتِهَادِ الْمُطْلَقِ" “Gerçek olan bu ikisinin müstakil müctehid olduğu ve mutlak ictihad mertebesini elde ettikleridir” diyerek²⁰¹ kesin bir kanaat/görüş ortaya koymasına rağmen, Ebû Yûsuf ve Muhammed’i “*müstakil mutlak müctehid*” tabakasında zikretmeyip “*müntesip mutlak müctehid*” tabakasında zikretmesi bir çelişki olarak değerlendirilebilir. Diğer bir ifade ile İbn Kemal Paşa'nın, Ebû Yûsuf ile Muhammed eş-Şeybânî'yi mezhep sahibi müctehidler tabakasında değil de bir alt derecede mezhepte müctehidler tabakasında zikretmesini eleştiren Leknevî ve diğer müellifler, İbn Kemal Paşa'nın sınıflandırmasına bir nevi alternatif olarak kabul ettikleri ve *müstakil mutlak müctehid*, *müntesip mutlak müctehid* ve *mezhepte müctehid* şeklinde ortaya koydukları üçlü sınıflandırmada Ebû Yûsuf ile Muhammed eş-Şeybânî'yi, birinci tabaka olan *müstakil mutlak müctehid* sınıfında değil de yine ikinci tabaka olan *müntesip mutlak müctehid* sınıfında zikretmektedirler. Netice itibarıyla Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi mezhep sahibi müctehidler başka bir müctehide müntesip değilken, Ebû Yûsuf, Muhammed ve Züfer gibi fakihler ise başka bir müctehide müntesip fakihler olarak kabul edilmektedir.

Suyûtî, müstakil müctehidle müstakil olmayan müctehid arasındaki farkı izah sadedinde, mutlak müctehidin müstakil müctehidden daha umumi bir kavram olduğunu söyler. *Müstakil müctehid*, bir mezhebin usûlüne bağlı kalmaksızın fikhî görüşlerini bina ettiği kendine mahsus müstakil usûlü olan müctehiddir. *Müstakil olmayan mutlak müctehid* ise, müstakil müctehidin sahip olduğu vasıfları taşıyan ancak kendine mahsus bir usûl oluşturmayan, aksine ictihad ederken mezhep

²⁰⁰ Leknevî, *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 16. Leknevî, *Umdetü'r-riâye* isimli eserinde de Kefevî'nin ve İbn Kemal Paşa'nın taksimini ve bunlara yöneltilen eleştirileri sıralamakta ve en sonda da Şâfiîlerin taksimini aynen vermektedir. Bkz.: *Umdetü'r-riâye*, I, 28-38.

²⁰¹ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 34.

imamlarından birinin yolunu takip eden kişidir. Bu kişi, müntesip mutlak müctehid olup müstakil müctehid olmadığı gibi mukayyed müctehid de değildir. Bu kavramlar arasında umûm-husûs ilişkisi olup, her müstakil müctehid aynı zamanda mutlak müctehiddir, fakat her mutlak müctehid müstakil müctehid değildir.²⁰²

Müstakil mutlak müctehid sınıfında olanlarla ilgili “dört mezhep imamı ve onlardan sonra gelenler” şeklinde genel bir ifade kullanan Leknevî, dört mezhep imamından sonra müstakil mutlak ictihadın kesildiği iddiasının bir hata olduğunu ve kabul edilemeyeceğini; zira ictihadın Allah Teâlâ’nın bir rahmeti olduğunu, Allah’ın rahmetinin de belli bir zamanla ve belli insanlarla sınırlandırılmayacağını ifade eder. Ancak müstakil mutlak ictihadın her zaman mümkün fakat fiiliyatta kesildiği iddiasıyla ilgili olarak, bu iddia ile dört mezhep imamından sonra müstakil mutlak müctehid olduğunda cumhurun ittifak ettiği kimsenin olmadığı kastediliyorsa bunun müsellemler olduğunu; ancak dört mezhep imamından sonra da Ebû Sevr, Davud ez-Zâhirî, Muhammed b. İsmail el-Buhârî ve daha başka müstakil ictihad sahibi kişilerin bulunduğunu ifade etmektedir.²⁰³

Bu açıklamalarından Leknevî’nin mutlak müstakil ictihadın mümkün ve vâki olduğu ancak ümmetin cumhurunun üzerinde ittifak ettiği bir kimsenin olmadığı görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. İctihad görüşüne paralel olarak ya da ictihad görüşünün bir uzantısı olarak da fakihler sınıflandırmasında da *müstakil mutlak müctehid*, *müntesip mutlak müctehid* ve *mezhepte müctehid* şeklinde üçlü bir sınıflandırmayı benimsediği anlaşılmaktadır.

7- Leknevî ve Mesâil Tabakası

Birinci bölümde de ifade ettiğimiz gibi Ebû Hanîfe hocası Hammâd’ın vefatından sonra medresenin başına geçmiş ve seçkin talebelerinden oluşan fıkıh akademisinde fikhî meseleler şûrâ usulüyle tartışılmış ve bir sonuca bağlanmış, varılan sonuçlar ise kayda geçirilmiştir. Daha sonraki süreçte Muhammed Hasan eş-Şeybânî, hocası Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve kendi görüşlerinden derlediği *el-Asl/el-Mebsût* isimli eserini kaleme almıştır. Daha sonra ise *es-Siyeru’s-sağîr*, *es-Siyeru’l-*

²⁰² Suyûtî, *er-Redd alâ men ahlede ile’l-arz*, s. 39.

²⁰³ Leknevî, *en-Nâfiu’l-Kebîr*, s. 14-16.

Kebîr, *el-Câmiu's-sağîr*, *el-Câmiu'l-Kebîr* ve *ez-Ziyâdât* isimli eserlerini telif etmiştir. Bunlardan başka Muhammed eş-Şeybânî'nin telif etmiş olduğu *el-Keysâniyyât*, *el-Hârûniyyât*, *er-Rakkiyyât*, *el-Cürcâniyyât* isimli eserleri vardır. Yine Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Ebû Yûsuf *Kitâbü'l-harâc* ve *el-Emâlî*, Hasân b. Ziyâd ise *el-Mücerred* isimli eserleri kaleme almışlardır. Daha sonra gelen Hanefî fakihler ise, gerek mezhep imamlarının görüşlerini derledikleri gerekse yeni meselelerin hükümlerini tahric edip kaydettikleri eserler kaleme almışlardır.

Tarihi süreç içerisinde fetva ve kazâda hangi görüşün esas alınacağı, hangi görüşün mezhep görüşü ve fetvaya esas alınacak görüş olduğu hususunda nasıl hareket edileceği çerçevesinde görüşler arası hiyerarşi olarak ifade edilebilecek *tabakâtü'l-mesâil* konusu ele alınmış ve Muhammed eş-Şeybânî'nin *el-Asl*, *es-Siyeru's-sağîr*, *es-Siyeru'l-Kebîr*, *el-Câmiu's-sağîr*, *el-Câmiu'l-Kebîr* ve *ez-Ziyâdât* isimli eserlerinde zikredilen görüşler *zâhiru'r-rivâye*, Muhammed eş-Şeybânî'nin bu eserleri dışındaki eserleri ve Ebû Hanîfe'nin diğer öğrencileri tarafından kaleme alınan eserlerde geçen ya da rivayet edilen görüşler *nâdiru'r-rivâye*, Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin görüşü bulunmayan ya da sonraki dönemde ortaya çıkan ve müntesip fakihler tarafından çözüme kavuşturulan güncel meselelerin hükümleriyle ilgili görüşler ise *en-nevâzil* olarak nitelendirilmiş ve hiyerarşik olarak *zâhiru'r-rivâye*, *nâdiru'r-rivâye* ve *en-nevâzil* sınıflandırması yapılmış ve bu hiyerarşik sınıflandırma mezhep içinde genel kabul görmüştür.²⁰⁴

Zâhiru'r-rivâye ve *nâdiru'r-rivâye* görüşler, mezhebin kurucu görüşleri olup imamın öğrencilerinin vefatıyla bu görüşlerin önü kapanmıştır. Daha sonra *nevâzil/vâkıât* görüşler gelmektedir ki, bu görüşler mezhebi kuran değil devam ettiren görüşlerdir ve önü açıktır. Bu anlamda ictehad faaliyeti bir ekol sistematığı içinde mezhep içi faaliyet olarak devam etmiş, yeni çıkan/güncel meselelerin fikhî hükümleri ortaya konmaya çalışılmıştır.

İbn Kemal Paşa'nın *tabakâtü'l-fukahâsına* itiraz eden Leknevî, Hanefîler tarafından genel kabul gören *tabakâtü'l-mesâil/görüşler* hiyerarşisine de itiraz

²⁰⁴ Kefevî, *el-Ketâib*, I, 404-406; Şühavî, *et-Tirâzu'l-müzheb*, s. 66; İbn Âbidîn, *Şerhu'l-Ukûd*, s. 19, 20; Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 52, 53, 76, 77; Kaya, Eyyüp Said, "Zâhiru'r-rivâye", *DİA*, XXXIV, 101; a. mlf., "Nâdirü'r-rivâye", *DİA*, XXXII, 278-280; a. mlf., "Nevâzil", *DİA*, XXXIII, 34.

etmekte ve görüşlerin delillere uygun olup olmadığı yönünden ele alınması ve buna göre bir sınıflandırma yapılmasını savunarak kendi sınıflandırmasını kaydetmektedir.

Leknevî, konuyla ilgili olarak önce Kefevî ve İbn Âbidîn'den naklen Hanefîlerin taksimini zikreder²⁰⁵ ve peşinden Dihlevî'nin yapmış olduğu sınıflandırmayı verir. Dihlevî'ye göre meseleler muhakkik fukaha tarafından dört sınıfta değerlendirilmiştir:

Birinci kısım: Mezhebin zâhiru'r-rivâye görüşleridir ki, bunlar, delillere ister muvafık olsun ister muhalif olsun her durumda kabul edilen görüşlerdir.

İkinci kısım: Ebû Hanîfe ve iki öğrencisinden şâz olarak rivayet edilen görüşlerdir ki, bunlar, delillere muvafık olduğu zaman kabul edilen görüşlerdir.

Üçüncü kısım: Müteahhir fukaha tarafından tahrîc yoluyla elde edilen ve fakihlerin çoğunluğunun ittifak ettikleri görüşlerdir ki, her durumda bu görüşlerle fetva verilir.

Dördüncü kısım: Müteahhir fukaha tarafından yine tahrîc yoluyla elde edilen fakat fakihlerin çoğunluğunun ittifak etmedikleri görüşlerdir ki, bu görüşler, delillere ve selefîn konuyla ilgili benzer konulardaki görüşlerine arz edilir ve bunlara muvafık olursa kabul edilir, muvafık olmazsa terk edilir.²⁰⁶

Daha sonra Leknevî, *el-Hulâsa*, *ez-Zahîriyye* ve *Kâdîhân* gibi fetva kitaplarında hem mezhep imamlarının görüşlerinin hem de daha sonra gelen müntesip fakihlerin tahrîc yoluyla elde ettikleri görüşlerin nakledildiğini ve mezhep imamlarının görüşüyle müntesip fakihler tarafından tahrîc yoluyla elde ettikleri görüşlerin birbirinden ayırılmaksızın kaydedildiğini söyler. Böyle kitapları inceleyen kişilerin bu durumu göz önünde bulundurarak böyle kitaplarda nakledilen her görüşü mezhep imamlarına nisbet etmemeleri, mezhep imamlarının kendi görüşleriyle tahrîc yoluyla elde edilen görüşleri ayırt etmeleri gerektiğini, bunları

²⁰⁵ Leknevî, *en-Nâfiu'l-kebîr*, s. 17-19. Leknevî, *Umdetü'r-riâye* isimli eserinde ise sadece Kefevî'den nakletmekle yetinir ve konuyla ilgili geniş bilgiyi *en-Nâfiu'l-Kebîr* ve *Mukaddimetü'l-Hidâye* isimli eserlerine havale eder. Ancak *el-Hidâye* mukaddimesinde de sadece Hanefîlerin meşhur taksimini ele almaktadır. Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 40-43; a. mlf., *Şerhu'l-Hidâye*, I, 17.

²⁰⁶ Dihlevî, *İkdü'l-cîd*, s. 19; Leknevî, *en-Nâfiu'l-kebîr*, s. 19.

ayırt edemeyen kişilerin zor durumda kalacaklarını vurgular ve havz-ı kebirin ölçüsü, teşehhüde parmakla işaret edilmesi meselesini örnek olarak zikreder.

Havz-ı kebirin ölçüsüyle ilgili Ebû Hanîfe'nin görüşünün bir tarafı harekete geçirildiğinde diğer tarafı hareketlenmeyecek büyüklükte olan havuzların havz-ı kebir olduğu, fetvaya esas alındığı ifade edilen ona on zirâ' büyüklüğündeki havuzların havz-ı kebir olduğu şeklindeki görüşün ise mezhep imamının görüşü olmayıp tahrîc yoluyla elde edilen görüş olduğunu ifade eden Leknevî, meseleyi güzelce araştırmayan kişinin bu görüşü mezhep imamının görüşü zannedeceğini ve bunu şer'î delille temellendirmekte zorlanacağını vurgular.

Aynı şekilde namazda teşehhüde kelime-i şهادet okunurken parmakla işaret edilmesi meselesinde de birçok fetva kitabında bunun yasak ve mekrûh olduğunun ifade edildiğini söyleyen Leknevî, bu kitaplara bakan kişilerin bu görüşün Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in görüşü olduğunu zannedeceğini ve bunun cevazına ve sünnet oluşuna delâlet eden hadîsler karşısında zorlanacağını vurgular. Teşehhüde parmağın kaldırılmasının cevazı hususunda sahabe ve selef âlimlerinden farklı bir görüş bulunmadığını, aksine Ebû Hanîfe, İmâmeyn, Mâlik, Şâfî, Ahmed b. Hanbel ve diğer müctehidlerin parmakla işaretin yapılacağı görüşünde olduklarını, mütekaddim ve müteahhir meşâyihin bunu açıkça ifade ettiklerini, aksini ifade edenlere itibar edilmeyeceğini Ali el-Kârî'den nakleder.²⁰⁷

Leknevî'ye göre, bu gerekçelerle Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed gibi Hanefî imamlara yöneltilen eleştiriler bertaraf edilecektir. Zira eleştirilerin çoğu fetva kitaplarında kaydedilen ve sahih hadîslere muhalif olan ya da herhangi bir şer'î delile dayanmayan görüşler sebebiyledir. Bu görüşler, mezhep imamlarının görüşleri zannedilmiştir. Bu konuda mezhep imamları hatta meşâyih eleştirilemez. Buna binaen Leknevî'nin, hadîslere muhalif olduğunu bilerek onların böyle bir görüş ortaya koymayacaklarını, belki de hadîslerin bu imamlara/fakihlere ulaşmamış

²⁰⁷ Ali el-Kârî, *Tezyînu'l-ibâre*, III, 278; Leknevî, *en-Nâfu'l-kebir*, s. 20. Ali el-Kârî, ilgili risalesinde teşehhüde parmakla işaret yapmayı haramlar arasında zikreden Lutfullah en-Nesefî el-Keydânî'yi (900/1494) şiddetli bir dille eleştirmektedir. Keydânî'nin ifadeleri için bkz.: Keydânî, *Mukaddime*, vr. 4a.

olabileceğini,²⁰⁸ bu hadîslerin onlara ulaşmış olması durumunda hadîslere muhalif görüş belirtmeyeceklerini ifade ederek bir savunma yaptığı görülür.

Daha sonra Leknevî, mezhep imamlarının, sarîh ve sahîh bir nassa muhalif olan görüşlerinin terk edilmesini söylediklerini; mezhep imamının herhangi bir görüşü bulunmayan meselelerde Rasûlullah'ın (s.a.) sahîh hadîslerine göre amel edilmesi gerektiğini ifade eder. Teşehhüdde parmakla işaret etme meselesi gibi, mezhep imamından işaret edilmemesiyle ilgili bir görüş olsa bile Rasûlullah'dan (s.a.) parmakla işaret edileceği rivayet edilmişse mezhep imamının görüşü değil hadîsin tercih edilmesi gerekir. Mezhep imamından görüş bulunmayan hadîse aykırı görüşlerde ise öncelikli olarak hadîslerin alınması gerekir. Buna binaen Leknevî, fikhî görüşlerin başka bir sınıflandırmayla ele alınabileceğini ifade eder.

Leknevî, delillere uygun olup olmaması yönüyle fikhî görüşlerin beş tabakada ele alınabileceğini savunur:

Birinci tabaka: Kur'ân ve Sünnet'e, ümmetin icmâ'ına ya da kıyasa uygun olup, hilafına açık ya da gizli şer'î bir nas bulunmayan meseleler/görüşler.

İkinci tabaka: Şer'î asıllara dâhil olan, bazı âyet ve hadîslerin delâlet ettiği ancak bazı âyet ya da hadîslerin aksine delâlet ettiği, fakat şer'î delillere dâhil olma yönü esah ve akva yolla olup aksi görüşü ifade eden rivayeterin zayıf ve kapalı olduğu meseleler.

Bu iki tabakadaki görüşler aklî ve naklî delillerin delâlet ettiği gibi makbul olan görüşlerdir.

Üçüncü tabaka: Şer'î bir delil altına giren ancak aksi görüşü ifade eden rivayetlerin sahîh ve kuvvetli olduğu meseleler. Bu gibi meselelerde hüküm,

²⁰⁸ Ancak bazı hadîslerin müctehid fakihlere ulaşmamış olması meselesi, kaygan bir zemin olup geniş araştırmaları gerektirmektedir. Bu bir yana, mezhep imamlarına yöneltilen eleştirilerin meşâyihin tahrîc yöntemiyle ortaya koydukları ve fetva kitaplarında geçen ve sahîh hadîslere muhalif olan görüşler sebebiyle olduğu düşüncesi isabetli gözükmemektedir. Zira başta mezhebin kurucu imamı Ebû Hanîfe olmak üzere Hanefî fakihler daha hayatta iken hadîslere muhalefet etmek, kıyası öncелеmek gibi çeşitli eleştirilere maruz kalmışlardır. Bu sebeple fetva kitaplarında bulunan birkaç mesele örneğinden hareketle Hanefî imamlara yöneltilen eleştirilerin fetva kitaplarında kaydedilen böyle görüşler sebebiyle olduğunu iddia etmenin doğru olmayacağı kanaatindeyiz.

kendisine ilim ve hikmet verilen kişinin geniş araştırma neticesinde daha üstün olan görüşü seçmesidir.

Dördüncü tabaka: Sadece kıyas yoluyla istihraç edilen ancak aksini gösteren daha üstün bir delilin bulunduğu meseleler. Bunun hükmü ise, aşağı derecede olanın terk edilmesi ve üstün olanın tercih edilmesidir.

Beşinci tabaka: Kitaptan, hadîslerden, icmâ'dan, kıyastan herhangi bir delilin gizli ya da açık, sarahaten ya da delâleten herhangi bir şekilde kendisine delâlet etmediği meseleler. Bu görüşler, kendilerinden önce geçen babalarını ve hocalarını taklid eden müteahhirûnun uydurdukları şeylerdir. Bu gibi görüşler dikkate alınmaz.

Leknevî, bu taksimi yaptıktan sonra “*Bu açıklamaları iyi belle, zira buna muttali olabilen çok azdır ve bunun ihmal edilmesi birçok kişiyi doğru yoldan uzaklaştırmıştır*” uyarısında bulunur.²⁰⁹

Leknevî'nin yapmış olduğu bu taksim bir nevi delil merkezli tercih ya da delile dayalı bir değerlendirme olup makûl gibi görünse de bazı yönlerden eleştiriye açık olduğu, birçok soruyu ya da sorunu barındırdığı söylenebilir.

Her şeyden önce bu sınıflandırmayı esas aldığımız zaman birinci bölümde *delil merkezli tercih ilkesi* başlığı altında ele aldığımız gibi, mezhep içinde delil merkezli tercih ilkesi, Ebû Hanîfe'nin bir görüşte İmâmeyn'in ise ittifakla başka bir görüşte olduğu durumlar/meseleler için söz konusudur. Genel olarak ifade edildiğine göre, Ebû Hanîfe ile İmâmeyn'in aynı görüşte olduğu ya da İmâmeyn'den birinin Ebû Hanîfe ile aynı görüşte olduğu meselelerde ise bunların görüşlerinin alınacağı, bu iki durum dışında ise müctehid müftinin ictehad ederek delili kuvvetli olan görüşü alacağı vurgulanır.²¹⁰ Bundan da anlaşılacağı üzere delil merkezli tercihi yapacak olan kişinin müctehid müftî olduğu, bu ilkeye göre tercih yapacağı meselelerin Ebû Hanîfe bir görüşte İmâmeyn'in ise ittifakla başka bir görüşte olduğu meselelerle sınırlı olduğu ve delili kuvvetli olan görüşün yine mezhep içinde kalınarak tercih edileceği anlaşılmaktadır.

²⁰⁹ Leknevî, *en-Nâfu 'l-Kebîr*, s. 22, 23.

²¹⁰ Sadruşşehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdî*, I, 192; Üşî, *Fetâva's-Sirâciyye*, s. 602; Kâdîhân, *el-Fetâvâ*, I, 9; Gaznevî, *el-Hâvî el-Kudsî*, II, 562.

Leknevî'nin sınıflandırmasında ise mezhep içi tercihten öte mezheplerarası tercih ya da baştan yapılan yeni bir icthad faaliyeti diyebileceğimiz daha üst derecede bir faaliyetin icra edilmesini ifade ettiği anlaşılmaktadır. Bu durumda bu faaliyeti gerçekleştirecek kişinin icthad rütbesinin, Leknevî'nin müctehidler sınıflandırmasını esas alırsak, en azından *müntesip müstakil müctehid* derecesinde olması gerektiği sonucuna varmamız gerekir. Bu durumda da böyle bir müctehidin faaliyeti neticesinde elde edeceği fikhî çözüm/görüş, diğer müctehidlerin icthadı gibi bir icthad olacağından bu görüşün mezhep görüşü olarak kabul edilip edilmeyeceği; ayrıca böyle bir faaliyet sonucu ulaşılan görüşün, o mesele ile ilgili diğer görüşlerin/icthadların geçerli/fetvaya esas alınıp alınamayacağını etkileyip etkilemeyeceği düşünülmelidir.

Ayrıca böyle bir sınıflandırmanın esas alınması durumunda, diğer görüşlerin naslara uygun olmadığı iddiasını da zımnen taşıdığı için dikkat edilmesi gereken bir husus olduğu kanaatindeyiz. Zira “*şu görüş naslara uygun şu görüş ise naslara uygun değil*” şeklinde hüküm vermek, zımnen o icthadı yapan müctehidlerin üzerinde bir statüde konumlanmak iddiasını da taşımaktadır. İctihad sonucu varılan her görüş, icthadı yapan fakih açısından naslara uygun ve doğru olan görüştür. Daha genel bir ifade ile her müctehid için varmış olduğu sonuç/görüş onun için naslara uygun ve doğru olan görüştür.

8-Leknevî'nin Hanefî Tabakâtındaki Konumu

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Leknevî, mezhep itibarıyla Hanefî mezhebine mensup bir âlimdir. O, geleneksel Hanefî fikhının oldukça yaygın ve güçlü olduğu bir coğrafyada yaşamış,²¹¹ Hanefî mezhebine göre fıkıh tedrisinde bulunmuş, eserlerinin hemen hemen tamamında *el-Hanefî* nisbesini kaydetmiş, *el-Hidâye*, *Şerhu'l-Vikâye* gibi Hanefî mezhebinin temel metinleri üzerine şerh çalışmaları yapmış ve bazı eserlerinde de Ebû Hanîfe ve Hanefî mezhebini savunmuştur. Buna binaen Leknevî'nin Hanefî mezhebine mensup bir âlim olduğu

²¹¹ Birışık, Abdülhamid, *Hint Alt Kıtasında İslâm Araştırmalarının Dünü Bugünü*, s. 56.

hususunda herhangi bir ihtilafın olmadığı söylenebilir.²¹² Dolayısıyla o, bir mezhebe mensup olmanın gerektirdiği şekilde, usûl ve furûda Hanefî mezhebine bağlı kalmış, Hanefî mezhebi içinde fikhî faaliyetini sürdürmüş bir âlimdir. Ancak o, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi mezhep mutaassıbı bir âlim olmayıp bazı meselelerde Hanefî mezhebinin dışına çıkmak suretiyle mutlak mukallit derecesinde olmamış, mezhebin görüşüne muhalif açık bir delil bulunduğu mezhebin görüşünden farklı bir görüş benimsemiştir.²¹³

Leknevî, delillerden yola çıkarak meseleleri ele almakta, herhangi bir âyet ya da hadîse muhalif gördüğü bir görüşü, mezhebin zâhiru’r-rivâye görüşü olsa bile terk etmekte ve kendi ichtihadına göre ulaştığı görüşü savunmaktadır. Kendisi de bunu, Hanefî olmakla birlikte mutaassıp olmadığını, âyet ya da hadîsten bir aslımı bulmadıkça herhangi bir görüşe itimat etmediğini, taklide saplanıp kalmadığını, açık ve sahih bir hadîse muhalif bir görüşle karşılaştığında onu terk ettiğini, terk ettiği görüşü benimseyen müctehidin de mazur ve me’cûr olduğunu ifade etmektedir.²¹⁴

Leknevî, telif etmiş olduğu eserlerde ve ele aldığı konularda Hanefî mezhebinden ayrılmadan meseleleri mezhep sistematığı içerisinde değerlendirmiş olsa da o, kuru bir taklidci olmamış, yeri geldiğinde farklı görüş ve tercihlerde bulunmuştur. Bu yönüyle onun, Hanefî mezhebi içindeki diğer müteahhirûn fakihlerden çok da fazla bir farkı bulunmadığı söylenebilir.²¹⁵

Leknevî hakkında görüş beyan eden bazı müellifler, onun, müstakil müctehid olmadığı hususunda hemfikir oldukları gibi ichtihad rütbesine nâil olmuş bir âlim olduğunda da hemfikirdirler. Leknevî’nin fakihler sınıflandırması olan *müstakil müctehid*, *müntesip müctehid* ve *mezhepte müctehid* şeklindeki sınıflandırması göz önüne alındığında, onun fukaha tabakatındaki konumu hakkında, bazıları *mezhepte müctehid* olduğunu ifade ederken, onun *müntesip müctehid* olduğunu söyleyenler de

²¹² Her ne kadar Selman Başaran, “Müellif, **Selefi** olması dolayısıyla hadis âlimlerinin görüşlerine daha fazla yer verdiği eserinde” ifadeleriyle Leknevî’nin *Selefi* olduğunu söylese de bunun isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Başaran, Selman “el-Ecvibetü’l-fâzıla”, *DİA*, X, 386.

²¹³ Hasenî, *Nüzhetü’l-havâtur*, VIII, 1268; Ebü’l-Hâc, *el-Menhecü’l-fikhî*, s. 159.

²¹⁴ Leknevî, *en-Nâfiu’l-Kebîr*, s. 65; a. mlf., *er-Raf’ ve’t-tekmîl*, s. 28, 36; Hasenî, *Nüzhetü’l-havâtur*, VIII, 1268, 1269.

²¹⁵ Kılıç, *Hint Alt Kütası Hanefî Fıkah Birikimine Bir Örnek: Fakih Olarak İmam Leknevî*, s. 135.

olmuştur. Günümüz araştırmacılarından Ebü'l-Hâc, Leknevî'nin fakihler tabakasındaki konumuyla ilgili Kâdî Mücîbürrahmân ve Abdülbakî el-Ensârî'nin (ö. 1945) *mezhepte müctehid* olduğunu söylediklerini naklederken, kendisi ise Leknevî'nin *müntesip müctehid* olduğunu ifade etmektedir.²¹⁶

Leknevî'nin *müntesip müctehid* olduğunu ifade etmekle birlikte Ebü'l-Hâc, bir hususa dikkat çekmektedir. Leknevî'nin *müntesip müctehidler* sınıfından olması, kendi taksimindeki sınıflandırmaya göredir. Fakat asıl olan onun, benimsedikleri icthad yöntemi ve usûle binâen mezhebe muhalefet eden İbnü'l-Hümâm, İbn Emîru Hâc, Halebî ve Ali el-Kârî gibi *muhaddis fakihler* ekolünden *mezhepte müctehid* sınıfından olduğudur. Bunların, mezhebe muhalif görüşleri bir şekilde itibara alınsa da mutlak müctehidlerin icthadları karşısında zayıf görüşlerdir. Bunların mezhebe muhalif müstakil görüşleri olsa da, muteber olan bunların görüşleri değil mezhebin görüşleridir.²¹⁷

Leknevî'nin fikhî mesaisi göz önüne alındığında, onun geniş bir ilme sahip olması, meseleleri derinlemesine ele alıp incelemesi, bir meselede farklı görüşleri delilleriyle değerlendirip kendi görüşünü ve tercihini belirtmesi gibi onun ilmî kişiliğini yansıtan ve ortaya koyan hususlar göz önüne alındığında onun kendi sınıflandırmasına göre *mezhepte müctehidler* sınıfından olduğunu söylemek mümkündür. Ancak Leknevî'nin mezhebe muhalif görüşlerinin mezhep görüşünü temsil etmeyeceği ve fetvaya esas alınmayacağı kanaatindeyiz. Her ne kadar Leknevî ve benzeri fakihlerin mezhebe muhalif görüşleri mezhep içinde bir görüş/vecih olarak kabul edilebilirse de²¹⁸ mezhep görüşünü temsil etmeyecektir. Zira mezhep görüşünü öncelikle mezhebin kurucu imamının görüşleri ya da çeşitli gerekçelerle meşâyihin fetvaya esas aldığı görüşler temsil etmektedir. Mezhebin tamamen dışında kalan görüşler ise muteber sayılmamaktadır.

²¹⁶ Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 160; a. mlf., *Tehzîbü'l-Menhec*, s. 150.

²¹⁷ Ebü'l-Hâc, *el-Menhecü'l-fikhî*, s. 159, 160; a. mlf., *Tehzîbü'l-Menhec*, s. 152.

²¹⁸ Bkz.: Dihlevî ve Dihlevî'den naklen Leknevî, mezhep imamına muhalefeti muvafakatından daha az olan bir fakihin görüşlerinin mezhepte bir görüş/vecih olarak sayılabileceğini, ancak mezhep imamına muhalefeti muvafakatinden fazla olan bir fakihin görüşlerinin ise mezhepte bir görüş/vecih sayılmayacağını ifade etmektedirler. Dihlevî, *el-İnsâf*, 71; Leknevî, *et-Ta'likâtü's-seniyye*, s. 178.

B- Leknevî'nin Bazı Fikhî Yaklaşımları

Biz, burada Leknevî'nin meseleleri ele alış tarzını, görüşleri ve delillerini değerlendirmesini, fikhî yaklaşım ve tercihlerini göstermesi açısından müstakil olarak kaleme almış olduğu bazı risâlelerini örnek olarak zikredeceğiz. Örnek olarak seçtiğimiz risâlelerden ibâdet-bid'at ilişkisi ile sünnetin mahiyetini ele aldığı iki risâlesi genel olarak Leknevî'nin konulara yaklaşımını ve izah tarzını; kahkahanın abdesti bozup bozmadığı meselesi ile abdestte boynun meshedilmesi meselesini ele aldığı iki risâlesi mezhep savunmasını; namazda Arapçadan başka bir dille kıraat konusu ile sigaranın hükmünü ele aldığı iki risâlesi de güncel ya da güncelliğini koruyan meselelere fikhî yaklaşımını göstermesi açısından örnek olarak seçilmiştir.

1- İbadet-Bid'at İlişkisi

Leknevî, ibadet-bid'at ilişkisini *İkâmetü'l-hucce alâ enne'l-iksâra fi't-teabbüd leyse bi-bid'a* isimli risâlesinde ele almış ve incelemiştir. Leknevî, uzun süre ricâl kitaplarıyla meşgul olmuş ve selef âlimlerinin nefis mücâhedesine ve çok ibadet ettiklerine muttali olmuştur. Daha sonra hadîs kitaplarını okurken bazı rivayetlerde kullukta aşırılığa gitmekten ve aşırı zahidlikten nehyeden rivayetlere rastlamış, bu rivayetlerle selef âlimlerinin çok ibadet etmeleri arasının nasıl bulunacağı hususu kafasına takılmıştır. Sonuç olarak çok ibadet etmeyle ilgili rivayetlerin buna güç yetirebilenlere, orta yolu gösteren rivayetlerin ise çok ibadet etmekten aciz olanlara mahmul olduğu kanaatine varmıştır. Ancak bazı insanlar, bir rekâta Kur'ân'ı hatmetmek, bin rekât namaz kılmak gibi çok ibadet etmenin bid'at ve her bid'atin de sapıklık olduğunu söylemişler ve bu söylem yayılmıştır. Leknevî de konuyla ilgili bir risâle yazmayı istemiş ancak *es-Siâye* kitabını yazmakla meşgul olduğu için bunu ertelemiş, fakat arkadaş ve dostlarının ısrarıyla bu risâleyi kaleme almıştır.²¹⁹

Müellif, risâlesini “iki asıl, iki maksat ve bir sonuç” şeklinde beş bölüm olarak kaleme almıştır. Birinci asılda, bid'at kavramına açıklık getirmekte, sahabe, tâbiîn veya tebeu't-tâbiînden olan selefın yaptıklarının veya bu üç nesil zamanında yapılıp da onların karşı çıkmadıkları şeylerin bid'at olarak değerlendirilemeyeceğini söylemektedir. Leknevî'ye göre, Rasûlullah (s.a.) döneminde ister Hz. Peygamber'in

²¹⁹ Leknevî, *İkâmetü'l-hucce*, s. 10-13.

(s.a.) bizzat yaptığı ya da sahabeden birinin yapıp da Hz. Peygamber'in onayladığı şeyler ittifakla bid'at değildir. Rasûlullah (s.a.) döneminde olmayıp da daha sonra ortaya çıkan şeyler, ister âdet cinsinden olsun ister ibadet cinsinden olsun, Hz. Peygamber döneminden sonra ortaya çıkan/muhdes anlamında genel/lugavî anlamıyla bid'at olarak nitelendirilebilir.

Âdet cinsinde olan şeyler, çirkinliğine delâlet eden şer'î bir delil olmadıkça aslen dalâlet olan bid'atten sayılmazlar. İbadet cinsinden olan şeyler ise ya sahabe zamanında ortaya çıkmıştır ve bunu da sahabenin ya tamamı ya da bazıları yapmıştır veya onların zamanında yapılmıştır ve onlar buna muttali olmuşlardır. Ya tâbiîn zamanında ortaya çıkmıştır. Ya tebeu't-tâbiîn zamanında ortaya çıkmıştır. Ya da bunlardan sonra zamanımıza kadar olan zaman diliminde ortaya çıkmıştır.

Sahabe zamanında ortaya çıkan şeylerin ise ya sahabe tarafından yadırgandığı/tepki gösterildiği ya da herhangi bir yadırgamanın/tepkinin olmadığı şeklinde iki durumu söz konusudur. Sahabenin yadırgadığı/tepki gösterdiği şeylerin dalâlet olarak nitelenen bid'at cinsinden olduğunu ve “*Her bid'at sapıklıktır*” rivayetinin²²⁰ hükmü altına gireceğini ifade eden Leknevî, buna, bayram namazlarında hutbeyi namazdan önce okumayı ve Cuma hutbesinde duâ için elleri kaldırmayı örnek olarak verir.

Bayram namazlarında hutbe, namazdan sonra okunur. Ancak Mervân b. Hakem (ö. 65/685), hutbeyi bayram namazından önce okumuş ve Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693-94) de buna karşı çıkmıştır.²²¹ Cuma hutbesinde duâ için elleri kaldırma

²²⁰ Ebû Dâvûd, “*Sünnet*” 6; Tirmizî, “*İlim*” 16; İbn Mâce, “*Mukaddime*” 7; Ahmed, *el-Müsneid*, IV, 126, 127.

²²¹ Ebû Saîd el-Hudrî şöyle demiştir: Rasûlullah (s.a.) Ramazan ve Kurban bayramı günlerinde musallaya çıktı. Onun yaptığı ilk şey namaz kılmaktı. Sonra insanlar saflarında oturdukları halde o kalkar ve insanlara yönelip onlara öğüt verir, nasihatle bulunur ve emirler verirdi. İnsanlar bu hal üzere devam ettiler. Ben Medine emiri Mervân ile birlikte Kurban veya Ramazan bayramında namaz kılmak üzere çıktım. Musallaya geldiğimizde Kesîr b. es-Salt'ın yaptığı minberi gördük. Mervân namazdan önce minbere çıkmak istedi. Elbisesinden hızla/şiddetle tuttum, o da beni tutup iterek minbere çıktı ve namazdan önce hutbe okudu. Ona dedim ki, “*Vallahi siz durumu değiştirdiniz!*” O da, “*Yâ Ebâ Saîd! Senin bildiğin gitti!*” dedi. Ben de dedim ki, “*Vallahi bildiğim bilmediğimden hayırlıdır.*” Bunun üzerine o da, “*İnsanlar namazdan sonra bizi dinlemek için oturmuyorlar/beklemiyorlar. Ben de hutbeyi namazdan öne aldım*” dedi. Buhârî, “*İydeyn*” 6, Müslim, “*İydeyn*” 9.

konusunda ise Bişr b. Mervân (ö. 75/694) böyle yapmış Umâra b. Rueybe ise buna karşı çıkmıştır.²²²

Sahabe zamanında ortaya çıkıp onların muttali olup da karşı çıkmadıkları, bilakis razı olup muvafakat ettikleri şeyler şer'î anlamıyla bid'at değildir. Eğer buna genel anlamıyla bid'at denilecekse “*hasene*” kelimesi eklenerek “*bid'at-i hasene*” denilir. Leknevî, Cuma günü okunan ikinci ezân, birden fazla yerde bayram namazı kılmak, bir mescitte ikinci cemaat için ezân okumak, vaaz vermek, kunut tekbirinde elleri kaldırmak ve teravih namazı için toplanmayı örnek olarak verir ve meseleleri genişçe ele alır.

Leknevî, özellikle sahâbe uygulamalarının da sünnet kapsamında değerlendirilmesi gerektiği üzerinde durur ve konuyu delilleriyle ele alır. Sahabenin ihdas ettikleri şeylerin bid'at sayılmayacağını ifade eden Leknevî, bu görüşü temellendirmek için sahabenin yoluna uymanın gerekli olduğuna delâlet eden hadîsler olduğunu söyler ve, “*Ashabım yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız doğruyu bulursunuz*”,²²³ “*Benim sünnetime ve hulefâ-i râşidin'in sünnetine sarılın...*”,²²⁴ “*Benden sonra iki kişiye, Ebû Bekir ve Ömer'e uyunuz*”²²⁵ rivayetlerini delil olarak kullanır.²²⁶

²²² Husayn b. Abdurrahman şöyle demiştir: Umâra b. Rueybe, Bişr b. Mervân'ı Cuma günü hutbede duâ ederken gördü ve dedi ki: “*Allah bu iki eli çirkinleştirsin (cezasını versin)! Ben Rasûlullah'ı (s.a.) minberde iken gördüm şuna, yani işaret parmağına bir şey eklemiyordu.*” Müslim, “*Cuma*” 53; Ebû Dâvûd, “*Salat*” 230; Tirmizî, “*Salat*” 371; Nesâî, “*Cuma*” 29.

²²³ Dârakutnî, *el-Mü'telif ve'l-muhtelif*, IV, 1778; Kudâî, *Müsnedü's-şihâb*, II, 275; Beyhakî, *el-Medhal*, I, 147, 148; İbn Adiy, *el-Kâmil*, II, 377, III, 200; Abd b. Humeyd, *el-Müsned*, II, 30; İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, II, 898, 923, 925. Bu hadisle ilgili muhaddisler farklı değerlendirmeler yapmışlardır. Kimisi mevzû olduğunu ifade ederken bazıları farklı rivayet yollarının bulunması sebebiyle hasen ya da en azından zayıf hadis kategorisinde olduğunu söylemişlerdir. Geniş bilgi için bkz.: İbn Hacer, *et-Telhihsu'l-habîr*, IV, 350, 351; a. mlf., *el-Kâfi's-şâf*, s. 94, 95.

²²⁴ Ebû Dâvûd, “*Sünnet*” 6; Tirmizî, “*İlim*” 16; İbn Mâce, “*Mukaddime*” 6; Ahmed, *el-Müsned*, IV, 126; Dârimî, “*İlim*” 1; İbn Hibban, *es-Sahîh*, I, 178; Taberânî, *el-Kebîr*, XVIII, 245, 246, 248, 249, 257; *el-Evsat*, I, 28.

²²⁵ Tirmizî, “*Menâkıb*” 16, 35; İbn Mâce, “*Mukaddime*” 11; Ahmed, *el-Müsned*, V, 382, 385, 399, 402; Bezzâr, *el-Müsned*, V, 212; Taberânî, *el-Kebîr*, IX, 72; *el-Evsat*, IV, 140, V, 344, VI, 76, VII, 168.

²²⁶ Leknevî, *Tuhfetü'l-ahyâr bi-ihyâi sünneti Seyyidi'l-ibrâr* isimli eserinde, sahâbeye uymanın gerekliliği ve onların uygulamalarının da sünnet kapsamında değerlendirileceği hususunu geniş bir şekilde ele almaktadır. Leknevî, *Tuhfetü'l-ahyâr*, s. 43-67.

Leknevî'ye göre, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn zamanında ortaya çıkan şeylerin hükmü de sahâbe döneminde ortaya çıkan şeylerin hükmüyle aynıdır. Eğer onların zamanında sonradan ortaya çıkan bir şey hakkında onlardan olumsuz bir tavır meydana gelmişse bu bid'attir, aksi takdirde bid'at değildir.

Bu üç nesilden sonra ortaya çıkan şeylerin hükmüne gelince, bunlar şer'î delillere arz edilir, eğer bu şeyin benzeri üç nesil zamanında mevcutsa veya bu şey şeriâtın kâidelerinden birinin içine giriyorsa o zaman bu şey bid'at değildir. Çünkü bid'at, üç nesil zamanında olmayan ve onunla ilgili şer'î asıllardan/delillerden bir asıl bulunmayan şey demektir. Eğer üç nesilde benzeri var olan veya şer'î asıllardan bir asla dâhil olan bir şey hakkında bid'at kelimesi kullanılacaksa, ona "*hasene*" kelimesi eklenmelidir.

İkinci asılda Leknevî, sahâbeden Hz. Osman, Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Ömer, Temîm ed-Dârî, Şeddâd b. Evs; tâbiînden Üveys el-Karanî, Saîd b. Müseyyeb, Urve b. Zübeyr, Saîd b. Cübeyr, Mâlik b. Dinâr, İmâm Âzam Ebû Hanîfe;²²⁷ daha sonraki dönemlerden İbrahim b. Ethem, Şu'be b. Haccâc, İmâm Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Vekî' b. Cerrâh gibi âbidlerden ve mücahede ehlerinden olan seleften otuz beş ismi çok ibadet edenlere örnek olarak zikretmektedir.²²⁸

Müellif, birinci maksat bölümünde, tâkat nisbetinde çok ibadet etmenin bid'at olmadığını yine delilleri ve örnekleriyle ele almaktadır.

İkinci maksatta ise, ibadette aşırılıktan meneden, çok ibadet etmekten nehyeden hadîslerle, selef âlimlerinin riyazatı/çok ibadet etmeleri arasında uygunluğu anlatmakta, çok ibadet etmenin bid'at sayılmaması için bulunması gereken şartları sıralamaktadır. Müellif bu bölümde, ibadette aşırılıktan meneden, Havlâ el-Esediyye, Zeynep bt. Cahş, Abdullah b. Amr, Ebû'd-Derdâ, Osman b. Maz'ûn ve bir grup sahabîyle ilgili olmak üzere altı olayı çeşitli tarikleriyle nakletmekte ve daha sonra bu rivayetlerin neye delâlet ettiğini, çok ibadet eden selef âlimlerinin riyazatlarıyla bu rivayetlerin nasıl telif edileceğini izah etmektedir.

²²⁷ Leknevî, burada İmâm Âzam Ebû Hanîfe'nin tâbiînden olup olmadığı meselesini de eler alır ve tâbiînden olduğu görüşünü savunur.

²²⁸ Eseri tahkik edip neşreden Abdülfettah Ebû Gudde ise, dipnotta "*Tetimme*" başlığı altında, bu otuz beş isme yedi isim daha eklemekte ve toplamda kırk iki isim olmaktadır.

Bu bölümün sonunda da Leknevî, “*Ulemâ-i kirama tâbi olarak benim tercih ettiğim görüş, bütün geceyi ibadetle geçirmek, Kur’ân’ı bir günde bir kere veya daha fazla hatmetmek, bin rekât veya daha fazla namaz kılmak ve bunlara benzer mücahede ve riyazat şekilleri bid’at olmadığı gibi şeriatte nehyedilen bir şey de değildir. Bilakis bu, kendisine teşvik edilen güzel bir iştir. Fakat bunun bazı şartları vardır*” diyerek kendi görüşünü ortaya koyar ve bu şartları şöyle sıralar:

a- Çok ibadet etmekten dolayı zihne/nefse bir bıkkınlık/usangaçlık meydana gelmeyecek, ibadet lezzeti ve kalp huzuru kaybolmayacak.

b- Nefsinin taşıyamayacağı/güç yetiremeyeceği bir zorluğu nefsine yüklemeyecek, bilakis nefsinin güç yetirebileceği bir şey olacak.

c- Nafıyla meşgul olacağım derken farzı kaçırma gibi daha mühim bir şeyi kaçırmayacaktır.

d- Çok ibadet etmek, eş, çocuk, misafir hakkı ve diğer şer’î haklardan bir hakkı ihlal etmeye sebep olmamalıdır.

e- Şer’î ruhsatları batıl, ruhsatlarla amel eden kimseleri de tembel sayarak, şer’î ruhsatların iptaline götürmemelidir.

f- Şeriatte vacip olmayan bir şeyin vacip kılınmasına veya şeriatte haram olmayan bir şeyin haram kılınmasına sebep olmamalıdır.

g- İbadetlerin rükünleri, hakkını vererek yerine getirilmelidir. Horozun yem yediği gibi namaz kılarak namaz rekâtlarını çoğaltmak/çok namaz kılmak veya tertil ve tedebbür olmadan çok Kur’ân okumak ve benzeri şeyleri yapmak câiz değildir.

h- Seçmiş olduğu/âdet edindiği bu ibadete devam etmeli ve bir özür olmadıkça onu terk etmemelidir.

i- Cemaatle kılınan namazlarda Kur’ân’ın tamamını veya uzun sûreleri okumak gibi, ibadeti çok yapmak, müslümanlardan/cemaatten herhangi birinde bıkkınlığa sebep olmamalıdır.

j- Çok ibadet etmek, bu ibadet şeklinin Rasûlullah’ın (s.a.) ve ashâbının çoğunun yaptığı az amel şeklinden daha faziletli olduğu inancına/düşüncesine sebep olmamalıdır.

Leknevî'ye göre, kimde bu şartlar mevcut olursa, çok ibadet etmek onun hakkıdır. Geçmiş riyazat ehli bütün bu şartlara sahiptir ve bu onlar için câizdir. Bundan dolayı hiç kimse onlara karşı çıkmamıştır. Kimde de bu şartlardan biri bulunmazsa, o kimseye en uygun olan amelde orta yoldur. Bu, insafli olan her insanın razı olacağı ve doğru yoldan sapan kimselerin görüşlerinde bulunan ifrat ve tefritten uzak orta yoldur.

Sonuç bölümünde ise müellif, Ramazan ayında teravih namazını hatimle kılmanın ve bu gecelerde çeşitli şekillerde camileri süslemenin hükmünü ele almaktadır. Dönemindeki insanlar Ramazan'ın yirmi yedinci gecesinde veya diğer gecelerinde mescitleri süsleyip fazla fazla kandil ve lamba asmaktadırlar. Hafızlığı sağlam okuyuşu hızlı olan hafızlar belirlenmekte ve bunlar sırayla imamlık yapmaktadırlar. İmamlık yapanlardan her biri duruma göre iki rekât veya daha fazla kıldırmakta ve bunların okuyuş hızına göre fecr-i sadıka veya sahur vaktine kadar teravih namazında bir gecede Kur'ân'ı hatmetmekte ve bunu da Şebîne hatmi²²⁹ olarak isimlendirmektedirler. İşte bu meselenin kendisine sorulması üzerine Leknevî, bu meseleyi de bu eserinde ele almaktadır.

Leknevî, bu soruya şu şekilde cevap vermektedir: Bir gecede Kur'ân'ı hatmetmenin kendisi rağbet edilen bir iştir. Fakat ona eklenen uygulamalar ise çirkindir. Buna göre, onların yapmış oldukları ve güzel bir şey diye düşündükleri uygulamaların bazıları güzel bazıları ise çirkindir.

Birincisi: Bir gecede Kur'ân'ı hatmetmek güzel bir iştir. Seleften pek çok kimse bunu yapmıştır. Hatta onlardan bir rekâta Kur'ân'ı hatmedenler vardır.

İkincisi: Hızlı okumak. Onlar, harfleri mahreçlerinden çıkarmayarak, üstelik tertil ve tedübbürü terk ederek Kur'ân'ı çok hızlı okuyorlar. Bu ise çirkin bir şeydir. Ayrıca bazı âyetleri yutarak terk ediyorlar ve hızından dolayı dinleyenlerin onu düzeltmeye güçleri yetmiyor. Üstelik hızlarını kesmemek için dinleyenlerin düzeltmelerine de kulak asmıyorlar. Bundan daha çirkin olanı ise namaz bittiği zaman onu dinleyenlerin hepsi, “*Ne hızlı okudun! Sesin ne güzel!*” gibi sözlerle ona

²²⁹ *Şeb*, Farsçada gece demektir. *Şebîne* ise, *gecelik*, *geceye ait* anlamına gelmektedir. Kanar, Mehmet, *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük*, s. 380, 381. *Şebîne hatmi* de, bir gecede yapılan Kur'ân hatmi anlamına gelmektedir.

övgüler düzüyorlar. Hiçbiri tertili terk ettiğini ve âyetleri yuttuğunu söyleyip uyarmıyor.

Üçüncüsü: Dinleyenlerin tembelliği. Çünkü imam kıraata başladığı zaman, onlar hemen imama uymayıp imamın rükûya eğilmesini bekliyorlar, rükûya gitmeye başladığında ona uyuyorlar.

Dördüncüsü: Cemaatin nefret etmesi. Çünkü imam kıraati uzattığı zaman, bu, ona uyanlara ağır geliyor. Onlardan bir kısmı oturuyor, bir kısmı ayaklarının üstünde dinleniyor, bazıları namazı bozup oturarak namaz dışında dinliyorlar. Bundan daha büyük mefsedet yoktur.

Beşincisi: İhtiyaçtan fazla lamba/kandil asmak. Bu ise, fukahânın çeşitli yerlerde açıkça beyan ettikleri gibi, kendisinden sakınılması gereken boş ve gereksiz bir şeydir.

2- Sünnetin Mahiyeti, Hükümü ve Teravîh Namazı

Leknevî, sünnetin mahiyeti, hükümü ve bu bağlamda teravîh namazının hükümüyle ilgili *Tuhfetü'l-ahyâr bi-ihyâi sünneti Seyyidi'l-ibrâr* isimli risâlesini kaleme almıştır. Müellifin bu risâlesini kaleme almasının sebebi, insanların Hanefilerle ilgili, Hanefilerin söylemedikleri şeyleri onlara nisbet etmeleridir. Bu söylentilere göre Hanefiler, sünneti sadece Hz. Peygamber'in sürekli yaptığı şey olarak tanımlamışlar, hulefâ-i râşidinin yapmış oldukları şeyleri sünnet kabul etmemişler ve bunları mendûb olarak nitelendirmişlerdir. Buna göre de teravîh namazının sekiz rekâtının sünnet sekiz rekâttan fazla kılmanın ise mendûb olduğunu söylemişlerdir. Leknevî, işte bu iddialara cevap olarak adı geçen risâlesini kaleme aldığını ifade etmektedir.²³⁰

Müellif, bu eserini üç asıl ve bir sonuç olarak tertip etmiştir. Birinci asılda, sünnetin tarifi ve hulefâ-i râşidinin ve sahabenin sünnetlerinin de buna dâhil olduğu üzerinde durmaktadır. Burada, “Müslümanların güzel gördüğü şey Allah katında da güzeldir”,²³¹ “Benim sünnetime ve hulefâ-i râşidin'in sünnetine sarılın...”,²³²

²³⁰ Leknevî, *Tuhfetü'l-ahyâr*, s. 41.

²³¹ Ahmed, *el-Müsned*, I, 379; Taberânî, *el-Kebîr*, IX, 112; a. mlf., *el-Evsat*, IV, 58, V, 112; Bezzâr, *el-Müsned*, V, 212; Tayâlisî, *el-Müsned*, I, 199; Ebû Nuaym, *el-Hilye*, I, 376; Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 83, 84; Beyhakî, *el-Medhal*, I, 51, 52; Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid*, I, 428.

“Benden sonra iki kişiye, Ebû Bekir ve Ömer’e uyunuz”,²³³ “Ashabım yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız doğru yolda olursunuz”²³⁴ gibi sahâbenin yoluna uymayı teşvik eden hadîslerden on tanesini senedleriyle ve medlûlleriyle ele almakta, muhaddis ve fakihlerin sözlerinden detaylı bir şekilde birçok nakilde bulunmaktadır.²³⁵

İkinci asılda, önde gelen Hanefî fakihlerinden yirmi iki fakihin sünnet-i müekkedenin ve mutlak sünnetin tariflerini nakletmekte, bunların tek tek münakaşasını yapıp bu çerçevede Hanefîlerin ve diğer mezheplerin kitaplarından nakiller yapmaktadır. Ebü'l-Yüsr Pezdevî, İftihâruddîn el-Buhârî, Abdülaziz el-Buhârî, İtkânî, Aynî, İbnü'l-Hümâm, Molla Hüsrev, İbn Kemal Paşa, Ömer b. Nüceym, Tahtâvî, Bahrululûm el-Leknevî gibi fakihlerin, sünneti, halifelerin sünnetini de içine alacak şekilde tarif ettiklerini ve sünneti terk edenin kınanacağını söylediklerini nakletmekte ve sünnetin kapsamına başta dört halife olmak üzere sahâbe uygulamalarının da dâhil olduğunu savunmaktadır.²³⁶

Üçüncü asılda, sünnet-i müekkedeği ve onu terk etmenin hükmünü ele almakta, bu konuda âlimlerin görüşlerini nakledip bunların münakaşasını yapmaktadır. Sünnetin hükmüyle ilgili Leknevî'nin vardığı sonuç şudur: Zevâid sünnetler de olsa hafife alma/küçümseme ve alaya alma/istihzâ yoluyla sünneti terk etmek küfürdür. Hafife almaksızın bilerek sünneti terk etmek ise, ister Rasûlullah'ın sünneti olsun ister sahâbenin sünneti olsun müekked sünnet ise tahrimen mekruhtur, günahı ve kınamayı gerektirir. *el-Bahr, en-Nehr, ed-Dürrü'l-muhtâr* ve diğer bazı kitaplarda geçen “*müekked sünnetin terki tenzihen mekruhtur*” görüşüne itibar edilmez.²³⁷

²³² Ebû Dâvûd, “*Sünnet*” 6; Tirmizî, “*İlim*” 16; İbn Mâce, “*Mukaddime*” 6; Ahmed, *el-Müsned*, IV, 126; Dârimî, “*İlim*” 1; İbn Hibban, *es-Sahîh*, I, 178; Taberânî, *el-Kebîr*, XVIII, 245, 246, 248, 249, 257; a. mlf., *el-Evsat*, I, 28.

²³³ Tirmizî, “*Menâkıb*” 16, 35; İbn Mâce, “*Mukaddime*” 11; Ahmed, *el-Müsned*, V, 382, 385, 399, 402; Bezzâr, *el-Müsned*, V, 212; Taberânî, *el-Kebîr*, IX, 72; *el-Evsat*, IV, 140, V, 344, VI, 76, VII, 168.

²³⁴ Beyhakî, *el-Medhal*, I, 145, 146; İbn Hacer, *et-Telhîsu'l-habîr*, IV, 350, 351; Ali el-Kârî, *el-Mirkât*, XI, 163.

²³⁵ Leknevî, *Tuhfetü'l-ahyâr*, s. 43-67.

²³⁶ Leknevî, *Tuhfetü'l-ahyâr*, s. 68-86.

²³⁷ Leknevî, *Tuhfetü'l-ahyâr*, s. 87-92.

Sonuç bölümü ise teravih namazıyla alakalı olup kitabın omurgasını oluşturmakta ve bu kitabın telif sebebini teşkil etmektedir. Öyle ki kitabın yarısından fazlasını bu bölüm oluşturmaktadır. Bu bölümde müellif, teravih namazıyla ilgili varid olan haberleri zikretmekte, mümkün olduğu kadarıyla konuyu araştırıp incelemekte, konuyla ilgili dört mezhep âlimlerinin görüşlerini nakletmektedir.²³⁸

Leknevî, konunun sonunda benimsemiş olduğu görüşünü şu şekilde ortaya koyar: Karar kılmış olduğumuz görüş, teravih namazı müekked sünnettir. Teravih namazının Ramazan ayının bütün gecelerinde kılınması, cemaatle kılınması ve yirmi rekât olarak kılınması da aynı şekilde müekked sünnettir. Bunlardan birini ihlal eden kimse günahkâr olur. Ancak ilk üçünü ihlal eden kimse, nebevî sünnete muhalefet ettiği için daha büyük günah işlemiş olur. Dördüncüsünü ihlal eden kimse ise, halifelerin sünnetine muhalefet ettiği için daha küçük günah işlemiş sayılır. Bunun gerekçesi, halifelerin sünnetinin de nebevî sünnet gibi olmasıdır. Ancak halifelerin sünnetinin terkinde meydana gelen günah, nebevî sünnetin terkinde meydana gelen günahın daha aşağısındadır. Genel olarak sahabenin fiillerine uymak mendûbdur. Özel olarak halifelerin fiillerine, özellikle de Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in fiillerine uymak ise gereklidir.²³⁹

Leknevî, bu konuda üzerinde ısrarla durduğu husus, sahabenin, özellikle dört halifenin uygulamalarının da sünnet kapsamında kabul edilmesi gerektiği hususudur. Ayrıca özellikle müekked sünnetlerin terkinin kişiyi sorumlu kılacağına vurgu yapmaktadır.

3- Kahkahanın Abdeste Etkisi

Leknevî'nin, hakkında müstakil olarak eser kaleme aldığı konulardan bir tanesi de kahkaha ile gülmenin abdesti ve namazı bozup bozmayacağı meselesidir. Bilindiği gibi bu mesele, mezhepler arasında ihtilafli olup, cumhûr kahkaha ile gülmenin abdesti bozmayacağını söylerken, Hanefiler bozacağı görüşündedirler. Leknevî, konuyla ilgili olarak Hanefilerin bu konudaki görüşüne yöneltilen kahkahanın abdesti bozacağı hakkında sahih bir hadîs ve sahabe görüşü bulunmadığı

²³⁸ Leknevî, *Tuhfetü'l-ahyâr*, s. 93-136.

²³⁹ Leknevî, *Tuhfetü'l-ahyâr*, s. 93-136.

ya da konuyla ilgili rivayetlerin isnadları zayıf olan âhâd haberler olduğu, Hanefîlerin bu rivayetlerle istidlâl etmelerinin, âhâd habere muhalif kıyas varsa özellikle ravi fakih değilse kıyasa göre amel edileceği şeklindeki kendi usûl kâidelerine aykırı olduğu şeklindeki itirazlara cevap olarak *el-Heshese bi-nakzı'l-vuzûi bi'l-kahkaha* isimli eserini kaleme aldığını ifade etmektedir.²⁴⁰

Leknevî, bu eserini, bir mukaddime, iki maksad ve bir sonuç bölümü olarak tertip etmiştir. Eserin mukaddimesinde, gülme ve çeşitlerinin anlamlarını ele alan Leknevî, gülmenin insan olmanın özelliklerinden biri olduğunu ve bunun da üç çeşidinin bulunduğunu, en yüksek olanının *kahkaha*, orta olanının *dıhk*, en düşük olanının ise *tebessüm* olduğunu ifade etmekte ve bunların sınırlarının ne olduğu ile ilgili açıklamalarda ve nakillerde bulunmaktadır.²⁴¹

Birinci maksad olarak isimlendirdiği bölümde ise, kahkahanın abdesti bozup bozmayacağı ile ilgili mezheplerin görüşlerini ve delillerini ele almaktadır. Kahkanın abdesti bozup bozmayacağı ile ilgili fakihler üç farklı görüş benimsemişlerdir. Birinci görüş, Mâlik, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Ebû Sevr, Davud ez-Zâhirî ve diğer fakihlerin benimsediği görüş olup kahkaha ile abdest bozulmaz. İkinci görüş, Hanefîlerin görüşü olup kahkaha ile abdest bozulur. Üçüncü görüş ise, Câbir b. Abdullah'ın benimsediği görüştür ki, buna göre kahkaha ile abdestin bozulması mutlak olarak değil Rasûlullah'ın (s.a.) arkasında namaz kılarken meydana geldiğinde abdesti bozar.²⁴²

Leknevî, birinci görüş sahiplerinin delillerini ele alır ve özetle onlara verilebilecek cevapları zikreder. Kahkaha abdesti bozmaz diyen fakihlere göre, kıyas, bunu gerektirmektedir. Zira kahkaha vücuttan çıkan necis bir şey olmadığı için hades olarak kabul edilemez. Ayrıca kahkaha namaz dışında abdesti bozmadığından namazda da abdesti bozmaz.

Leknevî, bu şekilde kıyas ile istidlâle, naklin olduğu yerde akla/kıyasa yol olmadığı, kıyasın ancak şer'î nassın olduğu meselelerde değil kıyâsî meselelerde yapılabileceği, bu konunun da kıyasa muhalif bir mesele olduğu şeklinde itiraz eder.

²⁴⁰ Leknevî, *el-Heshese*, s. 13, 14.

²⁴¹ Leknevî, *el-Heshese*, s. 15-19.

²⁴² Leknevî, *el-Heshese*, s. 21-90.

Yapılan bu kıyasa ve kakhahanın abdesti bozduğuyla ilgili sahih hadîs yoktur iddialarına cevap verir. Şâfiî'ye göre bir yoldan mürsel başka bir yoldan müsned olarak rivayet edilen mürsel hadîsler huccettir. Bu konuyla ilgili hadîsler de böyledir ve buna göre Şâfiî'nin de kakhaha ile abdestin bozulacağı görüşünü benimsemesi gerekir. Ayrıca Hanbelîlere göre de mürsel hadîs huccettir. Onların mürsel hadîsle ihticâc etmedikleri kabul edilse bile, konuyla ilgili hadîs, en olumsuz değerlendirmeyeyle zayıf hadîs kategorisindedir ve onlara göre zayıf hadîs kıyasa öncelenir. Üstelik onların söyledikleri nefy, Hanefilerin söyledikleri ise ispattır. İspat da nefye öncelenir. Ayrıca Leknevî, bu mezhep mensuplarının Hanefileri re'ye ehli olarak nitelediklerini ve kıyas sebebiyle birçok hadîsi terk etmekle itham ettiklerini, oysa kendilerinin sahâbeden bir grubun rivayet ettiği hadîsi terk ettiklerini söyleyerek onları eleştirir.²⁴³

Daha sonra Leknevî, Hanefîlerin görüşünü ve delillerini detaylı bir şekilde ele alır ve yapılan itirazları ve bunlara verilen cevapları zikreder. Hanefîlerin, konuyla ilgili olarak, bir gün Rasûlullah (s.a.) namaz kıldırırken, gözleri az gören bir kişinin gelip mescidde bulunan bir çukura takılıp düşmesi sebebiyle namazda bulunan birçok kişinin gülmesi üzerine Rasûlullah'ın (s.a.) namazda gülen kişilerin abdestlerini ve namazlarını iâde etmelerini emrettiği rivayetiyle; ayrıca kişinin namazda iken kakhaha ile güldüğünde yeniden abdest almasını ve namazını iâde etmesini ifade eden rivayetlerle²⁴⁴ istidlâl ettiklerini zikreder. Rivayetlerin farklı tariklerini ve farklı görüş sahiplerinin yönelttiği itirazları tek tek ele alır ve bunlara verilen cevapları ayrıntılı olarak kaydeder. Rivayetlerin senedlerine yönelik itirazların cevaplarını zikrettikten sonra, “Biz, söz konusu hadîslerin tariklerinin her birinin illetten salim olduğunu iddia etmiyoruz, aksine maksat bu hadîsin bir aslının olduğudur ve bu da hâsıl olmuştur” diyerek, namazda kakhaha ile gülmenin abdesti bozacağıyla ilgili rivayetin sabit olduğunu ispat etmeye çalışır.²⁴⁵

²⁴³ Leknevî, *el-Heshese*, s. 21-26. Bkz.: Aynî, *el-Binâye*, I, 295.

²⁴⁴ İbn Adî, *el-Kâmil*, III, 166-170; Dârakutnî, *es-Sünen*, I, 298-317; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I, 226-228.

²⁴⁵ Leknevî, *el-Heshese*, s. 27-88.

Leknevî, üçüncü olarak Câbir b. Abdullah'ın benimsediği kahkaha ile abdestin bozulması mutlak olarak değil Rasûlullah'ın (s.a.) arkasında namaz kılarken meydana geldiğinde abdesti bozar görüşüyle ilgili olarak, namazda kahkaha ile gülme konusunun anlatıldığı rivayetlerde bunun Hz. Peygamber'in arkasında kılınan namaza has olduğunu gösteren bir şey bulunmadığını, rivayetin birçok tarikinde umum ifade eden "مَنْ" kelimesinin bulunduğunu ve bunun da münferid ya da muktedî, imam ya da mesbûk her namaz kılan kişiyi kapsadığını ifade ederek bu görüşün zayıflığına dikkat çeker.²⁴⁶

Leknevî, yine bu bölümde âmâ bir kimsenin çukura düşmesi ve kahkahayla ilgili rivayetlerin bazı hükümler içerdiğini söyler ve bunları şöyle sıralar:

1- Namazda kahkaha ile gülmek abdesti bozar.

2- Sövme ve istihza gibi kötü bir kasıt olmaksızın sadece meydana gelen olayı anlatma sadedinde bir kişinin kusurlarının zikredilmesi gıybet kapsamında değerlendirilmez.

3- Namazda iken göz ucuyla sağa sola bakmak câizdir. Çünkü sahabe, gelen kişiye ve onun çukura düşmesine bakmışlar ve gülmüşlerdir. Rasûlullah (s.a.) de sadece gülmüş olmalarını yadırgamış, sağa sola bakmalarıyla ilgili olumsuz bir şey dememiştir.²⁴⁷

Leknevî, ikinci maksat olarak isimlendirdiği bölümde ise, Hanefî mezhebinin konuyla ilgili görüşlerinin ayrıntılarını ele alır. Hanefî fakihlerin, mutlak namazda, o namazın herhangi bir bölümünde uyanık ve bülüğ çağına ermiş erkek ya da kadın herkesin bilerek kahkaha ile gülmeleri durumunda müstakil abdestin ve abdest yerine geçen şeyin bozulacağı hususunda ittifak ettiklerini, ancak bunların dışındaki hususlarda farklı görüşler ortaya koyduklarını ifade eder ve meselenin ayrıntılarını zikreder. Buna göre, çocuğun, namazda uyuyan kişinin ve unutarak kahkaha ile gülen kişinin abdestinin, guslün, gusle bağlı abdestin ve teyemmümün bozulup bozulmayacağı ve cenaze namazındaki ve tilavet secdesindeki kahkahanın abdesti

²⁴⁶ Leknevî, *el-Heshese*, s. 89, 90.

²⁴⁷ Leknevî, *el-Heshese*, s. 91.

bozup bozmayacağı hususlarındaki ihtilafları ele alır ve fıkıh kaynaklarından konuyla ilgili görüşleri nakleder.²⁴⁸

Leknevî, eserinin sonuç kısmında ise tebessüm, gülmek ve kahkahanın hükmünü ele almaktadır. Tebessümün mübah olduğunda hiçbir şüphe yoktur. Zira Rasûlullah (s.a.) pek çok kez tebessüm etmiştir. Aynı şekilde Rasûlullah'ın (s.a.) birçok yerde gülmesine istinaden gülmek, kibir, böbürlenmek ve gafletten dolayı olmadıkça mübahtır. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İbrahim'in hanımı Sâre'nin, Hz. Süleyman'ın gülüşlerinden bahsedilmesi²⁴⁹ ve Hz. Peygamber'in ve ashâbının güldüklerini ifade eden rivayetler²⁵⁰ de gülmenin mübah olduğuna delâlet etmektedir.

Kahkaha ile gülmenin ise çirkin ve kötü bir amel olduğunu ifade eden Leknevî, bununla ilgili çeşitli kaynaklardan kahkaha ile gülmenin kalbi öldüreceği, heybeti gidereceği, gafleti artıracığı gibi sakıncalarını nakletmektedir.²⁵¹

4- Abdestte Boynun Mesh Edilmesi

Abdest alırken boynun meshedilmesini Hanefiler sünnet ya da müstehab kabul ederken, cumhûr ise mekrûh olduğu, bunun dinde bir aşırılık ve bid'at olduğu görüşündedir.²⁵²

Leknevî, abdest alırken boynun meshedilmesiyle ilgili sahih bir hadîsin ya da sahâbe görüşünün bulunup bulunmadığı veya bunun dinde aslı olmayan ve sonradan uydurulan bir şey olup olmadığı hususunda kendisine sorulan sorular üzerine *Tuhfetü't-talebe fî tahkiki meshi'r-rakabe* isimli risâlesini ve daha sonra da bunun hâşiyesi olan *Tuhfetü'l-kemele alâ hâşiyeti Tuhfeti't-talebe* isimli eserini kaleme almıştır.

Leknevî, bu risâlesini iki bölüm olarak kaleme almış, birinci bölümde konuyla ilgili rivayetleri ve onların sıhhat durumunu; ikinci bölümde ise boynu

²⁴⁸ Leknevî, *el-Heshese*, s. 95-111.

²⁴⁹ Hûd 11/71; Neml 27/19.

²⁵⁰ Buhârî, "*Tefsir*" 295; "*Edeb*" 68; "*Rikâk*" 44, 51; Müslim, "*Îmân*" 309, 314; Ebû Dâvûd, "*Talâk*" 32; Tirmizî, "*Sıfatü Cehennem*" 10; İbn Mâce, "*Ahkâm*" 20; Ebû Nuaym, *el-Hilye*, I, 311.

²⁵¹ Leknevî, *el-Heshese*, s. 113-122.

²⁵² Zuhaylî, *el-Mevsûatü'l-fıkhi'l-İslâmî*, I, 348, 358.

meshetmenin hükmüyle ilgi mezhep içindeki farklı görüşleri kaynaklarıyla beraber zikretmiştir.

Leknevî, birinci bölümde konuyla ilgili yedi tane rivayet nakletmekte ve bunların farklı tariklerini ve sıhhat durumlarını, leh ve aleyhinde söylenenleri zikretmektedir. Müellifin zikrettiği rivayetler şunlardır:

- Ebû Dâvûd ve Ahmed b. Hanbel'in rivayet ettiği Talha b. Musarrif hadîsi: *"Ben Rasûlü Ekrem'i (s.a.) başını "kazâl" denilen arka kısmına kadar bir kere meshederken gördüm."*²⁵³

- *"Ben Rasûlullah'ı (s.a.), başını, başının ön kısmından "kazâl" denilen kafanın sonu boğazın ön kısmına kadar yeri bir kere meshederken gördüm."*²⁵⁴

- Amr b. Ka'b hadîsi: *"Ben Rasûlullah'ın (s.a.) abdest aldığı ve sakallarını ve kafasını meshettiğini gördüm."*²⁵⁵

- Abdullah b. Ömer hadîsi: *"Kim abdest alır da boynunu meshederse kıyamet gününün sıkıntısından korunur."*²⁵⁶

- Abdullah b. Ömer hadîsi: *"Boynu meshetmek kıyamet gününün sıkıntısına bir emândır."*²⁵⁷

- Musa b. Talha hadîsi: *"Kim başıyla birlikte kafasını da meshederse kıyamet gününün sıkıntısından korunmuş olur."*²⁵⁸

²⁵³ Ebû Dâvûd, *"Tahâret"* 51; Ahmed, *el-Müsned*, III, 481.

²⁵⁴ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, I, 30.

²⁵⁵ Bkz.: Suyûtî, *Mirkâtü's-suûd*, I, 112.

²⁵⁶ Ebû Nuaym, *Târîhu İsfehân*, II, 78; İbn Hacer, *et-Telhîsu'l-habîr*, I, 286-288; İbn Mülakkin, *el-Bedru'l-münîr*, II, 223, 224.

²⁵⁷ Leknevî, bu rivayeti Deylemî'nin *el-Firdevs*'inde rivayet ettiğini söylemektedir. Ancak Deylemî'nin *el-Firdevs*'inde tarafımızdan bulunamamıştır. Bkz.: Irâkî, *el-Muğnî*, I, 82; İbn Hacer, *et-Telhîsu'l-habîr*, I, 286. Ayrıca Leknevî, Ali el-Kârî'nin, *el-Masnû' fî ma'rifeti'l-mevzû* isimli eserinde, *"Bu hadis, Müsnedü'l-Firdevs'te merfû olarak Abdullah b. Ömer'den rivayet edilmiştir, fakat senedi zayıftır. Zayıf hadisle ise amellerin fazileti konusunda ittifakla amel edilir. Bu sebeple imamlarımız boynu meshetmenin müstehap ya da sünnet olduğunu söylemişlerdir"* dediğini nakletmektedir. Leknevî, *Tuhfetü't-talebe*, s. 32. Ancak Ali el-Kârî'nin bu ifadeleri *el-Masnû' fî ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevzû* isimli eserinde değil *el-Esrâru'l-merfûa fî'l-ahbâri'l-mevzûa* isimli eserinde geçmektedir. Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-merfûa*, s. 315.

²⁵⁸ İbn Hacer, *et-Telhîsu'l-habîr*, I, 288; İbn Mülakkin, *el-Bedru'l-münîr*, II, 223, 224.

- Vâil b. Hucr hadîsi: “*Rasûlullah (s.a.) üç kere başını, üç kere kulaklarının arkasını ve boynunun arkasını meshetti.*”²⁵⁹

Leknevî, Mecîdüddin İbn Teymiyye'nin *el-Müntekâ* isimli eserinde boynun meshedileceğine dair tahriç ettiği Talha b. Musarrif hadîsiyle istidlâl ettiğini ifade etmektedir.²⁶⁰ Ayrıca, Nevevî'nin, “*Boynun meshedilmesiyle ilgili Hz. Peygamber'den sahih bir rivayet yoktur, boynu meshetmek sünnet değil, aksine bid'attir. İmâm Şâfiî ve ahabımızın çoğunluğu boynun meshedilmesini zikretmemiştir. Bunu İbnü'l-Kâs ve küçük bir azınlık ifade etmiştir*” sözlerini, İbnü'r-Rif'a'nın (ö. 710/1310), “hadîs imamlarından Beğavî'nin (ö. 516/1122) boynun meshedilmesinin müstehab olduğunu zikrettiğini, bunun kaynağının ancak bir haber veya eser olabileceğini, zira kıyasla bilinebilecek bir konu olmadığını söylediğini ifade ederek Nevevî'yi eleştirdiğini” İbn Hacer'den naklen kaydeder.²⁶¹

Leknevî, konuyla ilgili “*bu konuda herhangi bir hadîs sabit değildir*” görüşüyle ilgili olarak, bu ifadenin zahirinin her ne kadar konuyla ilgili sahih ya da zayıf hiçbir hadîs yoktur şeklinde anlaşılabilirse de bunun böyle olmadığını, bu

²⁵⁹ Bezzâr, *el-Müsned*, X, 355; Taberânî, *el-Kebîr*, XXII, 49; Heysemî, *Memeu'z-zevâid*, I, 232; Zeylâî, *Nasbu'r-râye*, I, 13. Müellif Leknevî, bu rivayeti İbnü'l-Hümâm'dan nakletmektedir. İbnü'l-Hümâm ise bu rivayeti Tirmizî'ye nisbet etmektedir. Ancak Tirmizî'de bu rivayet bulunmamaktadır. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 24, 25. Leknevî, bu rivayetle ilgili Bezzâr, Taberânî, Heysemî'ye atıfta bulunmamaktadır.

