

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

**EBÛ YÛSUF'UN EBÛ HANÎFE İLE İHTİLAFLARININ
SEBEPLERİ**

ALİ VEYSEL AKCAN

YÛKSEK LİSANS TEZİ

**DANIŞMAN:
DR. ÖĞR. ÜYESİ HUZEYFE ÇEKER**

KONYA - 2019



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ali Veysel AKCAN
	Numarası	17810601123
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/İslam Hukuku
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Huzeyfe ÇEKER
	Tezin Adı	Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe İle İhtilaflarının Sebepleri

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan "Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe İle İhtilaflarının Sebepleri" başlıklı bu çalışma 17/05/2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Sıra No	Danışman ve Üyeler		
	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Dr. Öğr. Üyesi (Danışman)	Huzeyfe ÇEKER	
2	Prof. Dr.	Ahmet YAMAN	
3	Dr. Öğr. Üyesi	Fatih ORHAN	



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ali Veysel AKCAN		
	Numarası	17810601123		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / İslam Hukuku		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe İle İhtilaflarının Sebepleri			

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.

Ali Veysel AKCAN



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Ali Veysel AKCAN		
	Numarası	17810601123		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / İslam Hukuku		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Dr. Öğr. Üyesi Huzeyfe ÇEKER		
Tezin Adı	Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe İle İhtilaflarının Sebepleri			

Hanefî mezhebinin en büyük imamlarından olan Ebu Yusuf'un hocası Ebu Hanife'ye fûruya dair hükümlerde ihtilaf ettiği bilinmektedir. Bu çalışmamızda Ebu Yûsuf'un hocasına olan ihtilafının sebepleri araştırılmış ve bu ihtilafların fıkıh usulü ve asıllardan kaynaklı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bunun yanı sıra Ebu Yusuf'un hocasına göre daha zâhirci bir kimliğe sahip olduğu, Ebu Hanife'nin ise öğrencisine göre daha manacı ve arkaplanı hesap eden bir karakter taşıdığı sonucuna da varılmıştır.

Çalışmamız bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde ihtilafın akli temellendirilmesi yapılmaktadır.

Birinci bölümde fıkıh usulü temelli ihtilaflar incelenmiştir. Bu bölüm de kendi içinde deliller ve hüküm bölümlerine ayrılmaktadır.

İkinci bölüm ise asıllardan kaynaklı ve çeşitli sebeplerden doğan ihtilafları incelemektedir.

Anahtar Kelimeler: İhtilaf , Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe, Fıkıh Usulü, Asıllar



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Ali Veysel AKCAN		
	Student Number	17810601123		
	Department	Basic Islamic Sciences / İslamic Law		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	X	
		Doctoral Degree (Ph.D.)		
	Supervisor	Assist. Prof. Dr. Huzeyfe ÇEKER		
Title of the Thesis/Dissertation	The Reasons Of Disputes Between Abu Yusuf And Abu Hanifa			

It is known that Abu Yusuf, one of the great imams of the Hanafi school, conflicted with his teacher Abu Hanifa on some ahkam. In this study, the reasons of the conflict of Abu Yusuf to his teacher is researched and it is concluded that these conflicts are emanated from the methodology of Islamic jurisprudence and the rules (al-asl). In addition, it is concluded that Abu Yusuf has a more appearance-based law mentality than his teacher and Abu Hanifa has a character that is based on the meaning and background more than his student.

Our study consists of an introduction and two sections.

In the introduction section, the cause of the conflict is reasoned.

In the first chapter, the conflicts based on the methodology of Islamic jurisprudence are examined.

This section is also divided into sections of the sources and ahkam.

The second section examines the conflicts arising from the rules (al-asl) and the various reasons.

Keywords: Disputes, Abu Yusuf, Abu Hanifa, the Methodology of Islamic Jurisprudence, Rules (al-Asl)

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	vi
ÖNSÖZ	vii

GİRİŞ

I. Araştırmanın Önemi ve Amacı	1
II. Araştırmanın Sınırları	6
III. Araştırmanın Kaynakları	6

BİRİNCİ BÖLÜM FIKİH USULÜ İHTİLAFLARI

I. Deliller Bahsindeki İhtilaflar	8
A. Kitap Bahsi	8
1. Umûmun Kapsamındaki Ferdin Muhassas Olabilmesi	8
2. Halin Hikâyesinin Umûmu	9
3. Muktezânın Umûmu	10
4. Emrin Fevre Delâlet Etmesi	12
5. Bir Şeyi Emretmenin, O Şeyin Zıttın Nehy Manasına Gelmesi....	13
6. Fiillerin Vucûb İfade Etmesi	17
7. Hissî Fiillerin İktizâu'n-nass ile Sâkıt Olması.....	18
8. Delâletu'l-İktirânın Hükümlere Etkisi.....	19
9. Nasların Zahirini Yorumlama.....	20
a. Balığın Kanının Necis Olması	20
b. Boş Araziyi İhyâ Edenin Ona Sahip Olabilmesi.....	21
c. İncinin Süs Eşyası Sayılması	22
d. Hac Menasikinin Takdimi veya Tehiri	23
e. Kadının Kocasına Zekât Vermesi	23
f. Cuma Namazının Birden Fazla Yerde Kılınması.....	24
g. Diğer Örnekler	25
10. Zaman Zarflarındaki Umûmu'l-müşterek Konusu	26
11. Hakikat ve Mecaz Anlayışları	27
a. Hakikat Mananın Kullanımı.....	27
b. Hakikat ve Mecazın Beraberce Kastedilmesi	29

c. Hakikatin İmkansız Olması Halinde Mecaza Gidilmesi.....	32
d. Lafzın Kendisindeki Bir Delâlet Sebebiyle Hakikat Manayı Terk Etme	33
fa. Fâkihe ve Nebbâş Örneği	34
fb. Livâtanın Cezası.....	35
e. Mecazın Halefiyyeti.....	37
12. Harfler ve Edatlar	39
a. “الواو” Harfi Şart Edatı ile Birlikte Kullanıldığında Bu Cümlenin Mûcebinin Ne İçin Olduğu.....	39
b. “ثم”nin Kelamda ve Hükümde Terâhî İfade Etmesi	40
c. Mehir Cümlelerinde “أو” ile Amel Edilmesi	42
d. “على”nin Mahzâ İvazlı Akitlerde Mecâzen “البراء” Manasında Kullanımı.....	43
e. “من” Harf-i Cerri Teb‘îz ya da Beyân İçin Oluşu.....	44
f. “في” Harf-i Cerrinde İstîâb Manasının Oluşu.....	45
g. “كيف”nin Köle Azadında Kullanılışı.....	46
13. Beyân-ı Tağyîr.....	47
14. Beyân-ı Zarûret.....	48
B. Sünnet ve Haber Bahsi	49
1. Râvinin Hıfzının Ruhsatında Hatırlama Şartı.....	49
2. Ruhsat Olan Semâ’daki Kitabın Muhtevâsının Bilinmesi Şartı....	49
3. Râvinin Rivayetine Aykırı Davranmasının Ameli Düşürmesi.....	50
4. Haber-i Vâhidin Kat’î Delillere Etkisi	51
a. Ta’dîl-i Erkân	51
b. Secdede Alın ve Burnun Farz Oluşu.....	54
c. Şart Muhayyerliğinin Azami Süresi.....	56
d. İftitâh Tekbiri	57
e. Yaş Hurma ile Kuru Hurmanın Eşit Ölçüde Değişimi.....	58
f. İstiskâ Namazı.....	60
g. Liân Sonucunda Meydana Gelen Ebediyyen Ayrılık.....	61
h. Farz Namazda Subhanekeye Dua Eklenme	61
5. Cezaların Haber-i Vâhid ile Subûtu	62
6. Tereddüde Düşülen Rivayet ile Amel	63
7. Sünnet Anlayışlarındaki İhtilaf Şüphesi.....	63
8. Sünnet ve Haber Konusunda Halkı İlgilendiren Meseleler	64

a. Avâmın Hadis ile Ameli.....	64
b. Fâsığın İbâdât Konusunda Haber-i Vâhidinin Hücet Oluşu.....	65
c. Muhbirin İhbârının Kabulünde Aded ya da Adâlet Şartının Aranması	67
C. Kıyas Bahsi	67
Ç. Sahabî Kavli Bahsi	68
1. Akıl İle İdrâk Edilebilen Konularda Sahabî Kavli	68
2. Sahabî Kavli ile Kıyasın Terk Edilmesi	69
3. Fakih Olmayan Râvînin Rivayetinin Kıyasa Aykırı Olunca Terk Edilmesi	71
D. Nesh Bahsi	72
E. Teâruz Bahsi.....	76
1. Delillerin Çokluğunun (Kesret-i Edille) Tercih Sebebi Olup Olmaması.....	76
2. Muarız Olan Âm ve Hâssın Tarihlerinin Bilinmemesi Durumunda Tearuzu Giderme Yöntemi	79
a. Toprak Mahsulünün Zekâtı.....	79
b. Kuyu Meselesi.....	79
c. Cenininin Boğazlanması	80
F. Örf Bahsi	81
1. Nassı Yorumlarken Örfü Dikkate Almak.....	81
2. Örf Sebebiyle Kıyası Terk Etmek	82
3. Örf Sebebiyle Kâideyi Terk Etmek	83
4. İnsanların Teamülünü Hükümde Dikkate Alma.....	84
5. Mekanın Değişmesi	85
G. Delilin Ulaşmaması Bahsi	85
1. Vakfın Bağlayıcılığı	85
2. Bir Sâ'ın Kaç Rıtıl Ettiği	87
3. Sabah Namazı Vakti Girmeden Ezan Okunması.....	87
H. İctihâd Bahsi: Üst Derecedeki Bir Müctehidin Taklit Edilmesi.....	88
II. Hüküm Bahsindeki İhtilaflar	88
A. Kâmil Edâ ve Kâsır Edâ.....	88
B. Kâmil Kazânın Kâsır Kazaya Mutlak Olarak Öncelenmesi.....	90
C. Ruhsatın Kullanılmamasında Azîmetin Geri Dönmesi.....	90
D. Çocuğun İrtidadının Dünya Ahkâmına Etkisindeki Mahzâ Zararın Dikkate Alınıp Alınmaması.....	92

E. Velinin İzninin Mutlak Sayılıp Sayılmaması.....	93
F. Azat Etme Fiilinde Müessir-Eser Zorunluluğunu Dikkate Alma	93
G. Müflis Meyyitin Zimmetinin Mevcûd Olup Olmaması	94
H. Kısas Hakkının Miras Haklarından Sayılıp Sayılmaması.....	94
İ. Hezl	95
J. Sefeh.....	97

İKİNCİ BÖLÜM ASILLARDAKİ İHTİLAFLAR VE DİĞER SEBEPLER

I. Asıl Olarak Benimsenen Kurallardaki İhtilaflar.....	99
A. Akitler ile İlgili Asıllar.....	99
1. Fesat Unsurunun Akde Etkisi.....	99
2. Akdin Mûcebinin Nefyi	100
3. Akit Sonrasındaki Değişikliklerin Akdin Aslına Etkisi	100
4. Mevkûf Akdin Sonunun Başlı Gibi Kabul Edilmesi.....	101
5. Mutlak iznin Örf ile Tahsis Edilmesi	101
B. Mülkiyet ile İlgili Asıllar	102
1. Mülkiyetten Önceki İtlâf Sebebinin Tazmine Etkisi.....	102
2. Riddetin Mülkiyet Üzerindeki Etkisi	102
3. Eşyânın Hakları	103
4. Bizzat Temellük Edilemeyen Aracı ile Temellük Edilmesi.....	103
5. Ümmü Velelin Mal Sayılıp Sayılmaması.....	104
C. Diğer Asıllar.....	104
1. Farzın Başını Değiştiren Şeyin Sonuna Etkisi	104
2. Haccın Menâsikinin Takdim ya da Tehirinde Dem Gerekip Gerekmemesi	105
3. Yemin Edilen Şeyin Mevcut Olma Şartı.....	105
4. Birinin Yardımı ile Bir Şeye Güç Yetirme Halinin Hükümlere Etkisi 106	
5. İtibarın Nâdire Olup Olmaması.....	107
6. Aslı Değiştirmek İçin Kesin Delilin Gerekmesi	108
7. Hükümde Batıl Olan Sözü Hükme Etkisi	108
8. Verilen Haberin Doğruluğuna Beyyine İstemek.....	109
9. Şârî'nin İzninde Selâmet Şartı Aranması	110
10. Töhmetin Yapılan Fiili Fasit Kılması	110
11. Aslı Sahih Olmayan Zımnındakinin Sahih Olması.....	111

12. Mubah Kılan Delilin Şeklen Bulunmasının Sonucu	112
13. İctihâd Sahasında Olmayan Miktarlarda En Az İttifak Edilen Sayının Geçerliliği	112
14. Ehl-i Zimmetin Dinleri Üzerine Bırakılması	113
15. Müste'menin Hukûkullahtaki Sorumluluğu.....	113
II. Diğer Sebepler	114
A. Fesâdü'z-zaman	114
1. Şahitlerin Tezkiyesi.....	114
2. Devlet Başkanının Mükrih Olması.....	115
B. Meseleyi Tasavvur Şekli.....	115
1. Hırsızlık Suçunda Hırz Anlayışı	115
2. Mağsûbun Kıymetinin Takdir Zamanı.....	118
3. Cuma Namazı Cemaati	119
4. Vasiyetin Zaman Olarak Bitişik Kabul Edilmesi.....	119
C. Nassı Yorumlama Biçimi	121
D. Kadılık Görevine Bakış.....	122
SONUÇ.....	124
BİBLİYOGRAFYA	132

KISALTMALAR

- b. : bin
bkz. : bakınız
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Hz. : Hazreti
ö. : ölüm tarihi
r.a. : Radiyallahu anhu/anhâ/anhumâ/anhum
s. : sayfa
thk. : tahkik eden
ty. : tarih yok
vb. : ve benzeri
vs. : vesâire
yy. : yer yok

ÖNSÖZ

Gerek usul, gerekse furû kitaplarında Hanefî imamlarının görüşleri bağlamında çok sayıda farklı değerlendirme kaydedilmektedir. Bunca görüş farklılığına rağmen, İmâmeyn'in kendi usul anlayışları olmadığı, usul konusunda Ebû Hanîfe'ye bağlı oldukları iddia edilmektedir. Zihnimde bu sorular varken, Ebû Yûsuf'un hocasına olan ihtilaflarının gerçek sebebinin ne olduğu sorusunu, *el-Menâr* isimli fıkıh usulü eserini okuttuğu özel bir derste Prof. Dr. Ahmet YAMAN hocama sormuştum. Hocam da bana, bu konunun araştırılabileceğini söylemişti. Daha sonra hocalarımla yaptığım istişareler sonucunda, *Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe ile İhtilâflarının Sebepleri* konulu bir tez hazırlamaya, bu konu çerçevesinde özel olarak yapılmış herhangi bir çalışma bulamayınca karar verdik. Her ne kadar mezkur konuya dolaylı olarak değinen bazı makaleler arasında Prof. Dr. Salim Öğüt'ün "Ebû Yûsuf ve Hanefiliği" ve Prof. Dr. Ferhat Koca'nın "Hanefî Mezhebinde Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed Arasındaki Hukuki Görüş Farklılıkları" adlı makaleleri varsa da, konu etraflıca bir biçimde araştırmayı haketmektedir.

Araştırmamızda yer verilen rivayetler bilinçli olarak ehl-i hadisin kaynaklarından gösterilmemiştir. Zira müsellemdir ki, fukaha bu kaynaklardan bağımsız olarak kendi kabullerine göre rivayetleri zikretmişler ve aynı bağımsızlık ile kullanmışlardır. Yani fukahaya göre bir rivayetin ehl-i hadis kaynaklarında geçip geçmemesinin bir önemi yoktur. Biz de fukahanın bu anlayışına saygı duyduğumuzdan, araştırmamızda geçen rivayetleri hangi fıkıh kaynağında geçiyorsa onu belirtip bıraktık. Hadis kitaplarında mevcut olup olmadığıyla alakalı bir araştırma yapmadık.

Araştırmamızdaki tespitlerimiz ve nakillerimiz tabiatıyla beşeri çabadan ibarettir. Çünkü ne Ebû Hanîfe'den ve ne de Ebû Yûsuf'dan bize ulaşmış ve içinde Hanefî fıkıh usulüne dair bilgi veren birinci el kaynaklar mevcuttur. Hanefî mezhebinin fıkıh usulü, fer'î hükümlerin bütünü incelenerek ortaya çıkarılmış bir usul olduğundan, kitaplardaki Ebû Yûsuf ve Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen ifadeler büyük ölçüde başka fakihler tarafından yapılmış bir temellendirmenin ürünüdür. Zaten kabul edilmelidir ki, bir müctehidin her zaman, sınırları belirli kurallara

harfiyen uyması mümkün değildir. Çünkü müctehid yaşadığı dönemin adamıdır ve zihni, yetiştiği çevrede şekillenmiş, büyüdüğü çevrede gelişmiş ve olgunluk çağında da ilerlemeye devam etmiştir. Bu yüzden müctehid, bazı zamanlar, yıllardır kabul ettiği kaidelerini değiştirip yeni bir kaideyi işletecek ve hükümlerini buna göre inşa edecektir. Bu durum müctehid de olsa, insan olmanın kaçınılmaz sonucudur.

Kitaplarda imamların verdiği hükümlere ulaşma bakımından bir zorluk olmasa da, aynı kitaplarda imamların verdiği hükümlerin gerekçelendirmelerini tam ve yeterli manada bulamamaktayız. Bu yüzden biz bu çalışma da, fıkıh usulü kitaplarında ve diğer kaynaklarda imamlara atfedilen görüşleri, sanki onlardan bu görüşler aynı olarak müşahede edilmiş gibi kabul ederek aldık. Bunun dışında yoruma da sıkça başvurduk. Kimi zaman satır aralarından ulaştığımız bilgilerle birtakım ilmî sonuçlara varmaya çalıştık.

Konuyu seçmemde yardımcı olan, araştırmalarımda yol gösteren ve en başından beri kendilerinden her ne zaman yardım istesem talebimi geri çevirmeyip hep aynı titizlik ve nezâket içerisinde yardımcı olan iki hocama: çok değerli hocam Prof. Dr. Ahmet YAMAN'a, çok değerli danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Huzeyfe ÇEKER'e, savunma esnasında tezime katkılar sunan Dr. Öğr. Üyesi Fatih ORHAN'a, destekleri ve duaları ile beni unutmayan aileme şükranlarımı sunarım.

Ali Veysel AKCAN

Konya - 2019

GİRİŞ

I. Araştırmanın Önemi ve Amacı

Zamanın değişmesiyle, ahkâmın da değişebileceği İslâm hukukunun donuk olmadığını savunanlar mahiyetini ve tarihini bilenler nazarında inkâr edilemeyecek bir kuraldır. Yalnız bu kural işaret edilen zaman mefhumundan çok daha geniş bir alanı kuşatır. Mesela zamanın değişmesiyle; şartların, zihin yapılarının, örflerin, edinilen bilgilerin, bakış açılarının vb. hepsinin değiştiği anlaşılmalıdır. Örneğin, ganimet arazileri de normalde mücahitler arasında dağıtılırken, Hz. Ömer (ö. 23/644) zamanında dağıtılmamasına hükmedilmiş, ehl-i kitap kadınlarıyla evlenmenin valilere önü kapatılmış, müellefe-i kulûbe artık zekattan pay ayrılmamasına hükmedilmiştir. Bunu ve aşağıda sayacağımız sebepleri dikkate aldığımızda Ebû Yûsûf'un (ö. 182/798) haklı sebeplerle hocasına muhalefet edebilmesinin de yine olması gereken bir şey olduğu kabul edilmelidir. Zira Ebû Yûsuf, hocasının vefatından sonra otuz iki yıl daha yaşamış, bu yıllar içinde hayatında birçok tecrübe edinmiş, yeni rivayetler öğrenmiş, haccını yapmış, ders okutmuş, kadılık ve kâdî'l-kudâtlık yapmış, farklı anlayışlara sahip olan insanlar ile görüşmüş ve hatta usulde hocası Ebû Hanîfe'ye muhalefet etmiştir.

Sahabe müctehidlerinin en büyüklerinden olan Hz. Ömer (r.a.) mehre bir üst sınırlama getirecekken, konuşmasını dinleyenler arasında onu bir ayet ile uyaran fakih olmayan bir kadındı. Bu basit örneği düşündüğümüzde, Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) eksiksiz ve yanlışsız hükümler ve metotlar koyamayacağı, insan olmasından dolayı buna hiçbir şekilde güç yetiremeyeceği anlaşılır gelmektedir. Bu yüzden Ebû Yûsuf gibi bir müctehidin, Ebû Hanîfe gibi bir müctehidi her manasıyla benimsemesi, takip etmesi, usulünde hiç ihtilaf etmeyecek olması ve tüm bunların iddiası anlaşılmaz gelecektir. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin, görüş değiştirdiği ve daha öncekinin aksine hüküm verdiğinin örnekleri mevcutken, Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe'nin herhangi bir şekilde taklitçisi olduğunu söylemek, pek sağlıklı olmasa gerektir. Zaten Ebû Hanîfe hayattayken dahi, Ebû Yûsuf'un hocasına itiraz edip,

onun görüşünü değil kendi görüşünü benimsemesi de böyle bir iddianın yanlış olduğu sonucuna varmamızı kuvvetlendirmektedir.

İmâmeyn'in telif ettiği eserler incelenecek olursa, kitaplarında Ebû Hanîfe'ye muhalefet etmekten çekinme gibi bir tutum içerisinde olmadıkları görülecektir. Aynı şekilde İmâmeyn'nin, "Ebû Hanîfe dediyse başımız, gözümüz üstüne" gibi bir tutum içinde olmadıkları da açıktır. Bu söylediğimiz Ebû Hanîfe'nin tüm öğrencileri için de geçerlidir. Tarih boyunca da Ebû Hanîfe'ye itiraz ettiler diye, İmâmeyn'in yerildiğini de bilmiyoruz.

Ebû Yûsuf, kavlinin Ebû Hanîfe'nin kavli ile ittifak ettiği zaman kalbinde kuvvet bulduğunu, ihtilâf ettiği zaman ise kalbinde zayıflık ve şüphe bulduğunu dile getirmektedir.¹ Ebû Yûsuf'un söz konusu cümlesinde aslında kendisinin de bağımsız bir müctehid olduğunu ima etmektedir. Çünkü hocasına ihtilaf ettiğini bile bile, kalbinde bir zayıflık ve şüphe ortaya çıkmasına rağmen kavlinden dönmemesi, ancak buna bir işaret olarak değerlendirilebilir. Kalbinde zayıflık ve şüpheyi ise, Ebû Hanîfe'yi kendisinden daha büyük bir müctehid olarak görmesi şeklinde yorumlamak mümkündür. Ayrıca Ebû Yûsuf'dan bahseden hemen her kaynakta, Ebû Yûsuf'un icihadlarının mutlaka Ebû Hanîfe'nin icihadı olduğuna dair bir bilgi yer almaktadır. Bu bilgi de Ebû Yûsuf, hocası Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettiği her bir görüşün aslında Ebû Hanîfe'nin bir görüşü olduğunu, fakat bu görüşten Ebû Hanîfe'nin daha sonra vaz geçtiğini söylemektedir.² Bu bilgi ilk başta insanın aklına Ebû Yûsuf'un hocasının icihadlarından dışarı çıkmadığı, dolayısıyla onun bağımsız bir müctehid değil, aksine mezhebin usulünden çıkmamak üzere serbest olup, bağımlı olan bir müctehid olduğu gibi bir düşünce getirirse de, aslında böyle anlamak yanlıştır. Çünkü Ebû Yûsuf söz konusu görüşlerin, Ebû Hanîfe tarafından vazgeçildiğinin farkındadır. Bir müctehidin vaz geçtiği bir görüş de haliyle mukallitleri açısından taklit ve takip edilebilme ihtimalini kaybetmektedir. Buna rağmen Ebû Yûsuf hocasının sonradan vazgeçtiği görüşünü kabul ediyorsa demek ki söz konusu bu görüş, Ebû Yûsuf'un icihad yöntemine göre hocasının vazgeçmesine rağmen kabul edilmeye değerdir. Eğer gerçekten Ebû Yûsuf kendi başına bir müctehid olmasaydı, hocası bir kavlinden

¹ Kîrânevî, *Ebû Hanîfe ve Ashâbuh*, s. 98.

² İbn Ebi'l-Avvâm, *Fedâilü Ebî Hanîfe*, s. 303; Ali el-Kârî, *el-Esmâr*, I, 238.

vazgeçtiğinde derhal o da vazgeçerdi. Zira müctehid de olsa, mukallitten bu beklenirdi. İddiamızı destekleyen en büyük eser, Ebû Yûsuf'un *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve'bn-i Ebî Leylâ* isimli eseridir. Çünkü söz konusu eserde, bu iki büyük imamın görüşlerini ikisi arasında tercih yaparak vermektedir. Fıkıh usulleri ve asılları farklı olan iki mutlak müctehidin arasında serbestçe tercih yapan birinin herhangi birine bağlı olma zorunluluğu iddia edilebilir mi? Zira yeri geldiğinde söz konusu iki mutlak müctehidin de kavliyle yetinmeyip üçüncü bir kavli tercih ettiği de olmaktadır.³ Hatta “Ebû Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ böyle hükmetmişken, ben ise şöyle hükmediyorum.” dediği de vakidir.⁴

Ebû Yûsuf'un hayatını, zekâsını, ilmî mertebesini, hocalarını, öğrencilerini kısacası siretini bütün yönleriyle ele alıp, tahlillerde bulunan ve kimi rivayetleri reddedecek kimi rivayetleri kabul edecek kadar titiz davranan, Hanefî mezhebine sıkı bağlılığı ile bilinip, hatta itikat konusunda bu çizgiden ayrıldı diye hocası Mustafa Sabri Efendi'yi (ö. 1954) eleştiren Zahîd el-Kevserî (ö. 1952) de Ebû Yûsuf'un mutlak müctehid mertebesinde olduğunu söylemektedir.⁵ Hatta Kevserî bu düşüncesini, Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) Ebû Yûsuf ve Muhammed'i (ö. 189/805) mezhepte müctehid saymasının bu iki büyük imamın mertebelerini düşürdüğü, haklarında bir ehemmiyetsizleştirme olduğunu ve bu iki imamı terazide yanlış yere koyduğunu ifade etmektedir.⁶ Elbette ki bu ifadeler, Kevserî gibi Hanefîlikte salâbeti olan birinden dökülünce ayrı bir ehemmiyet arz etmektedir. İlerleyen sayfalarda ise Kevserî İmâmeyn'in hem usulde hem de furûda Ebû Hanîfe'ye muhalafet ettiğini söylemektedir. Bunu söylerken de, Abdulğani en-Nâblusî'nin (ö. 1143/1731) bu konuda yazılmış risâlesini eleştirmektedir. Çünkü Nâblusî bu risalesini İmâmeyn'den sâdır olan, “her görüşün Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden biri olduğunu” ifade ettikleri sözüne dayandırmaktadır. Aynı yerde Kemalpaşazâde'nin İmâmeyn'in mezhepte müctehid olduğu tespitine dayanan İbn

³ Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve'bn-i Ebî Leylâ*. s. 138.

⁴ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, s. 82. (وَسَأَلْتُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَمَّا بَخْرَجُ مِنَ الْبَحْرِ مِنْ جَلْبِيَّةٍ وَعَنْبَرٍ؛ فَإِنَّ فِيهَا) وَقَدْ كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ وَابْنُ أَبِي لَيْلَى رَجِمَهُمَا اللَّهُ يَقُولَان: لَيْسَ بِخَرْجٍ مِنَ الْبَحْرِ مِنَ الْجَلْبِيَّةِ وَالْعَنْبَرِ الْخُمْسُ؛ فَأَمَّا غَيْرُهُمَا فَلَا شَيْءَ فِيهِ. وَقَدْ كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ وَابْنُ أَبِي لَيْلَى رَجِمَهُمَا اللَّهُ يَقُولَان: لَيْسَ فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ لِأَنَّهُ بِمَنْزِلَةِ السَّمَكِ وَأَمَّا أَنَا فَإِنِّي أَرَى فِي ذَلِكَ الْخُمْسَ وَأَرْبَعَةَ أَمْصَاسِهِ لِمَنْ أَخْرَجَهُ؛ لِأَنَّا قَدْ رَوَيْنَا فِيهِ حَدِيثًا (من عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَوَأَقْفَهُ عَلَيْهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ فَاتَّبَعْنَا الْإِثْرَ وَلَمْ نَرَ خِلَافَهُ

⁵ Kevserî, *Hüsnü't-tekâdî*, s. 23, 24.

⁶ Kevserî, *Hüsnü't-tekâdî*, s. 25.

Âbidîn'in (ö. 1252/1836) kanaatini de yanlış bulmaktadır.⁷ Fakat aslında tüm bunlardan daha önemlisi mutlak müctehid olduğunu bizzat Ebû Yûsuf'un kendisinin söylemiş olmasıdır. Zira Ebû Yûsuf vefat etmek üzereyken Allah Teâlâ'ya şöyle bir niyazda bulunmuştur: "Allah'ım! Sen biliyorsun ki, ben her bir olayda ilk önce senin kitabına baktım. Eğer orada bir çıkış yolu bulduysam böylece hükmettim, bulamadıysam Nebî'nin ﷺ sünnetine baktım. Orada bir çıkış yolu bulduysam böylece hükmettim, bulamadıysam sahabe kavillerine baktım. Orada bir çıkış yolu bulduysam böylece hükmettim, bulamadıysam Ebû Hanîfe'yi senin ile benim aramda köprü yaptım..."⁸ Bilinen bir şeydir ki, hiçbir mukallit taklit ettiği müctehidin görüşü varken, nassa, orada yoksa sahabî kavline vs. bakıp ictihad hiyerarşisini izlemez. Eğer hükümleri buralardan doğrudan çıkarabiliyorsa, o kişi mutlak müctehid demektir. Burada "hocasının usulünü ve asıllarını takip ettikten sonra, asıl kaynaklara dayanarak hüküm vermesi, onun müstakil bir müctehid olduğunun kanıtı olamaz" diye bir itiraz sunulacak olursa, aşağıda okuyacak olduğunuz araştırmamız Ebû Yûsuf'un hem usulde hem de furûda hocasına muhalefet ettiğinin veciz bir kanıtı olduğundan, böyle bir itiraz da boşa çıkacaktır.

Serahsî'nin (ö. 483/1090) bu konu etrafındaki açıklamaları da zikredilmeye değerdir. Çünkü Serahsî, fikhın bir kişide toplanmasının üç şeyin o kişide olmasına bağlı olduğunu zikredip bunları; şer'î hükümleri bilmek, naslara vakıf olarak söz konusu hükümlerde itkânı sağlamak ve asılları furû ile birlikte zapt etmek olarak sıralar. Tüm bunlardan sonra bir dördüncüyü daha ekler ve bunun da müctehidin bildiği ile amel etmesi olduğunu söyler. Bunlardan birinin eksik olmasıyla kişinin bir vecihten fakih, hepsinin tam olmasıyla da kişinin fakih-i mutlak olduğunu söyler. Fakih-i mutlakın da, Hz. Peygamber'in ﷺ bin âbid kuldan şeytana daha çok zarar vermek ile vasıflandırdığı zümreden sayıldığına dikkat çeker. Bu sıfata ise Ebû Hanîfe'nin, Ebû Yûsuf'un ve Muhammed'in hâiz bulunduğunu zikreder. Bu durumun da onların kavillerini ve hallerini insafıca düşünenden gizli kalmayacağını söyler.⁹ Yani Serahsî Hanefilerin üç imamı arasında herhangi bir kategorik değerlendirmede bulunmayıp, aksine hepsinin aynı mertebede olduğuna dikkat

⁷ Kevserî, *Husnü't-tekâdî*, s. 60.

⁸ Kevserî, *Husnü't-tekâdî*, s. 52.

⁹ Serahsî, *el-Usûl*, I, 10.