²⁶⁰ İbn Teymiyye, Mecîdüddin, *el-Müntekâ*, 99.

²⁶¹ Leknevî, *Tuhfetü'l-kemele*, s. 19, 20. Aslında Nevevî, boynun meshedilmesiyle ilgili, “*yeni bir su ile boynu meshetmek sünnettir, yeni bir su ile meshetmek müstehabdır, baş ve kulakların meshinden kalan su ile meshedilmesi müstehabdır, sünnet de müstehab da değildir*” şeklinde mezhepte dört görüş bulunduğunu ve doğru olanın sünnet ya da müstehab olmadığı görüşü olduğunu, bununla ilgili sahih bir hadisin bulunmadığını ve boynu meshetmenin bid'at olduğunu, Gazzâlî'nin (505/1111) bunun sünnet oluşunu kesin bir dille kaydetmesinin ise hatalı ve şaşılacak bir şey olduğunu ifade eder. Nevevî, *el-Mecmû*, I, 463, 464. Aslında boynun meshedilmesinin sünnet olduğunu Şâfiîlerden sadece Gazzâlî zikretmemektedir. Râfiî (623/1226) de, Gazzâlî'nin “*boynu meshetmek*” ifadesini şerh ederken, “*Boynu meshetmek kıyamet gününün sıkıntısından güvencedir*” ve “*Kim abdest alır ve boynunu meshederse kıyamet gününde sıkıntıdan korunur*” hadîslerini zikreder. Daha sonra ise boynun meshedilmesinin yeni bir su ile mi yoksa baş ya da kulakların meshinden kalan su ile mi meshedileceği konusunda sünnet ya da mendûb/müstehab olduğu şeklinde iki farklı görüş bulunduğunu kaydeder. Gazzâlî, *el-Vecîz*, I, 124; *el-Vasît*, I, 288; Râfiî, *el-Azîz*, I, 130. Yine Şâfiî âlimlerden İbnü'r-Rif'a (710/1310) da, boynun meshedilmesiyle ilgili mezhepte ihtilaf bulunduğunu söyledikten sonra Râfiî gibi, yeni bir su ile mi yoksa baş ya da kulakların meshinden sonra kalan su ile mi meshedileceği hususundaki iki farklı görüşü zikreder. İbnü'r-Rif'a, *Kifâyetü'n-nebîh*, I, 315. *et-Tehzîb* müellifi Begavî (516/1122) de, baş ve kulaklara tâbi olarak boynun meshedilmesinin müstehab olduğunu ifade eder. Begavî, *et-Tehzîb*, I, 256.

ifadedeki kasdın konuyla ilgili sahih hadîs yoktur anlamında olduğunu ifade etmektedir. “*Herhangi bir hadîs sabit olmamıştır*” ifadesinden dolayı zamanının bazı cahillerinin ve bazı kâmil insanların yanıldığını, birçok hadîsin mevzû, zayıf ya da muteber olmadığına hükmettiklerini ifade ettikten sonra bu yanlışa düşmelerinin iki sebepten dolayı meydana geldiğini zikretmektedir. Birincisi, muhaddislerin istilâhında sabit olmamak ya da sahih olmamak hadîsin zayıflığını veya mevzû oluşunu gerektirmez. Aksine bu ifadeler hasen li-zâtihi ve hasen li-ğayrihi hadîsleri de içine alır. Leknevî, bununla ilgili Ali el-Kârî, el-Fetenî, İbn Irâkî, İbn Hacer ve es-Semhûdî gibi âlimlerden nakillerde bulunmaktadır.

İkincisi, İbnü'l-Cevzî, İbn Teymiyye, Cûzekânî, Sağânî gibi bazı muhaddisler hadîslerin mevzû, batıl ya da zayıf oluşuna hükmetmede ifrata düşmüşler ve mübalağa etmişlerdir. Bu gibi âlimlerin hadîslerin mevzû, batıl ya da zayıf oluşuna verdikleri hükmü diğer münekkid muhaddislerin o hadîsler hakkındaki hükümlerine muvafık olmadıkça kabulde acele edilmemesi gerekir.²⁶²

Leknevî'ye göre boynun meshedilmesiyle ilgili isnadı zayıf da olsa rivayetler vardır ve bu rivayetler zayıf da olsa meselenin faziletini/istihbabını ifade için yeterlidir.²⁶³ Leknevî'ye göre, amellerin fazileti hususunda zayıf hadîslerin yeterli olmasının iki yönü vardır: Birincisi, Ali el-Kârî ve Ahmed el-Hafâcî'nin zikrettikleri gibi,²⁶⁴ aslı sahih hadîslerle sabit olan amellerin faziletiyle ilgili varid olan zayıf hadîsler fazilet için yeterlidir. İkincisi de, İbnü'l-Hümâm, İbn Hacer el-Heytemî, Sehâvî ve Nevevî gibi âlimlerin ifade ettikleri gibi,²⁶⁵ hakkında sahih hadîs bulunmayan konularda da istihbâb için zayıf hadîs yeterlidir.²⁶⁶

İkinci bölümde ise boynu meshetmenin hükmüyle ilgi mezhep literatüründeki sünnet ya da müstehap olduğu yönündeki farklı görüşleri ve tercihleri kaynaklarıyla beraber zikretmektedir. Hanefî fakihlerin cumhûrunun, abdestte boynu meshetmenin

²⁶² Leknevî, *Tuhfetü'l-kemele*, s. 38-40.

²⁶³ Leknevî, *Tuhfetü't-talebe*, s. 16, 17.

²⁶⁴ Ali-el-Kârî, *Cem'ul-vesâil*, s. 225, 226, 411, 472; Hafâcî, *Nesîmü'r-riyâz*, I, 75, 76.

²⁶⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, II, 139; Ali el-Kârî, *el-Mevzûât*, s. 305; Nevevî, *el-Ezkâr*, s. 36; a. mlf., *el-Erbeûn*, s. 107; Heytemî, *el-Fethu'l-mübîn*, s. 109; Sehâvî, *el-Kavlü'l-bedî'*, s. 472.

²⁶⁶ Leknevî, *Tuhfetü'l-kemele*, s. 17. Amellerin faziletiyle ilgili zayıf hadîslerin kabulü hakkında geniş bilgi için bkz.: Leknevî, *Zaferu'l-emânî*, s. 186-200; a. mlf., *el-Ecvibetü'l-fâdile*, s. 36-65.

hükmünün müstehab olduğu görüşünde olduklarını ifade eden Leknevî, *el-Vikâye* müellifi Burhânüşşerîa,²⁶⁷ *es-Sirâciyye* müellifi Ūşî (ö. 575/1179),²⁶⁸ *ez-Zahîriyye* müellifi Zahîruddin el-Buhârî (ö. 619/1222),²⁶⁹ *Tuhfetü'l-mülûk* müellifi Zeynüddin er-Râzî (ö. 666/1268),²⁷⁰ *el-Kenz* müellifi Neseî,²⁷¹ *Hizânetü'l-müftîn* müellifi Semenkânî (740/1339),²⁷² *Mülteka'l-ebhur* müellifi Halebî,²⁷³ *Tenvîru'l-ebşâr* müellifi Timurtâşî (1006/1598),²⁷⁴ ve *el-Gıyâsiyye* müellifi İbn Yunus (ö. ?),²⁷⁵ gibi fakihlerin bu görüşte olduğunu zikreder.

Boynun meshedilmesinin sünnet olduğu görüşünde olan Hanefî fakihler ise, Fakih Ebû Cafer el-Hindüvânî (ö. 362/973), *el-İhtiyâr* müellifi Mevsilî,²⁷⁶ *Münyetü'l-musallî* müellifi Kâşgarî (ö. 705/1305),²⁷⁷ *Nûru'l-îzâh* müellifi Şürübülâlî (ö. 1069/1659)²⁷⁸ gibi âlimlerdir.

Leknevî daha sonra müstehab görüşünü tashih eden kaynakları zikretmektedir.

²⁶⁷ Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, I, 310.

²⁶⁸ Ūşî, *el-Fetâvâ*, s. 28.

²⁶⁹ Zahîruddin, *el-Fetâvâ*, vr. 2a. Zahîruddin el-Buhârî, *el-Fetâvâ*'sında boynun meshedilmesinin hükmü konusunda bir tercihte bulunmaksızın, "ومسح الرقبة، قبل إنة سنة، وقيل إنة مستحب" "Boynun meshedilmesi, sünnettir de denilmiş, müstehabdır da denilmiştir" diyerek her iki görüşü de "kîle" lafzıyla ifade etmektedir.

²⁷⁰ Râzî, Zeynüddin, *Tuhfetü'l-mülûk*, s. 27; Aynî, *Minhatü's-sülûk*, s. 59. Boynun meshedilmesi, *Tuhfetü'l-mülûk*'te abdestin sünnetleri arasında zikredilmektedir. Eserde abdestin müstehabları zikredilmemektedir.

²⁷¹ Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, s. 139.

²⁷² Hüseyin b. Muhammed b. Hüseyin es-Semenkânî (740/1339). Bkz.: Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 703. Semenkânî, boynun meshetmenin abdestin âdâbından olduğunu ve yapılmasının terk edilmesinden evlâ olduğunu ifade etmektedir. Semenkânî, *Hizânetü'l-müftîn*, vr. 4a.

²⁷³ Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, s. 20.

²⁷⁴ Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebşâr*, s. 3; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, s. 22.

²⁷⁵ *el-Fetâva'l-Gıyâsiyye*'de, boynu meshetmenin sünnet olduğu ifade edilmektedir. İbn Yunus, *el-Fetâva'l-Gıyâsiyye*, s. 15. Davut b. Yunus ve eseriyle ilgili bilgi için bkz.: Çiftçi, Adem, "Hanefî Fetva Geleneğinin Önemli Bir Halkası: el-Fetâva'l-Gıyâsiyye", *İHAD*, sayı: 35, s. 533-563, 2020.

²⁷⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 48. Mevsilî, boynun meshedilmesini, *el-Muhtâr*'da, niyet, tertip, teyamün ile birlikte abdestin sünnetleri arasında zikreder. *el-İhtiyâr*'da ise, "Sünnet olduğu da söylenmiştir, müstehab olduğu da söylenmiştir" ifadelerini kullanır.

²⁷⁷ Kâşgarî, *Münyetü'l-musallî*, s. 33.

²⁷⁸ Şürübülâlî, *Merâkı'l-felâh*, s. 30; a. mlf., *İmdâdü'l-fettâh*, s. 74.

Eserin sonunda müellif, boynun meshedilmesinin hükmü konusunda fakihlerin üç görüş üzere ihtilaf ettiklerini söyler:

Birincisi, boynu meshetmek bid'attir görüşüdür ki, Mâlikîler, Şâfîler ve diğerleri bu görüştedir. Leknevî'ye göre, bu görüş isabetli değildir. Zira isnadı zayıf da olsa konuyla ilgili hadîs sabit olduktan sonra bunun bid'at olduğunu söylemenin bir anlamı yoktur. Hakkında zayıf da olsa herhangi bir rivayet sabit olmadığı için boğazın meshedilmesi ise ittifakla bid'attir.

İkincisi, boynu meshetmenin sünnet olduğu görüşüdür ki, meşâyihin çoğu bu görüştedir. Leknevî'ye göre, bu görüş de isabetli değildir. Çünkü bir şeyin sünnet oluşu, sürekliliğin sabit olmasına bağlıdır ki, boynun meshedilmesi böyle değildir.

Üçüncüsü, boynun meshedilmesinin müstehab olduğu görüşüdür ki, müteahhirûn Hanefîlerin görüşü budur. Rasûlullah'ın (s.a.) ara sıra yapmasının sabit olması sebebiyle uygun olan görüş de budur. Zira Rasûlullah'ın (s.a.) ara sıra yapması, müstehab oluşun gerekçesidir. Leknevî, bu üçüncü görüşü tercih eder.²⁷⁹

5- Namazda Farsça Kıraat

Gerek namazda tekbir, tesbih ve zikirlerin gerek kıraatin Arapçadan başka bir dille yerine getirilip getirilemeyeceği mezheplerarasında ihtilafli olduğu gibi Hanefî mezhebi içinde de ihtilafli bir meseledir.

Leknevî *Âkâmü'n-nefâis fî edâi'l-ezkâr bi-lisâni'l-fâris* isimli eserini fıkıh kitaplarında dağınık halde bulunan Arapça dışında bir dilde ezân, kıraat, tekbir ve ezkârla ilgili fikhî hükümleri bir araya getirmek ve meseleyi bütün yönleriyle ortaya koymak için kaleme aldığını ifade etmektedir.²⁸⁰

Her ne kadar eserin ismi ve fıkıh kitaplarındaki tartışmalar Farsça ile ilgili olsa da, bunun sebebi, o dönemin Arapçadan sonra yaygın dilinin Farsça olması ve belki de İslâm'ın ilk olarak Arapça dışında Farsçanın konuşulduğu bölgede yayılmasıdır. Konuyla ilgili hükümler sadece Farsça değil Arapça dışında herhangi bir dille yapılıp yapılamayacağı ile ilgilidir. Leknevî, *Âkâmü'n-nefâis fî edâi'l-ezkârî*

²⁷⁹ Leknevî, *Tuhfetü't-talebe*, s. 16, 52.

²⁸⁰ Leknevî, *Âkâmü'n-nefâis*, s. 14.

bi-lisâni'l-fâris isimli eserinde, ezân, kâmet, namazda kıraat, tekbirin Farsça olarak yapılıp yapılamayacağı, teşehhüdün Farsça okunması, cenaze namazında Farsça okunması, kurban keserken Farsça besmele çekilmesi, yeminin Farsça yapılması, hac ibadetinde niyet, telbiye, tesbih ve tehlillerin Farsça yapılması gibi meseleleri genişçe ele alıp incelemiştir. Biz, burada, sadece ezân, kâmet, iftitah tekbiri ve namazda kıraat meselelerinde Leknevî'nin yaklaşımını zikredeceğiz.

a- Ezân, Kâmet ve İcâbetle İlgili Hükümler

Leknevî, ezân ve kâmetin Farsça ile yapılıp yapılamayacağı ile ilgili ihtilaf edildiğini ve mutlak olarak câiz olduğu, mutlak olarak câiz olmadığı ve insanların okunan şeyin ezân ve kâmet olduğunu bilip bilmemelerine itibar edileceği şeklinde üç görüş bulunduğunu ifade eder.

Mergînânî'nin *el-Hidâye*'de,²⁸¹ Zeylaî'nin *Tebyînü'l-hakâik*'de,²⁸² Nebîre-i Ömer olarak meşhur olan Yûsuf b. Ömer es-Sûfî'nin (ö. 832/1429) *Câmiu'l-muzmerât*'ında,²⁸³ ezânda teârûfe/insanlar tarafından ezân olduğunun bilinmesine itibar edileceği görüşünde olduklarını kaydeder ve bununla ilgili nakillerde bulunur.²⁸⁴

Daha sonra Leknevî, Trablusî (ö. 922/1513), Şürübülâlî ve Timurtâşî'nin, Farsça okunan ezânın ezân olduğu bilinse bile esah olan görüşe göre yeterli olmayacağı/لا يجرى görüşünü tercih ettiklerini aktarır.²⁸⁵

Ancak bu görüşle ilgili olarak Leknevî, tekbirden selama kadar namazın bütün zikirlerinde Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasında ihtilaf bulunduğunu, Ebû Hanîfe'ye göre Arapça okumaya güç yetirebilse bile Farsça olarak okunmasının câiz, İmâmeyn'e göre ise Arapça okumaya güç yetirebilenler için câiz değil ama Arapça okumaya güç yetiremeyenler için câiz olduğunu, ezânın hükmünün de böyle olması gerektiğini ifade eder.

²⁸¹ Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 444, 445.

²⁸² Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 109-111.

²⁸³ Sûfî, *Câmiu'l-muzmerât*, I, 325, 326.

²⁸⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 37; Serahsî, Radiyyüddin, *el-Muhîtu'r-radavî*, vr. 31b; Kâdîhân, *el-Fetâvâ*, I, 38; Aynî, *el-Binâye*, II, 177.

²⁸⁵ Şürübülâlî, *Merâkı'l-felâh*, s. 77; Trablusî, *Mevâhibu'r-Rahmân*, s. 219; Timurtâşî, *Minehu'l-Gaffâr*, s. 43.

Müteahhirûn âlimlerden bir grubun tercih ve tashih ettiği, insanlar ezân olduğunu bilse bile Farsça ezânın yeterli olmayacağı yönündeki görüşle ilgili olarak, eğer bundan muradın sünnetin edâsı için yeterli olmayacağı ise bu durumda Farsça ezânın kerâhet gerektirdiğini, bununla ilgili söz söylemeye gerek olmadığını, zira namazın bütün zikirlerinde hükmün aynı olduğunu söyler. Eğer bundan mutlak olarak yeterli olmayacağı kastediliyorsa, bu durumda Farsça okunan ezânın cünüp kimsenin okuduğu ezân gibi îade edilmesi gerekir. Ancak bu yorum açık değildir. Ezânın, namazın diğer zikirlerinden farklı bir özelliği yoktur. Eğer Arapça olarak varid olması sebebiyle böyle bir hükme varılmışsa, diğer zikirler de şeriat sahibinin dili olan Arapçayla varid olmuştur.²⁸⁶ Dolayısıyla Leknevî'ye göre Arapça dışında okunduğu zaman sünnet yerine getirilmiş olmaz ancak okunan ezân mekrûh olmakla beraber câizdir.

Ezâna icâbet meselesine gelince, eğer ezân Arapça ve lahinsiz olarak sünnet üzere okunuyorsa ezânı işitenlerin icâbet etmesi gerektiğini Haskefî'den nakleder.²⁸⁷ İbn Âbidîn ise, bu ifadelerden muradın ya ezânın tamamının sünnet üzere okunması olduğunu, bazı kelimelerinin Arapça dışında bir dille ya da lahinle okunması durumunda icâbetin gerekmeyeceğini söyler. Zira bu durumda tamamının yabancı bir dille okunması gibi sünnet üzere okunan bir ezân değildir. Ya da bundan murad, bazı kelimelerinin sünnet üzere okunmasıdır. Bu durumda da sünnet üzere okunan cümlelerinde icâbet gerekip diğer cümlelerinde ise gerekmeyecektir. Ancak bu uzak bir ihtimaldir. Zira bu durum hem ezânı dinlemeyi hem de dinlememeyi gerektireceğinden ezân olduğu bilinse bile esah olan görüşe göre Farsça okunan ezân sahih değildir.²⁸⁸

İbn Âbidîn'in bu açıklamasını naklettikten sonra Leknevî, kendisine zâhir olan görüşün, bazısı Arapça bazısı Farsça okunan ezânın Arapça olarak okunan cümlelerinde icâbetin vacip olacağı görüşü olduğunu ifade eder. Zira Farsça olarak okunan ezânın sahih olmaması dinlememeyi gerektirmez. Aksine Rasûlullah'ın (s.a.)

²⁸⁶ Leknevî, *Âkâmü'n-nefâis*, s. 26.

²⁸⁷ Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, s. 57.

²⁸⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 66.

“*Ezânı işittiğinizde müezzinin söylediklerini aynısını söyleyin*”²⁸⁹ buyruğundan, ister Arapça okunsun ister Farsça mutlak olarak ezâna icâbetin vacip olduğu hükmü istinbât edilebilir. Aynı şekilde bu rivayetten, Arapça olarak okunan ezâna, Arapça dışında başka bir dille icâbet edilmeyeceği hükmü de çıkarılabilir.²⁹⁰

Görüldüğü üzere Leknevî, namazda kıraatle ilgili ihtilafa mebni hükümlerin ezân ve kâmet için de geçerli olduğunu, Arapçadan başka bir dille kıraat ve zikirler câiz ise ezânın da câiz, kıraat ve zikirler câiz değilse ezânın da câiz olmaması gerektiğini, ezânla diğer kıraat ve zikirler arasında hüküm yönüyle fark bulunmasını savunmaktadır.

Namazda niyetin dille talaffuz edilmesinin hükmüyle ilgili olarak da Leknevî, Rasûlullah (s.a.) ve sahâbeden dille niyet ettikleriyle ilgili bir şeyin sabit olmadığını söyler. Fakihler de niyetin yerinin kalb olduğunu, ancak kalbe yardımcı olmak maksadıyla dille de niyet edilmesinin câiz, hatta efdal olduğunu söylemişler, namazda niyetin Farsça telaffuzla/Arapçadan başka bir dille de yapılabileceğini ifade etmişlerdir. Ancak Leknevî, kendi tercihinin Rasûlullah’a (s.a.) uymak olduğunu, diliyle bir şey söylemediğini ifade eder.²⁹¹

b- İftitah Tekbirini Farsça Söylemek

İftitah tekbirinin Farsça olarak söylenmesinin Ebû Hanîfe’ye göre mutlak olarak câiz, İmâmeyn’e göre ise ancak Arapça söylemekten âciz olanlar için câiz, aksi halde câiz olmadığını söyleyen Leknevî, bununla ilgili değişik kaynaklardan nakiller yapmaktadır.²⁹²

Leknevî, *el-Menhûl* isimli eserinde İmam Gazzâlî’nin²⁹³ ve *Muğîsü’l-halk* isimli eserinde İmamü’l-Harameyn Cüveynî’nin²⁹⁴ ve diğer Şâfîî âlimlerin, bu görüşünden dolayı Ebû Hanîfe’yi eleştirdiklerini ve onun şer’î delillere muhalefet

²⁸⁹ Buhârî, “*Ezân*” 7; Müslim, “*Salât*” 10; Ebû Dâvûd, “*Salât*” 36, Tirmizî, “*Salât*” 154; Nesâî, “*Ezân*” 33; İbn Mâce, “*Ezân*” 4.

²⁹⁰ Leknevî, *Âkâmü’n-nefâis*, s. 28.

²⁹¹ Leknevî, *Âkâmü’n-nefâis*, s. 29,30.

²⁹² Serahsî, Radıyyüddin, *el-Muhîtu’r-radaviyye*, vr. 31a; Sûfî, *Câmiu’l-muzmerât*, I, 325, 326.

²⁹³ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 305.

²⁹⁴ Cüveynî, *Muğîsü’l-halk*, s. 43, 44.

ettiğini iddia ettiklerini söyler. Oysa bu zan yanlış ve kötü bir zandır. Ebû Hanîfe'nin “*Rabbinin ismini zikretti ve namaz kıldı*” âyetinde²⁹⁵ zikrin belli bir dille yapılacağı kaydının bulunmadığını, aksine mutlak olarak ifade edildiğini göz önüne alarak âyetin zâhiriyle amel etmiştir. Tekbirde aslolan ta'zimdir ve bu da herhangi bir dille yerine getirilebilir. Leknevî, çeşitli kaynaklardan konuyla ilgili nakiller yapmaktadır.²⁹⁶

Leknevî'ye göre, konuyla ilgili âyet ve hadîslerin zâhiri mutlak ve ancak mutlak zikri ifade ederler. Konuyla ilgili varid olan kavli ve fiilî hadîsler de tekbinin sadece Arapça olarak yapılacağına, başka bir dille yapılamayacağına delâlet etmez. Aksine bununla Hz. Peygamber'in Arapçayla iktifa ettiği ve başkalarını da buna teşvik ettiği sabit olur ki, bu da Arapçadan başka bir dille yeterli olmayacağını değil Arapça söylenmesinin vacip ya da sünnet olduğunu gösterir. Hadîslerin sadece Arapça ile olacağını gösterdiği kabul edilse bile, âyet mutlak ve âhâd haberler de âyetin bu mutlak ifadesini takyid ya da nesh edemez.²⁹⁷

Leknevî, İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin iftitah tekbininin Arapçadan başka bir dille yapılabileceği görüşünden döndüğüyle ilgili görüşleri kabul etmez ve Ebû Hanîfe'nin iftitah tekbiyle ilgili görüşünden değil sadece kıraatin Farsça yapılabileceği görüşünden rücû ettiğini söyler. Ebû Hanîfe'nin bu görüşünden döndüğünü ifade eden ilk kişinin Aynî²⁹⁸ olduğunu söyleyen Leknevî, Farsça kıraatin câiz olduğu görüşünden rücû etmesinden iftitah tekbiyle ilgili görüşünden de rücû ettiğinin istinbât edildiğini ifade eder. Oysa kıraatte emredilen Kur'ân'dır ve kıraatin ancak Kur'ân ile yapılacağıdır. Kur'ân da Farsça, Türkçe ya da Hindce değil sadece Arapçadır. Zikirlerde emredilen ise Arapça kaydı olmaksızın mutlak olarak varid olmuştur. Arapça dışında bir dille yapılan kıraatin câiz olmaması, Arapça dışında yapılan tekbinin de câiz olmamasını ve Ebû Hanîfe'nin tekbirle ilgili görüşünden de

²⁹⁵ A'lâ 87/15.

²⁹⁶ Leknevî, *Âkâmü'n-nefâis*, s. 42, 43.

²⁹⁷ Leknevî, *Âkâmü'n-nefâis*, s. 55, 56.

²⁹⁸ Aynî, *Remzü'l-hakâik*, s. 39. Ancak Aynî'nin ifadeleri, Ebû Hanîfe'nin tekbirle ilgili görüşünden döndüğü hususunda açık değildir. Bunu Leknevî'nin kendisi de ifade eder. Ayrıca bkz.: Trablusî, *Mevâhibu'r-Rahmân*, s. 227; *el-Burhân*, I, 288; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, I, 139; Şürünbülâlî, *Merâkı'l-felâh*, s. 85, 103; a. mlf., *İmdâdü'l-fettâh*, s. 237, 289.

döndüğü anlamına gelmez. Leknevî, Ebû Hanîfe'nin sadece kıraatle ilgili görüşünden döndüğü hususunda birçok Hanefî fakihe atıfta bulunmaktadır.²⁹⁹ Dolayısıyla Leknevî'nin, Arapçadan başka bir dille de iftitah tekbirinin yapılabileceği görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır.

c- Farsça Kıraatin Hükümü

Namazda Arapça dışında bir dille kıraatte bulunmanın hükmüyle ilgili olarak, 1- mutlak olarak câiz değildir, 2- câizdir ancak Arapçaya güç yetirebilenler için mekrûhtur ve 3- ancak Arapçaya güç yetiremeyen kişiler için câizdir şeklinde üç görüş bulunmaktadır. Birinci görüş fakihlerin cumhûruna, ikinci görüş Ebû Hanîfe'ye, üçüncü görüş ise Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'ye aittir. Ebû Hanîfe'nin daha sonra İmâmeyn'in görüşüne döndüğü rivayet edilmektedir.³⁰⁰ Leknevî, konuyu ele aldığı bölümde bu üç görüşün delillerini ve hakkında söylenenleri incelemektedir.

Arapça dışında bir dille kıraatin câiz olmadığı görüşünde olan âlimlere göre, Allah Teâlâ namazda Kur'ân okumamızı farz kılmıştır. Kur'ân da nazm ve mânadan oluşur. Dolayısıyla Kur'ân'ın nâzil olduğu Arapça lisanına muteber edilmesi gerekmektedir. Allah Teâlâ Kur'ân'ı Arapça olarak vasıflandırmıştır.³⁰¹ Kur'ân'ın herhangi bir dilde yapılan tercümesine Kur'ân denilemez. Ayrıca Kur'ân'ın Arapça vasfına delâlet eden hadîsler varid olmuştur. Bu durumda olan kişi, kıraat yerine tesbih ve zikirle iktifa edecektir.

Ayrıca bir adam Peygamber'e (s.a.) gelerek, benim Kur'ân'dan kafama bir şey almaya gücüm yetmiyor. Bana namazda yetecek kadar Kur'ân'dan birşeyler öğret demiş, bunun üzerine Hz. Peygamber, “*Sen، سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله والله أكبر،*” buyurmuştur. Bu kişinin, “*Ey Allah'ın Resûlü, bu duâsını oku*” buyurmuştur. Bu kişinin, “*Ey Allah'ın Resûlü, bu*

²⁹⁹ Leknevî, *Âkâmü'n-nefâis*, s. 56-62.

³⁰⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 36, 37; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I, 307, 308; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 110; Aynî, *el-Binâye*, II, 176; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 324; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 183-185; Yeniçel, Ahmed Necati, *Ebû Dâvûd Tercüme ve Şerhi*, III, 299-302; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, XI, 169-173.

³⁰¹ Yûsuf 12/2; Meryem 18/97; Nahl 16/103.

Allah içindir. Kendim için ne okuyayım?” demesi üzerine Hz. Peygamber de, “ اللهم ارحمني وارزقني وعافني واهدني diye duâ et”³⁰² buyurmuştur. Ayrıca Allah Rasûlü’nün, “Namaz kılacağında Allah’ın emrettiği gibi abdest al sonra şehâdet getir, kâmet et, Kur’ân’dan bir şeyler biliyorsan onu oku bilmiyorsan Allah’a hamdet, tekbîr getir, Lâilâhe illallâh de” buyurduğu rivayet edilmiştir.³⁰³ Leknevî, bu rivayetlerle ilgili leh ve aleyhte söylenenleri nakletmektedir.³⁰⁴

Daha sonra Leknevî, Ebû Hanîfeye ait olan Arapça dışında herhangi bir dille kıraatin mutlak olarak câiz olduğu, ancak Arapçaya güç yetirebilenler için bunun mekrûh olacağı görüşünü geniş olarak tartışır ve Ebû Hanîfe’nin daha sonra İmâmeyn’in görüşüne rücû ettiğiyle ilgili nakillerde bulunur.

Bu görüşün gerekçeleri şunlardır:

Kur’ân-ı Kerîm, Allah Teâlâ’nın zatıyla kâim ezelî sıfatı olan kelâmıdır ve harf ile sestem, lafız ve lügatlardan münezzehtir. Lügatların tamamı yaratılmıştır. Allah Teâlâ’nın kelâmı olan Kur’ân ise kadîmdir ve hakikatte o, lafız özelliklerinin ötesinde mânadan ibarettir. Ehl-i Sünnet âlimlerine göre Allah’ın kelâmı olan Kur’ân mahlûk değildir. Arapça lafızlar ise mahlûktur ve bu anlamda hakikatte Kur’ân değildir. Kur’ân’ın hakikatte mâna olduğu sabit olunca, namazda okunması emredilen şeyin lafızlardan başkası olduğu da sabit olur. Mânanın yerine getirilmesi ise Arapça dışında Hindce, Türkçe, Süryanice gibi bütün dillerle mümkündür. Lafızlar değişse de mâna dilden dile değişiklik arz etmez. Lafız ve mâna Kur’ân’ın iki rûknüdür. Ancak mâna aslî rûkûn olup lafız ise zâid rûkûndür ve bazı durumlarda sakıt olabilir.

Ayrıca Allah ve Rasûlü, Kur’ân okumamızı, hatta Kur’ân’dan kolay gelenini okumamızı emretmiştir. Kur’ân ve Sünnet’te bunun Arapça lafızlarla olacağıyla ilgili herhangi bir kayıt yoktur. Bu da, Arapça dışında okunduğunda da yeterli olacağına delâlet eder.

³⁰² Ebû Dâvûd, “*Salât*” 134, Nesâî, “*İftitâh*” 32; Ahmed, *el-Müsned*, IV, 356; Taberânî, *el-Evsat*, III, 237.

³⁰³ Tirmizî, “*Salât*” 226; Taberânî, *el-Kebîr*, V, 39.

³⁰⁴ Leknevî, *Âkâmü’n-nefâis*, s. 71-80.

Kur'ân, lafız ve mânanın birlikte ismidir. Fakat bir nazım üzere olması genişlik ve kolaylık içindir. Çünkü lafız özellikle münacaat makamı olan namaz esnasında özellikle kastedilen bir şey değildir. Asıl maksûd olan mânadır.³⁰⁵

Üçüncü görüş olan Arapçaya güç yetiremeyenler için câizdir görüşünün gerekçesi ise şudur: Kur'ân, lafız ve mânanın ismidir. Ancak ikisi arasında müşterek değildir ve bunlardan her biri için vaz' olunmamıştır. Arapçadan başka bir dille yapılan kıraat, sadece Arapçaya güç yetiremeyenler için câiz olacaktır. Zira bu durumda bu şekilde okunan Kur'ân, bir yönüyle/lafız yönüyle Kur'ân ismini içermese de bir yönüyle/mâna yönüyle içermektedir. Dolayısıyla bir yönüyle Kur'ân olanı yerine getirmek, onu tamamıyla terk etmekten evlâdır. Bu, âciz kişinin rukû ve secde yerine imâda bulunması gibidir.

Leknevî, bu görüşün delillerini, gerekçelerini ve yöneltilen itirazları genişçe ele alıp tartıştıktan sonra kendi tercihini zikreder. Leknevî'ye göre, bu üç görüş içerisinde en güçlü ve güzel olan görüş kıraatin Arapça dışında başka bir dille yapılamayacağı görüşüdür. Zira bu görüş, Rasûlullah'ın (s.a.) beyanına istinad etmekte ve hadîsten istidlâl edilmektedir. Bu görüş sahiplerinin delil olarak kullandığı hadîsler, Kur'ân okumaya güç yetiremeyen kimsenin tekbir, tesbih ve tehlilde bulunacağına ve bunların Kur'ân yerine geçeceğine delâlet etmektedir.³⁰⁶

Leknevî, Ebû Hanîfe'nin daha sonra İmâmeyn'in görüşüne döndüğüyle ilgili Radiyyüddin Serahsî (ö. 571/1176), Mergînânî (ö. 593/1197), Burhanüddin İbn Mâze (ö. 616/1219), Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330), Kürlânî (ö. 767/1366), Teftâzânî (ö. 792/1390), İbn Melek (ö. 821/1418'den sonra), Kuhistânî (ö. 962/1555) gibi fakihlerden nakilde bulunmakta ve birçok usûl ve furû fıkıh kitaplarında bunun zikredildiğini ifade etmektedir.³⁰⁷

Leknevî, bu bölümde başka bazı meselelere de değinmektedir. Buna göre ümmî bir kimse Fâtîha ya da başka herhangi bir sûrenin Farsça tefsirini öğrendiğinde

³⁰⁵ Leknevî, *Âkâmü'n-nefâis*, s. 81-107.

³⁰⁶ Leknevî, *Âkâmü'n-nefâis*, s. 107.

³⁰⁷ Bkz.: Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 445; Serahsî, Radiyyüddîn, *el-Muhîtu'r-radaviyye*, vr. 31a; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, s. 9; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 25; a. mlf., *et-Tahkîk*, s. 7; Kürlânî, *el-Kifâye*, vr. 45b; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 54; Kuhistânî, *Câmiu'r-rumûz*, s. 83; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I, 307.

ümmî olmaktan çıkar ve namazlarını öğrendiği bu şeyle kılar. Cenaze namazında imamın Farsça duâ etmesi durumunda bu, Ebû Hanîfe'ye göre câiz ve insanların bu imama iktidâsı geçerlidir. İmâmeyn'e göre ise Arapça okuyabilecek durumda ise imamın ve cemaatin namazı câiz olmaz. Arapça okumaya güç yetiremeyecek durumda ise imamın namazı câiz ancak buna uyan ve Arapça okumaya güç yetirebilen cemaatin namazı ise batıl olur. Teşehhüd, selam vermek, kunut duâsı, rükû ve secde tesbihleri gibi namazın zikir ve tesbihatından olan şeylerin Arapçadan başka bir dille yapılmasının hükmü, Ebû Hanîfe ile İmâmeyn'in yaklaşımına göre olacaktır. Bunlar, Ebû Hanîfe'ye göre câiz, İmâmeyn'e göre ise sadece Arapçaya güç yetiremeyenler için câizdir.³⁰⁸

Leknevî, fakihlerin, iftitah tekbiri bahsinde, Rasûlullah'ın (s.a.) Arapça lafızla muvâzabesi sebebiyle tekbir lafzından başka bir lafızla yapılan tekbirin mekrûh olduğunu ve aynı şekilde Arapçadan başka bir dille yapılan kıraatin de câiz olsa da mekrûh olduğunu açıkça söylediklerini ifade etmektedir. Buna göre namazın diğer zikirlerinin de Arapçadan başka bir dille okunmasının câiz olsa da mekrûh olacağını söyleyebileceği görüşünü dile getirir. Çünkü Hz. Peygamber namazın diğer zikirlerinde de Arapça olarak okumaya devam etmiş, onun seçkin ashâbı da öylece yapmışlardır. Bilinen bir şeydir ki sahâbe arasında Fârisî ve başka yabancılar olduğu gibi onlar arasında Süryaniceyi öğrenenler de vardı. Buna rağmen onların hiçbirinden, namazın zikirlerinden herhangi birini Farsça ya da Arapçadan başka herhangi bir dille okudukları nakledilmemiştir. Bu durumda namazdaki zikirlerin Arapça okunması müekked sünnet olur. Müekked sünnete muhalif olan şey ise şiddetli bir şekilde mekrûh olur.³⁰⁹

6- Sigara/Tütün İçmenin Hükmü

Tütün ya da bugünkü kullanımıyla sigara içmenin hükmüyle ilgili tartışmaların, tütünün İslâm dünyasına girmesiyle birlikte başladığı söylenebilir. XVI. yüzyılın sonlarından itibaren İslâm dünyasında tütün mâmullerini kullanma alışkanlığının yaygınlaşmasıyla birlikte tütün kullanımının dinî ve hukukî hükümleri

³⁰⁸ Leknevî, *Âkâmü'n-nefâis*, s. 113-129.

³⁰⁹ Leknevî, *Âkâmü'n-nefâis*, s. 130.

konusunda âlimler arasında etkileri günümüze kadar süren yoğun tartışmalar başlamıştır. Zamanımızda sigaranın ve diğer tütün mâmullerinin kullanımının dinî hükmü hâlâ güncelliğini koruyan bir tartışma alanı olup birçok kitap, makale ve fetvaya konu teşkil etmektedir.³¹⁰

Leknevî, tütün konusuyla ilgili ilk olarak *Tervîhu'l-cinân bi-teşrihi hükmî şürbi'd-duhân* isimli bir risâle kaleme almış, daha sonra bir nevi bu risâlesine zeyl olarak *Zecrû erbâbi'r-reyyân an şürbi'd-duhân* ismiyle ikinci risâlesini kaleme almıştır.

Bazı insanların, Ramazan ayında oruçlu iken sigara kullanmanın orucu bozmayacağını söylediklerini duyduğunu, bunun üzerine de *Zecrû erbâbi'r-reyyân an şürbi'd-duhân* isimli risâlesini kaleme aldığını söyleyen Leknevî,³¹¹ konuyla ilgili kaleme aldığı bu ikinci risâlesinde, oruçlu iken sigara içmenin orucu bozup bozmayacağını ele almakta, oruçlu iken sigara içildiğinde orucun bozulacağını ve hem kazâ hem de keffâret gerektireceği görüşünü savunmaktadır. İlgili risâlesinin sonunda ise kahve içmenin hükmünü ele almakta ve kahvenin mübah olduğu görüşünü benimsemektedir.

Biz, burada, *Tervîhu'l-cinân* isimli ilk risâlesini esas alarak Leknevî'nin konuyla ilgili yaklaşımını ele alacağız.

Leknevî, bu ilk risâlesinde sigara kullanmanın hükmüyle ilgili âlimlerin görüşlerini, sigara kullanmanın helâl ya da haram oluşuyla alakalı muhtelif meseleleri, tütün yetiştirilmesi ve ticaretinin yapılmasının hükmünü ve kahve içmenin hükmünü ele almaktadır.

Mukaddime kısmında tütünün tarihi ve tütünün mahiyeti ile ilgili bilgi veren Leknevî, birinci bölümde tütünle ilgili fukahânın görüşlerini nakletmekte ve değerlendirmesini yapmaktadır. Birinci bölümün birinci kısmında sigara içmeyi câiz görmeyen âlimlerin görüşlerini ve ilgili fetvaları; ikinci kısmında ise sigara içmeyi câiz gören âlimlerin görüşlerini nakletmektedir.³¹² İkinci bölümde ise her iki gruptaki

³¹⁰ Özen, Şükrü, "Tütün", *DİA*, XXXXII, 5, 9.

³¹¹ Leknevî, *Zecrû erbâbi'r-rayyân*, s. 123, 124.

³¹² Leknevî, *Tervîhu'l-cinân*, s. 27-81.

âlimlerin görüşlerini ve delillerini değerlendirmekte ve kendi görüşünü gerekçeleriyle izah etmektedir.

Sigara içmenin câiz olmadığı görüşünde olan âlimlerin, bu görüşlerini çeşitli gerekçelerle savunduklarını ifade eden Leknevî, bu gerekçeleri on dokuz başlık altında ele alıp inceler ve eleştirilerini yöneltir. Bunlar; 1- Sigara içmek, beslenme ya da tedavi amaçlı değildir; 2- Sigara içmek, sonradan ortaya çıkmış bir bid'attir; 3- Sigara içmek zararlıdır ve her zararlı şey haramdır; 4- Sigara içmek sarhoş edicidir ve her sarhoş edici şey haramdır; 5- Sigara içmek akla zarar verir; 6- Sigara içmekte kâfirlere ve cehennem ehline teşebbüh vardır; 7- Sigara içmek kötü koku meydana getirir ve bunun da mekrûh olduğunda şüphe yoktur; 8- Tütün pistir/habîs ve her pis olan şey de haramdır; 9- Fâsık kimseler, haram şeyler için bir araya geldikleri gibi tütün içmek için de bir araya gelmektedirler. Bu durumda olan bir şeyin de haramlardan sayılması gerekir; 10- Sigara içmek, bela ve fitneler içerir. Böyle olan bir şey hakkında da haram hükmü verilmelidir; 11- Sigara içmek, akli ifsad eder, Allah'ı zikirden ve namazdan alıkoyar; 12- Duman, azab âletidir; 13- Sigara içmek, insanlara eziyet verir. İnsanlara eziyet veren şeylerin haram olduğunda da şüphe yoktur; 14- Sigara içmek israftır ve israf da haramdır; 15- Sigara içerken, Allah'ın insana verdiği şekli çirkinleştirmek vardır; 16-Sigara içerken duman bedene girer. Duman da ateşten meydana gelmektedir; 17- Sigara içerken, elinde ateş parçası olan şeytana teşebbüh vardır; 18- Devlet başkanı sigara içmeyi yasaklamıştır. Devlet başkanının yasaklamış olması, sigara içmenin haramlığını gerektirir; 19-Sigaranın haram olduğunda icmâ vardır ve icmâ da şer'î delillerden bir delildir.³¹³

Leknevî, sigara içmeye cevaz verenlerin ise üç tane dayanaklarının olduğunu kısaca ifade eder. Bunlar; 1- Sigara içmenin haram olduğuna delâlet eden şer'î bir delil yoktur. Haramlığına delâlet eden bir delil bulunmayan bir şey de mubahtır; 2- Eşyada aslolan ibâhadır. Bu kuralın altına sigara içmek de girer ve aksine delil olmadıkça ibâha devam eder; 3- Faydalı olan şeylerde aslolan onu kullanmanın mübah olması; zararlı olan şeylerde aslolan ise haram olmasıdır. Sigara içmek genel olarak da olsa faydalı bir şeydir ve haram olma kuralının altına girmez.³¹⁴

³¹³ Leknevî, *Tervîhu'l-cinân*, s. 83-114.

³¹⁴ Leknevî, *Tervîhu'l-cinân*, s. 116.

Daha sonra Leknevî, ifrat ve tefrite kaçmadan sigara içmeye cevaz verenlerin bu dayanaklarıyla ilgili görüşlerini dile getirir. Leknevî'ye göre burada iki hususta ihtilaf edilmektedir; birincisi, hurmet ve ibâha; ikincisi ise mekrûh olup olmamasıdır.

Birinci ihtilaf sigaranın haram mı mübâh mı olduğuyla ilgili olup, bu hususta doğru olan görüş mübah olduğu görüşüdür ve sigaranın haram olduğunu ispat eden ya da haram olduğuna delâlet eden herhangi bir şer'î delil yoktur.

Sigaranın mekrûh olup olmadığı hususunda ise doğru olan görüş, haram ve mübah diyen her iki gruba göre de bunun mekrûh olmasıdır. Bu görüşün gerekçeleri olarak da Leknevî, cehennem ehline ve şerli insanlara teşebbühün olması, kâfirlerin ve günahkârların azab edileceği ateşin/dumanın kullanılması ve kötü koku oluşturması olarak üç gerekçe zikreder.³¹⁵

Sigara içmenin mekrûh oluşunun tenzîhen mi yoksa tahrîmen mi olduğu hususunda da ihtilaf edildiğini; tahrîmen mekrûh olduğu görüşünde olanlar olduğu gibi, tenzîhen mekrûh olduğu görüşünü benimseyenlerin de olduğunu ifade eden Leknevî, kendisinin bu iki görüş arasında kesin kanaate varamadığını ve tavakkuf ettiğini söylemekte ve gerekçelerini izah etmektedir. Buna göre, kerâhetin illeti, şerli insanlara benzemek, cehennem ehlinin azab edileceği ateşi/dumanı kullanmak ve meydana gelen kötü kokudur. Bu üç gerekçeyle ilgili fakihlerin bazıları tahrîmen kerâheti gerektireceğini, bazıları da tenzîhen kerâheti gerektireceğini söylemişlerdir. Tenzîhen mekrûh olan şeyler bir şeyde bir araya gelince tahrîmî kerâheti gerektireceği söylenebilirse de bunun için tam bir delile ihtiyaç vardır.³¹⁶

Daha sonra Leknevî, sigara içmenin hükmüyle ilgili kendi görüşünü kısaca belirtir. Sigara içmenin haram olmadığına şüphe olmadığı gibi onun mekrûh olduğunda da şüphe yoktur. Eğer buradaki kerâhetin tahrîmî olduğu kabul edilirse, her ne kadar bazı fakihler tahrîmen mekrûhu küçük günahlardan saysalar da, sigara içmek büyük günahlardan sayılır. Zira tahrîmen mekrûh, fakihlerin çoğunluğuna göre harama yakın mekrûhtur. Eğer buradaki kerâhetin tenzîhî olduğu kabul edilirse, bu durumda sigara içmek küçük günahlardan sayılır. Fakat onda ısrar edilir ve alışkanlık

³¹⁵ Leknevî, *Tervîhu 'l-cinân*, s. 116.

³¹⁶ Leknevî, *Tervîhu 'l-cinân*, s. 116, 117.

haline getirilirse büyük günahlardan olur. Buna göre, sigara içmek âlimlerin çoğunluğunun görüşüne göre büyük günahlardandır ve deliller de buna delâlet etmektedir. Sigara içmenin kerâhetsiz mübâh olduğu görüşünü savunan kimseler ise, şâz bir görüşü benimsemiş olmaktadır.³¹⁷

Leknevî'nin bu açıklamalarından, kendisinin, sigaranın mekrûh olduğu görüşünü benimsediği; ancak tenzîhen mekrûh mu yoksa tahrîmen mekrûh mu olduğu hususunda tavakkuf ettiği anlaşılmaktadır. Ancak onun tiryakilik boyutuna varan ile tiryakilik boyutuna varmayan sigara içimi arasında bir ayırım yaptığı, tiryakilik boyutunda sigara içmeyi tahrîmen mekrûh, tiryakilik boyutuna varmayan sigara içimini ise tenzîhen mekrûh kabul ettiği söylenebilir. Ayrıca tenzîhen mekrûh olduğu kabul edildiğinde, ısrar edilmesi ve alışkanlık haline getirilmesi durumunda büyük günahlardan sayılır. Dolayısıyla sigara içmek, âlimlerin büyük çoğunluğuna göre büyük günahlardan sayılmaktadır.

IV- LEKNEVÎ'NİN ESERLERİNDEKİ METODU ve KAYNAKLARI

Leknevî, kısa ömrüne pek çok eser sığdıran bir âlimdir. O, ilim tahsil ederken ders olarak okumuş olduğu kitaplara kısa notlar tutmuş, daha çocukluğundan itibaren eser yazmaya başlamış, yolculuğu esnasında bile kitap yazmaktan geri durmamıştır.³¹⁸ *İmtihânü't-talebe fi's-sıyaği'l-müşkile* ve *et-Tibyân fi şerhi'l-Mîzân* isimli eserlerini daha on iki yaşında iken kaleme almıştır.³¹⁹ Tahsilinin başlangıcından itibaren kitap okuma ve eser telif etme sevgisini Allah Teâlâ'nın kendisine bahşetmiş olduğu bir lütuf olarak gören Leknevî, çocukluğundan itibaren kuvvetli bir hafızaya sahip olduğunu, kalbine ilim sevgisi ilkâ edildiğini, çeşitli ilim dallarında birçok eser tasnif ettiğini kaydetmektedir.³²⁰

Leknevî'nin hayatını ele alan bütün müellifler, onun kuvvetli bir zekâyâ sahip olduğu, ilme olan sevgi ve düşkünlüğü, derin bilgisi, ifrat ve tefritten uzak mutedil

³¹⁷ Leknevî, *Tervîhu'l-cinân*, s. 117, 118.

³¹⁸ Nitekim o, *Âkâmü'n-nefâis fi edâi'l-ezkâri bi lisân-i Fâris* isimli eserini yolculuk esnasında yazmaya başladığını ifade etmektedir. Leknevî, *Âkâmü'n-nefâis*, s. 14.

³¹⁹ Leknevî, *et-Tibyân fi Şerhi'l-Mîzân* isimli eseri için, "Çocukluk günlerimde/eyyâmü's-sıbâ tasnif edilmiştir" ifadelerini kullanmaktadır. Leknevî, *en-Nâfu'l-kebîr*, s. 62.

³²⁰ Leknevî, *en-Nâfu'l-Kebîr*, s. 62, 64; a. mlf., *Umdetü'r-riâye*, I, 137.

oluşu, meselelere vukûfiyeti, ince anlayışı, ilim ehli ve halk nazarında büyük bir şöhret ve saygınlığa sahip olduğu, meseleleri tahkik, tedkik ve tahlildeki başarısı üzerinde müttefiktirler.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi yüz yirmiden fazla eseri bulunan Leknevî, telif etmiş olduğu eserlerinde ilmî ihâta ve dirâyetini, kaynaklara vukûfiyetini ortaya koymuş velûd bir âlimdir. Hocası Kevserî'nin delâlet ve teşvikleriyle³²¹ Leknevî'nin birçok eserini tahkik edip neşreden Abdülfettâh Ebû Gudde, Leknevî'nin eserleri ömrüne kıyaslandığında ciddi anlamda eserlerinin çokluğunun görüleceğini, bu yönüyle onun, ömürlerine oranla eserlerinin çokluğuyla bilinen Taberî, İbnü'l-Cevzî, Fahrüddin Râzî gibi âlimlerden daha fazla eser yazdığını ifade etmektedir.³²²

Ebû Gudde, Leknevî'nin eserlerini inceleyen kimsenin, onun ne kadar ilmî tahkik ehli olduğunu, nadir nakillerde bulunduğunu, sanki ömrünü o meseleye hasretmiş gibi meseleleri geniş ve kapsamlı ele aldığını görebileceğini ifade eder. Allah Teâlâ ona ayrı bir zevk ve ilim sevgisi, dakik bir anlayış,³²³ kuvvetli bir hafıza

³²¹ Ebû Gudde, *Mukaddimetü'r-Raf'* ve *t-tekmîl*, s. 15.

³²² Ebû Gudde, *Mukaddimetü'l-Ecvibeti'l-fâdile*, s. 13, 14.

³²³ Yunus Emre Acaroğlu, yaptığı çalışmada, Leknevî hakkında, "*Abdülfettah Ebû Gudde de el-Ecvibetü'l-Fâdila'da, Leknevî'nin, cevap vermiş olduğu sorular; onun ilminin üstünlüğünü, ince anlayışını, anlaşılması zor olan meselelerin inceliklerine olan vukûfiyetini göstermektedir*" şeklinde nakilde bulunmakadır. Acaroğlu, *Leknevî ve İhtilâfu'l-Hadîs*, s. 35.

Ancak Acaroğlu'nun naklettiği bu ifadeler, Leknevî ile ilgili değil, Muhammed Hüseyin Lâhorî Betâlevî (1338/1919) ile ilgilidir. Zira Ebû Gudde, *el-Ecvibetü'l-fâdile* ile ilgili olarak, "*Bu kitap, sorulan on tane soruya cevap olarak telif edilmiştir ki, bu soruları ona, çağdaşı olan büyük âlimlerden biri olan Muhammed Hüseyin el-Lâhorî sormuştur. Bu soruları Lâhor'dan Leknevî'nin o gün için ikâmet etmekte olduğu Haydarâbâd Dekan'a göndermiş, müellif Leknevî de bu sorulara cevap olarak bu faydalı eserini telif etmiştir*" demektedir. (Ebû Gudde, *Mukaddimetü'l-Ecvibeti'l-fâdile*, s. 7.) Daha sonra Ebû Gudde, Leknevî'ye bu soruları soran âlimin tercüme-i hâlini çok araştırmasına rağmen bulamadığını, bunun üzerine arkadaşı Ebû'l-Hasen el-Hasenî en-Nedvî'ye mektup yazarak, babasının henüz basılmamış *Nüzhete'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi'* ve *n-nevâzır* isimli eserinin sekizinci cildinde yazdığı bu âlimin tercüme-i hâlini istediğini; arkadaşı Ebû'l-Hasen'in de, Leknevî'den uzakta olmasına rağmen, bazı dostlarına, bu eserin sekizinci cildini el yazmasından istinsâh ettirip kendisine gönderdiğini ifade etmekte ve sonra da arkadaşının kendisine gönderdiği *Muhammed Hüseyin el-Lâhorî'nin* tercüme-i hâlini kaydetmektedir. (Ebû Gudde, *Mukaddimetü'l-Ecvibeti'l-fâdile*, s. 8, 9.) Lâhorî'nin tercüme-i hâlini naklettikten sonra Ebû Gudde, Lâhorî ile ilgili olarak, Leknevî'nin cevap vermesi için sormuş olduğu soruların, onun ilminin üstünlüğüne, ince anlayışına, meselelere vukûfiyetine delâlet ettiğini ifade etmektedir. (Ebu Gudde, *Mukaddimetü'l-Ecvibeti'l-fâdile*, s. 9.) Dolayısıyla Acaroğlu'nun Leknevî ile ilgili diye naklettiği Ebû Gudde'nin bu ifadeleri Muhammed Hüseyin el-Lâhorî ile ilgilidir. "*Kişinin bilgisi, sorduğu sorudan anlaşılır*" fehvâsınca Ebû Gudde, Lâhorî'nin sorduğu sorulardan onun bilgi ve anlayışının genişliğini ifade etmektedir.

gücü, kısa zamanda eser yazma kabiliyeti vermiştir. Vakti değerlendirme hususunda ender görülen bir hassasiyete sahip olup, yazmış olduğu eserler ve kullandığı kaynaklar göz önüne alındığında insan hayrete düşmektedir. Leknevî'nin *er-Raf'* ve *'t-tekmîl* isimli eseri incelendiğinde bu eserinde 150 civarında kaynaktan istifade ettiğinin görüleceğini söyleyen Ebû Gudde, kendisinin bu kitabını ve *el-Ecvibetü'l-fâdile* isimli eserini tahkik ederken, Leknevî'nin kaynak olarak kullandığı ve çoğu el yazma olan kitaplardan en zor meseleleri bulup çıkarması ve izah etmesi karşısında şaşırıp kaldığını ifade etmekte ve Leknevî'nin her ilim dalından pek çok eserin bulunduğu zengin bir kütüphaneye sahip olduğunu kaydetmektedir.³²⁴

Muhammed Erşed de Leknevî'nin kitaplara vukûfiyeti ve birçoğu el yazma olan eserlerin içinden kapalı ve anlaşılması zor meseleleri bulup ortaya çıkarması karşısında şaşırıp kaldığını; sanki onun elinde bir fenerin olduğunu, o feneri kitapların karanlıklarına tutup ibarelerini aydıtlattığını ve onların içinden en kıymetli hazineleri bulup çıkardığını ifade etmektedir.³²⁵

Biz, burada, Leknevî'nin eser telif ederken benimsediği ve uyguladığı metodunu, Telif Ettiği Eserlerindeki Metodu ve Şerh Olarak Yazdığı Eserlerindeki Metodu başlıkları altında ele alacağız.

A- Leknevî'nin Eserlerindeki Metodu

Bu kadar çok esere imza atan Leknevî, gerek şerh/hâşiye olarak yazdığı gerekse telif etmiş olduğu eserlerini kendine mahsus belli bir metodla yazmıştır.

Leknevî'nin neredeyse bütün eserlerinde gelenekte olduğu gibi standart bir form vardır. Buna göre Leknevî, esere hamdele ve salveyle başlamakta, eserin kendisi tarafından kaleme alındığını belirten birkaç satırlık giriş cümlesinden sonra mutlaka eserin telif gerekçesini açıklamaktadır. Bu gerekçe çoğunlukla ya kendisine sorulan bir soruya cevap niteliğinde ya da o günün toplumunda tartışılan bir

³²⁴ Ebû Gudde, *Mukaddimetü'l-Ecvibetü'l-fâdile*, s. 14, 15. Ebû Gudde, Aligarh Üniversitesinin Kütüphanesinde Leknevî'nin kütüphanesinden 1071 tanesinin Arapça, 1870 tanesinin de Farsça kitaplardan oluşan pek çok kitabının bulunduğunu ve bunların, torunu Muhammed Eyyub ve bunun oğlu Muhammed Mehdi Eyyub tarafından Aligarh Üniversitesi'ne hediye edildiğini belirtmektedir.

³²⁵ Nedvî, Muhammed Erşed, "*el-İmam Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî*", s: 98.

meseleye açıklık getirmek üzere eserin kaleme alınması şeklindedir. Eser, duâ ve iyi niyet temennileriyle sona ermektedir.³²⁶

1- Telif Ettiği Eserlerindeki Metodu

Leknevî'nin furû fıkıh alanıyla ilgili telif etmiş olduğu eserleri, belli bir konu hakkında yazılmış risâlelerinden oluşmaktadır. Onun, furû fıkıhın bütün konularını içerecek şekilde telif etmiş olduğu bir eseri bulunmamaktadır. Müstakil bir konuda kaleme almış olduğu risâlelerin neredeyse tamamı ya kendisine sorulan sorulara cevap mahiyetinde ya da kamuoyu gündeminde tartışılan konularla ilgili olduğu görülmektedir. Bazı risâlelerini ise birtakım kişilere reddiye olarak kaleme almıştır. Bu durum, onun içinde bulunduğu toplumun sorunlarıyla ilgilenen, bu sorunların çözümü için emek sarf eden ve toplumdan uzak olmayan bir âlim olduğunu göstermektedir.³²⁷

Leknevî, telif etmiş olduğu eserlerde kendine mahsus bir yöntem uygulamış, neredeyse bütün eserlerini bu yönetime göre telif etmiştir. Biz, burada, telif etmiş olduğu eserlerde kullandığı yönetime yönelik en belirgin ana özellikleri zikredeceğiz.

a- Muhtevaya uygun isim vermesi: Telif etmiş olduğu eserlerinde Leknevî'nin önem verdiği hususlardan biri, eserin muhtevasını eserin ismine yansıtmasıdır. Buna ilaveten o, kaleme almış olduğu bir eserine sadece isim vermekle kalmaz bazı eserlerine lakap da vermektedir.³²⁸

b- Başlangıç hutbesinden sonra kendisini tanıtır. Leknevî, telif ettiği bütün eserlerinde genel olarak duâ ve niyaz cümleleriyle ismini, künyesini, vatanını, mezhebini ve nesebini zikretmektedir. O, "فيقول العبد الراجي عفو ربه القوي أبو الحسنات محمد" şeklinde neredeyse kalıp halinde kullandığı

³²⁶ Kılıç, *Fakih Olarak İmam Leknevî*, s. 100.

³²⁷ Kılıç, *Fakih Olarak İmam Leknevî*, s. 130.

³²⁸ "هذه Leknevî, *Nüzhetti'l-fikr*, s. 4, 5. "وسميته به: نزهة الفكر في سبحة الذكر، ولقبته به: هدية الأبرار في سبحة الأذكار"

Leknevî, *Tuhfetü'l-ahyâr*, رسالة مسماة به: تحفة الأخيار في إحياء سنة سيد الأبرار، وملقبةً به: إحياء السنة فيما يتعلق بالسنة "مُسَمِّيًا الرسالة باسم يبنى عنوانه عن المُعَنُون، أعني: إقامة الحججة على أن الإكثار في التبعيد ليس ببدعة، مُلقبًا يُجبر من بدء. s. 41.

Leknevî, *İkâmetü'l-hucce*, s. 14. "نُصرة العابدين بدفع طعن الخامدين"

cümleri vardır. Bir müellifin kaleme almış olduğu bir kitabına bu şekilde ismini, künyesini, nesebini, mezhebini ve vatanını yazması, o eserin o müellife nisbetinde ve kendisinin başkalarından ayırt edilmesinde etkili olmaktadır.

c- Eserin telif sebebinin açıklar. Leknevî, eserlerinin başında kaleme almış olduğu eserin telif sebebini açıklamaktadır. Genelde sorulan sorular ya da meydana gelen bir olay sebebiyle eserlerini telif eden Leknevî,³²⁹ bunun yanında dönemindeki insanların konu ile ilgili cehaletlerinin yaygınlığı,³³⁰ bazı ilim ehlinin, öğrencilerin ya da dostlarının konuyla ilgili bir eser telif etmelerini istemeleri,³³¹ öğrencilerin ve ilim ehlinin faydalanmaları,³³² bazı kişilerle arasında geçen tartışmalar³³³ gibi sebeplerle eserlerini telif ettiğini zikretmektedir.

d- Eserin konusunu zikreder. Leknevî, kaleme almış olduğu eserlerin başında eserin konusunu kısaca zikrettiği gibi, eserin kaç bölümden oluştuğu ve ilgili bölümlerde neleri ele aldığı gibi hususlara değinerek eserin tertibini de zikreder.

e- Eserlerinde ilmî emanete riayet eder. Leknevî, eserlerinde referans olarak kullandığı ve nakilde bulunduğu müellifleri ve eserlerini zikreder ve naklin sonunda "انتهى" kelimesini kaydeder. Yaptığı nakillerde genel olarak sadece kitabın ismini zikrederken, bazen hem müellifin hem de kitabın ismini, bazen de hem müellifi hem kitabını hem de kitabın bölümünü zikretmektedir. Fıkıh ve hadîs kitaplarından nakilde bulunurken, müellifin ismini, kitabın ismini ve sonra da hangi bâbda olduğunu zikretmesi gibi ilim dallarına göre ve o ilim dalının özelliğine göre referans verir.

f- Eserlerinde bolca duâ ve niyazda bulunur. Yazmış olduğu eserlerinde, Allah Teâlâ'nın eserlerini kabul edip dünya ve âhirette faydalandırmasını, sadece kendi rızasına has kılmasını, kullarını faydalandırmasını, hata ve sürçmelerden

³²⁹ Leknevî, *Tervîhu 'l-cinân*, s. 12.

³³⁰ Leknevî, *er-Raf' ve 't-tekmîl*, s. 49.

³³¹ Leknevî, *Rad'u 'l-ihvân*, s. 7.

³³² Leknevî, *Nef'u 'l-müftî*, s. 20.

³³³ Leknevî, *el-İnsâf*, s. 3.

korumasını, günahlarını affetmesini, ayıplarını örtmesini istemesi gibi çokça duâ ve niyazda bulunmaktadır.

g- Meseleleri geniş bir şekilde delilleriyle ele alıp inceler. Leknevî, müstakil olarak yazdığı eserlerinde konuyla ilgili hem mezheplerarası ihtilafa hem de mezhep içi ihtilafa yer verir ve meseleleri delilleriyle birlikte ele alıp inceler. İhtilafli meselelerde tarafların delillerine ve gerekçelerine yer veren Leknevî, leh ve aleyhte söylenecek şeyleri zikrettikten sonra tercih ve tashihlerde bulunur ve yerine göre mezhep görüşüne muhalif olsa bile kendi benimsediği görüşü ortaya koyar.

h- Pek çok kaynaktan nakillerde bulunur. Leknevî'nin metodunun en bariz özelliklerinden biri de yazmış olduğu eserlerinde pek çok kaynaktan nakilde bulunmasıdır. Öyle ki, 50-60 sayfalık bir risâlesinde bile 150'den fazla kaynaktan faydalanmış ve nakilde bulunmuştur.³³⁴

i- Mezhep imamlarını ve mezhep görüşlerini savunur. Leknevî'nin, yazmış olduğu eserlerinde yeri geldikçe başta Ebû Hanîfe olmak üzere mezhep imamlarını ve mezhep görüşlerini savunduğu görülmektedir. Bu yönüyle o, mezhep imamlarına yöneltilen eleştirileri, mezhep görüşleriyle ilgili şüphe ve töhmetleri ortadan kaldırmaya çalışır. Öyle ki, *el-Heshese*, *el-Kavlü'l-câzim*, *Tuhfetü't-talebe* gibi bazı eserlerinin bir mezhep savunması olduğu söylenebilir.

j- Eserlerin yazılış tarihlerini kaydeder. Leknevî, bazı eserlerinin başında ilgili eserin yazılmaya başlandığı tarihi verirken bütün eserlerinde de eserin tamamlandığı tarihi ve yerine göre nerede ve hangi şartlarda yazıldığı bilgisini de vermektedir.

2- Şerh Olarak Yazdığı Eserlerindeki Metodu

Leknevî'nin şerh olarak kaleme aldığı en meşhur ve önemli eserleri *Hâşiyetü'l-Hidâye*, *Umdetü'r-riâye*, *es-Siâye*, *Hâşiyetü'l-Câmi's-sağir* ve *et-Ta'liku'l-mümecced*'dir. Aslında *el-Hidâye* üzerine yazmış olduğu hâşiyesi, babası Abdülhalîm'in, kendi şahsî *el-Hidâye* nüshasına yazdığı notları genişleterek derlediği kısa notlardan ibarettir. Leknevî'nin kendisi de babası Abdülhalîm'in, insanların *el-Hidâye*'ye büyük rağbet gösterdiklerini görünce, matbû ve el yazmasından yedi

³³⁴ Ebû Gudde, *Mukaddimetü'l-Ecvibeti'l-fâdile*, s. 14, 15; a. mlf., *Mukaddimetü Zaferi'l-emânî*, s. 8.

nüshasını karşılaştırarak bir nüsha oluşturduğunu, notlar yazdığını ve bu nüshanın ilk olarak hicrî 1282 yılında el-Matbau'l-Alevî'de, ikinci baskısının da el-Matbau'l-Mustafâî tarafından yapıldığını ifade etmektedir. el-Matbau'l-Mustafâî sahibi daha sonra ilk iki baskıdan daha güzel olacak şekilde üçüncü baskısını yapmak istediğini Leknevî'ye iletmış, kendisi de babasının yazdığı nüshayı gözden geçirip faydalı olabileceğini düşündüğü bazı notlar eklemiştir. Bu haliyle eserin, aynı matbaa tarafından birkaç defa basımı yapılmıştır.³³⁵ Leknevî'nin ilaveleriyle bu hâşiye, babasına değil Leknevî'nin kendisine izafe edilmiş ve onun eseri olarak meşhur olmuştur.

Leknevî'nin, hâşiye/şerh olarak kaleme aldığı eserlerde genel olarak takip ettiği metodu şu şekilde sıralamamız mümkündür:

a- İlgili eserlere mukaddimeler yazmıştır. Leknevî, şerh olarak kaleme almış olduğu eserleri telif ederken, bu eserlere bir mukaddime olacak şekilde özel risâleler kaleme almıştır. *el-Hidâye* için yazdığı *Mukaddimetü'l-Hidâye* ve *Müzeyyiletü'd-dirâye li-mukaddimeti'l-Hidâye*; *es-Siâye* için yazdığı *Def'u'l-ğavâye an men yutâliu Şerha'l-Vikâye (Mukaddimetü's-Siâye)*, *el-Câmu's-sağîr* için yazdığı *en-Nâfiu'l-kebîr limen yutâliu'l-Câmia's-sağîr* ve *et-Ta'liku'l-mümecced* için yazdığı *Mukaddimetü't-Ta'liku'l-mümecced* isimli risâleleri, ilgili olduğu eserleri, müelliflerini ve o eserler üzerine yapılan çalışmaları tanıttığı gibi, fıkıh ve fıkıh tarihi, terâcim, mezhep, fetva usûlü gibi konuları ele almakta, bu eserleri okuyacak kişinin ihtiyaç duyabileceği bilgileri sunmaktadır.

b- Nüsha farklarına dikkat çekmektedir. Leknevî, hâşiye ve şerh olarak kaleme almış olduğu eserlerde, ilgili eserin nüsha farklılıklarına dikkat çeker. O, birçok yerde “*diğer bir nüshada şöyledir, bazı nüshalarda şöyledir, nüshaların çoğunda böyledir*” şeklinde nüsha farklılıklarına yer vermektedir. Nüsha farklılıklarına işaret ettiği yerlerde bazen kendi tercihini ortaya koyarken, bazı yerlerde de herhangi bir değerlendirme yapmaksızın sadece farklılıkları zikretmekle yetinir.³³⁶

c- Meseleleri delilleriyle değerlendirir. Leknevî, özellikle *es-Siâye*, *Umdetü'r-riâye* ve *et-Ta'liku'l-mümecced* isimli çalışmalarında meseleleri genişçe

³³⁵ Leknevî, *Şerhu'l-Hidâye*, VIII, 356-359.

³³⁶ Örnek olarak bkz.: Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 391, IV, 65, 399, 425; a. mlf., *es-Siâye*, I, 571; a. mlf., *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 183, 310, 317, 404, 426, 431, 467, 477, III, 135, 214, 340.

ele almakta ve delilleriyle birlikte değerlendirmekte ve yerine göre kendi görüş ve tercihlerini ortaya koymaktadır.³³⁷

d- Konuyla ilgili ihtilaflara değinmekte ve tercihler yapmaktadır. Leknevî, birçok meselede gerek mezheplerarası gerekse mezhep içi ihtilafa yer verir, meseleyi delil ve gerekçeleriyle ele alıp inceler, sahih ve müftâ bih görüşü belirtir. Bazı yerlerde kendi görüş ve tercihini ortaya koyar.³³⁸ Yerine göre mezhebin en muteber metinlerinin müelliflerini ve şerh yazdığı metnin müellifini eleştirmekten çekinmez.³³⁹

e- Dil ve lügat meselelerini ele almaktadır. Klasik eserlerimizde olduğu gibi Leknevî de yazmış olduğu eserlerinde başta kelimelerin lügat ve şer'î/ıstılah anlamlarını, kelime tahlillerini verir.³⁴⁰ Eserde çoğul sigası kullanılan kelimelerin tekil, tekil sigası kullanılan kelimelerin çoğul sigalarını zikreder.³⁴¹ Dilbilgisine yer verir.³⁴² Eserde geçen isimlerin ve kelimelerin okunuşunu kaydeder.³⁴³ Ayrıca bazı yerlerde Farsça cümleler yazdığı gibi kelimelerin Farsça karşılığını da vermektedir.³⁴⁴

f- Eserde geçen fakihler ve eserler hakkında kısa bilgiler verir. Leknevî'nin eser telif ederken uyguladığı en önemli özelliklerinden birisi budur. Özellikle şerh ve hâşiye olarak kaleme aldığı eserler için yazdığı mukaddimelerin bir bölümü terâcim ve tabakât konularıyla ilgilidir. Ayrıca o, *et-Ta'likul'-mümecced* isimli eserinde olduğu gibi, raviler hakkında yerine göre genişçe bilgi vermektedir.³⁴⁵

³³⁷ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 283.

³³⁸ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 235, 240, 242, 274, 283, 285, 311, 325, 340, 347, 367; a. mlf., *es-Siâye*, I, 26-35; a. mlf., *et-Ta'likul'-mümecced*, I, 213-216, 270, 282, 316.

³³⁹ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 273, 274, 348, 361, 363, 385, 459, 460, III, 157, 158; a. mlf., *et-Ta'likul'-mümecced*, I, 199, 212, 224, 299, 305.

³⁴⁰ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 209, 214, 215, 227, 472, 473, III, 121; a. mlf., *et-Ta'likul'-mümecced*, I, 265, 286, II, 130, 230, III, 15, 22, 35.

³⁴¹ Leknevî, *et-Ta'likul'-mümecced*, II, 269, 610.

³⁴² Leknevî, *et-Ta'likul'-mümecced*, I, 245, II, 466, 543, 590.

³⁴³ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 240, 273, 326, 327, 327, 337, 360.

³⁴⁴ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 252, 346, 369, 373, 404, 408, II, 533, 627, III, 15, IV, 23.

³⁴⁵ Leknevî, *et-Ta'likul'-mümecced*, I, 296, 374, 396, III, 164.

g- Daha önce yazılmış eserlerde yapılan yanlışlara dikkat çekmektedir.

Bir mesele ile ilgili daha önce yazılan eserlerde yanlış nakledilen, mezhebin genel görüşüne muhalif görüşlere dikkat çeker ve doğru görüşü ortaya koyar.³⁴⁶

h- “Dersen; derim ki” kalıbıyla meseleyi değişik yönlerden ele alır.

Leknevî, “Dersen; derim ki” kalıbıyla farazi sorular sorarak meseleleri farklı açılardan ele alır, konuyla ilgili ileri sürülebilecek itirazları ve cevaplarını zikrederek konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamaya çalışır.³⁴⁷

Leknevî, ele aldığı meselelerde öncelikle âyet ve hadîsleri zikretmekte, konuyla ilgili ihtilafli görüşlere yer vermekte ve daha sonra deliller muvacehesinde tercihte bulunmaktadır. Tercihlerinin ekseriyetle mezhep içi görüşler şeklinde olduğunu ifade etmek mümkündür. Eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla Leknevî'nin tartışmalı konular karşısında orta bir yol takip ettiği, insaf ve itidal sınırını aşmadığı anlaşılmaktadır. Bundan dolayı Leknevî'nin ilmî üslup ve usûlünde ihtiyat ve ihtiyatla amel etme yönteminin önemli bir yeri olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Nitekim kendisi de ifrat ile tefrit arasında mutedil bir yol izlemeyi Allah'ın kendisine lütfettiğini ifade etmiştir. Fikirlerin çatıştığı bir konu önüne geldiğinde daima o konudaki orta yolun kendisine ilham edildiğini, şer'î delillerle çatışsa bile fakihlerin görüşlerini bırakmayacak şekilde salt taklid yolunu seçenlerden olmadığını, onları suçlayarak, fikhî tümüyle terk edenlerden de olmadığını ifade etmiştir. Leknevî'nin meseleleri teslimiyetçi bir mantıkla kabul etmediği, ihtilafli konularda tarafların delillerine yer vererek tercihte bulunduğu görülmektedir.³⁴⁸

B- Leknevî'nin Kaynakları

Leknevî, eserlerinde pek çok kaynaktan nakilde bulunmaktadır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Ebû Gudde, Leknevî'nin yazmış olduğu eserler ve kullandığı kaynaklar göz önüne alındığında insanın hayrete düşeceğini; *er-Raf'* ve *t-tekmîl* isimli eseri incelendiğinde bu eserinde 150 civarında kaynaktan istifade ettiğinin görüleceğini, kendisinin *er-Raf'* ve *t-tekmîl* ve *el-Ecvibetü'l-fâdile* isimli eserini tahkik ederken, Leknevî'nin kaynak olarak kullandığı ve çoğu el yazma olan

³⁴⁶ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 227, 434, 456.

³⁴⁷ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 240, 255, 264, 372, 404, 408, 506; a. mlf., *es-Siâye*, I, 64, 105, 124 424.