çekmektedir. Bunu da “mutlak” tabiri ile yapmaktadır. Ayrıca İbn Kayyim (ö. 751/1350) Şâfiîlerden, Malikîlerden ve Hanbelîlerden müstakil müctehidleri sayarken, Hanefîlerden de Ebû Yûsuf, Muhammed ve Züfer’i (ö. 158/775) hocalarını taklit eden birer mukallid değil, müstakil birer müctehid olduğunu söyler. Temellendirmesini de “onların ahvâlini, fetvalarını ve ihtiyârâtını düşünen anlar ki...” cümleleriyle yapar. İlaveten, rütbe olarak kurucu imamlardan daha aşağıda bir rütbeyle sahip olduklarını da ekler.¹⁰

Tüm bunlar dışında her ne kadar kendisine kurucu olarak bir mezhep nisbet edilmese de, bir mezhep kurabilecek güçte olan Ebû Yûsuf’un mutlak müctehid olduğu hususunda öne sürülen deliller şu şekilde sıralanabilir:

1. Fıkıh usûlü ilminin oluşum döneminde olmaması,
2. Müctehidlerde bulunması gereken niteliklere sahip olması,
3. Ebû Hanîfe’nin ders işleyiş metodunda öğrencilerinin reylerine büyük önem vermesi,
4. Ebû Yûsuf’un çok farklı hocalardan dersler alması,
5. Mezheplerin henüz teşekkül etmemesi.¹¹
6. Ebû Hanîfe’nin fıkıh akademisinde aynı zamanda tartıştıkları, aynı konu üzerinde Ebû Hanîfe ile ashabının farklı sonuçlar elde etmesine rağmen, Ebû Hanîfe’nin ashabına görüşlerinden dönmeleri zorunda bırakmaması.

Araştırmamızın asıl konusu olan, Şeyhayn arasındaki ihtilafların hangi sebeplerden çıktığına dair olup, araştırmamız fıkıh usulü ve asıllar üzerinde yoğunlaşacaktır. Bunun sonucu olarak da yukarıdaki altı maddeye yedincisini ekleyip, Ebû Yûsuf’un hocasına usulde ihtilaf etmiş olduğunu söylememiz gerekecektir. İşte konumuzun önemi de tam da burada ortaya çıkacaktır. Çünkü şu ana kadar Ebû Yûsuf’un mutlak müctehid olması ve olmaması yönünde ortaya birçok görüş söylenmiş, fakat bu görüşler sadece teorik düzeyde ispat edilmeye çalışılmıştır. Bunun ötesinde Ebû Yûsuf’un mutlak müctehidliğini fıkıh usulü ve asıllar tabanlı ispat edecek -bildiğimiz kadarıyla- herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Tezimizin bu

¹⁰ İbn Kayyim, *İ‘lâmu’l-muvakki‘în*, IV, 163.

¹¹ Özdemir, Ahmet, “İmam Ebû Yûsuf’un Fukahâ Tabakâtındaki Yeri”, s. 495-499. Ebû Yûsuf bir mezhebin kurucusu olmasa da, bir mezhep kurabilecek güçte mutlak müctehiddir.

alandaki boşluğu doldurup, yeni araştırmalara ve yeni dūřüncelere kapı aralama, yukarıda saydığımız önceden ortaya atılan görüşleri temellendirme amacı taşımaktadır. Bu minvallerde sadra řifâ olacağını umuyoruz.

II. Araştırmanın Sınırları

Ebû Yûsuf'un hocasına olan ihtilaflarının sebeplerini irdeleyen araştırmamız, fıkıh usulü ve asıllar özelindedir. Bulabildiğimiz kadar çok bulguyu değerlendirmek için, furû fıkıhın herhangi bir bölümüyle çalışmamızı sınırlamadık. Eğer böyle yapsaydık, çoğu ihtilaf sebebini araştırmamıza dâhil edememek zorunda kalacaktık.

Araştırmamızı sınırlandıracak tek bir şey yaptıysak, o da Ebû Yûsuf ile Ebû Hanîfe'nin görüşlerini tek tek toplayıp bunları, fıkıh usulüyle, asıllarla ve birbirleriyle karşılaştırmayıdır. Zira böyle bir çalışmanın hacmi de zaten bir yüksek lisans tezinin hacmini aşacaktı

III. Araştırmanın Kaynakları

Tezimiz Ebû Yûsuf'un, Ebû Hanîfe'yi herhangi bir şekilde taklit etmeden kendi başına mutlak olarak ictehad edebileceğini iddia etmesi ve bunu, daha önce çalışılmamış bir şekilde fıkıh usulü ve asıllardan kaynaklı ihtilaf sebeplerine değinerek ortaya çıkarmasından ötürü büyük bir öneme haizdir. Yani tezimiz, Şeyhayn arasında fıkıh usulündeki ve asıllar üzerinden doğan ihtilaflara yoğunlaşmaktadır. Çünkü bu iki alan furûya en çok tesir eden alan olduğundan, çoğu ihtilafın sebebi de buradan neşet etmektedir. Bunun için çok geniş yelpaze de fıkıh usulü kitaplarından ve Debûsî'ye atfı şüpheli olan *Te'sîsu'n-nazar* kitabından yararlandık. Furû alanında daha çok örnek bulabilmek için de önemli gördüğümüz bazı temel furû eserlerini taradık. Biz de araştırmamızı, şu eserler üzerinde yoğunlaşp ortaya çıkarmaya gayret ettik:

- Nesefî'nin (ö. 710/1310) el-Menâr metni
- İbn Melek'in (ö. 821/1418) Şerhu'l-Menâr'ı,
- Tâceddin Dihlevî'nin (ö. 891/1486) İfâdatu'l-envâr ismini taşıyan el-Menâr şerhi,

- Molla Cîven'in (ö. 1130/1718) Nûru'l-envâr isimli el-Menâr şerhi
- Ömer Nasuhi Bilmen'in (ö. 1971) Hukûk-i İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu'nun ilk cildindeki fıkıh usûlü bölümü, sayılan bu eserler baştan sona okunmuştur;
- Cessâs'ın (ö. 370/981) el-Fusûl'ü,
- Debûsî'nin (ö. 430/1039) Takvîmu'l-edille'si,
- Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin (ö. 436/1044) el-Mu'temed'i,
- Cüveynî'nin (ö. 478/1085) el-Burhân'ı,
- Pezdevî'nin (ö. 482/1089) el-Usûl'ü,
- Serahsî'nin (ö. 483/1090) el-Usûl'ü,
- Alaaddin Semarkandî'nin (ö. 539/1144) Mîzânü'l-usûl'ü,
- Üsmendî'nin (ö. 552/1157) Bezlu'n-nazar'ı,
- Râzî'nin (ö. 606/1210) el-Mahsûl'ü,
- Âmidî'nin (ö. 631/1233) el-İhkâm'ı,
- İbnu's-Saâtî'nin (ö. 694/1295) Bedî'u'n-nizâm'ı,
- Neseî'nin Keşfu'l-esrâr ismini taşıyan el-Menâr şerhi,
- Abdulaziz el-Buhârî'nin (ö. 730/1330) Keşfu'l-esrâr'ı,
- Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) el-Muvâfakât'ı,
- Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) Fusûlu'l-bedâi'si,
- İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) Fethu'l-Gaffâr ismini taşıyan el-Menâr şerhi,
- Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) İrşâdu'l-fuhûl'ü,
- Büyük Haydar Efendi'nin (ö. 1903) Usûl-i Fıkıh Dersleri
- Kudûrî'nin (ö. 428/1037) et-Tecrîd'i;
- Yüz elliye yakın konumuz ile doğrudan ya da dolaylı irtibatı olan yüksek lisans ve doktora tezleri,
- Seksene yakın makale, yukarıda sayılan eserler baştan sona taranmıştır. Bunların dışında diğer kaynaklara da yer yer başvurulmuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM

FIKİH USULÜ İHTİLAFLARI

Bu başlık altında fıkıh usulü kitaplarında alışlagelen sıralamaya göre Şeyhain arasındaki ihtilaflar incelenecektir. Bu yüzden bu başlık *Deliller Bahsindeki İhtilaflar* ve *Hüküm Bahsinde İncelenilecek Olan İhtilaflar* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bu ikili taksim yine kendi arasında, usul kitaplarında alışlagelen sıralamaya göre alt başlıklara ayrılıp her bir başlık ile alakalı ihtilaflara değinilecektir.

I. Deliller Bahsindeki İhtilaflar

Bu bölüm Kitap Bahsi, Sünnet ve Haber Bahsi, Kıyas, Sahabî Kavli ile Amel, Nesh, Teâruz Bahsi, Örf, İstihsân, Delilin Ulaşmamasından Kaynaklanan İhtilaf ve İctihad Bahsi olmak üzere çeşitli alt başlıklardan oluşup; yukarıda sayılan bahisler özelinde Şeyhain arasındaki ihtilaflar incelenecektir.

A. Kitap Bahsi

1. Umûmun Kapsamındaki Ferdin Muhassas Olabilmesi

Ebû Hanîfe'ye göre bir kişi kendisine Harem'e kadar ya da Mescid-i Harâm'a kadar yürümeyi vacip kılsa o kişiye lafzın umûmunun kapsamına giren hiçbir şeyi yapması lâzım gelmez. Çünkü lafzın umûm yoluyla ele alması, açıkça (nas) ve husûs yoluyla ele alması gibi değildir. Ebû Yûsuf'a göre ise Beytullah her ne kadar zikredilmemiş olsa bile Harem sınırları içine lafzın umûmundan dolayı girdiği için, bu kişiye ya hac ya da umre lâzım gelir. Çünkü lafzın umûmuna dâhil olan bu mana ile âm lafız tahsis edilmiş gibidir. Yani aslında bu kişi sanki Beytullah'ı zikrederek ona yürümeyi kendine vacip kılmıştır.¹² Yukarıda her iki imam için açıklanan aynı gerekçelerden dolayı, bir kişi Harem'e ya da Mescid-i Harâm'a elbise hediye etmeyi, bir fiili yapma şartına bağlarsa bu fiili yaptığı takdirde Ebû Hanîfe'ye göre kendisine bir şey lazım gelmezken, Ebû Yûsuf'a göre ise söz konusu elbiseyi Beytullah'a hediye etmesi gerekir.¹³

¹² Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 22.

¹³ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 23.

Lafızların ya umûm ya da husus ifade ettikleri düşünülecek olursa, Şeyhayn arasındaki bu ayrımın sadece yukarıdaki örnekler ile sınır olmayıp, çok geniş yelpazeyi kapsayacağı akıllara gelecektir. O halde ihtilaf sebeplerinden biri de, lafzın umûmunun ve husûsunun kapsamına dair anlayış farklılığıdır.

2. Halin Hikâyesinin Umûmu

Hanefî mezhebinin fıkıh usulü kaidelerinden biri de, hâlin hikâyesinin¹⁴ umûmunun olmayışıdır. Bundan dolayı, halin hikâyesi hüküm istinbâtında şumûllü bir şekilde kullanılamaz. Çünkü umûm vasfı olmadığından, diğer olaylara sirâyeti gerçekleşmez.

Tespitlerimize göre bu kuralın uygulanıp uygulanmaması açısından, Şeyhayn arasında ihramlı kişinin avladığı hayvanın kıymeti hedy kıymetine ulaşmadığında, avlanmanın cezasının ne olduğu konusunda bir ihtilaf yaşanmaktadır. Ebû Hanîfe burada kurbanlık olarak kesilebilecek yaşta hayvanların geçerli olabileceğini söylerken, Ebû Yûsuf avın değerine göre “cefere (yaşını doldurmamış oğlak)” ya da “anâk (yaşını doldurmamış koyun)” gerekeceğini söylemektedir.¹⁵ Ebu Hanife'nin delili Mâide sûresinin 95. ayetidir.¹⁶ Kendisi bu ayetten dolayı hedy şartlarına uymayan bir hayvanın ceza olarak ödenmesinin câiz olmadığı görüşünü savunmaktadır. Ebû Yûsuf ise sahabe için nakledilen “*إِنَّهُمْ أَوْجَبُوا فِي الْبِرْبُوعِ جَفْرَةً، وَفِي الْأَنْكَبِ عَنَّا*” rivayetini esas almaktadır. Ebû Hanîfe ise söz konusu rivayeti halin hikâyesi olmasından dolayı, umûm üzere alınamayacağını zikrederek rivayette geçen “cefere” ve “anâk” hayvanlarının kıymetlerine hamlolunacağını, zaten bu konuda Hz. İbn Abbâs'ın (r.a.) rivayetteki ashaba muhalefet ettiğini söylemektedir.¹⁷

Sonuç olarak bu ihtilafın sebebinde, hâlin hikâyesinin umûm ifade edip etmemesinin hükümlere yansması baskın bir şekilde kendini göstermektedir. Zira Ebû Hanîfe söz konusu rivayeti bu gerekçe ile esas almamaktadır. Ebû Yûsuf ise böyle bir usul değerlendirmesi içine girmeyip, rivayetin zahiriyle amel etmektedir.

¹⁴ Hâlin hikâyesinden maksat, şahit olunan bir olayı anlatmaktır.

¹⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, I, 105.

¹⁶ Mâide 5/95. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِ اللَّهِ عَمَّا سَلَفَتْ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمِ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ﴾

¹⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, I, 105.

Hatta bizzat kendisi, bu konuda esere tabi olduğunu ifade edip, hâlin hikâyesine dair herhangi bir değerlendirme yapmamaktadır.¹⁸

Bu açıklamalar ile örtüşecek başka bir örnek daha mevcuttur. O da, öldürülen müşriklerin cesetlerinin ehl-i harp tarafından satın alınıp alınmaması meselesidir. Bu konuda Ebû Hanîfe cevaz hükmünü savunurken, Ebû Yûsuf bunun câiz olmadığını dile getirmektedir. Delil gösterdiği rivayet de hâlin hikâyesi olan bir rivayettir.¹⁹

3. Muktezânın Umûmu

İktizâu'n-nassın umûm ifade etmez.²⁰ Çünkü âmmlık ve hâsslık lafızlarda vardır. Muktezâ ise lafız olmadığından, âm ya da hâs oluşundan bahsedilemez.²¹

Bir kişi "إن أكلت فعبدي حر" diyerek, belirli bir yiyeceğe niyet etse, kazâen ve diyâneten tasdik edilmez.²² Çünkü bu cümleden iktizâu'n-nass ile herhangi bir yiyecek anlaşılmaktadır. İktizâu'n-nass da umûm ifade etmediği için, niyet ya da herhangi bir şey ile tahsis edilemez. Hangi yiyeceği yerse yesin, kölesi azat olur. Fakat bu durum yiyecek kelimesinin âm olarak kabul edilmesinden dolayı değil, yemenin mahiyetine her bir şeyin girdiği içindir. Fakat "إن أكلت طعاما فعبدي حر" deseydi, bu sefer lafzen zikredildiği için niyeti ile tahsis edilmesi câiz olacaktı.²³

Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Mahsûl*'ünde ise bu konuya uygun olarak "والله لا أن رجلا من المشركين وقع في الخندق فأعطى المسلمون بجيفته مالا" (,) "أكل" diyen biri bu sözü söylerken bazı yiyeceklere niyet etse, Ebû Hanîfe'ye göre niyetinin geçerli olmadığı, zira tahsisin sadece melfûz olanlarda gerçekleşebileceğinden hareketle, bu cümlenin herhangi bir şekilde tahsisinin câiz olmayacağını söylemektedir.²⁴ Çünkü bu cümle iktizâu'n-nass ile hüküm ifade etmektedir ve iktizâu'n-nass ise umûma delâlet edemez. Burada anlatılanlar, *el-Menâr* metni ve şerhlerinden aktardığımız bilgilere uygundur. O halde *el-Menâr* ve şerhlerinde anlatılanlar Ebû Hanîfe'nin görüşü olmaktadır.

¹⁸ Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve 'bn-i Ebî Leylâ*. s. 141.

¹⁹ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, s. 199. (فسألوا رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن ذلك فنهاهم

²⁰ Neseffî, *Metnu'l-Menâr*, s. 13. (ولا عموم له عندنا)

²¹ Neseffî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 399; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 432;

²² Neseffî, *Metnu'l-Menâr*, s. 13. (حتى إذا قال "إن أكلت فعبدي حر" ونوى طعاماً دون طعام لا يصدق عندنا)

²³ Neseffî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 399; İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr*, s. 234; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 433.

²⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, II, 384.

Ebû Yûsuf'un bu konudaki görüşü farklıdır. Çünkü o, “والله لا أكل” lafzının umûm içerdiğinden, tüm yenilecek şeyleri kapsadığını ve âm olanın da tahsisi kabul etmesinden dolayı, burada da tahsisin câiz olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla yukarıdaki şekilde yemin eden bir kişi, eğer bazı yiyeceklere niyet ederek bu yeminini ettiyse niyeti geçerli olmaktadır.²⁵ Bu örnekten hareketle, Ebû Hanîfe'ye göre ve Hanefî fıkıh usûlüne göre sadece lafızlarda âm olma durumu söz konuyken, Ebû Yûsuf ise umûm için melfûz olma gibi bir şart gözetmemektedir. Bunun da yansımaları yukarıdaki örnekte kendini belli etmektedir.

Dediklerimizi doğrulayacak bir bilgi de *Mecâmi'u'l-hakâik* adlı usul muhtasarında mevcuttur. Çünkü Hâdimî (ö. 1176/1762), Ebû Yûsuf'a göre muktezâdaki tahsis niyetinin diyâneten kabul edileceğini fakat Ebû Hanîfe'ye göre bunun da câiz olmadığını söylemektedir.²⁶ Ebû Yûsuf'un tahsis niyetini kabul etmesi, zımnen muktezânın umûmu kabul ettiği manasına gelmektedir. Zannımızca Ebû Yûsuf muktezânın tahsisini en başta hem kazâen hem de diyâneten kabul etmiş bulunmaktadır. Fakat kazâen kabul edilmesi istismar edilip, mahkemede taraflar arasında kandırmacalara ve şahitsiz yalan beyâna vesile olup, mahzâ adaletsizliğe götüreceğinden Ebû Yûsuf tarafından reddedilmiştir. Zira muktezâyı içeren konular mahkemeye intikal edince, somut deliller ve karineler lâzım geldiğinden, niyet gibi bâtinî bir alanın herhangi bir şekilde delil olma yönü kabul edilmeyecektir. Hal böyle olunca, muktezânın umûmunu ve dolayısıyla tahsisini mutlak bir şekilde kabul edenin, bunun diyâneten geçerli olduğunu söylemesinden başka bir seçeneği kalmayacaktır ki, zaten Ebû Yûsuf da bu görüştedir.

Ulaştığımız bu sonucu destekleyen bir bilgiyi de Şevkânî (ö. 1250/1834) vermektedir: Bir fiil müteaddî ise ve nefy ya da şart siyakıyla geldiyse mef'ûlun bihin zikredilmediği “لَا أَكَلْتُ” ve “إِنْ أَكَلْتُ” vb. cümleler Ebû Yûsuf'a göre umûm ifade ederken, Ebû Hanîfe'ye göre etmez.²⁷

²⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, II, 383; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 251.

²⁶ Hâdimî, *Mecâmi'u'l-hakâik*, s. 185.

²⁷ Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, I, 306, 307.

4. *Emrin Fevre Delâlet Etmesi*

Mukayyet emrin kısımları arasında, hac gibi vaktin hem mi'yâra hem de zarfa benzemesi grubu da zikredilir. Bir yılda sadece bir hac yapılabileceği için bu yönüyle haccın vakti orucun vakti gibi mi'yâra benzer. Haccın fiilleri hac vaktinin hepsini kaplamaması yönüyle de namazın vakti gibi zarfa benzer.²⁸ Bu ikili durumdan kaynaklan ihtilaf ise şöyledir: Ebû Yûsuf'a göre hac bir kişiye farz olduğunda, ilk yıl bu kişinin hac farzietini yerine getirmesi zorunludur, tehiri haramdır.²⁹ Çünkü ikinci yıla çıkıp çıkmayacağı belli değildir. Bundan dolayı ilk yıl yapmayan kişi Ebû Yûsuf'a göre fâsık sayılır ve şahitliği kabul edilmez. İkinci yıl zimmetindeki bu farzı eda ettiğinde fasıklık vasfı kendisinden kaldırılır ve şahitliği de kabul edilir. İmam Muhammed'e göre ise, diğer yıllar kaçırmadan yapmak şartıyla kişi haccını tehir ettirebilir. Tehir ettiğinde fasık sayılmaz, günah işlemiş olmaz ve şahitliği de kabul edilmeye devam eder. Fakat ölüm emareleri belli olduğu halde eda etmemeye devam eder ve ölürse ya da ölüm emareleri olmadan aniden ölürse kişi günahkâr sayılır. Her iki imama göre de hac ibadeti ne zaman yapılırsa yapılsın bu kaza değil, edadır.³⁰ Bu konuda Ebû Hanîfe'nin de hac konusunda Ebû Yûsuf gibi düşündüğüne dair çıkarımlar yapılsa da³¹ konunun devamında bir örnek daha gelecektir ki, söz konusu çıkarımın isabetini tartışmaya açmaktadır.

Hanefî fıkıh usulünde geçerli olup, kitapların emir-nehy bölümlerinde zikredilen genel kural, emrin fevre değil terâhîye delâlet etmesidir. Zaten bu konuda Hanefiler'in çoğunluğu emrin terâhîye delâlet ettiğini söylemektedir. Öte yandan Kerhî (ö. 340/952) gibi bazı Hanefiler, emrin fevre delâlet ettiğini savunmaktadırlar.³² Fakat bu konuda Ebû Hanîfe adına bir kavil bulamasak da, kitaplardaki yaygın görüş bu olduğundan dolayı biz de, Ebû Hanîfe'nin bu konuda emrin fevre değil, terâhîye delâlet edeceğini kabul ettiğini düşünebiliriz. Fakat Ebû Yûsuf konusunda aynı zanna kapılmamızı engelleyen bir bilgi mevcuttur. Bu bilgi

²⁸ Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 132, 133; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, I, 494; İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr*, s. 90.

²⁹ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 72.

³⁰ Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 164. Ebû Yûsuf'a göre tehirden dolayı kişinin girdiği günahlar ölmeden edâ ederse, kendisinden affedilir. (Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 133)

³¹ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 366. Debûsî'de bu konuda Ebû Hanîfe'den iki rivayetin olduğunu söylemektedir (bkz. Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 70.)

³² Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 373.

Keşfu'l-esrâr'da Kerhî'ye dayandırılmaktadır. Yukarıdaki hac meselesinin mercii, vakit açısından mutlak olan emrin mücebinin fevre delâlet edip etmemesidir. Kerhî'ye göre hac meselesinde, zekâtın vucûbunda, fitir sadakasında, öşürde ve mutlak sadaka ile yapılan nezirde, Ebû Yûsuf fevr görüşünü kabul etmektedir.³³ Her bir konuda Ebû Yûsuf böyle mi düşünmektedir ya da fevr görüşüne uymayan konular var ise ki zannımızca vardır, buralarda neye göre hareket etmektedir, hayatının belirli dönemlerinde mi fevri benimsemiştir vb. sorular çoğaltılması kolay ama kesin cevabının bulunması zor sorular olduğundan, bizim açımızdan bunun tespitini yapabilmek mümkün görünmemektedir. Fakat Kerhî'den anladığımızı göre şurası kesin ki, ihtilaf sebeplerinden biri emrin fevre mi yoksa terâhîye mi delâlet edeceği konusundaki görüş ayrılığı olmaktadır. Kerhî'nin bu konudaki görüşünü destekleyen bir örnek de belki şu olabilir: Ebû Hanîfe'ye göre kişi daha önce farz hac yapmamışken, ilk haccında nafîle hacca niyet etse, yaptığı hac nafîle yerine geçerken, Ebû Yûsuf'a göre ise kişinin bu haccı farz hac yerine geçmektedir.³⁴ Çünkü o kişi Kâbe'ye ulaştığına göre artık üzerine hac farz olup teayyün etmiştir. Emir de fevre delâlet ettiğine göre, yapacağı hac nafîleye niyet etse bile farz yerine geçecektir. Zaten haccın vucûbunun fevre delâlet ettiği Ebû Yûsuf'dan rivayet olunmuştur.³⁵

5. Bir Şeyi Emretmenin, O Şeyin Zıttın Nehy Manasına Gelmesi

Bir şeyi emretmek, o şeyin zıttını nehyetmek manasına, bir şeyi nehyetmek de o şeyin zıddını emretmek manasına gelir. Emredilen şeyin birçok zıttı varsa - *namazda kıyâm emredilmiştir. Zıtları ka'de, secdeler, yan üzere yatmak ve rükûlardır*- hepsi nehyedilmiştir. Nehyedilen şeyin birçok zıddı varsa, bunlardan sadece birini yerine getirmek yeterli olur. Cessâs bu görüştedir. Şafiiler ve Mütekellimûn ise emrin ya da nehyin, zıddına herhangi bir hüküm doğurduğunu kabul etmezler.³⁶

³³ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 249.

³⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV, 1664.

³⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV, 1668.

³⁶ Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 442; Dihlevî, *İfâdatu'l-envâr*, s. 279, 280; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 465. Ayrıntılı bili için bkz: Cessâs, *el-Fusûl*, II, 161-165.

Debûsî (ö. 430/1039), Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî'ye göre ise bir şeyi emretmek, zıddının kerâhiyetini; bir şeyi nehyetmek de zıddının vâcibe yakın sünnet-i müekkede olduğunu gösterir. Çünkü bir şey kendi nefsinde, zıddına delâlet etmez. Fakat nehyin zıddını yapmak, emrin zıddından kaçınmak gerekir. Çünkü bu emre ya da nehye itaatin gereğidir. Bunun için de daha alt derecede olan kerâhet ve vâcibe yakın olan sünnet-i müekkede yeterlidir.³⁷

Şu halde Hanefilerde tercih edilen görüşe göre me'mûrun bih, zıttının kerâhiyetini gerektirir. Çünkü me'mûrun bihin zıttının haram olması, emirdeki asıl maksat değildir. Çünkü emir bir fiilin mükellef üzerinde vucûbunu gerektirir, zıddının tahrimini değil. Eğer me'mûrun bihin zıddı, me'mûrun bihin edâsını engelleyip me'mûrun bihin hiç yapılmayarak kaçırılmasını sağlıyorsa, işte bu tefvît haram olur. Tefvît yoksa ise mekruh olur.³⁸ Bu kural aşağıdaki örneklerle daha iyi anlaşılacaktır.

Bir şey ile emrin, o şeyin zıddının mekruh olmasından hareketle; birinci rekât bittikten sonra ikinci rekata kalkma emri, bu ikisi arasındaki oturmayı bizatihi nehyetmemektedir. Çünkü emredilen kalkmaktır, oturmamak değil. Bunun için birinci rekattan sonra kişi oturup, sonra ikinci rekata kalksa, namazı bu oturuş ile bozulmuş olmaz. Fakat bu oturuş ile mekruh işlenmiş olur. Çünkü bu oturuş, kıyâmı tefvît etmemekte yani kaçırılmamaktadır. Eğer kaçırırsaydı bu sefer mekruh değil, haram olurdu ve namaz da bozulurdu. Buradan hareketle, geniş bir vakitte namazın dışındaki şeyler ile meşgul olmak haram olmaz. Çünkü namazın dışındaki bu şeyler namazı kaçırılmamaktadır. Kaçırırsaydı, namazın dışındaki bu şeyler ile meşgul olmak haram olurdu. Bundan dolayı namaz için kalan dar bir vakitte, namaz dışında şeyler ile iştigal etmek haramdır. Çünkü bunlar namazın kaçırılan şeyler olacaktır.³⁹ Bu konu hakkında İbn Melek (ö. 821/1418'den sonra), Cessâs'ın, birinci rekattan sonra

³⁷ Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 466; Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 48; Serahsî, *el-Usûl*, I, 94; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, II, 330.

³⁸ Dihlevî, *İfâdatu'l-envâr*, s. 281; İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr*, s. 249.

³⁹ Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 467.

yapılacak olan oturma hakkında, arkasından kıyam yapılsa da yapılmasa da harâm kabul ettiğini aktarır.⁴⁰

Bir şeyin nehyi, o şeyin zıddının sünnet-i müekkelede olmasından hareketle; ihramlıya “لا يلبس المحرم القباء ولا القميص” hadisiyle dikişli giysilerin nehyedilmesinden dolayı, izâr ve ridâ giymek sünnet-i müekkeledir. Çünkü dikişli şeyler yasaklansa da, ihramlının avret yerlerini örtecek bir şey giymesi zorunludur. Bu giymenin de en alt yeter derecesi izâr ve ridâdır. Eğer sünnet-i müekkelede menzilesinde olmasaydı, terk edilebilirdi. Sünnet-i müekkeleyi kişi nasıl terk etmiyorsa, bu ikisini giymeyi de terk etmemesi gerekmektedir.⁴¹ Kanaatimizce burada, izâr ve ridânın farz yerler dışında örttüğü kısımlar sünnet-i müekkeleden sayılmaktadır.

Verdiğimiz bu bilgilerden sonra Şeyhayn arasındaki ihtilafa değinmemiz yerinde olacaktır. Aşağıdaki örneklerde de görüleceği üzere, söz konusu kaideyi Ebû Yûsuf defaatle uygularken, Ebu Hanîfe görmezden gelmektedir.

Ebû Yûsuf, necis bir mekâna secde eden birinin namazının bozulmayacağını savunmaktadır. Çünkü burada me'mûrun bih tâhir bir mekâna secde etmektir. Bundan dolayı necis bir mekâna secde ettikten sonra, tâhir bir mekânda secdesini iade etse câizdir. Çünkü bu durumda, emredilen şey kaçırılmamış olur. Ebû Hanîfe ise necis bir mekâna secde edeni, necis bir şey taşıyan menzilesinde değerlendirir. Çünkü necis üzerine secde ettiğinde, alnı da o anda necisi taşıyor gibi olduğundan, necis sıfatıyla sıfatlanmış olur. Bu da me'mûrun bih olan namaz süresi boyunca bütün necasetlerden ârî olmayı iptal etmektedir. Sonuç olarak bu durum da farzın kaçması manasına gelmektedir. Fakat aynı kişi ellerini necaset üzerine koysaydı bu sefer namazı bozulmazdı. Çünkü secde de asıl olan uzuv yüzdür. Eller ve dizler ona tabidir. Bu yüzden elleri ve dizleri necis bir yer ile temas ediyorsa, fakat alnı temiz bir yerde ise, secdesini iade etmese bile namazı bozulmaz. Bu durum oruçta da böyledir. Oruçta da, orucu bozacak derecede şehvetten ve yemek içmekten sakınmak

⁴⁰ İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, II, 1059.

⁴¹ Dihlevî, *İfâdatu'l-envâr*, s. 282; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 468.

gerekir. Bir vakit bile yapılmaları haram olur. Çünkü bunlar orucu doğrudan bozan şeylerdir.⁴²

Namazda üzerine necaset sıçrayan kimsenin necaseti temizledikten sonra namaza kaldığı yerden devam edebilmesi hakkındaki ihtilafı da burada zikredebiliriz. Çünkü Ebû Hanîfe bu durumdaki bir kimsenin namazına kaldığı yerden devam edemeyeceğini söylerken, Ebû Yûsuf devam edebileceğini söylemektedir.⁴³ Kanaatimizce burada tarafların kullandığı deliller dışında, başlıkta zikredilen usul kaidesini işlettirme de etkilidir.

Serahsî'nin verdiği bir örnekte bu konu açısından dikkatimizi çekmektedir. Çünkü bu örnekte secde örneğiyle bire bir örtüşmektedir. Ebû Yûsuf, dört rekatlı nafil bir namazın ilk iki rekatında kıraati terk eden, son iki rekatta kıraat yapsa bu son iki rekatın geçerli olacağını söylemektedir. Çünkü tek tahrîme vardır ve bir tahrîme içinde kıraat farzı yerine getirilmiş bulunmaktadır. Zira kıraat farzında, iktizâen el-emru bi's-şey nehyun an zıddih kaidesi bulunmaktadır.⁴⁴ Ebû Hanîfe ise, her çift nafil namazı müstakil bir namaz saydığından ilk iki rekatta kıraati terk etmesinden ötürü, son iki rekatta kıraat yapsa bile namazının bütünüyle fasit olacağını savunmaktadır.⁴⁵ Buradaki ihtilaf belki Şeyhayn arasında, ikişer rekatlık nafil namazların hepsinin müstakil birer namaz sayılıp sayılmadığından çıktığı düşünülebilse de, Ebû Yûsuf'un yaklaşımı yine aynı kaideyledir. Ebû Hanîfe'nin yaklaşımı bir başka sebeple ile aynı kaideyi uygulamamak olduğundan, bu örneği de burada zikredilmesini uygun bulduk.

Örnekler üzerinde düşünüldüğünde, ihtilafın meseleyi ya da kâideyi tasavvurdan kaynaklı bir ihtilaf olduğu da söylenebilir. Fakat Ebû Yûsuf'un bütün örneklerde söz konusu kaideyi işlettiği ortadadır. Belki de mezhep içindeki ihtilafın arka planında, Şeyhayn arasında bu kaidenin ihtilafı bir kaide olduğu ihtimali de yer almaktadır.

⁴² Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 446; Dihlevî, *İfâdatu'l-envâr*, s. 282.

⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 195.

⁴⁴ Serahsî, *el-Usûl*, I, 98, 99.

⁴⁵ Serahsî, *el-Usûl*, I, 99.

6. Fiillerin Vucûb İfade Etmesi

Emir sîgasının vucûb ifade etmesi, kesin ve bağlayıcı bir sîga kullanımı ile olur.⁴⁶ Sözler dışındaki fiilî hareketler ve işaret şeklinde vukû bulan davranışlar ise vucûb ifade etmez.⁴⁷ Bir başka ifadeyle Hanefîlerce ise fiilî hareketlerin ve işaretlerin sîgası olmadığından dolayı, emir kabul edilmezler. Fakat Şâfiîlere ve Mâlikîlere göre Hz. Peygamber'in ﷺ fiilleri emir gibi değerlendirilir ve vucûb ifade eder..⁴⁸

Bu ihtilaf, Şâfiîler ile Hanefîler arasında Hz. Peygamber'in ﷺ unutarak yaptığı fiiller, insan olmasından kaynaklı olan fiiller ve ona mahsus olan fiiller dışındaki hareketlerinde söz konusu olmaktadır. Çünkü sayılan bu tür fiillerinin vucûb mânâsı taşımadığında ittifak vardır.⁴⁹

Emir konusunda Hanefîleri destekleyen, Hz. Peygamber'in ﷺ kendisi visal orucu tuttuğunda, ashabı da tutmaya başlayınca onları engellemesi ve namazdayken ayakkabısını çıkardığında, ashabına “Ayakkabılarınızı neden çıkardınız?” diyerek, kendi fiilî hareketlerinin aslında vucûb ifade etmediğini ifade eden örnekler vardır.⁵⁰

Şâfiîler delil olarak “صلوا كما رأيتموني أصلي” hadisini getirir. Çünkü burada Rasûlullah ﷺ, kendi fiillerinin ümmeti için vucûb derecesinde bağlayıcı olduğunu ifade etmiştir.⁵¹

Hanefîler ise itiraz olarak eğer gerçekten fiilî hareketler vucûb ifade etseydi, Rasûlullah ﷺ böyle bir emri vermeye ihtiyaç duymayacağını söylerler.⁵² Demek ki fiilleri vucûb ifade etmiyor ki, emretme gereği duyuldu.

Hanefî fıkıh usulüne göre fiillerin vucûb ifade etmediğini yukarıda ana hatlarıyla ele aldık. Şimdi ihtilafa geçmek daha faydalı olacaktır.

⁴⁶ Neseî, *Metnu'l-Menâr*, s. 3. (ويختص مراده بصيغة لازمة حتى لا يكون الفعل موجباً خلافاً لبعض أصحاب) (الشافعي)

⁴⁷ Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 44; Dihlevî, *İfâdatu'l-envâr*, s. 116.

⁴⁸ Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 47.

⁴⁹ İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, I, 251, 252; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 70.

⁵⁰ Neseî, *Metnu'l-Menâr*, s. 3. (للمنع عن الوصال وخلع النعال)

⁵¹ Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 47; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, I, 258, 259; Dihlevî, *İfâdatu'l-envâr*, s. 117; İbn Nuceym, *Fethu'l-Gaffâr*, s. 36; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 72.

⁵² İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, I, 261; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 73.

Ebû Hanîfe cuma hutbesinin bir tesbih ile dahi eda edilebilir olduğunun cevazını savunurken, Ebû Yûsuf “hutbe” olarak isimlendirilebilecek uzunluk dışındaki kısa hutbelerin câiz olmadığına kâildir.⁵³ Burada bizi ilgilendiren Ebû Hanîfe’nin delilleri değil, “hutbe” olarak isimlendirilebilecek bir hutbeyle cumanın ancak câiz olduğunu söyleyenlerin delili ve buna verilen cevaptır. Onlar, Cuma sûresindeki “Allah’ın zikrine koşun” emrinin mübhem olduğundan tefsire ihtiyaç duyduğunu ve bunun tefsirinin de ashap tarafından anlatılan, Hz. Peygamber’in ﷺ hutbesinin keyfiyeti ile ilgili olan rivayet ile yapıldığını söylemektedirler. Onlara göre bu rivayet ile söz konusu ibhâm giderilmiş ve hutbe anlatıldığı şekliyle vucûb ifade etmiştir.⁵⁴ Halbuki Hanefî mezhebi fıkıh usulüne göre Hz. Peygamber’in ﷺ fiilleri emir sîgasında olmamasından ötürü, vucûb ifade edemez. Bu itiraz da zaten “Rasûlullah’ın mücerred fiili, vucûba delâlet etmez” şeklinde, söz konusu tarafın delili zikredildikten hemen sonra yapılmıştır.

Sonuç olarak Ebû Yûsuf’un Ebû Hanîfe’ye olan ihtilafının sebepleri arasında, Hz. Peygamber’in ﷺ fiillerini vucûb ifade edecek şekilde yorumlaması da olabilmektedir.

7. Hissî Fiillerin İktizâu'n-nass ile Sâkıt Olması

“أعتق عبدك عني بألف” diyen birine karşılık, muhatap “tamam” deyip kölesini azat etse, bu köle “أعتق عبدك عني بألف” cümlesini kuran adam tarafından azat edilmiş sayılır ve bu adam köle sahibine “bin” borçlanmış olur. Kölenin “bin” ile azat edilmesi burada ancak bey‘ akdi ile sahih olabilir. Burada bey‘ akdi, muktezâ konumundadır. Bu muktezâ ile muktezânin hükmü olan mülkiyet sabit olacaktır. Fakat haliyle bey‘ akdi, azat etmenin önüne geçirilmiş kabul edilecektir.⁵⁵ Bey‘ iktizâen sabit olduğu için bu durumda, bey‘ şartları aranmayacaktır. Hatta kabul, görme muhayyerliği, ayıp muhayyerliği ve şart muhayyerliği dahi mevzu bahis edilmeyecektir. Burada aranacak olan tek şey “أعتق عبدك عني بألف” cümlesini kuranın azat etme ehliyetine sahip

⁵³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II, 958.

⁵⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II, 960. (وقد بينه) وهذا مبهم يحتاج إلى تفسير، واحتجوا: بقوله تعالى: {فاسعوا إلى ذكر الله}، وهذا مبهم يحتاج إلى تفسير، وقد بينه (النبي - صلى الله عليه وسلم - وفسره، وخطب لنا نقلت فاقترض ذلك وجوبها)

⁵⁵ İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, II, 997.

olmasıdır. Bu yüzden çocuktan ve deliden gelen böyle bir cümle kabul edilmez.⁵⁶ Bu ön bilgileri verdikten sonra Ebû Yûsuf ve Ebû Hanîfe arasındaki ihtilafa geçebiliriz.

Ebû Yûsuf “أعتق عبدك عني” deyip 1000’i zikretmeyen kişi için burada muktezânın hibe olduğunu söyler. Bey’ nasıl ki kendi şartlarından hatta kabûlden müstağni olduysa, hibenin de kabzdan evveliyetle müstağni olacağını söyler. Çünkü icap ve kabul, bey’ için rükünken, kabz hibe için sadece şarttır. Zira rükün olan şey düşebiliyorsa, şart olan şey zaten düşecektir.⁵⁷ Ebû Hanîfe ise kabz ile kabûlü birbirinden ayırmaktadır. Çünkü muktezâ hakiki olarak zikredilmese de, şer’an zikredilmiş gibidir. Kabul de aynı şekilde şer’an itibar edilen bir kavil olduğundan, aynı cins kabul edilir ve bunun kelamın tashihi için düşmesine izin verilir. Kabz ise hissî bir fiil olduğundan, iktizâ yoluyla düşürülmesi câiz değildir. Çünkü muktezâ ilk örnekte kavildir, kabz ise fiil olduğundan kavil ile aynı cins değildir. Hatta kavil, fiilden daha daha alt mertebededir. Akvâ olanın, ednâ olan ile iptal edilmesi de câiz değildir.⁵⁸ Ebû Hanîfe’nin bu örnekteki açıklamalarına bakılacak olursa, kendisi hissî fiillerin iktizâ ile düşürülmeyeceğini savunurken, Ebû Yûsuf böyle bir ayrıma gitmemiştir. Bu da bize Ebû Yûsuf’un, Ebû Hanîfe’nin kabul ettiği bu kaideyi benimsemediği yönünde yorum yapmamıza imkân sağlamaktadır.

8. Delâletu’l-İktirânın Hükümlere Etkisi

Hanefî mezhebine göre delâletu’l-iktirân fasit istidlâl metotlarındandır. Konuyu daha iyi anlamak için, aşağıda delâletu’l-iktirân konusu hakkında bazı ufak bilgiler verilecektir:

Delâletu’l-iktirânı sahih bir istidlal yolu olarak savunanlara göre nazımdaki iştirak, hükümdeki iştiraki de beraberinde getirir. Çünkü cümleler arasındaki münasebeti gözetmek şarttır. Yani “الواو” iki tam cümle arasına girdiğinde, ma’tûf, ma’tûfun aleyhin hükmünde de iştirâk eder.⁵⁹ Bu yüzden delâletu’l-iktirâna göre, ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾⁶⁰ ayetinde namazın, zekât ile iktirânından dolayı küçük çocuğa

⁵⁶ Molla Cîven, *Nûru’l-envâr*, I, 430.

⁵⁷ Molla Cîven, *Nûru’l-envâr*, I, 430.

⁵⁸ İbn Melek, *Şerhu’l-Menâr*, II, 998, 999.

⁵⁹ Neseî, *Metnu’l-Menâr*, s. 14. (وقيل إن القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم)

⁶⁰ Bakara 2/43.

nasıl ki namaz vacip değilse zekâta vacip değildir.⁶¹ Çünkü namaz emri “الواو” atfi ile zekâta ma‘tûfun aleyh olmuştur. O zaman hüküm olarak da zekât namaza iştirâk edecektir. Çünkü “الواو” lügavî manada atif için kullanılır. Atfin muktezâsı da haberde ma‘tûfun aleyhe ortak olmasıdır. Tabi ki bu durum, ma‘tûfun nâkıs bir cümle olmasında geçerlidir. Eğer ma‘tûf tam bir cümle ise, bu sefer ma‘tûfun aleyhe hükmünde de ortak olur. Hanefilere göre ise, küçük çocuğa zekât gerekmez. Fakat bu, delâletu’l-kırândan dolayı değil, şu hadisten dolayıdır: “لا زكاة في مال الصبي”.⁶²

Yukarıda kısaca anlatmaya çalıştığımız delâletu’l-iktirân görüşünü, Şevkânî Ebû Yûsuf’un da kabul ettiğini söylemektedir.⁶³ Bu bilgiye her ne kadar bir Hanefî kaynakta rastlamamış olsak da, bu durum bize en azından Şeyhayn arasında kimi ihtilafların delâletu’l-iktirânın fâsit istidlâlden sayılıp saymaması konusundaki görüş ayrılığından çıktığına dair bir şüphe uyandırmaktadır.

9. Nasların Zahirini Yorumlama

Araştırmamızı yaparken aşağıdaki örnekler özelinde Ebû Yûsuf’un daha çok lafızcı, Ebû Hanîfe’nin ise daha çok manacı olduğuna şahit olduk. Muhtemelen Ebû Yûsuf’un bu özelliğinde hadisçi yönünün bulunması, hadis meclislerine sürekli devam etmesinin etkisi bulunmaktadır.

a. Balığın Kanının Necis Olması

Ebû Hanîfe’ye göre balığın kanı, kanıyla birlikte yenmesi mubah olduğu için tâhirken, Ebû Yûsuf’a göre Mâide sûresi 3. ayeti⁶⁴ ve En‘âm sûresi 145. ayetinden⁶⁵ dolayı necistir. Halbuki Ebû Hanîfe’ye göre bu ayette zahire bağlı kalmak sahih değildir.⁶⁶ Ebû Yûsuf bu delillerin dışında “أحلت لنا ميتتان ودمان” rivayetini de delil göstererek, buna üçüncü bir kanın eklenmesini doğru bulmamaktadır. Halbuki Ebû

⁶¹ Neseî, *Metnu’l-Menâr*, s. 14. (فلا يجب الزكاة على الصبي لاقرانها بالصلاة). Neseî bu kısmı *el-Menâr* metninde fasit istidlal yollarını sayarken vermektedir.

⁶² Dihlevî, *İfâdatu’l-envâr*, s. 274; Molla Cîven, *Nûru’l-envâr*, I, 458, 459.

⁶³ Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl*, II, 197.

⁶⁴ Mâide 5/3. ﴿ خَرَمْتُ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْجَنْزِيرِ وَمَا أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَبِقَةَ وَالْمُتَرَدِّيَةَ وَالنَّطِيبَةَ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْوَاجِ لَكُمْ فِيهَا نِسَاءٌ فَسَقَ الْيَوْمَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْسَبُوهُمْ وَخَسِرُونَ الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِيْمَانِ اللَّهِ فَلَا إِجْرَ عَلَيْهِ إِذَا عَادَ فَاِنْ رَجَعْتُمْ إِلَى الْإِيْمَانِ فَسَعَى اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَى وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴾

⁶⁵ En‘âm 6/145. ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ جَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ أَوْ فِسْقًا أَوْ أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِدَاً فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾

⁶⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II, 741.

Hanîfe'ye göre işte bu rivayet balığın bütün cüzleri ile helâl olduğuna delildir. Çünkü ona göre ilk olarak rivayette balığın zikredilmesinden dolayı, rivayetin geri kalan kısmında üçüncü kan olarak tekrar balığın zikredilmesine gerek yoktur. Ebû Yûsuf ise balığın da kanı aktığına göre, onun kanının da diğer hayvanların kanları gibi kabul edilmesi gerektiğini söylemektedir.⁶⁷ Görüldüğü gibi Ebû Yûsuf bu konuda zâhirci ve lafızcı bir yaklaşım sergilemektedir. Ebû Hanîfe ise söz konusu ayette zahire bağlı kalmanın ise doğru olmadığını dile getirmektedir.

Bu meseledeki ihtilaf sebeplerinden biri Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe'ye göre daha çok zahire bağlı olduğu iddiamızın yanında, diğer bir ihtilaf sebebi olarak da Ebû Hanîfe hakikat mananın kendi içinde barındırdığı bir takım eksiklik ya da fazlalıklar ile terk edilmesi gerektiğini savunuyor iken, Ebû Yûsuf'un böyle bir şeyi kabul etmediği anlaşılmaktadır. Zira diğer hayvanların kanı ile balığın kanının mahiyet olarak birbirlerine uymadığı aşikârdır.

Necaset konusunda verilecek diğer bir örnek ise, necasetin ateş ile yandığında tâhir olup olmayacağı meselesidir. Ebû Hanîfe istihaleye uğrayacağından dolayı tâhir olacağını söylerken, Ebû Yûsuf ise Furkân sûresinin 48. ayetine dayanarak, suyun temizleyici özelliği ile tahsis edilmesinin, bu özelliğin su dışındakilerinden nefyedildiği manasına geleceğini söyleyerek, necasetin ateş ile yakılsa bile necis olarak kalacağını savunmaktadır.⁶⁸ Nasların zahirini yorumlama ve zahiri mutlaklaştırmaya verilen bu örnek, Hanefî fıkıh usulünün kabul etmediği mefhûm-ı muhâlefet istidlâlinin Ebû Yûsuf tarafından kabul edildiği gibi bir soruyu akıllara getirmektedir. Çünkü ilgili kaynakta aynı yerde, İmam Şâfi'nin (ö. 204/820) de ateş ile yanmanın necaseti tâhir durumuna çevirmeyeceği de geçmektedir. İmam Şâfi de mefhûm-ı muhâlefeti kabul eden bir müctehiddir.

b. Boş Araziyi İhyâ Edenin Ona Sahip Olabilmesi

Ebû Hanîfe'ye göre kim boş bir araziyi ihyâ ederse ancak devlet başkanının izni ile ona sahip olabilir. Eğer devlet başkanı izin vermez ise ihyâ eden kişi ona sahip olamaz. Ebû Hanîfe'nin bu konudaki temellendirmesi, devlet başkanının

⁶⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II, 741, 742.

⁶⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II, 763.

izninin gerekmediği bir uygulama sonucunda halk arasında niza çıkma ihtimalinin kuvvetle muhtemel olmasıdır. Ebû Yûsuf ise bu konuda hocasından farklı düşünmektedir. Çünkü kendisi “من أحيا أرضا مواتا فهي له” hadisini delil olarak göstermektedir. Zira Ebû Yûsuf’a göre hadiste devlet başkanının izninden bahsedilmemektedir ve Rasûlullah’ın ﷺ izni kıyamete kadar geçerlidir.⁶⁹ Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe’nin bu görüşü ile hadise uymamış sayılmayacağını söylemektedir. Eğer devlet başkanının iznine rağmen boş araziyi ihya edenin ona sahip olmadığını söylemiş olsaydı, işte o zaman hadise uymamış sayılacaktı.⁷⁰ Niza çıktığında Ebû Yûsuf da, boş araziyi ihya edene mutlak bir şekilde ait olmayacağını savunmaktadır. Fakat o bu konuda yine başka bir hadisi delil olarak getirmektedir “من أحيا أرضا ميتة فهي له”⁷¹ وليس لعرق ظالم حق⁷¹.

Görüldüğü gibi Ebû Yûsuf hadisin zahiriyle amel ederken, Ebû Hanîfe ise mana odaklı gitmektedir. Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe’nin görüşlerini söylerken hadislerden hiç delil getirmemesi, fakat kendisinin diğer görüşünde de başka bir hadis serdetmesi, onun zahiri öncelediğine biz bir işaret oluşturmaktadır.

c. İncinin Süs Eşyası Sayılması

Ebû Hanîfe’ye göre bir kadın, süs eşyası takmayacağına dair yemin etse fakat daha sonra boynuna inci taksa, Ebû Hanîfe’ye göre yeminini bozmuş olmaz. Çünkü âdeten, eğer inci gümüş ya da altın ile işlenmemişse süs eşyası olarak isimlendirilmez. Ebû Yûsuf’a göre ise Nahl sûresinin 14. ayetinde denizden çıkarılıp takımlan/giyinilen şeylerin “hilye” olarak nitelendirilmesinden ve Fâtır sûresinin 33. ayetinde cennet süsleri arasında incinin de sayılmasından dolayı, bir kadın altın veya gümüş ile süslenmemiş olan bir inciye taksa dahi söz konusu yeminini bozmuş olmaktadır.⁷² Bize göre bu meseledeki ihtilafın temel sebebi, nassın zahirini öncelemektir.

⁶⁹ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, s. 64.

⁷⁰ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, s. 64.

⁷¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, s. 64.

⁷² Şeybânî, *el-Asl*, II, 364.

d. Hac Menasikinin Takdimi veya Tehiri

Haccın menâsiklerinden birinde takdim ya da tehir yapılırsa Ebû Yûsuf'a göre herhangi bir şey gerekmemektedir. Çünkü hac esnasında Hz. Peygamber'e ﷺ takdim ve tehir olarak her ne sorulduysa bunlarda bir sakınca olmadığını, şeytan taşlamadan önce tıraş olanın şeytan taşlamasını gerektiğini, kurban kesmeden önce tıraş olanın kurban kesmesi gerektiğini herhangi bir ceza bildirmeden ifade etmiştir.⁷³

Ebû Hanîfe bu konuda farklı düşünmektedir. Onun delili ise Hz. İbn Abbas'ın (r.a.) bu konudaki “من قدم نسكا على نسك فعليه دم” sözüdür. Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf'un delilini ise Hz. Peygamber'in ﷺ o sözleri kimlere söylediye, sadece onlar için o dönemde geçerli olduğuyula açıklamaktadır. Zira onlar haccı daha yeni öğreniyorlardı ve bu yüzden Rasûlullah ﷺ onların üzerindeki yükü hafifletmek için böyle demiştir.⁷⁴

Bu konu ile alakalı tarafların kullandığı delillerin haricinde başka konuyla doğrudan ilgili olan başka bir delile rastlayamadık. Ebû Yûsuf burada söz konusu hadislerin zahir manası ile amel edip, sahabî kavlini terk etmektedir. Ebû Hanîfe ise hadisleri zahir olarak anlamak yerine arka planı düşünüp, bu arka plana uygun olacak şekilde sahabî kavliyle amel etmektedir. Tahâvî de (ö. 321/933) tahlillerinden sonra Ebû Hanîfe'nin görüşünü almaktadır.⁷⁵

e. Kadının Kocasına Zekât Vermesi

Ebû Hanîfe'ye göre kadın kocasına zekât veremezken, Ebû Yûsuf'a göre verebilir. Ebû Hanîfe'nin buradaki yaklaşımı, kocanın zaten karısına infak etmeye mecbur olduğudur.⁷⁶ Zannediyoruz ki Ebû Hanîfe burada, kocanın karısını zaten bakmakla yükümlü olduğundan, kadının verdiği zekatın bir şekilde kendine harcanacağı endişesini taşımaktadır. Yani aslında kadın kendi masraflarını, verdiği zekâtla bir şekilde kocasına karşılatmış olacaktır. Ebû Yûsuf ise bu konuda gelen rivayetten dolayı hocasından farklı düşünmektedir. Söz konusu hadiste Hz. Abdullah

⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 42.

⁷⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 42.

⁷⁵ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, II, 238.

⁷⁶ Şeybânî, *el-Asl*, II, 124.

b. Mes'ûd'un karısı Zeyneb (r.a.), Hz. Peygamber'e ﷺ kocasına zekât verip veremeyeceğini sorunca, “يجوز ولك أجران أجر الصدقة وأجر الصلاة” cevabını aldı.⁷⁷ Ebû Yûsuf'un delil olarak kullandığı rivayet budur. Ebû Hanîfe yukarıdaki yaklaşımına ek olarak, karı-koca arasında tıpkı doğumdan kaynaklanan yakınlık gibi bir yakınlık bulunduğunu söyler. Hatta bu yakınlıktan dolayı, tıpkı doğumdan kaynaklanan yakınlıklarda olduğu gibi karı-kocanın birbirlerine lehine şahit olamayacaklarını ve birbirlerine herhangi bir hacbe (hacb-ı hırmân ya da hacb-ı noksân) uğramadan doğrudan mirasçı olabilecekleriyle destekler. Ebû Yûsuf'un delil olarak kullandığı hadisteki sadaka lafzını da zekât olarak değil, nafile olan sadaka olarak anlar.⁷⁸

Sonuç olarak Ebû Yûsuf hadisin zahiriyle doğrudan amel ederken, Ebû Hanîfe manayı düşünerek hadisten anlaşılması gerekenin zahiri olmadığını, çünkü buna karı-koca arasındaki yakınlığın izin vermeyeceğini dile getirir.

f. Cuma Namazının Birden Fazla Yerde Kılınması

Cuma namazının hangi şartlarda ikame edileceği konusu ictihada bağlı olup, nass ile belirlenmemiş konular arasındadır. Haliyle bu konuda Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf arasında birtakım ihtilaflardan bahsetmek mümkün olmaktadır. Çünkü ikisi de kendi yöntemleriyle ictihad edecektir.

Ebû Hanîfe'ye göre cuma namazı bir şehirde iki ya da daha fazla yerde ikame edilebilmektedir. Bunun herhangi bir sınırlaması yoktur.⁷⁹ Ebû Yûsuf'dan ise bu konuda iki rivayet vardır. Bu iki rivayet de, Ebû Hanîfe'nin görüşüyle uyuşmamaktadır. Çünkü ilk rivayet, Cuma namazının aynı şehirde en fazla iki yerde kılınabileceğine dair rivayetken, ikincisi ise Cuma namazının eğer şehrin ortasından bir nehir geçmiyorsa sadece tek yerde kılınabileceğine dair olan rivayettir.⁸⁰

Ebû Yûsuf'un ikinci görüşünün delillendirmesi Rasûlullah'ın ﷺ ve Hulefâ-i Râşidîn'in (r.a.) zamanlarında çeşitli şehirler fethedilmesine rağmen, buralarda sadece tek bir mescidin cuma namazı kılınmak için kullanıldığıdır. Eğer farklı farklı yerlerde kılınacak olan cuma namazı sahih kabul edilseydi, onlar da bir değil daha

⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, III, 11, 12.

⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, III, 12.

⁷⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, II, 120.

⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, II, 120.

fazla mescidi cuma namazının ikamesi için tahsis ederlerdi.⁸¹ Ebû Yûsuf'dan gelen diğer rivayetin delillendirmesi ise, Cuma namazının tek bir yerde kılınmasının yaşlılara ve zayıflara sıkıntı vereceğidir. Bu görüş de Hz. Ali'nin (r.a.) aynı uygulamada bulunmasına dayanmaktadır.⁸²

Görüldüğü gibi iki örnek de olayların zâhir boyutunu önemsemekten neşet etmektedir. Belki Ebû Hanîfe de bu rivayetlerden haberdar idi. Fakat muhtemelen, ilk fethedilen yerlerde müslüman sayısının zaten tek bir mescide yeteceğine kâil olmuş olabilir. İkincisinde ise muhtemelen, yaşlıların ve zayıfların ihtiyacına göre ikiden fazla mescitte de cuma namazı kılınabileceğine cevaz vermiş olabilir. Fakat Ebû Yûsuf'un görüşleri ise olayların zahiri ile ilgili olan görüşlerdir.

g. Diğer Örnekler

Ebû Yûsuf'un zahire olan bağılılığının diğer bir örneğini de gusül meselesinde görmekteyiz. Bilindiği üzere erkeğe gusül abdestin farz olması için meninin şehvet ve tazyik ile çıkması Hanefî mezhebince şart koşulmaktadır. Ebû Yûsuf ise ihtilam anında uzvunun ucunu sıkıca tutup, dışarı meninin çıkmasını engelleyen bir kimseye gusül abdestinin gerekmeyeceğini savunmaktadır. Görülüyorki buradaki sebep dışarı çıkma eyleminin bulunmamasıdır. Sıkıca tutma fiilinden sonra dışarı akacak olsa bu sefer de şehvet ve defk bulunmamış olacaktır. Bu iki durumda söz konusu kaideye zahiren uymamaktadır. Bu yüzden Ebû Yûsuf, bu hallerde gusül abdestinin bozulmayacağını söylemiş olmaktadır. Ebû Hanîfe ise Ebû Yûsuf'dan farklı bir kanaate sahiptir.

Başka bir örnek olarak da muzâraa akdi verilebilir. Zira Ebû Hanîfe âmilin ücreti, mahsulden belirli bir oradan verilmek suretiyle yapılacak olan muzâraa akdini câiz görmemektedir. Çünkü bu tür bir akdin o sene hasat olamayacağı ihtimaline binaen, mechûl olan bir şey karşılığında yapılan bir icâre akdi olarak değerlendirmektedir. Ebû Yûsuf ise bu konuda gelen birçok rivayete binaen söz konusu akde cevaz vermektedir.⁸³

⁸¹ Serahsî, *el-Mebsût*, II, 121.

⁸² Serahsî, *el-Mebsût*, II, 121.

⁸³ Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve 'bn-i Ebî Leylâ*. s. 41, 42.

Ebû Hanîfe'nin hayvanlardan sığırların zekâtında kırk ve elli dokuz nisapları arasında olanlar için sığır sayısı arttıkça, belirli bir orana göre verilmesi gereken zekâtın da artması lazım geleceği görüşü burada örnek olarak verilebilir. Çünkü söz konusu görüşü, Ebû Yûsuf "لا شيء في الأوقاص" hadisinden dolayı kabul etmemektedir. Çünkü bu hadiste, iki nisap arasındaki miktarlarda zekât gerekmeyeceği beyan edilmektedir.⁸⁴

Derin ve kapsamlı bir araştırma ile söz konusu örneklerin çok daha fazla sayılara ulaşabileceği görülmektedir. Fakat biz bu kadarının iddiamızı temellendirmek için yeterli olduğu kanaatindeyiz.

10. Zaman Zarflarındaki Umûmu'l-müşterek Konusu

"إذا" şart ve zarf kullanımı olarak müşterek bir lafızdır. Bu yüzden bu kullanımlardan biri olduğunda, diğersinin de ifade edilmesine ihtimal yoktur. Çünkü umûmu'l-müşterek câiz değildir.⁸⁵

Kûfeli Nahivcilere göre "إذا" sadece vakit için ya da sadece şart için kullanılır.⁸⁶ Bu durum Ebû Hanîfe'ye göredir.

Basralı Nahivcilere göre "إذا" zarf için kullanılır. Fakat, şart için de kullanılabilir. Şart için kullanıldığında, zarf manasını kaybetmesi de gerekmez. Tıpkı "متى" gibi. Çünkü "متى" zarf içindir ve şart olarak kullanıldığında zarf manasını kaybetmez. Bu durum Ebû Yûsuf'a göredir.⁸⁷

Bu ihtilafın furûya yansımaları ise şöyle olacaktır:

Ebû Hanîfe'ye göre, koca karısına "إذا لم أطلقك فأنت طالق" dediğinde, ikisinden biri ölünceye kadar talak gerçekleşmez. Çünkü "إذا" burada şart olarak kullanıldığından, zarfa ihtimali yoktur. Yani aslında koca "إن لم أطلقك فأنت طالق" demiş gibidir. Bundan dolayı taraflardan biri ölene kadar talak gerçekleşmeyecektir. Şunu

⁸⁴ Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve 'bn-i Ebî Leylâ*. s. 127.

⁸⁵ Neseffî, *Metnu'l-Menâr*, s. 12. (وإذا جوزي بها يسقط الوقت عنها كأنها حرف شرط وهو قول أبي حنيفة)

⁸⁶ و إذا عند نحاة الكوفة تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازي بها مرة ، وقد لا يجازي بها أخرى

⁸⁷ Neseffî, *Metnu'l-Menâr*, s. 12. (ممثل متى فإنها للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال وهو قولهما وعند نحاة البصرة هي للوقت وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها)

da söylememiz gerekir ki, Ebû Hanîfe'nin bu yaklaşımının tasavvuru güç görünmektedir.

Ebû Yûsuf'a göre yukarıdaki durumda talak derhal gerçekleşir. Çünkü "إذا" zarf için kullanılmaktadır. Şart manasında kullanıldığında bile bu zarf manası kendisinden sakıt olmayacaktır. O halde aslında koca şöyle demiş gibidir: "في زمان لم أطلقك فأنت طالق". Bundan dolayı kelamını bitirdiği anda, karısını boşayacak zamanı bulmuş demektir. Bu zamanda karısını boşamaz ise, kocanın kurduğu cümleden dolayı karısı boşanmış olur, "منى لم أطلقك فأنت طالق" ifadesinde olduğu gibi.⁸⁸ Fakat şarta ya da vakte niyet ederse o zaman ittifak ile niyeti üzere geçerlidir.⁸⁹

Biz burada Ebû Yûsuf'un, Ebû Hanîfe'ye göre caiz olmayan umûmu'l-müştereki kullandığını düşünüyoruz. Zira Basralı Nahivcilere göre, "إذا" iki manaya gelmektedir. İbn Nüceym de (ö. 970/1563), "إذا"nın şart için kullanıldığında zarf olan vakit manasının, vakit için kullanıldığında da şart manasının kastedilemeyeceğinin sebebini açıklarken iştiraki defetmek için olduğunu belirtmektedir.⁹⁰ Bu açıklama da bizim görüşümüzü kuvvetlendirmektedir. Bunu destekleyen başka bir bilgi de, İbn Melek'in *Şerhu'l-Menâr* isimli eserinde gelmektedir: "İmâmeyn'e göre 'إذا' vakit ve şart manalarını ifade etmek için vaz' edilmiştir."⁹¹

11. Hakikat ve Mecaz Anlayışları

a. Hakikat Mananın Kullanımı

Ebû Hanîfe'nin hakikat-mecaz lafız kurallarından biri de hakikat mana imkansız olduğunda ya da terkedilmiş olunca mecaza gidileceğidir.⁹² Hakikat manası kullanılan, mecaz manası örfen kullanılan bir durumda ise Ebû Hanîfe'ye göre bu durumda hakikat mana müteazzir ya da mahcûr olmadığından, kendisiyle amel edilmesi evlâdır. Ebû Yûsuf'a göre ise bu durumda hakikat manasının kullanılmasına gerek yoktur. Hakikat mana müteazzir ya da mahcûr olmasa bile, eğer mecaz mana

⁸⁸ Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 391.

⁸⁹ Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 358; İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr*, s. 217.

⁹⁰ İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr*, s. 216.

⁹¹ İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, II, 934.