³⁴⁸ Kılıç, *Fakih Olarak İmam Leknevî*, s. 132, 133

kitaplardan en zor meseleleri bulup çıkarması ve izah etmesi karşısında şaşırıp kaldığını ifade etmekte ve Leknevî'nin her ilim dalından pek çok eserin bulunduğu zengin bir kütüphaneye sahip olduğunu kaydetmektedir.³⁴⁹

Yine Ebû Gudde, tahkik edip neşrettiği Leknevî'nin *Zaferu'l-emânî*'sinin mukaddimesinde, Leknevî'nin ilgili eserinde, bulunması ve elde edilmesi zor olan ve nadir bulunan pek çok el yazma eserden nakilde bulunduğunu; kitaba göz atan kimsenin, müellifin bu eserlere nasıl ulaştığı ve onlardan nasıl nakillerde bulunduğunu hususunda şaşırıp kalacağını ifade etmektedir.³⁵⁰ Ebû Gudde'nin bu ifadeleri abartılı olmayıp, Leknevî'nin eserlerine göz atan bir kimse, nakilde bulunduğu eserlerin çokluğunu rahatlıkla görebilir.

Leknevî, eserlerinde, başta fıkıh, hadîs, tefsir olmak üzere kelim, tasavvuf, arap dili ve edebiyatı, tarih, terâcim ve tabakât, mantık, matematik ve coğrafya gibi her ilim dalında gerek matbû gerek el yazma halinde olan pek çok eserden nakilde bulunmaktadır.

Biz örnek olarak Leknevî'nin hacimli eserlerinden biri olan *Umdetü'r-riâye* isimli eseri ile küçük hacimli risâlelerinden biri olan *el-Heshese bi-nakzı'l-vuzûi bi'l-kahkaha* isimli risâlesinde faydalandığı ve atıfta bulunduğu eserleri tespit etmeye çalıştık. Aşağıda tablolarda da görüleceği gibi, Leknevî, yazdığı eserlerde çok fazla sayıda kaynaktan istifade etmiştir. Öyle ki, Ebû Gudde'nin de ifade ettiği gibi,³⁵¹ atıfta bulunduğu eserlerden bazıları nadir el yazma eserlerdir ve bunların birçoğu ya duyulmamış ya da varlığı bilinmeyen el yazmalardır.

Leknevî, referans verirken bazen hem kitabın ismini hem de müellifin ismini kaydederken bazen de sadece kitabın ismini ya da sadece müellifin ismini vermekle yetinmekte, bazı durumlarda eser ve müellif ismi zikretmeksizin sadece "*el-Hidâye şerhlerinde; el-Vikâye hâşiyelerinde; el-Mültekâ şerhinde böyledir*" gibi geniş bir yelpazede değerlendirilebilecek atıflar yapmaktadır. Ayrıca o, klasik eserlerden nakilde bulunmasının yanısıra sadece yaşadığı coğrafyada tanınan âlimler tarafından yazılan eserlerden de nakilde bulunmaktadır. Bütün bunlar da Leknevî'nin nakilde

³⁴⁹ Ebû Gudde, *Mukaddimetü'l-Ecvibeti'l-fâdile*, s. 14, 15.

³⁵⁰ Ebû Gudde, *Mukaddimetü Zaferi'l-emânî*, s. 8.

³⁵¹ Ebû Gudde, *Mukaddimetü'r-Raf' ve't-tekmîl*, s. 15.

bulduğu ya da atıf yaptığı az da olsa bazı eserlerin ya da müelliflerin kimliğinin tespitini zorlaştırmaktadır.

Umdetü'r-riâye isimli eserinde yaptığımız inceleme sonucu tespit edebildiğimiz kadarıyla 164 müellife ait 257 esere atıfta bulunmaktadır. Müellif ya da eser hakkında net bilgi bulamadığımız eser sayısı ise 24 tanedir. Bunları da sayıya dâhil ettiğimiz zaman Leknevî'nin, sadece *Umdetü'r-riâye* isimli eserinde faydalandığı, nakil ve atıfta bulunduğu 188 müellife ait 281 eser olduğu görülmektedir. Bu müellif ve eserler arasında matematiksel olarak çok sayıda atıfta bulunduğu eserler olduğu gibi sadece bir kere atıfta bulunduğu eserler de vardır. Leknevî'nin atıfta bulunduğu eserlerin kendi iç atıfları ve başta kütüb-i sitte müelliflerinin eserleri olmak üzere Leknevî'nin atıfta bulunduğu hadîs kaynakları bu sayıya dâhil edilmemiştir.

Leknevî'nin *Umdetü'r-riâye*'de en çok nakil ve atıfta bulunduğu eserler arasında 473 atıfta Mergînânî'nin *el-Hidâye*'si, 457 atıfta İbn Nüceym'in *el-Bahru'r-râik*'i, 450 atıfta İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-Kadîr*'i, 227 atıfta Aynî'nin *el-Binâye*'si, 162 atıfta Siraceddin İbn Nüceym'in *en-Nehru'l-fâik*'i, 100 atıfta Siğnâkî'nin *en-Nihâye*'si ve 90 atıfta Bâbertî'nin *el-İnâye*'si ilk sıralarda yer almaktadır.

Leknevî, 1419 Karaçi baskısında 38 sayfalık bir hacme sahip olan *el-Heshese binakzî'l-vuzûi bi'l-kahkaha* isimli risâlesinde ise tespit edebildiğimiz kadarıyla 61 müellife ait 67 esere atıfta bulunmaktadır. Ayrıca bu risâlesinde bir yerde “*kâle Şurrâhü's-Şemâil*” şeklinde Tirmizî'nin *eş-Şemâil* isimli eserine yazılan şerhlere genel bir atıf yaptığı görülmektedir.³⁵² Yine bir yerde “*Delhi'nin ileri gelenlerinden bir kişi dedi ki*” şeklinde isim vermeden nakilde bulunmaktadır.³⁵³ Ayrıca bir kere Ahmed b. Hanbel'e, bir kere Beyhakî'ye ve bir kere de İbn Hibbân'a ismen atıf yapmaktadır. Leknevî'nin atıfta bulunduğu eserlerin kendi iç atıfları bu sayıya dâhil edilmemiştir. Bu risâlesinde Leknevî'nin en çok atıfta bulunduğu eserler, 23 atıfta Dârakutnî'nin *es-Sünen*'i, 15 atıfta Aynî'nin *el-Binâye*'si ve 10 atıfta İbn Nüceym'in *el-Bahru'r-râik*'idir.

Bu tespitlerimizi bir tablo halinde göstermek istiyoruz.

³⁵² Leknevî, *el-Heshese*, s. 114.

³⁵³ Leknevî, *el-Heshese*, s. 69.

Tablo-1

**LEKNEVÎ'NİN UMDETÜ'R-RİÂYE'de FAYDALANDIĞI ve ATIFTA BULUNDUĞU
KAYNAKLAR**

Yazar Sıra No	Müellif Adı	Eser Sıra No	Eser Adı	Atıf Sayısı
1	Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1329)	1	<i>Keşfü'l-esrâr an Usûli'l-Pezdevî</i>	6
2	Afgânî, Abdülhakim (ö. 950/1544)	2	<i>Keşfü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik</i>	1
3	Ahî Çelebi (ö. 905/1500)	3	<i>Zahîratü'l-ukbâ alâ Şerhi'l-Vikâye</i>	17
4	Akta' el-Bağdâdî (ö. 474/1082)	4	<i>Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî</i>	6
5	Ali el-Kârî (ö. 1014/1605)	5	<i>Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâtü'l-Mesâbîh</i>	2
		6	<i>Fethu bâbi'l-inâye bi-şerhi'n-Nükâye</i>	3
		7	<i>Şerhu Hısnî'l-hasîn</i>	1
		8	<i>Tezyînü'l-ibâre</i>	2
		9	<i>et-Tedhîn li't-Tezyîn</i>	1
		10	<i>el-Meslekü'l-mütekassit (Şerhu Lübâbi'l-menâsik),</i>	7
6	Âlim b. Alâ, (ö. 786/1384)	11	<i>el-Fetâva't-Tâtârhâniyye,</i>	30
7	Attâbî (ö. 586/1190)	12	<i>el-Fetâva'l-Attâbiyye</i>	3
		13	<i>Şerhu'z-Ziyâdât</i>	2
		14	<i>Cevâmiu'l-fikih</i>	1
8	Ayıntâbî (ö. 1238/1823)	15	<i>el-Menba' fî şerhi'l-Mecma'</i>	1
9	Aynî (ö. 855/1451)	16	<i>el-Binâye şerhu'l-Hidâye</i>	227
		17	<i>Şerhu Şerhi Meâni'l-âsâr</i>	1
		18	<i>Minhatü's-sülûk şerhu Tuhfetü'l-mülûk</i>	1
		19	<i>Remzü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik</i>	5
10	Bâbertî (ö. 786/1384)	20	<i>el-Înâye</i>	90
11	Bâkânî, Nureddin (ö. 1003/1594)	21	<i>Şerhu'l-Mülteka'l-ebhur</i>	1
12	Beğavî (ö. 516/1122)	22	<i>Meâlimü't-tenzîl</i>	1
13	Bircendî, Abdülalî (ö. 934/1527)	23	<i>Şerhu Muhtasaru'l-Vikâye (Şerhu'n-Nükâye Muhtasaru'l-Vikâye)</i>	21
		24	<i>Hâşiye alâ Şerhi Mulahhasi'l-Ceğminî</i>	1
14	Birgivî (ö. 981/1573)	25	<i>et-Tarîkatü'l-Muhammediyye</i>	1
15	el-Buhârî, Şemsüddin (ö. 850/1446)	26	<i>Gureru'l-efkâr</i>	1
		27	<i>Gureru'l-ekzâr şerhu Düreri'l-bihâr</i>	1

16	Cessâs (ö. 370/981)	28	<i>Şerhu'-Muhtasar</i>	1
			<i>İsim Olarak</i>	1
17	Cevherî (ö. 398/1007)	29	<i>es-Sihâh,</i>	15
18	Cevâlîkî, Ebû Mansur (ö. 540/1145)	30	<i>Şerhu Edebi'l-kâtib</i>	1
19	Cezûlî, Şeyh Muhammed (ö. 870/1465)	31	<i>Delâilü'l-hayrât</i>	1
20	Cûnfûrî (ö. ?)	32	<i>Hâşiyetü'l-Hidâye</i>	4
21	Cürçânî, Seyyid Şerif (ö. 816/1413)	33	<i>Hâşiyetü'ş-Şerhi'ş-Şemsiyye</i>	1
		34	<i>Şerhul-ferâizi's-Sirâciyye,</i>	3
22	Debûsî (ö. 430/1039)	35	<i>el-Esrâr</i>	5
23	Demâmînî, Bedrüddin (ö. 827/1424)	36	<i>Şerhu't-Teshîl</i>	1
		37	<i>Aynü'l-hayât</i>	1
24	Demîrî (ö. 808/1405)	38	<i>Hayâtü'l-hayevân</i>	1
25	Devvânî, Celaleddin (ö. 908/1502)	39	<i>Ünmüzeccü'l-ulûm</i>	1
26	Dihlevî, Abdülhak (ö. 1052/1642)	40	<i>Fethu'l-Mennân fî te'yîdi mezhebi'n-Nu'mân</i>	1
27	Dimyâtî, Abdülmevlâ (ö. ?)	41	<i>Hâşiyetü'd-Dürrü'l-muhtâr (Teâlîku'l-envâr ale'd-Dürri'l-muhtâr)</i>	1
28	Ebü'l-Bekâ (ö. 1095/1684)	42	<i>Küllîât</i>	8
29	Ebü'l-fidâ, İmâdüddin İsmail b. Ali (ö. 732/1331))	43	<i>Takvîmü'l-büldân</i>	3
30	Ebü'l-Mekârim (?)	44	<i>Şerhu Muhtasaru'l-Vikâye</i>	2
31	Ebü Ubeyd (ö. 224/838)	45	<i>Kitâbü'l-emvâl</i>	6
32	Ebü Yûsuf (ö. 182/798)	46	<i>Kitâbü'l-harâc</i>	16
33	Ezherî (ö. 1079/1668)	47	<i>el-Cevâhiru'n-nefîse şerhu'd-Dürreti'l-münîfe</i>	2
34	Fahrulislam Pezdevî ö. (482/1089)		<i>İsim olarak</i>	4
		48	<i>Şerhu'l-Câmii's-sağîr</i>	2
35	Fetenî, el-Kecerâtî, (ö. 986/1578)	49	<i>Mecmeu'l-bihâr</i>	3
36	Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed (ö. 770/1368)	50	<i>el-Misbâhu'l-münîr</i>	18
37	Firûzâbâdî (ö. 817/1415)	51	<i>el-Kâmûsü'l-muhît</i>	8
38	Gaznevî, Cemâlüddîn Ahmed (ö. 593/1197)	52	<i>el-Hâvi'l-Kudsî</i>	3
		53	<i>el-Mukaddimetü'l-Gazneviyye</i>	2
39	Gucduvânî, Mesud b. Muhammed (ö. ?)	54	<i>Şerhu Telhîsi'l-Câmii'l-Kebîr</i>	12
40	Haddâd (ö. 800/1398)	55	<i>es-Sirâcü'l-Vehhâc,</i>	32
		56	<i>el-Cevheratü'n-neyyira,</i>	17
41	Hafâcî (ö. 1069/1659)	57	<i>Hâşiyetü ale'l-Beyzâvî</i>	1

42	Halebî, İbrâhim el-Halebî (ö. 956/1549)	58	<i>Gunyetü'l-mütemelli fi şerhi Münyeti'l-musallî (Gunyetü'l-müstemli)</i>	62
		59	<i>Şerhu'l-Münye es-Sağîr (Haleb-i sağîr)</i>	1
		60	<i>Mülteka'l-ebhur</i>	5
43	Hamevî (ö. 1098/1687)	61	<i>Gamzü uyûni'l-besâir şerhu'l-Eşbâh ve'n-nezâir</i>	3
44	Hâmid el-İmâdî (ö. 1171/1757)	62	<i>el-Fetâva'l-Hâmidiyye</i>	1
45	Hassâf (ö. 261/875)	63	<i>Kitâbü'n-na fakât</i>	1
46	Haskefî (ö. 1088/1677)	64	<i>ed-Dürrü'l-muhtâr</i>	63
		65	<i>Şerhu'l-Menâr</i>	1
		66	<i>ed-Dürrü'l-müntekâ şerhu'l-Mültekâ</i>	3
47	Hâzîmî (ö. 584/1188)	67	<i>en-Nâsîh ve'l-mensûh</i>	3
48	Herevî, Abdullah-Şârih Herevî (ö. ?)	68	<i>Hâşiyetü'ş-Şerhi'l-Vikâye</i>	20
49	Herevî, Fasîhüddîn (ö. ?)	69	<i>Hâşiyetü'ş-Şerhi'l-Vikâye</i>	5
50	Hılâtî, Sadreddin Muhammed (ö. 652/1254)	70	<i>Telhîsu'l-Câmii'l-Kebîr</i>	4
51	İbn Abdilber (ö. 463/1071)	71	<i>et-Temhîd</i>	2
52	İbn Abidin, (ö. 1252/1836)	72	<i>Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-epsâr</i>	37
		73	<i>Tenkîhu'l-Fetâva'l-Hâmidiyye</i>	1
53	İbn Emiru Hâcc (ö. 879/1474)	74	<i>Halbetü'l-mücellî şerhu Münyeti'l-musallî,</i>	31
		75	<i>et-Takrîr ve't-tahbîr</i>	3
54	İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210)	76	<i>Garîbü'l-ehâdis</i>	1
55	İbn Hacer (ö. 852/1449)	77	<i>Fethu'l-Bârî</i>	1
		78	<i>Bezlü'l-mâûn</i>	1
56	İbn Hacer el-Mekkî (ö. 974/1567)	79	<i>ez-Zevâcir an iktirâfi'l-kebâir</i>	1
		80	<i>en-Ni'metü'l-kübrâ ale'l-âlem</i>	1
		81	<i>el-Minehu'l-Mekkiyye şerhu'l-Kasîdeti'l-hemziyye</i>	1
57	İbn Hişâm (ö. 218/833)	82	<i>es-Sîre</i>	1
58	İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457)	83	<i>Fethu'l-Kadîr</i>	450
		84	<i>et-Tahrîr</i>	5
		85	<i>el-Müsâyere</i>	1
59	İbn İshâk (ö. 151/768)	86	<i>es-Siyer</i>	1
60	İbn Kayyim (ö. 751/1350)	87	<i>Zâdü'l-meâd</i>	10
		88	<i>İğâsetü'l-lehfân</i>	2

61	İbn Kemal (ö. 940/1534)	89	<i>el-İslâh</i>	1
		90	<i>el-İzâhu'l-İslâh</i>	10
			<i>İsim olarak</i>	1
62	İbn Kutluboğa, Kasım (ö. 879/1474)	91	<i>el-Fevâidü'l-cülle fi'ştibâhi'l kible</i>	1
		92	<i>et-Tashîh ve't-tercîh</i>	2
		93	<i>el-Fetâvâ</i>	1
		94	<i>Tahrîcu ehâdîsi'l-İhtiyâr</i>	1
		95	<i>Şerhu Düreri'l-bihâr</i>	1
63	İbn Mâze, Burhanüddin (ö. 616/1219)	96	<i>el-Muhîtu'l-Burhânî</i>	58
		97	<i>ez-Zahîra (ez-Zahîratü'l-Burhânî)</i>	80
64	İbn Melek (ö. 821/1418'den sonra)	98	<i>Şerhu'l-Menâr</i>	4
		99	<i>Şerhu Mecmau'l-bahreyn</i>	2
65	İbn Nüceym, Zeynüddin (ö. 970/1562)	100	<i>el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik</i>	457
		101	<i>el-Eşbâh ve'n-nezâir</i>	16
		102	<i>Fethu'l-Gaffâr</i>	1
66	İbn Nüceym, Siracüddin (ö. 1005/1596)	103	<i>en-Nehru'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik</i>	162
67	İbnü's-Sâatî (ö. 694/1295)	104	<i>Mecmau'l-bahreyn</i>	3
68	İbn Teymiyye (ö. 652/1254)	105	<i>Minhâcü's-sünne</i>	2
69	İbn Vehbân (ö. 768/1367)	106	<i>el-Vehbâniyye</i>	1
70	İbn Zencûye (ö. 251/865)	107	<i>Kitâbü'l-embâl</i>	1
71	İftihârüddin el-Buhârî (ö. 542/1147)	108	<i>Hulâsatü'l-fetâvâ</i>	55
		109	<i>en-Nisâb</i>	1
72	İlyas er-Rûmî (ö. 851/1447)	110	<i>Şerhu Muhtasari'l-Vikâye (Şerhu'n-Nükâye)</i>	3
73	İmam Muhammed (ö. 189/805)	111	<i>Kitâbü'l-âsâr</i>	9
		112	<i>el-Câmiu's-sağîr</i>	11
		113	<i>el-Câmiu'l-kebîr</i>	1
		114	<i>es-Siyeru'l-kebîr</i>	4
		115	<i>es-Siyeru's-sağîr</i>	1
		116	<i>el-Asl/el-Mebsût</i>	5
		117	<i>ez-Ziyâdât</i>	2
		118	<i>el-Keysâniyyât,</i>	1
		119	<i>el-Hucce alâ Ehl-i Medîne</i>	3
74	İmamzâde, Rüknüslâm (ö. 573/1177)	120	<i>Şir'atü'l-İslâm</i>	1
75	İsbîcâbî (ö. ?)		<i>İsim Olarak</i>	3
76	İsferâinî, Molla İsâm (ö. 951/1544)	121	<i>Hâşiye alâ Şerhi'l-Vikâye</i>	11

77	İtkânî, Emîr Kâtib (ö. 758/1357)	122	<i>Gâyetü'l-beyân</i>	40
78	Kâdî Cüken (ö. 920/1514)	123	<i>Hizânetü'r-rivâyât</i>	1
79	Kâdîhân (ö. 592/1196)	124	<i>Şerhu'l-Câmiu's-sağîr</i>	6
		125	<i>el-Fetâvâ (el-Hâniyye)</i>	71
		126	<i>İsim Olarak</i>	5
80	Kâdîzâde Rûmî (ö. 844/1440'tan sonra)	127	<i>Şerhu Muhtasari'l-Ceğmîni</i>	2
81	Kâkî (ö. 749/1348)	128	<i>Mi'râcü'd-dirâye</i>	14
82	Kâsânî (ö. 587/1191)	129	<i>el-Bedâiu's-sanâî</i>	53
83	Kastallânî, (ö. 923/1517)	130	<i>el-Mevâhibü'l-ledünniyye</i>	3
84	Kaşgârî (ö. 705/1305)	131	<i>Münyetü'l-musallî</i>	16
85	Kelâbâzî, Mahmûd b. Ebû Bekir (ö. 700/1300)	132	<i>Dav'ü's-sirâc şerhu'l-Ferâizi's-Sirâciyye</i>	1
86	Kerderî, el-Bezzâzî (ö. 827/1424)	133	<i>el-Fetâva'l-Bezzâziyye</i>	22
87	Kerekî (ö. 922/1516)	134	<i>el-Feyz</i>	1
88	Keydânî (ö. 900/1494)	135	<i>el-Hulâsa</i>	1
89	Kirmânî, Ebû'l-Fadl Rükneddîn (ö. 543/1149)	136	<i>İsim Olarak</i>	4
90	Kirmânî, Zeynüddin (597/1201)	137	<i>el-Menâsik</i>	1
91	Konevî, İlyas er-Rûmî (ö. 788/1386)	138	<i>Dürerü'l-bihâr fi'l-mezâhibi'l-erbeati'l-ahyâr</i>	1
92	Kudûrî (ö. 428/1037)	139	<i>el-Muhtasar</i>	9
		140	<i>Kudûrî fi şerhihi (Şerhu Muhtasari'l-Kerhî)</i>	1
93	Kuhistânî (ö. 962/1555)	141	<i>Câmiu'r-rumûz</i>	27
		142	<i>Şerhu'n-Nükâye</i>	1
94	Kürlânî, Celâleddin (ö. 767/1366)	143	<i>el-Kifâye şerhu'l-Hidâye</i>	27
95	Lâhorî, Abdullah el-Lebîb (ö. ?)	144	<i>Hâşiye ale't-Telvîh</i>	1
96	Leknevî, Abdülhalîm (ö. 1285/1868)	145	<i>Hâşiye</i>	2
		146	<i>Kameru'l-akmâr şerhu'l-Menâr</i>	1
		147	<i>es-Sikâye li-atşâni'l-Hidâye</i>	1
		148	<i>et-Ta'liku'l-fâsıl fi mes'eleti't-tuhri'l-mütehâllil</i>	4
97	Leknevî, Bahrülulûm (ö. 1225/1810)	149	<i>Resâilü'l-erkân</i>	1
98	Leknevî, Molla Muhammed Muîn (ö. ?)	150	<i>Kenzü'l-hasenât fi itâi'z-zekât</i>	1
99	Mergînânî (ö. 593/1197)	151	<i>el-Hidâye,</i>	473
		152	<i>Muhtârâtü'n-nevâzil</i>	9
		153	<i>et-Tecnîs ve'l-mezîd</i>	7
		154	<i>Bidâyetü'l-mübtedî</i>	8

100	Mergînânî, Zeynüddin (ö. 670/1271)	155	<i>el-Fusûlü'l-İmâdiyye</i>	2
10	Mevsilî (ö. 683/1284)	156	<i>el-Muhtâr</i>	1
		157	<i>el-İhtiyâr</i>	8
102	Molla Cîven (ö. 1130/1718)	158	<i>Nûru'l-envâr şerhu'l-Menâr</i>	2
103	Molla Hüsrev (ö. 885/1480)	159	<i>ed-Dürer şerhu'l-Gurer</i>	28
		160	<i>el-Ğurer</i>	1
104	Molla Lütfullah (ö. ?)	161	<i>Havâşî'ş-Şerh</i>	1
105	Mutarrizî (ö. 610/1213)	162	<i>Şerhu Makâmâtî'l-Harîriyye,</i>	1
		163	<i>el-Muğrib</i>	34
106	Minkârizâde (ö. 1088/1678)	164	<i>el-İttibâ' fî mes'eleti'l-istimâ'</i>	1
107	Müzenî (ö. 264/878)	165	<i>el-Muhtasar</i>	1
108	Nablusî, Abdülğani (ö. 1143/1731)	166	<i>Nakzu'l-ca'be fî'l-iktidâi min cevfi'l-Ka'be</i>	1
109	Nablusî, Şeyh İsmail (ö. 1062/1652)	167	<i>Şerhu'd-Dürer</i>	3
110	Nebîre-i Şeyh Ömer (ö. 832/1428)	168	<i>Câmiu'l-muzmerât</i>	21
111	Nesefî, Ebü'l-Berekât (ö. 710/1310)	169	<i>el-Kâfî fî Şerhi'l-Vâfî</i>	45
		170	<i>el-Mustasfâ</i>	2
		171	<i>Kenzü'd-dekâik</i>	10
		172	<i>el-Musaffâ</i>	1
		173	<i>Keşfü'l-esrâr Şerhu'l-Menâr</i>	1
112	Nevevî (ö. 676/1277)	174	<i>İsim Olarak</i>	2
		175	<i>Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lugât</i>	3
113	Pezdevî, Ebü'l-Yüsr (ö. 493/1100)	176	<i>İsim Olarak</i>	1
114	Râzî, Zeynüddin (ö. 666/1268'den sonra)	177	<i>Tuhfetül-mülûk</i>	1
115	Remlî, Hayreddin (ö. 1081/1671)	178	<i>el-Fetâva'l-Hayriyye</i>	4
		179	<i>Hâşiyetü'l-Bahr</i>	1
		180	<i>İsim Olarak</i>	2
116	Rûmî, Ahmed (ö. 1041/1631)	181	<i>Mecâlisü'l-ibrâr ve mesâlikü'l-ahyâr ve mehâiku'l-bidei ve mekâmiu'l-esrâr</i>	2
117	Sadruşşerîa (ö. 747/1346)	182	<i>Muhtasaru'l-Vikâye (en-Nükâye)</i>	15
		183	<i>et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh</i>	32
		184	<i>et-Tenkîh</i>	29
118	Sadruşşehid (ö. 536/1141)	185	<i>Şerhu'l-Câmi'î's-sağîr</i>	4
		186	<i>el-Vâkıât</i>	1
		187	<i>el-Fetâva's-suğrâ</i>	2

119	Safedî (ö. 764/1363)	188	<i>Gaysü'l-edebi'l-müseccem fî şerhi Lâmiyyeti'l-acem</i>	1
120	Sayrafi (ö. 1088/1667)	189	<i>el-Fetâva's-Sayrafiyye</i>	1
121	es-Secâvendî (ö. 596/1200'den sonra).	190	<i>el-Ferâizü's-Sirâciyye</i>	6
122	Sehâvî, Şemsüddin (ö. 902/1497)	191	<i>el-Kavlü'l-bedî' fî's-salât ale'l-habîbi's-şefî'</i>	1
123	Sem'ânî, Abdülkerim (ö. 562/1166)	192	<i>Kitâbü'l-ensâb</i>	4
124	Semerkandî, Alâeddin (ö. 539/1144)	193	<i>Tuhfetü'l-fukahâ</i>	7
125	Semerkandî, Ebü'l-Kâsım Nasîrüddin (ö. 556/1161)	194	<i>el-Fıkhü'n-nâfi'</i>	1
126	Semerkandî, Ebü'l-Leys (ö. 373/983)	195	<i>en-Nevâzil</i>	5
		196	<i>el-Fetâvâ,</i>	1
		197	<i>İsim olarak</i>	7
		198	<i>Şerhu'l-Câmii's-sağîr</i>	1
127	Semnekânî, Hüseyin (ö. 740/1339)	199	<i>Hizânetü'l-müftîn</i>	4
128	Serahsî (ö. 483/1090)	200	<i>el-Mebsût</i>	35
		201	<i>Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr</i>	1
129	Serûcî (ö. 710/1310)	202	<i>el-Gâye şerhu'l-Hidâye</i>	2
		203	<i>İsim Olarak</i>	5
130	Siğnâkî (ö. 714/1314)	204	<i>en-Nihâye</i>	100
131	Simâvî, Şeyh Bedreddin (ö. 823/1420)	205	<i>Câmiu'l-fusûleyn</i>	1
132	Sindî, Rahmetullah (ö. 993/1585)	206	<i>Lübâbü'l-menâsik</i>	10
		207	<i>el-Mensekü'l-kebîr</i>	1
133	Suyûtî (ö. 911/1505)	208	<i>Şerhu's-sudûr fî ahvâli'l-mevtâ ve'l-kubûr</i>	2
134	Sunnâmî, Ömer b. Muhammed (ö. VIII. asır)	209	<i>Nisâbü'l-ihtisâb</i>	2
135	Şah Lutfullah (ö. ?)	210	<i>Hallü'l-müşkilât</i>	5
136	Şa'rânî (ö. 973/1565)	211	<i>el-Mîzân</i>	1
137	Şebrâmelisî, Nureddin Ali (ö. 1087/1676)	212	<i>Hâşiyetü'l-Mevâhibi'l-Lediünniyye</i>	1
138	Şevkânî (ö. 1250/1834)	213	<i>ed-Dürerü'l-behiyye</i>	1
139	Şeyh Muînüddin el-Îcî (ö. 905/1500)	214	<i>Câmiu'l-beyân (Tefsir)</i>	1
140	Şeyhîzâde (ö. 1078/1668)	215	<i>Mecmeu'l-enhur şerhu Mülteka'l-ebhur</i>	3
141	Şeyhulislâm, Hâherzâde (ö. 483/1090)	216	<i>el-Mebsût</i>	3
142	Şiblî et-Trablusî (ö. 769/1367)	217	<i>Âkâmü'l-mercân fî ahkâmi'l-cân</i>	1
		218	<i>El-Yenâbî'</i>	8
143	Şîrâzî, Kutbüddin (ö. 710/1311)	219	<i>Nihâyetü'l-idrâk</i>	1

144	Şirbînî, Hatîb (ö. 977/1570)	220	<i>el-İknâ'</i>	1
145	Şürunbülâlî (ö. 1069/1659)	221	<i>Nûru'l-îzâh</i>	3
		222	<i>Merâkı'l-felâh</i>	4
		223	<i>İmdâdü'l-fettâh</i>	7
		224	<i>el-Mesâil isney aşera</i> (risale)	1
		225	<i>eş-Şürünbülâliyye</i>	1
		226	<i>Tuhfetü a'yânî'l-ğınâ bi-sıhhati'l-cum'ati ve'l-ıydeyn fi'l-finâ</i>	1
		227	<i>İsâbetü'l-garazi'l-ehem fi'l-ıtkı'l-mübhem</i>	1
		228	<i>Tuhfetü't-tahrîr ve is'âfü'n-nazîr ve'l-ganiyyü ve'l-fakîru bi't-tahyîr beyne'l-vefâi ve't-tahrîr</i>	1
		229	<i>İsim Olarak</i>	11
146	Tâcüşşeria (ö. 709/1309)	230	<i>Hâşiye ale'l-Hidâye</i>	3
147	Tahâvî (ö. 321/933)	231	<i>el-Muhtasar</i>	2
		232	<i>İsim Olarak</i>	1
148	Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed (ö. 1231/1816)	233	<i>Hâşiye ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-epsâr</i>	4
149	Tarsûsî (ö. 758/1357)	234	<i>Enfeu'l-vesâil</i>	2
150	Teftâzânî (ö. 792/1390)	235	<i>et-Telvîh</i>	57
		236	<i>el-Mutavvel</i>	1
151	Tehânevî, Muhammed A'lâ (ö. 1158/1745'ten sonra)	237	<i>Ahkâmü'l-arâzî</i>	2
152	Timurtâşî (ö. 1006/1598)	238	<i>Minehu'l-gaffâr şerhu Tenvîri'l-epsâr</i>	29
		239	<i>Tenvîru'l-epsâr</i>	24
153	Trablusî, Burhanüddin (ö. 922/1516)	240	<i>Mevâhibü'r-Rahmân</i>	2
		241	<i>el-Burhân şerhu Mevâhibi'r-Rahmân,</i>	12
		242	<i>el-İs'âf fi ahkâmi'l-evkâf</i>	1
154	Ûşî (ö. 575/1179)	243	<i>es-Sirâciyye (el-Fetâva's-Sirâciyye)</i>	6
155	Ûsrûşenî (ö. 637/1240)	244	<i>el-Fusûl</i>	1
		245	<i>Câmiu ahkâmi's-sığâr</i>	1
156	Vâkîdî (ö. 207/823)	246	<i>Vâkîdî, Kitâbü'l-meğâzî</i>	1
157	Velvâlicî, Zahirüddîn (ö. 540/1146)	247	<i>el-Fetâva'l-Velvâliciyye</i>	12
158	Yakup er-Rûmî, (ö. 931/1525)	248	<i>Mefâtihu'l-cinân şerhu Şir'ati'l-İslâm, (Miftâhu'l-cinân şerhu Şir'ati'l-İslâm)</i>	1
159	Zâhidî (ö. 658/1260)	249	<i>el-Müctebâ</i>	42
		250	<i>el-Kunye</i>	23
			<i>İsim Olarak</i>	1

160	Zahîrüddîn Muhammed (ö. 619/1222)	251	<i>el-Fetâva 'z-Zahîriyye</i>	34
		252	<i>el-Fevâidü 'z-Zahîriyye</i>	4
161	Zemahşerî (ö. 538/1144)	253	<i>el-Keşşâf</i>	1
162	Zeylaî, Fahrüddin (ö. 743/1343)	254	<i>Tebyînü 'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik,</i>	77
163	Zeylaî, Cemalüddin (ö. 762/1360)	255	<i>Nasbu 'r-râye li-tahrîci ehâdîsi 'l-Hidâye</i>	38
164	Zürkânî, Ebû Abdullah (ö. 1122/1710)	256	<i>Şerhu 'l-Mevâhibi 'l-ledünniyye</i>	2
		257	<i>Şerhu 'l-Muvatta'</i>	1



Tablo-2**Müellifini Tespit Edemediğimiz Eserler:**

Sıra No	Eser Adı	Açıklama	Atf Sayısı
1	<i>el-Envâr</i>	Tespit edilememiştir.	2
2	<i>Fetâva'l-Hucce</i>	Hakkında bilgi bulunamamıştır.	1
3	<i>Ğiyâsü'l-lugât</i>	Farsça bir lügattir.	2
4	<i>el-Hakâik</i>	Nesefî'nin <i>Hakâiku'l-manzûme</i> 'si olması muhtemeldir.	2
5	<i>Hâşiyetü'l-Hamidiyye</i>	Tespit edilememiştir.	1
6	<i>el-Hâvî</i>	<i>Umdetü'r-riâye</i> 'de iki yerde " <i>fi'l-Hâvî</i> " şeklinde geçmektedir. Gaznevî'nin <i>el-Hâvi'l-Kudsî</i> 'si olması muhtemeldir.	2
7	<i>Hâşiyetü'l-Hidâye</i>	Vecîhüddin el-Alevî el-Kecerâtî'nin (h.998) eseri olması muhtemeldir. Bak: <i>Umdetü'r-riâye</i> , I, 126, 127.	1
8	<i>el-Hasr</i>	Tespit edilememiştir.	1
9	<i>Hidâyetü'l-Fıkh</i>	Tespit Edilememiştir	2
10	<i>el-Hizâne</i>	Hüseyin b. Muhammed Semnekânî'nin <i>Hizânetü'l-müftîn</i> isimli eseri olması muhtemeldir.	7
11	<i>el-İtmâm bi-mukallidi külli'l-imâm</i>	Tespit edilememiştir.	1
12	<i>el-Gıyâsiyye</i>	Davud İbn Yunus el-Hatîb'in (?) <i>el-Fetâva'l-Gıyâsiyye</i> isimli eseri olması muhtemeldir.	1
13	<i>Keşfü'l-Vikâye</i>	Leknevî, <i>el-Vikâye</i> 'yi şerh edenleri zikrederken son sırada müellif ismi belirtmeden bu şerhi zikretmekte ve " <i>Keşfü'l-Vikâye isimli şerh de el-Vikâye'nin şerhlerindedir. Bu şerh, ismi gibi, el-Vikâye'nin maksatlarını açmaktadır</i> " ifadelerini kullanmakla yetinmekte, başka da bir bilgi vermemektedir. <i>Umdetü'r-riâye</i> , I, 113.	8
14	<i>el-Keşf</i>	<i>Keşfü'l-Vikâye</i> olması muhtemeldir.	1
15	<i>el-Mîzân</i>	Zehebî'nin <i>Mîzânü'l-i'tidâl</i> 'i olması muhtemeldir.	1
16	<i>Muhtasaru Takvîmi'l-büldân</i>	Ebü'l-Fidâ'nın (ö. 732/1331) <i>Takvîmü'l-büldân</i> 'ının Zehebî tarafından yapılan muhtasarı olması kuvvetle muhtemeldir.	1
17	<i>Mecmeu'l-fetâvâ</i>	Tespit edilememiştir.	1
18	<i>en-Nazm</i>	Mahmud Efendî el-Hamzavî'nin (1305/1887) manzûm olarak kaleme aldığı <i>el-Fetâva'n-nazm</i> isimli eseri olması muhtemeldir.	2
19	<i>es-Sadriyye</i>	Tespit edilememiştir.	1

20	<i>Şerhu'l-Câmi'l-Kebîr</i>	<i>el-Câmiu'l-Kebîr</i> 'i birden fazla müellif şerh ettiğinden hangi müellife ait olduğu tespit edilememiştir.	2
21	<i>Şerhu Düreri'l-bihâr</i>	Bu esere iki yerde müellif zikretmeksizin atıfta bulunmaktadır. Bir yerde açıkça İbn Kutluboğa'nın <i>Şerhu Düreri'l-bihâr</i> 'ına atıf yapmaktadır. Müellif zikretmeden atıf yaptığı şerhin de İbn Kutluboğa'nın şerhi olması muhtemeldir.	2
22	<i>Şerhu'l-Mültekâ</i>	Heskefi'nin <i>ed-Dürrü'l-müntekâ</i> 'sı olması muhtemeldir. Zira Leknevî'nin naklettiği ifadeler <i>ed-Dürrü'l-Müntekâ</i> 'da aynen yer almaktadır.	2
23	<i>Şerhu't-Tahlîs</i>	Tespit edilememiştir.	1
24	<i>el-Vecîz</i>	Hâfizüddin Kerderî'nin (827/1424) eseri olması muhtemeldir. Zira onun <i>el-Fetâva'l-Bezzâzîye</i> 'sinin asıl adı <i>el-Câmi'u'l-vecîz</i> 'dir.	2

Tespit Edilen: 164 Müellif, 257 Eser.

Tespit Edilemeyen: 24 Eser.

Toplam: 188 Müellif, 281 Eser.

Tablo-3

**LEKNEVÎ'nin *el-HESHESE bi-NAKZI'L-VUZÛÎ bi'l-KAHKAHA* İSİMLİ
RİSÂLESİNDE FAYDALANDIĞI KAYNAKLAR**

Yazar Sıra No	Müellif Adı	Eser Sıra No	Eser Adı	Atf Sayısı
1	Abdürrezzak (ö. 211/826-27)	1	<i>el-Musannef</i>	2
2	Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)	2	<i>el-Müsned</i>	1
3	Aynî (ö. 855/1451)	3	<i>el-Binâye</i>	15
4	Bâbertî (ö. 786/1384)	4	<i>ğl-Înâye</i>	1
5	Beğavî (ö. 516/1122)	5	<i>Meâlimü 't-tenzîl</i>	3
6	Beyhakî (ö. 458/1066)	6	<i>es-Sünen</i>	2
		7	<i>el-Hilâfiyyât</i>	1
7	Buhârî (ö. 256/870)	8	<i>es-Sahîh</i>	4
8	Cevherî (ö. 398/1007)	9	<i>es-Sihah</i>	1
9	Dârimî (ö. 255/869)	10	<i>es-Sünen</i>	1
10	Dârakutnî (ö. 385/995)	11	<i>es-Sünen</i>	23
11	Demîrî (ö. 808/1405)	12	<i>Hayâtü 'l-hayevân</i>	2
12	Ebû Dâvûd (ö. 275/889)	13	<i>es-Sünen</i>	1
		14	<i>el-Merâsîl</i>	1
13	Ebû Nuaym (ö. 430/1038)	15	<i>Hilyetü 'l-evliyâ</i>	2
14	Ebû Ya'lâ (ö. 307/919)	16	<i>el-Müsned</i>	1
15	Firûzâbâdî (ö. 817/1415)	17	<i>el-Kâmûs</i>	2
16	Hârizmî (ö. 665/1266)	18	<i>Müsnedü Ebî Hanîfe</i>	3
17	Halebî, Bürhanüddin Sıbt İbnü'l-Acemî (ö. 841/1438)	19	<i>et-Tebyîn li-esmâi 'l-müdeellisîn</i>	1
18	Halebî, İbrahim (ö. 956/1549)	20	<i>Gunyetü 'l-mütemellî</i>	4
19	İbn Adî (ö. 365/976)	21	<i>el-Kâmil</i>	8
20	İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım (ö. 571/1176)	22	<i>İsim</i>	1
21	İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec (ö. 597/1201)	23	<i>el-İlelü 'l-Mütenâhiye</i>	1
22	İbn Dakîk el-İd (ö. 702/1302)	24	<i>İsim</i>	1
23	İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849)	25	<i>el-Musannef</i>	2
24	İbn Emîru Hâc (ö. 879/1474)	26	<i>Halbetü 'l-mücellî</i>	1
25	İbn Hacer (ö. 852/1449)	27	<i>Tehzîbü 't-Tehzîb</i>	5
26	İbn Hibbân (ö. 354/965)	28	<i>ez-Zuafâ</i>	2
		29	<i>es-Sahîh</i>	1

27	İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457)	30	<i>et-Tahrîr</i>	4
		31	<i>Fethu'l-Kadîr</i>	1
28	İbn Kutluboğa (ö. 879/1474)	32	<i>Şerhu Muhtasari'l-Menâr</i>	1
29	İbn Mâce (ö. 273/887)	33	<i>es-Sünen</i>	2
30	İbn Melek (ö. 821/1418'den sonra)	34	<i>Şerhu'l-Menâr</i>	2
31	İbn Neccâr, Muhammed b. Mahmud (ö. ?)	35	<i>et-Târîh</i>	1
32	İbn Nuceym (ö. 970/1562)	36	<i>el-Bahru'r-râik</i>	10
33	İbn Mâze (ö. 616/1219)	37	<i>el-Muhîtu'l-bürhânî</i>	1
34	İbnü's-Salah (ö. 643/1245)	38	<i>el-Mukaddime</i>	1
35	İftiharüddin el-Buhârî (ö. 542/1147)	39	<i>Hulâsatü'l-fetâvâ</i>	1
36	İmam Muhammed (ö. 189/805)	40	<i>Kitâbü'l-âsâr</i>	1
37	Kâkî (ö. 749/1348)	41	<i>Mi'râcü'd-dirâye</i>	2
38	Kasânî (ö. 587/1191)	42	<i>Bedâiu's-sanâi'</i>	1
39	Kaşgârî (ö. 705/1305)	43	<i>Münyetü'l-musallî</i>	2
40	Kuhistânî (ö. 962/1555)	44	<i>Câmiu'r-rumûz</i>	1
41	Mergînânî (ö. 593/1197)	45	<i>et-Tecnîs</i>	1
42	Mizzî (ö. 742/1341)	46	<i>Tehzîbü'l-kemâl</i>	2
43	Molla Cîven (ö. 1130/1718)	47	<i>Nûru'l-envâr</i>	1
44	Müslim (ö. 261/875)	48	<i>es-Sahîh</i>	2
45	Nebîre-i Şeyh Ömer (ö. 832/1428)	49	<i>Câmiu'l-muzmerât</i>	3
46	Nesâî (ö. 303/915)	50	<i>es-Sünen</i>	3
47	Nesefî (ö. 710/1310)	51	<i>Kenzü'd-dekâik</i>	1
48	Pezdevî, Fahru'l-İslâm (ö. 482/1089)	52	<i>el-Usûl</i>	1
49	Sadruşşerîa (ö. 747/1346)	53	<i>et-Tavdîh</i>	1
50	es-Sehmî, Hamza b. Yûsuf	54	<i>Târîhu Cürcân</i>	1
51	Süheylî (ö. 581/1185)	55	<i>er-Ravzu'l-iünüf</i>	1
52	Şâfîî (ö. 204/820)	56	<i>el-Müsned</i>	1
53	Şa'rânî (ö. 973/1565)	57	<i>Tenbîhü'l-mu'terrîn</i>	1
54	Taberanî (ö. 360/971)	58	<i>el-Mu'cem</i>	3
55	Teftâzânî (ö. 792/1390)	59	<i>et-Telvîh</i>	1
		60	<i>Hâşiye alâ Şerhi'l-Vikâye</i>	1
56	Tirmizî (ö. 279/892)	61	<i>es-Sünen</i>	6
		62	<i>eş-Şemâil</i>	2
57	Üsrûşenî (ö. 637/1240)	63	<i>Câmiu ahkâmi's-sığâr</i>	1
58	Zâhidî (ö. 658/1260)	64	<i>el-Müctebâ</i>	2

59	Zehebî (ö. 748/1348)	65	<i>Mîzânü 'l-i 'tidâl</i>	1
60	Zeylâî, Fahrüddin (ö. 743/1343)	66	<i>Tebyînü 'l-hakâik</i>	
61	Zeylâî, Cemalüddin (ö. 762/1360)	67	<i>Nasbü 'r-râye</i>	5

Müellif Sayısı: 61. Kitap Sayısı: 67.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

LEKNEVÎ'NİN HANEFÎ MEZHEBİNE MUHALEFET ETTİĞİ BAZI MESELELER ve MUHALEFET GEREKÇELERİ

Çalışmamızın bu bölümünde Leknevî'nin Hanefî mezhebine muhalefet ettiği bazı meseleler ve muhalefet gerekçeleri ele alınacaktır. Leknevî, yazmış olduğu eserlerinde bazı meselelerde mezhep imamı ya da mezhep görüşüne muhalif bazı görüşler tercih etmektedir ki, biz, burada tespit ettiğimiz yirmi mesele üzerinde duracak, Leknevî'nin meseleleri ele alışı ve muhalefet gerekçelerini ortaya koymaya çalışacağız.

I- HANEFÎ MEZHEBİNE MUHALEFET ETTİĞİ BAZI MESELELER

Bir müellifin, furû fıkıh alanıyla ilgili bütün görüşlerinin tespiti, furû fıkıhın baştan sona bütün konularını kapsayan bir eser telif etmesi ya da böyle bir eseri baştan sona şerh etmesi durumunda mümkün olabilir. Ne yazık ki Leknevî'nin böyle bir eseri mevcut değildir. O, furû fıkıhın bütün konularını kapsayan bir eser telif etmemiştir. Ancak onun, Hanefî fıkıhının klasik eserlerinden Mergînânî'nin *el-Hidâye*'si ve Sadruşşerîa'nın *Şerhu'l-Vikâye*'si üzerine şerh çalışmaları bulunmaktadır. Bunlardan *el-Hidâye* üzerine yazılan şerh baştan sona tamamlanmış olsa da bu şerh, Babası Abdülhalîm'in *el-Hidâye* üzerine yazdığı notları genişleterek kaleme aldığı bir eser olup babasından çok kendi adıyla meşhur olmuştur. *el-Hidâye* şerhi konuların tafsilatına yer vermeksizin genellikle metnin anlaşılmasına yönelik kısa izahlardan oluşmaktadır. *Şerhu'l-Vikâye* üzerine ise *Umdetü'r-riâye* ile *es-Sîâye* isimli iki önemli şerh kaleme alan Leknevî, bu iki şerhini de tamamlayamadan vefat etmiştir.

Biz, çalışmamızın bu bölümünde onun şerh ve teliflerinden hareketle Leknevî'nin fikhî yönünü de gösteren mezhebe muhalif bazı görüş ve tercihlerini ele alacağız.

A- İBADET ALANINDA MUHALEFET ETTİĞİ MESELELER

1- İstincâda Taş Sayısının Üç Olması

Tuvalet ihtiyacını giderdikten sonra dışkı ve idrar kalıntısını su vb. şeylerle temizlemeyi ifade eden istincâ, Hanefî mezhebine göre müekked sünnet kabul edilmiştir. İstincâ taş ya da taş yerine geçecek bir şeyle ve suyla yapılabilir. İstincânın suyla yapılması efdaldir. İstincâda kullanılacak taşların sayısı konusunda Hanefîler herhangi bir kayıtlamada bulunmayıp önemli olanın temizlik olduğunu, temizlik yerine geldikten sonra bir tane taşın da yeterli olduğunu söylerken, Şâfîiler taş sayısının üç olmasını gerekli görürler. Dolayısıyla Hanefîlere göre sünnet olan sayı şartı aranmaksızın istincânın bizatihi kendisidir.¹

Bu konuda Hanefîler'in dayandığı delillerden bir tanesi, Rasûlullah'dan (s.a.) rivayet edilen, “*Kim istincâ yaparsa tek sayıya riayet etsin. Kim böyle yaparsa güzel yapmıştır, kim de böyle yapmamışsa zorluk/günah yoktur*” hadîsidir.²

Hanefîler, üç tane taşın kullanılmasını, daha aşağısında temizlik gerçekleşmediği durumda gerekli görmüşler, eğer bir ya da iki taşla temizlik gerçekleşmişse bunun câiz olduğunu, ancak bu durumda üç taş kullanmanın mendûb olacağını ifade etmişlerdir. Zira istincâdan maksad temizlik olup üç taş kullanıldığı halde temizlik gerçekleşmiyorsa bu yeterli olmaz. Bu da maksadın bizzat temizlik olduğuna delâlet eder. Ayrıca istincâda su kullanıldığı zaman sayıya itibar edilmez. Eğer sayıya itibarın ibadet yönü olsaydı suyla istincâ yapıldığında da sayıya itibar edilmesi gerekirdi. Ayrıca hadîslerde geçen “*tek sayıya riayet etsin*” ifadesi, bir tane taş kullanıldığında da gerçekleşmiş olmaktadır.

Leknevî, yukarıda zikrettiğimiz hadîsin Ebû Dâvûd rivayetinde bulunan, “*Kim böyle yaparsa güzel yapmış olur, kim de böyle yapmazsa ona zorluk yokur*” ziyadesinden dolayı Ebû Hanîfe ve Mâlik'in istincâda kullanılan taş sayısının üç

¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, I, 349; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 398, 399; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 121; Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, I, 566; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 77; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 213; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 253; Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, I, 427.

² Ebû Dâvûd, “*Tahâret*” 19; İbn Mâce, “*Tahâret*” 23; Ahmed, *el-Müsned*, II, 371; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I, 168.

olmasının mendûb olduğu görüşünü benimsediğini, bunlara göre üç yapmanın şart değil müstehap olduğunu zikreder.³

Leknevî, Şâfiî mezhebinin görüşü olarak ifade ettiđi⁴ istincâda üç taş kullanmanın sünnet olduğu görüşünü tercih eder. Konuyla ilgili hadîslerin çoğunun buna delâlet ettiğini ve isabetli olan görüşün de bu olduğunu ifade eden Leknevî, bununla ilgili olarak “*Rasûlullah (s.a.) üç taşla istincâ yapmayı emrederdi*”⁵ ve “*İstincâ yapan üç taşla istincâ yapsın*”⁶ rivayetlerini nakleder ve bu konuda birçok rivayet bulunduğunu söyler.⁷

Görüldüğü gibi Leknevî, istincânın üç taşla yapılması hususunda Şâfiîlere nisbet ettiği görüşü tercih etmekte ve benimsediği bu görüşü destekleyen pek çok rivayet bulunduğunu, bu sebeple de isabetli olanın bu görüş olduğunu ifade etmektedir. Ancak Hanefîlerin görüşünü destekleyen rivayetler de azımsanamayacak kadar çoktur. Bu rivayetler arasında Allah Rasûlü’nün (s.a.) üç taştan aşağısıyla da istincâ yaptığı da vardır. Abdullah b. Mes’ûd’un rivayetine göre, Rasûlullah (s.a.) tuvalet için çıkmış ve kendisinden üç tane taş bulup getirmesini istemiştir. Abdullah b. Mes’ûd da iki tane taş ve bir tezek bulup getirmiş; Rasûlullah (s.a.) de iki taşı almış ve “*Bu pistir*” diyerek tezeği atmıştır.⁸ Rasûlullah’ın (s.a.) iki taşı alıp tezeği atması ve üçüncü bir taş getirmesini istememesinden temizlik için taş sayısının şart olmadığı, asıl olanın temizlik olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bir kimsenin üç taşla istincâ yaptığında temizlik gerçekleşmiyorsa bunun yeterli olmadığı ve daha fazla taş kullanması gerektiği hususunda fakihler arasında ittifakın olması da, konuyla ilgili rivayetlerdeki maksadın, sayı değil temizlik olduğuna delâlet etmektedir.⁹

³ Leknevî, *et-Ta’liku’l-mümecced*, I, 184.

⁴ Her ne kadar Leknevî, Şâfiî mezhebine göre istincâda üç taş kullanmanın sünnet olduğunu ifade etmiş olsa da bunun bir sebk-i kalem olduğunu düşünüyöruz. Zira Şâfiî mezhebine göre istincâda taş sayısı sünnet değil vacip/farz kabul edilmiştir. Bkz.: Gazzâlî, *el-Vecîz*, I, 125; Râfiî, *el-Azîz*, I, 147; Nevevî, *Minhâcü’t-tâlibîn*, s. 72 a, mlf., *Ravdatü’t-tâlibîn*, I, 69; Şirbînî, *el-Muğnî*, I, 83.

⁵ Ebû Dâvûd, “*Tahâret*” 4; Nesâî, “*Tahâret*” 36.

⁶ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, I, 148, 166.

⁷ Leknevî, *Umdetü’r-riâye*, I, 567.

⁸ Tirmizî, “*Tahâret*” 13.

⁹ Geniş bilgi için bkz.: Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, I, 349-355.

2- Köpeğin Yaladığı Kabı Yıkama Sayısı

Köpeğin salyasının ve yaladığı kabın nasıl temizleneceği hususunda mezhepler arasında birçok ihtilaf meydana gelmiştir. Dört mezheb de köpeğin yaladığı kabın yıkınması gerektiği görüşündedirler. Fakat Mâlikîler köpeği temiz kabul ettikleri için artığının da temiz olduğunu, ancak yaladığı kabın taabbüden yıkanması gerektiği görüşünde iken, Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîler ise köpeğin salyasının necis olması sebebiyle yaladığı kabın da yıkanması gerektiğini ifade ederler.

Köpeğin yaladığı kabın kaç kere yıkanacağı, diğer bir ifade ile kabın yıkanma sayısında Hanefîler diğer mezheplerden farklı görüş beyan etmişlerdir. Diğer mezhepler yedi kere yıkanmasını söylerken Hanefîler, üç kere yıkamanın yeterli olacağı görüşündedirler.¹⁰ Hanefîler görüşlerini aklî ve naklî delillerle temellendirmeye çalışmışlardır. Ebû Hureyre'den nakledilen “*Bir köpek bir kabı yaladığı zaman onun içindekini dökün, sonra da o kabı üç kere yıkayın*” rivayeti ve Ebû Hureyre'nin böyle bir durumda köpeğin yaladığı kabı üç kere yıkadığıyla ilgili rivayet Hanefîlerin delil olarak kullandıkları naklî delillerdendir.¹¹ Yine Hanefîler, bir köpeğin idrarının bir kaba isabet etmesi durumunda o kabın üç kere yıkanmayla temizleneceğini, köpeğin salyasının bevbinden daha hafif olduğunu, buna göre köpeğin yaladığı kabın üç kere yıkamakla evleviyetle temizlenmiş olacağını ifade ederek aklî olarak da görüşlerini gerekçelendirirler.¹²

Leknevî, *es-Siâye* isimli eserinde konuyu geniş bir şekilde ele almaktadır. İlk önce köpeğin pis mi necis mi olduğu meselesini ele alan Leknevî, daha sonra köpeğin yaladığı kabın temizlenmesi meselesini ele almakta, konuyla ilgili rivayetleri geniş bir şekilde nakledip değerlendirmektedir. Köpeğin yaladığı kabın yıkanmasıyla ilgili yedi, sekiz ve üç kere olmak üzere farklı lafızlarla ve çeşitli

¹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 48; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, I, 449; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 340; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 79; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 32; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 134; Tehânevî, *Î'lâü's-sünen*, I, 288; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I, 35-41; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 35-37.

¹¹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, I, 21-23; Zeylâî, *Nasbü'r-râye*, I, 130-133; İbn Hacer, *ed-Dirâye*, I, 60-62; Tehânevî, *Î'lâü's-sünen*, I, 288-292.

¹² Serahsî, *el-Mebsût*, I, 48; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, I, 449; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 341; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 79; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 32; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 134; Tehânevî, *Î'lâü's-sünen*, I, 288.

yollarla rivayetlerin geldiğini ifade eden¹³ Leknevî, ilgili rivayetleri tek tek nakletmekte ve değerlendirmeler yapmaktadır.

Leknevî, ilk önce köpeğin yaladığı kabın yedi kere yıkanması gerektiğini ifade eden rivayetleri zikreder. Peşinden konuyla ilgili kabın üç kere yıkanmasını ifade eden rivayetlere yer verir. Konuyla ilgili rivayetleri naklettikten sonra ulemânın ihtilafını zikreder.¹⁴

Buna göre âlimler, konuyla ilgili beş farklı görüş ortaya koymuşlardır:

Birincisi, köpeğin artığının necis olduğu ve yaladığı kabın sekiz kere yıkanmasının vacip olduğu görüşüdür ki, bu bir rivayette Ahmed b. Hanbel'e izafe edilmiştir.

İkincisi, köpeğin artığının temiz olduğu, fakat yaladığı kabın yedi kere yıkanmasının taabbüdî vacip olduğu görüşüdür ki, bu Mâlikî mezhebinin görüşüdür.

Üçüncüsü, köpeğin artığının temiz olduğu ve yaladığı kabın yedi kere yıkanmasının mendûb olduğu görüşüdür ki, bu İmam Mâlik'ten rivayet edilen başka bir görüştür.

Dördüncüsü, köpeğin artığının necis ve yaladığı kabın biri toprakla olmak üzere yedi kere yıkanmasının vacip olduğu görüşüdür ki, bu Şâfiîlerin görüşüdür.

Beşincisi, köpeğin artığının necis olduğu, ancak yaladığı kabı yedi ya da sekiz kere yıkamanın vacip olmadığı, üç kere yıkamakla da kabın temizlenmiş olacağı görüşüdür ki, bu Hanefîlerin görüşüdür.¹⁵

İhtilafları özetle zikrettikten sonra Leknevî, önce köpeğin artığının temiz mi yoksa pis mi olduğu meselesini ele alır ve köpeğin artığını temiz ve yaladığı kabın da taabbüdî olarak yedi kere yıkanması gerektiğini savunan Mâlikîleri eleştirir. Mâlikîlerin yaptığı yorumların ihtimallere dayandığını ifade eden Leknevî, bu gibi rivayetlerde ihtimallerden yola çıkarak görüş ortaya koymanın şeriatin güvenilirliğini

¹³ Leknevî, *es-Siâye*, I, 448.

¹⁴ Leknevî, *es-Siâye*, I, 449.

¹⁵ Leknevî, *es-Siâye*, I, 449.

ortadan kaldıracağını, şeriat nizamının bozulacağını ifade eder ve köpeğin artığının necis olduğu görüşünü savunur.¹⁶

Son olarak yedi kere yıkanacağı görüşünde olanlarla üç kere yıkanacağı görüşünde olan Hanefiler arasındaki ihtilafı ele alan Leknevî, üç kere yıkamayı ifade eden rivayetlerle ilgili eleştirileri ve onlara verilen cevapları zikreder. Hanefilerin yedi kere yıkamanın ilk dönemlerde olduğu daha sonra ise bunun üç kere yıkamakla neshedildiği görüşünü uygun bulmaz ve bununla ilgili eleştiri ve cevapları zikreder. Hanefilerin, Ebû Hureyre'nin üç kere yıkamakla yetinileceği görüşünde olduğu iddialarıyla ilgili olarak da bunun farklı şekillerde yorumlanabileceğini kaydeder.¹⁷

İbnü'l-Hümâm'ın konuyla ilgili yorumunu nakleden Leknevî, bununla ilgili olarak Hanefilerin yorumlarının mezhep taassubundan kaynaklanan süslü cümleler olduğunu ifade eder ve İbnü'l-Hümâm'ın savunusunu eleştirir.¹⁸ Hanefilerin kendi görüşlerini savunmaya yönelik zikrettiklerini çeşitli yönlerden eleştiren Leknevî, *“Zulümden uzak insafli bir kimse, bütün bu açıklamalardan sonra üç kere yıkamakla temizleneceğini savunanların görüşlerini zayıf, yedi ve sekiz kere yıkamakla temizleneceğini savunanların görüşlerinin ise kuvvetli olduğunu; yedi mi sekiz mi yıkanacağı hususunda ise, sekiz yıkamayı emreden hadîsin istihbâba, yedi yıkamayı emreden hadîsin de icâba hamledilmesiyle sekiz yıkamanın daha kuvvetli olduğunu anlar”* diyerek tercihini ortaya koyar.¹⁹

Görüldüğü gibi Leknevî'nin, köpeğin yaladığı kabın temizlenmesi meselesinde Hanefilerin görüşünü eleştirip Şâfiî ve Hanbelîlerin görüşünü benimsemekle mezhebe açık bir şekilde muhalefet ettiği; İbnü'l-Hümâm'ın mezhep görüşünü savunması bağlamında bu görüşü savunan fakihleri mezhep taassubuyla suçladığı görülmektedir.

¹⁶ Leknevî, *es-Siâye*, I, 450.

¹⁷ Leknevî, *es-Siâye*, I, 451, 452.

¹⁸ Leknevî, *es-Siâye*, I, 452, 453.

¹⁹ Leknevî, *es-Siâye*, I, 454.

3- Abdest Alırken Besmele Çekmenin Hükümü

Bilindiği gibi Hanefî mezhebine göre abdest alırken besmele çekmek sünnet olarak kabul edilmiştir ve mezhebin kurucu imamları arasında bu konuda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir.²⁰

Leknevî, babasının *el-Hidâye* üzerine yazmış olduğu notları derlediği hâşiyesinde mezhep görüşüne bir eleştiri getirmemektedir. Mergînânî'nin delil olarak kullandığı “*Besmele çekmeyen abdesti yoktur*” hadîsiyle ilgili olarak düştüğü dipnotta, hadîste geçen "ل" harfinin cinsini nefyeden "لا" olduğunu ve bunun da besmelesiz abdestin câiz olmamasını gerektirdiğini söyler. Zâhirîlerin ve Ahmed b. Hanbel'in bu görüşte olduğunu ve besmeleyi abdestin şartlarından saydıklarını zikreder. Daha sonra ise “*Fakat biz, abdest âyetinin neshini gerektirmemesi*²¹ için ‘*abdesti yoktur ifadesinden*’ abdestte elde edilecek faziletin nefyinin murad edildiğini söylüyoruz” görüşünü *el-Înâye*’den nakleder.²²

Şerhu'l-Vikâye üzerine yazdığı *Umdetü'r-riâye* ile *es-Sîâye* isimli şerhlerinde ise, abdestte besmele çekilmesi konusunda “*Ashâbımız üç görüş ortaya koymuştur*” diyerek birincisinin müstehab olduğu ve bunu *el-Hidâye* sahibi Mergînânî'nin sahih bulduğunu ifade eder. Ancak Leknevî bu tercihi zayıf bulur. İkincisinin ise müekked sünnet olduğu ve çoğunluğun bunu benimsediğini ifade eder. Üçüncüsünün ise vacip olduğu ve İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-Kadîr*'de²³ buna meylettığını zikreder. Leknevî, vacip görüşünün rivâyetlere ve usûle daha uygun olduğunu söyler ve “*Allah'ın ismini zikretmeyen kişinin abdesti yoktur*”,²⁴ “*Rasûlullah sallallahü aleyhi ve sellem abdeste başladığında besmele çekerdi*”²⁵ rivâyetlerini delil olarak kullanır. Daha

²⁰ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, I, 196-201; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 43; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 4; Aynî, *el-Binâye*, I, 186-197; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 19.

²¹ Nassa ziyadenin nesh hükümlerine tâbi olduğu ilkesine göre, haber-i vâhidle nassa ziyâde yapılamaz.

²² Leknevî, *Şerhu'l-Hidâye*, I, 99.

²³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 21.

²⁴ Ebû Dâvûd, “*Tahâret*” 48; Tirmizî, “*Tahâret*” 20; İbn Mâce, “*Tahâret*” 41.

²⁵ Bezzâr, *el-Müsned*, XVIII, 260.

sonra konuyla ilgili ayrıntılı bilgiyi *İhkâmü'l-kantara fi ahkâmi'l-besmele* isimli risâlesine havale eder.²⁶

Leknevî, bu risâlesinde konuyu genişçe ele almakta ve değerlendirmeler yapmaktadır. Abdestte besmelenin müekked sünnet olduğu görüşüne “*Allah’ın ismini zikretmeyen kişinin abdesti yoktur*” hadîsinin zâhirinin farzîyet ifade ettiği itirazına karşı Hanefî fakihlerin cevabını zikreder. Hanefîlere göre bu hadîsteki nefy, abdestin kemâlini nefyetmektedir. Ayrıca âhâd haberlerle farzîyet gerçekleşmez. Eğer âhâd haberlerle farzîyetin sabit olduğu kabul edilirse bu, Kitab üzerine ziyadeyi gerektirir. Kitab’da zikredilen ise yıkamak ve mesh etmektir. Âhâd haberlerle Kitab üzerine ziyade ise câiz değildir.

Hanefîlerin bu cevabını tatmin edici bulmayan Leknevî, buna yöneltilebilecek itirazını dile getirir. Besmeleyle ilgili hadîs, “*Fâtihasız namaz olmaz*” ve ta’dil-i erkâna riayet etmeyen kişiye karşı söylenen, “*Namazını yeniden kıl, zira sen namaz kılmadın*” hadîslerinin benzeridir. Bu hadîslerle Fâtiha okumanın ve ta’dil-i erkânın vacip olduğu kabul edilmektedir. O halde besmeleyle ilgili bu hadîsle de besmelenin vacip olduğu hükmü kabul edilmelidir.

Leknevî’ye göre “*Allah’ın ismini zikretmeyen abdesti yoktur*” hadîsi, her ne kadar sahih olma noktasında “*Fâtiha okumayanın namazı yoktur*” hadîsi gibi olmasa da tamamen amelden düşmez. Zira her birinin rivayet yolları zayıf olsa da pek çok tarihi vardır ve hadîs usûlünde beyan edildiği üzere rivayet yollarının çokluğu bu hadîsi hasen hadîs derecesine yükseltir. Bu durumda bu hadîsle vacip hükmünün sabit olmasına bir mani kalmaz.²⁷

Görüldüğü gibi Leknevî’nin, abdestte besmele çekmenin hükmüyle ilgili vacip görüşünü benimseyerek mezhebe muhalefet ettiği anlaşılmaktadır. Ancak Leknevî, her ne kadar Hanefî fakihlere konuyla ilgili olarak üç görüş nisbet etse de İbnü’l-Hümâm’a kadar müntesip fakihler arasında abdestte besmelenin vacip olmadığı hususunda bir ittifak söz konusudur. Abdestte besmelenin vacip olduğunu ilk dile getiren Hanefî fakihin İbnü’l-Hümâm olduğu ve Leknevî’nin de İbnü’l-

²⁶ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 282, 283; a. mlf., *es-Siâye*, s. 108-110.

²⁷ Leknevî, *İhkâmü'l-kantara*, s. 81-95.

Hümâm'dan etkilenerek bu görüşü benimseyip savunduğu anlaşılmaktadır.²⁸ Ayrıca köpeğin yaladığı kabın temizlenmesi meselesinde mezhep görüşünü savunan İbnü'l-Hümâm'ı mezhep taassubuyla suçlayan Leknevî'nin, burada İbnü'l-Hümâm'ın "vücup görüşüne meylane" sarılması ve görüşüne İbnü'l-Hümâm'dan destek bulmaya çalışması düşündürücüdür.

"Allah'ın ismini zikretmeyenin abdesti yoktur" hadîsinin,²⁹ sahih olma noktasında "Fâtiha okumayanın namazı yoktur" hadîsi gibi olmadığını, ancak rivayet yollarının çokluğunun bu hadîsi hasen derecesine yükselteceğini söyleyen Leknevî'nin, buradan hareketle namazda Fâtiha sûresini okumanın vacip olması gibi mezkûr hadîsten abdestte de besmelenin vacip olduğu sonucunu çıkarmasının isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Zira besmeleyle ilgili hadîsin Fâtiha sûresiyle ilgili hadîs derecesinde olmadığını bizzat Leknevî'nin kendisi ifade etmektedir. Ayrıca rivayet yollarının çokluğu sebebiyle hadîs, hasen derecesine yükselse bile hasen hadîsten vacip hükmünün çıkartılması isabetli değildir.

4- Ateşte Pişen Şeylerden Dolayı Abdest Almak

Ateşte pişen şeyleri yedikten sonra abdest almanın gerekli olup olmadığıyla ilgili rivayetler farklılık arz etmektedir. Ateşte pişen şeyden dolayı abdest almanın gerekliliğini ifade eden rivayetler olduğu gibi, abdest almanın gerekli olmadığını ifade eden rivayetler de vardır.³⁰

Fakihlerin cumhûruna göre ateşte pişen bir şeyi yemekten dolayı abdest almak gerekmez. Abdullah b. Ömer, Ebû Talha, Enes, Ebû Musa, Âişe, Zeyd b. Sâbit, Ebû Hureyre, Ömer b. Abdülaziz, Ebû Mücliz, Ebû Kılâbe, Hasan el-Basrî ve Zührî'nin ateşte pişen bir şeyi yemekten dolayı abdestin gerekli olduğu görüşünde oldukları nakledilirken; Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbâs, Âmir b. Rabîa, Übey b. Ka'b, Ebû Ümâme, Ebü'd-Derdâ,

²⁸ Geniş bilgi için bkz.: İbn Ebi'l-Mübârek, *İthâfî's-sâil*, s. 32-34. İbnü'l-Hümâm'ın ilgili görüşünün değerlendirilmesi ile ilgili bkz.: a.g.e., s. 53-56.

²⁹ Hadisin geniş bir tahriri için bkz.: İbn Ebi'l-Mübârek, *İthâfî's-sâil*, s. 37-44.

³⁰ Şeybânî, Muhammed, *el-Muvatta'*, I, 228-239; Buhârî, "Vudû'" 30, "Et'ime" 53; Müslim, "Tahâret" 19, "Hayz" 90, 91, 97, "Zühd" 2; Ebû Dâvûd, "Tahâret" 71, 72, 74, 75; Tirmizî, "Tahâret" 38, 41, 59, "Salât" 142; Nesâî, "Tahâret" 121; İbn Mâce, "Tahâret" 65, 66, "Mesâcid" 12, "Zebâih" 6; Ahmed, *el-Müsned*, I, 267, 366, II, 289; III, 365, IV, 252, 255; VI, 326; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, I, 62-70.

Muğîre b. Şu'be, Câbir b. Abdullah, tâbînden Ubeyde es-Selmânî, Sâlim b. Abdullah, Kâsım b. Muhammed, Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Süfyân es-Sevrî, İshâk b. Râhûye'nin ise ateşte pişen bir şeyi yemekten dolayı abdestin gerekli olmadığı görüşünde oldukları nakledilmiştir.³¹

Nevevî (ö. 676/1277) ve Bâcî (ö. 474/1081) gibi âlimlere göre, ateşte pişen bir şeyi yemekten dolayı abdestin bozulup bozulmayacağı ile ilgili ihtilaf, sahâbe ve tâbîîn döneminde meydana gelmiş, daha sonra ise bundan dolayı abdestin bozulmayacağı ve abdest almanın gerekli olmadığı konusunda âlimler icmâ etmiştir. Ayrıca bazı âlimler, buradaki abdestten maksadın müstehab olmak üzere elleri ve ağzı yıkamak olduğunu söylemişlerdir. Bazıları da önceleri abdest farz iken daha sonra neshedildiği görüşündedirler.³²

Leknevî, *es-Siâye* isimli eserinde sadece Nevevî'nin görüşünü nakletmekle yetinir ve daha fazla bilgi için Tahâvî'nin *Şerhu meâni'l-âsâr*'ı, İbn Abdilberr'in *et-Temhîd*'i ile *el-İstizkâr*'ı ve diğer eserlere müracaat edilmesi gerektiğini söyler.³³

Leknevî, *et-Ta'lîku'l-mümecced* isimli eserinde ise konuyla ilgili rivayetler çerçevesinde çeşitli açıklamalar yapmakta, ateşte pişen bir şeyi yemekten dolayı abdestin gerekli olup olmadığıyla ilgili ihtilafları ve nisbet edilen görüş sahiplerini zikretmektedir.³⁴ Daha sonra Muhammed eş-Şeybânî'nin abdestin gerekmediğini ifade eden rivayetlerin sonunda “*Biz de bunu alırsak, ateşte pişen bir şeyi yemekten ve vücuda herhangi bir şeyin girmesinden dolayı abdest gerekmez. Abdest ancak hades olan bir şeyin vücuttan çıkmasıyla gerekir. Ateşte pişen ya da pişmemiş bir yiyeceğin vücuda girmesiyle abdest gerekmez*” ifadelerini izah eder. Abdestin gerekmeyeceği ile ilgili merfû ve mevkûf rivayetler ateşte pişen bir şeyden dolayı abdest alınmasını emreden hadîslere muârızdır. Bu konuda Ebû Hureyre, Âişe, Ümmü Habîbe, Ebû Eyyûb el-Ensârî, Ebû Talha, Zeyd b. Sâbit, Sehl b. Hanzala, Ebû Kılâbe, Câbir, Berâ b. Âzib'den ateşte pişen bir şeyden dolayı abdest alınmasının gerekliliğini ifade eden

³¹ Nevevî, *el-Minhâc*, ; IV, 43; Leknevî, *et-Ta'lîku'l-mümecced*, I, 228; Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, I, 171-175; Yeniél, *Ebû Dâvûd Tercüme ve Şerhi*, I, 346.

³² Nevevî, *el-Minhâc*, ; IV, 43; Bâcî, *el-Müntekâ*, I, 332. Ayrıca bkz.: İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, I, 178; Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, I, 172; Yeniél, *Ebû Dâvûd Tercüme ve Şerhi*, I, 346.

³³ Leknevî, *es-Siâye*, s. 270.

³⁴ Leknevî, *et-Ta'lîku'l-mümecced*, I, 228. Ayrıca bkz.: a. mlf., *es-Siâye*, s. 268-270.

rivayetler gelmiştir. Konuyla ilgili rivayetler farklılık arz ettiğinden âlimler bu konuda ihtilaf etmişlerdir. Âlimlerin çoğunluğu, abdestin bozulmayacağını ve bununla ilgili rivayetlerin abdestin gerekliliğini ifade eden rivayetleri neshettiği görüşündedirler. Bazı âlimler abdestin bozulacağını, hatta Zührî'nin bunun, abdestin gerekmeyeceğini ifade eden rivayetleri neshettiğini bildirdiğini söylemişlerdir.³⁵ Diğer bazıları ise, özellikle deve etinden dolayı abdest almanın vacip olduğu, deve eti dışındakilerden ise abdestin gerekli olmadığı görüşünü benimsemişlerdir. Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye ve ehl-i hadîsten bir grup bu görüştedir ve bu görüş delil yönünden kuvvetli bir görüştür. Şâfiî fakihlerden Nevevî³⁶ de bu görüşü tercih etmiştir.³⁷

Yine konuyla ilgili olarak Leknevî, bazı âlimlerin cem' yolunu tercih ettiklerini ve bazılarının abdestle emri istihbâba hamlettiklerini, bazılarının abdest almanın azimet, abdesti terk etmenin ise ruhsat olduğu görüşünü tercih ettiklerini zikreder. Bazı âlimlerin ise abdesti emreden hadîslerdeki abdestten maksadın ellerin yıkanması olduğunu tercih ettiklerini söyleyip bunu batıl sayar. Nitekim İbn Abdilberr ve başka birçok âlim bu görüşün batıl olduğunu söylemişlerdir.³⁸

Leknevî, her ne kadar ateşte pişen bir şeyin yenilmesinden dolayı abdestin gerekmeyeceği hususunda cumhûrdan farklı bir şey söylemese de, özellikle deve eti yenilmesinden dolayı abdestin gerekeceği görüşünü, Nevevî'yi de referans göstererek ve *“delil yönünden daha kuvvetli görüştür”* diyerek bu görüşü tercih ettiği ya da en azında bu görüşe meylettği ve bu görüş ve tercihiyle de Hanefî mezhebine muhalif düştüğü söylenebilir.