⁹² Neseî, *Metnu'l-Menâr*, s. 8. (وإذا كانت الحقيقة متعذرة أو مهجورة صير إلى المجاز بالإجماع)

mütearef ise mecaz mana tercih edilebilir.⁹³ Hakikat manası asıl mana iken, mecaz manası daha çok kullanılandır. Ebû Hanîfe hakikat mananın asıl olmasından dolayı onu öncelerken, Ebû Yûsuf kullanılması yaygın olan manaya önem vermektedir.⁹⁴

Bir kimse buğdaydan yemeyeceğine dair ya da Fırat nehrinden içmeyeceğine dair yemin etse Ebû Hanîfe'ye göre buğdayın kendisinden yese ya da Fırat nehrinin kendisinden ağzını dayayıp içse, yemini bozmuş olur. Çünkü bunların hakikat manaları halk arasında kullanımdadır. Fakat aynı kimse “الحنطة” diye yemin ettikten sonra buğday ekmeği yese ya da içinde Fırat nehrinin suyu bulunan kepeçeden veya kaptan içse, bu durumlarda Ebû Hanîfe'ye göre yeminini bozmuş olmaz. Çünkü bunlar âdeten kullanılan mecaz manalarıdır. Ebû Yûsuf'a göre ise bu örneklerde bir rivayete göre umûmu'l-mecaz manası⁹⁵ ya da bir rivayete göre sadece mecaz manası dikkate alındığından, yemin eden kişi yeminini bozmuş sayılır.⁹⁶ Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe'ye göre muteber olan hakikat mananın kullanılıp, mecaz mananın müteâref olduğu durumlarda hakikat mananın seçileceği kaidesi Ebû Yûsuf tarafından işletilmemektedir. Debûsî ise bu ihtilafın yeminler konusunda Şeyhayn tarafından kabul edilen farklı asıllara bağlı olduğunu dile getirmektedir.⁹⁷ Yani aslında Debûsî'ye göre de Şeyhayn arasında asıllarda ihtilaf bulunmaktadır.

Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe'ye olan ihtilâfının umûmu'l-mecâzdan kaynaklandığı yorumu⁹⁸ kabul etsek bile bu, Ebû Hanîfe'ye göre var olan birtakım fıkıh usulü kurallarına aykırıdır. İlki, hakikat mana müteazzir değildir ki mecâza gidilsin. İkincisi hakikat mana müsta'mel, mecaz mana müteâref iken hakikat mananın tercih edilmesi gerekir. Üçüncüsü, kelimada asıl olanın mana-yı hakîkî olma kaidesine muhalif oluşudur.

Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf arasındaki bu usûlî ihtilafın bir başka yansıması da Müzzemmil sûresinin 20. ayetinde⁹⁹ mevcuttur. Bu ayette kıraatin bir hakikat olan

⁹³ Nesefî, *Metmu'l-Menâr*, s. 8. (وإذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفاً فهي أولى عند أبي حنيفة رحمه الله) (خلافاً لهما)

⁹⁴ Dihlevî, *İfâdatu'l-envâr*, s. 208.

⁹⁵ Umûmu'l-mecâza dair itirazımızı yukarıda zikretmiştik.

⁹⁶ Dihlevî, *İfâdatu'l-envâr*, s. 209; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 306.

⁹⁷ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 152, 153.

⁹⁸ Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 243.

⁹⁹ Müzzemmil 73/20. (... فَأَقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ ...)

kelime manası, bir de mecaz olan örfî kıraat manası vardır. Ebû Hanîfe burada hakikat manasını aldığından dolayı namazda kısa bir ayet dahi olsa okumanın yeterli olduğunu söylemiştir. Ebû Yûsuf ise örfî olan mecaz manayı almasından dolayı, namazdaki kıraatin kısa bir ayet ile değil, örfen bu manayı karşılayacak uzun bir ayetle tamam olacağını söylemiştir.¹⁰⁰

Bu ihtilafı bir asla dayandırmak ve haliyle bu asılda da bir ihtilafın olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Ebû Hanîfe'ye göre rükün, rüknün ele aldığı en küçük birim ile de eda edilir.¹⁰¹

Aslında tüm bunların bir asılda ihtilafın dolaylı olarak olduğunu dair de *el-Menâr* metninde bir ipucu vardır.¹⁰² Muhtemelen Nesefî (ö. 710/1310) de Ebû Yûsuf'un, Ebû Hanîfe'ye asıllarda ihtilaf edebileceğini ima etmektedir.

Yukarıda anlattığımız konunun Râzî'ye göre bir ileri boyutu daha vardır. O da, Ebû Hanîfe'ye göre mercûh olan hakikat mananın, râcih olan mecaz manaya göre evlâ olduğudur. Haliyle, Ebû Yûsuf da bu konuda râcih olan mecaz mananın evlâ olduğunu söyleyecektir.¹⁰³

b. Hakikat ve Mecazın Beraberce Kastedilmesi

Hanefî mezhebinin en muteber fıkıh usulü kitaplarından biri olan *el-Menâr*'da lafzın kullanılış çeşitlerinde hakikat ve mecazın beraberce kastedilmesi babında “tek lafızda, o lafzın hem hakiki manasının hem de mecaz manasının aynı anda muradının imkân dâhilinde olmayacağı”¹⁰⁴ yazılıdır. Yani bir lafız kullanıldığında, bu lafzın kullanılış yerine göre sadece ya hakiki ya da sadece mecâzî manası kastedilebilecektir. Bu iki mananın aynı zamanda birlikte muradı câiz değildir. Fakat Ebû Yûsuf kimi yerlerde hem hakikat hem de mecaz manasının beraberce kastedilmesine izin vermiştir. Aşağıdaki örneklerde bu açıkça görülecektir.

Söz konusu usul kuralının furûda yansıması şu şekilde olmaktadır:

¹⁰⁰ İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, II, 777.

¹⁰¹ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 222.

¹⁰² Nesefî, *Metnu'l-Menâr*, s. 8. (وهذا بناء على أصل آخر)

¹⁰³ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 342; İbn Muflih, *Usûlu'l-Fıkıh*, IV, 1597.

¹⁰⁴ Nesefî, *Metnu'l-Menâr*, s. 8. (ويستحيل اجتماعهما مرادين بلفظ واحد)

Mevlâ kelimesi hem azat eden efendi, hem de azat edilen köle manalarına gelmesinden dolayı müşterek bir lafızdır. Fakat mevlâ kelimesi, azat edilen kölenin azat ettiği köleye (معتق المعتق) hem de azat eden efendinin azat edenine (معتق المعتق) mecaz olarak kullanılabilir. Azat eden efendi yoksa ve sadece azatlısı ve azatlısının azatlısı varsa, mevâlîsine vasiyet eden kişi için düşünüldüğünde hakikat mana ve mecaz mana yan yana gelmiş olacaktır. Ebû Hanîfe'ye göre, hakikat ve mecaz mananın aynı anda murâd edilmesi imkan dâhilinde olamayacağından vasiyet sadece azat ettiği kölesi için geçerli olur, azat ettiği kölesinin azat ettiği kölesi için geçerli olmaz. Çünkü ilki hakikat manası, ikincisi mecaz manasıdır. Mecaza ise, hakikatin imkansız olması halinde gidilir. Ebû Yûsuf'a göre ise sadece hakikat manasındaki mevâlî değil, buna ek olarak mecaz manadaki mevâlî de vasiyetten hissesini alır.¹⁰⁵ Bu ihtilafın Ebû Yûsuf zamanında azatlının azatlısına mevlâ denmesinin örften kaynaklandığı, hükme de bu yüzden dâhil olduğu söylenmektedir.¹⁰⁶ Fakat örften de kaynaklansa dahi bu sonuçta mecaz manasıdır. Örften kaynaklandığı kabul edildiğinde, bu hakikat ve mecazın beraberce kastedilmesi manasına gelecektir. Aynı zamanda, bu sefer başka bir fıkıh usulü kuralında ihtilaf çıkacaktır. O da aşağıda zikredilecek olan, hakikat manası toplumda kullanılan (müsta'mel), mecaz manası örften kullanılan (müteâref) ise Ebû Hanîfe'ye göre bu durumda hakikat mana imkansız (müteazzir) ya da halk tarafından terkedilmiş (mehcûr) olmadıkça, kendisiyle amel edilmesinin evlâ olduğu kuralıdır.¹⁰⁷

İhtilafın bir başka yansıması da şurada olacaktır:

“Benûn” kelimesi hakikat manasında evlât için kullanılırken, mecaz manasında torun için de kullanılır. Bir kimse “benû zeyd”e vasiyette bulursa, fakat Zeyd'in hem evlâdı hem de torunları varsa, vasiyete ancak evlâdı dâhil olur. Çünkü aynı lafız ile aynı anda hem hakikat hem de mecaz manasının murad edilmesi câiz değildir. Ebû Yûsuf'a göre ise, hem evlâdı hem de torunları vasiyete dâhil edilir.¹⁰⁸ Biz burada Ebû Yûsuf'un mezhebin fıkıh usulü kuralına aykırı olarak hakikat ve

¹⁰⁵ Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 278.

¹⁰⁶ İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr*, s. 152; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 282.

¹⁰⁷ Nesefî, *Metnu'l-Menâr*, s. 8. (وإذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفاً فهي أولى عند أبي حنيفة رحمه الله (خلافاً لهما

¹⁰⁸ İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr*, s. 152; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 280.

mecaz manasını aynı anda kullandığını düşünüyoruz. Fakat Ebû Hanîfe tarafınca da bu fıkıh usulü kuralının işletilmediği öne sürülerek şöyle bir itiraz yapılmıştır: “*Harbî, emîru’l-mü’minînden ebnâsı ve mevâlisi için eman istediğinde, bu emana hem evlât hem de torunlar dâhil olacaktır. Aynı şekilde mevâlisîne de hem hakikat hem de mecaz manaları da dâhil olacaktır. İşte bu durumda Hanefiler kendi kurallarının dışına çıkmış hem hakikat hem de mecaz manalarını aynı anda murad edildiğini kabul etmemelerine rağmen kullanmışlardır.*”¹⁰⁹ Bu itiraza *el-Menâr* metninde gerekli cevap verilmiştir.¹¹⁰ Yani itiraz edilen bu durum aynı anda iki mananın da murad edilmesinden değil, kelimenin zahirinden doğan şüpheden dolayı kanın akmasının önlenmesindedir. Ebnâ kelimesinin de zaten zahiren torunlar içinde kullanıldığı vakidir.¹¹¹ Ayrıca mevâlî kelimesi de örfen mevâlî’l-mevâlî manasında da kullanılmaktadır. Ebû Hanîfe de ihtiyatla hareket edip, kanı korumak için bu mecaz manalarını da dâhil etmiştir. Dolayısıyla bu hükmün hem hakikat mananın hem de mecaz mananın aynı anda murad edildiği ile bağdaştırılmaması gerekir.¹¹²

Ebû Yûsuf’un ihtilafı da belki bu minvalde değerlendirilebilir. Yani Benû kelimesinin zahiren torunlar yerine de kullanıldığı düşünüülerek aslında mezhebin fıkıh usulüne itiraz etmediği söylenebilir. Halbuki bu yorum başka ihtilaflara kapı açacaktır: Eğer bu yorumu kabul edersek, genel bir kural olan “bir hakkın ancak kesin bir delil ile sabit olacağı” kaidesini Ebû Yûsuf burada terk etmiş olacaktır. Çünkü *el-Menâr* metninde de geçtiği üzere bu kullanımlar, birtakım şüpheleri oluşturmaktadır. Halbuki şüphe ile sabit olamayan vasiyette bu zahir kullanımın bâtil olması gerekmektedir. Bundan dolayı hakikat manasının öncelenmesi lâzım gelmektedir. Çünkü şüphe ile sabit olabilen şey, aslında sabit olmamış gibidir. Emanda ise durum farklıdır. Çünkü burada kanı korumak adına, işaret ile dahi sabit olabilen eman şüphe ile de sabit olabilmektedir.¹¹³

¹⁰⁹ Molla Cîven, *Nûru’l-envâr*, I, 282.

¹¹⁰ Neseî, *Metnu’l-Menâr*, s. 8. (وفي الاستئمان على الأبناء والموالي يدخل الفروع لأن ظاهر الاسم صار شبيهة) (في حقن الدم)

¹¹¹ A’râf 7/26.

¹¹² Molla Cîven, *Nûru’l-envâr*, I, 282.

¹¹³ Dihlevî, *İfâdatu’l-envâr*, s. 198.

Ebû Yûsuf'un bu ihtilafının umûmu'l-mecâzı kullanmasından dolayı olduğu yorumu¹¹⁴ ise buraya pek uymamaktadır. Çünkü vasiyet eden kişi, vasiyetini yaparken söz konusu kelimeleri mecazen kullandığını gösteren herhangi bir karine yoktur. Aksine hakikat manasının kullanılmasını gerektirecek karineler vardır. Hem mecaz karinesi olsa bile, hakikat mana kendi varlığını korurken, nasıl umûmu'l-mecâzdan bahsedilebilecektir? Buna rağmen de mecaza gidilecek olunursa, bu sefer Ebû Hanîfe'nin başka bir fıkıh usulü kuralı olan hakikat manası imkansız ya da terkedilmiş olmadıkça mecaza gidilmeyeceği¹¹⁵ ile ilgili bir ihtilaf yaşanmış olacaktır. Çünkü hakikat manasını gerçekleştiren azat edilmiş köle hayattadır. Ayrıca böyle bir kullanımda hakikat manası da mutlak olarak terk edilmediğinden -*çünkü Ebû Yûsuf, mu'tak ve mu'taku'l-mu'takin vasiyeti yarı yarıya paylaşacağını savunmaktadır*- aynı lafızda hakikat ile mecaz birleştirilmiş olacaktır ki, bu en başta söylediğimiz Ebû Hanîfe'nin başka fıkıh usulü kuralına bir ihtilaf olacaktır.

Tüm bu değerlendirmelerden sonra Cessâs'ın iki cümlesiyle bu ihtilâfi noktalamak istiyoruz: "Ebû Hanîfe'ye göre, hakikat ve mecazın tek bir lafız ile murad edilmesi câiz değildir."¹¹⁶ "İmâmeyn'e göre hakikat ve mecazın tek bir lafız ile tek bir zamanda muradı câizdir."¹¹⁷

c. Hakikatin İmkansız Olması Halinde Mecaza Gidilmesi

Aşağıda anlatılacak olan ihtilâfın en bariz örneğini, "الواو" harfinin iki ayrı cümleyi birbirine bağlamasındaki kullanımında görmekteyiz. Çünkü "الواو" harfi, hakikat manasında sadece atıf için kullanılırken, mecaz manasında hâl içinde kullanılabilir. ¹¹⁸ Hâl için kullanıldığında onda şart manası da bulunmuş olacaktır.

¹¹⁴ İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, II, 727; İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr*, s. 152.

¹¹⁵ Neseî, *Metnu'l-Menâr*, s. 8. (وإذا كانت الحقيقة متعذرة أو مهجورة صير إلى المجاز.)

¹¹⁶ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, I, 78. (وكان يذكر أيضا أن من مذهب الإمام أبي حنيفة رحمه الله أن الحقيقة (والمجاز لا يجوز أن يراد جميعا بلفظ واحد)

¹¹⁷ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, I, 79. (فقد صار عندهما اللفظة الواحدة يجوز أن يراد بها الحقيقة والمجاز في (حال واحدة)

¹¹⁸ Neseî, *Metnu'l-Menâr*, s. 9. (وقد تكون الواو للحال كقوله لعبده "أد إلي ألفاً وأنت حر" حتى لا يعتق إلا (بالأداء)

“الواو”, efendinin kölesine “أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا وَأَنْتَ حَرٌّ” demesinde olduğu gibi hâl için kullanılarak mecaz mana kastedilebilir. Burada “أَنْتَ حَرٌّ” haberî cümlesi, “أَدِّ إِلَيَّ أَلْفًا” inşâî cümlesinin üzerine atfı uygun düşmeyecektir. Bundan dolayı da burada atıf için olan hakikat mana terk edilip, “الواو” mecazen hâle hamledilir. Hâl de, şart olarak ve kayıt olarak kullanılır. Bu yüzden bu cümlede azat etme bini ödemeye bağlanmıştır.¹¹⁹ Fakat buradaki gibi, mecaza gidilmesi gereken bir durum yok ise, “الواو” yine atıf için kullanılmaktadır. Zira hakikat ancak müteazzir olunca mecaza gidilecektir.

Yukarıda anlatılan kuraldan dolayı, Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf arasında bir ihtilaf zuhur etmektedir. Ebû Hanîfe’ye göre karısı kocasına “طَلَّقَنِي وَلَكَ أَلْفٌ” derse ve koca bunun üzerine boşarsa, kadının bin dirhem vermesi gerekmez. Çünkü “لَكَ أَلْفٌ” cümlesi “طَلَّقَنِي” cümlesine atfedildiğinden burada hâl olarak düşünülemez. Zira hâl olduğunu söylersek, şart manasına geldiğini de söylememiz gerekecektir. Fakat talakın aslı, malsız bir şekilde vaki olmasıdır. Zira mal ile talâk, talâk olarak değil, hul‘ olarak isimlendirilir. Ebû Yûsuf’a göre ise buradaki “الواو” Ebû Hanîfe’nin dediği gibi atıf için değil, hâl için gelmiştir. Hâl için geldiğinden şart manası da vardır. O halde bu cümleyi kuran bir kadını boşayan kocası, bu boşama karşılığında karısından bin dirhemi alır ve bu talak bâin bir talak olarak sayılır. Çünkü bu hul‘ manasındadır.¹²⁰ Bu açıklamaya Ebû Hanîfe’nin cevabı ise bir fıkıh usulü kaidesi sayılabilecek niteliktedir: Talakta zikredilen mâl ârizî bir durumdur. Ârizî durumlar ise, “الواو”ın hakikat manasını terk etmemizi zorunlu kılacak sebeplerden değildir. Güçlü olanın, zayıf yüzünden terk edilmesi de batıldır.¹²¹

d. Lafzın Kendisindeki Bir Delâlet Sebebiyle Hakikat Manayı Terk Etme

Lafzın kendisindeki delâletiyle hakikat mana terk edilir. Yani bir lafız kullanılır ve bu lafza giren fertler araştırılır. Bu fertlerden kimi keyfiyet ve mahiyet olarak, hakikat mananın daha azını ifade ederken, kimi ise hakikat manadan daha

¹¹⁹ Molla Cîven, *Nûru’l-envâr*, I, 333.

¹²⁰ Molla Cîven, *Nûru’l-envâr*, I, 334.

¹²¹ Molla Cîven, *Nûru’l-envâr*, I, 334.

çoğunu ifade etmektedir. Bu yüzden, az ya da çoğunu ifade eden kelimeler, hakikat manaya dâhil edilmezler.¹²²

fa. Fâkihe ve Nebbâş Örneği

Keyfiyet olarak çokluğu ifade eden kelime örneğinde hükme dâhil edilip edilmemesi açısından Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf arasında bir ihtilaf mevcuttur. Şöyle ki, meyve (fâkihe) yemeyeceğine dair yemin eden bir kişi; Ebû Hanîfe'ye göre üzüm, hurma ya da nar yese yeminini bozmuş sayılmaz. Çünkü bunlar meyveden daha fazlalarıdır. Meyveler temel besin maddelerinden olamazken, üzüm, hurma ve nar kimi şehirlerde temel besin maddelerinden sayılıp, sadece bunlarla karın doyurulabilmektedir. O halde, bu sayılan üçü sadece meyve değil, meyveden daha fazlasıdır. Bu yüzden bu üçünden yiyen biri, meyve vasfını tam karşılamadığı için yeminini bozmuş sayılmamaktadır. Ebû Yûsuf'a göre ise bu üçü meyvelerin en değerlilerinden (azîzlerinden) olduğundan, bunları yemekle kişi yeminini bozmuş sayılmaktadır.¹²³ Yani aslında Ebû Yûsuf da bu üç meyveyi azîz olarak saymakla, onların sıradan meyveler gibi düşünülmemeyeceğini kabul etmekte, ancak devamında Ebû Hanîfe'nin metoduna aykırı hareket etmektedir. Serahsî ise *el-Usûl*'ünde farklı bir açıklama yapmaktadır. Ebû Yûsuf'a göre fâkihe ismi mutlak olarak kullanımında karinesiz bir şekilde üzüm, hurma ve narı da içine alacağını söylemektedir. Ebû Hanîfe de kendisinde ziyade bir mana varsa, bunun ismin mutlak kullanımına dâhil olmayacağını ifade ederken, Allah Teâlâ'nın Abese sûresinin 28. ve 31. ayetlerinde üzüm ile fâkiheyi ayrı ayrı zikretmesiyle söylemini delillendirir.¹²⁴ Ayrıca Rahmân sûresinde de nar da ayrı olarak zikredilmiştir.¹²⁵

¹²² İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr*, s.171; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 314.

¹²³ Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 316. Aynı baskının s. 317'de yer alan *Kameru'l-Akmâr* haşiyesinde bu ihtilafın zamandan kaynaklanan bir ihtilaf olduğu, Ebû Hanîfe fetva verirken bu üçünün yukarıda anlatıldığı şekilde sayıldığı, fakat Ebû Yûsuf zamanında bu üçünün meyvelerden daha fazlasından değil, bizzat meyvelerden sayıldığı söylenmektedir. Örf değiştiğinden dolayı, Ebû Yûsuf'a göre fetva değişmiştir. Fakat bize göre böyle bir yorum isabetli değildir. En azından hurmanın günümüzde dahi kimi yerlerde temel besin maddelerinden, insanı doyuran yiyeceklerden sayıldığı vakidir. Bu kadar çeşit ve ulaşılması kolay nimetler içinde hurma Ebû Hanîfe dönemindeki anlam ve manasını koruyorken, Ebû Yûsuf zamanında bu anlam ve manasını yitirdiğinin düşünülmesi yanlış olacaktır. Zira her iki dönem de bolluk dönemidir.

¹²⁴ Serahsî, *el-Usûl*, I, 192.

¹²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, VIII, 179.

Ebû Hanîfe'nin kendisinde hırsız manası kemâliyle bulunmadığından dolayı, el kesme cezasına dâhil etmediği kefen soyucuyu (nebbâş) Ebû Yûsuf dâhil etmektedir. Her ne kadar Ebû Yûsuf, nebbâşın farklı bir isim olmasının onun noksanlığına delâlet etmeyeceğini söylese de Ebû Hanîfe böyle düşünmemektedir. Özetle, yan kesiciyi (tarrâr) had cezasına uygulanması açısından kabul edişinin delâletu'n-nasstan dolayı olduğunu, nebbâşa hadd cezâsı uygulanması açısından kabul etmeyişini de, normal bir sirkatta bulunan pek çok şeyin nebbâšta bulunmadığını, bu da kendisi hakkında bir şüphe meydana getirdiğinden nebbâşa had cezası uygulanmaması gerektiğini Ebû Hanîfe kabul eder.¹²⁶

O halde Ebû Hanîfe'ye göre ilk örnek bir ziyadeden, ikinci örnek de bir noksandan dolayı hakiki mananın hükmüne dâhil edilmezken, Ebû Yûsuf muhtemelen ziyade ve noksan ayırımını kabul etmeksizin her ikisini de hakikat mananın hükmüne dâhil etmektedir. Serahsî'ye yapılan yukarıdaki dipnotlardaki atıflarda, Ebû Yûsuf'a göre nebbâşın noksanlığa delâlet etmediği söylemini zikretse de, bu zikir dışında herhangi bir açıklayıcı temellendirme yapmaması ayrıca dikkat çekicidir. Çünkü söz konusu açıklayıcı temellendirmeyi, Ebû Yûsuf'un fâkihe konusundaki görüşünde de bulamamaktayız.

fb. Livâtanın Cezası

Zinâ fiiline gerek celde ile ya da gerek recm ile haddin gerekliliğinde herhangi bir ihtilaf yoktur. Fakat livâtaya haddin gerekip gerekmeyeceği konusunda Şeyhayn ihtilâf etmiştir. Çünkü Ebû Yûsuf, delâletu'n-nass ile haddin livâta fiilinde bulunan fâile ve mef'ûle gerekeceğini söylemektedir. Zira Ebû Yûsuf'a göre haramlığında şüphe bulunmayan bir yol ile meni akıtmak suretiyle şehveti gidermek demek olan zinanın bu manası, müştehâ mahal ile şehveti gidermek olan livâtada da bulunmaktadır. Hatta livâta, zinaya göre daha haramdır. Çünkü livâtanın haramlığı herhangi bir durumda kalkmazken, zina fiili nikâh ile helâl olabilmektedir.¹²⁷ Ebû Hanîfe ise bu yaklaşımın had gerektirmesi konusunda eksik bulmaktadır. Çünkü ilk olarak zina haddi, her iki tarafın tabiatının da kubûlden gerçekleşecek olan bu fiile meylettüğinden dolayı zecren meşrû kılınmıştır. Ama iş bu fiili dübürden yapmaya

¹²⁶ Serahsî, *el-Usûl*, I, 167.

¹²⁷ Serahsî, *el-Usûl*, I, 242, 243.

gelince, bunda sadece fâilin tabiatının bir meyli vardır. Yani Ebû Hanîfe'ye göre mef'ûlun bihânın zinadaki meyli, tabiaten livâtada bulunmamaktadır. Halbuki ukûbatta aranacak olan kemal vasfıdır. Bunun yanında Ebû Hanîfe'ye göre zinada ifsâd-ı firâş ve hükmen itlâf-ı veled - *zinâ sonucu doğan çocuğun, babası belli değildir ki nafakası karşılsın, annesi de zaten nafakasını karşılamaktan âciz olacaktır*- manası da vardır. Livâta da ise çocuğun hükmen dahi vücuda gelmesi mümkün değildir. Ebû Yûsuf'un haramlık konusundaki değerlendirmesini de Ebû Hanîfe yanlış bulmaktadır. Çünkü ukûbatta haramlık derecelerine itibar yoktur.¹²⁸ Buradan bir çıkarım yapacak olursak da, demek ki Ebû Yûsuf'a göre ukûbatta hürmetin yoğunluğuna itibar vardır. Zira Ebû Hanîfe kabul ettiği bir kaide ile Ebû Yûsuf'un görüşünü reddederken, Ebû Yûsuf'un görüşünün temellendirmelerinden biri de Ebû Hanîfe'nin kabul etmediği kaidedir.

Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe zinadaki birtakım olguları, livâta kendisinde barındırmadığından, livâta da kâmil bir şekilde zina manası bulunmadığını söylemektedir. Bu noksanlıktan dolayı da, livâta fiiline had cezası uygulanamayacağını kabul etmektedir. Ebû Yûsuf ise söz konusu noksanlıkları önemsemeyen, livâtaya da haddin gerektiğini söylemektedir.

Söz konusu ihtilaf kesici ve delici olmayan ağır cisimler ile bir insanı öldürüldüğünde, bu cisimleri kullanan kişiye had cezasının gerekip gerekmeyeceğinde de vardır. Zira Ebû Yûsuf, had cezası olması gerektiğini söylerken, Ebû Hanîfe bir takım eksikliklerden dolayı yine had cezasının gerekmeyeceğini savunmaktadır.¹²⁹

Livâta ile kesici ve delici olmayan ağır cisimler kullanarak bir insanı öldürmede haddin gerekip gerekmeyeceği konusunda Ebû Hanîfe'nin bir takım eksikliklerden dolayı haddin gerekmeyeceğini savunurken, Ebû Yûsuf'un her ikisinde de delâletu'n-nass ile haddin gerekliliğini söylemesi ayrıca düşündürücüdür.¹³⁰ Zira bir takım eksiklikler ile delâletu'n-nass birbirlerine zıttır.

¹²⁸ Serahsî, *el-Usûl*, I, 243.

¹²⁹ Serahsî, *el-Usûl*, I, 243, 244; Pezdevî, *el-Usûl*, s. 304.

¹³⁰ Katl örneği için bkz: Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, II, 226; Livâta örneği için bkz: Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, II, 229.

Eksikliğin olduğu yerde delâletu'n-nasstan bahsedilemez. Bu noktada ister istemez Şeyhayn arasında delâletu'n-nass anlayışlarında da bir ihtilaf mevcut olup olmadığı akla gelmektedir.

Son olarak şuna da dikkat çekmeliyiz ki, had konusundaki bu ihtilafların sebebi, haddin gerekmesinde Ebû Hanîfe'ye göre sebeplerin kemal sıfatının olmasının aranmasını da söyleyebiliriz. Fakat biz daha üst sebep olan hakikat olarak kullanılan lafızların hükmüne çeşitli eksik ve noksanlıklardan dolayı nelerin dâhil olup olmadığını incelediğimizden, bu örnekleri burada zikretmenin daha faydalı olacağını düşündük.

e. Mecazın Halefiyeti

Mecazın, hakikatin halefi olduğunda ittifak vardır. Fakat bu halefiyyet, Ebû Hanîfe'ye göre kelamdayken, Ebû Yûsuf'a göre ise hükümdedir.¹³¹ Bundan dolayı Ebû Yûsuf, hükmün müstahîl olduğu yerde mecaz manayı kabul etmemektedir. Bu ihtilaf çok açık bir ifade ile *el-Menâr* metninde de geçmektedir.¹³²

Söz konusu halefiyyet, Ebû Hanîfe'ye göre kelamdadır. Çünkü hakikat ile konuşmak asılken, mecaz ile konuşmak onun fer'idir. Mecaza gidilebilmesi için de kelamın sahih olması gerekmektedir. Kelamın sahih olması ise, hem ibare bakımından hem de sadece dil bakımından anlaşılan mana olarak doğru olabilmesi anlamına gelmektedir. Örneğin, kendisinden yaşça büyük nesebi maruf olan kölesine “هذا ابني” diyerek hürriyetini kastetmesi, onun oğlu olmasını kastetmesinin halefidir. Bu cümle mübteda ve haberden oluşup, hükmü ispat etmesi ve sadece lügat bakımından anlaşılacak manası da doğru olmasından dolayı sahih bir kelamdır. Lügat bakımından anlaşılan manası doğru olmasına rağmen, gerçek hayattaki karşılığı mümkün olmadığından dolayı burada mecaza gidilecektir. Çünkü hakikî mana müteazzir olunca, mecaza gidilir. Bundan dolayı, bu köle azat edilmiş sayılacaktır. Fakat “أعتقتك قبل أن تخلق أو أخلق” cümlesini söyleyen mevlânın kölesi azat edilmiş olmayacaktır. Çünkü “هذا ابني” lügat bakımından kuruluşu ve lügat bakımından manası itibariyle sahihken, mevlânın “هذا ابني” derken, parmağıyla gerçek hayattaki

¹³¹ Nesefî, *Metnu'l-Menâr*, s. 8. (أن الخلفية في التكلم عنده وعندهما في الحكم)

¹³² Nesefî, *Metnu'l-Menâr*, s. 10. (وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم)

manaya (hakîkî manası) uyuşmayacak bir kişi işaret etmesinden ötürü müteazzir olmaktadır. “أعتقتك قبل أن تخلق أو أخلق” bu cümlede ise lügat bakımından kuruluşu itibariyle doğru olsa da, lügat bakımından manası aklen mümkün olmadığından, aynı doğruluğu sağlayamamaktadır/kelam istikâmet bulamamaktadır. Halbuki bir kelamın doğru sayılabilmesi/istikâmet bulabilmesi için bu son doğruluğun da sağlanması gerekmektedir. Yine bundan dolayı, “العبد الأكبر مني ابني” diyen bir mevlânın da kölesi Ebû Hanîfe’ye göre azat edilmiş olmamaktadır.¹³³

Ebû Yûsuf’a göre ise halefiyyet kelimada değil hükümdedir. Yani, kendisinden yaşça büyük nesebi maruf olan kölesine “هذا ابني” diyerek hürriyetini kastetmesinin hükmü, onun oğlu olmasını kastetmesinin hükmünün halefidir. Ebû Yûsuf’a göre mecaza gidilebilmesinin şartı, hakiki mananın mümkün olabilmesidir (mutesavveru’l-vucûd). Burada da hakiki mana mümkün olmadığından, ne bu lafızla amel edilir, ne mecaza gidilir.¹³⁴

Halefiyyetin Ebû Hanîfe’ye göre kelimada, Ebû Yûsuf’a göre ise hükümde olmasının bir başka örneği de “أو” harfinin kullanımındadır. “أو” zikredilen iki şeyden biri için kullanılır.¹³⁵ Ebû Yûsuf’un, mecazın halefini hükümde araması, hem kölesi hem de hayvanını kastederek “هذا حر أو هذا” diyen birinin kelamı batıl saymasını gerektirecektir.¹³⁶ Çünkü ona göre, bir cümlede mecaza gidilmesi için yukarıda da söylendiği gibi, söylenen şeyin hakiki hükmünün gerçek hayatta bir karşılığı olması gerekmektedir. “أو” hükme uygun olan iki şeyden birini kastetmek için kullanıldığından, hükmün gerçekleştirilebilmesine uygun olabilmelidir ki, mütekellim “أو”li cümlesini kurduktan sonra iki şeyden birini tayin edebilsin. Böyle bir cümle kurulduğunda ise hayvanın hür olabilmesi imkân dâhilinde olmamaktadır (mutesavvuru’l-vucûd). Çünkü hayvan, azat edilmeye mahal değildir. Yani hakiki hüküm imkânsız olduğundan, konuşulan bu kelam da batıl sayılacaktır.¹³⁷ Ebû Hanîfe’ye göre ise hakikat manasında düşünüldüğünde Ebû Yûsuf’un dediği gibidir.

¹³³ Molla Cîven, *Nûru’l-envâr*, I, 307, 308, 309’daki bilgiler yorumlanarak ve harmanlanarak oluşturulmuştur.

¹³⁴ İbn Melek, *Şerhu’l-Menâr*, II, 785; Molla Cîven, *Nûru’l-envâr*, I, 310.

¹³⁵ Nesefî, *Metnu’l-Menâr*, s. 10. (أو لأحد المذكورين)

¹³⁶ Nesefî, *Metnu’l-Menâr*, s. 10. (وقالا إذا قال لعبيده ودابته "هذا حر أو هذا" إنه باطل لأنه اسم لأحدهما غير (عين وذلك غير محل للعتق)

¹³⁷ Molla Cîven, *Nûru’l-envâr*, I, 358.

Fakat bu cümledeki “أو”in tayine ihtimali vardır. Zira iki köle arasından birini tayin etmeye kâdînin zorlaması da, “أو”in bu ihtimalinden kaynaklanmaktadır. Kelamın kullanılması, kullanılmamasına tercih edildiğinden dolayı burada da bu tayin ihtimali ile amel etmek lazım gelmektedir. Yani Ebû Hanîfe, hakikati için vaz’ olunan bu harfi hakikat manası müstahîl olsa da, taşıdığı ihtimalden dolayı mecaz saymıştır.¹³⁸ Çünkü ona göre halefiyyet hükümde değil, kelamdadır. Bu kurulan kelam ise lügat ve lügavî mana bakımından sahihtir. Fakat hakiki hükmü ihtimal dâhilinde olmadığından, mecaza gidilecektir. Ebû Yûsuf’un bu ihtilafı ayrıca kelamın i‘mâli, ihmâlinden evlâdır kaidesine de muhaliftir.

12. Harfler ve Edatlar

a. “الواو” Harfi Şart Edatı ile Birlikte Kullanıldığında Bu Cümlenin Mûcebinin Ne İçin Olduğu

“الواو” harfi sadece atıf için kullanılmaktadır. Mukarenet manası ya da tertip manasında kullanılmamaktadır.¹³⁹ “جاءني زيد وعمرو” denildiğinde Zeyd ve Amr birlikte de gelmiş olabilirler ya da biri diğerinden daha önce de gelmiş olabilir. Fakat burada dil bakımından kesin olan şey ikisinin de geldiğidir.¹⁴⁰

Yukarıdaki açıklama Hanefî mezhebinin usulünde genel bir kuraldır. Fakat kelamın içine şart cümlesi girdiğinde, Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf arasında birtakım ihtilaflar neşet etmektedir. Bu farklılıklar akıllara bazı soru işaretleri getirebilir. Zira bu minvalde yapılan bir itiraza cevap vermek üzere, karşı söylemi Molla Cîven (ö. 1130/1718) şöyle dile getirmektedir: “Koca, henüz cinsel ilişki kurmadığı karısına (gayr-i mevtûe) ‘إن دخلت الدار فأنت طالق و طالق و طالق’ derse, Ebû Hanîfe’ye göre bu bir boşama sayılır. Çünkü kadın gayr-i mevtûe olduğundan dolayı, ilk talak bâin olarak vaki olur. Gayr-i mevtûenin iddeti de olmadığından ikinci ve üçüncü talakın mahalli kalmamıştır ve sadece tek talak vaki olacaktır. İşte bu tam manasıyla Ebû Hanîfe’nin “الواو”ın tertip için olduğunu kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. İmâmeyn’e göre ise üç boşama sayılır. O halde “الواو” harfi İmâmeyn için mukarenet ifade etmektedir.

¹³⁸ Nesefî, *Metnu’l-Menâr*, s. 10. (لكن على احتمال التعيين حتى لزمه التعيين في مسألة)
(العبدین). والعمل بالمحتمل أولى من الإهدار فجعل ما وضع لحقيقته مجازاً عما يحتمله وإن استحالت حقيقته

¹³⁹ Nesefî, *Metnu’l-Menâr*, s. 9. (فالواو لمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ، ولا ترتيب)

¹⁴⁰ Molla Cîven, *Nûru’l-envâr*, I, 324; Dihlevî, *İfâdatu’l-envâr*, s. 217.

Halbuki Siz (Hanefiler) “الواو” harfinin tertip ve mukarenet için kullanılmadığını söylüyordunuz.”¹⁴¹ Bu itiraza Molla Cîven *el-Menar* metninin şerhinde şöyle bir cevap vermektedir: İmamların hükümlerinin böyle olması, “الواو” harfinin tertip ve mukarenet ifade etmesinden dolayı değil, kelamın mücebinden dolayıdır. Kelamın mücebi, Ebû Hanîfe’ye göre iftirâk için *–ki böyle olmasaydı koca karısına “إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثا” derdi. Böyle demediğine göre, kocanın kastı demek ki iftirâktir. Bundan dolayı, her talak tek başına vaki olacaktır. İlk talak gerçekleşince artık, 2. ve 3. ’nün mahalli kalmadığından, sadece bir talak geçerli olacaktır.* - Ebû Yûsuf’a göre ise ictima içindir. Eğer ictima için olmasaydı, koca üç talakın hepsini de tek bir şarta bağlamazdı. Hepsini tek bir şarta bağladığı için, bütün talaklar, tek seferde geçerli olacaktır. Eğer şartı sona alsaydı gene durum değişmeyecekti.¹⁴² Sonuç olarak “الواو” harfi şart edatı ile birlikte kullanıldığında bu cümlelerin mücebi, Ebû Hanîfe’ye göre iftirak için, Ebû Yûsuf’a göre ictimâ içindir.

b. “ثم”nin Kelamda ve Hükümde Terâhî İfade Etmesi

Ebû Hanîfe’ye göre “ثم” terâhî içindir. Yani bir kişi bir söz söyleyip susar, aradan bir süre geçer ve sonra sözüne devam eder. İşte “ثم” bu manayı verir. Mesela, “أنت طالق ثم طالق” dediği zaman sanki ilk önce “أنت طالق” demiş ve aradan zaman geçtikten sonra “طالق” demiş gibidir. Ebû Yûsuf’a göre ise “ثم” kullanılsa bile kelam mevsûldür ve terâhî sadece hükümde geçerlidir.¹⁴³ Ebû Hanîfe ise hem vasıl varken, hem de terâhînin olması görüşüne karşı çıkmaktadır. Zira *el-Menâr*’da fâ bahsi anlatılırken metindeki vasıl kaydı da terâhîyi dışarıda bırakmak için konulmuştur.¹⁴⁴ Şimdi bu konuyu biraz daha açalım:

Ebû Hanîfe’ye göre “ثم” mutlak terâhî için konulmuştur. Mutlaklıkta ferd-i kâmile munsarıftır. Terâhîdeki kamillik ise onun hem kelam da, hem de hükümde birlikte bulunmasıdır. Çünkü terâhînin kelamdaki vasıl ile birlikte hükümde olması inşâî cümlelerde mümkün değildir. Zira inşâî cümlelerde ahkâm, kelamdan müterâhî olamaz. Eğer hüküm müterâhî ise, kelamda takdîren müterâhî kabul edilir. İşte bu

¹⁴¹ Molla Cîven, *Nûru’l-envâr*, I, 326.

¹⁴² Molla Cîven, *Nûru’l-envâr*, I, 326; Dihlevî, *İfâdatu’l-envâr*, s. 218.

¹⁴³ Nesefî, *Metnu’l-Menâr*, s. 9. (وتم للتراخي بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف، وعندهما التراخي في الحكم مع (الوصل في التكلم

¹⁴⁴ Nesefî, *Metnu’l-Menâr*, s. 9. (والفاء للوصل والتعقيب فيتراخي المعطوف عن المعطوف عليه بزمان وإن (لطف

yüzden terâhî hüküm ile beraber kelimada bulunmaktadır. Haberî cümlelere gelince onlarda, terâhî hem hükümde hem de kelimada aynı anda bulunamaz. Ebû Yûsuf ise bu konuda farklı düşünmektedir. Ebû Yûsuf, terâhînin kelimadaki vasıl ile birlikte hükümde olmasının zâhiren mümkün olduğunu söyler. Zira lafzın zahiri evveli ile mevsûldür. İnfisâl olan yerde atfin olması sahîh olmayacağından terâhi sadece hükümde kabul edilecektir. Kısacası Ebû Hanîfe terâhiyi hüküm ve kelimada birlikte var kabul ederken, Ebû Yûsuf sadece hükümde var kabul etmektedir.¹⁴⁵

Bu ihtilafın semeresi şurada ortaya çıkacaktır. Koca, gayr-i mevtûe karısına “أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار” dediği zaman Ebû Hanîfe’ye göre sadece bir talak derhal -*şarta bağlanmış olmadan*- vaki olur, diğerleri boş sözdür.¹⁴⁶ Çünkü Ebû Hanîfe’ye göre terâhî kelimada da olduğundan bu kişi ilk önce “أنت طالق” demiş sonra susmuş, daha sonra ikinci talakı söylemiş sonra susmuş ve ardından üçüncü talakı söylemiş kabul edilir. Gayr-i mevtûe kadının iddeti olmadığından ilk talakı söyledikten sonra bu talak vaki olacaktır. Bu yüzden diğer talakların bir mahalli kalmayacaktır. Mahalli kalmadığından da onlar boş sözden öteye geçemeyeceklerdir.¹⁴⁷ Eğer aynı kişi şart cümlesini öne alarak gayr-i mevtûe karısına “إن دخلت الدار فأنت طالق ثم طالق ثم طالق” deseydi, ilk boşama bu şart cümlesine bağlanır, ikinci boşama ise derhal gerçekleşirdi. Üçüncüsü de mahalli kalmadığı için boş söz sayılırdı. Ebû Yûsuf’a göre ise, şart gerçekleşince talakların hepsi birden vaki olacaktır.¹⁴⁸ Fakat kadının mevtûe olup olmaması talakların geçerliliğini de etkileyecektir. Peki, ikinci boşama derhal gerçekleştiğinde şarta bağlanan boşama Ebû Hanîfe’ye göre ne olacaktır? Eğer aynı kadın ile tekrar nikâhlanır da, kadın mezkûr eve girerse işte o zaman bir boşama daha gerçekleşecektir.¹⁴⁹

Ebû Yûsuf’a göre karı mevtûe ise şart, ister takdîm isterse de te’hîr edilsin her iki halde de talakların hepsi şarta bağlanır ve tertip üzere vaki olur. Fakat karı gayr-i mevtûe ise ikinci ve üçüncü talakın mahalli kalmayacağından tek talak geçerli

¹⁴⁵ Molla Cîven, *Nûru’l-envâr*, I, 339. Aynı sayfadaki *Kameru’l-akmar* haşiyesinden de yararlanılmıştır.

¹⁴⁶ Nesefî, *Metnu’l-Menâr*, s. 9. ("أنت طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار") (فعنده يقع الأول في الحال ويلغو ما بعدها)

¹⁴⁷ Molla Cîven, *Nûru’l-envâr*, I, 339, 340.

¹⁴⁸ Nesefî, *Metnu’l-Menâr*, s. 9, 10. (ولو قدم الشرط تعلق الأول ووقع الثاني ولغا الثالث، وقالوا يتعلقن جميعاً) (وينزلن على الترتي)

¹⁴⁹ Molla Cîven, *Nûru’l-envâr*, I, 340.

olacaktır. Ebû Hanîfe'ye göre ise kadın gayr-i mevtûe ise yukarıda ne olacağı zikredildi. Fakat kadın mevtûe ise ve şart sonda ise, birinci ve ikinci talak derhal vaki olur, üçüncüsü ise şarta bağlanır. Çünkü bu kişi, ikinci talaktan sonra susup “أنت طالق” demiş gibidir. Eğer şart en başa alınırsa, ilk talak şarta bağlanır, ikinci ve üçüncü talaklar derhal gerçekleşir.¹⁵⁰ Burada neden şartın ilk talak sözcüğünde ya da son talak sözcüğünde geçerli tutulup, diğerlerinde geçersiz sayıldığı gibi bir soru akla gelebilir. Bunun cevabı şöyledir. “ثم طالق” cümlesi anlam bulabilmesi için bir mübtedâya muhtaçtır. Bunun için kendinden önceki cümlede geçen, mübtedâ delâleten burada da var kabul edilir. Çünkü kelamın bir şey ifade etmesi için bu zorunludur. Ama yukarıdaki “طالق” haberi anlam ifade etmek için mübtedâya muhtaç iken şarta muhtaç değildir. Çünkü “أنت طالق” başlı başına bir anlam ifade etmektedir. Bu yüzden şart takdim ya da tehir edilsin, sadece en yakınındaki cümleye talik edilebilecektir. Zira şartın anlam ifade etmesi için bu gereklidir.¹⁵¹

c. Mehir Cümlelerinde “أو” ile Amel Edilmesi

“أو” zikredilen iki şeyden biri için kullanılır.¹⁵² “أو” mehirde kullanılırsa ve denilirse ki “تزوجت على هذا أو هذا” bunlardan hangisini koca verirse Ebû Yûsuf'a göre geçerlidir. Fakat bunun bir şartı vardır. O da cinslerin ya da sıfatların muhtelif olmasından dolayı, koca için mehri vermek kendisinin menfaati ve zararı arasında gidip gelecektir. “على ألف درهم أو مائة دينار”, “على ألف حالة أو ألفين مؤجلة”, “على ألف درهم أو ألفي درهم” cümleleri gibi. Çünkü bunların her birinin kendilerine göre menfaatleri, zararları, kolaylıkları ve zorlukları vardır. Dolayısıyla bunlar arasında yapılacak olan bir muhayyerlik sahih olacaktır. Fakat muhayyerlik aynı cinsin azında ve çoğunda olursa “تزوجتك على ألف درهم” bunda muhayyerlik sahih olmaz -*çünkü burada tahyîrin koca için herhangi bir faydası yoktur*- ve bu cümledeki en az miktar olan mehrin verilmesi gerekmektedir.¹⁵³ Hatta kocanın mehrin azını vermekle sadece menfaati vardır. Bu yüzden “على هذا العبد أو هذا العبد” deseydi, hangi kölenin kıymeti az ise onu vermesi gerekirdi. Tabi bunların hepsi Ebû Yûsuf'a göredir. Ebû Hanîfe'ye göre ise “أو”in

¹⁵⁰ Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 341.

¹⁵¹ Dihlevî, *İfâdatu'l-envâr*, s. 225.

¹⁵² Nesefî, *Metnu'l-Menâr*, s. 10. (أو لأحد المذكورين)

¹⁵³ Ayrıca nikâhın gerçekleşmesi için mehr-i müsemâya ihtiyacı yoktur. Buna rağmen mehir zikredilirse, bu ârizî bir durum olduğundan tesmiye edilenin verilmesi gerekir. Çünkü mehir tesmiye edildiğinde, mal ikrârı menzilesinde düşünülür. Bunda da aslolan az olanıdır. Çünkü bu kesindir.

tahyîr manası olduğu için, bu durum mehrin müsemâmâ olarak malum olmasını katiyet ile engellemektedir. Çünkü nikâhta aslî vâcib olan mehr-i misildir. Bu asılda ancak, tesmiyenin kat'î bir suretle ma'lûm olmasıyla düşebilir. Eğer tesmiye kat'î bir suretle değil de, "أو" ile yapılırsa bu durumda yapılacak olan tek şey, aslî vâcib olan mehr-i misle gitmek olacaktır.¹⁵⁴

d. "الباء" Manasında Kullanımı "على"nın Mahzâ İvazlı Akitlerde Mecâzen

"على" Hanefî mezhebinde ilzâm için kullanılmaktadır. Bu yüzden "له على ألف درهم" diyen biri ikrarda bulunmuş olur ve o kişinin bu bin dirhemi ödemesi gerekir.¹⁵⁵ "على" harfi, mahzâ muâvazalı akitlerde kullanıldığında ise Hanefî mezhebinde ilsâk için kullanılan "الباء" harfini mecazen karşılamaktadır.¹⁵⁶ Bu bir fıkıh usulü kuralıdır. Çünkü "الباء" harfi muâvazalı akitlerde neyin önüne geliyorsa, onun semen olduğunu, önüne gelmediği diğer unsurun da mebi olduğunu ortaya çıkarmaktadır.¹⁵⁷ "بعت هذا أو" "بألف درهم" denmiş gibidir. "أجرت هذا أو أجرت هذا على ألف درهم" örneğinde aslında mecazen "على" mahzâ ivazlı akitlerde kullanıldığında mecazen "الباء" manasına gelecektir.¹⁵⁸

Ebû Yûsuf'a göre "على" talak cümlesinde kullanıldığında, talakın mahzâ muâvazalı akitlerden olmamasına rağmen "الباء" manasında kullanılırken, Ebû Hanîfe'ye göre ise burada şart manasında kullanılmaktadır.¹⁵⁹ Yani karı kocasına "طلقتي ثلاثا على ألف درهم" dediğinde bu aslında "بألف درهم" manasındadır. Çünkü talaka ivaz girdiğinde, aslen ona dâhil olmasa da muâvazât kabilinden sayılır. Bunun üzerine koca karısını üç talak ile değil bir talak ile boşarsa, bin dirhem üçte biri lazım gelir. Çünkü ivazın cüzleri, muavvazın cüzlerine taksim edilir.¹⁶⁰ Ebû Hanîfe'ye göre ise, talâk aslen muâvezâta dâhil olmadığından bu cümlede kullanılan "على" şart için kullanılmıştır, "الباء" manasında değildir. İvaz burada aslî değil de ârizî olduğundan dolayı, muâvezâta dâhil edilemez. Yani kadın burada "بألف درهم" değil,

¹⁵⁴ Dihlevî, *İfâdatu'l-envâr*, s. 229, 230; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, 352, 353.

¹⁵⁵ Nesefî, *Metnu'l-Menâr*, s. 11. (وله على ألف درهم "يكون ديناً")

¹⁵⁶ Nesefî, *Metnu'l-Menâr*, s. 11. (فإن دخلت في المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء)

¹⁵⁷ Nesefî, *Metnu'l-Menâr*, s. 11. (من حنطة جيدة "يكون الكُرُّ ثمناً فيصح الاستبدال به بخلاف ما إذا أضاف العقد إلى الكُرِّ (فإن دخلت في المعاوضات المحضة كانت بمعنى الباء))

¹⁵⁸ Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 379.

¹⁵⁹ Nesefî, *Metnu'l-Menâr*, s. 11. (وكذا إذا استعملت في الطلاق عندهما وعند أبي حنيفة للشرط)

¹⁶⁰ İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr*, s. 206; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 379.

“على شرط ألف درهم” demiş gibidir. Bu yüzden eğer koca, karısını bir talak ile boşarsa, kendisine hiçbir şey ödemesi lazım gelmez. Çünkü şartın cüzleri, meşrûnun cüzlerine taksim edilemez.¹⁶¹ Eğer kadın “طلقتني ثلاثا بألف” deseydi kocada onu tek talak ile boşasaydı, ittifak ile bin dirhem üçte birini vermesi gerekirdi.¹⁶²

e. “من” Harf-i Cerri Teb‘îz ya da Beyân İçin Oluşu

Ebû Hanîfe’ye göre “من” teb‘îz içindir. Bundan dolayı “من شئت من عبيدي عتقه” diyen birinin, eğer muhatap mütekellimin kölelerinin hepsinin hür olmasını isterse biri hariç hepsi azat olur. Bu durum “من”in teb‘îz için olmasındandır. Çünkü geriye kalan son kölede azat olacak olursa, bu sefer “من” teb‘îz için kullanımına aykırı olacaktır. Ebû Yûsuf’a göre ise “من” teb‘îz için değil, beyân içindir. Bundan dolayı, muhatap hepsinin azat olmasını isterse, bütün köleler azat olurlar, tıpkı “من شاء من عبيدي عتقه فأعتقه” diyen birinin, bütün köleleri azat olmak isteyince hepsinin azat olması gibi. Ebû Hanîfe’ye göre de böyle diyen birinin, bütün köleleri eğer isterlerse azat olurlar.¹⁶³ Fakat fark şuradadır: İlk cümle ile ikinci cümlenin arasında meşîetin “من” lafzına ve muhataba nisbet edilmesi açısından fark vardır. İkinci cümlede meşîet umûmî sıfatı, “من”e nisbet edildiğinden, bu cümle umûm ifade eder ve isteyen her köle azat olur. Fakat ilk cümlede meşîet, muhataba nisbet edildiğinden artık umûm ifade edemez hale gelecektir. Umûm ifade edemeyince de artık, teb‘îzin işletilmesi için bir köleyi hariç tutma dışında başka bir yol kalmamış sayılacaktır.¹⁶⁴ Böyle bir durumda da sanki Şeyhayn arasında umûmi sıfatın bitişip âm olması anlayışı arasında da birtakım farklılıklar var gibi görünmektedir.

Şeyhayn arasındaki “من” harfinden kaynaklanan bu farklılık, bir başka örnekte de kendisini göstermektedir. Koca, karısına “طلقتني نفسك من الثلاث ما شئت” cümlesini kullandığında, Ebû Hanife’ye göre bir veya iki boşama gerçekleşebilecekken, Ebû Yûsuf’a göre ise kadının üç boşamaya da yetkisi yoktur.¹⁶⁵ Çünkü “ما” harfi aslen umûm için vaz‘ olunmuştur. Fakat husûs üzerine kullanılacağına dair bir karine varsa

¹⁶¹ İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr*, s. 206; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 380.

¹⁶² İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr*, s. 206.

¹⁶³ Nesefî, *Metnu'l-Menâr*, s. 6. (فشاؤا عتقوا جميعاً)

¹⁶⁴ Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 381, 382.

¹⁶⁵ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, II, 18.

durum farklıdır.¹⁶⁶ Söz konusu karine burada “من” harfi olmaktadır. Çünkü Ebû Hanîfe’ye göre “من” harfi teb’îz içindir. “من” harfinin teb’îz olma durumu ile “ما” kelimesinin umûm üzere olma durumu da birbirlerine muâzırdır. Bu yüzden bu örnekte “ما” kelimesi husûs ihtimaline hamledilir ve talakın üçe ihtimali olmadığı söylenir. Çünkü üçe ihtimali olduğu söylendiğinde, “ما” kelimesi umûm üzere kullanılmış olacaktır. Ebû Yûsuf ise bu konuda hocasından farklı düşünmektedir. Çünkü “من” harfi Ebû Yûsuf’a göre zaten beyân içindi. Burada da talâkın adedinde temyiz olarak kullanılmıştır. Yani aslında koca “Bir, iki veya üç talâktan hangisini seçersen, onun ile kendini boşa” demiş gibidir.¹⁶⁷

f. “في” Harf-i Cerrinde İstîâb Manasının Oluşu

“في”nin zarfiyet için kullanıldığında ittifak vardır. Zarfiyet mekan ya da zaman için olabilir. Fakat zaman zarfı olarak kullanıldığında, “في”nin hazfedilip, hazfedilmeyeceğinde Şeyhayn arasında ihtilaf vardır. Ebû Yûsuf’a göre “في”nin zikredilmesi ile zikredilmemesi birdir. Çünkü “في”nin istîâb manası vardır. Bundan dolayı “أنت طالق غدا” ile “أنت طالق في غد” arasında bir fark yoktur. Eğer koca bunu derken gündüzün sonuna niyet etmediyse, gündüzün başında bu talak vaki olur. Eğer gündüzün sonuna niyet ettiyse, “في”nin hazfinde ya da zikirinde diyâneten tasdik edilir, kazâen tasdik edilmez.¹⁶⁸ Kazâen tasdik edilmeyişinin sebebi, “yarın” dendiğinde bunun zahirin muhalifi olmasıdır. Çünkü zahiren, “yarın” dendiğinde bundan murad edilen yarının hepsidir. Gündüzün sonuna niyet ettiğinde, bu ba’zın tahsîsi olur ki, işte zahire aykırı olan budur. Bu yüzden kazâen tasdik edilmez.¹⁶⁹ Ebû Hanîfe gündüzün sonuna niyet edildiğinde “في”nin hazfedilmesi ile zikredilmesinin arasını ayırmıştır. Zikirinde, kişi hem kazâen hem de diyâneten tasdik edilir. Hazfinde ise sadece diyâneten tasdik edilir. Yani “أنت طالق غدا” deyip herhangi bir şeye de niyet etmez ise, gündüzün başında bu talak vaki olur. Eğer gündüzün sonuna niyet ettiyse, diyanet tasdik edilir, kazâen tasdik edilmez. “أنت طالق في غد” deyip, bir şeye niyet etmediyse gündüzün başında bu talak vaki olur. Eğer gündüzün sonuna niyet ettiyse, diyâneten ve kazâen tasdik edilir. Çünkü Ebû Hanîfe’ye göre, “في”nin istîâb manası

¹⁶⁶ Molla Cîven, *Nûru’l-envâr*, I, 210.

¹⁶⁷ Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, II, 18.

¹⁶⁸ İbn Nüceym, *Fethu’l-Gaffâr*, s. 211.

¹⁶⁹ Leknevî, *Kameru’l-akmar*, I, 386.

olmadığından, tayine ihtiyacı olacaktır. Bu durum şurada da geçerlidir. “لأصومَنَ الدهرَ” diyen biri için ömrünün hepsini kapsarken, “لأصومن في الدهرَ” diyen için ise ömrünün hepsini kapsamayacaktır. Çünkü “في”nin istîâb manası yoktur.¹⁷⁰

g. “كيف”nin Köle Azadında Kullanılışı

“كيف” hâlden bilgi almak için kullanılır. “كيف زيد” dendiğinde, yani Zeyd’in hasta mı, iyileşti mi gibi hâlinin sorulması kastedilir. Nasıllık manası ve hâl sahibi olma durumu talaktaki gibi istikamet bulabilir ya da azat etmedeki gibi istikâmet bulamaz. İstikâmet bulamadığı zamanlarda, “كيف”nin kullanımı batıl olur. Batıl olunca da “كيف”li cümle yokmuş gibi kabul edilir. Bundan dolayı “أنت حر كيف شئت” diyenin cümlesinde “كيف”li kısım bâtıldır, lağv kabul edilir. Bunun neticesi olarak da, azat etme derhal vaki olur. Çünkü Ebû Hanîfe’ye göre azat etme, hâl sahibi değildir. Yani, azat etme aslen her surette tektir. Bundan dolayı tedbîr ya da kitâbet anlaşmaları gibi ârizî durumlar azat etmenin hükmünü etkilemez. Çünkü hürriyet şer’î bir hükümdür. Vasıfsız bir şekilde sabit olur ve kişinin “كيف” lafzıyla meşîetine de bağlanamaz.¹⁷¹

Talakta yukarıda anlatılan durum farklıdır. Çünkü talak Ebû Hanîfe hâl sahibi sayar. Zira talak ric’î ve bâin olarak, bâinde kendi içerisinde hafife ve ğalîza olarak ayrılmaktadır. Bundan dolayı “أنت طالق كيف شئت” lafzıyla bir talak vaki olur. Fakat vasıf olarak bâin olup olmayacağı, miktar olarak sayısının kaç olacağı gibi nasıllıkları açısından “كيف”li kısım, mecliste gerçekleşme şekline göre belirlenecektir. Fakat burada karı ve kocanın niyetlerinin birbirlerine muvafık olmaları gerekmektedir. Niyetleri birbirlerine muvafık olduktan sonra, ne niyet üzere ise boşama da o niyet üzerine gerçekleşir. Fakat niyetleri birbirlerine muvafık olmaz ise, iki niyeti de işletmek olamayacağından, niyetler düşer ve talakın aslı kalır. O da ric’î olarak gerçekleşmesidir. Niyetler, iki talak olması konusunda muvafık olurlar ise talak yine gerçekleşmez. Çünkü iki sayısı ne ferd-i hükmî, ne de ferd-i hakîkîdir. Fakat ikisi de üçe niyet ettiyse bu gerçekleşir. Çünkü ferd-i hükmîlik buna imkân verdiği için mutlak olan talâk lafzı üç olarak teayyün edebilir. Bu anlatılanların hepsi

¹⁷⁰ Molla Cîven, *Nûru’l-envâr*, I, 386.

¹⁷¹ Molla Cîven, *Nûru’l-envâr*, I, 397; Dihlevî, *İfâdatu’l-envâr*, s. 248.

kadının mevtûe olduğu zaman geçerlidir.¹⁷² Kadın gayr-i mevtûe ise tek talak bâin olarak vaki olur. “كيف شئت” kısmı ise lağv kabul edilir. Çünkü bu lafzın burada bir faydası yoktur.¹⁷³

Ebû Yûsuf’a göre şer’î fiilerden olup gerçek hayatta somut vücutları olmadığından dolayı parmakla işaret edilemeyen talak, azat etme, bey’ ve nikâh gibi şeylerin vasıfları ve hâlleri asıl menzilesindedir. Çünkü bunlar hissî fiillerden değildir. Hissî fiillerden olmadığından dolayı da vaki olma bakımından binefsihi bilinemez, ancak evsâfî ile bilinebilir. Bu açıdan vasıf, asla ihtiyaç duyarak ikisi birlikte eşitlenirler. Sonuç olarak, vasfın taliki, aslın taliki olmuş olur. Bundan dolayı vasıf meşîete bağlanınca, asılda bağlanmış kabul edilir.¹⁷⁴ Yani, köle o mecliste dilemedikçe hür olmaz. Fakat bir mal üzerine müdebber olarak belirli bir zaman hür olmak vb. şartlarla hür olmayı dilerse bu durumda mevlânın onayına bakılır.¹⁷⁵

13. Beyân-ı Tağyîr

Müstesnâ, müstesnâ minhten daha az olmalıdır. Eğer müstesnâ minhe eşit ya da ondan daha fazla olursa, bu sefer istisnanın herhangi bir manası kalmamış olacaktır. İşte istisnâ bir şey ifade etsin diye müstesnâ, müstesnâ minhten daha az olmalıdır. Bu kurala göre bir kimsenin üç dirhem borcu varken, üç dirhemden üçü ya da dördü istisnâ edemez. Fakat iki dirhemi ya da bir dirhemi istisnâ edebilir.¹⁷⁶

Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971), genel olarak kaideyi böyle verdikten hemen sonra “Yalnız İmam Ebû Yûsuf’a göre müstesnâ, bâkîden ekal olmalıdır.” diyerek bir ihtilafa dikkat çekmektedir. Biz de bu cümlesinden, Ebû Hanîfe de dâhil olmak üzere Hanefî mezhebinde gene kuralın ilk zikredilen gibi olduğu, fakat sadece Ebû Yûsuf’un bunda ihtilaf ettiği manasını çıkarıyoruz. O halde Ebû Yûsuf’a göre yukarıdaki kurala ek olarak, üçten bir istisna edilebilecekken, ikinin istisnâsı

¹⁷² İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr*, s. 219, 220; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 398, 399.

¹⁷³ Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 399.

¹⁷⁴ İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, II, 944, 945.

¹⁷⁵ İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr*, s. 219.

¹⁷⁶ Bilmen, *İstulâhât-ı Fıkhîyye Kâmûsu*, I, 104.

mümkün değildir. Çünkü iki istisnâ edildiğinde, geriye kalan kısım müstesnadan daha az olmaktadır.¹⁷⁷ Ebû Hanîfe ise böyle bir şarta gerek görmemiştir.

14. Beyân-ı Zarûret

Hanefî mezhebinde beyân-ı zarûretin yapılışına dair birçok sebep bulunmaktadır. Bunlardan biri de “kelamı uzatmamak için yapılan beyân-ı zarûret”tir. Mesela, “له علي مائة درهم” diyen bir insanın ikrar ettiği miktar aslında yüz bir dirhemdir. Yani bu kimse “له علي مائة درهم ودرهم” demiştir. Fakat böyle cümleler o kadar çok kullanılmaktadır ki, kelamı kısaltmak için dirhem kelimesi hafzedilir. “مائة وعشرة دراهم” cümlesinde de kastedilen, hepsinin dirhem olmasıdır. Muâmelâtta mekîlât ve mevzûnata dair cümlelerin ekseriyetinde de bu durum geçerlidir. “له علي مائة وثوب” cümlesini kuran birine yüz bir elbise sabit olmaz. Çünkü bu şekilde bir kullanım çok olarak rastlanmamaktadır, ayrıca elbise mekîlât ve mevzûnâttan da değildir. Bundan dolayı mukirrin bu cümleden neyi kastettiğini açıklamasına ihtiyaç vardır.¹⁷⁸

Yukarıda anlatıldığı gibi, bu tarz ikrarlarda bakılacak olan, insanlar arasında kullanım ve mekîlât-mevzûnat ayrımıdır. Mesela zamanla insanların çok kullanmasından ötürü “له علي مائة وشاة” diyen biri için yüz sayısı hakkında gereken de koyundur. Yani bu kimseye sadece bir koyun gerekir demek yanlış olacaktır.¹⁷⁹ Zâhiru’r-rivâye’ye göre ise bir kimse “له علي مائة وثوب” dese bu kişiye gerekecek olan bir elbisedir.¹⁸⁰ Fakat Ebû Yûsuf ‘a “له علي مائة وشاة” ya da “له علي مائة وثوب” diyen biri için yüz sayısının tefsiri, koyundan ve elbiseden yapılmaktadır.¹⁸¹ Çünkü Ebû Yûsuf bu tür ikrarlarda yukarıdaki kıstasları kullanmamış başka bir usul geliştirmiştir. Zira Ebû Yûsuf’a göre atıf, ittihâdın delilidir, izâfenin ittihâda delil olduğu gibi. Kısmete ihtimali olan her cümlenin de, ittihadı ihtimali var demektir. Bu yüzden Ebû Yûsuf yukarıdaki son iki cümlede de müfred olarak zikredilenleri beyân saymıştır.¹⁸²

¹⁷⁷ Bilmen, *Istîlâhât-ı Fikhiyye Kâmûsu*, I, 104.