³⁵ Bkz.: İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, I, 176.

³⁶ Nevevî, deve etinden dolayı abdestin gerekli olup olmadığıyla ilgili görüş sahiplerini zikrettikten sonra, deve etinden dolayı abdestin gerekeceği görüşüyle ilgili olarak, Leknevî'nin ifade ettiği gibi, *“Bu görüş, her ne kadar cumhûrun görüşüne muhalif olsa da, delil yönünden daha kuvvetlidir”* diyerek kendi tercihini ifade eder. Nevevî, *el-Minhâc*, IV, 49.

³⁷ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 236-238.

³⁸ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 238, 239. Ayrıca bkz.: İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, I, 177, 178.

5- Cinsel Organa Dokunmaktan Dolayı Abdest Almak

Hanefî mezhebine göre kişinin cinsel organına dokunmasından dolayı abdesti bozulmaz.³⁹ Hanefîler bu konuda Kays b. Talk'tan rivayet edilen, kişinin cinsel organına dokunduğunda abdest gerekip gerekmediği sorusuna Rasûlullah'ın (s.a.) “*O, senden bir parça değil mi?*” şeklinde cevap verdiğiyle ilgili rivayeti⁴⁰ delil olarak kullanırlar. Ayrıca genel bir kural olarak Hanefîler, necis bir şeyin vücuttan çıkmasıyla abdestin bozulacağını söylerler.⁴¹ Dolayısıyla cinsel organa dokunmakla vücuttan necis bir şey çıkmış olmayacağından cinsel organa dokunmakla abdest bozulmaz.

Leknevî, ilgili rivayetlerin Talk b. Ali hadîsinin sıhhatine şahitlik ettiklerini ve ona uygun olduklarını, ancak buna muâriz merfû hadîslerin de bulunduğunu ifade eder ve bununla ilgili rivayetleri zikreder.⁴²

Leknevî, burada, cinsel organa dokunmaktan dolayı abdestin gerekeceğini ifade eden başka rivayetlerin de bulunduğunu ancak sözü uzatmamak için bunları zikretmediğini; bu meselede her iki görüş sahiplerinin sözü ve tartışmayı uzattıklarını ifade ederek her iki grubun birbirlerine yönelttikleri eleştirileri tek tek zikrederek bunlara cevaplar verir.⁴³ Daha sonra ise, bazı âlimlerin rivayetleri cem' yoluna gittiklerini söyler ve bunların görüşlerini zikreder. Bazılarının ise rivayetler arasında teâruz bulunduğunu, merfû rivayetlerin teâruz etmesi durumunda bunların terk edilip sahâbe görüşlerine müracaat edilmesi gerektiğini söylediklerini kaydeder. Ancak bu konuda sahâbe görüşleri de farklılık arz etmektedir. Leknevî'ye göre bu konuda insafî tutum, nesh yoluna gidilecekse Talk hadîsinin mensûh olduğunun tercih edilmesidir. Eğer tercih yoluna gidilecekse abdestin bozulacağını ifade eden hadîsler daha çok ve kuvvetlidir. Eğer cem' yoluna gidilecekse evlâ olan cinsel organa

³⁹ Şeybânî, Muhammed, *el-Asl*, I, 36; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 66; Sadruşşeria, *Şerhu'l-Vikâye*, I, 342; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 55; İbnü's-Sâatî, *Şerhu Mecma' l-bahreyn*, I, 178.

⁴⁰ Ebû Dâvûd, “*Tahâret*” 70; Tirmizî, “*Tahâret*” 62; Nesâî, “*Tahâret*” 119. Bkz.: Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, I, 186.

⁴¹ Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 298, İbnü's-Sâatî, *Şerhu Mecma' l-bahreyn*, I, 182.

⁴² Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 212-214.

⁴³ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 214-215.

dokunmaktan dolayı abdestin bozulacağı görüşünün azimete, bozulmayacağı görüşünün ise zarurete hamledilmesidir.⁴⁴

es-Siâye isimli eserinde ise, cinsel organa dokunmaktan dolayı abdestin bozulacağı ile ilgili hadîslerin, abdestin bozulmayacağını ifade eden hadîslerden daha çok ve daha kuvvetli olduğunu ifade eden Leknevî, abdestin bozulacağı görüşünün her ne kadar kıyasa muhalif olsa da ihtiyata daha uygun olduğunu, kahkaha meselesinde olduğu gibi konuyla ilgili hadîslerin vürûdundan sonra kıyasa itibar edilmeyeceğini ifade ederek tercihini belirtir.⁴⁵

Sahâbenin ileri gelenlerinden Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbâs ve benzerlerinin cinsel organa dokunmaktan dolayı abdestin bozulmayacağı görüşünde olmalarının, abdestin bozulacağını ifade eden merfû rivayetler bulunması sebebiyle bir eksiklik/zayıflık oluşturmayacağını ifade eden Leknevî'ye göre, bu gibi sahâbiler görüşlerinde mazurdurlar. Zira bunlara Talk'ın rivayet ettiği ve benzeri hadîsler ulaşmış fakat bunu nesheden rivayetler ulaşmamıştır. Eğer onlara bu rivayetler ulaşmış olsaydı buna göre görüş belirtirlerdi. Bu garipsenecek bir durum değildir. Çünkü rükûda tatbîk uygulaması herkese göre neshedilmiş ancak bu İbn Mes'ûd'a ulaşmadığı için Rasûlullah'a (s.a.) mülâzemetine rağmen o buna devam etmiştir.⁴⁶

Tahâvî'nin, "*Rasûlullah'ın (s.a.) ashâbından İbn Ömer'den başka cinsel organa dokunmaktan dolayı abdestin bozulacağı şeklinde fetva veren kimseyi bilmiyoruz, bu konuda sahâbenin çoğu ona muhalefet etmiştir*"⁴⁷ şeklindeki ifadelerinin doğru olmadığını söyleyen Leknevî, sahâbeden bir grubun aynı yönde fetvâ verdiklerini ifade eder ve bu görüşte olan sahabeleri zikreder.⁴⁸

Leknevî, Tahâvî ve Aynî'yi, konuyla ilgili olarak abdestin bozulacağını ifade eden hadîslerin ravilerinin zayıf olduğunu dile getirdiklerini⁴⁹ ancak bunu ispat edecek bir delil getiremediklerini söyler. Hatta Aynî'nin ilgili hadîslerin ravilerinin

⁴⁴ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 216.

⁴⁵ Leknevî, *es-Siâye*, s. 256-268.

⁴⁶ Leknevî, *es-Siâye*, s. 268.

⁴⁷ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, I, 77.

⁴⁸ Leknevî, *es-Siâye*, s. 260; a. mlf., *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 199.

⁴⁹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, I, 71-78; Aynî, *el-Binâye*, I, 298-300.

zayıflıklarını zikrettikten sonra cinsel organa dokunmaktan dolayı abdestin bozulacağını ifade eden hadîslerin neshedildiğini söylemesinin⁵⁰ şaşılacak bir durum olduğunu ifade eder ve “*Aynî bilmiyor mu ki, ihtimal ve bahanelerle nesh sabit olmaz*” diyerek onun nesh iddiasını eleştirir.⁵¹

Leknevî, İbnü'l-Hümâm'ın rivayetleri cem' yoluna gidip cinsel organa dokunmaktan maksadın organdan çıkacak şeyden kinâyeye olduğu, bunun, Allah Teâlâ'nın “*Tuvaletten gelmişseniz*”⁵² buyurması gibi, açık lafız yerine kinâyeli lafzın kullanılmasının belâğatın inceliklerinden olduğu, burada da cinsel organa dokunmanın ondan necis bir şeyin çıkması yerine kullanıldığı şeklindeki yorumunu⁵³ kabul etmez. Ayrıca Leknevî, buradaki abdestin lugavî manasına hamledilerek ellerin yıkanması olduğu şeklindeki Aynî'nin yorumuna⁵⁴ da “*Bazı rivayetlerde namaz abdesti gibi abdest al şeklinde varid olduğu için bu yorum sahih değildir*” diyerek itiraz eder. Sonuç olarak bu konuda cinsel organa dokunmaktan dolayı abdestin bozulacağını savunanların görüşlerinin kuvvetli olduğunu ve aksi görüşte olanların görüşlerinin bunlara eş değer olamayacağını ifade eder.⁵⁵

Görüldüğü üzere Leknevî, cinsel organa dokunmaktan dolayı abdestin bozulacağı ile ilgili hadîslerin, abdestin bozulmayacağını ifade eden hadîslerden daha çok ve daha kuvvetli olduğu, abdestin bozulacağı görüşünün her ne kadar kıyasa muhalif olsa da ihtiyat olduğu gerekçesiyle cinsel organa dokunmaktan dolayı abdestin bozulacağı görüşünü benimsemiş ve bu görüşüyle de mezhebe muhalefet etmiştir.

6- Öğle ile İkinci ve Akşam ile Yatsı Namazlarının Vakti

Hanefî mezhebinde mezhep içi ihtilafın açık bir şekilde görülebileceği meselelerden biri de öğle ile ikinci ve akşam ile yatsı namazlarının başlangıç ve bitiş zamanlarıyla ilgilidir. Öyle ki, gerek mezheplerarası gerekse mezhep içi mesele olarak beş vakit namazın başlangıç ve bitiş zamanlarıyla ilgili ihtilaf olmayan tek vakit, sabah

⁵⁰ Aynî, *el-Binâye*, I, 303.

⁵¹ Leknevî, *es-Siâye*, s. 268.

⁵² Nisâ 4/43; Mâide 5/6

⁵³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 59.

⁵⁴ Aynî, *el-Binâye*, I, 299.

⁵⁵ Leknevî, *es-Siâye*, s. 268.

namazının vaktidir. Hanefî mezhebinde öğle ile ikindi ve akşam ile yatsı namazlarının başlangıç ve bitiş zamanları konusundaki ihtilaf, hem mezhep imamı Ebû Hanîfe ile öğrencileri hem de Ebû Hanîfe'den bir meselede farklı görüşlerin nakledilmiş olması hususunda temsil gücü yüksek bir ihtilaf örneğidir.

Öğle namazının vaktinin başlangıcında herhangi bir farklı görüş bulunmayıp bunun, güneşin batıya meyletmesiyle başladığı hususunda ittifak vardır. Ancak öğle namazının vaktinin bitişi ve buna bağlı olarak ikindi namazının vaktinin başlangıcı konusunda mezhep imamı Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasında ihtilaf bulunduğu gibi konuyla ilgili Ebû Hanîfe'den farklı rivayetler de söz konusudur.

Ebû Hanîfe'ye göre öğle namazı vaktinin sonu ve ikindi namazının başlangıcı bir cismin gölge boyunun iki misli olduğu an iken, İmâmeyn'e göre bir misli olduğu andır. Hasan b. Ziyâd rivayetinde Ebû Hanîfe'den de bu şekilde bir görüş nakledilmektedir.⁵⁶ Esed b. Amr rivayetinde ise, bir cismin gölgesi bir misli olduğu zaman öğle namazı vakti çıkmış olur fakat ikindi namazı vakti girmez. İkinci namazı vakti bir cismin gölgesi iki misli olduğu zaman girmiş olur. Bu rivayete göre, öğle namazı vakti ile ikindi namazı vakti arasında mühmel bir vakit bulunmuş olmaktadır.⁵⁷ Her ne kadar Kerhî, “*Bu görüş rivayetlere en uygun görüştür*” dese de öğle ile ikindi arasında mühmel vakit olduğu görüşü şâz bir görüş olarak değerlendirilmiş ve itibara alınmamıştır.⁵⁸

Daha sonra gelen müntesip fakihler, konuyla ilgili farklı yaklaşımlarda ve tercihlerde bulunmuşlardır. Bu konuda metin sahiplerinin çoğunluğu Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih ederken,⁵⁹ Hanefî mezhebinde ilk muhtasar metin yazarlarından biri olan Tahâvî, “*وه نأخذ*” “*Biz de bu görüşü alırız*” ifadeleriyle İmâmeyn'in görüşünü

⁵⁶ Şeybânî, Muhammed, *el-Asl*, I, 122; Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfî*, vr. 9a.

⁵⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, I, 493; Kudûrî, *el-Muhtasar*, s. 25; a. mlf., *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, vr. 31b; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 142; Serahsî, Radiyyüddîn, *el-Mebsût*, vr. 26a; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, I, 561; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 402; Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, II, 13; Nesefî, *el-Musaffâ*, I, 213; İbn Nuceym, *Raf'u'l-ğışâ*, s. 105.

⁵⁸ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 31b; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I, 274; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, vr. 38a.

⁵⁹ Burhanüşşerîa, *el-Vikâye*, s. 57; Nesefî, *Kenzü'd-dakâik*, s. 154; Molla Hüsrev, *el-Ğurer*, I, 51; Timurtâşî, *Tenvîru'l-epsâr*, s. 11; *Minehu'l-Ğaffâr*, vr. 36b.

tercih eder.⁶⁰ Haskefî de bu meselede İmâmeyn'in görüşünün fetva verilen görüş olduğunu ifade etmektedir.⁶¹

İbn Nüceym, konuyla ilgili müstakil bir risâle kaleme almış ve ilgili risâlesinde Ebû Hanîfe'nin görüşünü savunmuş ve mezhep görüşünün Ebû Hanîfe'nin görüşü olduğunu ifade etmiştir.⁶²

Akşam namazının vaktinin bitişi yatsı namazının vaktinin başlangıcı meselesinde de mezhep içinde farklı görüşler ortaya konmuştur. Bilindiği üzere akşam namazının vaktinin bitiş zamanı rivayetlerde “şafağın kaybolması” olarak ifade edilir. Ancak şafaktan maksadın ne olduğu hususunda ihtilaf edilmiş olup, Ebû Hanîfe'ye göre şafaktan maksat, batı ufkundaki kızılıktan sonra meydana gelen beyazlıktır. İmâmeyn ise şafaktan maksadın batı ufkunda meydana gelen kızılık olduğu görüşündedir. Ebû Hanîfe'nin de şafağın kızılık olduğu yönünde Esed b. Amr tarafından rivayet edilen nâdiru'r-rivâye görüşü bulunmaktadır.⁶³

Konuyla ilgili gerek mezhep imamı Ebû Hanîfe'den iki farklı rivayetin bulunması, gerekse Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasındaki görüş farklılığı, daha sonraki müntesip fakihler tarafından farklı değerlendirmelere tabi tutulmuş, mezhep görüşünün ya da fetvaya esas olacak görüşün tespitinde farklı tercihler ortaya konmuştur.

Başta Tahavî, Mergînânî, Mevsilî, Nesefî ve Timurtâşî gibi metin sahipleri olmak üzere birçok fakih Ebû Hanîfe'nin zâhir görüşünü tercih edip mezhep görüşü

⁶⁰ Tahâvî'nin *el-Muhtasar*'ının Afgânî neşrinde “ve bihî me'huzü” ifadesi yer alırken, Cessâs'ın serhindeki metinde ise bu ifadeler mevcut değildir.

⁶¹ Tahâvî, *el-Muhtasar*, s. 23; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, s. 53. İbn Nüceym ve ondan nakille Tahtâvî ve İbn Âbidîn, Tahâvî'nin “Biz İmâmeyn'in görüşünü alırız” şeklindeki sözünün mezhep görüşüne delâlet etmediğini vurgularlar. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 258; Tahtâvî, *Hâşiyetü'd-Dürr*, II, 18; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 14.

⁶² İbn Nüceym, *Raf'u'l-ğışâ fî vakteyi'l-Asri ve'l-Işâ*, (*Resâilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye ve'l-müsemmat er-Resâilü'z-zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye* içinde), thk. Muhammed Ahmed Serrâc, Ali Cuma Muhammed, Kahire 1419-1998/1420-1999.

⁶³ Şeybânî, Muhammed, *el-Asl*, I, 123; Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfî*, vr. 9a; Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, vr. 32b; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 144, 145; Serahsî, Radiyyüddîn, *el-Mebsût*, vr. 26b; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, I, 569; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 404; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 129; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 80, 81; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, vr. 76b; Aynî, *el-Binâye*, II, 26.

ve fetvaya esas olan görüşün bu olduğunu ifade ederken,⁶⁴ Burhânüşşerîa, Sadruşşerîa, İbnü's-Sââtî, Molla Hüsrev ve Haskefî gibi fakihler ise bu konuda fetvanın İmâmeyn'in görüşüne göre olduğunu ifade edip tercih etmişlerdir.⁶⁵ Öğle namazı vaktinde İmâmeyn'in görüşünü tercih eden Tahâvî, akşam namazının vaktinde Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmektedir. Burhânüşşerîa ise, Tahâvî'nin aksine öğle namazının vaktinde Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih ederken, akşam namazının vaktinde İmâmeyn'in görüşünü tercih etmektedir.

Ayrıca Haskefî gibi fakihler, Ebû Hanîfe'nin İmâmeyn'nin görüşüne rücû ettiğini ve İmâmeyn'in görüşünün mezhep görüşü olduğunu kaydetmişlerdir.⁶⁶ Ancak İbn Kutluboğa, Ali el-Kârî ve Şürübülâlî gibi âlimler ise, Ebû Hanîfe'nin rücû ettiğinin sabit olmadığını, rivayet ve dirayet yönüyle esah olanın “şafağın beyazlık olduğu” görüşü olduğunu, Ebû Hanîfe'nin görüşünün zâhiru'r-rivaye ve esah görüş olduğunu ifade ederler.⁶⁷

İbnü'l-Hümâm ise, meşâyih'ten bazılarının Esed b. Amr tarafından Ebû Hanîfe'nin görüşü olarak rivayet edilen ve İmâmeyn'in de görüşü olan “şafağın kızılık olduğu” görüşünü tercih edip onunla fetva verdiklerini ifade ederek onları eleştirir ve Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih eder ve tercih gerekçelerini kaydeder. İbnü'l-Hümâm'a göre, “şafağın kızılık olduğu” görüşü rivayet ve dirayet yönünden desteklenmez. Bu görüş, zâhiru'r-rivâye görüşe aykırıdır.⁶⁸ Ayrıca İbnü'l-Hümâm'a

⁶⁴ Tahavî, *el-Muhtasar*, s. 23; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 404; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 128; Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, s. 154; Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr*, s. 11. Timurtâşî, *Tenvîru'l-ebâr* isimli eserinde Ebû Hanîfe'nin görüşünü kaydetmiş olsa da bu eserine yazmış olduğu *Minehu'l-Ğaffâr* isimli şerhinde, *el-Vikâye* ve *Mecmeu'l-bahreyn*'e referansla fetvanın İmâmeyn'in görüşüne göre olduğunu ifade eder ve Ebû Hanîfe'nin de İmâmeyn'in görüşüne rücû ettiğini nakleder. Timurtâşî, *Minehu'l-Ğaffâr*, vr. 36b.

⁶⁵ Burhanüşşerîa, *el-Vikâye*, s. 57; Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, II, 15; *en-Nükâye*, s. 10; İbnü's-Sââtî, *Mecmeu'l-bahreyn*, s. 107; Molla Hüsrev, *Düreru'l-Hükkâm*, I, 51; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, s. 53; Aynî, *Remzü'l-hakâik*, s. 28.

⁶⁶ Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, s. 53; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 17.

⁶⁷ İbn Kutluboğa, *et-Tashîh*, s. 155-157; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, I, 181; Şürübülâlî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 51.

⁶⁸ Muhammed eş-Şeybânî'nin *el-Asl/el-Mebsût* isimli eserinde akşam namazının vakti ile ilgili açık bir şekilde “والشفق، البياض المعترض في الأفق في قول أبي حنيفة، وفي قول أبي يوسف ومحمد الحمرة” “Şafaktan maksat Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre ufukta beliren beyazlıktır. Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin görüşüne göre ise kızılıktır” şeklinde ifade edilmektedir. Şeybânî, Muhammed, *el-Asl*, I, 123. Hâkim

göre hadîsler ve sahâbe görüşleri, şafak kelimesinin Arapçadaki kullanımı ve ihtiyat gibi sebeplerle Ebû Hanîfe'nin görüşü tercih edilmelidir.⁶⁹

İbn Nüceym ve Tahtavî de fetvanın İmâmeyn'in görüşüne göre olduğuna katılmazlar ve bu tercihi fetva yöntemi açısından da eleştirirler. Zira bunlara göre delilinin zayıf oluşu, zaruret, zamanın değişmesi gibi zorlayıcı bir durum söz konusu değilse mezhep görüşü ya da fetvaya esas alınması gereken görüş, meşâyih fetvaya esas olan görüşün İmâmeyn'in görüşü olduğunu söylese bile Ebû Hanîfe'nin görüşüdür.⁷⁰

Görüldüğü gibi hem öğle namazının vaktinin hem de akşam namazının vaktinin sonuyla ve buna bağlı olarak ikindi ve yatsı namazı vaktinin başlangıcıyla ilgili gerek Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasındaki ihtilaf gerekse Ebû Hanîfe'den konuyla ilgili farklı rivayetlerin bulunması daha sonra gelen müntesip fakihler arasında da ihtilafa sebep olmuş, müntesip fakihler tarafından farklı tercihler ortaya konmuştur.

Konuyla ilgili olarak Leknevî, *el-Hidâye* üzerine yazmış olduğu hâşiyesinde öğle ile ikindi namazı vaktiyle ilgili bir izahta bulunmaz. Akşam ile yatsı namazının vakti konusunda ihtilaf konusu olan şafak kelimesinin kızılık mı yoksa kızılıktan sonra oluşan beyazlık mı olduğu hususunda beyazlık olduğu görüşünün lügat ve fıkıh yönüyle daha uygun olduğunu ifade eder. Fetvanın İmâmeyn'in görüşüne göre değil Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre olduğu bilgisini İbn Nüceym'den naklen zikreder. Ayrıca İmâmeyn'in şafak kelimesinin örfte kızılık olarak kullanıldığı görüşüne katılmaz. Şafak kelimesinin hem kızılık hem de beyazlık olarak kullanıldığını ve Müberred (ö. 286/900) ve Ahmed b. Yahyâ'dan (ö. 291/903) da böyle nakledildiğini

"والشفق البياض في قول أبي حنيفة. وفي قول أبي يوسف" eş-Şehîd'in *el-Kâfi* isimli eserinde ise konuyla ilgili ibare,

"والشفق الحمرة. وروى أسد بن عمرو عن أبي حنيفة قال الشفق الحمرة" *Şafak, Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre beyazlıktır. Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin görüşüne göre ise kızılıktır. Esed b. Amr, Ebû Hanîfe'nin şafağın kızılık olduğunu söylediğini rivayet etmiştir*" şeklindedir. Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfi*, 9a. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin zâhir görüşü, şafağın beyazlık olduğu görüşüdür.

⁶⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 224. Ayrıca bkz.: Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 404; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 128; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, I, 569.

⁷⁰ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 259; Tahtavî, *Hâşiyetü'd-Dürr*, II, 21-23.

kaydeder. İmâmeyn'nin görüşüyle fetva verildiği ifadelerini ise “*kîle*” lafzıyla *el-Mültekâ*'dan nakleder.⁷¹

Umdetü'r-riâye isimli eserinde ise öğle namazının vaktinin çıkışıyla ilgili olarak, Ebû Hanîfe'nin bir cismin gölgesinin iki misli olduğu zaman öğle vaktinin çıkacağı görüşünü zikreder ve bu görüşün *el-Bahru'r-râik*, *el-Gıyâsiyye*, *el-Bedâi'* ve *el-Muhît* müellifleri ve metin müelliflerinin çoğunluğu tarafından sahih ve muhtâr görüş olarak tercih edildiğini kaydeder. Muhammed eş-Şeybânî'nin *el-Muvatta*'da, Ebû Hureyre'den rivayet edilen “*Öğle namazını gölgen bir misli olduğu zaman, ikinci namazını da gölgen iki misli olduğu zaman kıl*” hadîsiyle⁷² istidlâl ettiğini, ancak Muhammed eş-Şeybânî'nin bu istidlâlinin güzel bir istidlâl olmadığını ifade eder.⁷³

Leknevî, ilgili rivayette Ebû Hureyre'nin maksadının namaz vakitlerinin giriş ve çıkış zamanlarını beyan etmek olmadığını, onun maksadının Hz. Peygamber'in Cebrâil'in imametine ikinci günde kılmış olduğu müstehab vakitleri belirtmek olduğunu ifade ettikten sonra, bu rivayette Ebû Hanîfe'nin “*öğle namazı gölge boyu bir misli oluncaya kadar kılınabilir, gölge boyu iki misli oluncaya kadar da ikinci namazı vakti girmez*” şeklindeki görüşünü⁷⁴ destekleyen bir şey bulunmadığını söyler.⁷⁵

Daha sonra Leknevî, Muhammed eş-Şeybânî'nin ifadelerini değerlendirirken, bir cismin gölge boyunun bir misli olduğu zaman ikinci namazının vaktinin girdiği görüşünün Ebû Yûsuf, Hasan b. Ziyâd, Züfer, Şâfî, Ahmed, Tahâvî ve diğer fakihlerin görüşü olduğunu; aynı zamanda bu görüşün Hasan b. Ziyâd yoluyla Ebû Hanîfe'den de rivayet edildiğini ifade eder. Bu görüşün *هو المأخوذ به، هو الأظهر، عليه* "Bu görüşün *هو المأخوذ به، هو الأظهر، عليه* ifadeleriyle farklı kaynaklarda tercih edildiğini nakleder.⁷⁶ Bu

⁷¹ Leknevî, *Şerhu'l-Hidâye*, I, 257, 258. Bkz: Halebî, *el-Mültekâ*, s. 56.

⁷² Mâlik, *el-Muvatta*', “*Vükûtü's-salât*” 9.

⁷³ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, II, 13; a. mlf., *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 152.

⁷⁴ Leknevî'nin burada zikrettiği görüş, öğle vaktiyle ikinci vakti arasında mühmel bir vakit olduğu şeklinde Ebû Hanîfe'den rivayet edilen görüştür ki, bu görüş Hanefî mezhebi içinde de itibara alınmamış ve şâz bir görüş olarak değerlendirilmiştir.

⁷⁵ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 158, 159.

⁷⁶ Leknevî'nin burada zikrettiği kaynaklar, Şemseddin el-Buhârî'nin (850/1446) *Gururu'l-ekzâr*'ı, Trablusî'nin (922/1516) *el-Burhân şerhu Mevâhibi'r-Rahmân*'ı, Kerekî'nin (922/1516) *el-Feyz*'idir ve

görüşün dayanağının çeşitli hadîsler olduğunu ifade ettikten sonra bu görüşü destekleyen rivayetleri aktarır. Ayrıca bir grup fakihin, Ebû Hanîfe'nin de bu görüşe rücû ettiğini zikrettiklerini ifade eder.⁷⁷

Leknevî, Ebû Hanîfe'nin görüşünün âsâra ve cumhurun görüşüne muhalif ve kendi öğrencileri ve diğer fakihler indinde terk edilmiş bir görüş olduğunu söyler. Tahâvî'nin, Ebû Hanîfe'nin de öğle namazı vaktinin çıkışıyla ilgili cumhûrun görüşünde olduğu, ancak bir cismin gölge boyu iki misli oluncaya kadar ikindi namazı vaktinin girmediği rivayetini zikrettiğini ifade eder.⁷⁸ Ancak Leknevî, *Nef'u'l-müftî* isimli fetva kitabında, Ebû Hanîfe'den rivayet edilen bir cismin gölge boyu bir misli olunca öğle namazı vaktinin çıkacağı, ikindi namazı vaktinin ise bir cismin gölge boyu iki misli olduğu zaman gireceği, iki vakit arasında mühmel bir vakit bulunduğu rivayetinin şâz bir rivayet olduğunu söyler.⁷⁹ Ebû Hanîfe'nin öğle namazı vaktinin çıkışı ve ikindi namazı vaktinin girişi meselesinde İmâmeyn'in görüşüne rücû ettiğini *Hizânetü'r-rivâyât*'tan⁸⁰ nakleder.⁸¹

Ebû Hanîfe'nin de ikindi namazının vaktinin bir cismin gölge boyunun iki misli olduğu zaman gireceği şeklindeki görüşüyle ilgili çeşitli hadîslerle istidlâl ettiğini ifade eden Leknevî, ilgili rivayetleri zikreder. Daha sonra kendi değerlendirmesini yapar. Bir cismin gölge boyunun bir misli olunca öğle namazı vaktinin çıkıp ikindi namazı vaktinin girdiği şeklindeki görüşü ifade eden hadîsler sarih ve sahihtirler. Gölge boyunun iki mislini ifade eden hadîsler ise ikindi namazı vaktinin bir cismin gölge boyunun iki misli oluncaya kadar girmeyeceği hususunda sarih değildir. İki misli görüşünü tercih edenlerin çoğu, bu görüşü istinbât yoluyla elde etmişlerdir. Oysa istinbât yoluyla elde edilen bir şey, sarih olana muâriz olamaz.

bunları Haskefî'nin *ed-Dürrü'l-muhtâr*'ından nakleder. Bkz: Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, s. 53. Ayrıca bkz.: Buhârî, Şemsüddin, *Gureru'l-ekâr*, vr. 25a; Trablusî, *el-Burhân*, I, 200; Kerekî, *el-Feyz*, vr. 12a.

⁷⁷ Haskefî gibi fakihler, Ebû Hanîfe'nin İmâmeyn'nin görüşüne rücû ettiğini ve İmâmeyn'in görüşünün mezhep görüşü olduğunu kaydetmişlerdir. Ancak İbn Kutluboğa (879/1474), Ali el-Kârî (1014/1605) ve Şürübülâlî (1069/1659) gibi âlimler ise, Ebû Hanîfe'nin beyazlık görüşünden rücû ettiğinin sabit olmadığını, rivayet ve dirayet yönüyle esah olan görüşün “*şafağın beyazlık olduğu*” görüşü olduğunu, Ebû Hanîfe'nin görüşünün zâhiru'r-rivaye ve esah olan görüş olduğunu ifade ederler.

⁷⁸ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 152.

⁷⁹ Leknevî, *Nef'u'l-müftî*, s. 194.

⁸⁰ Bkz.: Kâdî Cüken, *Hizânetü'r-rivâyât*, vr. 57a.

⁸¹ Leknevî, *Nef'u'l-müftî*, s. 194-196.

Ayrıca Leknevî, İbn Nüceym'in hem *el-Bahru'r-râik* isimli eserinde hem de konuyla ilgili müstakil olarak kaleme aldığı risâlesinde⁸² sözü uzattığını, ancak davasını ispat edecek bir şey getiremediğini de iddia etmektedir.⁸³

Konuyla ilgili nakillerden sonra Leknevî, “*Her iki grubun delillerine vakıf olan mahir bir kimse, İmâmeyn'in görüşünün kuvvetli Ebû Hanîfe'nin görüşünün ise zayıf olduğunu kesin olarak anlar. Ebû Hanîfe'nin görüşüyle fetva verenlerin bu fetvalarına itibar edilmez*” diyerek kendi tercihini ortaya koyar. Sonra da öğle namazını bir cismin gölge boyu bir misli olunca/olmadan önce kılmanın ve ikinci namazını da bir cismin gölge boyunun iki misli olduğu zaman kılmanın ihtilaftan kurtulmuş olmak için ihtiyat olduğunu vurgular.⁸⁴

Leknevî, akşam namazının sonu hakkında da âlimlerin ihtilaf ettiğini, Mâlik, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed, Hasan b. Sâlih ve Ebû Sevr'e göre akşam namazının vaktinin şafağın kaybolmasıyla çıkacağı görüşünde olduklarını zikreder. İmam Şâfî'nin ise bu konuda iki görüşü olduğunu, birinci görüşüne göre akşam namazının vaktinin şafağın kaybolmasına kadar devam ettiğini, ikinci görüşüne göre ise bir tek vakti bulunduğu görüşünde olduğunu kaydeder.⁸⁵

Leknevî, akşam namazı vaktiyle ilgili olan şafağın kızılık mı yoksa beyazlık mı olduğu hususunda, şafağın kızılık olduğu ile ilgili Abdullah b. Ömer'den hem

⁸² İbn Nüceym, konuyla ilgili “*Raf'u'l-ğışâ fi vakteyi'l-asri ve'l-işâ*” isimli bir risâle kaleme almış ve bu risâlesinde Ebû Hanîfe'nin görüşünü savunmuştur.

⁸³ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 164, 165.

⁸⁴ Leknevî'nin ifadeleri “ثم الإحتياط أن يصلي الظهر إذا صار كل شيء مثله، والعصر إذا صار ظل كل شيء مثليه، ليخرج عن كذا في العالم كبرى” şeklindedir. Ancak Leknevî'nin ifadelerinde eksiklik olduğu görülmektedir. Zira bu ifadeleri, İmâmeyn'in görüşüne göre öğle namazı, vakti çıktığı zaman kılınmış olacağından sıkıntı olacaktır. Leknevî'nin atıf yaptığı *el-Âlemgiriyye*'de/*el-Hindiyye*'de ibare, “الإحتياط أن يصلي الظهر قبل صيرورة الظل مثله، ويصلي العصر حين يصير مثليه ليكون الصلاتان في وقتيهما بيقين” şeklindedir. *el-Fetâva'l-Hindiyye*, I, 57. Yine Leknevî'nin aynı yerde *el-Fetâva'z-zahîriyye*'den naklettiği ibare ise, “ينبغي أن لا يؤخر الظهر حتى يصير” “Öğle namazını her şeyin gölgesi bir misli oluncaya kadar tehir etmemek, ikinci namazını da her şeyin gölgesi iki misli oluncaya kadar kılmamak uygundur” şeklindedir. Bkz.: Zahîruddîn, *el-Fetâva'z-zahîriyye*, vr. 15a.

⁸⁵ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 153.

merfû hem de mevkûf olarak nakledilen rivayetin senedinin zayıf olduğunu söyler. Şafağın beyazlık olduğunun ise Ebû Bekir, Muâz, Âişe ve başka sahabilerden rivayet edildiğini kaydeder. Sonra, gerek akşam namazı gerekse öğle namazı vaktindeki ihtilaftan dolayı evlâ olanın öğle namazının cismin gölgesinin bir misli olma anından önce, ikinci namazının da cismin gölgesinin iki misli olma anından sonra kılınması; aynı şekilde akşam namazının kıyılık kaybolmadan önce, yatsı namazının da beyazlık kaybolduktan sonra kılınması olduğunu ifade eder.⁸⁶ Bu evlâ olarak ifade edilen görüş, ihtilaftan kurtulup her bir namazın ittifakla kendi vaktinde kılınmış olması için birçok fakih tarafından dile getirilmiştir.

Leknevî'nin gerek *et-Ta'liku'l-mümecced* gerekse fetvalarından oluşan *en-Nef'u'l-müftî* isimli eserinde akşam ile yatsı namazlarının giriş ve çıkışıyla ilgili yani akşam namazının vaktinin sonuyla ilgili ihtilaf ve tercihlere değinmemesi düşündürücüdür. Oysa en az öğle namazının vaktinin sonu ve ikinci namazının vaktinin başlangıcıyla ilgili ihtilaf kadar şafak konusunun yorumunda da ihtilaf ve farklı tercihler söz konusudur. Üstelik görebildiğimiz kadarıyla akşam namazı vaktindeki şafak konusundaki tercihte İmâmeyn'in görüşünü tercih eden fakih sayısının öğle-ikinci namazlarının vaktiyle ilgili İmâmeyn'in görüşünü tercih eden fakih sayısından fazla olduğu söylenebilir.

Ayrıca gerek *el-Vikâye* müellifi Burhânüşşerîa gerekse *Şerhu'l-Vikâye* müellifi Sadruşşerîa, akşam namazının çıkış vakti konusunda fetvanın İmâmeyn'in görüşüne göre olduğunu açıkça ifade etmiş olmalarına rağmen Leknevî'nin, bu tercihle ilgili herhangi bir şey söylememesi de düşündürücüdür.

İbn Nuceym de, Kerekî'nin (ö. 922/1516) *el-Feyz*'inde kaydettiği⁸⁷ “İkinci ve yatsı namazlarının vaktinde İmâmeyn'in görüşüyle fetva verilir” ifadelerine katılmaz ve bunun, sadece yatsı namazı vakti için müsellemler olduğunu söyler.⁸⁸ Konuyla ilgili ısrarla Ebû Hanîfe'nin görüşünün sahih ve mezhep görüşü olduğunu savunan İbn Nuceym'in bu ifadelerinden de anlaşılacağı gibi, akşam ile yatsı namazı vakitlerinin giriş ve çıkışıyla ilgili İmâmeyn'in görüşüyle fetva verildiği hususunda genel bir kabul

⁸⁶ Leknevî, *Umdetü'r-rîâye*, II, 15-16.

⁸⁷ Kerekî, *el-Feyz*, vr. 12a.

⁸⁸ İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, I, 258.

olduğu, ancak öğle ile ikindi namazı vakitlerinin giriş ve çıkışıyla ilgili böyle bir genel kabul olmadığı söylenebilir. Buna rağmen Leknevî'nin öğle namazının vaktinin cismin gölge boyu bir misli olduğu zaman çıkıp ikindi namazı vaktinin girdiği şeklindeki İmâmeyn'in görüşünün sahih ve tercih edilen görüş olduğu yönündeki vurgusunun aksine akşam ile yatsı namazı vaktindeki şafağın kızılık mı yoksa beyazlık mı olduğu yönündeki ihtilafta İmâmeyn'in görüşünün tercih edildiği hususunda sessiz kalması, aksine Ebû Hanîfe'nin görüşünü desteklemesi⁸⁹ anlaşılabilir değildir.

Ancak yazmış olduğu eserlerin kronolojisi düşünüldüğünde *el-Hidâye* üzerine yapılan çalışması, babası Abdülhalîm'in, kendi şahsi *el-Hidâye* nüshasına yazdığı notları genişleterek gençlik yıllarında kaleme aldığı bir eserdir ve kısa notlardan oluşmaktadır. Ancak özellikle *Umdetü'r-riâye* isimli eseriyle *et-Ta'liku'l-mümecced* isimli eserinde konuyu geniş bir şekilde ele almaması, hele hele akşam ile yatsı namazı vakitlerinde ihtilaf ve tercihlere değinmemesi anlaşılabilir değildir.

Görüldüğü gibi Leknevî'nin görüşleri ve tercihi mezhebe muhalefet olarak sayılmasa da onun bu yaklaşımı mezhep içi muhalefete güzel bir örnek sayılabilir. Ayrıca gerek Leknevî'nin gerek daha önceki fakihlerin konuyla ilgili tercihlerinin fetva usûlü yönteminde tercih ilkeleri açısından da bazı problemler barındırdığı söylenebilir. Zira mezhep görüşünün ya da fetvaya esas olacak görüşün tespitinde izlenecek yöntemle ilgili ortaya konan tercih ilkelerinde konu merkezli tercihte ibadetlerde mutlak olarak Ebû Hanîfe'nin görüşüyle fetva verileceği belirtilirken bazı meşâyihin fetvanın İmâmeyn'in görüşüne göre olduğunu belirtmesi bu ilke açısından isabetli gözükmemektedir.

Mesâil merkezli tercihte fetva hiyerarşisinde zâhiru'r-rivaye görüşlerin öncelikli olduğu, zâhir görüş varken bunun dışındaki görüşler meşâyih tarafından tashih edilmedikçe başka görüşle fetva verilemeyeceği hususunda mezhep âlimleri arasında bir ittifakın olduğu söylenebilir.⁹⁰

Tahtâvî (ö. 1231/1816) de, fetvanın İmâmeyn'in görüşüne göre olduğu tercihini fetva yöntemi açısından eleştirir ve İmâm bir görüşte iki öğrencisi de başka

⁸⁹ Leknevî, *Şerhu'l-Hidâye*, I, 257, 258.

⁹⁰ Tarsûsî, *Enfeu'l-vesâil*, s. 303; Şühâvî, *et-Tirâzu'l-müzheb*, s. 66; İbn Âbidîn, *Şerhu'l-Ukûd*, s. 18.

bir görüşte olursa müfti muhayyerdir, isterse İmâm'ın görüşüyle fetva verir isterse iki öğrencisinin görüşüyle fetva verir itirazını iki şekilde cevaplandırır. Birincisi; herşeyden önce bu ilke müctehid olan müfti için geçerlidir. Müctehid olmayan müfti ise esah olan görüşe göre mutlak olarak Ebû Hanîfe'nin görüşüyle fetva verir. İkincisi; müftinin muhayyer olduğu ilkesi bazı meşâyih tarafından dile getirilmiş olsa da bazı meşâyih Ebû Hanîfe'nin görüşü varken İmâmeyn'in görüşünün alınmayacağını söylemişlerdir. Öyle ki, Mergînânî gibi fakihler, her durumda Ebû Hanîfe'nin görüşüyle fetva vermenin vacip olduğunu ifade etmişlerdir.⁹¹

Şahıs merkezli tercih kriterleri ortaya konurken Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in ittifak ettiği meselelerde, müntesip fakihin müctehid bile olsa başka görüşle hüküm ve fetva veremeyeceği ifade edilir.⁹² İmâmeyn'den birinin Ebû Hanîfe ile aynı görüşte olması, diğer bir ifade ile Ebû Hanîfe ile İmâmeyn'den birinin aynı görüşte ittifak etmeleri durumunda da yine bu görüşle fetva ve hüküm verileceği ifade edilmektedir.⁹³ Öğle namazının vaktinin sonu ve akşam namazı vaktinde şafağın kızıllık mı yoksa beyazlık mı olduğu meselesinde Ebû Hanîfe'den nâdiru'r-rivaye de olsa İmâmeyn'le aynı görüşte olduğunun nakledilmiş olması, bazı meşâyihin fetvanın İmâmeyn'in görüşüne göre olduğu tercihini etkilediği ve meselenin fetva yöntemi açısından da Ebû Hanîfe ile İmâmeyn'in ittifak ettiği görüş olarak değerlendirildiği söylenebilir.

7- Namazda Basmelenin Okunması

Namazda besmele okunmasının hükmü ve açıktan ya da gizli okunmasının hükmü konusu mezheplerarasında ihtilafli olup, Mâlikî mezhebine göre mekrûh, Şâfî ve Hanbelî mezhebine göre farz, Hanefilerde ise genel olarak tercih edilen ve fetva verilen görüşe göre sünnettir. Bazı Hanefiler ise vacip olduğu görüşündedirler.

⁹¹ Tahtâvî, *Hâşiyetü'd-Dürr*, II, 22. Tahtâvî, Mergînânî'nin bu görüşünü *et-Tecnîs* isimli eserinde söylediğini ifade etmektedir. Ancak *et-Tecnîs*'te yaptığımız taramada Mergînânî'nin bu ifadesi tarafımızdan bulunamamıştır.

⁹² Sadruşşehîd, *Şerhu Edebi'l-kâdî*, I, 192; Üşî, *Fetâva's-Sirâciyye*, s. 602; Kâdîhân, *el-Fetâvâ*, I, 9; Gaznevî, *el-Hâvî el-Kudsî*, II, 562; İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûd*, s. 39, 40.

⁹³ Kâdîhân, *el-Fetâvâ*, I, 9.

Leknevî, namazda besmele okumanın hükmü konusunda *Umdetü'r-riâye* isimli eserinde kısaca bilgi verip detaylı bilgiyi *İhkâmü'l-kantara* isimli risâlesine havale eder.⁹⁴ *İhkâmü'l-kantara* isimli risâlesi, konuyla ilgili müstakil olarak kaleme aldığı bir risâledir.

Leknevî, konunun başında Hanefî fakihlerin namazda besmele okumanın sünnet mi yoksa vacip mi olduğu hususunda ihtilaf ettiklerini söyler ve sünnet olduğu görüşünü ve bu görüşü tercih eden fakihleri zikreder. İftihâruddîn el-Buhârî,⁹⁵ Kâdîhân,⁹⁶ Ebü'l-Berekât en-Nesefî,⁹⁷ Kuhistânî,⁹⁸ Şürübülâlî⁹⁹ ve Hanefî fakihlerin çoğunluğunun besmele okumanın sünnet-i müekkede olduğu görüşünü tercih ettiklerini ifade eder. Daha sonra “*Esah olan, muhakkik fakihlerin tercih ettiği vacip olduğu görüşüdür*” diyerek bu görüşü tercih edenleri zikreder. Vacip görüşünü tercih eden fakihler olarak da Zeylaî,¹⁰⁰ İbn Vehbân (ö. 768/1367),¹⁰¹ İbn Gânim el-Makdîsî,¹⁰² Halebî,¹⁰³ Tahtâvî¹⁰⁴ gibi âlimleri zikretmektedir.¹⁰⁵

Ancak Leknevî'nin bismelenin vacip olduğu görüşünü tercih ettiğini söylediği âlimlerden sadece Zeylaî, sehiv secdesini gerektiren hallerden birinin de besmeleyi terk etmek olduğunu, besmeleyi terk eden kişinin sehiv secdesi yapması gerektiğini açık bir şekilde ifade etmektedir. Bismelenin terkenden dolayı sehiv secdesinin vacip olmadığı görüşünü ise “*kîle*” lafzıyla nakletmektedir.¹⁰⁶ Ancak

⁹⁴ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, II, 85.

⁹⁵ Buhârî, İftihâruddîn, *Hulâsatü'l-fetâvâ*, vr. 23a.

⁹⁶ Kâdîhân, *el-Fetâvâ*, I, 145.

⁹⁷ Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, s. 160.

⁹⁸ Kuhistânî, *Câmiu'r-rumûz*, 84.

⁹⁹ Şürübülâlî, *Merâkı'l-felâh*, s. 95.

¹⁰⁰ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 194. Zeylaî, namazın sünnetleri bölümünde müellifin sünnet ifadesine herhangi bir açıklama yapmamaktadır. I, 107.

¹⁰¹ İbn Vehbân, *İkdü'l-kalâid*, I, vr. 24b.

¹⁰² Makdîsî, İbn Gânim, *Evezahu remz*, vr. 99a. Namazın sünnetleri kısmında bir açıklama yapmamaktadır. vr. 57a.

¹⁰³ Halebî, *Gunyetü'l-mütemellî*, s. 306.

¹⁰⁴ Tahtâvî, *Hâşiye ale'l-Merâkı'l-felâh*, s. 260.

¹⁰⁵ Leknevî, *İhkâmü'l-kantara*, s. 167-169.

¹⁰⁶ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 194. Zeylaî, Fâtiha sûresinden önce okunan bismelenin terkenden dolayı sehiv secdesinin gerekeceği, Fâtiha ile sûre arasında bismelenin terkenden dolayı ise sehiv secdesinin gerekmeyeceği görüşünü yine “*kîle*” lafzıyla nakletmektedir. Bundan da besmeleyle ilgili

Tebyînü'l-hakâik üzerine hâşiye yazan eş-Şelebî (ö. 1021/1612), Nâtîfî'nin (ö. 446/1054) *el-Ecnâs*'ından naklen *el-Kunye*'den, “*iftitâh duâsı, taavvüz, tesmiye, namazda intikâl tekbirleri, tesmî' ve tahmîd gibi, bizzat maksûd olmayan zikirlerin terkinden dolayı sehiv secdesi gerekmeyeceğini; ancak bizzat maksûd olan şeylerin terkinin sehiv secdesi gerektireceğini*” nakleder. Zeylaî'nin, “*kîle*” lafzıyla naklettiği bismelenin terkinden dolayı sehiv secdesinin vacip olmadığı ifadesiyle ilgili olarak da, “*Bundan anlaşılın tesmiye ve te'mînin terkinden dolayı sehiv secdesinin vacip olmadığıdır*” diyerek, sanki Zeylaî'nin tercihinine karşı bir itiraz ve uyarıda bulunmaktadır.¹⁰⁷

İbn Vehbân ise, *Manzûme*'sinde bismelenin vacip olduğu görüşünü çoğunluğa nisbetle zikretmektedir.¹⁰⁸ *Manzûme*'sine yazmış olduğu şerhinde ise, ihtilafın bismelenin Fâtiha'dan sayılıp sayılmamasıyla ilgili olduğunu ifade eder. Buna göre, bismelenin vacip olması Fâtiha'dan sayıldığı, bismelenin vacip olmaması ise Fâtihadan sayılmadığı görüşüne mebnidir. Cessâs'tan naklen,¹⁰⁹ bismelenin Fâtiha'dan olup olmadığıyla ilgili mezhep imamlarından açık bir rivâyet olmadığını, ancak Kerhî'nin, onların bismelenin açıktan okunmayacağı görüşüne binaen bismelenin Fâtiha'dan olmadığı görüşünü benimsediğini kaydeder.¹¹⁰

İbn Gânim el-Makdisî ise, namazın sünnetleri bölümünde bismelenin hükmüyle ilgili herhangi bir açıklama yapmamaktadır.¹¹¹ Sehiv secdesi bölümünde ise, bismelenin terkinden dolayı sehiv secdesinin vacip olduğu görüşünü Zeylaî'ye nisbet ederek zikretmektedir. Hanefîlerden Cessâs, Kâsânî gibi muhakkik âlimler, imamlar arasındaki ihtilafın bismelenin vacip oluşunda değil sünnet oluşu hakkında

hükmün, onun Fâtiha sûresinden bir âyet sayılıp sayılmayacağı ile ilgi olduğu anlaşılmalıdır. Hanefî mezhebinde genel kabul, bismelenin Fâtiha sûresinden bir âyet olmadığı şeklindedir. Bu açıdan bismelenin vacip olduğu ve terkinden dolayı sehiv secdesinin gerekeceği görüşünün isabetli olmadığı söylenebilir.

¹⁰⁷ Şelebî, *Hâşiyetü't-Tebyîn*, I, 194; Bkz.: Zâhîdî, *el-Kunye*, vr. 26b; Nâtîfî, *el-Ecnâs*, I, 106, 107.

¹⁰⁸ İbn Vehbân, *İkdü'l-kalâid*, I, vr. 24b.

¹⁰⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, I, 589; İbn Mâze, Burhaneddin, *ez-Zahîra*, II, 28.

¹¹⁰ İbn Vehbân, *İkdü'l-kalâid*, I, vr. 25a, 25b.

¹¹¹ Makdisî, İbn Gânim, *Evzahu remz*, vr. 57a.

olduğunu¹¹² ifade etmişlerdir. Bazı muhakkik âlimler ise, bismelenin vacip olduğu görüşünün rivâyetlerde herhangi bir aslının bulunmadığını söylemişlerdir. *el-Hulâsa* müellifi,¹¹³ bismelenin terkinden dolayı sehiv secdesinin gerekmeyeceğini açıkça ifade etmektedir.¹¹⁴ Dolayısıyla İbn Gânim el-Makdisî'nin, namazda bismelenin vacip olduğu görüşünü tercih ettiğini söylemek, doğru olmayacaktır. Hatta onun, bismelenin vacip olduğu görüşüne itiraz ettiği bile söylenebilir.

Halebî ise, bismelenin hükmüyle ilgili sünnet ve vacip görüşlerini naklettikten sonra, Leknevî'nin naklettiği üzere, vacip görüşünün ihtiyata daha uygun olduğunu, zira sahih hadîslerin Rasûlullah'ın (s.a.) besmeleyi sürekli okuduğuna/muvâzabe delâlet ettiğini ifade etmektedir.¹¹⁵ Aynı şekilde Tahtâvî de bismelenin terkinden dolayı sehiv secdesinin yapılmasının ihtilaftan kurtulmak için bir ihtiyat olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁶

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bismelenin terkinden dolayı sehiv secdesinin gerekeceği görüşü Zâhidî'ye (ö. 658/1260) dayanmaktadır. Zâhidî, *el-Kunye* isimli eserinde, “Bir kimse Fâtiha'nın tamamını terk ederse sehiv secdesi gerekir” dedikten sonra “*kîle*” lafzıyla Fâtiha'nın bir âyetini terk eden kimseye sehiv secdesinin gerekeceğinin de söylenildiğini, mezhep görüşünün ise Fâtiha'nın çoğunu okuduğu zaman sehiv secdesinin gerekmeyeceği şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Kâsım el-Hûmînî'nin¹¹⁷ her bir rekâtın başında besmeleyi terk ettiği zaman sehiv secdesinin gerekeceğini söylediğini nakletmekte ve mezhep görüşünün ise, çoğunu okuduğu zaman gerekmeyeceği şeklinde olduğunu ifade etmektedir. Hemen peşinden de, istiftâh duâsının, taavvüz, tesmiye ve namazdaki intikâl tekbirleri, tesmî', tahmîd ve bizzat maksûd olmayan bütün zikirlerin terkinden dolayı sehiv secdesi

¹¹² *Evzahu remz*'de ibare bu şekilde olsa da ihtilaf bismelenin sünnet oluşunda değil vacip olup olmadığı hakkındadır. Bkz.: Zâhidî, *el-Müctebâ*, vr. 36a; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, vr. 100a; Halebî, *Gunyetü'l-mütemellî*, s. 306.

¹¹³ İftihârüddîn el-Buhârî (542/1147). *Hulâsatü'l-fetâvâ*, vr. 56a.

¹¹⁴ Makdisî, İbn Gânim, *Evzahu remz*, vr. 99a.

¹¹⁵ Halebî, *Gunyetü'l-mütemellî*, s. 306. Leknevî, Halebî'nin eserinin ismini *Gunyetü'l-müstemlî* olarak zikretmektedir. Doğrusu *Gunyetü'l-mütemellî* olmasıdır.

¹¹⁶ Tahtâvî, *Hâşiye ale'l-Merâkı'l-felâh*, s. 260. Bkz.: Leknevî, *İhkâmü'l-kantara*, s. 167-169.

¹¹⁷ Kâsım b. Muhammed el-Hûmînî. Hûmîn, Rey şehrinde bir köyün ismidir. Bkz.: Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, II, 707.

gerekmeyeceğini, ancak bizzat maksûd olan zikirlerin terkinden dolayı sehiv secdesi gerekeceğini zikretmektedir.¹¹⁸

Halebî, besmelenin vacip olduğu görüşünü Zeylaî'ye nisbet etmekte ve Zâhidî'nin de, Hasan b. Ziyâd'dan gelen rivayette sahih olan görüşün her rekâtta besmele okumanın vacip olduğu görüşünü zikrettiğini ifade etmektedir.¹¹⁹ Halebî'nin naklettiği ifade Zâhidî'nin *el-Müctebâ* isimli eserinde zikredilmektedir.¹²⁰ Ancak Zâhidî burada, besmelenin hükmüyle ilgili çeşitli görüşleri nakletmektedir ki, Halebî'nin naklettiği ifadeler de bunlardan biridir. Konuyla ilgili olarak Zâhidî, ashâbımızın tamamına göre namaz kılan kişinin her bir rekâtta Fâtiha'dan önce besmeleyi okuyacağını bu konuda onlardan farklı rivayet bulunmadığını; sadece birinci rekâtta okunacağını söyleyen kişinin hataya düştüğünü; ihtilafın besmelenin vacip olup olmadığıyla ilgili olduğunu ifade etmektedir. İki İmâm'a göre, besmele, birinci rekâtta olduğu gibi ikinci rekâtta da vaciptir. Hişâm ve Muallâ'nın Ebû Hanîfe'den rivâyetinde sadece birinci rekâtta okumak vaciptir. Hasan b. Ziyâd ise, sahih olan görüşün besmelenin her bir rekâtta okunmasının vacip olduğu görüşüdür demiştir. Bu görüşlerden sahih olan ise besmelenin vacip olduğu görüşüdür. Zira besmelenin Fâtiha'nın başında okunması gerektiği hususunda kurrâ ittifak etmiştir. Diğer sûrelerin başında okunması hususunda ise Hamza ve iki rivayetten birinde Ebû Amr dışında diğer kurrâ okunması gerektiğinde ittifak etmişlerdir.¹²¹

Yaptığımız nakillerden anlaşıldığı kadarıyla besmelenin hükmü konusunda kurucu imâmlardan açık bir beyan mevcut değildir ve bu konuda rivayetler de farklılık arz etmektedir. Besmelenin vacip olduğu görüşünün müteahhirûn âlimlerden Zâhidî'ye dayandığı; Zâhidî'nin de bunu Kâsım el-Hûmînî'den naklettiği¹²² anlaşılmaktadır. Halebî ve Tahtâvî, vacip görüşünün, ihtilaftan kurtulmak için bir

¹¹⁸ Zâhidî, *el-Kunye*, vr. 26b.

¹¹⁹ Halebî, *Gunyetü'l-mütemellî*, s. 306.

¹²⁰ Zâhidî, *el-Müctebâ*, s. 36a.

¹²¹ Zâhidî, *el-Müctebâ*, vr. 36a.

¹²² Kuraşî, el-Hûmînî ile ilgili olarak, "Kendisinden, her rekâtın başında besmele okumayı terk eden kişiye sehiv secdesi gerekeceği görüşü nakledilmiştir" ifadelerini kullanmaktadır. Bkz.: Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye*, II, 707. Hûmînî'nin hayatı hakkında herhangi bir bilgi bulunamamıştır. Kuraşî, sadece yukarıdaki ifadeleri aktarmakta ve Hûmînî'nin, Rey şehrinde bir köyün ismi olduğunu ifade etmekte, başka da bir bilgi vermemektedir.

ihtiyat olduğunu söylemektedir ki, vacip olduğu görüşünü zikreden kaynaklar da meselenin bu ihtiyat yönüne vurgu yapmaktadırlar.¹²³

Hanefî kaynaklarda sehiv secdesini gerektiren sebepler genel bir kâide şeklinde, namazın aslî vaciplerinden birinin sehven terk edilmesi ya da değiştirilmesi/te'hiri veya namazın farzlarından birinin aslî mahallinin değiştirilmesi/te'hiri olarak zikredilir. Ayrıca namazın kıyam, rükû, secde ve ka'de gibi fiillerden ve kıraat, senâ, taavvüz, tesmiye, tekbir, tesmî', tahmîd, tesbihat, tahiyat, salavat, duâ ve kunût gibi zikirlerden meydana geldiği; namazdaki fiilerin yerlerinin değiştirilmesi, tekrarı ve geciktirilmesi gibi durumlarda sehiv secdesinin gerekeceği ifade edilmektedir. Namazdaki zikirler ise iki kategoride değerlendirilmekte ve kıraat, kunût, teşehhüd ve bayram namazı tekbirleri gibi namaza izafe edilen ve bizzat maksûd olan zikirlerin terkinden ya da tağyirinden dolayı sehiv secdesi gerekeceği, diğer zikirlerin terkinden ise sehiv secdesinin gerekmeyeceği söylenmektedir.¹²⁴

Besmelenin Fâtiha'dan ve diğer sûrelerden olup olmadığı hususundaki ihtilafın namazda besmele okumanın hükmüne de yansıdığı görülmektedir. Mezhep görüşü, bismelenin Fâtiha'dan ve diğer sûrelerden olmadığı şeklindedir ve bunun yansımaları olarak namazda besmele okumak da sünnet olarak telakki edilmiş ve terkinden dolayı sehiv secdesi gerekmeyeceği söylenmiştir. Zâhidî başta olmak üzere bazı fakihler ise, muvâzabeden ve bismelenin özellikle Fâtiha'dan olduğu ihtilafından kurtulmak için bir ihtiyat olarak namazda besmele okumanın vacip olduğu görüşüne meyiletmişlerdir. Kâsânî gibi bazı fakihler de, besmele hakkındaki rivâyetlerin âhâd haber olması sebebiyle kesin olarak Fâtiha'dan sayılmasa da âhâd haberlerin ameli gerektirdiğini ve bismelenin amelî olarak Fâtiha'dan sayılacağını,

¹²³ Bkz.: Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, vr. 100a; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, II, 36; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I, 359; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 329.

¹²⁴ Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 44; Mevslî, *el-İhtiyâr*, I, 248; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, I, 691-700; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I, 501; Nâufî, *el-Ecnâs*, I, 106, 107; İbnü's-Sâatî, *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*, II, 257; Zâhidî, *el-Kunye*, vr. 26b; *el-Müctebâ*, vr. 59a, 59b; Haddâd, *el-Cevhere*, I, 464-466; Aynî, *el-Binâye*, II, 608-612; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 518, 519; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, II, 101.

Fâtiha okumanın gerektiği yerde de besmele okumanın gerekeceğini ihtiyat olarak ifade etmişlerdir.¹²⁵

Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi mezhep görüşü besmelenin sünnet olduğu, namazda gizli okunacağı ve terkinden dolayı sehiv secdesi gerekmeyeceği şeklindedir. Başta Tahâvî ve Kudûrî olmak üzere gerek mezhebin temel metinlerini kaleme alan fakihler gerekse mufassal ve müdellel eserlerin müellifi olan fakihler bu görüşü benimsemiş ve bunun mezhep görüşü olduğunu ifade etmişlerdir.¹²⁶ Besmelenin vacip olduğu ve terkinden dolayı sehiv secdesi gerekeceği görüşünü ise zayıf bulmuşlar ve metinlerde, şerhlerde ve fetva kitaplarında geçen mezhebin zâhir görüşüne muhalif olduğunu söylemişlerdir.¹²⁷

Ayrıca Fâtiha'nın tamamının ya da çoğunun terk edilmesiyle sehiv secdesi gerekeceği, azının terk edilmesiyle ise sehiv secdesi gerekmeyeceği hükmü de mezhepte tercih edilen ve genel görüşü temsil eden bir hükümdür.¹²⁸ Nâtûfî, Hişâm b. Ubeydullah'a ait *Salâtü'l-eser*'den, Fâtiha sûresinin çoğunu okuyup geri kalanını unutan kimseye sehiv secdesinin gerekmeyeceğini, ancak unuttuğu kısmın Fâtiha'nın çoğunu teşkil ediyorsa üzerine sehiv secdesi gerekeceğini nakletmektedir.¹²⁹

Leknevî'nin “*Esah olan muhakkik âlimlerin meyletmış olduğu vacip görüşüdür*” diyerek, gerek namazda besmele okumanın hükmüyle ilgili vacip görüşünü tercih edip savunması gerekse Fâtiha'nın azının değil de çoğunun terk edilmesiyle sehiv secdesi gerekeceği görüşünden farklı olarak bir âyetin bile terk edilmesiyle sehiv secdesinin gerekeceği görüşünü savunarak mezhebin genel

¹²⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, II, 37; Kâkî, *Mi'râcü'd-dirâye*, vr. 100a; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 298; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 329; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 192.

¹²⁶ Tahâvî, *el-Muhtasar*, s. 26, 30; Cessâs, *Şerhu'l-Muhtasar*, I, 584, II, 11, 12; Kudûrî, *el-Muhtasar*, s. 31, 43; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 15; Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 44; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 248; Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, s. 160; Sadruşşerâa, *Şerhu'l-Vikâye*, II, 85, 269; İbnü's-Sâatî, *Mecmau'l-bahreyn*, s. 120, 149, *Şerhu Mecmau'l-bahreyn*, II, 28, 263; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I, 359, 501; Haddâd, *el-Cevhere*, I, 335-336;

¹²⁷ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, II, 106; İbn Nüceym, *Sirâceddin, en-Nehru'l-fâik*, I, 211; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 193.

¹²⁸ Haddâd, *el-Cevhere*, I, 465; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 520; İbn Nüceym, *Sirâceddin, en-Nehru'l-fâik*, I, 323; Tahtâvî, *Hâşiyetü'l-Merâk*, s. 252; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 149; *Minhatü'l-Hâlik*, I, 312.

¹²⁹ Nâtûfî, *el-Ecnâs*, I, 108.

görüşüne muhalif görüş benimsediği anlaşılmaktadır. Benimsemiş olduğu bu görüşe destek olarak da, tespit edebildiğimiz kadarıyla Zâhidî'ye dayanan ve mezhep fakihlerinin çoğunluğu tarafından itibar edilmeyen görüşü referans göstermesinin de isabetli olmadığı kanaatindeyiz.

8- “Âmîn” Duâsının Açıkta Okunması

Namazda Fâtiha sûresini okuduktan sonra *âmîn* demenin muktedî ve münferid için sünnet olduğunda bütün mezhepler ittifak halinde iken, imam olan kişinin *âmin* deyip demeyeceği ile ilgili olarak ihtilaf etmişlerdir. Mâlikî mezhebi cehrî namazlarda imam olan kişinin *âmin* demeyeceği görüşünde iken,¹³⁰ diğer üç mezhep, imam olan kişinin de *âmîn* demesinin sünnet olduğu görüşündedirler. *Âmîn* demenin açıktan mı yoksa gizli mi yapılacağı hususunda da ihtilaf edilmiş olup Hanefî ve Mâlikîler gizli söyleneceği görüşünde iken, Şâfiî ve Hanbelîler cehrî okunan namazlarda imamın da muktedînin de açıktan söyleyeceği hükmünü benimsemişlerdir.¹³¹

Leknevî, *âmîn* duâsının gizli söyleneceği hükmünün delili olarak Hz. Ömer'le Hz. Ali'nin besmeleyi ve *âmîn* duâsını gizli yaptıklarıyla ilgili rivayeti nakleder. Ayrıca aklî olarak da, *âmîn* lafzının bir duâ olduğu, duâda ise aslolanın gizlilik olduğunu ifade eder. Ayrıca Rasûlullah'ın (s.a.) *âmin* derken sesini kıstığı rivayetini¹³² zikrederek *âmin* duâsının gizli söyleneceği görüşünün gerekçelerini açıklar.¹³³ Bununla birlikte o, bu rivayetin senedinde bulunan Şu'be'nin hata ettiğini,

¹³⁰ Muhammed eş-Şeybânî, *el-Muvatta'* rivayetinde Ebû Hanîfe'nin de imam olan kişinin “*âmîn*” demeyeceği görüşünde olduğunu ifade etmektedir. Şeybânî, Muhammed, *el-Muvatta'*, I, 445, 446. Serahsî, bu görüşü Hasan b. Ziyâd'ın rivayet ettiğini söylemektedir. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 32; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 113. Ancak Muhammed eş-Şeybânî, *el-Asl* ve *Kitâbü'l-âsâr* isimli eserlerinde Ebû Hanîfe'nin, imamın da *âmîn* diyeceği görüşünde olduğunu nakletmektedir. Şeybânî, Muhammed, *el-Asl*, I, 13; *Kitâbü'l-âsâr*, I, 108. Hasan b. Ziyâd'ın rivayetine itibar edilmemiş ve Ebû Hanîfe'nin de imamın *âmîn* diyeceği görüşünde olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca İmam Mâlik'ten yapılan bir rivayete göre de, İmam Mâlik de imamın cehrî namazlarda *âmin* diyeceği görüşündedir. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 155.

¹³¹ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 32; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, II, 44; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 451; Mevslî, *el-İhtiyâr*, I, 171; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 113; Sahnûn, *el-Müdevvene*, I, 167; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 155, 156; Haraşî, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, I, 282; Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn*, s. 98; Şirbînî, *el-Muğnî*, I, 247, 248; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I, 352.

¹³² Tirmizî, “*Salât*” 184; Ahmed, *el-Müsned*, IV, 316; Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 253.

¹³³ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, II, 91.

İbnü'l-Hümâm ve Zeylaî gibi Hanefî fakihlerin de bu rivayetin illetli olduğu hususunu uzunca ele aldıklarını, sahih olanın, Allah Rasûlü'nün âmin derken “*sesini kıstı*” yerine “*açıktan okudu*” şeklindeki rivayet olduğunu söyler. Ayrıca Allah Rasûlü'nün âmin derken açıktan söylediğiyle ilgili birbirini kuvvetlendiren değişik yollarla rivayetlerin sabit olduğunu ifade eder. Bu sebeple İbnü'l-Hümâm ve İbn Emîru Hâc gibi Hanefî fakihlerin, âmin duâsını açıktan söyleneceğini ifade eden rivayetlerin kuvvetine işaret ettiklerini zikreder.¹³⁴

Leknevî, *âmin* duâsının cehrî olarak söylenmesinin daha sahih olduğunu, sessiz söyleneceği ile ilgili rivayetin zayıf olup cehrî okunacağını ifade eden rivayetlerle ölçülemeyeceğini söyler. İlgili rivayetin sahih olduğu kabul edildiğinde de, İbnü'l-Hümâm'ın da işaret ettiği gibi bunun, çok bağırmadığına hamledilmesinin gerektiğini ifade eder. Cehrî olarak söyleneceğini ifade eden rivayetlerin bazı zamanlarda olduğuna, ya da talim için olduğuna hamletmeyi gerektirecek bir zaruret bulunmamaktadır. Ayrıca cehrî söylemenin ilk zamanlarda olduğu sonra da neshedildiği şeklindeki yorum ise en zayıf yorumdur. Zira cehrî okunmasını ifade eden rivayetin ravisi Vâil b. Hucr son dönemlerde müslüman olmuştur. İbrahim en-Nehaî ve benzerlerinin görüşlerine gelince, bunlar merfû rivayetlerle kıyaslanamaz.¹³⁵

Görüldüğü gibi Leknevî, *âmîn* duâsının cehrî mi hafî mi okunacağı hususunda cehrî okunacağı görüşünün delil yönünden daha kuvvetli olduğunu ifade ederek Şâfîîlerin görüşünü benimsemekte; İbnü'l-Hümâm ve İbn Emîru Hâc'ı referans göstererek görüşünü Hanefî fakihlerden de desteklemeye çalışmaktadır.

İbnü'l-Hümâm, konuyla ilgili rivayeti Leknevî'nin söylediği şekilde zayıf bulur ve Allah Rasûlü'nün hafî olarak okumasını çok yüksek sesle okumadığı, cehrî olarak okumasını da hafif sesli olarak okuduğu şeklinde yorumlar ve “*Rasûlullah (s.a.) âmîn dediği zaman birinci saftakilerin işiteceği seste âmîn derdi*”¹³⁶ rivayetiyle yorumunu destekler.¹³⁷ Ancak birinci saftakilerin duyacağı bir sesle *âmîn* demek,

¹³⁴ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, II, 92; Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 446, 447.

¹³⁵ Leknevî, *es-Siâye*, II, 173-176.

¹³⁶ İbn Mâce, “*İkâmetü's-salât*” 14.

¹³⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 301, 302.

onun cehrî okunduğuna işaret eder. Zira cehrî okumak, her ne kadar ses tonu farklılık gösterse de, başkasını duyacağı bir sesle okumak olarak tanımlanmıştır.

Hocası İbnü'l-Hümâm'ın görüşlerini aktaran İbn Emîru Hâc ise, hocası İbnü'l-Hümâm'ın yorumunu doğru bulmaz. Zira Ebû Hureyre'den rivayet edilen, Rasûlullah'ın (s.a.) Fâtiha sûresini okumayı bitirdiğinde sesini yükselterek âmîn dediği¹³⁸ ve Ümmü'l-Husayn'ın Allah Rasûlü'nün arkasında namaz kıldığı ve Allah Rasûlü'nün Fâtiha sûresini okumayı bitirdiğinde âmîn dediği ve onun da, kadınlar safında olmasına rağmen Allah Rasûlü'nün sesini duyduğu¹³⁹ rivayetleri vardır. Kadınlar safında olan birinin Allah Rasûlü'nün âmîn dediğini duyması, onun, yüksek sesle âmîn dediğini gösterir. Bu da İbnü'l-Hümâm'ın yorumunu zayıflatan bir durumdur.¹⁴⁰

Leknevî, benimsediği görüşü desteklemek için her ne kadar İbnü'l-Hümâm ve İbn Emîru Hâc'ı referans olarak gösterse de bu iki fakihin tam olarak Şâfiîlerin görüşünü benimsedikleri söylenemez. İbnü'l-Hümâm, konuyla ilgili rivayetleri yorumlayarak uzlaşmacı bir tavır sergilerken, İbnü Emîru Hâc ise hocasının bu yorumunu eleştirmekle yetinir.

9- İntikal Tekbirlerinde Ellerin Kaldırılması

Hanefî mezhebinde sahih olan görüşe göre sadece iftitah tekbirinde ellerin kulak hizasına kadar kaldırılması sünnettir. İftitah tekbirinin dışında rükûya giderken ve rükûdan kalkarken ise eller kaldırılmaz.¹⁴¹

Kaynaklarımızda da geçtiği üzere namazda sadece iftitah tekbirinde ellerin kaldırılacağını, rükûya giderken ve rükûdan kalkarken kaldırılmayacağını ya da hem iftitah tekbirinde hem de rükûya giderken ve rükûdan kalkarken ellerin

¹³⁸ Dârakutnî, *es-Sünen*, II, 134.

¹³⁹ İbn Râhûye, *el-Müsned*, V, 244; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, XXV, 158.

¹⁴⁰ İbn Emîru Hâc, *Halbetü'l-mücellî*, II, 133.

¹⁴¹ Şeybânî, Muhammed, *el-Asl*, I, 6, 15; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, I, 574, 597; Debûsî, *el-Esrâr*, s. 125, 127; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 10, 14; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, II, 21, 46; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 442, 462; İbn Mâze, Burhaneddin, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I, 290, 359; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 161; Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, II 76, 102.

kaldırılacağını ifade eden hem merfû hem de mevkûf rivayetler pek çoktur.¹⁴² Hanefî fakihler rükûya giderken ve rükûdan kalkarken ellerin kaldırılıp kaldırılmayacağı ile ilgili rivayetleri değerlendirirken, sadece iftitah tekbirinde ellerin kaldırılacağı ile ilgili rivayetleri tercih etmişlerdir. Kendi görüşlerini savunurken de genel olarak, sadece iftitah tekbirinde ellerin kaldırılacağını ifade eden rivayetlerin rükûya giderken ve rükûdan kalkarken ellerin kaldırılacağını ifade eden rivayetlerden daha üstün olduğu, dolayısıyla tercihe şayan olduğu ve rükûya giderken ve rükûdan kalkarken ellerin kaldırılacağını ifade eden rivayetlerin neshedildiği şeklinde bir yaklaşım sergilemişlerdir.¹⁴³

Kâsânî, rivayetlerin teâruzu durumunda rükûya giderken ve rükûdan kalkarken elleri kaldırmayı terk etmenin evlâ olduğunu ifade etmektedir. Zira sabit olması durumunda bu, sünnet derecesinden daha aşağı derecede olmayacaktır. Sabit olmadığı durumda da bid'at olacaktır. Bid'atı terk etmek ise sünneti yerine getirmekten evlâdır. Sabit olan elleri kaldırmayı terk etmek namazın bozulmasını gerektirmez. Ancak elleri kaldırmanın sabit olmaması durumunda ise ellerin kaldırılması namazın bozulmasını gerektirir. Çünkü eller kaldırıldığında namaz amellerinden olmayan bir amel iki elle yapılmış olmaktadır. Bu da amel-i kesir olacağından namazın bozulmasına sebep olacaktır.¹⁴⁴ Ancak İbn Âbidîn, rükûya giderken ve rükûdan kalkarken elleri kaldırmanın namazı bozmayacağını ama mekrûh olduğunu ifade eder.¹⁴⁵

Halebî ise, meseleyi delilleriyle ele aldıktan sonra, konuyla ilgili Rasûlullah'dan (s.a.) ve sahâbeden gelen rivayetlerin pek çok ve konuyla ilgili söylenenlerin çok geniş olduğunu ifade eder. Ellerin kaldırılıp kaldırılmayacağı ile ilgili teâruzdan dolayı tercihe ihtiyaç duyulduğunu ve nesh teorisi ve ravilerinin

¹⁴² Bkz.: Şeybânî, Muhammed, *el-Muvatta'*, I, 374-399; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, I, 222-228. Değerlendirme için bkz. Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, II, 321-330.

¹⁴³ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, I, 225-228; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, I, 597; Debûsî, *el-Esrâr*, s. 127; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 14; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, II, 46; İtkânî, *Gâyetü'l-beyân*, I, vr. 57a.

¹⁴⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, II, 50.

¹⁴⁵ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 214. Ayrıca bkz.: Kâşgarî, *Münyetü'l-musallî*, s. 205; Halebî, *Günyetü'l-mütemellî*, s. 347. Enver Şâh Keşmîrî, rükûdan önce ve sonra elleri kaldırmayla ilgili rivayetlerle amel edilmediğini ve Hanefilere göre bunun mendûb olmadığı gibi mekrûh da olmadığını; rükûya giderken ve kalkarken elleri kaldırmanın mekrûh olduğunu *Münyetü'l-musallî* müellifinden başka kimsenin açıkça ifade etmediğini zikretmektedir. Keşmîrî, *Meârifü's-sünen*, II, 458.