¹⁷⁸ Molla Cîven, *Nûru’l-envâr*, I, 589.

¹⁷⁹ Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, VII, 222.

¹⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, XVIII, 99.

¹⁸¹ Serahsî, *el-Mebsût*, XVIII, 99.

¹⁸² Pezdevi, *el-Usûl*, s. 486.

B. Sünnet ve Haber Bahsi

1. Râvinin Hıfzının Ruhsatında Hatırlama Şartı

Hıfz azimet ve ruhsat olmak üzere ikiye ayrılır. Hıfzın azimeti, hadisi dinlenildiği vakitten, eda vaktine kadar ezberde tutmaktır. Hıfzın ruhsatı ise hadisi kitaba bakıp hatırlamaktır. Hatırlıyorsa azimet olan hıfz gibi değerlendirilip hüccet kabul edilir.¹⁸³ Eğer baktığı halde o hadisi semâ' ettiğini hatırlamıyorsa, yazının kendisinin olup olmaması fark etmeksizin bu hadis Ebû Hanîfe'ye göre hüccet olmaz. Ebû Yûsuf'a göre ise böyle bir hadisin rivayeti de câizdir, kendisiyle amel de edilebilir. Fakat yazının kendi yazısı olduğundan kişi emin olmalıdır.¹⁸⁴

2. Ruhsat Olan Semâ'daki Kitabın Muhtevâsının Bilinmesi Şartı

Hanefî mezhebi usulüne göre, haberin semâ' tarafı, azimet ve ruhsat olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ruhsat olan semâ'da istimâ'ya dair herhangi bir şey yoktur. Ruhsat ismini de bu sebepten ötürü almaktadır. Ruhsat olan semâ' şu iki şekilde gerçekleşebilir:

1. İcâzet: Hoca, öğrencisine işaret edeceği kitaptaki rivayetleri kendisinden rivayet etmesi için öğrencisine izin verir.
2. Munâvele: Hoca öğrencisine semâ' kitabını kendi eliyle verir ve bu kitabı kendisinden rivayet etmesi için öğrencisine icâzet de verir.

Ruhsat olan semâ'nın kabul edilmesi için Ebû Hanîfe'ye göre, kendisine icâzet verilen şahıs, kitaptaki yazılanları daha önceden biliyor ise bu icâzet sahih olur. Meselâ icâzeti verilecek olan kitabı kendi gücüyle ya da şerhleri yardımıyla vb. mutâlaa etmiş fakat kişinin musannife ulaşan sahih bir senedi yok ise, bu kişiye verilecek olan icâzet sahihtir ve hüccet olan icâzet de budur. Fakat icâzet verilen kitap hakkında herhangi bir bilgisi olmadığı halde kendisine icâzet verilen kişi, icâzetten sonra dahi bu kitabı mutâlaa edip çalışacak olsa bu tür icâzet hüccet olan icâzetten sayılmamaktadır.¹⁸⁵ Ebû Yûsuf'un ise bu konudaki görüşü mahkeme ile ilgili konular özelinde farklıdır. Çünkü o, bu konulardaki kâdînin başka bir kâdiye

¹⁸³ Neseffî, *Metnu'l-Menâr*, s. 18. (يظفر الحفظ والعزيمة فيه أن يحفظ المسموع إلى وقت الأداء والرخصة أن (يعتمد الكتاب فإن نظر فيه وتذكر يكون حجة وإلا فلا عند أبي حنيفة

¹⁸⁴ İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, II, 1195, 1196; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 541.

¹⁸⁵ İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, II, 1193; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 539, 540.

yazısını şâhitlik beyanı gibi yerlerde, söz konusu içerik kendisine verilen kişinin, kitâbın/mektubun içinde ne olduğunu bilmesi şartını aramamaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre ise söz konusu bu konularda da, kişi teslim aldığı yazının içeriğini bilmek durumundadır. Serahsî, Ebû Yûsuf'un bu görüşünü zarûret sebebiyle istihsân olarak nitelemektedir.¹⁸⁶

3. Râvînin Rivayetine Aykırı Davranmasının Ameli Düşürmesi

Hanefî usul kitaplarında ravinin rivayetini inkârı babında verilen bahislerden biri de, ravinin rivayetine aykırı davranmasıdır. Eğer râvî rivayetine aykırı davrandıysa, o rivayet ile amel edilmez. Bu minvalde Hanefî fıkıh usulü kitaplarında verilen en meşhûr örnek, Hz. Aişe'nin (ö. 58/678) (r.a.) velîsinin izni olmadan bir kadının evlenemeyeceğine dair hadisini rivayet etmesine rağmen, kendisinin erkek kardeşinin kızını, velî izni olmadan evlendirmesidir. *el-Menâr* şerhlerinde de bahsedilen bu konu aşağıda ele alınacaktır.

Ravi hadisi rivayet etmesinden sonraki zamanlarda, hadisin hilafına göre amel ediyorsa ve bu hilafın rivayet ettiği hadise olan aykırılığı kesin ise -yani hadisin başka manalara gelmesinden kaynaklı bir hilâf değil ise-, söz konusu hadis ile amel edilmez. Ravinin rivayet ettiği hadise fazla ihtimam göstermediğinden dolayı ya da gafletinden dolayı hilafına amel ediyorsa, bu sefer de kendisinin adâleti düşer. Çünkü bu şekilde bir davranış onun fâsık ya da gafil olduğunu ortaya çıkarır. Hz. Aişe'den (r.a.)rivayet edilen “أَيُّمَا امْرَأَةً نَكَحْتَ بِلَا إِذْنٍ وَلِيِّهَا فَنَكَحَهَا بَاطِلٌ” hadisi kendi ameline aykırıdır. Çünkü kendisi erkek kardeşinin kızını, velîsinin izni olmadan nikâhlamıştır. Eğer rivayet ettiği hadisin hilafına ameli, o hadisi rivayetinden önce ise ya da ne zaman olduğu bilinmiyorsa bu cerh sayılmaz ve hadisin böyle bir şüphe ile hüccetinin kaybolduğu kabul edilmez. Çünkü adâlet sahibi olduğundan dolayı hadisin hilafına hareket etmeyeceği, bu yüzden de söz konusu hadis ile hilafına olan hareketini terk ettiği düşünülür.¹⁸⁷

¹⁸⁶ Serahsî, *el-Uşûl*, I, 377, 378.

¹⁸⁷ Neseffî, *Metnu'l-Menâr*, s. 18: (أو عمل بخلافه بعد الرواية مما هو خلاف بيقين يسقط العمل به وإن كان قبل) (الرواية أو لم يعرف تاريخه لم يكن جرحاً); İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, II, 1202; Dihlevî, *İfâdatu'l-envâr*, s. 325, 326; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 545.

Yukarıda anlatıldığı gibi hem Hz. Aişe'nin (r.a.) hareketi ve söz konusu hadisin ravilerinden Zührî'nin (ö. 124/742) bu rivayeti bilememesi örnek gösterilerek Debûsî, Pezdevî ve Serahsî, Şeyhayn'ın bu hadis ile amel etmediğini ve hüccet olarak kullanmadıklarını söyler.¹⁸⁸ Fakat buna karşın, hem Pezdevî'den hem de Serahsî'den çok daha önce yaşamış Tahâvî ise Ebû Yûsuf'un velîsiz olan nikâha cevaz vermediğini dile getirip, daha sonradan görüşünü değiştirdiğine dair bir bilgi zikretmemektedir.¹⁸⁹ Serahsî ise *el-Mebsût*'ta, Ebû Yûsuf'un ilk görüşünün velîsiz nikaha cevaz vermediği, son görüşünün ise cevaz verdiği şeklinde olduğunu söylemektedir.¹⁹⁰

Her ne kadar, Ebû Yûsuf'a olan yakınlığından dolayı Tahâvî'nin Ebû Yûsuf hakkında zikrettiği görüş kabul edilebilir olsa da, usul kitaplarında ve *el-Mebsût*'ta Ebû Yûsuf hakkında zikredilen görüşler de göz ardı edilebilir gibi görünmemektedir. Burada kesin olan bir nokta varsa, o da Ebû Yûsuf'un en azından bir zamanlar velîsiz bir şekilde gerçekleşen nikâha cevaz vermesidir.

Sonuç olarak, her iki tarafın delilleri sadece yukarıdaki hadis olmasa da, söz konusu hadis ile amel etmemenin sebebi usûl kitaplarında râvînin inkârı ve rivayetine aykırı ameli olarak zikredilmesinden dolayı, en azından bir zamanlar Ebû Yûsuf'un böyle bir kuralı işletmediği ya dikkate almadığı sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

4. *Haber-i Vâhidin Kat'î Delillere Etkisi*

a. Ta'dîl-i Erkân

Ebû Hanîfe'nin yaygın olan usul kurallarından biri kat'î olan bir delilin, zannî olan deliller ile neshedilemeyeceği, âm ise tahsis edilemeyeceği, mutlak ise takyit edilemeyeceğidir. Bu kat'î ve zannî delil ayrımı, kendisini en bariz bir şekilde mezhepteki farz ve vâcip ayrımında göstermektedir. Zira malûmdur ki, farz kat'î delil ile sabit olurken vacip zannî delil ile sabit olabilmektedir.

¹⁸⁸ Debûsî, *Takvîmu'l-edille*, s. 202; Serahsî, *el-Usûl*, II, 3; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, VI, 137.

¹⁸⁹ Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfî'l-ulemâ*, II, 247. (وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ لَا يَجُوزُ النِّكَاحُ إِلَّا بِوَلِيِّ فَإِنْ سَلِمَ الْوَلِيُّ) (جَارَ وَإِنْ أَبِي أَنْ يَسْلَمَ وَالرَّوْجُ كَفَّءَ أَجَاذَهُ الْقَاضِي وَإِنَّمَا يَتِمُّ النِّكَاحُ فِي قَوْلِهِ جِئِن يُجِيزُهُ الْقَاضِي وَهُوَ قَوْلُ مُحَمَّدٍ)

¹⁹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 10.

Ebû Hanîfe'nin usulüne göre, haber-i vâhid yukarıda sözü edilen zannî delillerdendir. Böyle olduğundan dolayı, musû's-salât hadisi ta'dîl-i erkânı farz kılmak için tek başına yetememektedir. Çünkü bu rivayet, mezhebin kabullerine göre haber-i vâhid konumundadır. Ama mezhebin kabullerine göre amel etmeye uygun olduğundan kendisi ile ancak vacip hükmü sabit olabilmektedir. Bundan dolayı ta'dîl-i erkân Ebû Hanîfe'ye göre vaciptir. Yapılmadığı takdirde, kişinin namazı fasit olmaz. Çünkü Hac sûresinin 77. ayetinde geçen rükû ve secde emri, hâs lafız olarak mutlak bir şekilde gelmişlerdir. O halde, bir kimse rükû ve secdenin sözlük anlamlarını yerine getirdiğinde, farz olarak rükû ve secdeyi yerine getirmiş kabul edilecektir. Bu farza, ta'dîl-i erkânı da ekleyerek farz demek ancak kat'î bir delil ile mümkün olacaktır. Buda mezhebin kabullerine göre, ya bir âyet-i kerîme ya da bir mütevâtir sünnet yahut meşhûr sünnettir ama haber-i vâhid kesinlikle değildir. Musû's-salât hadisi de, mezhebin kabullerine göre haber-i vâhid kabul edildiğinden, ta'dîl-i erkân Ebû Hanîfe'ye göre ancak vacip olabilmektedir. Fakat Ebû Hanîfe'nin söylemiyle Hanefî mezhebi içindeki en yetkin imamımız¹⁹¹ olan Ebû Yûsuf ta'dîl-i erkânın vacip değil, farz olduğunu söylemektedir.¹⁹² O halde Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'nin bu kuralı ile hareket etmiş olmamaktadır.

Başlıkta verdiğimiz fıkıh usulü kaidesi, salt bir kaide olarak değerlendirilmemelidir. Çünkü kitabın katî ifadesinin, haber-i vâhid gibi zannî bir ifade ile takyit ya da nesih edilmesi fıkıh usulünden öte mezhebin temel usulü ile bağdaşmamaktadır. Ebû Yûsuf'un da, ta'dîl-i erkâna farz demesi ancak şu durumlardan birini ortaya çıkaracaktır:

1. Musû's-salât hadisi Ebû Yûsuf'a göre meşhûr ya da mütevâtir seviyesindedir. Bu durumda mezhepteki meşhûr ve mütevâtir kıstasıyla Ebû Yûsuf'un kıstasının farklı olduğunu göstermektedir. Belki buna Ebû Hanîfe'ye ulaşmamış tariklerin, Ebû Yûsuf'a ulaşmasıyla Şeyhayn arasında kıstas bakımından bir farklılığın bulunmadığı iddia edilebilir. Fakat böyle bir ihtimal pek makul görünmemektedir. Zira h. 150 yılına kadar Ebû Hanîfe'ye

¹⁹¹ İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XII, 617. (وَكَانَ أَبُو حَنِيفَةَ يَقُولُ عَنْ أَبِي يُوسُفَ: إِنَّهُ أَعْلَمُ أَصْحَابِهِ)

¹⁹² İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, I, 180; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 53; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I,

mütevâtir ya da meşhûr yollardan ulaşmayan bir hadisin, daha sonra meşhûr ya da mütevâtir yolla Ebû Yûsuf'a ulaşması makul olmasa gerektir. Bu düşünce ihtimalin gerçekleştiğini ön göreceksak, Ebû Yûsuf'tan yedi yıl sonra vefat eden Muhammed'in görüşünü vacip olarak sürdürmesine de iknâ edici bir açıklama bulmak gerekecektir.

2. Hâss lafız, Ebû Yûsuf'a göre de kat'îdir. Fakat zannî deliller ile de beyan edilebilir.
3. Ebû Yûsuf'a göre hâs lafız bazılarının savunduğu gibi kat'î değildir. Dolayısıyla zannî delil ile beyan edilmesinde bir problem yoktur.

İbn Nuceym Ebû Yûsuf'un usulde Ebû Hanîfe'ye ihtilaf etmeyeceğini ön kabulüyle farz lafzının amelî farz olarak anlaşılması gerektiğini söyleyerek, bu meselenin *Fethu'l-kadîr*'de de bu şekilde izah edildiğini zikretmektedir.¹⁹³ Biz İbn Nuceym'in bu görüşünü objektiflikten uzak ve durumu kurtarma çabasından ibaret görmekteyiz. Çünkü İbn Nuceym bu yorumu yaparken, Ebû Yûsuf'un asıllarda Ebû

¹⁹³ İbn Nuceym, *Fethu'l-Gaffâr*, s. 24: İbn Nuceym benzeri bir yaklaşımı İmam Muhammed hakkında da göstermektedir:

Hafî kıyas ile yapılan istihsânın hükmünün ta'diyesi –aynî illet olduğu sürece- sahihtir. Çünkü hafî kıyasda bir kıyas çeşididir. Fakat Kitap, sünnet, icmâ ve zarûret ile yapılan istihsânın ta'diyesi ise sahih değildir. Çünkü bu çeşitler kıyasa muâriz ve muhâlif olduğundan onun yerini almıştır.

Bayi ve müşterinin mebinin kabzın önce semende ihtilaf etmelerinde -bayii 2000'e sattım diyor, müşteri 1000'e aldım diyor-, kıyâsen bayinin yemini gerekmez iken, istihsânen gerekir. Çünkü kıyasa göre müşteri bayinin aleyhine bir iddia da bulunmaktadır ki, bayii inkâr edip yemin etsin. Bu yüzden mebi müşteriye teslim eder, müşteri de semendeki ziyâdeyi inkâr ettiği için yemin eder. İstihsâna göre ise hem bayi hem de müşteri yemin eder. Çünkü müşteri aslında 1000'i verdiğinde, bayinin mebi vermesi gerektiğini iddia ediyor. Bayi de bunu reddediyor. Bayi semende 1000'lik fazlalığı iddia ederken müşteri bunu inkâr ediyor. Bu yüzden her ikisi de bir açıdan müddeî konumunda bir açıdan münkir konumundadır. İkisine de yemin gereklidir. Eğer ikisi de yemin ederse kâdî akdi fesheder. (Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, II, 56, 57; İbn Nuceym, *Fethu'l-Gaffâr*, s. 389.) Yeminleşme olmadan hem bayi hem de müşteri vefat etse, söz konusu yeminleşme varislere teaddî eder. Bu da hafî kıyasın teaddîsinin sahih olduğunun örneğidir.

İcârede de aynı durum geçerlidir. Fakat icârenin feshe ihtimali olduğundan dolayı, yeminleşme olduktan sonra kâdîya gerek kalmadan akit münfesi olur. (Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, II, 57.)

Müşteri ve bayii arasında söz konusu tartışma kabzdan sonra olduysa, bu sefer kıyasa göre sadece müşterinin yemin etmesi gerekir. Çünkü müşteri semendeki ziyadeyi inkâr konumunda olup, bayi herhangi bir şey iddia konumunda değildir. Çünkü mebi müşterinin elindedir. Kıyasa göre durum böyle olmasına rağmen, her iki tarafın da yemin edeceği hadis ile sabittir “إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا و ترادا”. Bu durum nas ile istihsân olduğu için varislere teaddîi söz konusu değildir -çünkü bunun akıl ile açıklanabilecek bir tarafı yoktur ki teaddî edebilsin-. (Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, II, 57, 58.)

İşte söz konusu bu yerlerin hepsinde İmam Muhammed teaddînin olabileceğini söylemektedir. İmam Muhammed'in bu görüşü usûle muhalefet içinde olduğundan İbn Nuceym, İmam Muhammed'in bu ictihadını “müskil” olarak adlandırmaktadır. (İbn Nuceym, *Fethu'l-Gaffâr*, s. 390.)

Hanîfe'ye muhalefet etmeyeceği öngörüsünden yola çıkmaktadır. Bizi böyle bir değerlendirmeye iten Serahsî'nin ta'dîl-i erkânı Ebû Yûsuf'un rûkûn olarak saydığını zikretmesidir.¹⁹⁴ Çünkü hemen sonra Ebû Yûsuf'un bu görüşünün Hanefî mezhebince haber-i vâhid olan musû's-salât hadisine dayandığını da zikretmektedir. Zaten Ebû Yûsuf'a göre ta'dîl-i erkânın yapılmadığı bir namazının fasit olması da, aslında Ebû Yûsuf'un burada amelî farz olan vacibi kastetmediği, aksine bizâtihi kastının farz olduğunu apaçık hale getirmektedir.¹⁹⁵

Bu minvalde musû's-salât hadisiyle ilgili Şeyhayn arasında bir ihtilafa daha değinmek istiyoruz. Ebû Hanîfe'ye göre rûkû ile secdenin arasındaki kıyam vacip değildir. Ebû Yûsuf ise bunun vacip olduğunu söylemektedir.¹⁹⁶ Tabii ki buradaki vâcibi, farz olarak anlamamız gerekmektedir. Zira ilgili dipnotun aynı satırında, İmam Şâfiî'nin de bunu vâcib olarak kabul ettiği yazmaktadır. Şafiilerdeki vâcibin mâhiyeti ile Hanefilerdeki vâcibin mahiyeti şüphe yok ki birbirlerinden farklıdır. Şafiilerin vâcibi, Hanefilerdeki farz hükmündedir. Bunun dışında Ebû Yûsuf'a göre bunun farz oluşunu destekleyen iki bulgumuz daha mevcuttur. İlki, vâcib/farz olarak kabul edenlere göre söz konusu kıyam yapılmaz ise secde sahih olmamaktadır.¹⁹⁷ Sahih olmaması demek de, ibâdat konularında butlan manasına gelecektir. Eğer Ebû Yûsuf'a göre farz olmasaydı, bu bahsettiğimiz kıyam olmadan yapılan secde geçersiz sayılmazdı. İkincisi, vâcib/farz kabul edenlerin bu konuda ileri sürdükleri delil musû's-salât hadisinin “ثم ارفع حتى تعتدل” kısmıdır.¹⁹⁸ Yani Ebû Yûsuf'un delili ta'dîli erkânı farz saymasındaki delili ile aynıdır. Ebû Hanîfe'nin ise bu görüşü reddetmesine dair açıklamalarının ilki ise, bu görüşün Hac sûresindeki 77. ayete aykırı olmasıdır.¹⁹⁹ Yani Ebû Hanîfe zımnen, “zannî bir delil olan haber-i vâhid ile katî delil olan ayete böyle bir ekleme yapamazsınız” demektedir.

b. Secdede Alın ve Burnun Farz Oluşu

Kat'î delil ve zannî delil ilişkisindeki ihtilâf için örnek olmaya uygun olan mesele sadece yukarıda anlattığımız değildir. Bir başka örnek de secdenin farziyetini

¹⁹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 188, 189.

¹⁹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 188.

¹⁹⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II, 531.

¹⁹⁷ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II, 531.

¹⁹⁸ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II, 532.

¹⁹⁹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, II, 531.

yerine getirebilmek için, alnın mı yoksa burnun mu yere konulmasının gerekliliğidir. Ebû Hanîfe, secdeyi yerine getirmek için, sadece alnın ya da kerahetle de olsa sadece burnun yere koyulmasını yeterli görmektedir. Ebû Yûsuf ise, sadece alnın yere koyulmasının yeterli olduğunu, eğer bir özür durumu yoksa sadece burnun yere koyulmasıyla secdenin yerine getirilmiş olmayacağını söylemektedir. Bu ihtilafın temelinde haber-i vâhid ile kat'î delile ziyade ve noksanlık getirilip getirilemeyeceği meselesi vardır. Çünkü Ebû Yûsuf “مَكَّنْ جِبْهَتَكَ وَأَنْفَكَ مِنَ الْأَرْضِ” haber-i vahidiyle amel ettiği için burnu da şart koşturmuştur. Sadece alnın yeterli olduğunu ise, alnın asıl, burnun tâbi olduğundan hareketle alnın bulunduğu tâbinin bulunmamasının secdeye zarar vermeyeceğini, çünkü çoğunluğun bütün hükmünde olmasıyla temellendirmektedir. Ebû Hanîfe ise, secdede yüzden kastın burun ve alın dışındaki organlar olmadığında icma olduğunu söylemektedir. Kitabın mutlak ifadesi de haber-i vâhid ile takyîd edilemeyeceğinden ve haber-i vâhidin kitabı neshedemeyeceğinden hareketle burnun yere koyulmasının yeterli olmayacağı söylemine karşı çıkmaktadır. Çünkü böyle bir haber-i vâhid sadece sünnetin beyanında kullanılabilir. ²⁰⁰ Görüldüğü gibi, bu ihtilafın kaynağı da, Ebû Yûsuf'un haber-i vâhid kitabın mutlak ifadesini takyitte kullanmasıdır.

Bedâiu's-sanâi'den naklettiğimiz bu ihtilaf için, Ebû Hanîfe'nin kitabın mutlak ifadesinin haber-i vahid ile takyit edilmeyeceği usul kuralına aykırı olduğundan söz konusu haber-i vâhid ile amel etmediği söylenip, İmâmeyn'in ise bu haber ile kitabın mutlak ifadesini takyit ettikleri zikredilmesinin ardından, Hanefî mezhebinin temel usul kurallarından biri olan bu kurala aykırı davranmalarının gerekçesi şöyle açıklanmaktadır: “Anlaşıldığı kadarıyla onlar söz konusu haberle amel etmenin bu usul kuralına zarar vermeyeceğini düşünmektedirler”.²⁰¹ Bu değerlendirmeyi ikna edici bulmamaktayız. Çünkü ortada Hanefî mezhebince kabul edilen, güçlü bir usul kuralı vardır. Mezhebin Ebû Hanîfe'den sonra en etkili iki ismi ise bu usul kuralıyla amel etmeyip, haber-i vahidin ifadesiyle Kur'ân-ı Kerim'in mutlak ifadesinin takyit etmektedirler. Mezhebin İmam-ı A'zam'dan sonra en yetkin iki ismi, bu kural ile amel etmemesinin sebebi ise sadece “usul kuralına zarar

²⁰⁰ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, I, 105.

²⁰¹ Baydar, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı*, s. 191.

vermeyeceğini düşünmeleri” olamaz. En başta bu söylem isabetli değildir. Çünkü mezhebin temel usul kurallarından olan bir kaidenin işletilmediği bir hükümde, hangi gerekçeyle usul kuralına zarar verilmediği düşünülebilir? Zira burada usul kuralının aksi işletilerek bir hüküm verilmektedir. Zaten Kâsânî’de yukarıdaki verilen dipnotta, Ebû Hanîfe’nin amel etmeme sebebini haber-i vâhid olarak gösterirken, sanki Ebû Yûsuf’un da kendisi açısından gerektiği yerlerde haber-i vâhid ile kitabın ifadesine ekleme çıkarma yapmasında bir sakınca olmadığına hükmettiğini ima etmektedir. Çünkü Ebû Hanîfe’nin amel etmeme gerekçesiyle Ebû Yûsuf’un amel etmesini aynı anda zikretmektedir.

Tüm bu açıklamalara bakılarak, İmâmeyn’in mezhebin usul kurallarına yeri geldiğinde ictihadları gereği uymadıklarını söylemek isabetli olabilir. Bunu dile getirmek, ne Hanefî mezhebinin ne İmam-ı A‘zamın ne de İmâmeyn’in değerine hâlel getirecektir.

c. Şart Muhayyerliğin Azami Süresi

Şart muhayyerliği Hanefî mezhebinde ittifakla câizdir. Fakat en fazla süresinin ne kadar tutulacağı hakkında Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf arasında ihtilaf vardır. Ebû Hanîfe’ye göre şart muhayyerliğin süresi üç günden fazla olamaz. Eğer olursa akit fasit olmaktadır. Ebû Yûsuf ise şart muhayyerliğin süresinin üç günden daha fazla olabileceğini söylemiştir.²⁰²

Şart muhayyerliği kıyasa aykırı olarak “إذا بايعت فقل: لا خلافة ولي الخیار ثلاثة أيام” hadisinden dolayı istihsânen câiz olmuştur.²⁰³ Zannediyoruz ki bundan dolayı, Ebû Hanîfe hadisin zahirine bağlı kalıp İmam Şâfiî gibi, şart muhayyerliğin üç günden fazla olamayacağını dile getirmiştir. Ebû Yûsuf ise şart muhayyerliğinde aslolanın insanların aldatılmasının giderilmesi bağlamında ihtiyacı karşılamak olduğundan ve bu ihtiyaç da insandan insana, ticaret malından ticaret malına değişeceğinden üç gün gibi bir sınırlamanın yapılamayacağını savunur. Hadiste geçen üç günün ise, söz konusu sahabînin ihtiyacının üç gün olması ile açıklar. Şart muhayyerliği hakkında görüşünü desteklerken de Hz. İbn Ömer’den (ö. 73/692) (r.a.) rivayet edilen şart

²⁰² Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*, III, 51.

²⁰³ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, VI, 174.

muhayyerliğinin iki ay olabileceği hakkındaki sahabî kavlini de hüccet olarak alıp kullanır.²⁰⁴

Bu örnekten bizim sonuç olarak çıkardığımız şey, Ebû Hanîfe'nin "ثلاثة أيام" Hanefî mezhebinin fıkıh usulündeki hâs lafzının mücebine uygun davranırken, Ebû Yûsuf zannî delil ile hâs lafzın mücebiyle ameli terk etmektedir. Bu durumda sanki onun Ebû Hanîfe'nin hâs lafız anlayışla birtakım farklılıkların olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Zaten Ebû Hanîfe Ebû Yûsuf'un yukarıdaki ta'lîlini batıl bulup, şart muhayyerliği konusundaki nassın hükmünü iptal ettiğini dile getirmektedir.²⁰⁵

Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'ye göre şart muhayyerliğinin üç gün olduğunu zikrettiği yerde "من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلاثة أيام إن شاء ردها ورد معها صاعا من تمر أو "صاعا من شعير" hadisini verip, Ebû Hanîfe'nin muhayyerliğin hepsinin Rasûlullah'ın ﷺ kavline göre belirlediğini zikretmesi²⁰⁶ de dikkat çekicidir. Çünkü bu hadîs-i şerîf ile birlikte, Ebû Yûsuf'un sanki insanların ihtiyacına binâen yaptığı yorum boşa çıkmaktadır. Zira mahal de değişmiş, kişi de değişmiş fakat muhayyerlik süresi değişmemiştir.

d. İftitâh Tekbiri

Ebû Hanîfe'ye göre iftitah tekbiri tesbîh, tehlîl ve tahmîd olarak yapılabilmektedir. Ebû Yûsuf ise kişinin tekbîri güzel yapıp, namaza da tekbirle başlanacağını bildiği sürece tekbir dışında başlamayı caiz görmemektedir.²⁰⁷

Ebû Yûsuf'un bu konuda öne sürdüğü delil, "وَتَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ" hadisidir. Bu hadisten dolayı namaza tekbîr lafzı ile başlamak zorunludur. Çünkü bedenî ibadetler de mansûsun aleyhe bakılır, bununda dışında ta'lîl yapmak ile uğraşılmaz. Bu sebeple Ebû Yûsuf'a göre secde için de ta'lîl ile uğraşılmayıp direk "مَكَّنْ جِبْهَتَكَ وَأَنْفَكَ مِنْ" "الأرض" hadisi ile amel edilir.²⁰⁸

Ebû Hanîfe'nin delili ise "كَانَ الْأَنْبِيَاءُ - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ - يَفْتَتِحُونَ الصَّلَاةَ بِلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" hadisidir. Namaza başlamanın rüknü de tazim üzere yapılan bir zikrullahtır. Çünkü

²⁰⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, VI, 174.

²⁰⁵ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 332.

²⁰⁶ Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve'bni Ebî Leylâ*, s. 16, 17.

²⁰⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 35.

²⁰⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 36.

Allah Teâlâ ²⁰⁹ ﴿ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى ﴾ buyurmuştur. Bu yüzden tekbîr lafzını mutlaka söylemeye gerek yoktur. Fakat tekbîr getirmek ile ilgili haberler vârid olduğundan, bunlar ile de amel edilir ve tekbiri bir kişi güzel yaptığı halde, yine de tekbir getirmiyorsa mekruh bir iş yaptığı söylenir. Ama rükün olarak tekbîr getirmek kesinlikle kabul edilmez. Çünkü rükünün zikrullah olduğu ayet ile sabittir.²¹⁰ O halde Ebû Hanîfe'ye göre namaza başlama Allah Teâlâ'yı ta'zîm eden her söz ile olurken, Ebû Yûsuf'a göre sadece tekbîr ile olabilmektedir.²¹¹

Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe iftitah tekbirine dair Kur'an-ı Kerim'den delil getirdiği için, aynı konudaki söz konusu haberlerin gereğinin ancak mekruh olabileceğini söylemektedir. Ebû Yûsuf'un ise yukarıdaki örneklerde de olduğu gibi, haber-i vâhid ile mezheb usûlüne aykırı olarak kitaba müdahalede bulunduğunu ortaya çıkmaktadır. Zira söz konusu haber, haber-i vâhid olmasaydı Ebû Hanîfe de tekbîr ile başlamayı rükün olarak kabul ederdi.

e. Yaş Hurma ile Kuru Hurmanın Eşit Ölçüde Değişimi

Kıyasa göre yaş hurma ve kuru hurmanın keylî olarak eşit olacak şekilde satımı câiz olmaktadır. Çünkü akit anında aynı cinslerin hacimleri eşitlenip satılınca akit tamamlanmış olmaktadır. Fakat böyle bir akdi Ebû Hanîfe câiz görürken, Ebû Yûsuf yaş hurma ile kuru hurma satımı konusunda gelen “ نهى عن بيع الرطب بالتمر، وقال - إنه ينقص إذا جف عليه الصلاة والسلام - ” haber-i vâhidinden dolayı bu işlemi câiz görmemektedir. Ebû Hanîfe ise haber-i vâhid ile kitabı ve meşhûr sünneti terk edemeyeceğini dile getirerek söz konusu haber-i vâhid ile amel etmemektedir.²¹² Ebû Hanîfe kitaptan Bakara sûresinin 275. ayetini ve Nisa sûresinin 29. ayetini delil olarak öne sürerken, bu ayetlere göre tahsis edilmedikten sonra tüm bey' akitlerinin câiz olduğunu dile getirmektedir. Meşhûr sünnetin delili olarak da ribâ konusunda keylen ve veznen eşit olmayı gerektirecek olan hadisleri öne sürerken, bu hadislerin tahsise ve takyide uğramamış bir şekilde âm olarak geldiğini ve hadiste geçen buğday lafzına tüm buğday çeşitlerinin, arpa lafzına da tüm arpa çeşitlerinin gireceğini ifade ettikten sonra, hurma içinde aynı şeyin geçerli olduğunu ve

²⁰⁹ A'lâ 87/15.