üstünlüğünden dolayı Hanefilerin görüşünün tercihe şayan olduğunu belirtir ve ellerin hem kaldırılmasının hem de kaldırılmamasının sünnet olduğu görüşüne katılmaz.¹⁴⁶

Özellikle ravilerin üstünlüğü sebebiyle sadece iftitah tekbirinde ellerin kaldırılacağı rivayetlerinin tercih edilmesi gerektiğiyle ilgili Ebû Hanîfe ve Evzâî arasında geçtiği söylenen bir rivayet nakledilir. Buna göre Ebû Hanîfe ile Evzâî Mekke’de karşılaştıklarında Evzâî, “*Size ne oluyor ki, rükûya giderken ve rükûdan kalkarken ellerinizi kaldırmıyorsunuz?*” diye sorar. Ebû Hanîfe, “*Çünkü Rasûlullah’dan (s.a.) bu konuda sahih bir rivayet yoktur*” diye cevap verir. Evzâî, “*Nasıl sahih bir rivayet yoktur!.. Zührî, Sâlim, babası Abdullah b. Ömer yoluyla Rasûlullah’ın (s.a.) iftitah tekbirinde, rükûya giderken ve rükûdan kalkarken ellerini kaldırdığı rivayet edilmiştir*” der. Bunun üzerine Ebû Hanîfe, “*Bize de Hammâd, İbrahim, Alkame, Esved, Abdullah b. Mes’ûd yoluyla Rasûlullah’ın (s.a.) sadece iftitah tekbirinde ellerini kaldırdığı, bundan başka bir yerde ise kaldırmadığı rivayet edilmiştir*” diye karşılık verir. Evzâî de, “*Ben sana, Zührî, Sâlim ve babası Abdullah b. Ömer yoluyla hadîs rivayet ediyorum, sen kalkmışsın bana Hammâd, İbrahim diyorsun!..*” diyerek itiraz eder. Bunun üzerine Ebû Hanîfe, “*Hammad Zührî’den daha fakihdir. İbrahim de Sâlim’den daha fakihdir. Alkame ise fıkıhta Abdullah b. Ömer’den aşağı değildir, ancak Abdullah b. Ömer’in sahabî olma üstünlüğü vardır, onun sahabî olma üstünlüğü olmasaydı Alkame’nin ondan daha fakih olduğunu söyledim. Esved’in ise pek çok faziletleri ve üstünlükleri bulunmaktadır. Abdullah b. Mes’ûd’a gelince, o Abdullah b. Mes’ûd’dur!..*” diye karşılık verince Evzâî susup bir şey söyleyemez.¹⁴⁷

Leknevî, *et-Ta’liku’l-mümecced* isimli eserinde iftitâhu’s-salât bâbında nakledilen ilgili rivayetler çerçevesinde konuyu genişçe ele almaktadır.¹⁴⁸ O, Abdullah b. Ömer’in rükûya giderken ve rükûdan kalkarken ellerini kaldırıp kaldırmamasıyla ilgili farklı rivayetlerin bulunduğunu, ancak ondan sabit olanın ellerin kaldırılması

¹⁴⁶ Halebî, *Gunyetü’l-mütemellî*, s. 326. Ravilerin üstünlüğü sebebiyle Hanefilerin görüşünün destekleyen hadîslerin tercih edildiğiyle ilgili bkz.: Serahsî, *el-Mebsût*, I, 14; İbn Emîr Hâc, *Halbetü’l-mücellî*, II, 170.

¹⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 14; İtkânî, *Gâyetü’l-beyân*, I, vr. 57a; Halebî, *Gunyetü’l-mütemellî*, s. 325; İbn Emîr Hâc, *Halbetü’l-mücellî*, II, 170.

¹⁴⁸ Leknevî, *et-Ta’liku’l-mümecced*, I, 374-399.

olduğunu söyler. Tahâvî'nin, Abdullah b. Ömer'in iftitah tekbiri dışında ellerini kaldırmadığı rivayetiyle ilgili olarak, onun Rasûlullah'ın (s.a.) rükûya eğilirken ve kalkarken ellerini kaldırdığını gördüğünü, daha sonra ise bunun neshedildiğini öğrenince bundan vazgeçtiği şeklindeki yorumunu çeşitli yönlerden eleştirir.¹⁴⁹

Rükûya giderken ve kalkarken ellerin kaldırılması durumunda namazın bozulmayacağını vurgulayan Leknevî, bazı Hanefî fakihlerin Mekhûl en-Nesefî'nin (ö. 318/939) rükûda ellerin kaldırılması durumunda namazın bozulacağı görüşünü Ebû Hanîfe'den rivayet ettiğini naklettiklerini, *Ğâyetü'l-beyân* müellifi el-İtkânî'nin (ö. 758/1357) de bu rivayete aldandığını ve bu durumda namazın bozulacağı görüşünü tercih ettiğini ifade eder.¹⁵⁰ Mahmud b. Ahmed b. Mes'ûd el-Konevî'nin (ö. 781/1380) konuyla ilgili bir risâle kaleme aldığını söyleyen Leknevî, Konevî'nin, bu risâlesinde, Mekhûl'den gelen rivayetin şâz ve merdûd bir rivayet olduğunu, zira bu kişinin meçhûl biri olup rivayetlerine itibar edilmeyeceğini ortaya koyduğunu; kendisinin de *el-Fevâidü'l-behiyye* isimli eserinde bu konu üzerinde genişçe durduğunu zikretmektedir.¹⁵¹

Leknevî, konuyla ilgili farklı görüşleri İbn Abdilberr'in *el-İstizkâr*'ından¹⁵² özetle nakleder ve Suyûtî'nin, *el-Ezhâru'l-mütenâsire fi'l-ahbâri'l-mütevâtire* isimli eserinde, ellerin kaldırılmasıyla ilgili hadîsi mütevâtir olarak zikrettiğini ve bu rivayetin kimlerden nakledildiğini aktarır.¹⁵³ Daha sonra ise Muhammed eş-

¹⁴⁹ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 377, 389.

¹⁵⁰ İtkânî, *Ğâyetü'l-beyân* isimli *el-Hidâye* şerhinde "iftitah tekbiri dışında eller kaldırılmaz" ifadelerinin şerhinde, konuyu genel hatlarıyla ele almakta, ancak Mekhûl en-Nesefî'nin görüşünü zikretmemektedir. İtkânî, *Ğâyetü'l-beyân*, I, vr. 57a. Ancak Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye* isimli eserinde İtkânî'nin tercümesini kaydettiği yerde, İtkânî'nin ellerin kaldırılması hakkında bir risâle kaleme aldığını zikretmektedir. İtkânî, bu risâlesinde, 747 yılında Şam'a gittiğini ve bir akşam camide cemaatle akşam namazı kıldığını, imamın rükûya giderken ve kalkarken ellerini kaldırması üzerine kendisinin bu namazı îade ettiğini ve imamı uyardığını ifade etmektedir. Leknevî, İtkânî'nin konu hakkında bir risâle kaleme alacak kadar meseleyi uzattığını söylemektedir. Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 50.

¹⁵¹ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 384. Ayrıca bkz.: Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 216, 217.

¹⁵² İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, I, 408.

¹⁵³ Enver Şâh Keşmîrî, rükûya giderken ve kalkarken ellerin kaldırılacağını ifade eden rivayetlerin de ellerin kaldırılmayacağını ifade eden rivayetlerin de mütevâtir olduğunu, bunu kimsenin inkâr edemeyeceğini söyler. Ancak ellerin kaldırılmayacağını ifade eden rivayetler sened yönüyle değil de amelî mütevâtirdir. Ellerin kaldırılacağını ifade eden rivayetler ise hem sened yönüyle hem de amelî mütevâtirdir. Ayrıca ellerin kaldırılmayacağını ifade eden rivayetler sayıca daha az, ellerin

Şeybânî'nin “*Bu konuda pek çok eser varid olmuştur*” ifadelerini izah sadedinde, iftitah tekbirinden başka ellerin kaldırılmayacağı görüşünde olduğu nakledilen sahâbileri zikreder ve onlardan gelen rivayetlerin sıhhatini ele alır.¹⁵⁴

Daha sonra Leknevî, Rasûlullah'ın rükûya giderken ve rükûdan kalkarken ellerini hem kaldırdığı hem de kaldırmadığı hakkında rivayetlerin sabit olduğunu, ancak sahâbeden kalabalık bir grubdan ellerin kaldırılacağına, az bir grubdan ise ellerin kaldırılmayacağına nakledildiğini söyler. Bu rivayetlerden de Abdullah b. Mes'ûd dışındakilerin rivayet yollarının sahih olmadığını, Abdullah b. Mes'ûd ve ashâbından ellerin kaldırılmayacağı rivayetinin ihticâc edilebilecek senedlerle rivayet edildiğini ifade eder. Buna göre, rükûya eğilirken ve rükûdan kalkarken elleri kaldırmanın, terk edenin kınanmasını gerektiren bir müekked sünnet olmadığı görüşünü tercih eder ve bunun Rasûlullah'dan (s.a.) sübûtunun daha çok ve üstün olduğunu söyler. Ayrıca Leknevî, Tahâvî, Aynî ve İbnü'l-Hümâm gibi fakihlerin, ellerin kaldırılmasının neshedildiği iddialarının ise delilsiz olduğunu, ikna edici olmadığını ifade etmektedir.¹⁵⁵

Ancak hem Leknevî'nin rükûya giderken ve rükûdan kalkarken elleri kaldırmayı ifade eden rivayetlerin mütevâtir olduğunu, hem de Keşmîrî'nin hem elleri kaldırmayla ilgili hem de ellerin kaldırılmayacağıyla ilgili rivayetlerin mütevâtir olduğunu, fakat rükûda elleri kaldırmanın terk edenin kınanmadığı müekked sünnet ya da mendûb olmadığı gibi mekrûh da olmadığı şeklindeki yaklaşımlarının isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Zira rükûya giderken ve kalkarken ellerin kaldırılacağını ifade eden rivayetlerin mütevâtir olduğu ve muvâzabe yoluyla sabit olduğu kabul edildiğinde bu muvâzabe, terk söz konusu olmadığında vacip olmayı, terk söz konusu ise müekked sünnet olmayı gerektirecektir. Buna göre

kaldırılacağını ifade eden rivayetler ise sayıca daha fazladır. Ancak namazın nasıl kılınacağını anlatan rivayetlerde iftitah tekbirinde ellerin kaldırılacağı zikredilen fakat rükûya giderken ve kalkarken ellerin kaldırılmasıyla ilgili herhangi bir ifade geçmeyen hadislerin de ellerin kaldırılmayacağını ifade eden hadislere eklenmesiyle bu sayı artar. Bu durumda ellerin kaldırılmayacağını ifade eden rivayetler sayıca daha fazla olmaktadır. Zira beyana ihtiyaç duyulduğunda sükût etmek ellerin kaldırılmayacağına delil teşkil eder. Bkz.: Keşmîrî, *Feyzu'l-Bârî*, II, 325, 326; a. mlf., *el-Arfü's-Şezi*, I, 263; a. mlf., *Meârifü's-sünen*, II, 458, 459; a. mlf., *Neylü'l-ferkadeyn*, s. 22, 56.

¹⁵⁴ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 385-388. Bkz: Suyûtî, *el-Ezhâru'l-mütenâsire*, s. 95.

¹⁵⁵ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 388.

rükûya giderken ve kalkarken elleri kaldırmanın hükmünün Şâfiîlerin dediği gibi¹⁵⁶ en azından müstehab ya da müekked sünnet olduğu, terk edilmesinin ise mekrûh olduğu söylenmelidir. Bu durumda da iki amel teâruz edeceğinden Hanefiler açısından Tahâvî gibi âlimlerin ifade ettiği tercih ya da nesh teorisinin uygulanması gerektiği söylenebilir.

Görüldüğü gibi Leknevî, rükûya giderken ve rükûdan kalkarken elleri kaldırmanın terk edenin kınandığı müekked sünnet olmadığı görüşünü benimserken hem ellerin kaldırılmasının sünnet olduğunu kabul eden mezheplere¹⁵⁷ hem de Hanefilerin yaklaşımını benimsemeyerek Hanefilere muhalefet ettiği, en azından muhalif görüşe meylettiği anlaşılmaktadır. Bu yaklaşımıyla Leknevî'nin her zamanki tavırlarından biri olan uzlaşmacı tavrını ortaya koyduğu görülmektedir.

10- Rükûdan Kalkınca ve İki Secde Arasında Duâ Edilmesi

Hanefî mezhebine göre rükûdan kalkınca tesmî'den sonra *ربنا لك الحمد، ربنا ولك الحمد* "ربنا لك الحمد، ربنا ولك الحمد" şeklindeki lafızlarla yapılan tahmîdden başka bir duâ okunmadığı gibi iki secde arasında da herhangi bir duâ ya da tesbih okunmaz.

Muhammed eş-Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr* isimli eserinde, konuyla ilgili olarak Ebû Yûsuf'un, Ebû Hanîfe'ye, farz namazlarda rükûdan başını kaldıran kişinin "اللهم اغفر لي" şeklinde duâ edip edemeyeceğini sorduğunu, Ebû Hanîfe'nin de, sadece "ربنا لك الحمد" diyeceğini ve susacağını söylediğini aktarmakta ve aynı şekilde iki secde arasında da sükût edileceğini ifade etmektedir.¹⁵⁸

Leknevî, *el-Câmiu's-sağîr* şerhinde, gerek kavmede yapılan duâyaya ziyade edilmeyeceği gerekse iki secde arasında duâ edilmeyeceğiyle ilgili bu görüşün sahih rivayetlere muhalif olduğunu söyler. Zira Rasûlullah'ın (s.a.), iki secde arasında, *اللهم*

¹⁵⁶ Heytemî, bazı Şâfiîlerin bunun vacip olduğu görüşünde olduklarını ifade etmektedir. Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, II, 60.

¹⁵⁷ Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn*, s. 99; a. mlf., *Ravzatü't-tâlibîn*, I, 250, 251; a. mlf., *el-Mecmû'*, III, 398, 415; Hısnî, *Kifâyetü'l-ahyâr*, s. 189.

¹⁵⁸ İmâm Muhammed, *el-Câmiu's-sağîr*, s. 88.

"اغفر لي وارحمي وارزقي" şeklinde duâ ettiği rivayet edilmiştir.¹⁵⁹ Ayrıca cemaatten birinin "ربنا ولك الحمد حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه" şeklinde duâ ettiği, namazdan sonra Allah Rasûlü'nün bununla ilgili olarak "Otuz küsür meleğin bu duâyı ilk yazan olmakta yarıştıklarını" söylediği rivayet edilmiştir.¹⁶⁰ Leknevî, konuyla ilgili bu gibi pek çok rivayetin nakledildiğini söyler. Ona göre, Hanefî fakihlerin bu rivayetlerde zikredilen duâların farz namazlarda değil de nafil namazlarda okunabileceğine hamletmeleri, bazı rivayetler için doğru bir yorum olsa da bazı rivayetler için bu yorum problem teşkil etmektedir. Ali el-Kârî gibi bazı âlimlerin bu duâların her zaman değil bazı zamanlarda yapıldığı şeklinde yorumladığını ifade eden Leknevî, bu yoruma göre hadîslere ittibâ için bazen okunmasında beis olmayacağını ifade eder. Ayrıca bazılarının da cemaati usandıracığı için okunmayacağını söylediklerini, bu durumda da cemaate bıkkınlık vermeyecekse okunmasında bir beis olmayacağını anlaşılabileceğini söyler ve konuyla ilgili geniş bilgiyi *es-Siâye* isimli eserine havale eder.¹⁶¹

es-Siâye isimli eserinde ise rükûda, secdede, kavmede ve iki secde arasında duâ edilmesiyle ilgili sahih ve sarîh rivayetlerin nakledildiğini ifade eder ve bunların birçoğunu zikreder.¹⁶² Rivayetleri zikrettikten sonra konuyla ilgili olarak İmam Şâfiî'nin bu rivayetlere dayanarak, bu ve buna benzer duâların hem farz namazlarda hem de nafil namazlarda okunmasının hem münferid için hem de imam ve muktedî için sünnet olduğu görüşünü benimsediğini ifade etmektedir. Hanefîlerin ise bu duâların farz namazlarda okunmasını câiz görmediklerini söyleyen Leknevî, Hanefîlerin bu rivayetleri, Allah Rasûlü'nün bu duâları nafil namazlarda okuduğu ya da ara sıra okuduğu şeklinde yorumladıklarını; ara sıra okuduğu şeklindeki yorumun daha isabetli olduğunu ifade eder. Leknevî'ye göre esah olan görüş, farz namazlarda da bu duâların okunmasının müstehap olduğudur. Zira düşünüldüğünde konuyla ilgili rivayetler sabit olduktan sonra aklın bunu inkâr etmesi mümkün değildir.¹⁶³

¹⁵⁹ Ebû Dâvûd, "Salât" 145; Tirmizî, "Salât" 211.

¹⁶⁰ Müslim, "Mesâcid" 149; Ebû Dâvûd, "Salât" 121; Tirmizî, "Salât" 296; Nesâî, "Salât" 19, 36; "Sıfatü's-salât" 22; İbn Mâce, "Edeb" 55.

¹⁶¹ Leknevî, *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 88.

¹⁶² Leknevî, *es-Siâye*, II, 189.

¹⁶³ Leknevî, *es-Siâye*, II, 189, 190.

Tahâvî'nin ise rükû ve secdelerde yapılan duâlarla ilgili nesh yolunu tercih ettiğini ifade eden Leknevî, Tahâvî'nin konuyla ilgili yaklaşımını nakleder. Ancak bu konuda nesh ihtimalinin zor olduğunu, neshin ihtimalle değil tarihlerin bilinmesiyle sabit olacağını ifade ederek Tahâvî'nin nesh görüşüne katılmaz.¹⁶⁴

Daha sonra Leknevî, konuyla ilgili kendi görüşlerini zikreder. Buna göre gerek rükûda ve secdelerde gerekse kavme ve celsede yapılacak duâ ve zikirlerle ilgili rivayetlerin farklı farklı olması sebebiyle biriyle amel edildiğinde diğeri terk edilmiş olacaktır. Bu durumda bazen birini bazen diğeri okuyarak her bir rivayete amel edilebilir. Biriyle amel etmek diğeriyle amel etmeye münafî değildir. Ayrıca konuyla ilgili rivayetlerdeki farklılık tezat farklılığı değil tenevvu' farklılığıdır. Tezat farklılığı, bir şeyin vacip olmasının diğeri haram olmasını gerektiren farklılıktır. Bu durumda biriyle amel etmek, diğeri münafî olur. Tenevvu' farklılığı ise, her birinin okunmasının câiz olduğu kıraat farklılıkları ve teşehhüde okunacak duâların farklı olması gibi farklılıklardır. Bunlardan birinin okunması diğeri okunmasına münafî değildir.¹⁶⁵

Görüldüğü gibi Leknevî'nin açıklamalarından, onun, Şâfî mezhebinin görüşünü benimseyerek Hanefî mezhebine muhalefet ettiği anlaşılmaktadır.

11- Kadınların Kendi Aralarında Cemaatle Namaz Kılmaları

Erkeklerin cemaatle namaz kılmalarının hükmü hususunda Hanefî fakihler iki farklı yaklaşım sergilemişler, bazı fakihler cemaatle namaz kılmanın hükmünü sünnet-i müekkede olarak kabul ederken,¹⁶⁶ bazı fakihler de vacip olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁶⁷ Ancak cemaatle namaz kılmanın sünnet-i müekkede olduğu görüşünde olan fakihler de, bunun çok kuvvetli bir sünnet olduğunu vurgulamak amacıyla,

¹⁶⁴ Leknevî, *es-Siâye*, II, 190, 191.

¹⁶⁵ Leknevî, *es-Siâye*, II, 191.

¹⁶⁶ Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 484; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I, 428; Mevsîl, *el-İhtiyâr*, I, 197; İbnü's-Sâatî, *Şerhu Mecmei'l-bahreyn*, II, 125; Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, II, 130; Halebî, *el-Mültekâ*, s. 88; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, s. 76; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm*, I, 84; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, I, 161; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 287.

¹⁶⁷ Semerkandî, Alâeddin, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 227; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, I, 661; Neseî, *el-Mustasfâ*, I, 350; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 132; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 353; Şürûnbülâlî, *Gunyetu zevi'l-ahkâm*, I, 84; Halebî, *Gunyetu'l-mütemellî*, s. 508.

vacip derecesinde sünnet olduğunu; kuvvette vacibe eşdeğer olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁶⁸ Cemaatle namaz kılmanın hükmünün sünnet olduğu görüşünde olan Kerhî, özürsüz olarak cemaatten geri kalınamayacağını ifade etmiştir ki, bu da âlimlerinin geneline göre vacibin tefsiridir. Bu sebeple gerek Alâeddin Semerkandî gerek Kâsânî gibi âlimler, cemaatle namaz kılma konusunda vacip ya da sünnet-i müekkelede ifadelerinin aynı anlamı ifade ettiklerini, bunun hakiki bir ihtilaf olmayıp ibare/lafız yönüyle bir ihtilaf olduğunu, zira özellikle İslâm'ın şiarından olan konularda sünnet-i müekkelede ile vacibin aynı olduğunu söylemişlerdir.¹⁶⁹

Erkeklerin cemaatle namaz kılmalarının hükmü konusunda mezhepte yaklaşım bu olmakla birlikte kadınların kendi aralarında cemaatle namaz kılmalarının hükmü konusunda Hanefî fakihler, tespit edebildiğimiz kadarıyla Aynî¹⁷⁰ ve İbnü'l-Hümâm dışında,¹⁷¹ ittifak halindedirler.

Hanefî mezhebine göre kadınların kendi aralarında cemaatle namaz kılmaları tahrîmen mekrûh olarak kabul edilmiştir.¹⁷² Hanefîler bu konuda Rasûlullah'dan (s.a.) rivayet edilen “Kadınlara ezân ve kâmet yoktur”,¹⁷³ “Kadının özel odasında kıldığı namaz (evinin) salonunda kıldığı namazından, (eşyalarının gizlendiği) daha

¹⁶⁸ Semerkandî, Alâeddin, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 227; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, I, 661; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I, 428; Neseî, *el-Mustasfâ*, I, 350; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, I, 132; Şürünbülâlî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 84; Halebî, *Gunyetü'l-mütemellî*, s. 508.

¹⁶⁹ Semerkandî, Alâeddin, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 227; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, I, 662; Şürünbülâlî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 84; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 603; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 287.

¹⁷⁰ Aynî, konuyla ilgili Hanefîlerin görüşünü ve yorumlarını naklettikten sonra, “Bütün bunlar eleştirilmiştir” der ve bunlara yönelik eleştirileri zikreder, ancak kesin bir görüş belirtmez. Yapmış olduğu yorum ve eleştirilerle Aynî'nin Hanefîlerin görüşünü benimsemediği söylenebilir. Bkz.: Aynî, *el-Binâye*, II, 335-339.

¹⁷¹ Tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece İbnü'l-Hümâm, kadınların kendi aralarında namaz kılmalarının hükmünü tenzihen mekrûh olarak kabul eder ve “Kadınların kadınlara imamlığının sünnet oluşu mensûhtur ve bu fillerde tahrimî keraheti gerektirmez, bilakis “evlâ olanın terki olan” tenzihî keraheti gerektirir” diyerek kendi görüşünü ortaya koyar. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 363-365.

¹⁷² Şeybânî, Muhammed, *el-Asl*, I, 288; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 133, 187; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, I, 141, 157; Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 487; Aynî, *el-Binâye*, II, 395; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 362; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 614, 615; Tahtavî, *Hâşiyetü'd-Dürr*, I, 246; İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr*, II, 305.

¹⁷³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, I, 600; Zeylaî, *Nasbü'r-râye*, II, 32; İbn Hacer, *Telhîsu'l-habîr*, I, 521; İbn Mülakkin, *el-Bedru'l-münîr*, III, 421. Abdürrazzak, *el-Musannef*, III, 127; İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, II, 366; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, I, 600.

özel odada kıldığı namaz da özel odasında kıldığı namazdan daha efdaldır”;¹⁷⁴ “Kadının kıldığı namazın Allah’a en sevimsisi, evinin en karanlık yerinde kıldığı namazdır”;¹⁷⁵ “Kadınların mescide çıkmalarını men etmeyin. Evleri ise onlar için daha hayırlıdır”;¹⁷⁶ “Farz namazları mescidde cemaatle kılmak veya şehidin cenaze namazına katılmak hariç, kadınların cemaatinde hayır yoktur”;¹⁷⁷ “Kadın imamlık yapmasın”¹⁷⁸ şeklindeki çeşitli hadîsleri delil olarak kullanmışlardır.

Ayrıca Hanefî âlimler, kadınların kendi aralarında cemaat olmalarına aklî istidlâlle de karşı çıkarlar. Eğer kadınların kendi aralarında cemaatle namaz kılmaları müstehab olsaydı Rasûlullah’ın (s.a.) bunu mutlaka beyan edeceğini; Rasûlullah’dan (s.a.) böyle bir beyan bulunmadığına göre kadınların cemaat olmalarının bid’at ve mekrûh olduğunu söylemişler¹⁷⁹ ve kadınların cemaati meşrû olsaydı terkinin zemmedileceğini ve erkeklerin cemaati gibi şüyû’ bulacağını ifade etmişlerdir.¹⁸⁰

Leknevî, *Şerhu’l-Hidâye*’de ve *Umdetü’r-riâye* isimli şerhinde konuyla ilgili olarak fazla bir şey söylemez. *Umdetü’r-riâye*’de geniş bilgiyi konuyla ilgili telif etmiş olduğu *Tuhfetü’n-nübelâ*’ isimli risâlesine havale eder.¹⁸¹

Leknevî, *Tuhfetü’n-nübelâ* isimli risâlesini üç bölüm üzere tertip etmiş, birinci bölümde kadınların cemaatle namaz kılacaklarıyla ilgili rivâyetleri nakletmiş, ikinci bölümde konuyla ilgili mezheplerin görüşlerini ve delillerini değerlendirmiş, üçüncü bölümde ise Hanefî mezhebinin konuya yaklaşımıyla ilgili bazı bilgiler aktarmıştır.

¹⁷⁴ Ebû Dâvûd, “*Salat*” 54; Abdürrezzak, *el-Musannef*, III, 150; İbn Huzeyme, *es-Sahih*, III, 94; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 315.

¹⁷⁵ İbn Hanbel, *Müsned*, VI, 297, 301; İbn Huzeyme, *es-Sahih*, III, 94; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, III, 188; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 314.

¹⁷⁶ Ebû Dâvûd, “*Salat*” 53; İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, 76; İbn Huzeyme, *es-Sahih*, III, 92; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, III, 187; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 314. Hâkim, Buhârî ve Müslim’in şartlarına göre Sahih olduğunu söylemektedir.

¹⁷⁷ İbn Hanbel, *el-Müsned*, VI, 66, 154; Taberânî, *el-Kebîr*, XII, 317, *el-Evsat*, VII, 151, IX, 142.

¹⁷⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, III, 570.

¹⁷⁹ Aynî, *el-Binâye*, II, 396; Râzî, *Hilâsatü’l-delâil*, I, 109.

¹⁸⁰ Aynî, *el-Binâye*, II, 399; Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, I, 135.

¹⁸¹ Leknevî, *Umdetü’r-riâye*, II, 135.

Leknevî, birinci bölümde Ümmü Varaka hadîsi diye bilinen rivayeti; Hz. Âişe'nin ezan okuyup kâmet getirerek kadınlara imamlık yaptığıyla ilgili rivayetleri;¹⁸² Ümmü Seleme'nin kadınlara imamlık yaptığına dair rivayetleri¹⁸³ farklı tarikleriyle birlikte zikreder ve rivayetlerle ilgili değerlendirmeleri ele alır.¹⁸⁴

Leknevî'nin geniş bir şekilde farklı tarikleriyle ve farklı kaynaklardan rivayet ettiği Ümmü Varaka hadîsi diye bilinen rivayetlerin özeti şudur: Rasûlullah (s.a.) Bedir savaşına çıkacağı zaman, Ümmü Varaka isminde bir kadın Rasûlullah'a (s.a.) gelmiş, “*Ya Rasûlullah, seninle beraber savaşa çıkmama izin ver de hastaları tedavi edeyim. Belki yüce Allah bu sayede bana şehitlik nasib eder*” diyerek Bedir savaşına katılmak için Rasûlullah'dan (s.a.) izin istemiştir. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.) de, “*Evinde kal, muhakkak Allah Teâlâ sana şehitliği nasip edecektir*” buyurmuştur. Ümmü Varaka evinde müezzin bulundurmak için izin istemiş, Rasûlullah (s.a.) de ona bir müezzin tayin edip, kendisinin de ev halkına imam olmasını söylemiştir.¹⁸⁵

Leknevî, Ümmü Varaka rivayetiyle ilgili olarak İbn Hacer'in, “*Bunu Dârakutnî, Hâkim ve Beyhakî rivayet etmiştir. Bunun senedinde Abdurrahman b. Hallâd vardır ve bu meçhûl biridir*” değerlendirmesini aktarır.¹⁸⁶ Ümmü Varaka hadîsinin senedindeki Velid b. Cümei' ve Abdurrahman b. Hallâd'ın meçhûlü'l-hâl olmalarına cevap olarak Aynî'nin, “*Müslim'in Velid b. Cümei'nin hadîsini tahric ettiği,*¹⁸⁷ *bunun da onun adaleti ve sikâ oluşu için yeterli olduğu; ayrıca İbn*

¹⁸² Abdürrazzak, *el-Musannef*, III, 141; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, III, 569; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 187.

¹⁸³ Abdürrazzak, *el-Musannef*, III, 140; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, III, 569; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, III, 187.

¹⁸⁴ Leknevî, *Tuhfetü'n-nübelâ*, s. 15-24.

¹⁸⁵ Ebu Davud, “*Salât*” 62; İbn Huzeyme, *es-Sahih*, III, 89; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XVIII, 220, XIX, 546; İbn Hanbel, *el-Müsned*, VI, 405; Darakutnî, *Sünen*, II, 21, 261; Taberânî, *el-Kebîr*, XXV, 135; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I, 597, III, 186; İbn Hacer, *el-İsabe*, VIII, 321; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, X, 424; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, II, 63.

¹⁸⁶ İbn Hacer, *Telhîsu'l-habîr*, II, 67.

¹⁸⁷ Müslim, senedinde Velid b. Cümei'nin bulunduğu sadece iki hadis zikretmektedir. Bkz.: Müslim, “*Cihâd*” 98; “*Sıfatü'l-münâfikîn*” 11.

Hibbân'ın es-Sikât'ında Abdurrahman b. Hallâd ve Velid b. Cümei'yi zikrettiği, bu durumda hadîsin sahih olacağı” şeklindeki açıklamasını nakleder.¹⁸⁸

Yine Leknevî, Hâkim'den (ö. 405/1014), Rasûlullah'ın (s.a.), “*Haydin Şehide'yi ziyarete gidelim derdi. Rasûlullah (s.a.), ona, ezan ve kâmet okumasını ve ev halkına farz namazlarda imamlık yapmasını emretti*” rivayetini nakleder.¹⁸⁹ Hâkim, “*Müslim, Velid b. Cümei' ile ihticâcda bulunmuştur. Bu garib bir uygulamadır/sünnetün garibe. Bu konuda bu rivayetten başka müsned bir hadîs bilmiyorum*” demiştir.¹⁹⁰

Ümmü Varaka hadîsi olarak bilinen rivayete sened açısından bakıldığında, sahabî râvîsinin sadece Ümmü Varaka olduğu görülür. Çeşitli tariklerinde bulunan ortak râvî Velid b. Cümei'dir. Velid b. Cümei' ile Ümmü Varaka arasındaki râvî sayısı rivayetlerde farklılık göstermektedir. Bazı rivayetlerde bir kişi, bazılarında iki kişi, bazılarında da üç kişi olarak geçmektedir.¹⁹¹

Hadîsin senedinde bulunan Velid b Cümei' hakkında farklı değerlendirmeler vardır. Yahya b. Maîn (ö. 233/848) sika olduğunu açıklamış, İmam Ahmed ve Ebu Zür'a (ö. 281/894) “*Leyse bihi be's*” demiş, Ebu Hâtim (ö. 327/938) “*Sâlihu'l hadîs*” olarak değerlendirmiştir.¹⁹²

İbn Hibban, Velid b. Cümei'in sika ravilerin rivayetlerine benzemeyen şeyler rivayet ettiğini, kendisiyle ihticâc edilemeyeceğini söyleyerek cerh etmektedir.¹⁹³ İbn Hibban, Velid b. Cümei' hakkında böyle bir görüş ortaya koymakla beraber aynı

¹⁸⁸ Aynî, *el-Binâye*, II, 339. İbn Hibbân, *es-Sikât*, V, 98, 492. Ancak İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*'inde Velid b. Cümei'yi zikretmekte ve “*Sikâ ravilerin hadîslerine benzemeyen hadîsler rivayet ettiğini, böyle hadîsleriyle ihticâc edilemeyeceğini, Yahya b. Saîd'in de Velid b. Cümei'den hadis rivayet etmediğini*” ifade etmektedir. İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, II, 420, 421.

¹⁸⁹ Leknevî, *Tuhfetü'n-nübelâ'*, s. 20.

¹⁹⁰ Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 320.

¹⁹¹ Hadisin sıhhati hakkında geniş bir değerlendirme için bkz.: Mustafa Ertürk, *Kadının Erkeklerle Namaz Kıldırabileceğine Dair Bir Rivayet ve Referans Değeri*, HTD, III/1, s. 91-106.

¹⁹² İbn Mülakkin, *el-Bedrü'l-münir*, IV, 391.

¹⁹³ İbn Hibbân, *el-Mecruhîn*, II, 420.

kişiyeye *es-Sikat*'ında da yer vermektedir.¹⁹⁴ İbnü'l-Cevzî ise onun zayıf, annesinin ise meçhul olduğunu söylemektedir.¹⁹⁵

Ümmü Varaka hadîsini tahkik eden Mustafa Ertürk, hadîsin durumuyla ilgili, “*Sonuç olarak bu rivayet, hem senedinin nakledilme biçimi hem de senedde geçen râvilerin durumu açısından ne sahihtir ne de hasendir, bilakis zayıftır. Gerek naklediliş biçimi gerekse seneddeki râvilerin durumu açısından Ümmü Varaka rivâyeti, sahih veya hasen hadîsin şartlarını taşımamaktadır. Sahih veya hasen hadîsin şartlarını taşımayan rivâyet ise zayıf hadîs kategorisine girmektedir*” değerlendirmesini yapmaktadır.¹⁹⁶

İlgili rivayet metin açısından değerlendirildiğinde de sıhhat açısından ve ihticâc yönünden problem teşkil etmektedir. İlgili rivayet, “*O Kur’an okurdu, evinde müezzin bulundurmak için Rasûlullah’dan (s.a.) izin istedi, Rasûlullah (s.a.) de ona izin verdi*”; “*Rasûlullah (s.a.) onun için ezân okuyan bir müezzin tayin etti ve ev halkına imam olmasını emretti*”; “*Kur’ân’ı ezberlemişti ve Rasûlullah (s.a.) ona ev halkına imam olmasını emretmişti. Onun bir müezzini vardı ve o ev halkına imamlık yapardı*”; “*Rasûlullah (s.a.) ona, ezân okunması, kâmet getirilmesi ve kendisinin de ev halkının kadınlarına imamlık yapmasına izin verdi*”; “*Ev halkına farzlarda imamlık yapmasını emretti*”; “*Kur’ân’ı ezberlemişti. Evinin bir yerinde namaz kıldıracağı bir yer edinmek için peygamberden izin istedi, o da ona izin verdi*” şeklinde farklı şekillerde rivayet edilmiştir.

Hadîsin sahih ve ihticâca elverişli olduğu kabul edildiği takdirde, bu iznin Ümmü Varaka’ya has olduğu, genel bir izin olmadığı, Ümmü Varaka’nın da ev halkı kadınlarına sadece farzlarda imamlık yaptığı; eğer kölesinin ve müezzinlik yapan kişinin de ona uyduğunu varsayarsak, zarurete binaen belli şartlarla erkeklere imamlık yapmasına da izin verildiği sonucunun çıkarılması mümkündür. Tabi ki, rivayetlerde dikkat çeken bir husus vardır. O da Ümmü Varaka’nın Kur’ân okuyabildiği hususudur. Ona verilen iznin, ev halkı içerisinde Kur’ân okuyabilen biri

¹⁹⁴ İbn Hibbân, *es-Sikat*, V, 492.

¹⁹⁵ İbnü'l-Cevzî, *et-Tahkik*, I, 313.

¹⁹⁶ Ertürk, Mustafa, *Kadının Erkeklere Namaz Kıldırabileceğine Dair Bir Rivayet ve Referans Değeri*, s. 101, 106.

bulunmadığı için, onun Kur’ân okuyabilen biri olması hasebiyle ve zarurete binaen verilmiş olduğu söylenebilir.

Ayrıca bu hadîsin ihticâca elverişli olduğu kabul edildiğinde, kadınların kadınlara imamlık yapabileceğine delâlet ettiği gibi, kadınların en azından Kur’ân okumasını bilmeyen erkeklere de imamlık yapabileceğine delâlet ettiği söylenebilir. Zira Ümmü Varaka’nın ev halkı içerisinde zikredilenler arasında bir kölesi ve müezzin olarak tayin edilen bir kişi de bulunmaktadır. Bu durumda Ümmü Varaka’nın onlara da imamlık yaptığı göz önüne alınırsa, kadının erkeklere imamlık yapmasının da câiz olduğu iddia edilebilir. Kaldı ki, kadının erkeklere imamlık yapmasının câiz olduğu görüşünde olduğu nakledilen Ebû Sevr, Ahmed b. Hanbel, Müzenî ve Taberî gibi fakihlerin en önemli dayanağı bu Ümmü Varaka rivayetidir.¹⁹⁷

Hadîs gerek sened açısından gerek metin açısından çok da sağlam olmayan bir zeminde olmasına rağmen birçok kaynak tarafından rivayet edilmiş ve bazı fıkıh kitaplarında “*kadının imametı babı*” adı altında delil olarak zikredilmiş ve kullanılmıştır. Leknevî de, ilgili rivayeti geniş bir şekilde/7 sayfa aktararak kadınların cemaatle namaz kılmalarının cevazına delil olarak kullanmaktadır.

Leknevî, Ümmü Varaka rivayetini geniş bir şekilde naklettikten sonra farklı kaynaklardan Hz. Âişe ve Ümmü Seleme’nin kadınlara imamlık yaptığını ifade eden rivayetleri ve İbn Abbâs’tan kadının kadınlara imamlık yapabileceğini ve bu durumda onların ortasında duracağı rivayetini aktarır.¹⁹⁸

Leknevî, ilgili eserinde kadınların kendi aralarında cemaat olmalarını olumsuzlayan sadece bir tek rivayeti bu bölümde zikretmektedir. İbn Adî (ö. 365/976), *el-Kâmil*’inde, Esmâ bt. Ebî Bekir’den Rasûlullah’ın (s.a.), “*Kadınlara ezan, kâmet, Cuma namazı, Cuma günü gusletmek yoktur. Kadın onların önüne geçmez, fakat onların ortasında durur*” buyurduğunu rivayet etmektedir.¹⁹⁹ Leknevî, bu rivayeti zikrettikten sonra Aynî’nin *el-Binâye*’sinden,²⁰⁰ rivayet zincirinde bulunan el-Hakem b. Abdullah hakkında İbn Maîn, Buhârî, Nesâî ve İbnü’l-

¹⁹⁷ Geniş bilgi için bkz.: Ateş, Sırrı Fuat, *Kadının Namaz İmamlığı*, s. 26-36.

¹⁹⁸ Leknevî, *Tuhfetü’n-nübelâ*, s. 21-24.

¹⁹⁹ İbn Adî, *el-Kâmil*, III, 227; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, I, 600.

²⁰⁰ Aynî, *el-Binâye*, II, 339.

Cevzî'nin olumsuz görüşlerini ve Aynî'nin, merfû olarak bilinmediğini, bunun ancak Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve İbrahim en-Nehaî'den (ö. 96/714) rivayet edilen bir şey olduğu görüşünü aktararak kendi benimsediği görüşü temellendirmeye çalışır.²⁰¹

Ancak konuyla ilgili Hanefîlerin delil olarak kullandıkları İbrahim en-Nehaî'den nakledilen, “*Kadınlar üzerine Cuma ve cemaatle namaz kılmak yoktur. Ancak Ramazan’da Kur’ân okuyan (namaz kıldırarak) bir erkek bulamazlarsa başka*” rivayetini;²⁰² hadîs âlimlerinden Abdullah b. Avn b. Ertabân el-Müzenî el-Basrî (ö. 151/768)’nin, Nâfi’ye (ö. 117/735) yazarak, “*Kadın kadınlara imamlık yapar mı*” diye sorduğunu, Nâfi’nin de, “*Kadının kadınlara imamlık yaptığını bilmiyorum*” dediğini;²⁰³ Hz. Ömer’in, Teravih namazının cemaatle kılınmasında Übey b. Ka’b’ı erkeklere imamlık yapması için, Süleyman İbn Ebî Hasme’yi de kadınlara imamlık yapması için tayin ettiğini;²⁰⁴ Arfece es-Sekafi’den rivayet edilen, Hz. Ali’nin Teravih namazını insanlara emredip erkekler için bir imam, kadınlar için de bir imam tayin ettiğini²⁰⁵ nakleden rivayetlere Leknevî eserinde yer vermemiştir.

Hanefîler, yukarıda zikrettiğimiz rivayetler yanında özellikle Hz. Ömer ve Hz. Ali’nin erkeklere ayrı bir imam kadınlara da ayrı bir imam tayin ettiği şeklindeki rivayetleri göz önüne alarak, eğer kadınların içlerinden birinin imam olarak kendi aralarında cemaat olup namaz kılmaları müstehab olsaydı, Hz. Ömer ve Hz. Ali Teravih namazında kadınlara ayrı bir erkek imam tayin edeceğine, Hz. Âişe gibi âlim, fakih bir kadını tayin ederlerdi diyerek görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır.²⁰⁶

Leknevî, eserinin ikinci bölümünde, kadınların kendi aralarında cemaatle namaz kılmalarının meşrû olup olmadığı hususunda fakihlerin ihtilaf ettiklerini ifade ettikten sonra konuyla ilgili farklı görüşleri zikretmiş, sonra da “*Ashâbımızın meşhûr*

²⁰¹ Leknevî, *Tuhfetü'n-nübelâ*, s. 21, 22.

²⁰² Mervezî, *Kıyamü Ramazan*, s. 69.

²⁰³ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, III, 570.

²⁰⁴ İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, IV, 327; Abdürrezzak, *el-Musannef*, IV, 258; Mervezî, *Kıyamü Ramazan*, s. 64; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 695.

²⁰⁵ İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, IV, 327; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, II, 695; Mervezî, *Kıyamü Ramazan*, s. 64.

²⁰⁶ Geniş bilgi için bkz.: Ateş, Sırrı Fuat, *Kadının Namaz İmamlığı*, s. 15-18.

olan görüşü kadınların kendi aralarında cemaatle namaz kılmalarının mekrûh olduğu şeklindedir. Bu görüş, Hanefî ashâbımıza ait fıkıh kitaplarının pek çoğunda zikredilen görüştür. Onlar bu görüşlerini farklı şekillerde gerekçelendirmişler ve zikredilen rivayetlerle ilgili sadra şifa olmayan yorumlar yapmışlardır. Onların kitaplarında geçen meşhûr ifadelerini ve peşinden de onlarla ilgili yapılabilecek yorumları zikredeceğiz” diyerek Hanefîlerin görüşlerini çeşitli kaynaklardan nakleder ve peşinden de tek tek Hanefîlerin gerekçelerini genişçe ele alır.²⁰⁷

Leknevî, sırasıyla İbn Nüceym’in *el-Bahru’r-râik*’i, Aynî’nin *Remzü’l-hakâik şerhu Kenzi’d-dekâik*’i, Şeyhîzâde’nin *Mecmeu’l-ehur şerhu Mülteka’l-ebhur*’u, Zeylaî’nin *Tebyînü’l-hakâik şerhu Kenzi’d-dekâik*’i, Zâhidî’nin *el-Müctebâ şerhu Muhtasari’l-Kudûri*’si, Nebîre-i Şeyh Ömer’in *Câmiu’l-muzmerât şerhu Muhtasari’l-Kudûri*’si, Sirâceddin İbn Nüceym’in *en-Nehru’l-fâik şerhu Kenzi’d-dekâik*’i, Timurtâşî’nin *Minehu’l-Ğaffâr şerhu Tenvîri’l-epsâr*’ı ve Mergînânî’nin *el-Hidâye*’sinden Hanefî mezhebinin konuyla ilgili görüşlerini nakletmektedir.

Leknevî, nakilleri takiben “*Bu ve benzeri ifadelerden anlaşılmalıdır ki, onlar, kadınların cemaatinin mekrûh olduğu ve meşrû olmadığıyla ilgili ortaya koymuş oldukları hükmü çeşitli yollarla gerekçelendirmişlerdir*” der ve bunları tek tek ele alır.

Bu gerekçeler şunlardır: Birincisi: Kadınlar cemaatle namaz kıldıklarında imam olan kadın muktedirlerin ya önüne geçecek ya da ortalarında duracaktır. Bu ikisi de yasaklanmıştır. İkincisi: Kadınların cemaatle namaz kılmaları müstehab olsaydı Rasûlullah (s.a.) bunu beyan ederdi. Böyle bir beyan olmadığına göre onların cemaati bid’at ve mekrûh olur. Üçüncüsü: Kadınların cemaatle namaz kılması meşrû olsaydı onun terki mekrûh olmayı gerektirirdi. Ayrıca erkeklerin cemaatle namaz kılması gibi şâyi olması gerekirdi. Dördüncüsü; Kadınların cemaati meşrû olsaydı onlar için ezân okumak da meşrû olurdu. Zira ezân cemaate bir davettir. Beşincisi: Kadının özel odasında kıldığı namaz evinin salonunda kıldığı namazından, özel eşyalarının bulunduğu daha özel odada kıldığı namaz da özel odasında kıldığı namazdan daha efdal olduğu rivayet edilmiştir.

²⁰⁷ Leknevî, *Tuhfetü’n-nübelâ*, s. 29-65.

Leknevî, Hanefî fakihlerin öne sürdüğü bu gerekçeleri tek tek ele alıp delilleriyle birlikte değerlendirir. Sonunda da, “*Bütün bunlar, kadınların cemaatinin mekrûh olduğunu ispat etmek üzere onların ortaya koymuş oldukları yorumlardır. Ortaya çıkmıştır ki, bunlardan hiçbiri kerâhete delâlet etmez. Bunun ötesinde söylenecek bir söz daha vardır ki, o da, kadınların kendi aralarında cemaatle namaz kılmalarının mekrûh olduğuna dair vermiş oldukları bu hüküm, bunun meşrû olduğuna delâlet eden ve daha önce zikredilen eser ve haberlere muhaliftir*” diyerek kendi kanaatini belirtir.²⁰⁸

Leknevî, Hanefîlerin, muhaliflerine verdikleri cevaplarda farklı gruplara ayırdıklarını ifade eder. Hz. Âişe'nin ve Ümmü Varaka'nın imamlık yapmasıyla ilgili olarak, bunun, İslâm'ın ilk yıllarında olduğunu ya da talim amaçlı olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca Ümmü Varaka rivayeti hakkında hadîsçiler tarafından eleştiriler yapılmıştır. Oysa bu cevaplar Hanefîlerin muhakkik âlimleri tarafından çeşitli şekillerde reddedilmiştir.²⁰⁹

Özellikle Hanefîlerin, Hz. Âişe ve Ümmü Varaka'nın kadınlara imamlık yapmasıyla ilgili olarak bunun İslâm'ın ilk yıllarına ait olup sonradan neshedildiği şeklindeki yaklaşımlarını genişçe ele alır ve Aynî ve İbnü'l-Hümâm'dan uzunca nakillerde bulunur. Hanefîlerin görüşüyle ilgili olarak, bunun doğruluğu kabul edilse bile bunun ancak sünnet oluşunu nesh edeceğini, yapıldığında tahrîmî kerâheti gerektirmeyeceğini, bilakis hilâf-ı evlânın karşılığı olan tenzihî kerâheti gerektireceğini, bu görüşü benimsemek zorunda olmadığımızı, zira maksûd olanın ne olursa olsun hakka ittibâ etmek olduğunu İbnü'l-Hümâm'dan nakleder.²¹⁰ Leknevî, “*İbnü'l-Hümâm, kadınların kendi aralarında cemaatle namaz kılmalarının hükmününün tahrîmen mekrûh olduğu görüşünün isabetli bir görüş olmadığına işaret etmektedir. Hakka ittibâ ise ne olursa olsun daha haktır. Nasıl böyle olmasın ki? Eserler ve haberler, bunun meşrû olduğuna delâlet etmektedir ve bunu nesheden bir*

²⁰⁸ Leknevî, *Tuhfetü'n-nübelâ*, s. 33-55.

²⁰⁹ Leknevî, *Tuhfetü'n-nübelâ*, s. 56-64.

²¹⁰ İbnü'l-Hümâm, kadınların kendi aralarında cemaatle namaz kılmalarını ve kadının kadınlara imametini tenzihen mekrûh olarak kabul etmektedir. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadir*, I, 363-365.

şey yoktur. Bu uygulamayı İslâm'ın ilk yıllarında olduğu şeklinde yorumlamak doğru değildir” diyerek kendi görüş ve kanaatini dile getirir.²¹¹

Konunun sonunda da Leknevî, “Hanefîlerin kadınların cemaatinin mekrûh oluşuyla ilgili zikretmiş oldukları gerekçelerin hiçbiri sağlam değildir. Bu konuda söylenebilecek son şey, kadınların kendi aralarında cemaatle namaz kılmalarının hükmünün hilâf-ı evlâ olmasıdır” der ve “Ortaya çıkmıştır ki, kadınların kendi aralarında cemaatle namaz kılmalarıyla ilgili mekrûh, özellikle de tahrîmen mekrûh hükmü, meşâyihin anlayış ve iddialarından ibarettir, onların imamlarının sözlerinden değildir. Belki de onların söylediklerinin bir gerekçesi vardır da biz muttali olamamışızdır” diyerek sözlerini sonlandırır.²¹²

12- Cemaatin Kıraatta Bulunması/Fatiha Okuması

Bilindiği gibi namazın rükünlerinden biri de namaz kılan kişinin kıraatte bulunmasıdır. Ancak münferid olarak namaz kılan ya da imam olan kişi hakkında kıraatin gerekliliğinde ihtilaf olmamakla birlikte, cemaatle kılınan namazlarda muktedînin imamın arkasında kıraati, özellikle Fâtiha sûresini okuyup okumayacağı hususu ihtilaflıdır. Hanefî mezhebine göre muktedînin imamın arkasında bir şey okuması uygun görülmemiş ve imamın arkasında kıraat tahrîmen mekrûh olarak kabul edilmiştir.²¹³

Leknevî, mezheb imamlarının ve meşâyihin meşhûr görüşüne göre, cemaatin kıraatte bulunmasının tahrîmen mekrûh olduğunu ifade etmektedir. Bazıları ise cemaatin kıraatte bulunmasının haram olduğu görüşündedir. Diğer bazılarının ise bu durumda cemaatin namazının bozulacağını söylediğini, bunun, şâz ve merdûd bir görüş olduğunu ifade eden Leknevî, Muhammed eş-Şeybânî'nin ise gizli okunan namazlarda cemaatin Fâtiha sûresini okumasını güzel gördüğünü, benzer görüşün Ebû Hanîfe'den de rivayet edildiğini ifade ederek konuyla ilgili geniş bilgiyi

²¹¹ Leknevî, *Tuhfetü'n-nübelâ*, s. 64.

²¹² Leknevî, *Tuhfetü'n-nübelâ*, s. 64, 65.

²¹³ Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 481; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 170; İbnü's-Sâatî, *Şerhu Mecma' l-bahreyn*, II, 150; Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, s. 166; Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, II, 122; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 348; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 363; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, s. 75; Tahtâvî, *Hâşiyetü'd-Dürr*, II, 239.

İmâmü'l-keîâm fî mâ yeteallaku bi'l-kırâati halfe'l-imâm isimli risâlesine ve *es-Siâye* isimli şerhine havale etmektedir.²¹⁴

Leknevî, *İmâmü'l-keîâm* isimli risâlesinin birinci bölümünde, cemaatin kıraatte bulunması, özellikle Fâtiha sûresini okuyup okuyamayacağı ile ilgili olarak sahâbeden ve onlardan sonra gelen tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn ulemasından konuyla ilgili görüşleri nakletmekte, konunun sahâbe döneminden itibaren ihtilafli bir konu olduğunu bütün yönleriyle geniş bir şekilde ele almaktadır.²¹⁵ Buna göre fakihler, imamın arkasında kıraatin yapılmayacağı görüşünde olanlar; bazı rivayetlerde imamın arkasında kıraate cevaz verirken, bazı rivayetlerde bunu câiz görmeyenler; hafî okunan namazlarda câiz, cehrî namazlarda câiz değildir görüşünde olanlar ve mutlak olarak câizdir diyenler şeklinde farklı görüşlere ayrılmışlardır.²¹⁶

Leknevî, birinci bölümün ikinci faslında ise, konuyla ilgili mezheplerin görüşlerini ve metodlarını incelemekte; fukahanın bu konuda üç farklı yaklaşım tarzı ortaya koyduklarını ifade etmektedir. Buna göre, birincisi Hanefîlerin ve onlara muvafakat edenlerin görüşü olup gerek gizli gerek açıktan okunan namazlarda imamın arkasında Fâtiha okunmaz. İkincisi, Şâfiîlerin ve onlara muvafakat edenlerin görüşü olup hem gizli hem açıktan okunan namazlarda cemaat Fâtiha sûresini okur. Üçüncüsü ise Mâlikîlerin ve onlara muvafakat edenlerin görüşüdür ki, gizli okunan namazlarda cemaat da Fâtiha sûresini okur, açıktan okunan namazlarda ise okumaz. Ayrıca bu üç görüş sahiplerinin kendi içlerinde de farklı yorum ve yaklaşım tarzları mevcuttur.²¹⁷ Leknevî, bu tespiti yaptıktan sonra bu üç görüşü ele alıp delilleriyle ve farklı kaynaklardan nakillerle incelemektedir.

Leknevî, cemaatin kıraatte bulunmasıyla ilgili olarak Hanefî kaynaklardan beş görüş nakleder:

Birincisi, onlar, cemaatin kıraatte bulunmasını mekrûh ya da haram gördükleri için değil, kıraati terk etmeyi ihtiyar etmişlerdir. Yani cemaate kıraat farz

²¹⁴ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, II, 122; a. mlf., *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 400-434.

²¹⁵ Leknevî, *İmâmü'l-keîâm*, III, 15-100.

²¹⁶ Leknevî, *İmâmü'l-keîâm*, III, 30.

²¹⁷ Leknevî, *İmâmü'l-keîâm*, III, 36.

değildir. Leknevî, bu görüşü, Şa'rânî²¹⁸ ve Dimeşkî'den²¹⁹ yaptığı nakille desteklemektedir. Leknevî, bu görüşün mezhep imamlarının görüşü olup mekrûh ya da haram olduğu şeklindeki beyanların müntesip fakihlerin tahriçlerinden ibaret olduğunu söyler.²²⁰

İkincisi, imamın arkasında kıraatte bulunmak tahrîmen mekrûhtur. Leknevî, bu görüşü İbnü'l-Hümâm'ın²²¹ tercih ettiğini ve ondan sonra gelenlerin de ona tâbi olduklarını, ondan önce de bazı âlimlerin bu görüşü tasrih ettiklerini zikretmektedir.

Üçüncüsü, Muhammed eş-Şeybânî'den rivayet edilen görüştür. Buna göre cemaatin Fâtiha sûresini okuması gizli okunan namazlarda müstahsen ve müstehab, açıktan okunan namazlarda ise mekrûhtur. Leknevî bu görüşü, *el-Hidâye* ve *ez-Zahîra* müelliflerinin²²² ve *el-Müctebâ*'sında Zâhidî'nin²²³ zikrettiğini ifade etmektedir. Ayrıca bu görüş Ebû Hanîfe'den de rivayet edilmiş olup Ebû Hafs²²⁴ ve Şeyhu't-Teslîm,²²⁵ hatta Hanefîlerden ve sûfilerden bir grup bu görüşü tercih etmiştir. Ali el-Kârî²²⁶ de bu görüşü tercih edenler arasındadır.²²⁷

Dördüncüsü, cemaatin susmasının vacip olduğu görüşüdür. Leknevî, bu görüşü Keydânî'nin (ö. 900/1494)²²⁸ zikrettiğini ifade etmektedir.

²¹⁸ Şa'rânî, *el-Mîzân*, II, 39.

²¹⁹ Dimeşkî, *Rahmetü'l-ümme*, s. 31.

²²⁰ Leknevî, *İmâmü'l-keâm*, III, 46.

²²¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 348.

²²² Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 482; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I, 305. Ayrıca bkz.: Buhârî, *Zahîruddîn, el-Fetâva'z-Zahîriyye*, vr. 23a.

²²³ Zâhidî, Pezdevî'nin *Şerhu'l-Kâfi*'sinden, "İmamın arkasında kıraatte bulunmak Muhammed eş-Şeybânî'ye göre ihtiyaten hasendir, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre ise mekrûhtur. Ebû Hanîfe'den, öğle ve ikindi namazlarında Fâtiha sûresini ve Kur'ân'dan istediği yeri okumasında bir beis olmadığı da rivayet edilmiştir" şeklinde nakletmektedir. Zâhidî, *el-Müctebâ*, vr. 44b, 45a.

²²⁴ Muhammed eş-Şeybânî'nin öğrencilerinden Ebû Hafs el-Kebîr. Bkz: Leknevî, *Ğaysü'l-Gamâm*, s. 46.

²²⁵ Şeyh Nizâmüddin el-Herevî (ö. 737/1337). Bkz: Leknevî, *Ğaysü'l-Gamâm*, s. 46, 47.

²²⁶ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ*, II, 534.

²²⁷ Leknevî, *İmâmü'l-keâm*, III, 47.

²²⁸ Keydânî, *Mukaddime*, vr. 2b. *Hülâsatü'l-Keydânî*, Fâdıl Lütfullah en-Nesefî el-Keydânî'ye nisbet edilen eser, Leknevî, *Ğaysü'l-ğamâm*, s. 44. Leknevî, *Ğaysü'l-ğamâm* isimli risâlesinde, "Umdetü'r-riâye mukaddimesinde genişçe izah ettiğim gibi bu kitap muteber kitaplardandır" ifadeleriyle bu kitabın muteber kitaplardan olduğunu söylemektedir. Ancak burada ya baskı hatası ya da dikkatsizlik eseri müellifin bir hatası olmalıdır. Zira o, *Umdetü'r-riâye* isimli eserinde, "Her ne kadar

Beşincisi, imamın arkasında cemaatin kıraatte bulunmasının namazı bozacağı görüşüdür ki, Leknevî bu görüşü şiddetli bir şekilde eleştirmektedir.²²⁹

Leknevî, Hanefî kaynaklarda zikredilen bu beş görüşle ilgili olarak yaptığı değerlendirme sonunda, bunlardan en güzelinin Muhammed eş-Şeybânî'den de nakledildiğini iddia ettiği açıktan okunan namazlarda cemaatin kıraatte bulunmayacağı, gizli okunan namazlarda ise cemaatin kıraatte bulunacağı şeklindeki üçüncü görüş olduğunu söyler. Ona göre bu görüş, her ne kadar rivayet yönüyle zayıf olsa da dirayet yönüyle kuvvetli olan görüştür.²³⁰

Leknevî, ikinci bölümün birinci faslında Kitap, Sünnet, sahâbe eserleri, icmâ ve akli deliller çerçevesinde Hanefîlerin delillerini ele almaktadır.²³¹

Hanefîlerin delillerinden biri, “*Kur’ân okunduğu zaman onu dinleyin ve susun ki merhamet olunasınız*” âyetidir.²³² Allah Teâlâ Kur’ân okunduğunda dinlemeyi ve susmayı emretmektedir ki, bu dinleme ve susma farz ya da en azından vacip olur. Farzın terki haram vacibin terki ise tahrîmen mekrûhtur. Buna göre muktedinin Kur’ân okuması, dinleme ve susma emrini terk etmeyi gerektirdiğinden haram ya da tahrîmen mekrûh olur.

Leknevî, Hanefîlerin bu istidlâline yönelik itirazları altı başlık altında ele alıp inceler ve itirazlara verilen cevapları zikreder.²³³ Bu itirazlardan biri şudur: Bu âyet hutbe hakkında nâzil olmuştur. Âyet, Kur’ân’ı dinlemeyi ve susmayı emretmektedir. Susmak ise açıktan okumayı terk etmek olduğundan muktedînin içinden okumaksızın susmasını gerektirmez. Âyet, açıktan okunan namazlarda dinleme ve susmaya

Mâverâünnehir bölgesinde meşhur olup ezber ve müzakere için elden ele dolaşan bir kitap olsa da bugüne kadar müellifinin hali, kim ve nasıl biri olduğu bilinmemektedir. Müellif eserlerinde müstenid biri midir yoksa “fıkıh bilmeyen kişi fıkıh alanında eser yazarmış” meşhur darb-ı meselinde nitelendirilenler gibi midir?” demektedir. Eserin kime ait olduğu konusunda ihtilaf edildiğini, genellikle meşhur olanın Fâdıl Lütfullah en-Neseî el-Keydânî’ye ait olduğunu söylemekte ve “Bu durumda müellifinin meçhûl bir kişi olduğunu; Hanefî terâcim müelliflerinden Lütfullah en-Neseî’yi zikreden birine vakıf olmadığını; meçhul bir kişinin eserine, muteber kitaplarda yazılanlara muvafık olmadıkça güvenilemeyeceğini” ifade etmektedir. Leknevî, Umdetü’r-riâye, I, 57.

²²⁹ Leknevî, *Îmâmü’l-keîâm*, III, 37, 48-50.

²³⁰ Leknevî, *Îmâmü’l-keîâm*, III, 50.

²³¹ Leknevî, *Îmâmü’l-keîâm*, III, 101.

²³² A’râf 7/204.

²³³ Leknevî, *Îmâmü’l-keîâm*, III, 103-136.

delâlet etse de gizli okunan namazlarda buna delâlet etmez. Âyet, imam okuduğu zaman mutlak susmaya değil, dinleme ve susmaya delâlet etmektedir. Dolayısıyla kıraat arasında imamın susması câiz olup muktedî, bu susma anında kıraatte bulunabilir. Bu âyet, “*Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyunuz*”²³⁴ âyetine muhalif olup her iki âyetle de amel edebilmek için bu âyetin Fâtiha sûresi haricindeki okumaya hamledilmesi gerekir. Ayrıca imam ya da muktedî namaz kılan herkesin Fâtiha okuması gerektiğini ifade eden hadîsler mevcuttur.

Daha sonra Leknevî, Hanefîlerin görüşlerini desteklemek için delil olarak kullandıkları hadîsleri ele alır. Burada Hanefîlerin delil olarak kullandıkları on üç rivayeti ve bunlara yöneltilebilecek itirazları zikreder.²³⁵

Üçüncü olarak Hanefîler, Ebu’d-Derdâ, Abdullah b. Ömer, Ömer b. Hattâb, Ali b. Ebî Tâlib, Abdullah b. Mes’ûd, Câbir b. Abdullah, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Abbâs, Sa’d b. Ebî Vakkâs gibi sahabîlerin imamın arkasında iken kıraati terk ettikleriyle ilgili nakledilen eserlerle istidlâl etmişlerdir. Leknevî, Hanefîlerin başta aşere-i mübeşşere olmak üzere seksen sahâbenin bu görüşte olduğunu söyleyerek görüşlerini savunduklarını ve bunlara yönelik itirazları ve cevapları ele alır.²³⁶

Dördüncü olarak Leknevî, Hanefîlerden küçük bir grubun bu konuda sahâbenin icmâsı bulunduğunu söylemelerini ve bununla görüşlerini desteklediklerini zikreder. Buna yönelik itirazlara Aynî’nin verdiği cevapları kaydeder. İcmâ iddiasının doğru olmadığını, konu hakkında gerek sarîh icmâ, gerek sükûtî icmâ gerekse çoğunluğun icmâsı bulunmadığını ifade eder.²³⁷

Beşinci olarak Leknevî, Hanefîlerin konuyla ilgili aklî istidlâlde bulunmalarını ele alır ve bu istidlâlin eksiklerini zikreder.²³⁸

Bütün bunların sonunda Leknevî, bazı Hanefîlerin konuyla ilgili icmâ iddiasının ciddi anlamda zayıf olduğunu, aklî istidlâllerinin de mutlak kerâhete

²³⁴ Müzzemmil 73/20.

²³⁵ Leknevî, *İmâmü’l-keîâm*, III, 137-192.

²³⁶ Leknevî, *İmâmü’l-keîâm*, III, 193-197.

²³⁷ Leknevî, *İmâmü’l-keîâm*, III, 198, 199.

²³⁸ Leknevî, *İmâmü’l-keîâm*, III, 199-201.

delâlet etmediğini söyler. Yine Hanefîlerin istidlâl ettikleri hadîs-i şeriflerin ve sahâbe eserlerinin mutlak kerâhet ifade etmediğini belirtir.²³⁹

Leknevî, eserinin üçüncü bölümünde Fâtiha sûresinin rükû, secde ve ka'de gibi namazın rükünlerinden biri olup olmadığı meselesini inceler. Fâtiha sûresi namazın rükünlerinden kabul edildiği takdirde onun terkiyle namaz bozulacaktır. Unutma ve rükûda imama yetişme durumu gibi zaruret hallerinde de sakıt olacaktır. Bu konuda Mâlik, Şâfî ve Ahmed b. Hanbel, Fâtiha sûresini okumanın farz ve namazın bir rükünü olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Âlimlerin çoğunluğu da zaruret hallerinde sakıt olacağını ifade etmişlerdir.

Bu imamlardan Şâfî, Fâtiha'nın hem münferid hem imam hem de muktedî için bir rükün olduğu görüşündedir. Mâlik ve Ahmed b. Hanbel ise Fâtiha'nın imam ve münferid için rükün olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Hanefîler ise Fâtiha'nın namazın bir rükünü olmadığı, aksine muktedî dışındakiler için vacip olduğu görüşündedirler. Muktedî'nin ise gizli ya da açıktan okunan namazlarda Fâtiha sûresini okumayacağını söylerler. Muktedînin Fâtiha sûresini okumasının mekrûh, haram, müfsid ya da açıktan okunan namazlarda değil de gizli okunan namazlarda müstahsen olduğu şeklinde farklı görüşler nakledilmiştir

Leknevî'ye göre, bu görüşlerden her bir görüşü benimseyenlerin istidlâl ettikleri hadîsler ve sahâbe eserleri bulunmaktadır. Her bir görüş sahibinin dayanağı vardır ancak bazı isnad ve dayanaklar zayıftır. Konuyla ilgili ihtilaf hakikatte bir usûl ve yöntem ihtilafına mebnidir. Bu da, bir şeyin rükün olması âhâd haberlerle sabit olur mu yoksa kat'î delil mi gerekir kâidesine dayanır. Âhâd haberle rükün sabit olur görüşünde olanlar Fâtiha okumayı rükün kabul etmişler, kat'î delil olması gerekir diyenler ise rükün olmadığını söylemişlerdir.

Ayrıca Fâtiha sûresinin muktedî hakkında rükün oluşu ise başka bir ihtilaftan da kaynaklanmaktadır. Bu da zannî bir delille kat'î delil üzerine ziyade, tahsis ya da neshin câiz olup olmadığı meselesidir. Bunu câiz görenler Fâtiha'yı rükün olarak kabul etmişler, bunun câiz olmadığı görüşünde olanlar ise rükün olarak kabul etmemişlerdir.

²³⁹ Leknevî, *Îmâmü'l-keîm*, III, 201.

Aslında Kur'ân-ı Kerîm âyetleri ve pek çok hadîs ve sahâbe görüşleri, vacip olan susmanın ortadan kalkacağı ya da karışıklık meydana getireceği sebebiyle muktedînin kıraatten men edilmesine delâlet etmektedir. Bu deliller, bunu kabul etmeyen ve imamla beraber muktedînin kıraatine cevaz verenlerin aleyhine birer delildir. Tartışmadan çıkış yolu ise ancak Kitap, sünnet ve ümmetin selefının görüşleriyle mümkündür. Pek çok hadîs ve sahâbe âsârı, gizli okunan namazlarda ve imamın durduğu esnada muktedînin Fâtiha okumasının câiz olduğuna şahitlik ve delâlet etmektedir. Âyetin zâhirinden anlaşılan da budur. Kim bunu inkâr eder ve gizli okunan namazlarda ya da imamın sekte yaptığı zaman okunduğunda, bunun mekrûh, haram, bid'at, sünnete muhalif ya da namazı bozar diye hüküm verirse kendisinden, bu görüşünü açık delillerle ispat etmesi ve sunulan delillere doyurucu cevaplar vermesi istenir.

Leknevî'ye göre, mutaassıp olmayan insafli kişi, kıraatin mutlak olarak muktedîye farz olmadığı ve gizli okunan namazlarda muktedînin Fâtiha sûresini okumasının müstehab ya da sünnet olduğu görüşünün, konuyla ilgili ortaya konan görüşlerin en üstünü olduğunu kesin olarak kabul eder. Dikkat nazarıyla bakıldığında üstün olan görüş budur ve bu görüşü Hanefîlerden ve Mâlikîlerden bir grup benimsemiştir. Bu görüş, her ne kadar Hanefî mezhebinde rivayet olarak zayıf bir görüş olsa da dirayet yönünden kuvvetli bir görüştür ve rivayet kendisine muvafık olduğu zaman dirayetten yüz çevrilmez.²⁴⁰

Görüldüğü gibi Leknevî, Muhammed eş-Şeybânî'den de rivayet edildiğini iddia ettiği Mâlikîlerin görüşünü tercih etmektedir.²⁴¹ Ancak Leknevî'nin kendisinin de ifade ettiği gibi,²⁴² Muhammed eş-Şeybânî'den yapılan bu rivayet zayıf bir rivayettir ve mezhepte itibar görmemiş ve bu rivayetle fetva verilmemiştir. Muhammed eş-Şeybânî'nin zâhir rivayeti, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un görüşüyle aynıdır ve Muhammed eş-Şeybânî, kendisinin kaleme aldığı eserlerde bunu açık bir şekilde beyan etmektedir. Ayrıca Muhammed eş-Şeybânî'den nakledilen bu zayıf

²⁴⁰ Leknevî, *Îmâmü'l-keîâm*, III, 264-268.

²⁴¹ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 414.

²⁴² Leknevî, *Îmâmü'l-keîâm*, III, 50.

rivayetin gerçeği yansıtmadığı, birçok Hanefî kaynakta ifade edilmektedir.²⁴³ İbn Kutluboğa, Muhammed eş-Şeybânî'ye nisbet edilen bu rivayeti kabul etmemekte ve “*Bu görüşle ilgili Muhammed eş-Şeybânî'den sahih bir şey rivayet edilmemiştir*” diyerek, *Kitâbü'l-âsâr* ile *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne* isimli eserlerinden onun açık ifadelerini ve nakletmiş olduğu rivayetleri zikretmektedir.²⁴⁴

Muhammed eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-âsâr* isimli eserinde, Alkame b. Kays'ın hem açıktan hem de gizli okunan namazlarda imamın arkasında asla kıraatte bulunmadığını naklettikten sonra, “*Biz de bu görüşü alırız. Açıktan okunsun okunmasın bütün namazlarda imamın arkasında bir şey okumayı uygun görmeyiz*” demektedir.²⁴⁵ “*Kim imamın arkasında namaz kılsa, imamın kıraati onun da kıraatidir*” hadîsini rivayet edip peşinden, “*Biz de bunu alırız. Bu görüş, Ebû Hanîfe'nin de görüşüdür*” ifadelerini kullanmaktadır.²⁴⁶ Saîd b. Cübeyr'in, “*Öğle ve ikinci namazlarında imamın arkasında oku, diğer namazlarda ise okuma*” dediğini naklettikten sonra, “*İmamın arkasında namaz kılan kişinin bütün namazlarda bir şey okuması uygun değildir*” ifadeleriyle görüşünü açıkça belirtmektedir.²⁴⁷

Muhammed eş-Şeybânî, *el-Hucce alâ ehli Medîne* isimli eserinde de, açıktan okunan namazlarda da gizli okunan namazlarda da imamın arkasında namaz kılan kişinin Kur'ân'dan bir şey okumayacağı şeklindeki Ebû Hanîfe'nin görüşünü zikreder. Peşinden de açıktan okunan namazlarda imamın arkasında namaz kılan kişinin kıraatte bulunmayacağı, gizli okunan namazlarda ise tek başına namaz kılarak yaptığı gibi Fâtiha ve herhangi bir sûre okuyacağı şeklindeki Mâlikîlerin görüşünü zikrettikten sonra, Ebû Hanîfe'nin görüşünü destekleyen rivayetleri zikrederek onu savunmaktadır.²⁴⁸

²⁴³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 349; İbn Kutluboğa, *et-Tashîh*, s. 166; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 363; Haskefî, *ed-Dürü'l-muhtâr*, s. 75; Şürünbülâlî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 83; Tahtâvî, *Hâşiyetü'd-Dür*, II, 239; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 266.

²⁴⁴ İbn Kutluboğa, *et-Tashîh*, s. 166, 167.

²⁴⁵ Şeybânî, Muhammed, *Kitâbü'l-âsâr*, I, 109.

²⁴⁶ Şeybânî, Muhammed, *Kitâbü'l-âsâr*, I, 111.

²⁴⁷ Şeybânî, Muhammed, *Kitâbü'l-âsâr*, I, 114.

²⁴⁸ Şeybânî, Muhammed, *el-Hucce*, I, 116-122.

Yine Muhammed eş-Şeybânî, râvisi olduğu İmam Mâlik'in *el-Muvatta'* isimli eserinde, öncelikle imamın arkasında kıraat yapılmasının cevâzını ve gerekliliğini ifade eden rivayetleri naklettikten sonra, “*Açıktan okunan namazlarda olsun gizli okunan namazlarda olsun imamın arkasında kıraat yoktur. Konuyla ilgili eserlerin çoğunluğu bu yönde gelmiştir. Bu görüş, Ebû Hanîfe'nin de görüşüdür*” demekle ve peşinden de bu görüşü destekleyen pek çok rivayet nakletmektedir.²⁴⁹

Dolayısıyla Muhammed eş-Şeybânî'nin konuyla ilgili bu sarih ifadeleri ortadayken her ne kadar bazı Hanefî kaynaklarda ifade edilse de, kendisinden nakledilen zayıf bir rivayeti delil olarak kullanmanın doğru olmadığı kanaatindeyiz. Muhammed eş-Şeybânî'ye nisbet edilen bu zayıf görüşün “*ihtiyata uygun olduğu*” gerekçesinin de isabetli olmadığını düşünüyoruz. Zira ihtiyat birçok kaynakta ifade edildiği gibi,²⁵⁰ iki delilden en kuvvetli olanıyla amel etmektir. İbnü'l-Hümâm'ın da ifade ettiği gibi, bu konuda ihtiyat, imamın arkasında kıraatin yapılmamasıdır. Zira ihtiyat iki delilden en kuvvetli olanıyla amel etmektir.²⁵¹ Ayrıca Leknevî'nin kendisi de, başka bir konuyla ilgili olsa da, ihtiyatın iki delilden kuvvetli olanıyla amel etmek olduğunu ifade etmektedir.²⁵² Bazı Hanefî âlimler, Muhammed eş-Şeybânî'den zayıf olarak nakledilen görüşe istinaden, gizli okunan namazlarda Fâtiha sûresini okumanın ihtiyat olduğu iddiasını reddetmekte, “*İmamın arkasında kıraatte bulunmanın ihtiyat olduğu iddiası kabul edilemez, bilakis ihtiyat kıraatin terk edilmesidir, zira bu, iki delilden kuvvetli olanıyla amel etmektir*” sözleriyle ihtiyatın, imamın arkasında kıraati terk etmek olduğunu açıkça ifade etmişlerdir.²⁵³

Ayrıca Muhammed eş-Şeybânî'den rivayet edilen bu görüşün, Tahâvî'nin *İhtilâfî'l-ulemâ'sı*,²⁵⁴ Cessâs'ın *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî'si*,²⁵⁵ Kudûrî'nin *et-*

²⁴⁹ İmâm Muhammed, *el-Muvatta'*, I, 410-431.