²¹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 36.

²¹¹ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I, 463.

²¹² Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, VI, 188.

dolayısıyla kurusunun da, yaşının da, hamının da hurma cinsi sayılacağını söylemektedir. Bu söylem de Ebû Hanîfe'ye göre, Rasûlullah'ın ﷺ kuru hurmayı da (temr), yaş hurmayı da (rutab), ham hurmayı da (büsr) içine alacak şekilde temr kelimesini kullanmasıyla desteklenebilmektedir.²¹³ Ayrıca temrin, rutab manasında kullanıldığı bir şiir de yine Ebû Hanîfe'nin delilleri arasındadır.²¹⁴ Yani anlaşıldığı kadarıyla temr ismi, Hz. Peygamber ﷺ zamanında dahi cins isim olarak kullanılmaktadır. Temrin, rutabı ve büsrü içine alacak şekilde kullanımı olmasa bile Ebû Hanîfe'nin açıklaması, Hanefî mezhebinin ihtilâf-ı cinsin hangi durumlarda gerçekleşeceği konusundaki söylemiyle de bire bir örtüşmektedir. O halde Ebû Hanîfe'ye göre yukarıda zikredilen haber-i vâhid doğrudan meşhûr sünnete aykırı olmaktadır ki, kendisi de bunu beyan etmektedir.

Serahsî *el-Usûl*'ünde Ebû Yûsuf'un, meşhûr sünnette geçen temr kelimesinin, rutab kelimesini içine almadığını söylerken delillendirme olarak, temr ya da rutab yemeyeceğine dair yemin eden birinin, daha sonra rutab ya da temr yiyince yeminini bozmayacağını zikretmektedir.²¹⁵ *el-Mebsût*'ta da yukarıda bahsettiğimiz kıyası, yaş hurma ve kuru hurma satımı hakkında gelen hadisten dolayı terk ettiğini söylemektedir.²¹⁶ Ebû Yûsuf'un yeminden örnek verip delil olarak kullanırken, neden temrin, rutab ve büsrü içine alacak şekilde kullanılan hadisleri görmediği merak konusudur. Zira Rasûlullah ﷺ Arapçayı en iyi bilen kişidir ve Ebû Yûsuf'a bu hadislerin ulaşmama gibi bir ihtimalin olduğunu da zannetmiyoruz. Çünkü hem kendisi Ebû Hanîfe'den otuz iki yıl sonra vefât etmişti, hem de ehl-i hadîs tarafından hadise olan iştiyakı ile övülmüştür. Diğer bir nokta da, Ebû Hanîfe'nin kitaptan getirdiği delillerdeki âm lafızları nasıl haber-i vâhid ile tahsis edebildiğidir. Anlayamadığımız bir diğer husus da burada neden yemine yapılmış bir kıyas vardır? Çünkü şer'î ahkâmın kullandığı dil ile yemin eden kimselerin kullandığı dil farklıdır. Söz gelimi yemin ederken insan, kendi yaşadığı toplumun örfüne göre yemin edeceğinden temr yemeyeceğine dair yemin eden birinden, kuru hurma anlaşılmaması dışında bir imkân yoktur. Zaten avâm yemin ederken “ben burada

²¹³ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, VI, 188.

²¹⁴ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 14.

²¹⁵ Serahsî, *el-Usûl*, I, 367.

²¹⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 186.

temri hangi vaz‘ açısından nasıl kullandım” diye düşünmemektedir. Çünkü onun zihni, içinde yaşadığı toplumun zihnidir. Şer‘î ahkâmın dili ise bundan çok farklıdır. Örneğin Ebû Yûsuf iki farklı yerde uzun süre yaşamış olsaydı ve bu iki yerden biri temr sözcüğünden cins manasını, diğer yer ise nev‘ manasını kastetseydi, Ebû Yûsuf bu ribâ ahkâmını bu iki yere göre aynı anda farklı hükümler içerecek şekilde mi düzenleyecekti? Bu sorunun cevabının hayır olduğundan şüphemiz yoksa yemine kıyas ile yapılan bu yoruma da eleştirel göz ile bakmamız gerekecektir.

Sonuç olarak bizce buradaki asıl ihtilaf, Ebû Yûsuf’un da âm lafzın tahsîs edilmesi için kat‘î bir delile ihtiyaç duymadığı konusundadır. Çünkü yukarıdaki örnekler de bunu teyit etmektedir.

f. İstiskâ Namazı

Ebû Hanîfe’ye göre istiskâ namazı diye bir namaz yoktur. İmam sadece dışarı çıkar ve dua eder. Ebû Yûsuf ise istiskâ için imâmın cemaate iki rekatlık bir namaz kıldırıp, hutbe îrâd edeceğini söyler.²¹⁷

Kanaatimizce bu ihtilafın temel sebebi, Ebû Hanîfe’nin Kur’an-ı Kerim’in nassının önüne haber-i vâhidi geçirmeme isteğidir. Çünkü kendisi istiskâ için delil olarak Nûh sûresinin 10. ve 11. ayetlerini kullanılır.²¹⁸ Bu ayetteki istiğfârın istiskâ için olduğunu, bu yüzden istiskânın sadece dua ve istiğfardan ibaret olduğunu, kimin buna namazı da eklerse bunun için bir delilinin de olması gerektiğini söyler.²¹⁹ İstiskâ hakkında varit olan rivayetin de tek olup şâz olduğunu, bu yüzden de delil olarak alınıp kullanılmayacağını ifade eder.²²⁰ Debûsî de istiskâda namazın olduğuna dair gelen rivayetler ile kitabın ifadesine aykırı olduğu gerekçesi ile amel edilmeyeceğini söyler.²²¹ Ebû Yûsuf’un ameli ise bu konuda rivayet edilen hadisler ile örtüşmektedir. O halde Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe’nin şâz deyip kulanmadığı hadisler ile amel etmiştir. Muhtemelen Ebû Hanîfe’nin burada şâzdan kastı, Kur’an-ı Kerim’in lafzına aykırı oluşundandır. Çünkü söz konusu ayette hiçbir şekilde

²¹⁷ Tahâvî, *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*, I, 383.

²¹⁸ Nûh 71/10, 11. ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا ﴿١٠﴾ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا ﴿١١﴾﴾

²¹⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, I, 282, 283.

²²⁰ Şeybânî, *el-Asl*, I, 366.

²²¹ Debûsî, *el-Esrâr*, s. 156.

namazdan bahsedilmemiş, sadece duadan bahsedilmiştir. Debûsî'nin verdiği bilgi de ancak ve ancak haber-i vâhidler için geçerli olan bir bilgidir.

g. Liân Sonucunda Meydana Gelen Ebediyyen Ayrılık

Ebû Hanîfe'ye göre liân sonucunda ayrılan taraflar daha sonra tekrar evlenebilirlerken, Ebû Yûsuf birbirlerine ebediyen haram olacağını söylemektedir.²²² Ebû Yûsuf'un bu konuda kullandığı delil “المتلاعنان لا يجتمعان أبدا” haber-i vâhididir. Ebû Hanîfe ise liân ayetiyle sabit olanın, liânın karı-koca arasında gerçekleşeceği olmasını ve eğer buna bir de ebedî haram olmak eklenirse bu ayete yapılan bir ekleme manasına geleceğinden câiz olmadığını söylemektedir.²²³ Yani Ebû Hanîfe'ye göre aslında bu hadis meşhûr ya da mütevâtir değildir. Bu yüzden ayete ekleme yapmayı câiz görmemiştir. Yaptığımız araştırmalar sonucunda, söz konusu rivayetin haberi vâhid olduğunu tespit etmiş bulunmaktayız.²²⁴ Dolayısıyla Ebû Hanîfe burada haber-i vâhid ile Kur'ân-ı Kerim'e ekleme çıkarma yapılamayacağını ifade etmektedir. Ebû Yûsuf ise yukarıdaki örneklerde olduğu gibi bunda bir mahzur görmemektedir.

h. Farz Namazda Subhanekeye Dua Eklenme

Farz namazlarda yapılacak olan fiiller ve okunacak olan duaların hepsi meşhûr ya da mütevâtir sünnete göre belirlenmiştir. Bu yüzden Ebû Hanîfe farz namazlarda haber-i vâhid ile sabit olan duaların yapılamayacağını söylemektedir. Çünkü bunlar meşhûr ya da mütevâtir sünnete bir ekleme niteliği taşımaktadır ki, bu da caiz değildir. Fakat nâfile namazlar serbestlik alanı olduğundan, haber-i vâhid ile de varit olsalar o duaların okunacağına cevaz vermektedir. Subhâneke duası meşhûr sünnet ile sabit olduğu için farz namazlarda okunurken, bu duanın bir kısmı olan “وجل ثناءك” meşhûr sünnet ile sabit olmadığı için farz namazlarda okunmamaktadır.²²⁵ Ebû Yûsuf ise yukarıdaki verilen örneklerde savduğumuz iddiaya uygun olarak, tıpkı Şâfiî gibi farz ve nâfile ayırımına gitmeden haber-i vâhid ile sabit olan duaların da namazda okunacağı kanaatini taşımaktadır. Bundan dolayı bir kimse Subhâneke

²²² Tahâvî, *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*, II, 506.

²²³ Serahsî, *el-Mebsût*, VII, 44.

²²⁴ Cevâmiu'l-kelîm programında ilgili hadisin senetleri şecere şeklinde incelendiğinde, haber-i vâhid olduğu görülecektir.

²²⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, I, 202.

İني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين، إن “ dualarını da okuyabilecektir. Ebû Hanîfe ise bu söz konusu duaların meşhûr sünnet ile sabit olmadığını gerekçe göstererek, farz namazlarda okunmayacağı kanaatindedir.²²⁶

5. Cezaların Haber-i Vâhid ile Subûtu

Keşfu'l-esrâr'da Ebû Hanîfe'nin livâta konusunda kıyas ve garîb haber-i vâhid ile amel etmediğinden dolayı, livâtada haddin olmadığına dair bir bilgi mevcuttur.²²⁷ Hemen bir önceki sayfada ise, Ebû Yûsuf'un hadlerin ispâtında haber-i vâhidin hücciyetini câiz gördüğüne dair bir bilgi daha mevcuttur. Bu iki bilgiyi sentezlediğimizde livâtadaki ihtilafın önceki bahislerde anlattığımız üzere manadaki noksanlık yanında, haber-i vâhidin hadlerdeki etkisi bağlamında da olduğunu söylememiz mümkün olacaktır. Fakat bunu söylememizi zorlaştıran ya da başka türlü söylememizi gerektirecek bazı durumlar vardır. Çünkü Buhârî, Ebû Hanîfe'nin görüşünü naklederken, “ولا بالخبر الغريب من الأحاد” cümlesini kullanmaktadır. Fakat bir önceki sayfada Ebû Yûsuf'un görüşünü naklederken ise “garîb” kaydı yoktur. Ebû Hanîfe'nin görüşündeki “garîb haber-i vâhid”e örnek olarak iki rivayet vermektedir. Bu iki rivayet ile sahabenin delillendirmede bulunmadığını söylemektedir. O halde buradan garîb haber-i vâhidin, sahabe döneminde olmasına rağmen sahabenin herhangi bir şekilde delil niteliğinde kullanmadığı hadis olarak anlaşılmaktadır. Bu yüzden, ortaya iki görüş çıkabilecektir: İlki, yukarıda açıkladığımız gibi Ebû Hanîfe hadlerin ispâtında haber-i vâhidi kullanmazken Ebû Yûsuf kullanmaktadır. İkincisi ise, Ebû Hanîfe hadlerin ispâtında haber-i vâhidin garîb olanlarını kullanmazken, Buhârî aynı kaydı Ebû Yûsuf için zikretmediğinden, o mutlak olarak haber-i vâhidi hadlerin ispâtında kullanmaktadır. Bizce ilk iddiamızın daha doğru olma ihtimali yüksektir.

Bu örnekte dikkat edilmesi gereken bir yer daha vardır. Biz burada Ebû Yûsuf'un livâta konusundaki dayanağı haber-i vâhidler olduğunu mutlak manada savunmuyoruz. Fakat Ebû Yûsuf'un livâtaya had gerekmesi konusundaki ictihâdında

²²⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, I, 202.

²²⁷ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 43. (أن أبا حنيفة رحمه الله لم يوجب الحد في اللواطة بالقياس ولا بالخبر الغريب (من الأحاد).

dayanağının daha önce zikredildiği üzere sadece delâletu'n-nass olduğunu da zannetmiyoruz. Çünkü Ebû Hanîfe livâta konusunda “اقتلوا الفاعل والمفعول به” ve “ارجموا” gibi rivayetler ile haber-i vâhid olmalarından dolayı amel etmemektedir. Ebû Yûsuf, hadler konusunda haber-i vâhidleri kabul ettiğinden muhtemeldir ki, livâta konusunda bu rivayetlere dayanıyor olmalıdır. Zira İbn Melek ve Molla Cîven'in kitaplarında Ebû Yûsuf'un nebbâşa had cezası gerekeceğine dâir görüşünün “من نبش قطعناه” rivayetine dayandığını söylemeleri de başlıkta zikrettiğimiz ihtilafın dayanağını kuvvetlendirmektedir.²²⁸ Çünkü söz konusu rivayet, haber-i vâhiddir ve Ebû Yûsuf bu haber-i vâhid ile had cezasını sabit kılmıştır.

6. *Tereddüde Düşülen Rivayet ile Amel*

Bir ravi, bir rivayeti galip zannı ile bazı meşâyihten aldığını ve semâ' ettiğini hatırlasa, böyle bir haberin Ebû Hanîfe'ye göre ne rivayeti câizdir, ne de kendisiyle amel edilir. Ebû Yûsuf ise böyle bir haberin hem rivayetinin hem de kendisiyle amel etmenin câiz olduğunu savunur.²²⁹ Pratikte böyle bir ihtilafın örneğini bulmak bizim açımızdan zordur. Bu yüzden her ne kadar böyle bir ihtilaf teorik zeminde kalsa da, bunun Şeyhayn'ın görüş farklılıklarında çok etkili olduğunu düşünmekteyiz.

7. *Sünnet Anlayışlarındaki İhtilaf Şüphesi*

Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf arasında kanaatimizce sünnet anlayışlarında ya da sünnetin mücebinde bir takım farklılıklar olmaktadır. Bunların ne olduğunu tek tek tespit etmek çok kapsamlı bir araştırmayı gerektirdiğinden, böyle bir ameliye içine giremedik. Fakat bize bu kanaati veren örnekleri aşağıda toplamaya gayret etmiş bulunmaktayız.

İlk örneğimiz abdest alırken sakalın tahlîl edilmesinin abdestin âdâbından mı yoksa sünnetinden mi olduğuyla alakalıdır. Çünkü bu fiil Ebû Hanîfe'ye göre abdestin âdâbından sayılırken, Ebû Yûsuf'a göre sünnetindedir. Ebû Yûsuf'un bu konuda dayandığı delil “أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوَضَّأَ، وَشَبَّكَ أَصَابِعَهُ فِي لِحْيَتِهِ كَأَنَّهَا أَسْنَانٌ” hadisidir. Ebû Hanîfe'nin delili ise, Rasûlullah'ın ﷺ nasıl abdest aldığını

²²⁸ İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, II, 687; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 254. Nebbâşa had gerekmesi konusunda da açıklamasının delâletu'n-nass olduğu daha önce zikredilmişti.

²²⁹ Ebu'l-Huseyn, *el-Mu'temed*, II, 142; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 102; Üsmendî, *Bezlu'n-nazar*, s. 448.

anlatanların sakalını tahlil ettiğinden bahsetmemeleridir. Ebû Yûsuf'un görüşüne gelen eleştiri ise, Hz. Peygamber'in ﷺ bu fiili devamlı yapmayıp, bir kere yapması yüzünden bu fiilin sünnete delâlet etmeyeceğidir.²³⁰ Burada dikkat edilmesi gerek durum, Ebû Hanîfe'nin söz konusu fiilin sünnet sayılabilmesi için devam şartı aradığıdır. Ebû Yûsuf ise böyle bir arayışın içine girmeden söz konusu fiil hakkında gelen bir rivayetten ötürü, bunu sünnet saymasıdır.

Bu örneğin dışında Ebû Hanîfe'ye göre Kurban bayramının arefe akşam namazını yatsı namazıyla beraber kılmak üzere Müzdelife'ye tehir etmenin vacipken Ebû Yûsuf'a göre sünnet olması.²³¹ dinen zengin sayılan kimseye kurban kesmenin Ebû Hanîfe'ye göre vacipken, Ebû Yûsuf'a göre sünnet sayılması dikkatimizi çeken örneklerdendir. Bu yönde yapılacak olan kapsamlı bir araştırma ile söz konusu örnekleri çoğaltabiliriz.

8. Sünnet ve Haber Konusunda Halkı İlgilendiren Meseleler

a. Avâmın Hadis ile Ameli

Oruçluyken hacamat olan müstefî, fakihten bir fetvâ alıp bu fetvâ sonucunda orucunu bilerek bozsa, müftî yanlış fetva vermiş olsa bile, müstefîye kefaret gerekmez. Çünkü kendisi avâmdan olduğundan ancak müftînin fetvası ile amel edebilir.²³² Fakat müstefî herhangi bir müftîye sormadan, bir hadis ile amele kalkıştığında Şeyhayn'ın bu konudaki değerlendirmeleri farklı olacaktır.

Ebû Hanîfe'ye göre avâmın neshini ya da te'vîlini bilmeden bir hadis ile amel edip, daha sonra bu hadise dayanarak orucunu bilerek bozsa, hadisin mensûh olduğunu bilmediği için bu kişiye yine kefaret gerekmez. Çünkü hadis mensuh olduğu bilinmediği sürece, müftînin fetvasından daha aşağı derecede değildir. Bu durum bir şüphe oluşturacağından, söz konusu kişiye kefaret gerekmez.²³³ Fakat kişi, hadîs-i şerîf olmadan böyle bir davranış içine girseydi kefaret gerekecekti.²³⁴ O halde Ebû Hanîfe'ye göre avâm kendisine ulaşan bir hadis ile amel edebilir. Ameli yanlış

²³⁰ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, I, 23ظ

²³¹ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, II, 305.

²³² Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, IV, 344.

²³³ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, IV, 344.

²³⁴ İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr*, s. 479.

çıkarsa bile, bilmeden yaptığı bu yanlıştan dolayı sorumlu tutulmaz. Ebû Yûsuf ise böyle bir davranış içine giren bir kişi üzerine kefaret gerektiğini savunmaktadır. Çünkü hadislerin zayıfını kuvvetlisinden, nâsihini mensûhundan ayırmak fukahânın işidir. Bu yüzden avâma düşen görev hadisin zahiri ile amel etmek değil, fukahaya gidip derdine çare aramak olacaktır. Gitmediği takdirde kusurlu sayılacağından, mazur kabul edilmeyecektir.²³⁵ Yani Ebû Yûsuf bu yöntemi izleyen avâma şiddetle karşı çıkmış, hatta onları “haşviyye” olarak isimlendirmiştir.²³⁶

Söz konusu görüş ayrılığı bu şekilde davranan avâma kefaret gerekip gerekmeyeceği konusunda Şeyhayn'ın ihtilaf sebeplerinden biri olmaktadır. Bu ihtilâfın sadece kefaret konusunda değil, yukarıdaki açıklamalara uygun düşen bütün durumlara şamil olacağını düşünmekteyiz. Zira kefaret şüpheden dolayı düşse de, rivayetten kaynaklanan bu şüpheyi Ebû Yûsuf kabul etmezken Ebû Hanîfe kabul etmektedir. O halde avâmın rivayetlerle amel etmesinde Şeyhayn arasında bir ihtilaftan bahsedebileceğimiz gibi, şüpheyi kefaretin düşmesi konusunda da Şeyhayn arasında bir ihtilaftan bahsedebiliriz. Çünkü sahih icthad alanında rivayet ile amel etmenin kefaret ve hadlerde özür ve şüphe sayılacağı *el-Menâr* metninde de geçmektedir.²³⁷ Ebû Hanîfe'nin kavli bu fıkıh usulü kuralına uygun olurken, Ebû Yûsuf ise buna aykırı davranmaktadır. Yani o halde Şeyhayn arasında kefaret ve hadlerde şüpheyi oluşturucu sebepler farklılık göstermektedir. En azından bu minvalde Ebû Hanîfe avâmın hadis ile amelini de mazur görmektedir. Fakat biz, Ebû Hanîfe'nin sahih icthada isabet eden tüm konularda avâmın rivayet ile amel etmesine imkân tanıdığı kanaatindeyiz. Zira bu görüşümüzün aksini destekleyen herhangi bir kavle Ebû Hanîfe'nin kâil olduğunu bilmemekteyiz. Fakat bizim görüşümüze ışık tutan yukarıdaki kavli ise kitaplarda zikrolunmaktadır.

b. Fâsığın İbâdât Konusunda Haber-i Vâhidinin Hüccet Oluşu

Ömer Nasuhi Bilmen, ibâdât alanında haber-i vâhid ile nasıl amel edileceğini şöyle açıklamaktadır:

²³⁵ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, IV, 344.

²³⁶ Ebû Yûsuf'un bu konudaki tavrı hakkında daha fazlası ve haşviyye kelimesinin manası için bkz: Yaman, *Fetvâ Usûlü ve Âdâbı*, s. 160-162.

²³⁷ Nesefî, *Metnu'l-Menâr*, s. 31.

والثاني الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح أو في موضع الشبهة وإنه يصلح عذراً وشبهة (كالمحتجم إذا فطر على ظن أنها فطرته وكمن زنا بجارية والده على ظن أنها تحل له)

“İlâhi haklardan ibadetler, haber-i vahid ile sabit olur. Şöyle ki: gerek namaz, oruç, hac, zekât gibi bir ibadet-i hâlise, yâni: bizzat maksut olan bir ibadet ve gerek abdest ve kurban gibi başka bir ibadet ve taat maksadile matlûb olan bir ibadet, rivayet şartlarını cami ve kitaba, sünnet-i sabiteye muvafık olan her haberi vahid ile sabit olur, onunla amel olunur.

Fasıkların halleri mestûr olanların haberleri ise kabul olunmaz. Yalnız diyanet hususunda, yâni: ibadetlerin müteallâklarında taharrî şart ile kabul olunabilir.

Binaenaleyh bir fasık, bir suyun temiz olup olmadığını haber verse o suyun evsafı araştırılır, haberin doğruluğuna kanaat gelirse onunla amel olunur. Meselâ: mevcut suyun temiz olmadığını haber vermiş, başka da su bulunmamış olunca teyemmüm ile namaz kılmak caiz olur.

Çocukların, ma'tuhtarın, gayrı müslimlerin haberleri ise ne ibadet ve ne de diyanet hususunda kabul edilemez. Bunlar da bu hususa dair ehliyet yoktur, haberlerini kabul için bir zaruret de mevcut değildir.”²³⁸

İbadetlerin vucûbunu bilmediği halde dârulharpte müslüman olan bir kişinin üzerine herhangi bir kâzâ vâcip değildir. Fakat bunları kendisine bir fâsık haber verdiğinde, Şeyhayn arasında yukarıdaki ibâdât alanında haber-i vâhid ile amel konusunda mezhebin açıklamasına ters düşen bir ihtilaf vardır. Çünkü Ebû Hanîfe bu fâsığın haberine itibar edilmeyeceğini söylerken, Ebû Yûsuf ise fâsığın haberine itibarın gerekliliğini savunmaktadır.²³⁹ Bu ihtilafta Ebû Hanîfe, mezhebin genel kabulü olarak düşündüğümüz yukarıdaki açıklamaya uyarken, Ebû Yûsuf ise bu genel kabule aykırı davranmaktadır. Metin Yiğit doktora tezinde de yukarıdaki ayrımın, Ebû Hanîfe tarafından da benimsendiğini zikretmektedir.²⁴⁰ O halde

²³⁸ Bilmen, *Istulâhât-ı Fikhiyye Kâmûsu*, I, 155.

²³⁹ Serahsî, *el-Usûl*, I, 338.

²⁴⁰ Yiğit, Metin, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, s. 112.

yukarıdaki iddiamız doğrulanmaktadır. Yani Ebû Hanîfe'nin bu kabulüyle, Ebû Yûsuf -en azından bu örnekte- amel etmemektedir.

c. Muhbirin İhbârının Kabulünde Aded ya da Adâlet Şartının Aranması

Vekîlin azli, me'zûnun hacri gibi bir açıdan ilzâm manası olan haberlerde²⁴¹ azli ve hacri bildirecek olan vekil ya iki kişi olacak ya da bir âdil kişi olacaktır. Bunun sebebi, bu haberlerde bir açıdan ilzam manası bulunmasıdır. Yani bu durumda ne mahzâ ilzam olmasından, ne de aslen ilzam olmamasından bahsedebiliriz. İşte bu iki kısım gözetildiğinden dolayı, mahzâ ilzamda aranıp, aslen ilzam olmayanda aranmayan adâlet ve adet şartından biri burada aranacaktır. Bu da iki kişi ya da bir âdil kişi olarak kendisini gösterecektir. Bu durum Ebû Hanîfe'ye göredir. Ebû Yûsuf'a göre ise âdil olsun fâsık olsun mümeyyiz olan her muhbirin bir açıdan ilzam eden konuya dair haberi makbuldür.²⁴² Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf arasındaki bu ihtilaf muhbir fuzûlî iken geçerlidir. Müvekkil tarafından bu haberi vermek üzere tayin edilen vekil ile mevlâ tarafından bizzat gönderilen rasûlde bi'l-ittifâk ne adalet vasfı aranır ne de adet. Çünkü vekîl ve rasûlün konuşması, müvekkil ve mürsilin konuşması gibidir.²⁴³

C. Kıyas Bahsi

Hanefî mezhebi fıkıh usulüne göre kıyas ile hadler ve kefaretlar sabit olmaz.²⁴⁴ Çünkü kıyas şüphe içerir; şüphe ile hadler ve kefaretlar düşer. Hanefî mezhebinde de genel kabul gören bu görüştür. Fakat Ebû Yûsuf'un görüşünün bunun aksine olduğuna dair Kelvezânî'nin (ö. 510/1116) şöyle bir aktarımı mevcuttur: “وقال أصحاب أبي حنيفة: لا يثبت جميع ذلك بالقياس إلا ما يحكى عن أبي يوسف”.²⁴⁵ İbâre hikâye kalıbıyla aktarıldığından dolayı, her ne kadar Ebû Yûsuf hakkında iddia etmemizi zorlaştırsa da, bunu destekleyen deliller de yok değildir. Çünkü Ebû Yûsuf hadlerin haber-i vâhid ile sabit olabileceğini söylemektedir.²⁴⁶ Tüm bunları değerlendirdiğimizde, et-

²⁴¹ Çünkü artık müvekkil ve mevlâ azl ve hacr ile kendi mülkünde sadece kendisinin tasarruf hakkı olduğunu ilan etmiş olacaktır. Vekîlin azilden sonra yaptığı tasarruflar kendi hakkında sabit olacaktır. Kölenin de hacrdan sonra yaptığı tasarruflar sıhattan fesada çevrilecektir.

²⁴² Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 535; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, II, 1184; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, I, 157.

²⁴³ Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 536.

²⁴⁴ Nesefî, *Metnu'l-Menâr*, s. 13. (ولهذا صح إثبات الحدود و الكفارات بدلالة النص دون القياس)

²⁴⁵ Kelvezânî, *et-Temhîd*, III, 450.

²⁴⁶ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 42.

Temhîd'de hikâye kalıbı ile aktarılan görüş Ebû Yûsuf'a nispet edilebilir. Çünkü hem haber-i vâhid hem de kıyas, içinde şüphe barındırmaktadır. Bu yüzden haber-i vâhid ile hadlerin sabit olabileceğini savunan Ebû Yûsuf'un kıyas ile de hadleri ve kefaretlere sabit olabileceğini savunmasına bir mani görünmemektedir. Zira kıyas ve haber-i vâhidin ikisi de zannî olmaktadır.

Ebû Hanîfe ise hadlerin kıyas ile sabit olmayacağını savunduğundan, livâtaya had cezasının gerekmeyeceğini söylemektedir.²⁴⁷ Yani *et-Temhîd*'de Ebû Hanîfe'ye yapılan atıf doğrudur. Ebû Yûsuf'a yapılan atfı da destekleyecek deliller olduğundan, bu atfın da doğru olduğu iddia edilebilir.

Ç. Sahabî Kavli Bahsi

1. Akıl İle İdrâk Edilebilen Konularda Sahabî Kavli

Kıyas ile idrak edilebilecek konularda Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un metotları farklıdır. Kimi, bu durumda kıyas ile amel etmiş kimi ise sahabî kavliyle amel etmiştir.²⁴⁸

Selem akdinde ra'su'l-mâlin miktarının bildirilmesinin şart olup olmaması buna örnek olarak verilebilir. Ebû Hanîfe bunu Hz. İbn Ömer'in (r.a.) kavline göre hareket ederek *-ra'su'l-mâl işâret yoluyla gösterilmiş olsa bile-* şart koşturmuştur. Ebû Yûsuf ise bu konuda sahabî kavli ile değil kendi reyini ile amel ederek işâret yoluyla gösterildikten sonra bunu şart koşturmuştur. Çünkü işâret tesmiyeden daha iyi iş görmektedir.²⁴⁹

Çamaşır yıkayıcısı gibi ecîr-i müşterekin elinde giysi telef olduysa ya da bu telef olma durumu hırsızlık gibi kendisinden kaçınılması mümkün olan durumlar sonucunda gerçekleştiyse insanların mallarını korumak adına Hz. Ali'nin (r.a.) kavline Ebû Yûsuf'a göre ecîr-i müşterek tarafından tazmin edilir. Ebû Hanîfe ise burada sahabî kavli ile değil, reyini ile amel ederek ecîr-i müşterekin tıpkı ecîr-i hâs gibi kendi elinde zayi olan malları tazmin etmeyeceğini söyler. Yangın gibi

²⁴⁷ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 43.

²⁴⁸ Nesefî, *Metnu'l-Menâr*, s. 21. (واختلف عملهم في غيره كما في إعلام قدر رأس المال والأجير المشترك)

²⁴⁹ Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, II, 175; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, III, 1327; İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr*, s. 348; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 617.

kendisinden kaçınılması mümkün olmayan durumlar sonucunda telef olan malın tazmin edilmeyeceğinde ise ittifak vardır.²⁵⁰

Görüldüğü gibi Şeyhayn'ın kıyas ile idrak edilebilen konularda sahabî kavlinin tesiri konusunda ilkesel yaklaşım olarak bir uzlaşmaları yoktur. Bu da bize Şeyhayn'ın daha en baştan farklı metotları takip ettiklerini söylememiz yeterli gelmektedir.

2. Sahabî Kavli ile Kıyasın Terk Edilmesi

Bir adam “*بِاللهِ عَلَيَّ أَنْ أَنْحَرَ وَلَدِي، أَوْ أُدْبِحَ وَلَدِي*” dese, kendisine kıyasa göre herhangi bir şey lâzım gelmemektedir. Ebû Yûsuf'un tercih ettiği görüş de bu olmaktadır. İstihsâna göre ise bu kişiye bir koyun kesmesi lâzım gelmektedir. Ebû Hanîfe'nin tercih ettiği görüş de bu olmaktadır. Fakat cümlesinde hedy lafzını kullansaydı bu sefer, o kişinin adağını Mescid-i Harâm'da gerçekleştirmesi gerekir. Yukarıdaki cümlede ise adağını kurban bayramında kesmesi lazım gelir.²⁵¹

Kıyas yönü: Yukarıdaki cümleyi kullanan bir kimse, dem-i mahkûnu akıtmak için nezirde bulunmuş olmaktadır. Bundan dolayı kendisine herhangi bir şey lazım gelmez. Çünkü bu kimse aslında masiyet olan bir şeyi nezretmiş bulunmaktadır. Allah Teâlâ'ya masiyette ise nezir yoktur. Bu kimse başkasının malı olan fakat kesmesi helâl olan koyunu nezretseydi, yine kendisine bir şey lâzım gelmeyecekti. Bunun ışığında, helâl olmayan bir şeyi nezretmesinde kendisine bir şey lazım gelmemesi evveliyetle gerekecektir.²⁵² Yani burada aslolan şey Allah Teâlâ'ya masiyet yolunda hiçbir nezrin bulunmamasıdır.