²⁵⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 350, IV, 289; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 13, 49, 363, II, 154, 155, IV, 153; İbn Emûr Hâc, *et-Takrîr*, II, 88; Emîr Padişah, *Teysîru't-Tahrîr*, II, 116; Şürünbülâlî, *Merâkı'l-felâh*, s. 191; Tahtâvî, *Hâşiyetü'l-Merâk*, s. 227; Hamevî, *Gamzü uyûni'l-besâir*, I, 195, IV, 155; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 174, II, 266, III, 16.

²⁵¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 350.

²⁵² Leknevî, *et-Ta'likü'l-mümecced*, II, 607.

²⁵³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 350; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 363; Şürünbülâlî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 84; Tahtâvî, *Hâşiyetü'd-Dürr*, II, 238; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 266.

²⁵⁴ Cessâs, *Muhtasaru İhtilâfî'l-ulemâ*, I, 204-206.

Tecrîd'i,²⁵⁶ Debûsî'nin *el-Esrâr*'ı,²⁵⁷ Serahsî'nin *el-Mebsût*'u²⁵⁸ gibi Hanefî mezhebinin erken döneminde kaleme alınan eserlerde zikredilmemesi de düşündürücüdür. Bu durumun, Muhammed eş-Şeybânî'ye nisbet edilen bu görüşün zayıf olduğunu ve itibara alınmaması gerektiğini gösterdiği söylenebilir.

Sonuç olarak Leknevî'nin, konuyla ilgili ortaya koyduğu bu görüşüyle, mezhebe ve mezhep imamlarına muhalefet ettiği görülmektedir.

13- Arapçadan Başka Bir Dille Kıraat

Namazda Arapça dışında bir dille kıraatte bulunmanın hükmüyle ilgili olarak, 1- mutlak olarak câiz değildir, 2- câizdir ancak Arapçaya güç yetirebilenler için mekrûhtur ve 3- ancak Arapçaya güç yetiremeyen kişiler için câizdir şeklinde üç görüş bulunmaktadır. Birinci görüş fakihlerin cumhûruna, ikinci görüş Ebû Hanîfe'ye, üçüncü görüş ise Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'ye aittir. Ebû Hanîfe'nin daha sonra İmâmeyn'in görüşüne döndüğü rivayet edilmektedir.²⁵⁹

Arapça dışında bir dille kıraatin câiz olmadığı görüşünde olan âlimlere göre, Allah Teâlâ namazda Kur'ân okumamızı farz kılmıştır. Kur'ân da nazm ve mânadan oluşur. Dolayısıyla Kur'ân'ın nâzil olduğu Arapça lisanına muteber edilmesi gerekmektedir. Allah Teâlâ Kur'ân'ı Arapça olarak vasıflandırmıştır.²⁶⁰ Kur'ân'ın herhangi bir dilde yapılan tercümesine Kur'ân denilemez. Ayrıca Kur'ân'ın Arapça vasfına delâlet eden hadîsler varid olmuştur. Bu durumda olan kişi, kıraat yerine tesbih ve zikirle iktifa edecektir.

Ayrıca bir adam Peygamber'e (s.a.) gelerek, benim Kur'ân'dan bir şey ezberlemeye gücüm yetmiyor. Bana namazda yetecek kadar Kur'ân'dan birşeyler

²⁵⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, I, 649-661.

²⁵⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II, 511-513.

²⁵⁷ Debûsî, *el-Esrâr*, s. 147-149.

²⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 199, 200.

²⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 36, 37; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I, 307, 308; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 110; Aynî, *el-Binâye*, II, 176; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, I, 324; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 183-185; Yenieli, Ahmed Necati, *Ebû Dâvûd Tercüme ve Şerhi*, III, 299-302; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, XI, 169-173.

²⁶⁰ Yûsuf 12/2; Meryem 18/97; Nahl 16/103.

öğret demesi üzerine Rasûlullah'ın (s.a.), ona, bazı zikir ve duâları okumasını söylediği rivayet edilmiştir.²⁶¹

Leknevî, Ebû Hanîfeye ait olan Arapça dışında herhangi bir dille kıraatin mutlak olarak câiz olduğu, ancak Arapçaya güç yetirebilenler için bunun mekrûh olacağı görüşünü geniş olarak tartışır. Ebû Hanîfe'nin daha sonra İmâmeyn'in görüşüne rücû ettiğiyle ilgili Radiyyüddin Serahsî (ö. 571/1176), Mergînânî (ö. 593/1197), Burhanüddin İbn Mâze (ö. 616/1219), Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330), Kürlânî (ö. 767/1366), Teftâzânî (ö. 792/1390), İbn Melek (ö. 821/1418'den sonra), Kuhistânî (ö. 962/1555) gibi fakihlerden nakilde bulunur ve birçok usûl ve furû fıkıh kitaplarında bunun zikredildiğini ifade eder.²⁶²

Bu görüşün gerekçeleri şunlardır:

Kur'ân-ı Kerîm, Allah Teâlâ'nın zatıyla kâim ezeli sıfatı olan kelâmıdır ve harf ile sestem, lafız ve lügatlardan münezzehtir. Lügatların tamamı yaratılmıştır. Allah Teâlâ'nın kelâmı olan Kur'ân ise kadîmdir ve hakikatte o, lafız özelliklerinin ötesinde mânadan ibarettir. Ehl-i Sünnet âlimlerine göre Allah'ın kelâmı olan Kur'ân mahlûk değildir. Arapça lafızlar ise mahlûktur ve bu anlamda hakikatte Kur'ân değildir. Kur'ân'ın hakikatte mâna olduğu sabit olunca, namazda okunması emredilen şeyin lafızlardan başkası olduğu da sabit olur. Mânanın yerine getirilmesi ise Arapça dışında Hindce, Türkçe, Süryanice gibi bütün dillerle mümkündür. Lafızlar değişse de mâna dilden dile değişiklik arz etmez. Lafız ve mâna Kur'ân'ın iki rûknüdür. Ancak mâna aslî rûkûn olup lafız ise zâid rûkûndür ve bazı durumlarda sakıt olabilir.

Ayrıca Allah ve Rasûlü, Kur'ân okumamızı, hatta Kur'ân'dan kolay gelenini okumamızı emretmiştir. Kur'ân ve Sünnet'te bunun Arapça lafızlarla olacağıyla ilgili herhangi bir kayıt yoktur. Bu da, Arapça dışında okunduğunda da yeterli olacağına delâlet eder.

²⁶¹ Ebû Dâvûd, "Salât" 134, Tirmizî, "Salât" 226; Nesâî, "İftitâh" 32; Ahmed, *el-Müsned*, IV, 356; Taberânî, *el-Kebîr*, V, 39; a. mlf., *el-Evsat*, III, 237.

²⁶² Bkz.: Mergînânî, *el-Hidâye*, I, 445; Serahsî, Radiyyüddîn, *el-Muhîtu'r-radaviyye*, vr. 31a; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, s. 9; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 25; a. mlf., *et-Tahkîk*, s. 7; Kürlânî, *el-Kifâye*, vr. 45b; Teftâzânî, *et-Telvîh*, I, 54; Kuhistânî, *Câmiu'r-rumûz*, s. 83; İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, I, 307.

Kur'ân, lafız ve mânanın birlikte ismidir. Fakat bir nazım üzere olması genişlik ve kolaylık içindir. Çünkü lafız özellikle münacaat makamı olan namaz esnasında özellikle kastedilen bir şey değildir. Asıl maksûd olan mânadır.²⁶³

Üçüncü görüş olan Arapçaya güç yetiremeyenler için câizdir görüşünün gerekçesi ise şudur: Kur'ân, lafız ve mânanın ismidir. Ancak ikisi arasında müşterek değildir ve bunlardan her biri için vaz' olunmamıştır. Arapçadan başka bir dille yapılan kıraat, sadece Arapçaya güç yetiremeyenler için câiz olacaktır. Zira bu durumda bu şekilde okunan Kur'ân, bir yönüyle/lafız yönüyle Kur'ân ismini içermese de bir yönüyle/mâna yönüyle içermektedir. Dolayısıyla bir yönüyle Kur'ân olanı yerine getirmek, onu tamamıyla terk etmekten evlâdır. Bu, âciz kişinin rukû ve secde yerine imâda bulunması gibidir.

Leknevî'ye göre, bu üç görüş içerisinde en güçlü ve güzel olan görüş kıraatin Arapça dışında başka bir dille yapılamayacağı görüşüdür. Zira bu görüş, Rasûlullah'ın (s.a.) beyanına istinad etmekte ve hadîsten istidlâl edilmektedir. Bu görüş sahiplerinin delil olarak kullandığı hadîsler, Kur'ân okumaya güç yetiremeyen kimsenin tekbir, tesbih ve tehlilde bulunacağına ve bunların Kur'ân yerine geçeceğine delâlet etmektedir.²⁶⁴

Görüldüğü gibi Leknevî, kıraatin Arapça dışında başka bir dille yapılamayacağı görüşünü benimseyerek mezhebe muhalefet etmektedir.

14- Cem'-i Salâteyn

Hac ibadeti sırasında arefe günü Arafat'ta öğle ile ikindi namazının öğle vaktinde, akşam ile yatsı namazının ise Müzdelife'de yatsı vakti içinde cem' yapılarak kılınmasının sünnet olduğu konusunda fakihler arasında ittifak vardır. Bunun dışında namazların cem' yapılarak kılınması Hanefilere göre câiz değildir. Diğer üç mezhep ise yağmur, yolculuk gibi bazı mazeretlerin bulunması halinde cem' yapılabileceği görüşündedirler.²⁶⁵

²⁶³ Leknevî, *Âkâmü'n-nefâis*, s. 81-107.

²⁶⁴ Leknevî, *Âkâmü'n-nefâis*, s. 107.

²⁶⁵ Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 353, 360; Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, II, 27; Zeylaî, *Tebyinü'l-hakâik*, I, 89; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 46; Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, II, 93; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-*

Leknevî, *Umdetü'r-riâye* isimli eserinde, konuyla ilgili Hanefîlerin görüşünü ve delil olarak kullandıkları iki tane rivayet nakleder ve sonuncusuyla ilgili olarak senedinin zayıf olduğunu, bunu *et-Ta'liku'l-mümecced* isimli eserinde genişçe ele aldığını ifade eder.²⁶⁶

Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced* isimli eserinde İbn Hacer'in *Fethu'l-Bârî*'sinden naklen,²⁶⁷ Buhârî'nin yolculuk anında namazları cem' etmekle ilgili olarak üç hadîs rivayet ettiğini nakleder. Buna göre İbn Ömer rivayetinde yolculuğa çıkmak üzere iken; İbn Abbâs rivayetinde yolculuk esnasında; Enes rivayetinde ise mutlak olarak yolculukta Rasûlullah (s.a.) namazları cem' etmiştir.²⁶⁸ Bu sebeple konu hakkında ihtilaf meydana gelmiş, sahâbe, tâbiîn ve Sevrî, Şâfiî, Ahmed ve İshak gibi fakihlerin çoğunluğu mutlak yolculukta namazların cem' edilebileceği görüşünü benimsemişlerdir. Bir grup âlim ise Arafat ve Müzdelife dışında namazların cem' edilmesini tecviz etmemişlerdir. Hasan el-Basrî, Nehaî, Ebû Hanîfe ve İmâmeyn bu görüştedir. Bunlar, konuyla ilgili hadîslerde ifade edilen cem'i, sûrî cem' olarak yorumlamışlardır. Hattâbî (ö. 388/998) gibi âlimler, bununla ilgili olarak cem'in bir ruhsat olduğunu, eğer söylenildiği gibi bunun sûrî cem' olması durumunda büyük bir sıkıntı oluşturacağını, zira vakitlerin evvelini ve sonunu, değil avamın seçkin kişilerin bile bilemeyeceğini söylemiştir.²⁶⁹

Hanefî imamların namazların cem' edilmesiyle ilgili varid olan hadîsleri sûrî cem'e hamlettiklerini ifade eden Leknevî, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd ve diğer muhaddislerin namazların cem' edilmesinin namaz vaktinin çıkmasından sonra olduğuyla ilgili sarîh rivayetler naklettiklerini söyler. Eğer konuyla ilgili rivayetler sûrî cem' diye yorumlanırsa, bu, rivayetleri nakledenlerin vaktin çıkmasının yaklaşmasıyla vaktin çıkmasını birbirinden temyiz edemedikleri şeklinde anlaşılacaktır ki, bunu açıkça belirten sahâbîler bundan beridir. Eğer konuyla ilgili rivayetlerin senedleriyle ilgili sıkıntı olduğu söylenirse, hadîs imamlarının bu

müctehid, I, 181-184; Cündî, *et-Tavdîh*, II, 35-41; Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn*, s. 130, 131; a. mlf., *Ravdatü't-tâlibîn*, I, 396-403; Şirbînî, *el-Muğnî*, I, 407-412; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 200-206.

²⁶⁶ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, II, 28.

²⁶⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, II, 580.

²⁶⁸ Buhârî, "*Taksîru's-salât*" 12.

²⁶⁹ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 568.

rivayetleri tahriç ve tashih etmeleri sebebiyle bu yorum da uzak bir ihtimaldir. Eğer buna, cem' etmenin bir namazı son vaktine te'hir diğerini de ilk vaktinde kılmak olduğu şeklindeki rivayetlerle itiraz edilirse bu da şaşılacak bir yorumdur. Rivayetleri farklı durumlara hamlederek aralarını cem' etmek mümkündür.²⁷⁰

Daha sonra Leknevî, Tahâvî gibi mezhep âlimlerinin delil olarak kullandıkları hadîsleri nakleder, onları sened yönüyle inceler ve yolculukta ya da yağmurlu günlerde namazların cem' edilmesine cevaz verenlerin cevaplarını zikreder. Sonuç olarak yolculuk ya da bir özür sebebiyle Rasûlullah'ın (s.a.) namazları cem' ettiğinin sabit olduğunu ifade eder.²⁷¹

Leknevî, Şâfiîlerin yolculukta öğle ile ikinci namazının ve akşam ile yatsı namazının takdim ve te'hir olarak cem' edilebileceği görüşünde olduklarını söyler. Rasûlullah'ın (s.a.) yolculukta birçok kere cem' yaptığına delâlet eden açık rivayetlerin bulunduğunu zikreder ve “*İsabetli olan görüş de budur*” diyerek tercihini ortaya koyar.²⁷²

Leknevî'nin açıklamalarından onun yolculuk ve yağmur gibi çeşitli sebeplerle namazların cem' edilmesini câiz gördüğü ve bu görüşüyle de mezhebe muhalif bir görüş benimsediği anlaşılmaktadır. Ancak Leknevî'nin cem' konusunda “*İsabetli olan görüş budur*” diyerek ısrarla Şâfiî mezhebinin görüşünü benimsemesi düşündürücüdür. Oysa konuyla ilgili birçok ihtilaf meydana gelmiş ve farklı görüşler ortaya konmuştur. Yine Leknevî'nin “*Buhârî konuyla ilgili üç hadîs rivayet etmiştir*” diyerek Buhârî'nin hadîsteki otoritesini kullanması ve diğer rivayetleri görmezden gelmesi de dikkat çekicidir. Zira Arafat ve Müzdelife dışında cem'in yapılmayacağına delâlet eden birçok hadîs bulunmaktadır.²⁷³

15- Gece Namazında Bir Selamla Sekiz Rekât ve Daha Fazla Namaz Kılmak

Nafile namazların nasıl kılınacağı, diğer bir ifade ile kaç rekâtta bir selam verileceği hususunda mezhepler ihtilaf etmiştir. Hanefî imamlar efdaliyet hususunda

²⁷⁰ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 570.

²⁷¹ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 572.

²⁷² Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, II, 28.

²⁷³ Konuyla ilgili rivayetleri topluca görmek için bkz.: İbn Ebi'l-Mübârek, *İthâfî's-sâil*, s. 96-116.

farklı görüş ortaya koysalar da,²⁷⁴ ziyade konusunda gece kılınan nafil namazla gündüz kılınan nafil namazları ayrı ayrı değerlendirmiş ve gündüz nafilelerinin en fazla dört rekâta bir selamla, gece nafilelerinin ise en fazla sekiz rekâta bir selamla kılınabileceğini ifade etmişler, bundan ziyadesini ise mekrûh olarak kabul etmişlerdir.²⁷⁵

Leknevî, Rasûlullah'ın (s.a.) bir selamla dokuz rekât namaz kıldığının sabit olduğunu gerekçe göstererek gece kılınan nafil namazlarda bir selamla sekiz rekâttan fazla kılmanın mekrûh olduğu görüşüne katılmaz.²⁷⁶ Gerekçe olarak gösterdiği rivayet, Hz. Âişe'nin Allah Rasûlü'nün (s.a.) gece namazını anlattığı rivayettir ki, Hz. Âişe, Rasûlullah'ın (s.a.) dokuz rekât namaz kıldığını, sekinci ve dokuzuncu rekâtlardan başka diğer rekâtlarda oturmadığını, sekizinci rekâta oturup duâ ettiğini ve selam vermeden kalktığını, dokuzuncu rekâta da oturup duâ edip selam verdiğini ifade etmektedir.²⁷⁷

Leknevî, *Şerhu'l-Hidâye*'sinde, bir selamla sekiz rekâttan fazla kılmanın mekrûh olmadığını Serahsî'den de nakletmektedir.²⁷⁸ Serahsî, konuyla ilgili olarak Hammâd b. Seleme'nin, bir selamla sekiz rekâttan fazla kılmanın kerahetiyle ilgili bir şey söylemediğini, esah olanın bunun mekrûh olmadığı görüşü olduğunu ifade etmektedir.²⁷⁹

Ayrıca Leknevî, Muhammed eş-Şeybânî'nin *el-Muvatta*'nda geçen ifadelerinden bir selamla sekiz rekâttan fazla kılmanın mekrûh olmayacağı görüşünü çıkarmaktadır. Muhammed eş-Şeybânî, kendisi ve Ebû Yûsuf'a göre gece namazlarının ikişer rekât kılınacağını, Ebû Hanîfe'ye göre ise, iki rekâta bir selamla, dört rekâta bir selamla, altı rekâta bir selamla, sekiz rekâta bir selamla ve bir selamla olmak üzere istenildiği kadar namaz kılınabileceğini ifade etmektedir.²⁸⁰ Leknevî, Muhammed eş-

²⁷⁴ Ebû Hanîfe, efdal olanın hem gece hem de gündüz nafilelerinde dörder dörder kılmak olduğu; İmâmeyn ise gündüz namazlarında dörder dörder, gece namazlarında ise ikişer ikişer kılmanın efdal olduğu görüşündedirler.

²⁷⁵ Kudûrî, *el-Muhtasar*, s. 41; Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 12; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 231; Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, s. 176; Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, II, 218; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 158; Molla Hüsrev, *Dürrü'l-Hükkâm*, I, 116; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, s. 92.

²⁷⁶ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, II, 218, 219.

²⁷⁷ Müslim, "*Salâtü'l-müsâfirîn*" 139; Ebû Dâvûd, "*Salât*" 316; İbn Mâce, "*İkâmetü's-salât*" 123.

²⁷⁸ Leknevî, *Şerhu'l-Hidâye*, II, 37.

²⁷⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 158.

²⁸⁰ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 518, 519.

Şeybânî'nin ifadelerinde geçen "إن شئت ما شئت" ifadelerinin, bazı Hanefî fakihlerin tercih ettiği bir selamla sekiz rekâttan fazla kılmanın mekrûh olduğu görüşünün aksine bunun mekrûh olmadığı hususunda sarîh bir ifade olduğunu söylemektedir.²⁸¹

Ancak her ne kadar gerek Serahsî'nin ifadeleri gerekse Muhammed eş-Şeybânî'nin *el-Muvatta*'nda geçen ifadeler Leknevî'nin tercihinin haklı ve isabetli olduğunu gösterse de, Muhammed eş-Şeybânî'nin *el-Asl*'ında geçen ifadeler, Ebû Hanîfe'ye göre bir selamla en fazla sekiz rekât kılınabileceği şeklindedir. Gece kılınan nafile namazların kaç rekât olduğunu soran Muhammed eş-Şeybânî, Ebû Hanîfe'nin, "Bize ulaştığına göre Rasûlullah (s.a.) geceleri sekiz rekât nafile namaz kılar, sonra üç rekât kılar ve sonra da sabah namazının iki rekât sünnetini kılar" şeklinde cevap vermiştir. Muhammed eş-Şeybânî'nin, gece nafile namazlarının nasıl kılınacağını sorması üzerine de, Ebû Hanîfe, "İkişer ikişer, dörder dörder, altışar altışar ya da sekizer sekizer kılınmasında bir beis olmadığını, hangisi istenirse o şekilde kılınabileceğini" ifade etmiştir. Kendisince hangisinin daha güzel olduğunu sorması üzerine de, "Dörder dörder" şeklinde cevap vermiştir.²⁸²

el-Câmiu's-sağîr'de ise, "Gece namazlarını bir selamla olmak üzere istersen iki rekât, istersen dört rekât, istersen altı rekât kıl. *el-İmlâ*'da sekiz rekât olarak da geçmektedir. Gündüz namazlarını ise iki ya da dört rekât olarak kıl. Bundan fazla kılman mekrûh olur. Fakat fazla kılasan geçerlidir. Ebû Yûsuf ve Muhammed, gece namazlarının ikişer ikişer kılınacağını söylemiştir" şeklinde geçmektedir.²⁸³ *el-Câmiu's-sağîr*'e şerh yazan iki önemli Hanefî fakih Sadruşşehîd ve Kâdîhân, gündüz namazlarında bir selamla dört rekattan fazla kılmanın, gece namazlarında da bir selamla sekiz rekâttan fazla kılmanın mekrûh olduğunu açık bir şekilde ifade etmişlerdir.²⁸⁴

Ancak mezhep içinde bu konuda farklı görüş beyan edenler olsa da²⁸⁵ başta muhtasar metin müellifleri olmak üzere pek çok fakih, mezhebin görüşünün gündüz

²⁸¹ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 520.

²⁸² Şeybânî, Muhammed, *el-Asl*, I, 133.

²⁸³ Şeybânî, Muhammed, *el-Câmiu's-sağîr*, s. 110, 111.

²⁸⁴ Sadruşşehîd, *Şerhu'l-Câmiu's-sağîr*, s. 131; Kâdîhân, *Şerhu'l-Câmiu's-sağîr*, I, 371.

²⁸⁵ Radiyyüddîn es-Serahsî, bir selamla sekiz rekâttan fazla kılmayı, bazıları mekrûh sayarken bazılarının mekrûh görmediğini ifade etmektedir. Serahsî, Radiyyüddîn, *el-Muhîtu'r-radavî*, vr. 39b.

namazlarında bir selamla dört rekâttan fazla, gece namazlarında da bir selamla sekiz rekâttan fazla kılmanın mekrûh olduğunu tespit ve tercih etmişlerdir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla mekrûh olmadığı görüşü Şemsüleimme es-Serahsî'ye dayanmaktadır.

Leknevî'nin, bir selamla sekiz rekâttan fazla kılmanın mekrûh olmayacağı görüşünü tercih ederek mezhebi temsil eden ve fetvaya esas olan görüşüne muhalif düştüğü anlaşılmaktadır.

16- Cenaze Namazında Fâtiha Sûresini Okumanın Hükümü

Cenaze namazında Fâtiha sûresinin okunup okunmayacağı mezhepler arasında ihtilafli olup Hanefîler ve Mâlikîler okunmayacağı görüşünde iken Şâfiîler ve Hanbelîler ise okunacağı görüşündedirler.²⁸⁶

Leknevî, cenaze namazında Hanefî mezhebine göre Kur'ân okumanın vacip ve sünnet olarak görülmediğini, bununla birlikte Kur'ân niyetiyle Fâtiha okunması konusunda ihtilaf edildiğini söylemektedir. Fâtiha sûresinin duâ niyetiyle okunmasının câiz olduğunu *el-Eşbâh*'dan nakleder.²⁸⁷ Hanefîlerin konuyla ilgili görüşünü ve delil olarak kullandıkları hadîsi zikrettikten sonra da bunun Abdullah b. Ömer ve Ebû Hureyre'den rivayet edildiğini ifade eder.²⁸⁸

Şâfiîlerin cenaze namazında birinci tekbirden sonra Fâtiha sûresinin okunacağı görüşünde olduğunu nakleden Leknevî, bu görüşün delil yönünden daha kuvvetli olduğunu, Hanefî fakihlerden Şürûnbülâlî'nin de bu görüşü tercih ettiğini ve bununla ilgili bir risâle kaleme aldığını ifade edip Şâfiîlerin delillerini zikreder.²⁸⁹

Leknevî, Muhammed eş-Şeybânî'nin "*cenaze namazında kırâat yoktur*" ifadelerini izah sadedinde, bu ifadenin, mutlak olarak kırâatin meşrûiyetini

Ayrıca bkz.: Halebî, *Gunyetü'l-mütemellî*, s. 391; İbn Emîru Hâc, *Halbetü'l-mücellî*, II, 341; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 455.

²⁸⁶ Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, II, 360; İbnü's-Sâatî, *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*, II, 440; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, II, 197; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 111; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 249; Şîrbînî, *el-Muğnî*, I, 508; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, II, 362.

²⁸⁷ İbn Nuceym, *el-Eşbâh*, s. 22, 46.

²⁸⁸ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, II, 360.

²⁸⁹ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, II, 361.

nefyetmeye muhtemel olduğu gibi, kırâatin lüzumunu nefye de muhtemel olduğunu söyler. Birinci durumda bu kerâhete işaret eder ve müteahhir Hanefilerden çoğu cenaze namazında Fâtiha sûresini okumanın mekrûh olduğunu söylemişlerdir. İkinci durumda ise Fâtiha sûresini okumanın cevazını nefyetmez. Şürübülâlî de konu hakkında *en-Nazmü'l-müstetâb li-hükmi'l-kırâati fi salâti'l-cenâzeti bi-ümmi'l-kitâb* ismiyle bir risâle kaleme almış ve bu görüşe meyletmiş, cenaze namazında Fâtiha sûresini okumanın mekrûh olduğu görüşünü tatmin edici delillerle reddetmiştir.²⁹⁰ Leknevî, Rasûlullah (s.a.) ve sahâbeden bunun sabit olması sebebiyle evlâ olan görüşün de bu olduğunu söylemekte ve peşinden de ilgili rivayetleri aktarmaktadır. Sonunda ise genel olarak meselenin sahâbe arasında ihtilaflı olduğunu, cenaze namazında bizzat kırâatin sabit olduğunu, dolayısıyla kırâatte bulunmanın mekrûh olduğuna hükmetmeye yol bulunmadığını, nihayetinde kırâatin vacip olmadığını ifade etmektedir.²⁹¹

Leknevî, konuyla ilgili rivayet ve eserlerin farklı olduğunu, sahabenin de cenaze namazında Fâtiha sûresinin okunup okunmaması hususunda ihtilaf ettiklerini söyler. Buna binaen mezhep imamları da bu konuda ihtilaf etmişlerdir. Bu meselede tercih edilmesi gereken görüş, kırâatte bulunmanın müstehab ya da sünnet olduğu görüşüdür. Hanefilerin cenaze namazında kırâatte bulunulmayacağı şeklindeki görüşleri, kırâatin mekrûh olduğu anlamına değil kırâatin farz olmadığı anlamına gelir.²⁹²

Görüldüğü gibi Leknevî'nin, cenaze namazında kırâatte bulunmanın/Fâtiha sûresini okumanın sünnet ya da müstehab olduğu görüşüyle mezhebe muhalefet ettiği anlaşılmaktadır.

17- Kûsûf Namazı

Sözlükte “örtmek, kararmak” anlamlarına gelen kûsûf, güneş tutulması olayını; “batmak, görünmez olmak” anlamına gelen hûsûf ise ay tutulması olayını ifade eden bir kavramdır.²⁹³ Kur’ân-ı Kerîm’de güneş ve ay ile ilgili olarak daha çok

²⁹⁰ Şürübülâlî, *en-Nazmü'l-müstetâb*, s. 34, 39, 50, 53.

²⁹¹ Leknevî, *et-Ta’lîku'l-mümecced*, II, 112, 113.

²⁹² Leknevî, *İmâmü'l-keîâm*, III, 269-273.

²⁹³ Tehânevî, *Keşşâfü’l-ustulâhâti'l-fünûn*, II, 1365.

Allah'ın birliğine, hikmetine, güç ve kudretine vurgu maksadıyla açıklamalar yapılır. Hadîs kaynaklarında ise aralarında bazı farklılıklar bulunmakla birlikte güneş tutulduğu zaman Rasûlullah'ın (s.a.) namaz kılmayı ve duâ etmeyi tavsiye ettiğini ve küsûf namazı kıldırıldığını anlatan çok sayıda hadîs mevcuttur.²⁹⁴ Konuyla ilgili hadîsleri ve bizzat Allah Rasûlü'nün bu namazı kıldırması olmasını dikkate alan fakihler, güneş tutulduğu zaman namaz kılmanın sünnet olduğu görüşündedir.²⁹⁵

Küsûf namazının vakti, nasıl kılınacağı ve hutbe okunup okunmayacağı gibi meseleler ise, konuyla ilgili farklı rivayetler sebebiyle fakihler arasında ihtilafıdır. Hanefilere göre Küsûf namazında ezân ve kâmet yoktur, tek başına ya da cemaatle kılınabilir, kerâhet vaktine denk gelmişse namaz kılınmaz, duâ ve tesbihat yapılır. Küsûf namazı en az iki rekât olup, dört ya da daha fazla kılınabilir. Diğer namazlarda olduğu gibi her rekâtta tek rükû ve iki secde yapılarak kılınır.²⁹⁶ Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre ise küsûf namazı, her rekâtta uzun sûrelerden birinin okunduğu ilk kıyâmdan ve ardındaki rükûdan sonra tekrar aynı şekilde kıyâm ve rükû yapılarak iki rekât olarak kılınır. Dolayısıyla bu üç mezhebe göre küsûf namazı her rekâtta iki rükû yapılarak kılınan bir namazdır.²⁹⁷

Leknevî, *Umdetü'r-riâye* isimli eserinde metinde geçen “Şâfiî'ye göre her rekâtta iki rükû vardır” ifadesini şerh sadedinde fazla detaya girmeden, sahabeden bir grubun rivayetiyle Rasûlullah'ın (s.a.) bu şekilde kıldığının sabit olması sebebiyle bu görüşün daha kuvvetli bir görüş olduğunu, konunun uzun olduğunu ifade etmekle yetinir.²⁹⁸

Leknevî'nin küsûf namazını ele aldığı diğer bir eseri *Zaferu'l-emânî*'sidir. Muzdarib hadîs konusunun geçtiği yerde Leknevî, muzdarib hadîse örnek olarak çeşitli konuları ele alır ve bunlardan birinin de Rasûlullah'ın (s.a.) küsûf namazıyla ilgili

²⁹⁴ Buhârî, “Küsûf” 1, 2, 6, 9, 15, 17, 19; Müslim, “Küsûf” 1-4, 10, 29; Ebû Dâvûd, “Salât” 261-267; Tirmizî, “Salât” 396, 397; Nesâî, “Küsûf”, 2-25; İbn Mâce, “İkâmetü's-salât” 152.

²⁹⁵ Yaşaroğlu, M. Kâmil, “Küsûf”, *DİA*, XXVI, 576.

²⁹⁶ Mergînânî, *el-hidâye*, II, 109-112; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 250-256; *Mevsûlî*, *el-İhtiyâr*, I, 240-242; Haddâd, *el-Cevhere*, II, 60-62; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, s. 114; Tahtâvî, *Hâşiyetü'd-Dürr*, III, 27-33; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 66-69.

²⁹⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 220-224; Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn*, s. 143, 144; Şirbînî, *el-Muğnî*, I, 471-476; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 312-316.

²⁹⁸ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, II, 236.

rivayetler olduğunu, zira konuyla ilgili rivayetlerin şiddetli bir şekilde muzdarib olduğunu ifade eder. Zira bazı rivayetlerde Rasûlullah'ın (s.a.) her bir rekâta iki rükû yaptığı, bazı rivayetlerde her bir rekâta üç rükû yaptığı, bazı rivayetlerde dört, bazı rivayetlerde ise beş rükû yaptığı nakledilmektedir. Konuyla ilgili rivayetlerin bu şekilde muzdarib olması sebebiyle Hanefîlerin bu rivayetlerle amel etmeyi terk ettiğini ve diğer namazlarda olduğu gibi her bir rekâta tek rükû ile kılınacağı görüşünü benimzediklerini söyleyen Leknevî, konuyla ilgili Buhârî ve Ebû Dâvûd'da geçen bazı rivayetlerin de Hanefîlerin bu görüşünü desteklediğini ifade eder.²⁹⁹ Daha sonra Leknevî, muhaddislerin çoğunluğuna göre kûsûf namazının her bir rekâta iki rükû yapılarak kılınacağını anlatan rivayetlerin diğer rivayetlere üstün olduğunu ve itimad edilecek görüşün de bu görüş olduğunu ifade ederek kendi tercihini ortaya koyar.³⁰⁰

Görüldüğü gibi Leknevî, her ne kadar diğer meselelerde olduğu gibi konunun detayına girmese de kûsûf namazının nasıl kılınacağı meselesiyle ilgili Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîlerin görüşünü benimseyerek Hanefî mezhebine muhalif görüşü tercih etmekte ve mezhebe muhalefet etmektedir.

B- MUAMELAT ALANINDA MUHALEFET ETTİĞİ MESELELER

1- İhramlının Nikâhı

Hanefîler, hac ya da umre için gerek erkek gerek kadın ihrâma girmiş bir kimsenin ihrâmlı halde iken nikâh akdi yapmasını câiz kabul ederler. Hanefîlerin bu konuda en önemli delilleri Kütüb-i Sitte müelliflerinin³⁰¹ İbn Abbâs'tan naklettikleri Rasûlullah'ın (s.a.) ihramlı iken Meymûne ile evlendiği rivayettir.³⁰²

Leknevî, *Umdetü'r-riâye* isimli eserinde, Şâfiîlerin farklı görüşte olduğunu, bu konuda "*İhramlı bir kimse ne evlenebilir ne de evlendirebilir*" ve "*Tarîf, ihramlı*

²⁹⁹ Leknevî, *Zaferu'l-emânî*, s. 405.

³⁰⁰ Leknevî, *Zaferu'l-emânî*, s. 406.

³⁰¹ Buhârî, "*İhsâr*" 23, "*Meğâzi*" 41; Müslim, "*Nikâh*" 46, 47; Ebû Dâvûd, "*Menâsik*" 38; Tirmizî, "*Hacc*" 24; Nesâî, "*Menâsik*" 90, "*Nikâh*" 37; İbn Mâce, "*Nikâh*" 45. Bkz.: Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, XI, 47.

³⁰² Kudûrî, *el-Muhtasar*, s. 220; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 58; Neseî, *Kenzü'd-dekâik*, s. 253; Sadruşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, III, 47; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, II, 110; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 111; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 137.

iken bir kadınla evlendi de Ömer b. Hattâb onun nikâhını kabul etmedi”³⁰³ rivayetiyle³⁰⁴ istidlâl ettiklerini nakleder. Hanefîler ise, İbn Abbâs rivayetiyle istidlâl etmişlerdir. Bu görüşlerini, nikâhın da diğer akidler gibi bir akid olduğu, ihrâmlı kimseye ise akid yapmanın yasaklanmadığı şeklindeki kıyas ile de desteklemişlerdir. Ancak dokunmak, öpmek ve benzeri ihramlıya yasak olan şeyler ise Hanefîlere göre de câiz değildir.

Leknevî’ye göre bu konuda Şâfîîlerin görüşü daha kuvvetlidir. Zira teâruz anında kavî hadîs fiilî hadîse takdim edilir. Ayrıca Rasûlullah’ın (s.a.) Meymûne ile evliliği ihtilâfıdır. Tirmizî ve Ebû Dâvûd, Rasûlullah’ın (s.a.) Meymûne ile ihrâmlı değilken evlendiğini rivayet etmişlerdir. Bununla ilgili başka rivayetler de bulunmaktadır.³⁰⁵

Leknevî, *et-Ta’liku’l-mümecced* isimli eserinde ise, Hz. Osman ve Abdullah b. Ömer’den Rasûlullah’ın (s.a.) ihrâmlı bir kimsenin evlenemeyeceği, dünürlük yapamayacağı ve başkasını evlendiremeyeceğini buyurduğu rivayeti ve ihrâmlı iken evlenen Tarîf’in evliliğini Hz. Ömer’in kabul etmediği rivayetini nakleder. Sonra da konuyla ilgili fakihlerin ihtilafını ve kimlerin hangi görüşte olduğunu kaydeder.³⁰⁶

Leknevî’nin ifadelerine göre, ihrâmlı kimsenin evlenemeyeceği görüşünde olanlar Hz. Osman’ın rivayetiyle; ihrâmlı kimsenin evlenebileceği görüşünde olanlar ise İbn Abbâs rivayetiyle ihticâc etmişlerdir. Rasûlullah’ın (s.a.) Meymûne ile ihrâmlı iken evlendiği ayrıca Hz. Âişe ve Ebû Hureyre’den de rivayet edilmiştir. Ihrâmlı kimsenin evlenebileceği görüşünde olanlar, hadîslerdeki “*evlenemez*” ifadesini cinsel ilişkiye hamletmişler ve bu kelimenin bu anlamda kullanıldığını söylemişlerdir. Leknevî’ye göre bu yorum zayıf ve gereksiz bir yorumdur. Zira rivayetlerdeki “*dünürlük yapamaz ve başkasını evlendiremez*” ifadesi bu yoruma engeldir. Bu konuda her iki görüş taraftarları tarafından uzun açıklamalar yapılmıştır

³⁰³ Mâlik, *el-Muvattâ’*, “*Hacc*” 71.

³⁰⁴ Mâlik, *el-Muvatta’*, “*Hacc*” 73; Ebû Dâvûd, “*Menâsik*” 38; Tirmizî, “*Hacc*” 23; Nesâî, “*Menâsik*” 91, “*Nikâh*” 38; İbn Mâce, “*Nikâh*” 45.

³⁰⁵ Leknevî, *Umdetü’r-riâye*, III, 48.

³⁰⁶ Leknevî, *et-Ta’liku’l-mümecced*, II, 320, 321.

ki, bu açıklamalar Zeylâ'nin *Nasbu'r-râye*'si, Aynî'nin *el-Binâye* ve *Umdetü'l-kârî*'sinde genişçe ele alınmıştır.³⁰⁷

Daha sonra Leknevî, konunun derinlemesine incelendiğinde ihrâmlı kimsenin evlenemeyeceği görüşünün evlenebileceği görüşüne tercih edilmesi gerektiğini gösteren hususları zikreder. Muhammed eş-Şeybânî, konuyla ilgili âlimlerin ihtilaf ettiğini söylemiştir. İhramlının nikâhını Medine âlimleri batıl görürken, Mekke ve Irak âlimleri bunu tecviz etmişlerdir. Abdullah b. Abbâs, Rasûlullah'ın (s.a.) Meymûne ile ihramlı iken evlendiğini rivayet etmiştir. Rasûlullah'ın (s.a.) bu evliliğini Abdullah b. Abbas'tan daha iyi bilebilecek kimse yoktur. Zira İbn Abbas Hz. Meymûne'nin yeğenidir.

Muhammed eş-Şeybânî'nin mezhebin görüşünü temellendirmek için yapmış olduğu izahları yeterli bulmayan ve kabul etmeyen Leknevî, Muhammed eş-Şeybânî'nin, İbn Abbas'ın Hz. Meymûne'nin yeğeni olması dolayısıyla bu evliliği herkesten daha iyi bileceği gerekçesiyle bu rivayeti diğerlerine tercih ettiğini söyler. Ancak konu genişçe incelendiğinde ihramlının nikâhının câiz olmadığı görüşünün diğer görüşe tercih edilmesini gerektiren hususlar vardır. Buna göre:

Hz. Meymûne nikâhın tarafıdır ve Rasûlullah'ın (s.a.) ihramlı değilken onunla evlendiği, bizzat nikâhın tarafı olan Hz. Meymûne'den rivayet edilmiştir.³⁰⁸ Nikâhın tarafı olan bir kimse kendi durumunu yeğeninden daha iyi bilir.

Eğer İbn Abbas'ın Hz. Meymûne'nin yeğeni olması dolayısıyla onun rivayeti tercih sebebi ise, aynı şekilde Yezîd b. Esam da Hz. Meymûne'nin yeğenidir ve o, Hz. Meymûne'nin ihramlı değilken nikâhlandığını rivayet etmiştir.³⁰⁹ Her ne kadar İbn Abbas, Yezîd b. Esam'dan daha bilgili ve faziletli ise de Hz. Meymûne'ye yakınlığı cihetinden eşittirler.

³⁰⁷ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, II, 321.

³⁰⁸ Ebû Dâvûd, "*Menâsik*" 38; Tirmizî, "*Hacc*" 24.

³⁰⁹ Müslim, "*Nikâh*" 48; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, II, 269, 270; Tirmizî, "*Hacc*" 24; Ahmed, VI, 332, 333, 335; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, H: 4134, 4136, 4137, 4138.

Allah Rasûlü ile Meymûne arasında evliliğe aracı olan Ebû Râfi', Rasûlullah'ın (s.a.) Meymûne ile ihramlı değilken evlendiğini haber vermiştir.³¹⁰ Bir olayda aracı olarak bulunan bir kimse onu herkesten daha iyi bilir.

Ayrıca Saîd b. Müseyyeb, bu konuda İbn Abbas'ın yanıldığını ifade etmiştir.³¹¹ Diğer bir husus da kavli hadîslerin fiilî hadîslere tercih edileceği bir usûl kâidesidir ve bunu Hanefîler de kabul edip birçok yerde tercih sebebi olarak uygulamışlardır. Dolayısıyla ihramlı kişinin nikâhının câiz olduğunu ifade eden rivayetler Allah Rasûlü'nün bir fiilini anlatırken, ihramlı kişinin nikâhının câiz olmadığını ifade eden rivayetler ise kavlidir. Bütün bu hususlar ihramlı kişinin nikâhının câiz olmadığı görüşünün tercih edilmesini gerektirdiğinden, Leknevî'ye göre ihrâmlı kimsenin evlenemeyeceği görüşü daha güçlüdür ve tercihe şayandır.³¹²

Her ne kadar Leknevî bu açıklamalarıyla ihramlı kişinin evlenmesinin câiz olmadığı görüşünü daha kuvvetli ve tercihe şayan görüş olduğunu ifade etse de onun bu itirazlarının yeterli olmadığı kanaatindeyiz. Herşeyden önce Hanefîler, İbn Abbas rivayetini tercih ederken sadece İbn Abbas'ın Hz. Meymûne'nin yeğeni olması hasebiyle tercihte bulunmamaktadırlar.

Ayrıca Leknevî, nikâhın tarafı olan Hz. Meymûne'nin ve yeğeni olması cihetiyle Yezîd b. Esam'ın, onun evliliğinin ihramlı değilken gerçekleştiğini ifade eden rivayetini naklederek itirazını yöneltse de itirazının haklı olmadığını düşünüyoruz. Zira Hz. Meymûne'den yapılan rivayet de Yezîd b. Esam yoluyla gelmektedir. İlgili rivayetlerden birinde, Amr b. Dînâr, İbn Şihâb ez-Zührî'nin, Yezîd b. Esam'dan Rasûlullah'ın (s.a.) Hz. Meymûne ile ihramlı değilken evlendiğini söylemesi üzerine, Zührî'ye, “*Yezîd b. Esam'ı biliyor musun? O donuna işeyen bir bedavidir. Onu İbn Abbas'la bir mi tutuyorsun?*” ifadeleriyle itiraz ettiği ifade edilmektedir. Bu rivayeti naklettikten sonra Tahâvî, konuyla ilgili Hz. Meymûne, Yezîd b. Esam ve Ebû Râfi' rivayetlerini zikreder ve değerlendirmesini yapar. Tahâvî'nin yaptığı değerlendirmeye göre, Yezîd b. Esam ve ilgili rivayetlerin senedinde bulunan bazı raviler zayıf ve ihticâca elverişli değildir. Ayrıca Tahâvî,

³¹⁰ Müslim, “*Nikâh*” 46; Tirmizî, “*Hacc*” 23; Ahmed, VI, 392; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, H: 4135.

³¹¹ Ebû Dâvûd, “*Menâsik*” 38.

³¹² Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, II, 321-323.

Allah Rasûlü'nün Hz. Meymûne ile ihramlı iken evlendiğini ifade eden İbn Abbas rivayetini, hepsi de fakihlerin, rivayetleriyle ihticâc ettiği güvenilir sağlam kişilerin ve onlardan da yine kendilerine uyulan/muktedâ bih kişilerin rivayet ettiklerini ifade eder ve aklî yönden de çeşitli şekillerde Hanefîlerin görüşlerini temellendirir.³¹³

İhramlının evlenmesi hakkındaki rivayetleri nakleden İbn Hibbân da, ilgili rivayetler arasında zıtlık bulunduğunu söyler. İbn Hibbân'a göre, Saîd b. Müseyyeb'in de söylediği gibi âlimler İbn Abbas'ın bu konuda vehme düştüğünü söylemişlerdir. Yezîd b. Esam'ın rivayeti Hz. Osman rivayetine muvafık olması sebebiyle de kabul edilmesi evlâdır. Bir haber sahih olarak rivayet edilmişse Sünnet'ten bir delil olmadıkça terki câiz değildir. Ancak eğer bir kimsenin İbn Abbas'ın vehme düştüğünü söylemesi câiz ise, başka bir kimsenin de Yezîd b. Esam'ın vehme düştüğünü söylemesi câiz olacaktır. Zira İbn Abbas, Yezîd b. Esam'dan hıfzı daha kuvvetli ve daha bilgili, ondan yüz kat daha fakihtir. İbn Hibbân, İbn Abbas rivayetinde geçen "*muhrim/ihramlı*" kelimesini te'vil sadedinde, karanlığa giren bir kişi için "أَظْلَمَ", Necid bölgesine giren bir kimse için "أَنْجَدَ" denildiği gibi harem bölgesine giren bir kimse için de bizzat ihrama girmemiş olsa bile "أَحْرَمَ" denildiğini, İbn Abbas rivayetinde geçen "*muhrim/ihramlı iken*" ifadesinin "*harem bölgesinde iken*" anlamında kullanıldığı şeklinde te'vil ederek rivayetler arasını telif etmeye çalışmaktadır.³¹⁴

Görüldüğü gibi gerek Tahâvî gerek İbn Hibbân, aslında Yezîd b. Esam rivayetinin İbn Abbas rivayeti karşısında zayıf olduğunu, diğer bir tabirle İbn Abbas rivayetinin daha kuvvetli ve sahih olduğunu ifade etmektedirler. Allah Rasûlü'nün ihramlı iken evlendiği ayrıca Hz. Âişe ve Ebû Hureyre'den de nakledilmiştir. Tahâvî'nin naklettiği rivayetler ve açıklamaları, Hanefîlerin sadece İbn Abbas rivayetiyle istidlâl etmediklerini, İbn Abbas rivayetini de sadece onun, Hz. Meymûne'nin yeğeni olması hasebiyle tercih etmediklerini göstermektedir. Ancak Leknevî'nin Tahâvî ve İbn Hibbân'ın bu değerlendirmelerini göz önüne almadığı ya da en azından kitabında nakletmediği görülmektedir.

³¹³ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, II, 270-272.

³¹⁴ İbn Hibbân, *es-Sahîh*, IX, 446, 447.

Leknevî'nin açıklamalarından, onun, ihrâmlı kimsenin evlenemeyeceği görüşünü benimsediği ve mezhebe muhalefet ettiği anlaşılmaktadır.

2- Mehrin En Az Miktarı

Nikâh akdinde kadına verilecek mehrin en az miktarı Hanefîlere göre on dirhem ya da bu değerde bir maldır. Hanefîler, “*Bunlardan başkasını, mallarınızla mehirlerini vererek istemeniz size helâl kılındı*”³¹⁵ âyetini ve Câbir ve Abdullah b. Ömer'den rivayet edilen “*On dirhemden aşağı mehir yoktur*”³¹⁶ ve “*Kadınları denkleriyle evlendirin, onları ancak velileri evlendirsin, on dirhem altında mehir yoktur*”³¹⁷ hadîslerini delil olarak kullanırlar.³¹⁸

Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced* isimli eserinde konuyla ilgili ayrıntıya girmez. Mehrin en az on dirhem olmasıyla ilgili rivayetleri ele alır ve onların zayıflığı üzerinde durur. Sonunda da mehrin mutlak olarak ifade edildiğini ve on dirhem takdirinin olmadığına delâlet eden birçok hadîsin bulunduğunu ve âyetlerin zâhirinin de bunu desteklediğini söyler. Hanefîlerin bunu muaccel mehre hamlettiklerini zikreder ve “*Bunu iyi anla ve kabul etmede acele etme. Zira bu durumda Kitâb'ın mutlak ifadesinin âhâd haberle neshedilmesi söz konusu olacağı, bunun da onların usûlüne muhalif olduğu şeklinde Hanefîlere itiraz edilmiştir*” diyerek kendi görüş ve meylini ortaya koyar.³¹⁹

Leknevî, *Umdetü'r-riâye* isimli eserinde Hanefîlerin delil olarak kullandığı hadîsleri nakleder ve onların sened yönünden zayıf olduklarını söyler ve bazı hususlar üzerinde durur. Bunlardan birincisi, bütün bu hadîslerin senedlerinin cerh edildiği ve ihticâca elverişli olmadığıdır. Bir hadîs tek tek zayıf olarak rivayet edilse

³¹⁵ Nisâ 4/24.

³¹⁶ Taberânî, *el-Evsat*, I, 6; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 215, 392, 393; *Ma'rifetü's-sünen*, X, 218; *el-Hilâfiyyât*, VI, 160, 161; Dârakutnî, *es-Sünen*, IV, 359-361. Ayrıca bkz.: Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, XI, 79, 80.

³¹⁷ Taberânî, *el-Evsat*, I, 6; Dârakutnî, *es-Sünen*, IV, 358; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 215, 392; *Ma'rifetü's-sünen*, X, 218; *el-Hilâfiyyât*, VI, 156.

³¹⁸ Kudûrî, *el-Muhtasar*, s. 222; Semerkandî, Alâeddin, *Tuhfetü'l-fukahâ*, II, 136; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, III, 487; Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 59; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 89; İbnü's-Sâatî, *Şerhu Mecma'i'l-bahreyn*, VII, 96; Nesevî, *Kenzü'd-dekâik*, s. 258; Sadruşşeria, *Şerhu'l-Vikâye*, III, 105.

³¹⁹ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, II, 453.

de farklı yollardan rivayet edilmesinin onu hasen derecesine çıkaracağı görüşünü eleştirir ve bir hadîsin farklı yollardan rivayet edilmesinin onu hasen derecesine çıkarmasının zayıflığın az olması durumunda söz konusu olacağını söyler. Eğer herhangi bir rivayet senesinde yalancı ya da yalancılıkla itham edilen ravi olması durumu gibi zayıflığı şiddetli ise bu durumda hasen derecesine çıkmayacağını, Hanefîlerin istidlâl ettikleri hadîslerin böyle olduğunu ifade eder.

İkinci olarak Leknevî, Hanefîlerin ihticâc ettikleri bu hadîslere muâriz diğer hadîslerin bulunduğunu, bu hadîslerin bazısının zayıf olsa da bazısının kuvvetli olduğunu söyler. İbnü'l-Hümâm'ın, “*Doğrusu mehirin on dirhem olarak takdir edilmesini nefyeden hadîslerin çok olduğu bir gerçektir*” sözünü³²⁰ nakleder. Bununla ilgili hadîsleri ve bunlara cevap olarak verilen, mehrin on dirhemden daha az olacağına delâlet eden hadîslerin muaccel mehre hamledileceği, zira Araplarda âdet olarak zifafa girmeden önce mehrin bir kısmının verildiğini, bazı âlimlerin, kadına bir şeyler takdim etmeden zifafa girilemeyeceği görüşünde olduğu şeklindeki cevabı yine İbnü'l-Hümâm'dan naklen zikreder. Ancak Leknevî, hadîslerin zahirine muhalif olan bu yorumun ancak mehrin on dirhem olarak takdir edilmesinin sabit olması durumunda kabul edilebileceğini, oysa durumun böyle olmadığını söyleyerek itiraz eder.

Üçüncü olarak, Hanefîlerin ihticâc ettiği hadîs ve mehrin on dirhemden az olmayacağı görüşü, Kur'ân'ın “*mallarınızla istemeniz*” şeklindeki genel ifadesine muhaliftir. Zira âyette bir sınırlama yoktur. Kitâb'ın genel ifadesinin âhâd haberle tahsisi, hadîs sahih olsa bile Hanefîlere göre câiz değildir. Zayıf kabul edilen bir hadîsle ise öncelikli olarak tahsis edilemez. Delil olarak kullanılan hadîslerin âhâd haber ve Kitâb'ın zâhirine muhalif olduğunu, âyetin zâhiriyle amel edilmediğini ifade eden Leknevî, “*Kitâb'ın genel ifadesine muhalif olan âhâd haberle ahabımızın amel etmesi nasıl câiz olur?*” diyerek itiraz etmektedir.

Dördüncü olarak, Hanefîlerin istinad ettiği hadîste geçen “*mehir yoktur*” ifadesinin, “*Fâtiha'sız namaz yoktur*”, “*Mescide komşu olan için mescidden başka yerde namaz yoktur*” ve “*Besmele çekmeyenin abdesti yoktur*” hadîslerinin benzeri olduğunu; bu hadîslerdeki nefyin Hanefîlere göre zâtın nefyine değil kemâliyetin

³²⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 307.

nefyine hamledildiğini ifade eden Leknevî, mehirle ilgili hadîsi niçin bu hadîsler gibi kemâliyetin nefyine hamletmediklerini sorar ve bu iki itiraza verilecek cevap bulunmadığını söyler.

Son olarak Leknevî, Hanefilerin hırsızlıkta elin kesilmesini gerektiren miktara da kıyas yaparak istidlâl ettiklerini, ancak bu istidlâlin/kıyasın da tatmin edici olmadığını, zira miktarların mücerred re'y ve kıyas ile tespit edilemeyeceğini ifade eder.³²¹

Leknevî, *Zaferu'l-emânî* isimli eserinde ise, yukarıda geçtiği üzere Aynî'den naklen zikrettiği, bir hadîsin tek tek zayıf olarak rivayet edilse de farklı yollardan rivayet edilmesinin onu kuvvetlendireceği ve hasen derecesine çıkaracağı meselesini açıkladığı yerde Hanefilerin mehirin en az on dirhem olacağı görüşüne delil olarak kullandıkları hadîsi örnek olarak ele alır. Cürcânî'nin (ö. 816/1413) "*Ravisinin kizbi ve fiski sebebiyle zayıf hadîs, tariklerinin çokluğu sebebiyle kuvvetlenmez*" şeklindeki ifadelerinin şerhi sadedinde, Hanefilerin ve bazı ehl-i hadîsin ifade ettikleri "*Zayıf hadîs, rivayet yollarının çokluğuyla kuvvetlenir ve onunla ihticâc edilir*" şeklindeki sözleri karşısında insanın kalbine şüpheler geldiğini, bu sözün nasıl sahih olabileceğini sorarak konuyu izah etmeye çalışır.³²²

İbnü's-Salâh'tan naklen,³²³ Leknevî, zayıf hadîsin, rivayet yollarının çokluğu sebebiyle kuvvet kazanan ve rivayet yollarının çokluğu sebebiyle kuvvet kazanamayan olmak üzere iki çeşit olduğunu ifade eder. Eğer hadîsteki zayıflık, hafıza zayıflığı gibi ravinin zabt yönüyle ise bu hadîsin rivayet yollarının çokluğu sebebiyle kuvvet kazanacağını; eğer hadîsteki zayıflık, yalancılıkla itham gibi ravinin adalet yönüyle ise bu hadîsin rivayet yollarının çokluğu sebebiyle kuvvet kazanamayacağını söyler.³²⁴

Daha sonra Leknevî, Hanefilerin delil olarak kullandıkları ve rivayet yollarının çokluğu ile hasen derecesine yükseldiğini iddia ettikleri bu hadîsin, rivayet yolları sebebiyle kuvvet kazanamayacak zayıf hadîs kısmından olduğunu söyler. Zira ravilerinin tamamı ciddi anlamda zayıftır. Bazı ravileri de yalancılık ve hadîs

³²¹ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, III, 106-110.

³²² Leknevî, *Zaferu'l-emânî*, s. 171.

³²³ İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadîs*, s. 32-34.

³²⁴ Leknevî, *Zaferu'l-emânî*, 171, 172.

uydurmakla itham edilmişlerdir. Bu sebeple rivayet yolları çok olsa da bu hadîs hasen hadîs derecesine yükselemez. Mehîr konusunda “*Bunlardan başkasını mallarınızla istemeniz size helâl kıldı*” âyetinin³²⁵ genel ifadesiyle amel etmek gerekmektedir. Sahih olsa bile âhâd haberle nassa ziyade yapmak câiz kabul edilmezken, son derece zayıf olan böyle bir hadîsle nassa ziyâde yapılamaz. Mehrin en azını on dirhemle takdir etme konusunda Hanefîler sadra şifa bir delil getirememişlerdir. Bu konuda âyetin genel ifadesiyle amel etmek gerektiğini ifade eden Leknevî, benimsediği bu görüşün Hanefîlerin görüşüne aykırı olsa da doğruyla yanlış ayıran bir görüş olduğunu ve bu araştırmasının kendisinden başkasının muttali olamadığı önemli bir araştırma olduğunu söyleyerek sözlerini sonlandırır.³²⁶

Leknevî, Hanefîlerin delil olarak kullandığı hadîsin, rivayet yollarının çokluğu sebebiyle kuvvetlenemeyecek derecede çok zayıf olduğunu söylese de, *Fethu'l-Kadîr* isimli eserinde İbnü'l-Hümâm, aynı hadîsin İbn Ebî Hâtîm tarafından başka bir senedle de rivayet edildiğini ve İbn Hacer'in “*Bu senedle bu hadîs hasen bir hadîstir*” dediğini nakletmektedir.³²⁷ Ancak Leknevî, İbnü'l-Hümâm'ın bu ifadelerine hiç değinmemektedir.

Görüldüğü gibi Leknevî, mehrin en az miktarıyla ilgili Hanefîlerin görüşünü benimsemez ve onların görüşünü eleştirir. Bu görüş ve tercihiyle de Hanefî mezhebine muhalefet ettiği anlaşılmaktadır.

3- Eşler Arasında Adalet (el-Kasm)

Fıkıh literatüründe kocanın kudreti dâhilinde olan hususlarda, geceleme ve sohbet konusunda ayırım yapmaksızın eşleri arasında adil ve eşit davranmasına “*kasm*” denilmektedir.³²⁸ Kasm'da eşler arasında adaleti gözetmek vaciptir. Buna göre kocanın, eşleri arasında gece nöbetleri tayin ederek her biri ile geçireceği nöbetin gecesini veya gündüzünü tayin etmesi ve buna riayet etmesi gerekmektedir.

³²⁵ Nisâ 4/24.

³²⁶ Leknevî, *Zaferu'l-emânî*, s. 174.

³²⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 281. İbnü'l-Hümâm, bu rivayeti, Sıbt İbni'l-Acemî Burhânüddîn İbrâhîm el-Halebî'nin (841/1438) kaleme aldığı *et-Telkîh li-fehmi kârii's-Sahîh* isimli Buhârî şerhinden nakletmektedir.

³²⁸ Tehânevî, *Keşşâfü istulâhâti'l-fünûn*, II, 1315.

Ancak kocanın gece nöbetini geçireceği karısı ile cinsel ilişkide bulunması şart değildir.³²⁹

Eşler arasında nöbetin vacip olduğu hususunda fakihler, “Kadınlarla güzellikle geçinin”,³³⁰ “Adaletsizlik yapacağınızdan korkarsanız o zaman bir tane ile yetinin”³³¹ ve “Ne kadar uğraşsanız da adaleti yerine getiremezsiniz. O halde tamamen birine meyledip de diğerini ihmal etmeyin”³³² âyetleri ve “Kimin iki tane hanımı olur da onlardan birine meylederse kıyamet gününde bir tarafı eğrilmiş olarak gelir”³³³ ve “Rasûlullah (s.a.) eşler arasında nöbet uygulardı ve sonra da Allah’ım, bu benim güç yetirebildiğim taksimimdir, güç yetiremediğimden de beni hesaba çekme diye duâ ederdi”³³⁴ hadîsleriyle istidlâl etmişlerdir.

Hanefî mezhebine göre kasm/nöbet konusunda bekâr ile dul, yeni ile eski, genç ile yaşlı, müslüman ile kitâbî arasında bir ayırım yapılmaz.³³⁵ Şâfîiler ise yeni evlenilen bekâr kız ile dul arasında ayırım yaparak bekâr ile evlenildiğinde üst üste yedi gün dul ile evlenildiğinde ise üst üste üç gün kalınacağı görüşündedirler.³³⁶

Leknevî *Umdetü’r-riâye* isimli eserinde, ilgili âyet ve hadîsleri zikrettikten sonra Hanefîlerin bu âyet ve hadîslerin mutlak ifadeleriyle istidlâl ederek eski ile yeni, bekâr ile dul, müslüman ile kitâbî arasında ayırım yapmaksızın nöbette eşitliğin vacip olduğuna hükmettiklerini ifade eder. Ancak bekâr ile dul arasında ayırım yapan hadîsler varid olmuştur. Bu konuda “Bekâr ile evlenildiğinde yanında yedi gün, dul ile evlenildiğinde ise onun yanında üç gün kalmak sünnettendir”,³³⁷ “Rasûlullah (s.a.)

³²⁹ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, III, 608; Yılmaz, İbrahim, *İslâm Hukukunda Çok Eşliliği Meşrû Kılan Şartlar Ve Buna Ruhsat Veren Özel Durumlar*, s. 571; *el-Mevsûatü’l-fikhiyye*, XI, 357, XXXIII, 182, 183, XXXXI, 317, 318.

³³⁰ Nisâ 4/19.

³³¹ Nisâ 4/3.

³³² Nisâ 4/129.

³³³ Ebû Dâvûd, “*Nikâh*” 38; Tirmizî, “*Nikâh*” 41; İbn Mâce, “*Nikâh*” 47.

³³⁴ Ebû Dâvûd, “*Nikâh*” 38; Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 204; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VII, 486, 487.

³³⁵ Mergînânî, *el-Hidâye*, III, 123; Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, III, 610; Sadruşşerîa, *Şerhu’l-Vikâye*, III, 200; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, III, 412.

³³⁶ Nevevî, *Minhâcü’t-tâlibîn*, s. 405; *Ravzatü’t-tâlibîn*, VII, 354; Hısnî, *Kifâyetü’l-ahyâr*, s. 507; Şîrbînî, *el-Muğnî*, III, 338.

³³⁷ Buhârî, “*Nikâh*” 100; Müslim, “*Radâ*” 44; Ebû Dâvûd, “*Nikâh*” 34; Tirmizî, “*Nikâh*” 40.

bekâr için yedi gün, dul için ise üç gün nöbet belirlemiştir”³³⁸ ve “*Rasûlullah (s.a.) dul olan Ümmü Seleme ile evlendiğinde onun yanında üç gün kalmıştır*”³³⁹ şeklinde rivayetler vardır. Bütün bu rivayetler, yeni evlenen kadın bekâr ise yedi gece, dul ise üç gece kalınacağına delâlet etmektedir. Şâfiî de bu görüştedir. Hanefiler bunlara cevaplar vermişlerdir fakat hepsi de muteber olmayan cevaplardır. Gerçekte adalet bire bir eşitlikten ibaret değildir. Yeni evlenen bir kadın için sahih rivayetlerle şer’an bir hak sabit olmuşsa bu da emredilen adalete dâhil olacaktır. Bununla ilgili âyetler ve hadîslerin mutlak ifadeleri arasında bir muhalefet söz konusu değildir.³⁴⁰

Leknevî, *et-Ta’liku’l-mümecced* isimli eserinde ise, *Umdetü’r-riâyede* kaydettiği bilgilerle hemen hemen aynı bilgileri biraz daha detaylıca zikreder ve Hanefilerin ilgili âyetlerin ve hadîslerin mutlak ifadeleriyle ihticâc ederek eşler arasında bir ayırım yapmadıklarını söyler. Ümmü Seleme ile ilgili rivayeti de buna hamletmişler, ancak bu yorum hilâf-ı zâhirdir ve Ümmü Seleme ile ilgili Nesâî ve Dârakutnî’nin tahriç ettikleri “*İstersen sana has olarak senin yanında üç gün kalırım*”³⁴¹ rivayetine muhaliftir.³⁴² Ali el-Kârî’den naklen, Hanefilerin Kitâb’ın mutlak ifadelerinin zan ifade eden âhâd haberle neshedilemeyeceği ilkesini zikreden Leknevî, eğer takyid şer’an vaki olmuşsa bunun adalet olacağını, bu durumda da aslen bir zıtlığın ve teâruzun bulunmadığını kaydeder.³⁴³

Bu yaklaşımıyla Leknevî’nin, eşler arasında kasm/nöbet meselesinde yeni evlenen bekâr ile dul arasında ayırım yapan görüşü benimsediği ya da bu görüşü meylettiği ve mezhebe muhalefet ettiği söylenebilir.

4- Süt Emme Müddeti

Haram kılan süt emmenin küçük yaşta iken olacağı hususunda dört mezhep de ittifak halindedir. Ancak küçüklük yaşı konusunda ayrıntıda bazı farklı görüşler mevcuttur. Şâfiîler, Hanbelîler ve Hanefilerden İmâmeyn’e göre süt emme yaşı ilk

³³⁸ İbn Mâce, “*Nikâh*” 26.

³³⁹ Mâlik, el-Muvatta’, “*Nikâh*” 14; Müslim, “*Radâ*” 41; Ebû Dâvûd, “*Nikâh*” 34; Tirmizî, “*Nikâh*” 26.

³⁴⁰ Leknevî, *Umdetü’r-riâyede*, III, 198, 199.

³⁴¹ Dârakutnî, es-Sünen, IV, 431; Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VIII, 165.

³⁴² Leknevî, *et-Ta’liku’l-mümecced*, II, 449, 450.

³⁴³ Leknevî, *et-Ta’liku’l-mümecced*, II, 451.

iki yıldır. İki yıldan sonra gerçekleşen emme ile haramlık sabit olmaz. İmâm Mâlik'e göre iki yıl ve iki ay, Ebû Hanîfe'ye göre ise iki yıl ve altı aydır.³⁴⁴

Leknevî, konuyla ilgili olarak *et-Ta'liku'l-mümecced* isimli eserinde süt emme süresinin iki yıl olduğu görüşünün fetvâ verilen esah görüş olduğunu zikreder ve Ebû Hanîfe'nin görüşüyle ilgili olarak her ne kadar çeşitli şekillerde yorumlansa da zayıflıktan hâlî olmadığını ifade eder ve konuyla ilgili değerlendirmeyi *Fethu'l-Kadîr*'den özetle nakleler.³⁴⁵

Umdetü'r-riâye isimli eserinde ise Leknevî, süt emme süresinin Ebû Hanîfe'ye göre iki yıl ve altı ay olduğu, İmâmeyn'e göre ise sadece iki yıl olduğu görüşünü zikreder ve fetvanın da İmâmeyn'in görüşüne göre olduğunu, bu görüşün dirayet yönüyle de akvâ ve esah görüş olduğunu belirtir ve konuyla ilgili rivayetleri nakleler.³⁴⁶

Daha sonra Leknevî, Ebû Yûsuf, Muhammed ve bunlardan başka üç mezhep imamının, süt emme hükümlerinin sabit olacağı sürenin iki yıl olduğu görüşünde olduklarını ve bunların “*Anneler çocuklarını tam iki yıl emzirirler*”³⁴⁷ ve “*Çocuğun anne karnında taşınması ve süttten ayrılması otuz aydır*”³⁴⁸ âyetleriyle ve “*İki yıldan sonra süt emme yoktur*”³⁴⁹ hadîsiyle istidlâl ettiklerini ve konuyla ilgili bu hükme delâlet eden pek çok haber ve eserin bulunduğunu söyler.³⁵⁰

Daha sonra Ebû Hanîfe'nin görüşünü ele alan Leknevî, Ebû Hanîfe'nin kendi görüşünü ispat için çeşitli şekillerde istidlâl ettiğini ancak hepsinin de zayıf olduğunu söyler ve Ebû Hanîfe'nin üç istidlâl tarzını ele alır.

Birincisi: Süt emen bir çocuğun diğer gıdalara alışması iki yıllık bir süre içinde gerçekleşmektedir. Çocuğun tamamen süttten kesilip başka gıdalarla beslenir

³⁴⁴ Zuhaylî, Vehbe, *el-Fikhü'l-İslâmî*, VIII, 670-671.

³⁴⁵ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, II, 608, 609. Bkz.: İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 423-425.

³⁴⁶ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, III, 202.

³⁴⁷ Bakara 2/233.

³⁴⁸ Ahkâf 46/15.

³⁴⁹ Dârakutnî, *es-Sünen*, V, 307.

³⁵⁰ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, III, 205.

hale gelmesi için ek bir süreye ihtiyaç vardır ki, bu süreyi, hamileliğin en az müddeti olan altı aylık bir süre olarak takdir ediyoruz.

Leknevî, bu yoruma, miktarlar akıl ve kıyasla bilinemez. Bu konuda, çocuğun süttten başka gıdalara alışmasının ek bir süreyi gerektirecek şekilde iki yıldan sonra olacağını gösteren bir nas yoktur. Şeriat çocuğun iki yıl içinde süttten başka bir gıdayla beslenmesini yasaklamaz. Çocuk, bu iki yıl içinde başka gıdalarla da beslenebilir. Dolayısıyla ek bir süreye ihtiyaç yoktur diyerek itiraz eder.

İkincisi: “*Çocuğun taşınması ve süttten kesilmesi otuz aydır*” âyetinde taşınma ve süttten kesilme şeklinde iki durum zikredilmiş ve bu ikisine otuz aylık bir müddet belirlenmiştir. Dolayısıyla bu otuz aylık müddet, her biri için geçerli süre olmuş olur. Fakat bazı rivayetlerde hamileliğin en fazla iki yıl olacağı belirtildiğinden âyetin zâhirini terk ettik ve onun zâhirini süt emme konusunda geçerli kıldık.

Leknevî, bu yoruma da çeşitli yönlerden eleştiri getirir. Zira hamileliğin en uzun süresinin iki yıl olduğuyula ilgili itimad edilecek sahih bir haber ya da eser sabit olmamıştır. Ayrıca bu yorum, otuz sayısının aynı anda biri otuz, diğeri de yirmi dört anlamında kullanılmış olmasını gerektirir. Bu ise, biri hakikî diğeri de mecâzî iki medlûlün bir lafızda birleştirilmesi anlamına gelir ki, böyle bir kullanım problemlidir. Ayrıca sayı isimlerinden herhangi biri mecâz yoluyla diğeri için kullanılmaz.

Üçüncüsü: Allah Teâlâ, âyet-i celilede “*Eğer ana ve baba birbiriyle istişare ederek ve karşılıklı anlaşarak çocuğu süttten kesmek isterlerse, kendilerine günah yoktur*”³⁵¹ buyurmuştur ki, buradaki süttten kesmeden murad iki yıldan sonraki süttten kesmedir. Bu da iki yıldan sonra da süt emme müddetinin devam ettiğini gösterir.

Bu yorumu da Leknevî, “*Bunun zayıflığı açıktır. Çünkü ilâhî kelamın üslûbunu bilen herkes, buradaki süttten kesmenin iki yıldan sonraki değil de iki yıl içindeki süttten kesme olduğunu anlar. Bu yorum kabul edilse bile, bu durumda da âyet, süt emme süresinin iki yıldan sonra altı ay daha devam ettiğine değil iki yıldan sonra da mutlak olarak devam ettiğine delâlet eder*” diyerek eleştirir.

³⁵¹ Bakara 2/233.

Konunun sonunda Leknevî, özetle Ebû Hanîfe'nin görüşünü temellendirmek için yapılan bütün istidlâllerin batıl olduğunu ifade eder ve metin sahiplerinin yazmış oldukları eserlerinde Ebû Hanîfe'nin görüşünü zikredip de İmâmeyn'in görüşünün dirayet yönünden daha kuvvetli ve esah olduğunu zikretmeyişlerinin şaşılacak bir durum olduğunu söyler.³⁵²

Leknevî'nin Ebû Hanîfe'nin görüşüne yönelik yapmış olduğu bu itirazları İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-Kadîr* isimli eserinden özetle naklettiği anlaşılmaktadır. İbnü'l-Hümâm da, Ebû Hanîfe'nin görüşünü ele alıp incelemiş ve sonunda “*Esah olan görüş, İmâmeyn'in görüşüdür ve Tahâvî de bu görüşü tercih etmiştir*” diyerek İmâmeyn'in görüşünü tercih etmektedir.³⁵³

Leknevî'nin, “*Metin sahiplerinin yazmış oldukları eserlerinde Ebû Hanîfe'nin görüşünü zikredip de İmâmeyn'in görüşünün dirayet yönünden daha kuvvetli ve esah olduğunu zikretmeyişlerinin şaşılacak bir durum olduğu*” şeklindeki ifadeleriyle ilgili şunlar söylenebilir:

Her şeyden önce İmâmeyn'in görüşünü, Henevî mezhebinin ilk muhtasar metni kabul edilen eserin müellifi Tahâvî tercih etmiştir.³⁵⁴ Tahâvî'den sonra İbnü'l-Hümâm'a gelene kadar Hanefî kaynaklarda İmâmeyn'in görüşünün daha sahih olduğu ya da fetvanın İmâmeyn'in görüşüne göre olduğu şeklinde bir ifadeye rastlanılmamıştır. İbnü'l-Hümâm'dan sonra gelen İbn Kutluboğa, İbn Nuceym, Ali el-Kârî, Şeyhîzâde, Haskefî ve Şürünlâlî gibi sonraki dönem fakihlerinin birçoğu³⁵⁵ ise delilleri bakımından İmâmeyn'in görüşünün daha kuvvetli olduğunu ve bu görüşle fetva verildiğini ifade etmişlerdir.³⁵⁶

İmâmeyn'in görüşünü tercih eden isimler arasında en dikkat çeken şüphesiz İbn Nuceym'dir. Yeri geldiğinde her ne olursa olsun fetvanın Ebû Hanîfe'nin

³⁵² Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, III, 205-207.

³⁵³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, III, 425.

³⁵⁴ Tahâvî, *el-Muhtasar*, s. 220.

³⁵⁵ Bkz.: İbn Kutluboğa, *et-Tashîh*, s. 335; İbn Nuceym, *el-Buhru'r-râik*, III, 239; Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, II, 83; Şeyhîzâde, *Mecmeu'l-enhur*, I, 552; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, s. 202; Şürünlâlî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm*, I, 355.

³⁵⁶ İltaş, Davud, *Ebû Hanîfe'nin Haramlık Doğuran Süt Emme Müddeti Konusundaki Görüşünün Temellendirilmesi*, s. 39, 40.

görüşüne göre verilmesi gerektiğini ısrarlı bir şekilde savunan İbn Nüceym'in bu meselede fetvanın İmâmeyn'in görüşüne göre olduğunu söylemesi dikkat çekicidir.

İbnü'l-Hümâm'dan önceki dönemde yaşayan ve Hanefî mezhebinde eser ve görüşleriyle etkili olmuş Cessâs, Ebü'l-Leys Semerkandî, Kudûrî, Debûsî, Serahsî, Alâeddin Semerkandî, Kâsânî, Mergînânî, Mevsilî, İbnü's-Sâatî gibi fakihler konuyla ilgili farklı görüşleri zikretmiş ve Ebû Hanîfe'nin görüşünü savunma ve temellendirme gayretine girmişlerdir.³⁵⁷ Tahtâvî ve ondan naklen İbn Âbidîn ise her iki görüşle de fetva verilebileceğini ifade etmektedirler.³⁵⁸

İbnü'l-Hümâm'a gelene kadar Hanefî fakihlerin Ebû Hanîfe'nin görüşünü ısrarlı bir şekilde savunmalarının ne ile izah edilebileceği sorusunu soran Davut İltâş, bunu meşhur Hanefî fakih Ebü'l-Hasen el-Kerhî'nin, "*Ashabımızın görüşlerine aykırı olan her âyet ya da hadîs ya mensûhtur ya da müevveldir*" sözüyle izah etmeye çalışmakta ve doktriner düzeydeki tartışmalarda mezhebin kurucu imamı kabul edilmesi nedeniyle mezhebi temsil eden görüşün, hiç şüphesiz Ebû Hanîfe'nin görüşü olduğunu ifade etmektedir.³⁵⁹

Ancak biz, bu izahın isabetli olmadığını, en azından yeterli bir izah olmadığı kanaatindeyiz. Zira başta Kerhî'nin bizzat kendisi olmak üzere birçok Hanefî fakih, mezhebin kurucu imamı olarak kabul edilen ve görüşleri mezhep görüşünü temsil eden Ebû Hanîfe'ye başka meselelerde muhalefet etmişlerdir. Zikredilen ilkenin sahibi Kerhî, süt emme müddeti meselesinde Ebû Hanîfe'nin görüşünü benimserken, birçok meselede Ebû Hanîfe'den farklı görüşler ortaya koymuştur. Dolayısıyla süt emme müddetinde mezhep fakihlerinin ısrarla Ebû Hanîfe'nin görüşünü benimsemeleri, savunmaları ve temellendirmeye çalışmalarını Kerhî'nin zikredilen

³⁵⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, V, 263-268; *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 104-117; Semerkandî, Ebü'l-Leys, *Fetâva'n-nevâzil*, s. 191; Kudûrî, *el-Muhtasar*, s. 230; *et-Tecrîd*, X, 5355-5358; Debûsî, *el-Esrâr*, s. 1349; Serahsî, *el-Mebsût*, V, 136; Semerkandî, Alâeddin, *Tuhfetül-fukahâ*, II, 237; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, V, 76; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 128; İbnü's-Sâatî, *Şerhu Mecma'l-bahreyn*, VII, 191. Ebû Hanîfe'nin görüşünün temellendirilmesiyle ilgili geniş bilgi için bkz: İltâş, Davud, *Ebû Hanîfe'nin Haramlık Doğuran Süt Emme Müddeti Konusundaki Görüşünün Temellendirilmesi*, s. 19-39.

³⁵⁸ Tahtâvî, *Hâşiyetü'd-Dürr*, IV, 320; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, IV, 395.

³⁵⁹ İltâş, Davud, *Ebû Hanîfe'nin Haramlık Doğuran Süt Emme Müddeti Konusundaki Görüşünün Temellendirilmesi*, s. 40, 42.

ilkesiyle izah etmenin yeterli olmadığı, meselenin başka bir izahının olması gerektiğini düşünüyoruz.

Leknevî, süt emme süresinin iki yıl olduğu görüşünün sahih ve kuvvetli olduğunu ifade etmekte ve bu görüşü savunmaktadır. Buna göre Leknevî'nin her ne kadar İmâmeyn'in görüşü ve son dönem fakihleri tarafından fetva verilen görüş olması hasebiyle mezhebe muhalefet ettiği söylenemezse de bu tercihiyle Ebû Hanîfe'nin görüşüne muhalefet ettiği açıktır.

Ayrıca burada bir hususa dikkat çekilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Bu husus da, Leknevî'nin genel yaklaşım tarzına uymayan bir üslûpla, Ebû Hanîfe'nin görüşünü ve bu görüşün temellendirilmesine yönelik açıklamaları “*batıl*” olarak nitelendirmesi ve metin sahiplerinin yazmış oldukları eserlerinde Ebû Hanîfe'nin görüşünü zikredip de İmâmeyn'in görüşünün dirayet yönünden daha kuvvetli ve esah olduğunu zikretmeyişlerinin şaşılacak bir durum olduğunu ifade etmesidir. Başka eserlerinde³⁶⁰ ve başka birçok meselede şiddetle Ebû Hanîfe savunuculuğu yapan, Ebû Hanîfe'nin görüşlerine muhalefet ettiği meselelerde daha yumuşak bir üslûp kullanan Leknevî'nin buradaki yaklaşım ve üslûbunun daha ağır ve şiddetli olduğu görülmektedir.

Tevârüs edilen fıkıh geleneğimizde ictihad, mezhep vb. konular ele alınırken ısrarla üzerinde durulan konulardan biri de ilmî ehliyet sahibi her müctehidin, ictihadı sonucu varmış olduğu hükmün onun için doğru olduğu, ictihadında isabet eden müctehidin iki, hata eden müctehidin bir sevap kazanacağı, ictihadın başka bir ictihad tarafından nakzolunamayacağı konusudur. Ayrıca mezhepler karşısında takınılan ya da takınılacak olan tavırla ilgili olarak mesele hassasiyetle ele alınmış ve itikâdî meselelerle amelî meseleler birbirinden ayrı değerlendirilmiş, itikâdî meselelerle ilgili görüşler için *hak-batıl* kelimeleri kullanılırken amelî meselelerle ilgili ise *savab-hata* kelimeleri kullanılmıştır. Her ne kadar tartışılabilir bir konu olsa da genel olarak amelî mezhepler söz konusu olduğunda, “*Benim mezhebim doğrudur fakat hataya muhtemeldir; diğer mezhepler ise hatalıdır fakat doğruya muhtemeldir*”

³⁶⁰ Leknevî, *el-Kavlü'l-câzim*, s. 107.

şeklinde; itikâdî mezhepler söz konusu olduğunda ise “Benim mezhebim haktır, diğerleri batıldır” şeklinde cevap verilmesi gerektiği ifade edilir.³⁶¹

Birçok yerde ictihadında hata eden müctehidin “mazûr, hatta me’cûr” olacağını ifade eden ve ihtilafli konularda aksi görüşler için genel olarak yumuşak bir üslup kullanan ve karşıt görüşün en fazla “hata” olduğunu ifade eden Leknevî’nin, bu konuda Ebû Hanîfe’nin görüşü için “batıl” kelimesini kullanmasının hem üslup hem de tevârüs edilen ilmî duyarlılık açısından da isabetli olmadığı kanaatindeyiz.

II-LEKNEVÎ’NİN MUHALEFET GEREKÇELERİ ve DEĞERLENDİRİLMESİ

Hanefî mezhebinde gerek kurucu imamlar döneminde gerekse kurucu imamlardan sonraki dönemlerde fikhî meselelerde çeşitli boyutlarda ihtilafın mevcudiyeti inkâr edilemez bir gerçektir. Bu durum, sadece Hanefî mezhebi açısından böyle olmayıp bütün mezhepler için söz konusudur. Özellikle kurucu imamlar döneminden sonra ortaya çıkan yeni meselelere fikhî çözümler üretilirken kurucu imamların usûl ve furûya dair görüşlerinden yola çıkıldığı; diğer bir ifade ile ictihad faaliyeti zaman içerisinde bir ekol sistematiği içerisinde mezhep içi faaliyet olarak sürdürülmesi sebebiyle mezhep imamlarının görüşlerinden tahrîç yoluyla elde edildiği için müntesip fakihler arasında da bir meselede farklı görüşler ortaya konmuştur.

Tarihi süreç içerisinde mezheplerin istikrar bulmasıyla bir ekol sistematiği içerisinde faaliyet yürüten fakihler, yeni çıkan güncel meselelere fikhî çözüm üretme faaliyeti yanında özellikle fetva ve kaza alanında mezhep görüşünü tespit etme noktasında yöntem geliştirmişlerdir.

Birinci bölümde de ifade ettiğimiz gibi Hanefî mezhebi denildiği zaman ilk akla gelen şüphesiz ki mezhebin kendisine nisbet edildiği mezhebin kurucu imamı İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ve onun görüşleridir. Bu durum, mezhep fakihleri tarafından da çeşitli şekillerde ve farklı tonlarda ifade edilmiştir. Bunun yanında

³⁶¹ Bkz.: Nesefî, *el-Musaffâ*, III, 1632; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, s. 330; Fikhî, *Risâle fî edebi’l-müftî*, s. 109.

إذا سُئِلْنَا عن مذهبنا ومذهب مخالفينا في الفروع، يجب علينا أن نجيب: "أَنَّ مذهبَنَا صوابٌ يَحْتَمِلُ الحُطْأَ ومذهبُ مخالفينا خطأً يَحْتَمِلُ الصوابَ." وإذا سُئِلْنَا عن مُعْتَقِدِنَا وَمُعْتَقِدِ حُصُونِنَا في العقائد، يجب علينا أن نقول: "الحَقُّ ما نحن عليه، والباطل ما عليه حُصُونُنَا."

çeşitli gerekçelerle Ebû Hanîfe'nin önde gelen iki öğrencisi Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin görüşleri, bunun ötesinde farklı rakamlarla ifade edilse de³⁶² İmam Züfer'in otuz kadar görüşü de bazı konularda mezhep görüşü ve fetvaya esas olan görüş olarak kabul edilmiştir.

Kurucu imamlar döneminden sonra gelen müntesip fakihlerin, bazı meselelerde başta Ebû Hanîfe olmak üzere mezhep imamlarına muhalif görüş benimsedikleri; diğer bir ifade ile mezhebe ve mezhep imamına muhalefet ettikleri görülmektedir. Gerek Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin hocalarına muhalefet etmelerinde gerekse sonraki fakihlerin mezhep imamlarına muhalif görüş benimsemelerinde gerekse mezhep görüşünün ve fetvaya esas olan görüşün tespit ve tercihinde farklı gerekçeleden hareket edildiği anlaşılmaktadır. Bu gerekçeler birinci bölümde de ele aldığımız gibi, nasların değerlendirilmesine dayalı olduğu gibi zamanın değişmesi, örfün değişmesi, zaruret, maslahat gibi gerekçeler olabilmektedir.

Bazı konularda mezhep imamına ya da mezhep görüşüne muhalif görüş benimseyen Leknevî'nin, muhalif görüşlerine baktığımızda genel olarak nassa, özellikle de hadîsler ve âsâra dayalı bir muhalefet ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. İhtilaflı meseleleri genel olarak delilleriyle ele alıp değerlendiren Leknevî, konuyla ilgili rivayetleri sened ve metin yönünden tenkide tâbi tutmakta, leh ve aleyhinde söylenebilecek itiraz ve cevapları ele almakta ve sonunda da kendi benimsediği görüşü ortaya koymaktadır. Yukarıda ele aldığımız örneklerden de anlaşılacağı üzere, Leknevî'nin muhalefet gerekçeleri arasında örf, fesâdü'z-zaman, zaruret ve belvâ gibi gerekçeler tespit edilememiştir. Oysa birinci bölümde de ele aldığımız gibi meşâyih olarak adlandırılan ve Ebû Hanîfe ve öğrencilerinden sonra gelen müntesip fakihlerin, fetvaya esas olacak mezhep görüşünün tespitinde Ebû Hanîfe'nin görüşünden başka bir görüşü benimsemelerinin temelinde örfün değişmesi, zamanın bozulması, zaruret, maslahat vb. gerekçelerin olduğu görülmektedir. Her ne kadar mezhep kitaplarında Ebû Hanîfe'nin görüşleri yanında Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin görüşlerine yer verilmiş olsa da bu iki imamın görüşleri bile bazı meseleler hariç mezhep görüşünü temsil eden görüş olarak kabul edilmemiştir.

³⁶² Geniş bilgi için bkz.: Aytakin, M. Ali, *İmam Züfer'in Hanefî Mezhebindeki Konumu ve Fıkhi Görüşleri*, s. 58-67; Arasoğlu, Mustafa, *İmam Züfer'in Hanefî Mezhebinde Müftâbih Olan Görüşleri*, s. 9-62.

Ayrıca Leknevî'nin benimsemiş olduğu görüşlerin ichtihadla ulaşılan bir görüş mü olduğu yoksa mezheplerarası görüşlerin tercihi mi olduğu, üzerinde durulması gereken bir husustur. Zira Leknevî'nin biri hariç dört mezhebin görüşlerinin dışında bir görüşü bulunmamaktadır. O, sadece namazda rükûya giderken ve rükûdan kalkarken ellerin kaldırılması meselesinde dört mezhebin görüşlerinin dışına çıkarak, bu durumda el kadırmının ne sünnet olduğu ne de mekrûh olduğu görüşünü benimsemiştir. Bunun dışında örnek olarak ele aldığımız muhalif görüşlerinin ya Hanefî mezhebi içindeki farklı görüşlerden birini ya da diğer mezheplerin görüşlerinden birini benimsediği anlaşılmaktadır.

Leknevî'nin benimsediği görüşlerin kendi ichtihadı sonucu olduğu kabul edilse bile, bu görüşlerin Hanefî mezhebi açısından mezhep görüşünü temsil ettiği söylenemez. Bu anlamda Leknevî'nin İbnü'l-Hümâm gibi mezhebe muhalefet eden müteahhir fakihlerden herhangi bir farkının olmadığı, mezhebe muhalif görüşleri olsa da yine Hanefî mezhebine mensup bir âlim olduğu, ancak muhalif görüşlerinin mezhebin görüşleri olarak kabul edilmeyeceği ifade edilebilir. Bununla ilgili olarak, İbn Kutluboğa'nın, hocası İbnü'l-Hümâm hakkında söylediği, “*İbnü'l-Hümâm'ın mezhebe muhalif görüşleriyle amel edilmeyeceği*” şeklindeki sözleri³⁶³ Leknevî için de söylenebilir. Leknevî hakkında “*Yaşadığı dönemde ahkâm hadîslerini en iyi bilen kişi*” olduğunu söyleyen Kevserî, ancak onun şâz görüşleri olduğunu ve bu görüşlerin mezhep görüşü olarak kabul edilmeyeceğini ifade etmektedir.³⁶⁴ İbn Âbidîn de, delilleri değerlendirme ve delillerden yola çıkarak ichtihad edebilme ehliyetine sahip olan fakihlerin benimsemiş olduğu görüşlerin, ancak *mezhepte bulunan bir görüşe muvafık olduğu zaman* mezhebin görüşü olarak kabul edilebileceğini, mezhep imamlarının ittifak ettiği meselelerde *tamamen mezhebin dışında kalacak şekilde* ichtihada izin verilmediğini söylemektedir.³⁶⁵

Leknevî, kaleme aldığı eserlerde meseleleri ele alırken mezhebin birikiminden ve mezhebin fikhî asıllarından/kâidelerinden değil daha çok hadîslerden

³⁶³ İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûd*, s. 35; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, V, 195; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, III, 584. Leknevî'nin kendisi de İbnü'l-Hümâm ile ilgili olarak benzer ifadeler kullanmaktadır. Bkz.: Leknevî, *Tuhfetü'l-ahyâr*, s. 85.

³⁶⁴ Kevserî, *Fıkhu ehl-i Irâk ve hadîsühüm*, s. 77.

³⁶⁵ İbn Âbidîn, *Şerhu Ukûd*, s. 35.

ve sahabe âsârından yola çıkmakta ve meseleleri hadîsler üzerine binâ etmektedir. Benimsediği kriterler çerçevesinde delilleri değerlendirmekte, neticede kendine göre delili kuvvetli olduğunu düşündüğü görüşü benimsemekte ve savunmaktadır. Bu yönüyle Leknevî'nin, Hanefî mezhebi içerisinde İbnü'l-Hümâm'la birlikte ortaya çıkan ve *muhaddis fakihler* olarak nitelendirilebilecek fakihler grubundan olduğu söylenebilir. Onun bu yönünü, gerek mesâil sınıflandırmasında gerekse kitaplar sınıflandırmasında da görmek mümkündür.

Birinci bölümde de ele aldığımız gibi Leknevî, Hanefîlerin gerek müctehidler taksimine gerekse mesâil taksimine sıcak bakmaz ve o, görüşlerin delillere uygun olup olmadığı yönünden bir mesâil sınıflandırması yapar.³⁶⁶ Yine o, klasik Hanefî literatüründe ifade edilen metinler, şerhler ve fetvâ kitapları şeklindeki hiyerarşik sıralamayı uygun bulmaz ve daha çok muteber kitaplar ve muteber olmayan kitaplar şeklinde bir değerlendirmede bulunur.

Elbette bir kitabın muteber bir kitap olup olmadığını bilmek önemli bir husustur, ancak muteber olmayan bir kitabın tamamen istifade edilemez anlamına gelmediği de unutulmamalıdır. Muteber olmayan bir kitaptan belli bir ilmî ehliyete sahip, mezhebi iyi bilen ilim ehli kişiler istifade edebilir ve muteber olmayan kitaplarda geçen görüşler, mezhebin asıllarına uygun ise böyle eserlerden de istifade etmek mümkündür. Bunun yanında bir kitabın muteber olup olmaması hep aynı sebepten olmaz. Bazı kitaplar aşırı kısalığından bazı kitaplar ise muhtevasında sahih, zayıf, mercûh görüşler gibi her görüşü toplaması sebebiyle muteber olmayan kitaplar kategorisinde değerlendirilmiş olabilir. Muhtasar kitaplar her ne kadar bizatihi muteber sayılsa da doğrudan bunlardan fetva vermeye kalkmak kişiyi yanlışlara düşürebilir. Bu şekilde olan kitaplardan şerh ve haşiyelerine bakarak faydalanılmalıdır.³⁶⁷ Bu sebeple Leknevî, muteber olup olmayan eserler meselesine önem vermiş, hangi eserlerin hangi gerekçelerle muteber olup olmadığı ve böyle

³⁶⁶ Leknevî, *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 22, 23.

³⁶⁷ Leknevî, *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 26, 30.

eserlerden istifade etmek için göz önüne alınması gereken ilke ve kurallar üzerinde genişçe durmuştur.³⁶⁸

Leknevî, fıkıhçılığı yanında hadîsçi kimliğiyle de ön plana çıkan bir âlimdir. Onun, fıkıh alanındaki ihtilâflarda hadîsle amel etmenin gerektiğini söyleyen ve hadîslerle teyid edilen bir fıkıh sistemi oluşturmaya çalışan, ehl-i hadîs ile ehl-i re'y ekollerini karşılaştırarak iki tarafın yöntemlerini uzlaştıran fakih hadîsçilerin yaklaşımını tercih eden Şah Veliyyullah Dihlevî'den³⁶⁹ etkilendiği ve büyük oranda onun çizgisini takip ettirdiği söylenebilir. Bu sebeple olsa gerektir ki o, kaleme almış olduğu eserlerde ele aldığı görüşleri hadîsler ve sahabe âsârı ile delillendirmeye gayret etmiş, hadîslere muhalif gördüğü mezhep görüşlerini eleştirmekten ve terk etmekten imtina etmemiştir.

Bütün bu özellikleriyle Leknevî'nin, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi İbnü'l-Hümâm'la birlikte ortaya çıkan³⁷⁰ mezhep içindeki *muhaddis fakihler* grubunda yer alan ve o çizgiyi devam ettiren âlimlerden biri olduğu söylenebilir. Leknevî, *İmâmü'l-kelâm* isimli eserinin mukaddimesinde, selef âlimlerinin takip ettiği yolla daha sonra gelen müteahhir âlimlerin takip ettikleri yolu izah sadedinde müteahhir fakihlerde görülen olumsuzlukları zikrettikten sonra, "*Eğer kâmil fakihler olan fakat muhaddis olmayan dört mezhebin müteahhir âlimlerin çoğunun fetvalarını incelersen onları bu yol üzere bulursun*" ve "*Onlar, fukahâ tabakâtının en alt derecesindedirler ve onlar muhaddislerin mezhebinden çok uzaktırlar*" ifadelerini kullanmaktadır ki, bu ifadeleriyle onun, *muhaddis fakih* kavramına işaret ettiği ve bunu çok önemseydiği anlaşılmaktadır.³⁷¹

Allah Teâlâ'nın kendisine hadîs ile meşgul olma sevgisini bahşettiğini ifade eden Leknevî, bu sebeple âyet ya da hadîsten herhangi bir aslı bulunmayan

³⁶⁸ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 54-63; a. mlf., *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 26-30. Kitapların muteber sayılıp sayılmaması hakkında geniş bilgi için bkz. Nakîb, *el-Mezhebü'l-Hanefî*, s. 219-278.

³⁶⁹ Bkz.: Dihlevî, *Huccetullâhi'l-bâliğa*, I, 263-274. Dihlevî'nin görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz.: Özervarlı, M. Sait, "*Şah Veliyyullah*", *DİA*, XXXVIII, 262, 263,

³⁷⁰ Her ne kadar Hanefî mezhebi içerisinde mezhebin teşekkül döneminde hadîsçi söylemi benimseyen ve hadîsçi kimliğiyle öne çıkan tek fakih Tahâvî (321/933) olsa da, Tahâvî'den sonra İbnü'l-Hümâm'a (861/1457) kadar geçen süre içerisinde bu çizginin taraftar bulmadığı, daha çok İbnü'l-Hümâm'dan sonra yaygınlık kazandığı söylenebilir.

³⁷¹ Leknevî, *İmâmü'l-kelâm*, s. 9.

meselelere itimat etmediğini, sahih ve sarih bir hadîse aykırı olan görüşleri terk ettiğini söylemektedir ki,³⁷² bu ifadeleriyle o, hadîsçiliğini öne çıkarmakta, *İmâmü'l-Kelâm* isimli eserinde şikâyetçi olduğu “*fakih olup da muhaddis olmayan*” fakihlerden olmadığını ifade etmiş olmaktadır.

Bu sebeple o, meseleleri ele alırken özellikle rivayetlerden yola çıkmakta, konuyla ilgili rivayetleri geniş bir şekilde ele alıp değerlendirmektedir. Elbette ki, meselelerin delillerini bilmek, özellikle de Sünnet’e vâkıf olmak kişide fikhî melekelerini geliştirir ve kişinin ilminin artmasına, kalbinin mutmain olmasına sebep olur. Ancak her bir müctehidin rivayet malzemesine ulaşma/sübût ve ilgili rivayet malzemesini değerlendirme hususunda kendine mahsus usûl, yol ve yöntemi bulunmaktadır. Ulaştığı rivayet malzemesini değerlendirerek bir meselede fikhî hüküm veren fakih, elde ettiği bu hükmü rivayet malzemesi yoluyla Allah Rasûlü’ne dayandırmaktadır. Mezhep imamı olan kurucu müctehidlerin konuyla ilgili usûl ve yöntemini tam olarak kavrayamayan kişiler, onların ortaya koymuş oldukları görüşler hakkında şüpheye düşecek, müctehidlerin ortaya koymuş oldukları görüşlerin yanlış/hata olduğunu düşünecektir. Muhaddislerin, rivayetlerin sahih olup olmadıklarını sadece ravileri yönüyle değerlendiklerini söyleyen Cessâs’ın, “*Muhaddislerin usûl ve yöntemine/tarîk itibar eden fakihlerden hiç kimse bilmiyoruz*”³⁷³ sözleriyle ifade ettiği gibi, müctehid imamların rivayetlere ulaşma, onları değerlendirme ve onlardan hüküm istinbâtı hususunda muhaddislerden farklı olarak kendilerine mahsus usûl ve yöntemleri vardır. Müctehid imamların usûl ve yöntemine yeterince vâkıf olamayan kişiler, özellikle muhaddislerin usûl ve yöntemiyle hareket etmeye ve hüküm vermeye kalktığı zaman şüpheye düşecek, yanlışlar yapacaktır.³⁷⁴

Müteahhirûn dönemi fakihleri içerisinde *muhaddis fakihler* şeklinde nitelendirilebilecek fakihlerin ortaya çıkmasının ve mezhebe muhalif görüş benimsemelerinin sebeplerinden birinin de, Hanefilere yönelik eleştiriler olduğu

³⁷² Leknevî, *en-Nâfiu'l-Kebîr*, s. 65.

³⁷³ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 179.

³⁷⁴ Bu konuda bkz: Yaman, Ahmet, “*Kavâid yecibü mürââtühâ inde istinbâti'l-ahkâm mine'l-ehâdis*”, İhtisas: İlmî Araştırma ve Neşir Dergisi, sayı: 1, (Konya 2020), s. 253-256.

söylenbilir. Hanefîlerin hadîs bilmedikleri, hadîslere muhalefet ettikleri gibi söylemlere karşı zamanla savunma, uzlaştırma maksatlı yaklaşımlar sergilenmiştir.

Ayrıca bu gibi fakihlerin ortaya çıkmasında, mezhep görüşlerinin hakikatine yeteri kadar muttali olamamaları ve Hanefîlerin Allah Rasûlü'nden gelen rivayetleri değerlendirme, kabul ve reddetme, onlardan hüküm istinbât etme hususundaki usûl ve yöntemlerine dikkat etmemeleri; meseleleri ele alırken ve rivayetleri değerlendirirken mezhebin usûl ve yöntemine göre değil de muhaddislerin usûl ve yöntemine göre hareket etmelerinin etkili olduğu da söylenbilir.

Her hâlükârda Hanefî mezhebi içinde *muhaddis fakihler* olarak nitelendirilen bir fakihler grubunun olduğu ve bunların Hanefî mezhebini muhaddislerin usûl ve yöntemine göre de destekleyecek bir yol benimsedikleri anlaşılmaktadır. Bunların, Kitap, Sünnet, icmâ', kıyas, istihsân, sahabe kavli gibi meseleleri tafsilî delillerden hareketle ele alma gayretinin etkenlerinin birinin de, mezhep imamlarının görüşlerinin delile dayanmadığı şüphe ve iddasının olduğu düşünülebilir. Aynî, İbnü'l-Hümâm, İbn Emîru Hâc, Ali el-Kârî, Leknevî ve Zafer Ahmed et-Tehânêvî gibi hadîsçiliğiyle öne çıkan ve muhaddis fakihler olarak nitelendirilen fakihlerin, meseleleri delilleriyle, özellikle de hadîsler ve sahabe görüşleriyle ele alıp değerlendirerek mezhebin ya da mezhep imamlarının görüşlerinin delile dayandığını gösterme ve müctehid imamlara yöneltilen eleştirilerin önüne geçme gayreti içerisinde oldukları da ifade edilebilir.

SONUÇ

Fıkıh tarihi göz önüne alındığında meselelerin hükümleri konusunda ihtilafın sahabe döneminden itibaren söz konusu olduğu görülmektedir. Sahabe ve tâbiîn dönemlerinde icthad faaliyetleri devam etmiş, furû fıkıh alanında pek çok farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

İlk dönemlerde fakihler ya coğrafi bölgelere ya da benimsemiş oldukları icthad usûl ve yöntemine göre Ehl-i Irak ve Ehl-i Hicâz ya da Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadîs şeklinde isimlendirilirken, zamanla belli bölgelerde bazı isimler ön plana çıkmış, II. yüzyılın ikinci yarısından itibaren belli isimler etrafında bir araya gelen fakihler "*ashâbü Ebî Hanîfe, ashâbü Mâlik*" gibi bir isme nisbetle anılır olmuştur.

Hicrî II. yüzyılın ortalarında İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe ile birlikte, fıkıh tedrisatı farklı bir vecheye bürünmüş, fıkıh bölümlere ayrılmış, daha düzenli ve sistemli bir çalışma başlatılmıştır. Başta İmâm-ı Âzam olmak üzere dönemin müctehid âlimleri, fikhî hüküm üretme sürecini belirlemek ve metodolojik bir düzene sahip kılmak amacıyla ilk sistematik çalışmaları gerçekleştirmişlerdir.

Fıkıh tarihini ele alan araştırmacıların, genel olarak IV. yüzyıla gelindiğinde mezheplerin teşekkül edip istikrar bulduğunu kabul ettikleri görülür. Erken dönem fıkıh kaynaklarında geçen bazı ifadeler, II. yüzyılın ikinci yarısında belirli bir fikhî birikimi ve geleneği temsil eden fakihler etrafında kümelenerek bir fıkıh doktrinine mensubiyetin teorik olarak dile getirilmeye başlandığını göstermektedir.

Herbir fıkıh mezhebi belirli bir imamın adı etrafında ortaya çıkmış ve o imamın fıkıh meselelerinin tamamına ilişkin fikhî görüşleri, o mezhebin temelini ve iskeletini oluşturmuştur. Bu anlamda Hanefî mezhebi Ebû Hanîfe'nin görüşleri temelinde oluşmuş bir mezheptir. Bunun yanında başta Ebû Hanîfe'nin en seçkin iki öğrencisi Ebû Yûsuf ve Muhammed olmak üzere Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin fikhî faaliyetleri ve ortaya koymuş oldukları görüşler de Hanefî mezhebinin oluşumunda önemli katkıya sahiptir. Özellikle Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin icthad faaliyetleri ve kaleme almış oldukları eserlerle Hanefî mezhebini şekillendirdikleri, mezhebe katkıları sebebiyle de mezhep içerisinde Ebû Hanîfe kadar değer gördükleri söylenebilir. Öyle ki, Muhammed eş-Şeybânî'nin kaleme aldığı ve daha sonraki

süreçte zâhiru'r-rivâye olarak isimlendirilen eserlerde kaydedilen ve diğerleri karşısında mutlak bir otorite atfedilen görüşler, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin görüşlerinden oluşmakta ve mezhebin temelini teşkil etmektedir.

Ebû Hanîfe ve öğrencilerinden sonra gelen ve genel olarak “*meşâyih*” kavramıyla anılan fakihler mezhep içinde ictihad ve tahrir faaliyetlerine devam etmişler, güncel dini meselelerin fikhî çözümlerini ortaya koymuş ve mezhebin sürekliliğini sağlamışlardır.

Her mezhepte kurucu imamın görüşleri otorite kabul edilse de başta onun öğrencileri olmak üzere müntesip fakihlerin kurucu imamdan farklı görüşlerine çokça rastlanmaktadır. Gerek mezhebin teşekkül döneminde gerekse daha sonraki dönemlerde mezhep fakihleri çeşitli konularda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla başından beri Hanefî mezhebinde bir mezhep içi ihtilafın var olduğu anlaşılmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin hocalarına olan muhalefetlerinin genel olarak, farklı naslardan hareket edilmesi ya da aynı nasların farklı yorumlanması, farklı delillerden hareket edilmesi, rivayet malzemesinin farklı değerlendirilmesi, örfün değişmesi, zamanın bozulması ve zaruret gibi sebeplerle olduğu anlaşılmaktadır. Delil, ilke ve yöntem kaynaklı muhalefetler, büyük oranda kurucu imam Ebû Hanîfe'nin öğrencilerine aittir. İlk dönem fakihlerinin ise bazı konularda mezhep imamlarından farklı görüşler ortaya koydukları görülse de onların, genel olarak mezhep usûlüne sadık kalarak mezhep içi fikhî faaliyet yürüttükleri ve zamanla mezhep imamlarına muhalefetin azaldığı görülmektedir. Meşâyihin mezhep imamlarından farklı görüşlerinin ise daha çok örf, zaruret, belvâ, ihtiyat ve ihtiyaçtan kaynaklandığı söylenebilir. Mezhep tarihi boyunca başta kurucu imam Ebû Hanîfe ve öğrencileri olmak üzere müntesip fakihlerin fikhî faaliyetleri ve ortaya koymuş olduğu görüşler mezhep görüşü olarak kabul edildiği gibi, müntesip fakihlerin kurucu imama muhalif görüşleri de bir şekilde mezhep içerisinde telakki edilmiş, dikkate alınmıştır.

Ancak mezhebin teşekkülü ve istikrar bulmasından sonra mezhep görüşünün tespitine yönelik mezhep literatüründe zâhiru'r-rivâye, nâdiru'r-rivâye ve

nevâzil/vâkıât şeklinde hiyerarşik bir sınıflandırma yapılmış, mezhep görüşünün tespitinde bu hiyerarşi özenle muhafaza edilmiş ve böyle olması gerektiği ısrarla vurgulanmıştır. Ayrıca bir meselede fetva verileceğinde göz önünde bulundurulması gereken ilkeler tespit edilmiştir.

Zaman içerisinde müntesip fakihlerden bazılarının yapmış oldukları fikhî faaliyetler, telif etmiş oldukları eserler ve benimsemiş oldukları görüşlerle diğer fakihlere nazaran daha ön plana çıktığı ve mezhebin şekillenmesinde daha etkin oldukları görülmektedir. Bu hususta mütekaddimûn fakihlerden Tahâvî, Kerhî, Cessâs, Ebû Hafs el-Kebîr, Ebü'l-Leys Semerkandî gibi fakihler ilk akla gelen isimlerdir. Müteahirûn dönemi fakihlerinden ise Kudûrî, Debûsî, Pezdevî, Serahsî, Kâdîhân, Mergînânî, Aynî, İbnü'l-Hümâm, Halebî gibi isimler örnek olarak zikredilebilir.

Son dönemlerde ise Hint alt-kıtasında yetişen en önemli şahsiyetlerden biri olan Leknevî'nin ismi, bu bağlamda öne çıkmıştır. O, kısa ömründe kendinden sonra gelenlerin faydalandığı birçok eser telif etmiştir. Leknevî, Hanefî mezhebine mensup bir âlimdir ve Hanefî mezhebi içerisinde fikhî faaliyette bulunmuştur. Yazmış olduğu eserlerin neredeyse tamamında “*el-Hanefî*” nisbesini kullanmış, tedrisini Hanefî mezhebi üzerine yapmış ve yazmış olduğu şerh ve hâşiyelerini Hanefî mezhebi âlimlerinin eserleri üzerine yazmıştır. Bazı risâlelerini Hanefî mezhebinin görüşünü savunmak için kaleme aldığı gibi, bazı eserlerinde de Hanefî mezhebini ve mezhep imamı Ebû Hanîfe'yi savunmuştur. Bazı meselelerde Hanefî mezhebine muhalif görüş benimsemiş olsa da, fikhın bütün alanları göz önüne alındığında benimsediği muhalif görüşlerin yok denecek kadar az olduğu görülmektedir. Onun mezhebe muhalif görüş benimsemesi, onu Hanefî mezhebine mensup olmaktan çıkarmaz. Bu haliyle onun, Tahâvî, Kerhî, Cessâs, Aynî, İbnü'l-Hümâm gibi mezhebe muhalif görüşleri olan fakihlerden farklı olmadığı söylenebilir.

Leknevî'nin, özellikle İbnü'l-Hümâm'dan sonra Hanefî mezhebi içerisinde ortaya çıkan ve rivayet (hadis-eser) odaklı düşünen fakihlerden olduğu anlaşılmaktadır. O, meseleleri ele alırken özellikle hadîsler ve âsârdan hareket etmekte, ele aldığı konuları mutlaka bu çerçevede bir delil değerlendirmesine tâbi tutmaktadır. Bu anlamda onun, her ne kadar mezhep birikimini göz önüne alsın da

delile dayalı bir fikhî mesai ortaya koyduğu söylenebilir. Bu sebeple Leknevînin, Hanefî mezhebine mensup bir âlim olsa da bazı meselelerde mezhebin kurucu imamı Ebû Hanîfe'ye ya da genel anlamıyla mezhebe muhalif görüşler benimsediği görülmektedir.

Leknevî'nin fikhî anlayışı bağlamında şu sonuç ortaya çıkmıştır: O, görüşleri ele alırken hadîs ve âsâr merkezli hareket etmiş ve genel olarak muhaddislerin metoduyla meseleleri ele almıştır. Her ne kadar bazı meselelerde “*Kıyas da bunu gerektirir*” gibi ifadeler kullansa da, benimsediği görüşün temel gerekçesinin hadîsler ve âsâr olduğu, kıyas ya da başka bir delili, hadîs ve âsâr merkezli ulaştığı görüşü takviye için kullandığı görülür. Bu bakış açısıyla Leknevî'nin mezhebe muhalif olarak benimsediği görüşler Hanefîlerce onun kendi ichtihadı olarak kabul edilmiş ve mezhep görüşleri içinde değerlendirilmemiştir.

Leknevî, içinde bulunduğu coğrafya ve zaman dilimi açısından sosyal ve fikrî istikrarsızlığın hakim olduğu bir dönemde yaşamış, özellikle İngilizlerin kıtayı işgalinden sonra ortaya çıkan iç karışıklıklar, siyasî ve fikrî çalkantılar, misyonerlik faaliyetleri gibi sebeplerle toplumda kaos ve anarşinin hâkim olduğu bir ortamda ilmî faaliyetlerini sürdürmüş ve eserlerini kaleme almıştır. İç karışıklıkların, siyasî ve fikrî çalkantıların yanı sıra müslüman toplumun gündemine sünî olarak sokulmuş konular ve bu konular etrafında yapılan tartışmalar neticesinde halk, ifratla tefrit arasında savrulmuştur. Böyle bir ortamda Leknevî, toplumun sorunlarına bigâne kalmamış, gündemi meşgul eden ve çeşitli tartışmalara sebep olan konularda, bir taraf olarak müstakil eserler kaleme almış, toplumda fitne ve fesada yol açabilecek tutum ve davranışlardan kaçınarak ifrat ve tefritten uzak orta yolu takip etmeye çalışmış ve “*uzlaşmacı*” bir tavır sergilemiş, geleneğin güçlü bir temsilcisi olarak o, böylesi bir atmosferde toplumun sığınabileceği güvenli bir sığınak işlevini görmüştür.

Leknevî, kaleme almış olduğu eserler ve ortaya koymuş olduğu görüşlerle kendi döneminde etkili olduğu gibi kendinden sonraki dönemlerde de etkili olmuştur. Bugün de o, gerek eserleri gerekse ortaya koymuş olduğu yaklaşım tarzıyla yol gösterebilecek ve kendisinden istifade edilebilecek bir müellif olarak araştırmacıların önünde durmaktadır.

Teklifler

1- Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin usûl ve furûda hocaları Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettiği görüşlerin gerek mahiyet gerek matematiksel olarak tespitine yönelik akademik çalışmalar yapılabilir. Fıkıhın bütün alanlarıyla ilgili muhalif görüşlerin tespiti bir çalışma için çok geniş olacağı düşünülürse fıkıhın bölümleri tek tek farklı kişiler tarafından çalışılabilir.

2- Leknevî ile ilgili birçok akademik çalışma yapılmış olsa da başka çalışmalara da konu olabilir. Bu meyanda Leknevî'nin eserlerinde kullandığı küllî kâideler hakkında akademik çalışmalar yapılabilir.

3- Leknevî'nin eserlerinde Hanefî mezhebinin görüşlerinin savunulduğu ve muhalif görüş sahiplerine cevaplar verildiği bir nevi mezhep savunması olarak nitelendirilebilecek yaklaşımlarıyla ilgili çalışmalar yapılabilir.

4- Hint alt kıtası gerek fıkıh gerek hadîs ilim dallarında zengin bir mirasa sahip olup ilgili coğrafyada yetişmiş başka âlimler hakkında da çeşitli yönleriyle farklı çalışmalar yapılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

A

--- **Abd b. Humeyd**, Ebû Muhammed Abd b. Humeyd b. Nasr el-Kissî (ö. 249/863-64), *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd* I-II, Thk. Ebû Abdullah Mustafa b. el-Adevî, Riyad 1423/2002.

--- **Abdülaziz el-Buhârî**, Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî (ö. 730/1329), *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, I-IV, Thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut 1418/1997.

--- **Abdülmeccid Mahmud**, Abdülmeccid, *el-İtticâhâtü'l-fıkhiyye inde ashâbi'l-hadîs fi'l-karni's-sâlis el-hicrî*, Mısır 1399/1979.

--- **Abdülmuttalib**, Rifat Fevzi, *Tevsîku's-sünne fi'l-karni's-sânî el-hicrî üsesühû ve itticâhâtühû*, Kahire 1400/1981.

--- **Abdurrazzak**, Ebû Bekir Abdurrazzak b. Hemmâm es-San'ânî (ö. 211/826), *el-Musannef* I-XII, thk. Habiburrahman el-A'zamî, Beyrut 1403/1983.

--- **Acaroğlu**, Yunus Emre, *Leknevî ve İhtilâfu'l-Hadîs (İmamu'l-Kelâm fîmâ Yeteallaku bi'l-Kirâati Halfe'l-İmam Risâlesi Bağlamında Bir Uygulama)*, Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2017.

--- **Adevî**, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Mükremillâh es-Saîdî el-Adevî (ö. 1189/1775), *Hâşiye alâ Şerhi'l-Haraşî*, Bulak 1317.

--- **Ahmed**, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (ö. 241/855), *el-Müsned* I-VI, İstanbul 1992.

--- **Akcan**, Ali Veysel, *Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe ile İhtilaflarının Sebepleri*, Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2019.

--- **Aksoy**, Hasan, "Kınalızâde Ali Efendi", *DİA*, XXV, 416-417, İstanbul 2002.

--- **Ali Cuma**, Ali Cuma Muhammed, *el-Medhal ilâ dirâseti'l-mezâhibi'l-fıkhiyye*, Kahire 1433/2012.

--- **Ali Haydar**, Hoca Emin Efendizâde (1853-1935), *Düreru'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* I-IV, İstanbul 1330.

--- **Ali el-Kârî**, Ali b. Sultan Muhammed (ö. 1014/1605), *Fethu bâbi'l-inâye bi-şerhi'l-Nükâye* I-III, Neşreden: Muhammed Nezzâl Temîm-Heysen Nezzâl Temîm, Şirketü Dâri'l-Erkâm, Beyrut, Tarihsiz.

--- *el-Esmâru'l-ceniyye fî esmâi'l-Hanefiyye* I-II, thk. Abdülmuhsin Abdullah Ahmed, Bağdat 1430/2009.

--- *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâti'l-mesâbih* I, XI, thk. Cemâl İtânî, Beyrut 1422/2001.

--- *el-Esrâru'l-merfûa fî'l-ahbâri'l-mevzûa (el-Mevzûâtü'l-kübrâ)*, thk. Muhammed b. Lutfi es-Sabbâğ, Beyrut 1406/1986.

--- *el-Masnû' fî ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevzû' (el-Mevzûâtü's-suğrâ)*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Beyrut 1398/1978.

--- *Şemmü'l-avâriz fî zemmi'r-Ravâfiz*, thk. Muhammed Ahmed, (*Mecmûu resâili'l-allâme Molla Ali el-Kârî* içinde, VI, 337-417), İstanbul 1437/2016.

--- *Tezyînü'l-ibâre li-tashîhi'n-niyye*, thk. Ahmed Fevvâz el-Humeyyir, (*Mecmûu resâili'l-allâme Molla Ali el-Kârî* içinde, III, 263-286), İstanbul 1437/2016.

--- *Cem'u'l-vesâil fî şerhi'ş-Şemâil*, İstanbul 1290

--- **Âlim b. Alâ**, Feridüddin Âlim b. el-Alâ el-İnderpefî ed-Dihlevî el-Hindî (ö. 786/1384), *el-Fetâva't-Tâtârhâniyye* I-XX, thk. Şebbîr Ahmed el-Kâsimî, Murâdâbâd/ Hindistan 1431/2010.

--- **Alkış**, Alpaslan, *Serahsî'nin el-Mebsût Adlı Eserinde Kerhî'nin Furû' Fıkha Dair Görüşleri*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 33, s. 231-262, Haziran 2019.

--- **Âmidî**, Ebû'l-Hasen Seyfüddin Ali b. Muhammed es-Sa'lebî el-Âmidî (ö. 631/1233), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* I-IV, thk. Abdurrazzak Afîfî, Riyad, 1424/2003.

--- **Apaydın**, H. Yunus, *Fıkıhın Kaynakları (Nass ve İctihad)*, Ankara 2017.

--- "İctihad", *DİA*, XXI, 432-445, İstanbul 2000.

--- "İstihsan'ın Tanımı ve Mahiyeti", (İslami İlimlerde Metodoloji/Usûl Meselesi-II içinde), s. 126-131, İstanbul 2009.

--- "Kerhî", *DİA*, XXV, 285-287, İstanbul 2012.

--- **Arasoğlu**, Mustafa, *İmam Züfer'in Hanefî Mezhebinde Müftâbih Olan Görüşleri*, Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2017.

--- **Âsım Efendi**, Mütercim (1755-1820), *el-Okyânûsü'l-basît fî tercümeti'l-Kâmûsü'l-muhît (Kâmûs Tercümesi)* I-III, İstanbul 1305.

--- **Aslan**, Mehmet Selim, "Şâfiî Mezhebine Göre Umûmü'l-Belvânın Şer'î Hükümlere Etkisi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 11, Sayı:55, Şubat 2018, s. 928-944.

--- "Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde Tahrîc Yöntemi ve İşlevselliği", *İslâmî Araştırmalar*, 2014, cilt: XXV, sayı: 2, s. 108-135.

--- **Atar**, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul 1992.

--- **Attâr**, Hasan b. Muhammed b. Mahmûd el-Attâr (ö. 1250/1834), *Hâşiye alâ Şerhi Cem'i'l-cevâmi'* I-II, Beyrut, ty.

--- **Ateş**, Sırrı Fuat, *Gayr-i Müslimlerin Şer'î Hükümlerle Mükellef Olup Olmaması Sorunu*, Yüksek Lisans Tezi, Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2012.

--- *Kadının Namaz İmamlığı*, Yüksek Lisans Semineri, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2011.

--- **Aydın**, Hakkı, “*Kemaleddin İbnü’l-Hümâm’ın Müctehidler Arasındaki Yeri*”, (*Kemaleddin İbnü’l-Hümâm’ın Hayatı Eserleri ve İlmî Kişiliği* sempozyumu tebliğleri içerisinde), s. 33-47, Sivas 1993.

--- **Aynî**, Bedrüddin Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed el-Aynî (ö. 855/1451), *el-Binâye şerhu’l-hidaye* I-XIII, Beyrut 1420/2000.

--- *Minhatü’s-sülûk fî şerhi Tuhfeti’l-mülûk*, thk. Ahmed Abdurrazzâk Abdullah el-Kübeysî, Mekke 1428/2007.

--- *Remzü’l-hakâik şerhu Kenzi’d-dekâik* I-II, Bulak 1285.

--- **Aytekin**, Mehmet Ali, *İmam Züfer’in Hanefî Mezhebindeki Konumu ve Fıkhi Görüşleri*, Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2018.

--- “*Abdestte Ayağı Yıkamanın veya Mesh Etmenin Fikhî Boyutu*”, İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi, cilt: 5, sayı: 2, s. 367-401, 2020.

--- **Azîmâbâdî**, Ebü’t-Tayyib Muhammed Şemsü’l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî el-Azîmâbâdî (ö. 1857-1911), *Avnü’l-ma’bûd şerhu Süneni Ebî Davud* I-XIV, (İbn Kayyim el-Cevziyye’nin Haşiyesi ile birlikte), thk. Abdürrahman Muhammed Osman, Medine 1388/1968.

B

--- **Bâbertî**, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî (ö. 786/1384), *en-Nuketü’z-zarîfe fî tercihi mezhebi Ebî Hanîfe*, thk. Bülle el-Hasen Ömer, Riyad 1418/1997.

--- **Bâcî**, Ebü’l-Velîd Süleymân b. Halef el-Bâcî (ö. 474/1081), *el-Müntekâ şerhu’l-Muvatta’* I-VII, thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Atâ, Beyrut 1420/1999.

--- **Bahrululûm**, Bahrululûm Abdülalî Muhammed b. Nizamüddin Muhammed es-Sehâlevî el-Ensârî el-Leknevî (ö. 1225/1810), *Fevatihu’r-rahâmût şerhu Müsellemi’s-sübût* I-II, Nşr: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut 1423/2002.

--- **Bâhüseyn**, Yakub b. Abdilvehhâb el-Bâhüseyn, *et-Tahrîc inde’l-fukahâ ve’l-usûliyyîn (Dirâse Nazariyye Tatbikiyye Te’sîliyye)*, Riyad 1414.

--- **Bakkal**, Ali, *İslâm Fıkıh Mezhepleri*, İstanbul 2012.

--- **Baktır**, Mustafa, “Kaide”, *DİA*, XXIV, 205-210, İstanbul 2001.

--- **Ba’lî**, Muhammed Hibetullah b. Muhammed et-Tâcî el-Ba’lî (ö. 1224/1809), *et-Tahkîku’l-bâhir şerhu’l-Eşbâh ve’n-nezâir* I-II, thk. Müslim b. Behî b. Muhammed el-Fezzî el-Cühenî, Medine 1429-1430.

--- **Bardakoğlu**, Ali, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, XVI, 1-21, İstanbul 1997.

--- **Basrî**, Ebü’l-Hüseyn, Muhammed b. Ali et-Tayyib Ebü’l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044), *el-Mu’temed fî usûli’l-fikh* I-II, thk. Halil el-Meyyis, Beyrut 1403/1983.

--- **Başaran**, Selman “el-Ecvibetü’l-fâzıla”, *DİA*, X, 386, İstanbul 1994.

--- **Başoğlu**, Tuncay, “Tahrîc”, *DİA*, XXXIX, 420-422, İstanbul 2010.

--- **Batalyevsî**, Abdullah b. Muhammed b. Sîd el-Batalyevsî (ö. 521/1127), *el-İnsaf fi't-tenbih ale'l-meânî ve'l-esbâb elletî evcebeti'l-ihtilâf*, thk. Muhammed Rıdvan ed-Daye, Dimeşk 1407/1987.

--- **Bayder**, Osman, *Mezhebin Kurucu İmamına Muhalefetin İmkân ve Sınırı - Hanefî Mezhebi Örneği-*, Ankara 2018.

--- “*Hanefî Fetva Usulü Literatürü Ve Bedreddin eş-Şuhâvî'nin “et-Tırâzu'l-Müzheb” Adlı Fetva Usulünün Değerlendirilmesi*”, *Bilimname*, XXIX, 2015/2, 211-229.

--- **Bedir**, Mürteza, *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul 2014.

--- “Mütekaddimîn ve Müteahhirîn”, *DİA*, XXXII, 186-188, İstanbul 2006.

--- “Züfer b. Hüzeyl”, *DİA*, XXXIV, 527-530, İstanbul 2013.

--- **Begavî**, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî (ö. 516/1122), *et-Tehzîb fi'l-fikhi'l-İmâm eş-Şâfî* I-VIII, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Beyrut 1418/1997.

--- **Bekdâş**, Saîd, *Tekvînü'l-mezhebi'l-Hanefî mea teemmülât fi zavâbiti'l-müftâbih*, Medine 1436/201.

--- **Bevlûz**, Muhammed Âv Şerîf, *Terbiyetü meleketi'l-ictihâd min hilâli kitâbi Bidâyeti'l-müctehid ve kifâyeti'l-muktesid li İbn Rüşd* I-II, Riyad 1433/2012.

--- **Bendevî**, Ebû'l-Fazl Muhammed Hafızullah el-Bendevî (ö. 1362/1943), *Kenzü'l-berekât li-Mevlânâ Ebi'l-Hasenât*, Leknev 1305.

--- **Beyhakî**, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ*, I-X, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Beyrut 1424/2003.

--- *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr* I-XV, thk. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, Kahire 1412/1991.

--- *el-Medhal ile's-Süneni'l-kübrâ* I-II, thk. Muhammed Ziyâü'r-Rahman el-A'zamî, Riyad 1420.

--- *el-Hilâfiyyât beyne'l-imâmeyn eş-Şâfî ve Ebî Hanîfe ve ashâbihî* I-VIII, thk. Heyet, Kahire 1436/2015.

--- **Bezzar**, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdülhalık el-Atîkî el-Bezzâr (ö. 292/905), *el-Müsned (el-Bahru'z-zehhâr)* I-XX, thk. Mahfuzu'r-Rahmân Zeynullah-Adil b. Sa'd, Medine 1409/1988-1430/2009.

--- **Bilmen**, Ömer Nasuhi (1883-1971), *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* I-VIII, İstanbul, Tarihsiz.

--- **Bırışik**, Abdülhamit, “*Hint Alt Kutasında İslam Araştırmalarının Dünü, Bugünü: Kurumlar, İlmî Faaliyetler, Şahıslar, Eserler*”, *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, XVII/2, s. 1-62, İstanbul 2004.

--- **Buhârî**, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Buhârî (ö. 256/870), *el-Câmiu's-sahîh* I-VI, thk. Mustafa Dîb el-Büğâ, Beyrut 1407/1987.

--- **Buhârî**, İftiharuddin Tâhir b. Ahmed b. Abdurreşîd el-Buhârî (ö. 542/1147), *Hulâsatü'l-fetâvâ*, Millet Genel Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Bölümü, No: 1021.

--- **Buhârî**, Şemsüddin Muhammed b. Muhammed el-Buhârî'nin (ö. 850/1446), *Gureru'l-ezkâr şerhu Düveri'l-bihâr*, Suriye Arap Cumhuriyeti Talim ve Terbiye Bakanlığı, No: 819.

--- **Burhânüşşerîa**, Mahmûd b. Sadrüşşerîa el-Evvel Ubeydullah el-Mahbûbî el-Buhârî (VII-VIII./XIII-XIV. yüzyıl), thk. Ahmed Mahmud eş-Şehâde, *Vikâyetü'r-rivâye fî mesâili'l-Hidâye*, İstanbul 1438/2017.

--- **Büyükmütü**, Mehmet, *Muhammed Abdülhayy el-Leknevî'nin Hayatı, Eserleri ve Fıkıh İlmindeki Yeri*, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2016.

C

--- **Cebûrî**, Hüseyin Halef el-Cebûrî, *el-Akvâlü'l-usûliyye li'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Kerhî*, Mekke 1409/1989.

--- **Cessâs**, Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs (ö. 370/981), *el-Füsûl fî'l-usûl* I-IV, Kuveyt 1414/1994.

--- *Ahkâmü'l-Kur'ân* I-V, thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî, Beyrut 1412/1992.

--- *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* I-VIII, thk. İsmetullah İnâyetullah Muhammed, Beyrut 1431/2010.

--- *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*, I-V, thk. Abdullah Nezâr Ahmed, Beyrut 1416/1995.

--- **Cevherî**, İsmail b. Hammâd el-Cevherî (ö. 398/1007), *es-Sıhah tâcü'l-luga ve sıhâhi'l-arabiyye* I-VI, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr, Beyrut 1990.

--- **Cündî**, Ziyâüddîn Halîl b. İshâk b. Mûsâ el-Cündî el-Mâlikî (ö. 776/1374), *et-Tavdîh fî şerhi'l-Muhtasari'l-fer'î li-İbni'l-Hâcib* I-IX, thk. Ahmed b. Abdülkerîm Necîb, Kahire 1429-2008.

--- **Cürcânî**, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî (ö. 816/1413), *Mu'cemü't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, Dâru'l-fazîle, Kahire, Tarihsiz.

--- **Cüveynî**, Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed İmamü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî (ö. 478/1085), *Nihâyetü'l-matlâb fî dirâyeti'l-mezheb* I-XX, thk. Abdülazîm Mahmud ed-Deyb, Beyrut 1428/2007.

--- *Muğîsü'l-halk fî tercihi'l-kavli'l-hak*, Kahire 1352/1934.

--- **Çalış**, Halit, *İslam Hukuku*, (Ahmet Yaman ile birlikte), Ankara 2020.

--- **Çavuşoğlu**, Ali Hakan, "Sıddîk Hasan Hân", *DİA*, XXXVII, 95-96, İstanbul 2009.

--- **Çiftçi**, Adem, "Hanefî Fetva Geleneğinin Önemli Bir Halkası: el-Fetâva'l-Gıyâsiyye", *İHAD*, sayı: 35, s. 533-563, 2020.

D

--- **Dârakutnî**, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî (ö. 385/995), *es-Sünen* I-V, thk. Şuayb Arnaût, Hasen Abdülmün'im Şelebî, Abdüllatîf Hırzallah, Ahmed Berhûm, Beyrut 1424/2004.

--- *el-Mü'telif ve'l-muhtelif* I-V, thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkadir, Beyrut 1406/1986.

--- **Debûsî**, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer ed-Debûsî (ö. 430/1039), *Takvîmü'l-edille*, thk. Adnan el-Alî, Beyrut 1426/2006.

--- *el-Esrâr*, thk. Salim Özer, (Debûsî'nin *el-Esrâr fi'l-Usûl ve'l-Furû' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* isimli doktora tezi içinde), Erciyes Üniversitesi, Kayseri 1997.

--- *Te'sisü'n-nazâr*, thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî ed-Dımeşkî, Kahire 1415/1994.

--- **Derdûr**, İlyas, *Târîhu'l-fikhi'l-İslâmî* I-III, Beyrut 1431/2010.

--- **Devserî**, Müslim b. Muhammed b. Mâcid, *Umûmü'l-belvâ dirâse nazariyye tatbikiyye*, Riyad 1420/2000.

--- **Deylemî**, Ebû Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye (ö. 509/1115), *el-Firdevs bi-me'sûri'l-hitâb* I-VI, Beyrut 1406/1986.

--- **Dihlevî**, Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdurrahim ed-Dihlevî (ö. 1176/1762), *Huccetullâhi'l-bâliğa* I-II, thk. es-Seyyid Sâbık, Beyrut 1426/2005.

--- *İkdü'l-cîd fi ahkâmi'l-ictihâd ve't-taklîd*, thk. Muhammed Ali el-Halebî el-Eserî, Dâru'l-feth 1415/1995.

--- *el-İnsâf fi beyâni'l-ihtilâf*, Nşr: Abdülfettah Ebû Gudde, Beyrut 1406/1986.

--- **Dımeşkî**, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman ed-Dımeşkî el-Osmânî (ö. 780/1378), *Rahmetü'l-ümme fi ihtilâfi'l-eimme*, Beyrut 1407/1987.

--- **Dönmez**, İbrahim Kâfi, *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*, İstanbul 2014.

--- "Örf", *DİA*, XXXIV, 87-93, İstanbul 2007.

E

--- **Ebû Dâvûd**, Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/889), *es-Sünen* I-IV, Daru'l-kütübî'l-Arabî, Beyrut, tarihsiz.

--- **Ebû Gudde**, Abdülfettah (1917-1997), *Mukaddimetü Tuhfeti'l-ahyâr fi ihyâi sünneti Seyyidi'l-ebrâr*, (*Tuhfeti'l-ahyâr* ile birlikte), Dımeşk 1412/1992.

--- *Mukaddimetü'l-Ecvibeti'l-fâdile li'l-es'ileti'l-eşerati'l-kâmile*, (*el-Ecvibetu'l-fâdile li'l-es'ileti'l-eşerati'l-kâmile* ile birlikte), Kahire 1997.

--- *Mukaddimetu'r-Raf' ve't-tekmîl*, (*er-Raf' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl* ile birlikte) Beyrut 1425/2004.

--- *Mukaddimetü Zaferi'l-emânî*, (*Zaferu'l-emânî* ile birlikte), Beyrut 1429.

--- **Ebü'l-Hâc**, Salâh Muhammed Sâlim, *el-Menhecü'l-fikhî li'l-İmâmî'l-Leknevî*, Ammân 1422/2002.

- *Tehzîbü'l-Menheci'l-fikhî li'l-Îmâmi'l-Leknevî*, Ammân 1441/2020.
- *et-Taksîmü'z-zamânî li-tabakâti'l-müctehidîn inde'l-Hanefiyye*, Amman 1441/2020.
- **Ebû Hanîfe**, Nu'mân b. Sâbit b. Zâtâ b. Mâh (ö. 150/767), *el-Âlim ve'l-müteallim*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire 1368/1948.
- *Risâle ilâ Osman el-Bettî*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire 1368/1948.
- **Ebû Nuaym**, Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshak b. Musa b. Mihran el-İsfahânî (ö. 430/1038), *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ I-XI*, Beyrut 1416/1996.
- *Târîhu İsfehân I-II*, thk. Seyyid Kisrevî Hasan, Beyrut 1410/1990.
- **Ebû Sünn**, Ahmed Fehmi (ö. 1909/2003), *el-Örf ve'l-âde fî re'yi'l-fukahâ arzun nazariyyetün fî't-teşrî'l-İslâmî*, Kahire 1947.
- **Ebû Yûsuf**, Yakub b. İbrahim (ö. 182/798), *Kitâbü'l-harâc*, Beyrut 1399/1979.
- *Kitâbü'l-âsâr*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut 1355.
- *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Kahire 1357.
- **Ebû Zehra**, Muhammed (1898-1974), *Ebû Hanîfe hayâtühû ve asruhû-ârâühû ve fikhühû*, Kahire 1991.
- **Edirnevî**, Kâdî Muhammed Kâmî el-Edirnevî (ö. 1136/1724), *Mehâmmü'l-fukahâ*, Dâru'l-kütübî'l-vataniyye, Tunus, No: 2931.
- **Emîr Padişah**, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Buhârî (ö. 987/1579), *Teysîru't-Tahrîr I-IV*, Nşr: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1351/1932.
- **Erdem**, Mehmet, “*Mezhepsizlik Söyleminin Dayandırıldığı Argümanların Temel Önergeleri üzerine*”, (Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri İçerisinde), Karaman İslami İlimler Derneği, 2017.
- **Erdoğan**, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2005.
- *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul 1990.
- **Ertürk**, Mustafa, “Haber-i Vâhid”, *DİA*, XIV, 349-352, İstanbul 1996.
- “*Kadının Erkeklerle Namaz Kıldırabileceğine Dair Bir Rivayet ve Referans Değeri*”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)*, III/1, s. 91-106, İstanbul 2005.
- “*Tecdid Hadisinin Metin Tenkidi Açısından Değerlendirilmesi*”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 10, Sayı: 1-2-3, 1997, s. 125-137.
- **Esen**, Bilal, *Hanefî Usûlcülerinde İctihad Teorisi*, Ankara 2012.
- **Ezherî**, Ömer b. Ömer ez-Zührî el-Ezherî (ö. 1079/1669), *el-Cevâhiru'n-nefîse fî şerhi'd-Dürreti'l-münîfe fî mezhebi Ebû Hanîfe*, Mektebetü Câmîati'r-Riyâd, No: 100, (186 Varak).

F

- **Fakîr Muhammed**, Fakir Muhammed b. Muhammed Sefâreş el-Celûmî (ö. 1322/1904), *Hadâiku'l-hanefiyye*, Leknev 1324/1906.

--- **Fıkhî**, Mehmet Fıkhî el-Aynî (ö. 1147/1735), *Risâle fî edebi'l-müftî*, thk. Osman Şahin, İstanbul 2019.

--- **Fîrûzâbâdî**, Mecidüddin Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415), *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Mektebetü tahkîki't-türâs fî müesseseti'r-risâle, Beyrut 1426/2005.

G

--- **Gaznevî**, Cemâlüddîn Ahmed b. Muhammed b. Mahmûd el-Gaznevî (ö. 593/1197), *el-Hâvi'l-Kudsî I-II*, thk. Salih el-Alî, Beyrut 1432/2011.

--- **Gazzâlî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî (ö. 505/1111), *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heytû, Beyrut 1419/1998.

--- *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl I-IV*, thk. Hamza b. Züheyr Hafız, Medine, ty.

--- *el-Vecîz fî'l-fikhi'l-Îmâm eş-Şâfiî I-II*, thk. Ali Muavviz-Âdil Abdülmevcûd, Beyrut 1418/1997.

--- *el-Vasît fî'l-mezheb I-VII*, thk. Ahmed Mahmûd İbrahim, Kahire 1417/1997.

--- **Görgün**, Tahsin, "Tecdîd", *DİA*, XXXX, 234-239, İstanbul 2011.

--- **Günay**, Hacı Mehmet, "Vakıf", *DİA*, XXXXII, 475-479, İstanbul 2012.

--- **Güngör**, Mevlüt, "Cessâs", *DİA*, VII, 427-428, İstanbul 1993.

--- **Güzelhisârî**, Mustafa Hulusi (ö. 1253/1837), *Menâfiu'd-dekâik şerhu Mecâmiu'l-hakâik*, İstanbul 1308.

H

--- **Hacvî**, Muhammed İbnü'l-Hasen el-Hacvî es-Seâlibî el-Fâsî (1291-1376/1874-1956), *el-Fikru's-sâmî fî târihi'l-fikhi'l-İslâmî I-II*, Nşr: Eymen Sâlih Şa'bân, Beyrut 1416/1995.

--- **Haçkalı**, Abdurrahman-Nacar, Tayip, "Hanefî Mezhebinde İstikrâ: Usûlün Teşekkülü ve Küllî Kâidelerin Tesisi Bağlamında Bir Değerlendirme", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, cilt: 12, sayı: 65, s. 1350-1362, Ağustos 2019.

--- **Haddâd**, Ebû Bekir b. Ali b. Muhammed el-Haddâd ez-Zebîdî (ö. 800/1398), *el-Cevheratü'n-neyyira alâ Muhtasari'l-Kudûrî*, I-VI, thk. Sâid Bekdâs, Katar 1436/2015.

--- **Hâdimî**, Ebû Saîd (ö. 1176/1762), *Mecâmiu'l-hakâik*, İstanbul 1308.

--- **Hafâcî**, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî (ö. 1069/1659), *Nesîmü'r-riyâz fî şerhi Şifâi'l-Kâdî İyâz*, Nşr: Muhammed Abdülkadir Atâ, Beyrut 1421/2001.

--- **Hâkim**, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbü'rî (ö. 405/1014), *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn I-IV*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut 1411/1990.

--- **Hâkim eş-Şehîd**, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Mervezî el-Hâkim eş-Şehîd (ö. 334/945), *el-Kâfi*, Millet Genel Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Bölümü, No: 922.

--- **Halebî**, İbrâhim b. Muhammed el-Halebî (ö. 956/1549), *Mülteka'l-ebhur*, thk. Vehbi Süleyman Ğaveci el-Elbânî, Dimeşk, 1426/2005.

--- *Gunyetü'l-mütemellî fî şerhi Münyeti'l-musallî*, İstanbul 1295.

--- **Halîlî**, Lüey Abdurraûf el-Halîlî, *Esbâbü udûli'l-Hanefiyye ani'l-fütyâ bi-zâhiri'r-rivâye*, Amman 1437/2016.

--- **Hallâf**, Abdülvahhâb (ö. 1375/1956), *İlmü usûli'l-fıkıh ve hulâsatü târihi't-teşrü'l-İslâmî*, Kahire 1996.

--- **Hallaq**, Wael B., “İçtihad Kapısı Kapandı mı?”, Çeviren: Kamil Yelek-Enes Eryılmaz, İHAD, sayı: 29, s. 457-503, 2017.

--- “*Bölgesel Ekollerden Ferdî Hukuk Mezheplerine? Bir Yeniden Değerlendirme*”, Çeviren: Halit Özkan, AÜİFD, XLV, sayı: 11, s. 327-353, 2004.

--- **Hamevî**, es-Seyyid Ahmed b. Muhammed el-Hamevî (ö. 1098/1687), *Gamzîi uyûni'l-besâir şerhu kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir I-IV*, Beyrut 1405/1985.

--- **Hamevî, Yakût**, Şihabüddin Ebû Abdullah Yakût b. Abdullah er-Rûmî el-Hamevî (ö. 626/1229), *Mu'cemü'l-üdebâ İrsâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb IVII*, thk. İhsân Abbâs, Beyrut 1414/1993.

--- **Hamidullah**, Muhammed (1908-2002), *İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları*, Editör: Vecdi Akyüz, İstanbul 2015.

--- **Haraşî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Haraşî el-Mâlikî (ö. 1101/1690), *eş-Şerhu'l-Kebîr alâ Muhtasarı Halîl I-VIII*, Allâme Seyh Ali el-Adevî'nin *Hâşiyesi* ile birlikte, Bûlak 1317.

--- **Haskefî**, Alaüddin Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdurrahman el-Haskefî ed-Dimeşkî (ö.1088/1677), *ed-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr ve câmiü'l-bihâr*, thk. Abdülmun'im Halil İbrahim, Beyrut 1423/2002.

--- *ed-Dürri'l-müntekâ fî şerhi'l-Mültekâ I-IV*, (Şeyhîzâde Damat Efendi'nin *Mecmeu'l-ehur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*'u ile birlikte), Beyrut 1419/1998.

--- **Hatiboğlu**, İbrahim, “Leknevî”, *DİA*, XXVII, 133-136, Ankara 2003.

--- **Havva**, Ahmed Saîd, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, Cidde 1423/2002.

--- **Hazne**, Heysem Abdülhamid Ali, *el-İhtilâfâtü'l-usûliyye beyne medreseteyi'l-İrâk ve Semerkand ve eseruhâ fî usûli'l-fıkhi'l-Hanefî*, Ürdün 2004.

--- **Heyet**, *el-Fetâva'l-Hindiyye I-VI*, Neşreden: Abdüllatif Hasen Abdurrahman, Beyrut 1421/2000.

--- **Heysemî**, Nureddin Ali b. Ebû Bekir el-Heysemî (ö. 807/1405), *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid I-X*, thk. Hüsamüddin el-Kudsî, Kahire 1414/1994.

--- **Heytemî**, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî (ö. 974/1567), *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc* I-X, (Şîrvânî ve Abbâdî'nin hâşeyeri ile birlikte), Mısır 1357/1938.

--- *el-Fetâva'l-fikhiyetü'l-kübrâ* I-IV, Kahire 1357.

--- *el-Fethu'l-mübîn bi-şerhi'l-Erbâîn*, thk. Ahmed Câsim Muhammed el-Muhammed-Kusay Muhammed Nursu'l-Hallâk-Ebû Hamza Enver b. Ebû Bekir eş-Şeyhî ed-Dâğistânî, Cidde 1428/2008

--- **Hısnî**, Takiyyüddin Ebû Bekir Muhammed b. Abdülmü'min el-Hısnî el-Hüseynî ed-Dımeşkî (ö. 829/1426), *Kifâyetü'l-ahyâr fî halli Ğâyeti'l-ihıtısâr*, Nşr: Abdullah b. Sümeyt-Muhammed Şâdî Urbüş, Cidde 1429/2008.

--- **Hilâlî**, Faysal b. Salim b. Muhammed el-Hilâlî, *el-Mesâilu'l-fikhiyye elletî hâlefe fihâ es-Sâhibân ev ahaduhumâ el-İmâm Ebâ Hanîfe fî's-salât*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmîatu Ümmülkurâ, Külliyyetu's-şerfa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, Suudi Arabistan 1425.

--- **el-Hin**, Mustafa Saîd el-Hin (ö. 1429/2008), *Eseru'l-ihıtılâf fî'l-kavâidi'l-usûliyye fî ihtilâfi'l-fukahâ*, Beyrut 1402/1982;

İ

--- **İrâkî**, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdürrahmân el-İrâkî (ö. 806/1404), *el-Muğnî an hamli'l-esfâr fî'l-esfâr fî tahrîci mâ fî'l-İhyâi mine'l-ahbâr*, (*Tahrîcü ehâdîsi'l-İhyâ*) I-II, Nşr: Ebû Muhammed Eşref b. Abdülmaksûd, Riyad 1415/1995.

--- **İbn Abdilberr**, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî (ö. 463/1071), *Câmiu beyânî'l-ilmî ve fadlihî* I-II, thk. Ebû Abdurrahman Fevvâz Ahmed Zümerlî, Müessetü'r-rayyân-Dâru İbn Hazm, 1424/2003.

--- *el-İstizkâr* I-IX, thk. Sâlim Muhammed Atâ-Muhammed Ali Muavviz, Beyrut 1421/2000.

--- *el-İntikâ fî fezâili's-selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ Mâlik, Şâfî, Ebû Hanîfe*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Beyrut 1417/1997.

--- **İbn Abdışşekûr**, Muhibbullah b. Abdüşşekûr el-Bihârî (ö. 1119/1707), *Müsellemu's-subût*, (*Fevâtihu'r-rahâmât* ile birlikte), Nşr: Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Beyrut 1423/2002.

--- **İbn Âbidîn**, Muhammed Emin b. Âbidîn ed-Dımeşkî (ö. 1252/1836), *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-ebşâr* I-XIII, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvid, Riyad 1423/2003.

--- *Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî*, Karaçi 1430/2009.

--- *Neşru'l-arf fî binâi ba'zi'l-ahkâmi ale'l-örf*, (Mecmuatü'r-resâil içinde), II, 114-147, yy., ty.

--- *Şifâü'l-alîl ve bellü'l-ğalîl fî hükmi'l-vassiyê bi'l-hatemâti ve't-tehâlîl*, (Mecmuatü'r-resâil içinde), I, 151-207, yy., ty.

--- *Minhatü'l-Hâlık ale'l-Bahri'r-râik* I-VIII, (İbn Nüceym'in *el-Bahru'r-râik*'i ile birlikte), Kahire 1311.

--- **İbn Adî**, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî (ö. 365/976), *el-Kâmil fî zuafâi'r-ricâl* I-X, thk. Mâzin es-Sirsâvî, Mektebetü'r-rüşd, Beyrut, ty.

--- **İbn Berhân**, Ebü'l-Feth Ahmed b. Alî b. Berhân el-Bağdâdî (ö. 518/1124), *el-Vusûl ile'l-usûl* I-II, thk. Abdülhamîd Ebû Züneyd, Riyad 1403/1983-1404/1984.

--- **İbnü'l-Cevzî**, Ebü'l Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. el-Cevzî (ö. 597/1201), *et-Tahkîk fî ehâdîsi'l-hilâf* I-II, thk. Mis'ad Abdülhamid Muhammed es-Sa'denî, Beyrut 1415.

--- **İbn Ebi'l-Mübârek**, Abdullah el-Me'mûn, *İthâfü's-sâil bi-dirâseti ba'zı'l-mesâil elletü fihâ hâlefe el-Allâme Abdülhay el-Leknevî el-mezhebe'l-Hanefî*, Dakkâ 1444/2022.

--- **İbn Ebi Şeybe**, Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebi Şeybe (ö. 235/849), *el-Musannef* I-XXVI, thk. Muhammed Avvame, Beyrut 1427/2006.

--- **İbn Emîru Hâc**, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî (ö. 879/1474), *et-Takrîr ve't-tahbîr ale't-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, I-III, Nşr: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Beyrut 1419/1999.

--- *Halbetü'l-mücellî ve buğyetü'l-mühtedî fî şerhi Münyeti'l-musallî ve ğunyeti'l-mübtedî* I-II, Nşr: Ahmed b. Muhammed el-Ğalâyînî, Beyrut 1436/2015.

--- **İbnü'l-Esîr**, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 606/1210), *Câmiu'l-usûl fî ehâdîsi'r-Rasûl* I-XIV, thk. Abdülkadir Arnaût, Beyrut 1389-1392/1969-1972.

--- **İbn Hacer**, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449), *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* I-XIII, Beyrut 1379.

--- *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe* 1-16, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Abdüssened Hasen, Yemâme 1429/2008.

--- *Raf'u'l-Isr an Kuzâti Misr*, thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire 1418/1998.

--- *Lisânü'l-mîzân*, I-X, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Beyrut 1423/2002.

--- *et-Telhîsu'l-habîr fî tahrîci ehâhîsi'r-Râfîu el-Kebîr* I-IV, Beyrut 1419/1989.

--- *ed-Dirâye fî tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye* I-II, Beyrut, ty.

--- *el-Kâfi's-şâf fî tahrîci ehâdîsi'l-Keşşâf*, yy. ty.

--- **İbn Haldûn**, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed el-Hadramî el-Mağribî (ö. 808/1406), *Mukaddimetü İbn Haldûn* I-II, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş, Dimeşk 1425/2004.

--- **İbn Hazm**, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî (ö. 456/1064), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* I-VIII, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-âfâki'l-cedîde, Beyrut, ty.

--- **İbn Hibbân**, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebû Hâtim et-Temîmî (ö. 354/965), *Sahihu İbn Hibban bi-tertibî İbn Belbân* I-XVIII, Tertip: el-Emîr Alaüddin Ali b. Belbân el-Fârisî (739/1338), thk. Şuayb Arnaut, Beyrut 1414/1993.

--- *Kitâbü's-sikât* I-IX, thk. Seyyid Şerefüddin Ahmed, Beyrut 1395/1975.

--- *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn* I-II, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefî, Riyad 1420/2000.

--- **İbn Huzeyme**, Ebû Bekir Muhammed b. İshak b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisabûrî (ö. 311/923), *Sahihu İbn Huzeyme* 1-4, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Beyrut 1400/1980.

--- **İbnü'l-Hümâm**, Kemalüddin Muhammed b. Abdülvahid es-Sîvâsî (ö. 861/1457), *Fethu'l-Kadir ale'l-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedâ* I-X, (Ekmelüddin el-Bâbertî'nin (786/1385) *el-İnâye fî Şerhi'l-Hidâyesi* ve Sa'dî Çelebî'nin (945/1538) *Hâşiyetü Sa'dî Çelebî ale'l- İnâye şerhu'l-Hidâye*'si ile birlikte), Beyrut 1424/2003.

--- *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh*, Mısır 1351.

--- **İbn Kayyım**, Ebu Abdullah Muhammed b. Ebi Bekir b. Eyyub b. Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350), *İ'lamü'l Müvakiîn an Rabbi'l Âlemin* I-VII, thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasen Âl-i Selman, Riyad 1423,

--- *Hâşiyetü İbni'l-Kayyım alâ Sünen-i Ebi Davud* 1-14, Beyrut 1415/1995.

--- **İbn Kemal Paşa**, Ahmed b. Süleyman er-Rûmî (ö. 940/1534), *Risâletün alâ mes'eleli dühûli veledi'l-binti fî'l-mevkûfi alâ evlâdi'l-evlâd*, Manisa İl Halk Kütüphanesi, No: 2929/1, v.2b-3b.

--- *Risâle fî'l-ihtilâf (Risâle fî tahkiki enne'l-ihtilâf beyne'l-eimme ve beyne eimmetine's-selâse min eyyi şey'in neşee)*, (*Resâilü İbn Kemâl* içinde), Nşr: Ahmed Cevdet, İstanbul 1316.

--- *Resâilü İbn Kemâl* I-II, Nşr: Ahmed Cevdet, İstanbul 1316.

--- **İbn Kesîr**, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî (ö. 774/1373), *Müsnedü'l-Fârûk emîri'l-mü'minîn Ebi Hafş Ömer b. Hattâb ve akvâlühü alâ ebvâbi'l-ilm*, thk. İmâm b. Ali b. İmâm, Mısır 1430/2009.

--- **İbn Kudâme**, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîlî el-Makdisî (ö. 620/1223), *el-Muğnî* I-X, Kahire 1388/1968.

--- **İbn Kutluboğa**, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa el-Mısırî (ö. 879/1474), *et-Tashîh ve't-tercîh alâ Muhtasari'l-Kudûrî*, thk. Ziya Yunus, Beyrut 1423/2002.

--- *Raf'u'l-iştibâh an mesâili'l-miyâh*, (*Mecmûatü Resâili el-Allâme Kâsım b. Kutluboğa* içerisinde, s. 59-136), thk. Abdülhamid Muhammed ed-Dervîş-Abdülalim Muhammed ed-Dervîş, Beyrut 1434/2013.

--- **İbn Mace**, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî (ö. 273/887), *es-Sünen* I-II, thk. Muhammed Fuat Abdülbâkî, Beyrut, ty.

--- **İbn Mâze**, Burhanüddin Ebü'l-Meâlî Mahmud b. Ahmed b. Abdülaziz b. Mâze el-Buhârî (ö. 616/1219), *el-Muhîtu'l-Burhânî fî fikhi'n-Nu'mânî* I-IX, thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî, Beyrut 1424/2004.

--- *ez-Zahîratü'l-burhânîyye (Zahîratü'l-fetâvâ fî'l-fikhi ale'l-mezhebi'l-Hanefî)* I-XV, thk. Ebû Ahmed el-Âdilî ve diğeri, Beyrut 1440/2019.

--- **İbn Manzûr**, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (ö. 711/1311) *Lisânü'l-arab* I-XV, Beyrut 1414.

--- **İbn Melek**, Abdüllatif b. Firişte (ö. 821/1418'den sonra), *Şerhu Menâri'l-envâr fî usûli'l-fıkıh*, el-Matbaatü'n-nefisetü'l-Osmâniyye, 1308.

--- **İbnü'l-Mukaffa**, Ebû Muhammed Abdullah b. el-Mukaffa' (ö. 142/759), *Risâle fî's-sahâbe, (Âsâru İbni'l-Mukaffa' içinde)*, Beyrut 1409/1989.

--- **İbn Mülakkin**, Siracüddin Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed eş-Şâfî el-Mısırî (ö. 804/1402), *el-Bedrü'l-münîr fî tahrîci'l-ehâdis ve'l-âsâri'l-vâkıa fî ş-Şerhi'l-Kebîr* I-IX, thk. Mustafa Ebü'l Gayt-Abdullah b. Süleyman-Yâsir b. Kemâl, Riyad 1425/2004.

--- **İbn Nüceym**, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed İbn Nüceym (ö. 970/1562), *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* I-VIII, (İbn Âbidîn'in hâşiyesi *Minhatü'l-Hâlik* ile birlikte), Kahire 1311.

--- *Fethu'l-ğaffâr bi-şerhi'l-Menâr (el-ma'rûf bi-Mişkâti'l-envâr fî usûli'l-menâr)*, Beyrut 1422/2001.

--- *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, thk. Zekerîya Umeyrât, Beyrut 1419/1999.

--- *Raf'u'l-ğışâ fî vakteyi'l-Asri ve'l-Işâ, (Resâilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye ve'l-müsemmat er-Resâilü'z-zeyniyye fî mezhebi'l-Hanefiyye içinde)*, thk. Muhammed Ahmed Serrâc, Ali Cuma Muhammed, Kahire 1419-1998/1420-1999.

--- **İbn Nüceym**, Siraceddin Ömer b. İbrahim b. Nüceym (ö. 1005/1596), *en-Nehru'l-fâik şerhu Kenzi'd-dakâik* I-III, thk. Ahmed İzzev İnâye, Beyrut 1422/2002.

--- **İbn Râhûye**, Ebû Yakub İshâk b. İbrâhîm b. Mahled et-Temîmî el-Hanzalî el-Mervezî (ö. 238/853), *el-Müsned* I-V, thk. Abdülğafûr b. Abdülhak el-Belûsî, Medine 1412/1991.

--- **İbnü'r-Rif'a**, Ebü'l-Abbâs Necmüddin Ahmed b. Muhammed İbnü'r-Rif'a (ö. 710/1310) *Kifâyetü'n-nebîh şerhu't-Tenbîh* I-XX, thk. Mecdî Muhammed Sürür Bâslûm, Beyrut 2009.

--- **İbn Rüşd**, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 595/1198), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* I-IV, Kahire 1425/2004.

--- *ez-Zarûri fî usûli'l-fıkıh*, thk. Cemâleddin el-Alevî, Beyrut 1994.

--- **İbn Sa'd**, Muhammed b. Sa'd b. Münîr Ebû Abdullah el-Basrî ez-Zührî (ö. 230/844), *et-Tabakâtü'l-kübrâ* I-XI, thk. Ali Muhammed Umer, Kahire 1421/2001.

--- **İbnü's-Sââtî**, Ahmed b. Ali b. Tağlib b. Ebü'z-Ziyâ el-Hanefî İbnü's-Sââtî (ö. 694/1295), *Mecmau'l-Bahreyn*, thk. İlyas Kaplan, 1426/2005.

--- *Şerhu Mecma' l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn* I-X, thk. Salih b. Abdullah b. Salih el-Lehîdân-Halid b. Abdullah b. Muhammed el-Lehîdân-Abdullah b. Salih b. Muhammed el-Lehîdân, Riyad 1437/2016.

--- **İbnü's-Salâh**, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), *Edebü'l-müftî ve'l-müstefî* I-II, (*Fetâvâ ve mesâilü İbni's-Salâh* ile birlikte), thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî, Beyrut 1406/1986.

--- *Ulûmü'l-Hadîs*, thk. Nureddin Itr, Dimeşk 1406/1986.

--- **İbn Teymiyye**, Mecdüddîn Abdüsselâm b. Abdillâh b. el-Hadır el-Harrânî (ö. 652/1254), *el-Müntekâ min ahbâri'l-Mustafa* I-II, Nşr: Muhammed Hâmid el-Fetenî, Kahire 1350-1351/1931/1932.

--- *Mecmûu'l-fetâvâ*, I-XXXV, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Medine 1416/1995.

--- *Tafdîlü mezhebi Mâlik ve ehli'l-Medîne ve sihatü usûlihî*, thk. Ahmed Mustafa Kâsım et-Tahtâvî, Dâru'l-fazile, Kahire 2006.

--- **İbn Vehbân**, Ebû Muhammed Emînüddîn Abdülvehhâb b. Ahmed b. Vehbân ed-Dımaşkî (ö. 768/1367), *İkdü'l-kalâid fî halli Kaydü's-şerâ'id* I-II, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, No: 757, 758.

--- **İbn Yunus**, Davud b. Yunus el-Hatîb (ö. ?), *el-Fetâva'l-Gıyâsiyye*, (İbn Nüceym'in *el-Fetâvâ'sı* ile birlikte), Bulak 1321.

--- **İbrahimoglu**, Nizameddin, "*Kendi Kaleminden İmam Leknevî; Hayatı ve Eserleri*", İHAD, sayı: 6, s. 41-54, 2005. (Leknevî'nin *er-Raf'* ve *t-tekmîl* isimli eserini tahkik eden Ebû Gudde'nin ilgili esere yazdığı mukaddimesinin tercümesidir).

--- **İcî**, Kâdı Azudiddin Ebü'l-Fazl Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî (ö. 756/1355), *Şerhu Muhtasari'l-Muntehe'l-usûl* I-III, (Taftazanî, Cürcanî, Herevî ve Cizânî'nin hâşiyeleri ile birlikte), thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Beyrut 1424/2004.

--- **İltaş**, Davut, "*Tahâvî*", *DİA*, XXXIX, 385-388, İstanbul 2010.

--- "*Ebû Hanîfe'nin Haramlık Doğuran Süt Emme Müddeti Konusundaki Görüşünün Temellendirilmesi*", *Bilimname*, XXV, 2013/2, 7-48.

--- **İnanır**, Ahmet, *İbn Kemal'in Fetvaları Işığında Osmanlı'da İslâm Hukuku*, (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2008.

--- "*İbn Kemal'in Tabakâtü'l-fukahâsı ve Değerlendirilmesi*", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 37, s. 65-86, Erzurum 2012.

--- **İsnevî**, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-İsnevî (ö. 772/1370), *et-Temhîd fî tahrîci'l-furû' ale'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heytû, Beyrut 1401/1981.

--- *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-usûl* I-IV, Âlemü'l-kütüb, yy., ty.

--- **İtkânî**, Kıvâmüddîn Emîr Kâtib b. Emîr Ömer b. Emîr Gâzî el-Fârâbî el-İtkânî (ö. 758/1357), *Gâyetü'l-beyân ve nâdiretü'l-akrân*, cilt: I, Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Bölümü, No: 869.

--- *Gâyetü'l-beyân ve nâdiretü'l-akrân*, cilt: II-III, Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Bölümü, No: 870.

--- *Gâyetü'l-beyân ve nâdiretü'l-akrân*, cilt: VI, Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Bölümü, No: 872.

--- *et-Tebyîn (Şerhu'l-Müntehab fî usûli'l-mezheb)* I-II, thk. Sâbir Nasr Mustafa Osman, Kuveyt 1420/1999.

--- **İzmirli**, İsmail Hakkı (1869-1946), *İlm-i Hilâf*, İstanbul 1330.

--- *Örfün Nazar-ı Şer'deki Mevkii*, Sebîlü'r-reşâd, Cilt: XII, Sayı: 293 (y: 1330/4), s. 128-132.

K

--- **Kâdî Cüken**, Cüken b. Ahmed b. Süleyman el-Hanefî el-Kecerâtî el-Hindî (ö. 920/1514 civarı), *Hizânetü'r-rivâyât*, Nuruosmaniye Kütüphanesi, Yeni Kayıt No: 1168, Eski Kayıt No: 1522.

--- **Kâdîhân**, Fahrüddin Hasan b. Mansur el-Ûzcendî el-Fergânî (ö. 592/1196), *Fetâvâ Kâdîhân fî mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam Ebi Hanîfe en-Nu'mân* I-III, Hazırlayan: Salim Mustafa el-Bedrî, Lübnan 2009.

--- *Şerhu'l-Câmi's-sağîr* I-II, (Doktora Tezi) thk. Esedullah Muhammed Hanîf, Ümmü'l-kurâ Üniversitesi Şeriat Fakültesi, 1422-1423.

--- **Kâdî İyâz**, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî (ö. 544/1149), *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik* I-VIII, thk. Heyet, Mağrib 1385/1965-1403/1983.

--- *İkmâlü'l-mu'lim bi-fevâidi Müslim* I-VIII, thk. Yahya İsmail, Mısır 1419/1998.

--- **Kahraman**, Abdullah, “*Çağdaş Fakîhler İctihad Kapısını Açabildi mi? (İctihad Teorisi ve Günümüzde İctihad)*”, Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi, 2(1): 53-64, 2009.

--- **Kahtânî**, Müsfir b. Ali b. Muhammed el-Kahtânî, *Menhecü istinbâti ahkâmi'n-nevâzili'l-fikhiyyeti'l-muâsıra (Dirâse Ta'siliyye Tatbikiyye)*, Beyrut 1424/2003.

--- **Kâkî**, Kıvâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hucendî (ö. 749/1348), *Mi'râcü'd-dirâye ilâ şerhi'l-Hidâye* I, Millet Genel Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Bölümü, No: 887.

--- *Mi'râcü'd-dirâye ilâ şerhi'l-Hidâye* V, Millet Genel Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Bölümü, No: 895.

--- **Kanar**, Mehmet, *Büyük Farsça-Türkçe Sözlük*, İstanbul 1374/1954.

--- **Kinnevcî**, Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî el-Kinnevcî (ö. 1307/1890), *Ebcedü'l-ulûm* I-III, nşr. Abdülcebbar Zekkâr, Dımeşk 1978.

- *ed-Dînü 'l-hâlis* I-III, nşr. Muhammed Sâlim Hâşim, I-IV, Beyrut 1415/1995.
- *Delîlü't-tâlib alâ tercihi'l-metâlib (Fetâva'l-İmâmi's-Şerîf Sıddîk Hasan el-Kınnecî el-Buhârî)*, nşr. Muhammed Lokmân es-Selefi, Riyad-Medînetüsselâm 1422.
- *et-Tarîkatü'l-müslâ fi'l-irşâdi ilâ terki't-taklîd ve'ttibâu mâ hüve'l-evlâ*, thk: Ebû Abdurrahman Saîd Me'sâşe, Beyrut 1421/2000.
- **Karadaş**, Çağfer, “*Ali el-Kârî'nin Hayatı, Selef Akîdesine Dönüş Çabası ve Eserleri*”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1993, cilt: V, sayı: 5, s. 287-299.
- **Karakuş**, Bahaddin, *Hanefî Mezhep İçi Tercih Usulüne Göre Ömer Nasuhi Bilmen'in Büyük İslam İlmihali'ndeki Hükümlerin Değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2020.
- **Kâsânî**, Alaüddin Ebû Bekir b. Mes'ûd el-Kâsânî (ö. 587/1191), *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* I-X, thk. Ali Muhammed Muavvîd-Adil Ahmed Abdülmevcud, Beyrut 1424/2003.
- **Kâşgarî**, Ebû Abdullah Sedîdüddin Muhammed b. Muhammed el-Kâşgarî'nin (ö. 705/1305), *Münyetü'l-musallî ve gunyetü'l-mübtedî*, thk. Emine Ömer el-Harrât, Dimeşk 1428/2007.
- **Kâtîp Çelebi**, Hacı Halife Musatafa b. Abdullah (ö. 1067/1657), *Keşfü'z Zunûn an Esâmi'l Kütüb ve'l-Fünûn* I-II, İstanbul, 1360/1941.
- **Kaya**, Eyyüp Said, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001.
- *Hanefî Mezhebinde Nevazil Literatürünün Doğuşu ve Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin Kitâbü'n-Nevâzil'i*, Marmara üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1996.
- “Mütekaddimîn ve Müteahhirîn”, *DİA*, XXXII, 188-189, İstanbul 2006.
- “Nâdiru'r-rivâye”, *DİA*, XXXII, 278-280, İstanbul 2006.
- “Nevâzil”, *DİA*, XXXIII, 34-35, İstanbul 2007.
- “Zâhiru'r-rivâye”, *DİA*, XXXIV, 101-102, İstanbul 2013.
- *Batılı Gözüyle Modernleşme Arifesinde Tecdîd*, İSAM İslâm Araştırmalar Dergisi, XXV, 27-50, İstanbul 2011.
- **Kaya**, Süleyman, “*Akîfzade'nin Mecelletü'l-Mehâkim İsimli Eseri Çerçevesinde Osmanlı Fetvasında Değişim*”, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2011/1, sayı: 40, s. 93-108.
- **Kefevî**, Mahmud b. Süleyman (ö. 990/1582), *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr* I-II, İran Millî Şûra Meclisi Kütüphanesi, I. cilt nr: 11361, (360 varak), II. cilt nr: 11362, (292 varak), istinsah tarihi: 1282.
- *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr* I-IV, thk. Saffet Köse-Murat Şimşek-Hasan Özer-Huzeyfe Çeker-Güneş Öztürk, İstanbul 1438/2017.

--- **Kehhâle**, Ömer Rıza (ö. 1905-1987), *Mu'cemü'l-müellifin terâcimü musannifi'l-kütübi'l-arabiyye*, I-IV, Beyrut 1414/1993.

--- **Keleş**, Yunus, *Hayat, Fıkıh ve Dinamizm*, Ankara 2019.

--- “*Fesadüz zaman Kavramının Ortaya Çıkışı ve Ahkâmın Değişmesine Etkisi*”, (İslâm ve Yorum Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar, Hazırlayan: Fikret Karaman), Malatya 2017.

--- **Kerderî**, Hâfizüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî el-Bezzâzî (ö. 827/1424), *el-Fetâva'l-Bezzâziyye* I-VI, (*Fetâvâ-yı Kâdîhân* ile birlikte *el-Fetâva'l-Hindiyye* kenarında, IV, V ve VI. ciltlerde), Bulak 1310.

--- **Kerekî**, Ebü'l-Vefâ Burhânüddîn İbrâhîm b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Kerekî (ö. 922/1516), *Fezû'l-mevla'l-kerîm alâ abdihi İbrâhîm (el-Fetâvâ)*, Millet Genel Kütüphanesi, Fezullah Efendi Bölümü, No:1063.

--- **Kerhî**, Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn b. Dellâl el-Kerhî (ö. 340/952), *el-Usûl*, (Debûsî'nin *Te'sîsü'n-nazar*'ının sonunda), thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî ed-Dimeşkî, Kahire 1415/1994.

--- *el-Usûl*, (Pezdevî'nin *Kenzü'l-vusûl*'nün sonunda), Karaçi, ty.

--- **Keşmîrî**, Muhammed Enver Şâh Hüseyinî Keşmîrî (1875-1933), *Fezû'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî* I-VI, Beyrut 1426/2005.

--- *el-Arfü's-şezî alâ Câmi'i't-Tirmizî* I-V, Nşr: Mahmûd Şâkir, Beyrut 1425/2004.

--- *Meârifü's-sünen şerhu Süneni't-Tirmizî* I-VI, Nşr: Muhammed Yûsuf el-Bennûrî, Karaçi 1413.

--- *Neylü'l-ferkadeyn fî mes'eleti raf'i'l-yedeyn*, Delhi 1350/1932.

--- **Kettânî**, Abdülhay b. Abdilkebir el-Kettânî (1886-1962), *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyahât ve'l-müselselât* I-II, Nşr: İhsân Abbâs, Beyrut 1402/19802.

--- **Kettânî**, Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî (1857-1927), *er-Risâletü'l-müstatrefe li-beyânî meşhûri kütübi's-sünneti'l-müşerrefe*, Beyrut 1414/1993.

--- **Kevseri**, Muhammed Zahid (1296-1371/1879-1952), *Fıkhu ehli'l-İrâk ve hadîsühüm*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2002.

--- *en-Nüketü't-tarîfe fî't-tahaddüs an rudüdi İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanîfe*, Kahire 1420/2000.

--- *Hüsni't-tekdâfi fî sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî*, Kahire 1368/1948.

--- *Bülûğu'l-emânî fî sîreti'l-İmâm Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî*, Kahire 1355.

--- *Lemehâtü'n-nazar fî sîreti'l-İmâm Züfer*, Matbaatü'l-envâr, Kahire 1368.

--- **Keydânî**, Lutfullen en-Nesefî el-Keydânî (ö. 900/1494), *Mukaddimetü's-salât (Hulâsatü'l-Keydânî)*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, No: 347.

--- **Kılıç**, Muhammed Tayyib, “*Hint Alt Kıtası Hanefî Fıkıh Birikimine Bir Örnek: Fakih Olarak İmam Leknevî*”, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 16, sayı: 1, s. 89-140, 2014.

- **Kılıçer**, M. Esat, “Ashâbü’t-tahrîc”, *DİA*, III, 470, İstanbul 1991.
- “Ashâbü’t-tercîh”, *DİA*, III, 471, İstanbul 1991.
- **Kınalızâde**, Ali Efendi, (Alâeddin Ali b. Emrullah el-Humeydî el-ma’rûf bi-İbni’l-Hannâi ve Kınalızâde) (ö. 979/1572), *Tabakâtü’l-Hanefiyye* I-III, thk. Muhyî Hilâl es-Serhân, Bağdat 1426/2005.
- **Kızılkaya**, Necmettin, *Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Küllî Kâideler*, İstanbul 2013.
- **Koca**, Ferhat, “Mezhep”, *DİA*, XXIX, 537-542, İstanbul 2004.
- “*Hanefî Mezhebinde Ebû Hanîfe İle Ebû Yûsuf ve Muhammed Arasındaki Hukuki Görüş Farklılıkları*”, Ekev Akademi Dergisi, Yıl: 8, Sayı: 18, s. 143-160, Erzurum 2004.
- “*İslâm Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tûfi’nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi*”, İLAM Araştırma Dergisi, cilt: 1, sayı: 1, s. 93-122, 1996.
- “İbnü’l-Hümâm”, *DİA*, XXI, 87-90, İstanbul 2000.
- *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi* (Debûsî’nin *Te’sîsü’n-nazar* isimli eserinin tercümesi), Ankara 2009.
- **Köksal**, İsmail, *Tağayyüru’l-ahkâm fi’ş-şerîati’l-İslâmiyye*, Beyrut 1421/2000.
- **Köse**, Saffet, “*Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış*”, İHAD, sayı: 7, s: 13-50, 2006.
- **Kudâî**, Ebû Abdullah Muhammed b. Selâme b. Cafer b. Ali b. Hakemûn el-Kudâî (ö. 454/1062), *Müsnedü’ş-şihâb* I-II, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi, Beyrut 1407/1986.
- **Kudûrî**, Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî (ö. 428/1037), *el-Muhtasar*, thk. Sâid Bekdaş, Beyrut 1435/2014.
- *Şerhu Muhtasari’l-Kerhî*, Millet Genel Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Bölümü, No: 804.
- *et-Tecrîd* I-XII, thk. Muhammed Ahmed Sirâc-Ali Cuma Muhammd, Kahire 1427/2006.
- **Kuhistânî**, Şemsüddîn Muhammed b. Hüsâmüddîn el-Horasânî el-Kuhistânî (ö. 962/1555), *Câmiu’r-rumûz* I-IV, Nşr: Kebirüddin Ahmed, Kalküta 1274/1858.
- **Kuraşî**, Muhyiddin Ebû Muhammed Abdülkadir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrullah b. Salim b. Ebi’l-Vefâ el-Kuraşî (ö. 775/1373), *el-Cevâhiru’l-mudiyye fî tabakâti’l-Hanefiyye* I-V, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Dâru Hecr 1413/1993.
- **Kurt**, İsmail, *Nazari ve Tatbiki Olarak Para Vakıfları*, (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1994.
- **Kutluer**, İlhan, “Fesad”, *DİA*, XII, 421-422, İstanbul 1995.

--- **Kürlânî**, Celâleddin (ö. 767/1366), *el-Kifâye fî şerhi'l-Hidâye*, Milli Eğitim Bakanlığı Kütüphanesi, Rağib Paşa Bölümü, No: 522.

L

--- **Leknevî**, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî el-Hindî (ö. 1304/1886), *el-Âsaru'l-merfua fî'l-ahbâri'l-mevzûa*, Thk. Ebû Hacer Muhammed Said b. Besyûnî Zağlûl, Beyrut 1405/1984.

--- *Âkâmü'n-nefâis fî edâi'l-ezkâri bi-lisâni'l-fâris*, thk. Salâh Muhammed Ebü'l-Hâcc, Ammân 1441/2020.

--- *el-Âsâru'l-merfûa fî'l-ahbâri'l-mevzûa*, thk. Muhammed Saïd b. Besyûnî Zağlûl, Beyrut 1405/1984.

--- *Def'u'l-ğavâye an men yutâliu Şerha'l-Vikâye (Mukaddimetü's-Siâye)*, (es-Siâye ile birlikte), Mustafâi Matbaası, Karaçi 1306.

--- *el-Ecvibetu'l-fâdile li'l-es'ileti'l-eşerati'l-kâmile*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Beyrut 1426/2005.

--- *el-Ecvibetu'l-fâdile li'l-es'ileti'l-eşerati'l-kâmile*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Kahire 1997.

--- *el-Felekü'd-devvâr fî ru'yeti'l-hilâli bi'n-nehâr*, (Mecmûatü resâli'l-Leknevî içinde, II, 219-234), Karaçi 1419.

--- *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye*, Nşr: Ahmed ez-Za'bî, Beyrut 1418/1998.

--- *Ğaysü'l-ğamâm alâ havâşî İmâmi'l-keâm*, (İmâmü'l-keâm isimli risâle ile birlikte, Mecmûatü resâli'l-Leknevî içinde, III, 3-279), Karaçi 1419.

--- *Hasratü'l-âlem bi-vefâti merci'i'l-âlem*, (Mecmûatü resâli'l-Leknevî içinde, V, 415-438), Karaçi 1419.

--- *Hayru'l-haber fî ezâni Hayri'l-beşer*, (Mecmûatü resâli'l-Leknevî içinde, IV, 321-332), Karaçi 1419.

--- *el-Heshese bi-nakzi'l-vuzûi bi'l-kahkaha*, thk. Salâh Muhammed Ebü'l-Hâc, Amman 1441/2020.

--- *İbrâzü'l-ğayy (Nakdü evhâmi Siddîk Hasan Hân el-müsemma İbrâzü'l-ğayy el-vâki' fî şifâi'l-ayy)*, thk. Salah Muhammed Ebü'l-Hâc, Ammân 1421/2000.

--- *el-İfsâh an şehâdeti'l-mer'e fî'l-irdâ'*, (Mecmûatü resâli'l-Leknevî içinde, V, 201-209), Karaçi 1419.

--- *İhkâmü'l-kantara fî ahkâmi'l-besmele*, thk. Salâh Muhammed Ebü'l-Hâc, Amman 2002.

--- *İkâmetü'l-hucce alâ enne'l-iksâra fî't-teabbüdi leyse bi-bid'a*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Beyrut 1419/1998.

--- *İkâmetü'l-hucce alâ enne'l-iksâra fî't-teabbüdi leyse bi-bid'a*, (Mecmûatü resâli'l-Leknevî içinde, II, 153-208), Karaçi 1419.

--- *İmâmü'l-kelâm fî mâ yeteallaku bi'l-kirâati halfe'l-imâm*, (Ğaysü'l-ğamâm isimli şerhiyle birlikte, Mecmûatü resâli'l-Leknevî içinde, III, 3-279), Karaçi 1419.

--- *el-İnsâf fî hükmi'l-i'tikâf*, (*el-İs'âf bi-tahşiyeti'l-insâf* hâşiyesi ile birlikte, Mecmûatü resâli'l-Leknevî içinde, II, 377-399), Karaçi 1419.

--- *el-İs'âf bi-tahşiyeti'l-insâf*, (*el-İnsâf fî hükmi'l-i'tikâf* ile birlikte, Mecmûatü resâli'l-Leknevî içinde, II, 377-399), Karaçi 1419.

--- *el-Kavlü'l-câzim fî sukûti'l-hadd bi-nikâhi'l-mehârim*, thk. Salâh Muhammed Ebü'l-Hâc, Ammân 1441/2020.

--- *el-Kavlü'l-menşûr fî hilâli hayri's-şühûr*, (Mecmûatü resâli'l-Leknevî içinde, II, 209-218), Karaçi 1419.

--- *Mecmûatü Resâli'l-Leknevî I-VI*, Derleyen: Naîm Eşref Nûr Ahmed, Karaçi 1419.

--- *Mukaddimetü Umdeti'r-riâye*, (*Umdetü'r-riâye* ile birlikte), Salah Muhammed Ebü'l-Hâc, Beyrut 2009.

--- *Mukaddimetü'l-Hidâye*, (*el-Hidâye* şerhi ile birlikte), Karaçi 1417.

--- *Müzeyyiletü'd-dirâye li-mukaddimeti'l-Hidâye*, (*el-Hidâye* şerhi ile birlikte), Karaçi 1417.

--- *en-Nâfiu'l-Kebîr li-men yütâliu'l-Câmia's-sağîr*, Beyrut 1432/2011.

--- *Nef'u'l-müftî ve's-sâil bi-cem'ı müteferrikâti'l-mesâil* (*Fetâva'l-Leknevî*), thk. Salâh Muhammed Ebü'l-Hâc, Beyrut 1422/2001.

--- *Nuhbetü'l-enzâr alâ Tuhfeti'l-ahyâr*, (*Tuhfetü'l-ahyâr* ile birlikte), thk. Abdülfettah Ebü Gudde, Dimeşk 1412/1992.

--- *Nüzhetü'l-fikr fî sübhâti'z-zikr*, (*en-Nefha bi-tahşiyeti'n-nüzhe* hâşiyesi ile birlikte, Mecmûatü resâli'l-Leknevî içinde, I, 117-155), Karaçi 1419.

--- *Rad'u'l-ihvân an muhdesâti âhiri Cumuati Ramazân*, (Mecmûatü resâli'l-Leknevî içinde, II, 347-376), Karaçi 1419.

--- *er-Raf' ve't-tekmîl fî'l-cerh ve't-ta'dîl*, thk. Abdülfettah Ebü Gudde, Beyrut 1425/2004.

--- *Raf'u's-setr an keyfiyyeti idhâli'l-meyyiti ve tevcîhihî ile'l-kıbleti fî'l-kabr*, (Mecmûatü resâli'l-Leknevî içinde, III, 357-374), Karaçi 1419.

--- *es-Siâye fî keşfi mâ fî Şerhi'l-Vikâye I-II*, Mustafâ Matbaası, Karaçi 1306.

--- *Sibâhatü'l-fikr fî'l-cehri bi'z-zikr*, Tahik: Abdülfettah Ebü Gudde, Kahire 1430/2009.

--- *Şerhu'l-Hidâye I-VIII*, Neşreden: Naîm Eşref Nûr Ahmed, Karaçi 1417.

--- *et-Tahkîku'l-acîb fî't-tesvîb*, (Mecmûatü resâli'l-Leknevî içinde, III, 381-400), Karaçi 1419.

--- *et-Ta'likâtü's-seniyye ale'l-Fevâidi'l-behiyye*, (*el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye* ile birlikte), Nşr: Ahmed ez-Za'bî, Beyrut 1418/1998.

--- *et-Ta'liku'l-mümecced alâ Muvattai Muhammed I-III*, thk. Takiyyüddin en-Nedvî, Dimeşk 1432/2011.

--- *Tarabü'l-emâsil bi-terâcimi'l-efâdil*, (Mecmûatü resâli'l-Leknevî içinde, V, 239-366), Karaçi 1419.

--- *Tenbihü erbâbi'l-hibra alâ müsânehâti müellifi'l-Hitta*, (Mecmûatü resâli'l-Leknevî içinde, VI, 391-462), Karaçi 1419.

--- *Tervihu'l-cinân bi-teşrihi hükmi şürbi'd-duhân*, (*Zecru erbâbi'r-rayyân an şürbi'd-duhân* ile birlikte), thk. Salah Muhammed Ebü'l-Hâc, Ammân 1441/2020.

--- *Tezkiratü'r-râşid bi-reddi tabsıratı'n-nâkid (Zaferü'l-münyeye bi-zikri ağılatı sâhibi'l-hitta)*, (Mecmûatü resâli'l-Leknevî içinde, VI, 96-389), Karaçi 1419.

--- *Tuhfetü'l-ahyâr fî ihyâi sünneti Seyyidi'l-ebrâr*, (*Nuhbetü'l-enzâr hâşiyesi* ile birlikte), thk. Abdülfettah Ebü Gudde, Dimeşk 1412/1992.

--- *Tuhfetü'n-nübelâ fî cemâati'n-nisâ*, (Mecmûatü resâli'l-Leknevî içinde, V, 211-238), Karaçi 1419.

--- *Tuhfetü'n-nübelâ fî cemâati'n-nisâ*, thk. Salâh Muhammed Ebü'l-Hâc, Amman 1441/2020.

--- *Tuhfetü't-talebe fî tahkiki meshi'r-rakabe*, (*Tuhfetü'l-kemele alâ havâşî Tuhfetü't-talebe* ile birlikte), thk. Salâh Muhammed Ebü'l-Hâc, Amman 1441/2020.

--- *Tuhfetü'l-kemele alâ havâşî Tuhfetü't-talebe*, (*Tuhfetü't-talebe fî tahkiki meshi'r-rakabe* ile birlikte), thk. Salâh Muhammed Ebü'l-Hâc, Amman 1441/2020.

--- *Umdetü'r-riâye alâ Şerhi'l-Vikâye I-VII*, thk. Salah Muhammed Ebü'l-Hâc, Beyrut 2009.

--- *Zaferu'l-emânî bi-şerhi Muhtasari's-Seyyid Şerîf el-Cürcânî fî mustalahi'l-hadîs*, thk. Abdülfettah Ebü Gudde, Beyrut 1429.

--- *Zecru'n-nâs alâ inkâri eseri İbn Abbâs*, (Mecmûatü resâli'l-Leknevî içinde, I, 393-424), Karaçi 1419.

--- *Zecru erbâbi'r-rayyân an şürbi'd-duhân*, (*Tervihu'l-cinân bi-teşrihi hükmi şürbi'd-duhân* ile birlikte), thk. Salah Muhammed Ebü'l-Hâc, Ammân 1441/2020.

--- **Leknevî**, Abdülhamîd b. Abdülhalîm b. Abdülhakîm b. Abdurrah b. Bahrululûm Abdülalî Muhammed el-Ensârî el-Leknevî (ö. 1353/1934), *Zübdetü'n-nihâye li-Umdetü'r-riâye*, (*Umdetü'r-riâye alâ Şerhi'l-Vikâye* ile birlikte) I-VII, thk. Salah Muhammed Ebü'l-Hâc, Beyrut 2009.

--- **Limyâ**, Limyâ Muhammed Sıddıka Bâ Haydara, *el-Mesâilu'l-fikhiyye elletî hâlefe fihâ es-Sâhibân ev ahaduhumâ el-İmâm Ebâ Hanîfe fî't-tahâre* I-II, Yüksek Lisans Tezi, Câmîiatu Ümmülkurâ, Külliyyetu'ş-şerîa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, Suudi Arabistan 1424.

M

--- *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, İstanbul 1300.

--- **Mağyâ**, Cibrîl b. el-Mehdî b. Ali, *Dirâse Tahlîliyye Müessile li-tahrîci 'l-furû' ale 'l-usûl inde 'l-usûliyyîn ve 'l-fukahâ* I-II, Doktora Tezi, Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, Mekke 1421-1422.

--- **Makdisî**, İbn Gânim, Ali b. Muhammed (ö. 1004/1596), *Evezahu remz alâ Nazmi 'l-Kenz*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, No: 12860/791.

--- **Maverdî**, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî (ö. 450/1058), *Edebü 'l-kâdî* I-II, Nşr: Muhyî Hilâl es-Serhân, Bağdad 1391-92/1971-72

--- **Medkûr**, Muhammed Sellâm, *el-Medhal li 'l-fikhi 'l-İslâmî târîhuhû ve mesâdiruhû ve nazariyyâtühû 'l-âmmе*, Kahire 1996.

--- **Mekkî**, Muvaffakuddin b. Ahmed el-Mekkî (ö. 568/1172), *Menâkıbü Ebî Hanîfe*, Beyrut 1401/1981.

--- **Mercânî**, Şihâbüddin Ebü'l-Hasen Harun b. Bahaüddin el-Mercânî el-Kazânî (ö. 1306/1888), *Nâzûratü 'l-Hak fî farziyyeti 'l-ışâ ve in lem yeğibi 'ş-şafak*, thk. Orhan b. İdris Ençakar-Abdülkadir b. Selçuk Yılmaz, Amman 1433/2012.

--- **Merdâvî**, Alâüddin Ebü'l-Hasen Ali b. Süleyman el-Merdâvî ed-Dımeşkî (ö. 885/1480), *el-İnsâf fî ma 'rifeti 'r-râcih mine 'l-hilâf* I- XII, thk. Muhammed Hâmîd el-Fîkî, Kahire 1374-1378/1955-1958.

--- **Mergînânî**, Ebü'l-Hasen Burhanüddin Ali b. Ebû Bekir b. Abdülcelil el-Fergânî el-Mergînânî (ö. 593/1197), *el-Hidâye şerhu Bidâyeti 'l-mübtedî* I-VII, thk. Sâid Bekdâş, Medine 1440/2019.

--- *et-Tecnîs ve 'l-mezîd* I-II, thk. Muhammed Emin Mekkî, Karaçi 1424/2004.

--- **Mertoğlu**, Hilal, “*Abdu 'l-Hayy el-Leknevî 'nin Hayatı ve Hadis Anlayışı*”, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003.

--- **Mervezî**, Ebû Abdullah Muhammed b. Nasr el-Mervezî (ö. 294/906), *Kitâbü Kiyâmi Ramazân*, thk. Muhammed Ahmed Âsûr-Cemal Abdülmün'im el-Kûmî, Dâru'z-zehebiyye, Kahire, ts.

--- **Mevsilî**, Ebü'l-Fadl Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî (ö. 683/1284), *el-İhtiyâr li-ta 'lîli 'l-Muhtâr*, I-IV, thk. Şuayb el-Arnaût, Ahmed Muhammed Berhûm, Abdüllatif Hırzullah, Dımeşk 1430/2009.

--- **el-Mevsûatü 'l-fikhiyye**, *el-Mevsûatü 'l-fikhiyyeti 'l-Kuveytiyye* I-XXXXV, Vizâratü 'l-evkâf ve 'ş-şuûni 'l-İslâmiyye, Kuveyt, 1404-1427/1983-2002.

--- **Molla Fenârî**, Şemsüddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed (ö. 834/1431), *Fusûlü 'l-bedâi' fî usûli 'ş-şerâi'* I-II, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Beyrut 1427/2006.

--- **Molla Hüsrev**, Muhammed b. Ferâmürz b. Ali (ö. 885/1480), *Gureru 'l-ahkâm* I-II, (*Düreru 'l-hükkâm* ile birlikte), Karaçi, ty.

--- *Düreru 'l-hükkâm şerhu Gureri 'l-ahkâm* I-II, (Şürunbülâlî'nin hâşiyesi ile birlikte), Karaçi, ty.

--- *Mir 'âtü 'l-usûl şerhu Mirkâti 'l-vusûl*, thk. İlyas Kaplan, Beyrut, ty.

--- *Risâle fi'l-İctihâd*, (Hasan Özer, “*Hanefî Fakihî Molla Hüsrev'in Fıkıh Usûlüne Ait bir Risalesi*” içinde), İHAD, sayı: 8, sayfa: 271-284, 2006.

--- **Muhammed İbrahim**, Muhammed İbrahim Ahmed Ali (ö. 1355-1430/1936-2009), *el-Mezheb inde'l-Hanefiyye*, (*el-Mezheb inde'l-Mâlikiyye, eş-Şâfiyye, el-Hanâbile* ile birlikte), Neşr: Türkî Muhammed Hâmid en-Nasr, Kuveyt 1433/2012.

--- **Mutî**, Şeyh Muhammed Behî el-Mutî (ö. 1354/1935), *Risâle fi beyâni'l-kütüb elletî yuavvelü aleyhâ ve beyâni tabakâti ulemâi'l-mezhebi'l-hanefiyye ve'r-reddi alâ İbn Kemâl Paşa*, Dımeşk 1429/2008.

--- **Müslim**, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/875), *el-Câmiu's-sahîh* I-V, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, Beyrut 1412/1991.

N

--- **Nablusî**, Abdülganî b. İsmâîl b. Abdilganî b. İsmâîl en-Nâblusî (ö. 1143/1731), *el-Cevâbü's-şerîf li'l-hazreti's-şerîfe fi enne mezhebe Ebî Yûsuf ve Muhammed hiive mezhebü Ebî Hanîfe*, thk. Seyit Mehmet Uğur, İHAD, sayı: 29, s. 601-633, 2017.

--- **Nakîb**, Ahmed b. Muhammed Nasîruddîn en-Nakîb, *el-Mezhebü'l-hanefî merâhilühû ve tabakâtühû, zavâbitühû ve mustalahâtühû, hasâisühû ve müellefâtühû* I-II, Riyad 1422/2001.

--- **Nâtîfî**, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ömer en-Nâtîfî et-Taberî (ö. 446/1054), *el-Ecnâs fi furû'l-fikhi'l-Hanefî* I-II, thk. Abdullah b. Sa'd et-Tuhays-Kerim b. Fuâd b. Muhammed el-Lem'î, Riyad 1437/2016.

--- **Nebîre-i Şeyh Ömer**, Yûsuf b. Ömer es-Sûfî el-Bezzâr (Nebîre-i Şeyh Ömer) (ö. 832/1429), *Câmiu'l-muzmerât ve'l-müşkilât* I-V, thk. Semîr Subhî Hüdâbahş Hicâzî, Beyrut 1439/2018.

--- **Nedvî**, Ebu'l-Hasen Ali el-Hasenî, “*Nedvetü'l-ulemâ medrese fikriyye şâmîle*”, el-Ba'su'l-İslâmî, Leknev 1395/1976; cilt: 20 (Özel Sayı), s: 59-73.

--- **Nedvî**, Ali Ahmed, *el-Kavâidü'l-fikhiyye mefhûmühâ, neş'etühâ, tatavvuruhâ, dirâsetü müellefâtihâ, edelletühâ, mühimmetühâ, tatbikâtühâ*, Dımeşk 1414/1994.

--- **Nedvî**, Muhammed Erşed el-A'zamî en-Nedvî, “*el-İmam Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay el-Leknevî*”, el-Ba'su'l-İslâmî, Leknev 1407/1987, cilt: 31, sayı: 8, s: 94-99.

--- **Nedvî**, Veliyyüddîn, *el-İmâm Abdülhay el-Leknevî allâmetü'l-Hind ve imâmü'l-muhaddisîn ve'l-fukahâ*, Dımeşk 1415/1995.

--- **Nesâî**, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali (ö. 303/915), *es-Sünen* I-VIII, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Halep 1406/1986.

--- *es-Sünenü'l-kübrâ*, I-XII, thk. Şuayb Arnaût-Hasan Abdülmün'im Şelebî, Beyrut 1421/2001.

--- **Nesefî**, Ebü Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî es-Semerkindî (ö. 537/1142), *el-Manzûme fi'l-hilâfiyyât*, thk. Hasan Özer, Beyrut 1431/2010.

--- **Neseî**, Ebü'l-Berakât Hafızuddin Abdullah b. Ahmed en-Neseî (ö. 710/1310), *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-musannif ale'l-Menâr* I-II, (Molla Cîven'in *Nûru'l-envâr ale'l-Menâr*'ı ile birlikte), Beyrut, Tarihsiz.

--- *Kenzü'd-dekâik*, thk. Sâid Bekdâş, Beyrut 1432/2011.

--- *Şerhu'l-Müntehab fî usûli'l-mezheb*, thk. Salim Ögüt, Mekke 1408/1988.

--- *el-Mustasfâ fî şerhi'n-Nâfi'* I-III, thk. Hasan Özer-Mehmet Çaba, İstanbul 1438/2017.

--- *el-Musaffâ şerhu Manzûmeti'l-hilâfiyyât* I-III, thk. Hasan Özer, Dâru'n-nûr, 2019.

--- **Nevevî**, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî (ö. 676/1277), *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc* I-XVIII, Beyrut 1392.

--- *Minhâcü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*, Nşr: Muhammed Tâhir Şa'bân, Cidde 1426/2005.

--- *el-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb* I-XX, (Râfiî'nin *Fethu'l-Azîz şerhu'l-Vecîz*'i ve İbn Hacer'in *et-Telhîsu'l-habîr*'i ile birlikte), Kahire 1344.

--- *Âdâbü'l-fetva ve'l-müftî ve'l-müsteftî*, Dımeşk 1408/1998.

--- *Ravdatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn* I-XII, thk. Züheyr eş-Şâvîş, Beyrut 1412/1991.

--- *el-Ezkâr min kelâmi Seyyidi'l-ebrâr*, Cidde 1425/2005.

--- *el-Erbeûn*, (Heytemî'nin *el-Fethu'l-mübîn bi-şerhi'l-Erbaîn*'i ile birlikte), thk. Ahmed Câsim Muhammed el-Muhammed-Kusay Muhammed Nursu'l-Hallâk-Ebû Hamza Enver b. Ebû Bekir eş-Şeyhî ed-Dâğistânî, Cidde 1428/2008.

Ö

--- **Oral**, Abide Eser, "*İmam Leknevî'nin Fetâvâ'sının Değerlendirilmesi*", Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı İslâm Hukuku Bilim Dalı, 2014.

--- **Othman**, Abdulbari Aziz, *Hucıyyetü'l-örf ve tahsîsu'l-âmm bih/İslam Hukukunda Örfün Delil Değeri ve Âmm Lafızların Örfle Tahsisi*, Doktora Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2019.

--- **Ögtem**, Ramazan, *Abdülhayy el-Leknevî ve et-Ta'lîkü'l-Mümecced Adlı Eserinin Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, İstanbul 2017.

--- **Okur**, Kaşif Hamdi, "*Para Vakıfları Bağlamında Örfün Kaynak Değerine İlişkin Birgîvî ve Ebussuud Arasındaki Tartışmalar*", Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgîvî, 2019, I, 57-78, Balıkesir 2019.

--- **Okuyucu**, Nail, "*Tahrîcü'l-furû ale'l-usûl Edebiyatı*", Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 38, 2010/1, s. 113-136.

--- **Osmânî**, Şebbîr Ahmed el-Osmânî (ö. 1949), *Fethi'l-mülhim bi-şerhi Sahîhi Müslim* I-VI, (*Tekmiletü Fethi'l-mülhim* ile birlikte), Nşr: Mahmud Şâkir, Beyrut 1426/2006.

- **Öğüt**, Salim, “Ebû Yûsuf”, *DİA*, X, 260-265, İstanbul 1994.
- “Ehl-i Hadîs”, *DİA*, X, 508-512, İstanbul 1994.
- “*Ebû Yûsuf ve Hanefîliği*”, İslâmî Araştırmalar Dergisi, Cilt: 15, Sayı: 1-2, 2002, s. 291-301.
- **Ömerî**, Nâdiye Şerif el-Ömerî, *el-İctihâd fi'l-İslâm*, Beyrut 1406/1986.
- **Önder**, Şule, *İslam ve Osmanlı Hukukunda İmam Birgivî ve Ebussuud Efendinin Para Vakfı Tartışmaları*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2006.
- **Özcan**, Azmi, “Leknev”, *DİA*, XXVII, 133, Ankara 2003.
- “Firengî Mahal”, *DİA*, XIII, 132, 133, İstanbul 1996.
- **Özcan**, Tahsin, *Kanuni Dönemi (M.1520-1566/H.926-974) Üsküdar Para Vakıfları*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1997.
- “*Para Vakıflarının Meşrulaştırılması Süreci: İslam Vakıf Hukukunun Osmanlı Toplumunda Uygulanmasına Dair Bir Analiz*”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat], 2008, sayı: 18, s. 235-248.
- **Özdemir**, Ahmet, “*İmam Ebû Yûsuf'un Fukahâ Tabakâtındaki Yeri*”, The Journal of Academic Social Science Studies, VI/3, s. 491-508, 2013.
- **Özel**, Ahmet, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefî Mezhebi*, Ankara 2015.
- “Kefevî, Mahmûd b. Süleyman”, *DİA*, XXV, 185-186, İstanbul 2002.
- **Özen**, Şükrü, “İhtilaf”, *DİA*, XXI, 565-568, İstanbul 2000.
- “Hilâf”, *DİA*, XVII, 527-538, İstanbul 1998.
- “Tercih”, *DİA*, XXXX, 484-487, İstanbul 2011.
- Te'sîsü'n-nezâir”, *DİA*, XXXX, 545-547.
- “Kemalpaşazâde”, *DİA*, XXV, 240-242, İstanbul 2002.
- “Tütün”, *DİA*, XXXXII, 5-9, İstanbul 2012.
- **Özer**, Hasan, “*İbn Kemal ve Tabakâtü'l-fukahâ Adlı Eseri*”, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, XIV, 353-374, 2009.
- “*Hanefî Fakihî Molla Hüsrev'in Fıkıh Usûlüne Ait bir Risalesi*”, İHAD, sayı: 8, sayfa: 271-284, 2006.
- “*Molla Hüsrev'in Fatih'e Sunduğu Fıkıh Usûlü Risâlesinin Tahlil ve Tercümesi*”, İHAD, sayı: 30, sayfa: 45-70, 2017.
- **Özervarlı**, M. Sait, “Şah Veliyyullah”, *DİA*, XXXVIII, 262-267, İstanbul 2010.
- **Özkan**, Mehmet, *Hanefîlere Göre İbadetlerin Uygulamasına İlişkin İçtiHADlar*, Bursa 2012.
- **Özşenel**, Mehmet, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*, İstanbul 2015.

P

--- **Pakdemirli**, M. Nur-**Birişık**, Abdülhamid, “*Hint Alt Kıtası Geleneksel Öğretim Kurumlarında Yürütülen Din Eğitiminin Gelişim Sürecine Tarihsel Bir Yaklaşım*”, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, XIII/II, 87-115, 2013.

--- **Pakdemirli**, M. Nur, “*Hint Alt Kıtası’nda Dini Ekoller ve Din Eğitimi*”, EKEV Akademi Dergisi, Sayı: 62, Sayfa: 425-454, Bahar 2015.

--- **Pezdevî**, Ebü’l-Hasen Ebü’l-Usr Fahrü’l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdülkerîm el-Pezdevî (ö. 482/1089), *Usûlü’l-Pezdevî/Kenzü’l-vusûl ilâ ma’rifeti’l-usûl*, (İbn Kutluboğa’nın *Tahrîcü ehâdisü Usûli’l-Pezdevî*’si ile birlikte), thk. Said Bekdâş, Medine 1436/2014.

--- **Pîrîzâde**, Burhânüddîn İbrâhîm b. Hüseyin b. Ahmed (ö. 1099/1688), *Umdetü zevi’l-besâir şerhu’l-Eşbâh ve’n-nezâir* I-II, thk. Saffet Köse-İlyas Kaplan, İstanbul 1437/2016.

--- *Risâle fî mezhebi’l-İmâm Ebî Hanîfe (el-Mezhebü’l-Hanefî)*, thk. Hasan Özer, İHAD, sayı: 19, s. 327-341, 2012.

R

--- **Râfî**, Abdülkerim b. Muhammed b. Abdülkerim Ebü’l-Kâsım er-Râfî (ö. 623/1226), *el-Azîz şerhu’l-Vecîz (eş-Şerhu’l-Kebîr)* I-XIII, thk. Ali Muhammed Ivaz-Adil Ahmed Abdülmevcud, Beyrut 1417/1997.

--- **Râzî**, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî (ö. 606/1210), *el-Mahsûl* I-VI, thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî, Beyrut 1418/1997.

--- **Râzî**, **Zeynüddin**, Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdülkadir er-Râzî (ö. 666/1268), *Tuhfetü’l-mülûk*, Nşr: Abdullah Nezâr Ahmed, Beyrut 1417/1997.

--- **Remlî**, Hayreddin b. Ahmed er-Remlî’nin (ö. 1081/1671), *el-Fetâva’l-Hayriyye li-nef’i’l-beriyye* I-II, Bulak 1300.

S

--- **Sadrüşşehîd**, Ebû Hafs Hüsâmüddîn es-Sadrü’s-şehîd Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî (ö. 536/1141), *Şerhu Edebi’l-kâdî li’l-Hassâf* I-IV, thk. Muhyî Hilâl es-Serhân, Bağdat 1397/1997.

--- *Şerhu’l-Câmi’-s-sağîr*, (Master Tezi), thk. Saîd Bûnâ Dâbû, Medine İslâm Üniversitesi Şeriat Fakültesi, Medine 1413-1414.

--- **Sadrüşşerîa**, Ubeydullah b. Mes’ûd b. Tâcüşşerîa Ömer b. Ubeydullah b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî (ö. 747/1346), *et-Tavdîh fî halli gavâmizi’t-Tenkîh* I-II, (Teftâzânî’nin *et-Telvîh*’i ile birlikte), thk. Zekeriya Umeyrât, Beyrut 1416/1996.

--- *Şerhu’l-Vikâye* I-VII, (Leknevî’nin *Umdetü’r-riâye*’si ile birlikte), thk. Salah Muhammed Ebü’l-Hâc, Beyrut 2009.

--- *en-Nükâye (Muhtasaru’l-Vikâye fî mesâili’l-Hidâye)*, Kazan 1911.

--- **Safedî**, Salahuddin Halil b. Aybeg b. Abdullah es-Safedî (ö. 764/1363), *el-Vâfi bi’l-vefeyât* I-XXIX, thk. Ahmed Arnaût- Türkî Mustafa, Beyrut 1420/2000.

--- **Sahnûn**, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî (ö. 240/854), *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* I-IV, Beyrut 1415/1994.

--- **San'ânî**, Ebü İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâil es-San'ânî (ö. 1182/1768), *İrşâdü'n-nükkâd ilâ teysîri'l-ictihâd*, Nşr: Salahaddin Makbûl Ahmed, Kuveyt 1405/1985.

--- **Sava Paşa** (1832-1904), *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd* I-II, İstanbul 2017.

--- **Saymerî**, Ebü Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed es-Saymerî (ö. 436/1045), *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihî*, Beyrut 1405/1985.

--- **Sehâvî**, Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî (ö. 902/1496), *ed-Dav'u'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'* I-X, Beyrut, tarihsiz.

--- *el-Kavlü'l-bedî' fi's-salât ale'l-Habîbi's-Şefî'*, thk. Muhammed Avvâme, Medine 1422/2002.

--- **Sem'ânî**, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî es-Sem'ânî (ö. 489/1096), *Kavâtu'u'l-edille fi usûli'l-fikh* I-V, thk. Abdullah b. Hafiz. Ahmed el-Hakemî, Riyad 1419/1998

--- **Semerkindî**, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrahim es-Semerkindî (ö. 373/983), *Kitâbü'n-Nevâzil*, Millet Kütüphanesi Feyzullah Efendi Bölümü, No: 995.

--- *Uyûnü'l-mesâil fi fûrû'u'l-Hanefiyye*, thk. Seyyid Muhammed Mehennâ, Beyrut 1419/1998.

--- **Semerkindî**, Alâüddîn Şemsünnazar Ebü Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî (ö. 539/1144), *Mîzânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zekî Abdülber, Katar 1404/1984.

--- *Tuhfetü'l-fukahâ* I-III, Beyrut 1405/1984.

--- **Semenkânî**, Hüseyin b. Muhammed b. Hüseyin es-Semenkânî (740/1339), *Hizânetü'l-müfîtn*, Millet Genel Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Bölümü, No: 1019.

--- **Serahsî**, Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (ö. 483/1090), *Şerhu Kitâbi's-Siyeri'l-Kebîr* I-V, thk. Ebü Abdullah Muhammed Hasen Muhammed Hasen İsmail eş-Şâfiî, Beyrut 1417/1997.

--- *el-Mebsût* I-XXX, Beyrut 1414/1993.

--- *Usûlü's-Serahsî* I-II, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut 1414/1993.

--- **Serahsî, Radyüüddîn**, Ebü Abdillâh Radyüüddîn Burhânü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed es-Serahsî et-Tûsânî (ö. 571/1176), *el-Muhîtü'r-Radavî*, Millet Genel Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Bölümü, No: 958.

--- **Siğnâkî**, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Siğnâkî (ö. 714/1314), *el-Vâfi fi usûli'l-fikh* I-V, thk. Ahmed Muhammed Hammûd el-Yemânî, Doktora Tezi, Ümmü'l-kurâ Üniversitesi 1417/1997.

--- *en-Nihâye ale'l-Hidâye*, Millet Genel Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Bölümü, No: 896.

--- **Suyûtî**, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî (ö. 911/1505), *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbü'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî, Beyrut 1426/2005.

--- *el-Ezhâri'l-mütenâsire fî'l-ahbâri'l-mütevâtire*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, Beyrut 1405/1985.

--- *Mirkâtü's-suûd ilâ Süneni Ebî Davûd* I-III, Nşr: Muhammed Şâyib Şerîf, Beyrut 1433/2012.

--- *er-Redde alâ men ahlede ile'l-arz ve cehile enne'l-ictihâde fî külli asrin farz*, Cezayir 1325/1907.

--- **Sübkî**, Tacüddin Ebu Nasr Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkâfi es-Sübkî (ö. 771/1370), *Raf'ul-hâcib an Muhtasar-ı İbn Hâcib* I-IV, thk. Şeyh Ali Muhammed Muavviz-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud, Beyrut 1419/1999.

--- *Cem'u'l-cevâmi' fî usûli'l-fikh*, Nşr. Abdülmün'im Halil İbrahim, Beyrut 1424/2003.

--- *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc* I-VII, thk. Ahmed Cemâl ez-Zemzemî-Nureddin Abdülcebbâr Sağîrî, Dubâ 1424/2004.

--- *el-Eşbâh ve'n-nezâir* I-II, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Beyrut 1411/1991.

--- *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ* I-X, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî-Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Dâru'l-Hicr, 1413.

Ş

--- **Şâhîn**, Şâmil, “*Menhecü tahrîci'l-furû' ale'l-usûl*”, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: VII (2017), c. 4, s. 185-224.

--- **Şâfiî**, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî (ö. 204/820), *er-Risâle*, Tahkik ve Şerh: Ahmed Muhammed Şakir, 1358/1940.

--- **Şahin**, Osman, *İslam Hukukunda Fetva Usûlü*, Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2002.

--- **Şa'rânî**, Ebü'l-Mevahib (Ebû Abdurrahman) Abdülvehhab b. Ahmed b. Alî eş-Şa'rânî el-Mısırî (ö. 973/1565), *Kitâbü'l-mîzân* I-III, thk. Abdurrahman Umeyrat, Beyrut 1409/1989.

--- *el-Cevâhir ve'l-yevâkîf fî beyâni akâidi'l-ekâbir* I-II, (*el-Kibrîtü'l-ahmer* ile birlikte), Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut, ty.

--- **Şâtîbî**, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-Şâtîbî (ö. 790/1388), *el-Muvâfakât fî usûli's-şerîa* I-VI, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasen Âl-i Selmân, Dâru İbn Affân, 1417/1997.

--- **Şelebî**, Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed eş-Şelebî (ö. 1021/1612), *Hâşiye alâ Tebyîni'l-hakâik*, I-VI, (*Zeylaî'nin Tebyînü'l-hakâik*'i ile birlikte) Bulak 1313-1315.

--- **Şelebî**, Şeyh Muhammed Mustafa Şelebî, *el-Medhal fi'l-fikhi'l-İslâmî; ta'rîfuhû ve târîhuhû ve mezâhibühû; nazariyyetü'l-milkiyye ve'l-akd*, Beyrut 1405/1985.

--- **Şen**, Yûsuf, “*Mâverâünnehir Fıkıh Kültürünün Etkileri (Kırgızistan Örneği)*”, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sayı: 56, s: 1399-1423, Erzurum 2016.

--- **Şevkânî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî (ö. 1250/1834), *İrşâdü'l-fühûl ilâ tahkiki'l-Hakkı min ilmi'l-usûl* I-II, thk. Şeyh Ahmed Azve İnâye, Dimeşk 1419/1999.

--- *el-Kavlü'l-müfd fi edilleti'l-ictihâd ve't-taklîd*, thk. Ebû Mus'ab Muhammed Saîd el-Bedrî, Beyrut 1411/1991.

--- **Şeybânî, Muhammed**, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805), *el-Asl* I-XIII, thk. Muhammed Boynukalın, Beyrut 1433/2012.

--- *el-Câmiu's-sağîr*, (Leknevî'nin *en-Nâfiu'l-Kebîr*'i ile birlikte), Karaçi 1411/1990.

--- *el-Muvatta'* I-III, (Leknevî'nin *et-Ta'liku'l-mümecced*'i ile birlikte), thk. Takiyyüddin en-Nedvî, Dimeşk 1432/2011.

--- *Kitâbü'l-âsâr* I-II, thk. Hâlid el-Avvâd, Beyrut 1429/2008.

--- *el-Hucce alâ ehli'l-Medine* I-IV, thk. Mehdî Hasan el-Kîlânî el-Kâdirî, Beyrut 1403/1983.

--- **Şeyhîzâde**, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman el-Kelyübî Şeyhîzâde Damat Efendi, (ö. 1078/1668), *Mecme'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* I-IV, (el-Haskefî'nin *ed-Dürri'l-müntekâ fi şerhi'l-Mülteka*'sı ile birlikte), Beyrut 1419/1998.

--- **Şimşek**, Murat, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefilik*, İstanbul 2019.

--- “*Ehl-i Re'y Fıkıh Ekolünün Temsilcisi Ebû Hanîfe (v. 150/767)*”, İHAD, Sayı: 19, s. 45-67, 2012.

--- **Şirbînî**, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570) *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc* I-IV, Nşr: Muhammed Halîl Aytânî, Beyrut 1418/1997.

--- **Şûşân**, Osman b. Muhammed el-Ahdar, *Tahrîcü'l-furû' ale'l-usûl dirâse târîhiyye ve menheciyye ve tatbikiyye*, Riyad 1419/1998.

--- **Şühâvî**, Muhammed Bedreddin eş-Şühâvî el-Mısırî (ö. 984/1576), *et-Tırâzü'l-Müzheb fi tahrîci's-sahîh ale'l-mezheb*, thk. Ebü'l-berakât Hakku'n-Nebî es-Sindî el-Ezherî, Kuveyt 1434/2012.

--- **Şürübülâlî**, Ebü'l-İhlâs Hasan b. Ammâr b. Alî eş-Şürübülâlî el-Vefâî (ö. 1069/1659), *Gunyetü zevi'l-ahkâm fi buğyeti Dureri'l-hükkâm* I-II, (Molla Hüsrev'in *Düreru'l-hükkâm*'ı ile birlikte), Karaçi, tarihsiz.

--- *Merâkı'l-felâh bi-imdâdi'l-fettâh şerhu Nûri'l-îzâh ve necâti'l-ervâh*, Nşr: Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyza, Beyrut 1424/2004.

--- *İmdâdü'l-fettâh şerhu Nûri'l-îzâh ve necâti'l-ervâh*, thk. Beşşâr Bekrî Arâbî, Dimeşk, ty.

--- *en-Nazmü'l-müstetâb li-hükmi'l-kırâati fî salâti'l-cenâzeti bi-ümmi'l-kitâb*, thk. Ebû Abdurrahman Abdülmecîd Cum'a el-Cezâirî, Mektebetü'l-Hâfız ez-Zehebî, Cezayir, ty.

--- *el-Ikdü'l-ferîd li beyâni'r-râcih mine'l-hilâf fî cevâzi't-taklîd*, thk. Halid b. Muhammed el-Arûsî, Mecelletü Câmîati Ümmi'l-kurâ li ulûmi'ş-şer'iyye ve'l-lügati'l-arabiyye ve âdâbihâ, Cilt: 17, Sayı: 32, 673-723, Mekke 1425.

T

--- **Taberânî**, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî (ö. 360/970), *el-Mu'cemü'l-Kebîr* I-XXV, thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi, Kahire, ty.

--- *el-Mu'cemü'l-evsat* I-X, thk. Tarık b. Ivazullah b. Muhammed-Abdülmuhsin b. İbrahim el-Huseynî, Kahire 1415/1995.

--- **Tahâvî**, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî et-Tahâvî (ö. 321/933), *el-Muhtasar*, Nşr: Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Kahire 1370/1951.

--- *Şerhu Meâni'l-âsâr* I-V, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr-Muhammed Seyyid Câdü'l-Hak, Beyrut 1414/1994.

--- **Tahhân**, Mahmud, *Usûlü't-tahrîc ve dirâsâtü'l-esânîd*, Riyad 1417/1996.

--- **Tahtâvî**, Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl ed-Dûkâtî et-Tahtâvî (ö. 1231/1816), *Hâşiyetü't-Tahtâvî ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-ebâr* I-XII, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut 1438/2017.

--- *Hâşiyetü alâ Merâkı'l-felâh*, Hazırlayan: Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî, Beyrut 1418/1997.

--- **Takî Osmânî**, Muhammed Takî el-Osmânî, *Tekmiletü Fethi'l-mülhim bi-şerhi Sahîhi Müslim* I-VI, (*Fethü'l-mülhim* ile birlikte), Nşr: Mahmud Şâkir, Beyrut 1426/2006.

--- *Usûlü'l-iftâ ve adâbühû*, Karaçi 1432/2011.

--- **Tarsûsî**, Necmüddin İbrahim b. Ali et-Tarsûsî, (ö. 758/1357), *Enfeü'l-vesâil ilâ tahrîri'l-mesâil (el-Fetâva't-Tarsûsiyye)*, Kahire 1344/1926.

--- **Taş**, Aydın, “Şeybânî, Muhammed b. Hasen”, *DİA*, XXXIX, 38-42, İstanbul 2010.

--- **Tayalisi**, Süleyman b. Davud b. el-Cârûd (ö. 204/819), *Müsnedü Ebî Davud et-Tayâlisî* I-IV, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî, Daru Hecr 1420/1999.

--- **Teftâzânî**, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahrüddîn Ömer b. Burhânüddîn Abdullâh et-Teftâzânî (ö. 792/1390), *Şerhu't-Telvih ale't-Tavdîh li-metni't-Tenkîh fî usûli'l-fikh* I-II, thk. Zekeriya Umeyrât, Beyrut 1416/1996.

--- **Tehânevî**, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî (ö. 1158/1745'ten sonra), *Keşşâfü istulâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm* I-II, Nşr: Refik el-Acem ve Heyet, Beyrut 1996.

--- **Tehânevî**, Zafer Ahmed b. Latîf et-Tehânevî el-Osmânî (1892-1974), *Î'lâü's-sünen* I-XXII, thk. Muhammed Takî Osmânî, Karaçi 1414-1418.

--- **Temîmî**, Takiyyüddin b. Abdülkadir et-Temîmî el-Gazzî (ö. 1010/1596), *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye* I-IV, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Kahire 1390-1410/1970-1989.

--- **Tilimsânî**, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Hasenî et-Tilimsânî (ö. 771/1370), *Miftâhu'l-vusûl*, thk. Muhammed Ali Ferkûs, Mekke 1419/1998.

--- *Fetâva's-Şerîf et-Tilimsânî el-usûliyye*, (*Miftâhu'l-vusûl* içinde), thk. Muhammed Ali Ferkûs, Mekke 1419/1998.

--- **Timurtâşî**, Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed el-Ömerî et-Timurtâşî el-Gazzî (ö. 1006/1598), *Tenvîru'l-ebşâr ve câmiu'l-bihâr*, Kahire 1332.

--- *Minehu'l-Gaffâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr*, Mektebetü Câmiati'l-Melik Suûd, No: 6428, (I. Cilt).

--- **Tirmizî**, Muhammed b. İsa et-Tirmizî (ö. 279/892), *es-Sünen* I-V, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut, Tarihsiz.

--- **Trablusî**, Burhanüddin Ebû İshak İbrahim b. Musa et-Trablusî (ö. 922/1516), *Mevâhibu'r-Rahmân fî mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, thk. Ya'lâ Kahtân ed-Dûrî, Beyrut 1439/2018.

--- *el-Burhân şerhu Mevâhibi'r-Rahmân* I-IV, İmam Muhammed İbn Suûd İslâm Üniversitesi Kütüphanesi, No: 48, 49 50 51.

--- **et-Türkî**, Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, Beyrut 1434/2013

U

--- **Uğur**, Seyit Mehmet, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü*, İstanbul 2019.

--- “Abdülganî B. İsmail En-Nablusî'nin “el-Cevâbü's-şerîf li'l-hazreti's-şerîfe fî enne mezhebe Ebî Yûsuf ve Muhammed hüve mezhebü Ebî Hanîfe” İsimli Risalesinin Tahkik Ve Tahlili”; *İHAD*, sayı: 29, s. 601-633, 2017.

--- “Cessâs'ın Şerhu Muhtasari't-Tahâvî İsimli Eserindeki Asıl Teriminin Mâhiyeti ve Asılların İşlevleri Üzerine Bir İnceleme”, *Hitit İlahiyat Dergisi*, Haziran 2021/20/2, s. 775-804.

--- “Hanefî Mezhebinde Müftâ Bih Görüşün Belirlenmesinde Meşâyihın Rolü”, *6. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı*, s. 99-111, İstanbul 2017.

--- **Ûşî**, Ebû Muhammed Siracüddin Ali b. Osman b. Muhammed et-Teymî el-Ûşî (ö. 575/1179), *el-Fetâva's-Sirâciyye*, thk. Muhammed Osman el-Büstevî, 1432/2011.

--- **Uyanık**, M. Zeki, “İslâm Hukukunda Dinî Hükümleri Hafifleten Umûmü'l-Belvá”, *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 26, s.195-235, Temmuz-Aralık 2020/2.

--- **Uzunpostalcı**, Mustafa, “Ebû Hanîfe”, *DİA*, X, 131-138, İstanbul 1994.

V

--- **Velvâlicî**, Ebü'l-Fetih Zahîraddin Abdürreşid b. Ebû Hanîfe b. Abdürrazzak el-Velvâlicî (ö. 540/1146), *el-Fetâvâ el-Velvâliciyye* I-V, thk. Mikdâd b. Musa Feryevî, Beyrut 1424/2003.

--- **Vural**, Suat, *Hindistan'da İngiliz Yönetimi*, Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya 2006.

Y

--- **Yaman**, Ahmet, “Bir Kavram Olarak “Fıkıh Kâideleri” Ya Da İslam Hukukunun Genel İlkeleri”, *Marife Dergisi*, I, 49-75, Konya 2001.

--- *Fetvâ Usûlü ve Âdâbı*, İstanbul 2017.

--- “*Fetvâ ve Mezhep Fetvâ Usûlü ve Tarihinin Tartışmalı Bir Konusu Olarak Fetvâ-Mezhep İlişkisi*”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt/Sayı: 48, s. 5-34, Haziran 2015.

--- “*Fıkıhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvâda Değişim*”, *Diyanet İlmî Dergi*, 50/2 2014, s. 7-21.

--- “*Fıkıh Usûlü İşlevini Tamamladı mı?*”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt-Sayı 57, s. 25-46, Aralık 2019.

--- “*Güncel Bazı Örnekleri Bağlamında Fetvâda Kaynak ve Yöntem Sorunu Üzerine*”, *SÜİFD (Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, XXVIII, 7-16, Konya 2009.

--- *İslam Hukuku*, (Halit Çalış ile birlikte), Ankara 2020

--- “*İstihsan Ne Değildir?*”, *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi*, VIII, 169-173, Ocak 2008.

--- *İslam Hukukuna Giriş*, (Halit Çalış ile birlikte), İstanbul 2014.

--- “*Kenzü'd-dekâik*”, *DİA*, XXV, 261-262, İstanbul 2002.

--- “*Sahâbe'nin Fikhî Mezheplere Kaynaklığı*”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 38, 2014, s. 11-44.

--- “*Yeni Bir Kitap Dolayısıyla Tahrîcü'l-furû' Kavramı Üzerine*”, *Diyanet İlmî Dergi*, 32/4, 1996, s. 51-61.

--- “*Kavâid yecibü mürââtühâ inde istinbâti'l-ahkâm mine'l-ehâdis*”, *İhtisas: İlmî Araştırma ve Neşir Dergisi*, sayı: 1, (Konya 2020), s. 253-256.

--- **Yaşaroğlu**, M. Kâmil, “*Küsûf*”, *DİA*, XXVI, 576-577, İstanbul 2002.

--- **Yavuz**, Yûsuf Şevki, “*Taşköprüzâde Ahmed Efendi*”, *DİA*, XXXX, 151-152, İstanbul 2011.

--- **Yeniçel**, Ahmet Necati-Hüseyin Kayapınar, *Sünen-i Ebu Davud Terceme ve Şerhi* I-XVI, İstanbul 1987-2003.

--- **Yıldırım**, Duran Ali, *Kur'an'da Fesat*, Konya 2016.

--- **Yılmaz**, İbrahim, “İslâm Hukukunda Çok Eşliliği Meşrû Kılan Şartlar Ve Buna Ruhsat Veren Özel Durumlar”, *Bilimname XXXVII*, 2019/1, 559-591.

Z

--- **Zafîrî**, Meryem Muhammed Sâlih ez-Zafîrî, *Mustalahâtü'l-mezâhibi'l-fikhiyye*, Beyrut 1422/2002.

--- **Zâhidî**, Ebü'r-Recâ Necmeddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zâhidî (ö. 658/1260), *Gunyetü'l-Münye li-tetmîmi'l-ğunye*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, No: 7386.

--- *el-Müctebâ şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*, Millet Genel Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Bölümü, No: 807.

--- **Zahîruddîn**, Zahîruddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ömer el-Buhârî (ö. 619/1222), *el-Fetâva 'z-Zahîriyye*, Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Bölümü, No. 1051.

--- **Zebîdî**, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzâk el-Hüseynî ez-Zebîdî (ö. 1205/1791), *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs I-XXXX*, thk. Heyet, Kuveyt 1385-1422/1965-2001.

--- **Zehebî**, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehebî (ö. 748/1374), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ I-XXV*, thk. Şuayb Arnaût başkanlığında heyet, Beyrut 1402-1409/1982-1988.

--- **Zerkâ**, Ahmed b. Muhammed ez-Zerkâ (ö. 1357/1938), *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*, Nşr: Abdüssettâr Ebû Gudde, Dimeşk 1409/1989.

--- **Zerkeşî**, Ebû Abdullâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdullâh et-Türkî el-Misrî ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh I-VI*, Nşr: Abdülkadir Abdullah el-Ânî, Kuveyt 1413/1992.

--- *Teşnîfü'l-mesâmi' bi-cem'i'l-cevâmi'* I-IV, thk. Seyyid Abdülaziz-Abdullah Rabî', Kahire 1418/1998.

--- **Zeylaî**, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus ez-Zeylaî (ö. 743/1343), *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik I-VI*, (Şehâbeddin eş-Şelebî'nin hâşiyesi ile birlikte) Bulak 1313-1315.

--- **Zeylaî**, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî (ö. 762/1360), *Nasbu'r-râye li-tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*, I-IV, thk. Muhammed Avvâme, Beyrut 1418/1997.

--- **Zühaylî**, Vehbe (1932-2015), *Mevsûatü'l-fikhi'l-İslâmî ve kazâyâ'l-muâsıra I-XIV*, Dimeşk 1433/2012.

ÖZGEÇMİŞ

1989 yılında Karaman İmam Hatip Lisesi'nden mezun oldu. 1991 yılında İmam Hatiplik görevine başladı. 1995 yılında Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Sosyal Bilimler Ön Lisans bölümünü; 2002 yılında Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi İlahiyat Ön Lisans bölümünü bitirdi. 2003-2007 yılları arasında Almanya'da görevli olarak bulundu. 2008 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2009-2012 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı Konya Selçuk Dini Yüksek İhtisas Merkezi'nde okudu. 2012 yılında İhtisas Merkezi'ni ve Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi'nde İslam Hukuku'ndan yüksek lisansını tamamladı. 2013-2017 yıllarında Bingöl'ün Solhan ilçesinde; 2017-2018 yıllarında Karaman'ın Sarıveliler İlçesinde İlçe Müftüsü olarak görev yaptı. 2018 Yılında Karaman İl Müftü Yardımcısı olarak atandı. Halen Karaman İl Müftü Yardımcısı olarak görevine devam etmektedir.