İstihsân yönü: Bir kimse Hz. İbn Abbâs'a (r.a.) yukarıdaki meselenin hükmünü sorduğunda cevap olarak kişiye yüz bedene gerektiğini söylemişti. Mesrûk da orada Hz. İbn Abbâs'a (r.a.) Kur'an-ı Kerim'de geçen Hz. İbrâhîm'in (aleyhisselâm) nezrinin bedeline Allah Teâlâ bir koyunu emretmişken, kendisinin yüz bedeneyi nasıl söyleyebildiği ile itiraz edince, Hz. İbn Abbâs (r.a.) görüşünden

²⁵⁰ İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, III, 1327; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 617, 618.

²⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, VIII, 139.

²⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, VIII, 139.

dönmüştü.²⁵³ Görüldüğü gibi Ebû Yûsuf istihsânı bırakıp kıyas ile amel ederken, Ebû Hanîfe ise istihsânı tercih etmektedir.

Şimdi buradaki asıl ihtilafa Serahsî'nin cümleleriyle değinmek istiyoruz. Serahsî'ye göre, bu tarz bir nezrin sıhhatinde sahabe icmâ etmiş fakat nezir neticesinde ne gerektiği konusunda ihtilaf etmişlerdir. İcmâ oluşunun delili ise, sahabenin büyüklerinin bu şekilde yapılan nezri kabul etmesi ve bu nezrin sıhhatine dair sahabeden kimsenin muhalif bir görüşü olmamasıdır. İcmânın olduğu yerde de kıyasa itibar edilmez.²⁵⁴ İmam Serahsî son olarak ifade ettiği yani icmânın olduğu yerde kıyasa itibar edilmeyeceği, mezhebin fıkıh usulünü yansıtmaktadır. Çünkü icmâ kat'î delillerden, kıyas ise zannî delillerdendir. Kat'î delil bırakılıp, zannî delile tabi olunmaz. Fakat icmâ olduğu görüşüne gelince bu durum muallak kalmaktadır. Zira sahabe icmâsı olduğu kabul edilse, bu durum Ebû Yûsuf'un böyle bir nezri sahih kabul etmemesiyle sahabe icmâsına aykırı davrandığı manasına gelecektir. Bu ise pek büyük bir itham olur. Çünkü sahabe icmâsına aykırı davranmanın sonuçları malumdur. Zaten Serahsî'de söz konusu icmâyı bazı büyük sahabîlerin yaygın sözleriyle ve bunun aksine herhangi bir sahabî sözü olmamasıyla delillendirmesi, aslında bu meselenin icmâ oluşunun Serahsî'nin çıkarımı olduğuna delâlet etmektedir. İlgili sayfalarda sahabeden naklettiği görüşler bir elin parmaklarını geçmemektedir.

Sonuç olarak bu örnekte icmâdan kaynaklı bir ihtilafın olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Bizim burada asıl dikkat çekmek istediğimiz husus ise, sahabenin fakihlerinin kıyasa aykırı olarak söz konusu nezrin sıhhatine dair sunduğu görüşleri Hanefî mezhebi fıkıh usulünce kabul edilmesi gereken delillerdendir.²⁵⁵ Serahsî de bu konuyu açıklarken, bunu ifade etmektedir.²⁵⁶ Bundan dolayı Ebû Yûsuf böyle bir nezri sahih kabul etmeyerek mezhebin usulüne ve Ebû Hanîfe'nin metoduna aykırı davranıp sahabe kavli ile kıyası terk etmemektedir.

²⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, VIII, 139.

²⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, VIII, 140.

²⁵⁵ Nesefî, *Metnu'l-Menâr*, s. 21. (وتقليد الصحابي واجب بترك القياس به لاحتمال السماع من النبي عليه) (السلام)

²⁵⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, VIII, 140. (لَكِنَّ قَوْلَ الْوَاجِدِ مِنْ فُقَهَائِهِمْ فِيمَا يُخَالِفُ الْقِيَاسَ حُجَّةٌ، يُتْرَكُ بِهِ الْقِيَاسُ؛ لِأَنَّهُ) (لَا وَجْهَ لِحَمْلِ قَوْلِهِ إِلَّا عَلَى السَّمَاعِ مِمَّنْ يُنَزَّلُ عَلَيْهِ الْوَحْيُ)

3. Fakih Olmayan Râvînin Rivayetinin Kıyasa Aykırı Olunca Terk Edilmesi

Ravi, Hz. Peygamber'e ﷺ arkadaşlık yaptığından dolayı adâlet vasfıyla bilinmesine rağmen fakih değilse, rivayet ettiği hadis kıyas ile muvafık ise, o rivayet ile amel edilir. Kıyasa her yönden muhalif olup ravi de fakih değilse ancak zaruret durumunda terk edilir.²⁵⁷ Kıyasa muhalif olmasına rağmen ümmet bu habere kabul ile telakkî gösterdiyse yine kendisiyle amel edilir. Yukarıda geçen zaruret, kıyasa her yönden muhalif olması dolayısıyla rey kapısını kapatmasıdır. İşte bu durumda kıyas öncelenecek haber-i vâhid terk edilir. Çünkü Allah (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ) buyurmuştur.²⁵⁸ Kıyasa her yönden muhalif bir rivayeti kullanmak da bu ayet ile amel etmemek manasına gelmektedir. Ayrıca ravi fakih olmayınca, mana ile rivayet yaygın olduğu için, belki de hadisi mana ile naklederken kendi fehmine göre nakledip, hata etmiş ve Hz. Peygamber'in ﷺ kelamıyla murad ettiğini yansıtamamıştır. Eğer haber-i vâhid bir kıyasa muvafık, başka bir kıyasa muhalif ise o zaman kıyas ile haber-i vâhid terk edilmez. Kısaca, kıyas ile haber-i vâhidin terk edilmesinin gayesi budur.²⁵⁹

Musarrât hadisi bu şekilde terk edilen haber-i vâhide örnek olarak verilebilir. Rivayete göre müşteri musarrât hayvanı isterse razı olup elinde tutar, razı değil ise sağdığı süt karşılığında bir sâ' hurma ile beraber hayvanı iade eder. Bu rivayet kıyasa her açıdan muhaliftir. Çünkü tazmin mislîlerde misliyle, kıyemîler de kıymetiyle olur. Sağılıp tüketilmiş bir sütün tazmini de ya o miktar süt ile ya da kıymetiyle yapılır. Eğer hurma ile yapılacak ise hurmanın miktarı sütün azlığına veya çokluğuna kıyas ile belirlenir, sütün azlığında ya da çokluğunda mutlak bir şekilde bir sâ' hurma elbette gerekmez. Ayrıca söz konusu musarrât hayvan artık, müşterinin damânındadır. Bu yüzden menfaatleri de müşterinin olmalıdır. İmam Mâlik (ö. 179/795) ve İmam Şafii ise musarrât hadisinin zahiri ile amel etmişlerdir.²⁶⁰

²⁵⁷ Neseî, *Metnu'l-Menâr*, s. 16. (وإن عرف بالعدالة دون الفقه كأنس وأبي هريرة رضي الله عنهما إن وافق) (حديثه القياس عمل به وإن خالفه لم يترك إلا بالضرورة كحديث المصراة)

²⁵⁸ Haşr 59/2.

²⁵⁹ İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, II, 1138; Dihlevî, *İfâdatu'l-envâr*, s. 304; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 509, 510.

²⁶⁰ İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, II, 1138, 1139; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 510, 511.

Râvînin fikhî ve adâlet ile bilinmesi şartı İsb b. Ebân'a, Debûsî'ye ve ona tabi olan çoğu müteahhirîne ait bir şarttır. Kerhî ve Hanefilerden ona tabi olanlara göre, ravinin fakih olması hadisin kıyasa öncelenmesinde bir şart değildir. Bilakis, her âdil ravinin hadisi eğer kitaba ve meşhûr sünnete muhâlif değil ise kıyasa öncelenir.²⁶¹

Râvînin fikhî meselesinde Ebû Hanîfe'nin de bu usulü dikkate aldığı kanaatindeyiz. Çünkü Hanefî mezhebi usul kitaplarında zikredilen söz konusu kaideye Ebû Hanîfe'nin muhalefet ettiğine dair herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Muhalefet etseydi, söz konusu kaidenin kitaplarda bu kadar yaygın bir şekilde geçeceğini de tahmin etmiyoruz. Aksine Ebû Hanîfe'nin ravilerin fikhîni dikkate aldığına dair rivayetler vardır.²⁶² Yukarıdaki açıklamalardan dolayı, Hanefî mezhebince amel edilmeyen bu musarrât hadisi ile Ebû Yûsuf'un amel ettiği ve bu yüzden müşteriye muhayyerlik tanıdığı nakledilmektedir.²⁶³ Bunun dışında müşterinin muhayyerlik hakkı olduğunu ve sütün kıymetini vereceğine dair nakillerde bulunmaktadır.²⁶⁴ Hatta kendisinden, müşterinin hem muhayyerlik hakkının olduğu hem de sütü kendisine saklayıp, bir sâ' hurmanın kıymetini vereceğine dair görüşler de nakledilmektedir.²⁶⁵ Söz konusu bilgilere bakılacak olursa Ebû Yûsuf'un musarrât hadisi ile amel ettiği kuvvet ile muhtemeldir. Bu durumda acaba ihtilafın fakih ravi şartını Ebû Yûsuf'un dikkate alıp almadığı, alıyorsa ne derece uyguladığı gibi soruları akla getirdiğinden, Şeyhayn arasında kıyasa aykırı olan ve fakih olmayan ravinin haberleri konusunda birtakım ihtilafların olduğunu bize göstermektedir. Zira Metin Yiğit de Ebû Yûsuf'un bu hadisin zahiri ile amel ettiğini bildirmektedir.²⁶⁶

D. Nesh Bahsi

Neshin tanımı, hakikati, hükmü ve çeşitleri bakımından iki imam arasında teorik bir farklılık tespit edilememiştir. Bununla birlikte hangi hükümlerin mensûh olup olmadığı hususunda farklı yaklaşımları bulunmaktadır.

²⁶¹ İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, II, 1139; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 511, 512.

²⁶² Serahsî, *el-Mebsût*, I, 14.

²⁶³ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, II, 383;

²⁶⁴ İbn Âbidîn, *Raddu'l-muhtâr*, V, 44; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 511;

²⁶⁵ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, VI, 51.

²⁶⁶ Yiğit, Metin, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, s. 248.

Ebû Hanîfe'ye göre kişi su bulamadığında nebîz ile abdest alıp, bunun üzerine teyemmüm yapmasına gerek yoktur. Ebû Yûsuf'a göre ise nebîz ile abdest alınmaz, su yokluğunda nebîz bulunsa bile teyemmüm yapılması gerekir.²⁶⁷

Ebû Yûsuf yukarıda bahsi geçen durumu şöyle temellendirmektedir: Allah Teâlâ Nisâ sûresinin 43. ayetinde ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ buyurmaktadır. Söz konusu âyet-i kerîme Medîne'de inmişken, nebîz konusundaki rivayet ise Mekke dönemine ait bulunmaktadır. Bundan dolayı bu rivayet, Medîne'de inen âyet-i kerîme ile mensûh olmuştur.²⁶⁸

Ayrıca Ebû Yûsuf'u kıyas da desteklemektedir. Çünkü nebîzin mâ-i mutlak olmadığı açıktır. Bundan dolayı da su kategorisinde değerlendirilememektedir. Ebû Hanîfe, bu kıyası Hz. Peygamber'in ﷺ cinlerle görüştüğü gecede Hz. İbn Mes'ûd'un (r.a.) yanında su olup olmadığını sorduktan sonra İbn Mes'ûd'un "hurma nebîzi var" cevâbı üzerine "تَمْرَةٌ طَيِّبَةٌ، وَمَاءٌ طَهُورٌ" dedikten sonra, hurma nebîzini alıp onunla abdest aldığı hakkında vârid olan hadîs-i şerîf ile, Hz. Ali ve Hz. İbn Mes'ûd'dan (r.a.) gelen "Hurmanın nebîzi su bulamayan için tahûrdur" lafızlarındaki sahabe kavilleri ile terk etmiştir.²⁶⁹ Ebû Yûsuf ise Mekke'de varit olduğu açık olan bu hadisi, Medîne'de gelen âyet-i kerîme ile mensûh olarak değerlendirmiştir.

Nesih kabul edilip edilmemesinden kaynaklanan ihtilafın yanında şuna da değinmek istiyoruz: Olumsuz cümlelerde gelen nekra kelimenin âm lafız olduğu Hanefî fıkıh usulünde bilinen bir kuraldır. Bundan dolayı Medîne'de inen ayetteki "ماء" kelimesi âm lafız olmaktadır. Söz konusu hadîs-i şerîf ise "ماء طَهُور" olarak olumlu cümlede sıfat ile vasıflandırılmış olarak geldiği için mukayyed olmaktadır, mukayyed lafızlar da hâs lafızlardandır. Hanefî mezhebine göre ise âm ve hâs lafız teâruz ettiğinde eğer zaman bakımından öncelik ya da sonralık biliniyorsa sonra gelen önce geleni nesh etmesi gerekmektedir. Zira Uraniyyûn hadisi ve idrardan sakınma konusunda gelen hadisler, âmın hâs lafzı neshine örnek olarak verilmektedir. Çünkü deliller arasında zaman bakımından öncelik ve sonralık bilinmektedir. Hanefî mezhebi fıkıh usulüne göre düşündüğümüzde de böyle bir

²⁶⁷ Tahâvî, *Muhtasaru ihtilâfi'l-ulemâ*, I, 129.

²⁶⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 88.

²⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 88.

durumun olması uygun düşmektedir. Yani Ebû Yûsuf'un kanaati Hanefî usulüne uygundur. Ebû Hanîfe'nin görüşü ise, mezhebinin usul kurallarına uygun düşmemektedir.

Nebîz hakkında gelen bu hadisin haber-i vâhid olabileceği ihtimalini ise pek gerçekçi bulmuyoruz. Çünkü Ebû Yûsuf'un söz konusu hadisin nesh edildiğini söylüyorsa, demek ki deliller subût açısından eşittirler. Çünkü deliller eşit olmaz ise nesihden de bahsedilemeyecektir. Bu yüzden söz konusu hadîs-i şerîf, ya meşhûr ya da mütevâtir olmaktadır. Yani Ebû Hanîfe aslında bilinçli bir şekilde, bu hadis ile ayeti tahsis etmiş ve bunu yaparken de herhangi bir zamanlamayı da dikkate almamıştır.

Ayrıca müctehidler arasında sadece Ebû Hanîfe'nin nebîz ile abdeste cevaz vermesi²⁷⁰ de yeri geldiğinde, Ebû Hanîfe'nin de hadis ile amel konusunda zahir yönünün kuvvetli olabileceğine işarettir.

Sonuç olarak bu örnekte Ebû Yûsuf'un mensûh kabul ettiği ile Ebû Hanîfe amel etmektedir.

Temettu' haccı yapacak olan bir kişi umre için ihrâma girdikten sonra isterse hedyini sevk edebilir, bu hedyin boynuna erzak çantası, matara ya da ayakkabı asarak onun hedy olduğunu belli etmeye çalışır. Çünkü Hz. Peygamber de ﷺ hediyelerine bu tarz şeylerden asarlardı.²⁷¹ İş'âra²⁷² gelince, Ebû Hanîfe bunun mekruh olduğunu, Ebû Yûsuf ise bunun hasen bir iş olduğunu dile getirmektedir.²⁷³ Ebû Yûsuf görüşünü temellendirirken, söz konusu fiili Rasûlullah'ın ﷺ da yaptığını ve ayrıca sahabeden de bunun rivayet edildiğini söylemektedir. Ebû Hanîfe ise bu fiilin müsle olduğunu ve müslenin de mensûh olduğunu söylemektedir. Mensûh konusundaki açıklaması ise, ilke olarak teâruz vuku bulduğunda harâm kılıcı delilin (muharrim), mubah kılıcı delilden (mubâh) sonra geldiğinin kabul edilmesidir.²⁷⁴ Muâriz gibi görünen iki delil arasında aslında zaman farkı sarîh bir şekilde ya da

²⁷⁰ Yiğit, Metin, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, s. 29.

²⁷¹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 159.

²⁷² Hedy kurbanını belirleyecek şekilde nişanlamak.

²⁷³ Tahâvî, *Muhtasaru ihtilâfi'l-ulemâ*, II, 72, 73.

²⁷⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 159; Bâbertî, *el-Înâye*, III, 9.

delâleten olabilir.²⁷⁵ Bir delilin muharrim ve mubîh olma yönlerini dikkate alarak zaman tayin etmek ise delâleten olana örnektir. Çünkü müslenin Uhud'da, iş'ârın da vedâ haccında yapıldığı göz önüne alınırsa sarâhaten bir zaman ihtilafından söz etmek gerekmektedir. Fakat böyle düşünmeyi engelleyen bir delil vardır ki o da, İmrân b. Husayn'den (ö. 52/672) rivayet edilen “إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا قَامَ حَاطِبًا إِلَّا نَهَانَا”²⁷⁶ hadisidir. Zira bu hadisin zamanı bilinmemektedir.²⁷⁶ Bu yüzden burada delâleten zaman farkından kaynaklanan bir şeklî teâruz söz konusudur. Bu teâruz da fıkıh usulüne göre muharrimin nâsîh, mubîhin mensûh yapılmasıyla çözüme kavuşturulmaktadır. Bunun dışında iş'âr örneği “Zâhir Olanı Önceleme” başlığı altında da verilebilirdi.

Ebû Yûsuf'un yukarıda zamanı bilinmeyen hadîs-i şerîf hakkında nasıl bir yorum yaptığını bilmiyoruz. Bu yüzden buradaki ihtilafın sebebi, Ebû Yûsuf'un bir şekilde söz konusu delillerden herhangi birini mensûh saymamasıdır. Bunun dışında Ebû Yûsuf, söz konusu hadisi duymamış olabilir, duymuşsa bile kuvvet bakımından yetersiz bulmuş olabilir. Fakat bizce Ebû Yûsuf'un muharrim delilin, mubîhe öncelemediği ihtimâlini savunmak zor olmaktadır. Çünkü delâleten zaman ihtilafına örnek verilen keler (dabb) etinin yenemeyeceği hakkında Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe'den farklı bir görüş benimsememektedir.²⁷⁷ Hulâsa, keler eti hakkında temellendirme de şöyle yapılmaktadır: Mübah kılıcı delil ve haram kılıcı değil aynı hükümde teâruz ederlerse, haram kılıcı delile göre hareket edilerek delâleten haram kılıcı delilin mübah kılıcı delilden sonra geldiği kabul edilir. Çünkü eşyada aslolan zaten ibâha olduğundan, mübah kılıcı delil bunu teyid için gelmiştir. Yani ibâha-ı asliyye ile birbirlerine muvafık olmuş olurlar. Sonrasında gelen haram kılıcı delil de ikisini, neshetmiştir ki, bu anlatılanlar makuldür. Fakat biz mübah kılıcı delil ve haram kılıcı değil aynı hükümde teâruz ettiklerinde mübah kılıcı delil ile amel edecek olursak, daha önce mübah olanın haram kılıcı delil ile neshedildiğini ve bu yasaklamadan sonra mübah kılıcı delil ile haram kılıcı delile bir nesih geldiğini kabul etmemiz gerekir. Yani bu son açıklamada iki nesih gerçekleşmektedir. İki nesih ise gayr-i ma'kûldür. Keler eti, ehlî eşek eti ve sırtlan etinin helallığıne ve haramlığına

²⁷⁵ Nesefî, *Metnu'l-Menâr*, s. 19. (من قبل اختلاف الزمان صريحاً... أو دلالة كالحاضر والمبنيح)

²⁷⁶ Bâbertî, *el-Înâye*, III, 9.

²⁷⁷ Tahâvî, *Muhtasarul ihtilâfi'l-ulemâ*, III, 211.

dair gelen delillerin hepsinde haram kılıcı delil nâsih, mubah kılıcı delil mensûh kabul edilir.²⁷⁸

Sonuç olarak bu örnekte Ebû Hanîfe'nin mensûh kabul ettiği ile Ebû Yûsuf amel etmektedir.

E. Teâruz Bahsi

1. Delillerin Çokluğunun (Kesret-i Edille) Tercih Sebebi Olup Olmaması

Şeyhayn arasındaki meşhûr ihtilaflar arasında, süvarinin savaş ganimetinden ne kadar pay alacağı konusu vardır. Ebû Hanîfe bu konuda süvarinin atına bir hisse ve kendisine bir hisse olmak üzere iki hisse alacağını söylemektedir. Ebû Yûsuf ise süvarinin atına iki hisse ve kendisine bir hisse olmak üzere toplamda üç hisse alacağını söylemektedir.²⁷⁹ Bu konuda iki tarafında rivayetlerden delilleri vardır. Bizim burada ihtilaf olarak dikkat çekmek istediğimiz iki unsur mevcuttur. Bunlardan birincisi Ebû Yûsuf, Serahsî'nin ifadesiyle²⁸⁰ bu konuda hadisin zahiriyle amel etmiştir. Serahsî'nin bu ifadesinden yola çıkarak da Ebû Hanîfe ise hayvanın, müslüman bir şahıstan daha fazla pay sahibi olamayacağını söyleyerek²⁸¹ zâhire bağlı kalmadığını söylememiz mümkün olacaktır. Yani bu haliyle, bu örnek “Zâhir Olanı Önceleme” başlığının örneği olarak verebilirdi. Fakat burada kanaatimizce önemli olan ihtilafın ikinci sebebidir. Bu sebebe geçmeden önce, Hanefî mezhebi usulüne göre tercih sebeplerinde çokluğun herhangi bir şekilde etkili olmadığını anlatmamız gerekecektir:

Teâruz vuku bulduğunda bundan çıkış yolu teâruz durumunda olan delillerden birini diğerine tercihi gerektiren bir vasıf ile tercih etmektir.²⁸² Âdil şahidin, birden çok fâsık şahide tercih edilmesi buna örnek olarak verilebilir. Çünkü

²⁷⁸ Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, II, 99; Dihlevî, *İfâdatu'l-envâr*, s. 335; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 561.

²⁷⁹ Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*, III, 437

²⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, XV, 4.

²⁸¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, s. 19.

²⁸² Neseî, *Metnu'l-Menâr*, s. 26. (وإذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح وهو عبارة عن فضل أحد (المثلين على الآخر وصفاً

tercih illetteki kuvvet ile olur, illetlerin çokluğu ile değil. Aynı sebepten dolayı dört âdil şâhit, iki âdil şâhide tercih edilmez.²⁸³

Bir başka kıyas, teâruz durumunda iki kıyastan birini desteklese dahi bu bir tercih sebebi olmaz, böyle bir tercih bâtıdır. Ayet ve hadisler arası tearuzda da böyledir. Yani biri diğerine tearuzda bulunan ayet ve hadis, başka bir ayet ve hadisten dolayı tercih edilmez.²⁸⁴ Bunlar ancak tearuz durumunda birinin diğerinden daha kuvvetli olmasından dolayı tercih edilir. Mesela eseri sahih olan hafî kıyas, eseri fâsid olan celî kıyasa öncelenir. Aynı şekilde, meşhûr hadis, haber-i vâhide öncelenir. Müfesser ayet, mücmel ayete öncelenir. Yani tercih sebebi kesinlikle delillerin çokluğu değildir. Hanefilere göre tercih sebebi, delillerin kuvvetine göredir.²⁸⁵

Şimdi bizim için daha önemli olan ikinci ihtilaf sebebine dönecek olursak: Ebû Yûsuf kendi görüşünü açıklarken cümlesine “ما جاء من الأحاديث والآثار أن للفرس سهمين” diye başlayıp, durumun hayvan ve müslüman kıyaslaması olmadığını; eğer böyle düşünülecekse Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre de, müslüman ile bir hayvanın eşit tutulduğunu söylemiştir.²⁸⁶ Ebû Yûsuf'a ait olan yukarıda verdiğimiz cümleden anladığımız kadarıyla, bu konuda gelen rivayetlerin tercih edilmesini üç şeye dayandırmaktadır: Ebû Yûsuf'un görüşünü destekleyen rivayetlerin çokluğu, daha güvenilir oluşu ve cumhûrun buna göre amel etmesi. Dikkat edilirse bunlardan ilki, rivayetlerin çokluğudur. Yani Ebû Yûsuf ilk planda çokluğu tercih sebebi olarak görmektedir. Çünkü söz konusu cümlesindeki “من ذلك”den kastı, hemen bir önceki cümlede zikredilen ve Ebû Hanîfe'nin dayandığı, Hz. Ömer'in (r.a.) süvariye toplamda iki pay verilmesi uygulamasını onayladığına dair olan rivayettir. Halbuki yukarıda da anlatıldığı üzere Hanefî mezhebi usûlüne göre

²⁸³ Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, II, 93.

²⁸⁴ Neseî, *Metnu'l-Menâr*, s. 26. (حتى لا يترجح القياس بقياس آخر وكذا الحديث والكتاب وإنما يترجح بقوة) فيه

²⁸⁵ İbn Nuceym, *Fethu'l-Gaffâr*, s. 414; Dihlevî, *İfâdatu'l-envâr*, s. 452; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, II, 94.

²⁸⁶ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, s. 29. (قَالَ أَبُو يُوسُفَ: وَكَانَ الْقِيَمَةُ الْمَقْدَمُ أَبُو حَنِيفَةَ رَجَمَهُ اللَّهُ تَعَالَى يَقُولُ:) لِلرَّجُلِ سَهْمٌ، وَالْفَرَسُ سَهْمٌ. وَقَالَ: لَا أَفْضَلُ بِهَيْمَةَ عَلَيَّ رَجُلٍ مُسْلِمٍ. وَيَحْتَجُّ بِمَا حَدَّثَنَا عَنْ زَكَرِيَّا بْنِ الْحَارِثِ عَنِ الْمُنْذِرِ بْنِ أَبِي خَمِيصَةَ الْهَمْدَانِيِّ أَنَّ عَامِلًا لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَسَمَ فِي بَعْضِ الشَّامِ لِلْفَارِسِ سَهْمًا وَلِلرَّجُلِ سَهْمًا؛ فَرَفِعَ ذَلِكَ إِلَى عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَسَلَّمَهُ وَأَجَازَهُ؛ فَكَانَ أَبُو حَنِيفَةَ يَأْخُذُ بِهَذَا الْحَدِيثِ وَيَجْعَلُ لِلْفَرَسِ سَهْمًا وَلِلرَّجُلِ سَهْمًا، وَمَا جَاءَ مِنَ الْأَحَادِيثِ وَالْآثَارِ (أَنَّ لِلْفَرَسِ سَهْمَيْنِ وَلِلرَّجُلِ سَهْمًا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ وَأَوْثَقَ، وَالْعَامَّةُ عَلَيْهِ

çokluk bir tercih sebebi değildir.²⁸⁷ Yani bize göre Ebû Yûsuf burada hocasının usulüne aykırı davranmış olmaktadır. Serahsî ise Şeyhayn'ın râvîlerin çokluğu ile tercihi reddettiklerini söylemektedir.²⁸⁸ Buna rağmen yukarıda zikrettiğimiz “أكثر من ذلك” sözü bizzat Ebû Yûsuf'a ait olan bir sözdür ve açıkça bizim iddiamıza delâlet etmektedir. Serahsî'nin ise ilgili yerde bizzat Ebû Yûsuf tarafından yapılan ve kesret-i ruvâtın tercihi sebebi olmadığına dair bir açıklaması ya da kavillerinden çıkarılan bir delâleti yoktur. Bunlar da, bizim iddiamızı kuvvetlendirmektedir. Buna ek olarak, Ebû Yûsuf'un bu cümlesinden kastının meşhûr derecesine varmış olan rivayetler olduğunu zannetmiyoruz. Zira Ebû Hanîfe dönemine kadar meşhûr olmayan rivayetin -*Ebu Hanîfe de söz konusu rivayetlerden haberdardır ki, 3 pay görüşünü nakzedecek eleştiriler getirmiştir*- Ebû Hanîfe'den sonra meşhûr olması çok düşük ve çok zayıf bir ihtimaldir.

Sonuç olarak biz bu konuda ihtilafın iki yerden neşet ettiğini düşünüyoruz: Birincisi, Serahsî'nin ifadesiyle Ebû Yûsuf'un hadisin zahiriyle amel etmesi, ikincisi ise rivayet çokluğunun Ebû Yûsuf'a göre bir tercih sebebi sayılması.

Ebû Yûsuf'un Ebu Hanîfe'nin fikhî usûlüne aykırı olarak kesret-i edilleyi kullandığının bir başka örneği de, müzâraat ve müsâkât akitlerinde karşımıza çıkmaktadır. Zira bilindiği olduğu üzere bu iki akdi de Ebû Hanîfe kabul etmemektedir. Ebû Yûsuf hocasının görüşünü verdikten sonra, ona muhâlefet ederek kendi görüşünü de açıklamaktadır. Açıklarken de, yine kendi delillerinin “أكثر” olduğunu söylemektedir.²⁸⁹ Bu vesileyle Ebû Yûsuf'un müzâraat ve müsâkât akitlerinde zaruret prensibine dayanması tespiti²⁹⁰ en baştan yanlış olduğunu zikretmemizde fayda vardır. Zira buradaki sebep, delilleri farklı kabullerden kaynaklıdır. Yoksa zaruret prensibiyle bir alakası yoktur.

²⁸⁷ Nesefî, *Metnu'l-Menâr*, s. 19. (والترجيح لا يقع بفضل العدد وبالذكورة والحرية)

²⁸⁸ Serahsî, *el-Usûl*, II, 24. Aynı yerde İmam Muhammed'in râvîlerin çokluğunu tercih sebebi saydığını söylemektedir.

²⁸⁹ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, s. 102. (قَالَ أَبُو يُوسُفَ: فَكَانَ أَحْسَنُ مَا سَمِعْنَا فِي ذَلِكَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ أَنَّ ذَلِكَ) جَائِزٌ مُسْتَقِيمٌ اتَّبَعْنَا الْأَحَادِيثَ الَّتِي جَاءَتْ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مُسَاقَاةِ خَيْبَرَ؛ لِأَنَّهَا أَوْثَقُ عِنْدَنَا وَأَكْثَرُ وَأَعْمُ مِمَّا جَاءَ (فِي خِلَافِهَا مِنَ الْأَحَادِيثِ)

²⁹⁰ Ögüt, Salim, “Ebû Yûsuf”, *DİA*, X, 260-265.

2. Muarız Olan Âm ve Hâssın Tarihlerinin Bilinmemesi Durumunda Tearuzu Giderme Yöntemi

a. Toprak Mahsulünün Zekâtı

Âmm ve hâs lafızlar, delil kuvvetleri bakımından birbirlerine eşittirler. Bu yüzden hangisinin önce ya da sonra geldiği biliniyorsa, sonra gelen önce geleni nesheder. Fakat tarihler bilinmediğinde, Abdulaziz el-Buhârî'nin zikrettiğine göre Ebû Hanîfe ihtiyaten âmmın en son geldiğini kabul eder ve bunun ile hâssı nesheder. Bundan dolayı toprak ürünlerinin zekâtında Ebû Yûsuf ile aralarında ihtilaf vardır. Ebû Hanîfe "لَيْسَ فِيهَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ" hâs olarak gelen hadisin, "مَا سَقَتْهُ السَّمَاءُ فَيَبِيهِ الْعَشْرُ" hâs olarak gelen hadisten, tarihleri bilinmediğinden dolayı daha sonra geldiğini savunur ve herhangi bir nisap miktarı zikretmeden toprak mahsullerinden ne çıkarsa çıksın zekâtın gerekeceğini savunur.²⁹¹ Bu örnekle Ebû Yûsuf böyle bir ihtiyatı kabul etmediği ortaya çıkmaktadır. Çünkü ilerleyen sayfalarda Buhârî, Ebû Yûsuf'un eğer âm ve hâssın tarihleri bilinmiyorsa mukarenet üzere geldikleri varsayılacağı ve mukarenetten dolayı da hâssın âmmı tahsis edeceğinden hareketle beşk vesk nisabını kabul ettiğini söylemektedir.²⁹² Bu ifadeler de, tarihlerini bilinmeyen âm ve hâssın tearuzunda nasıl hareket edileceği konusunda Şeyhayn arasında köklü bir ihtilafın olduğunu söylememizi sağlayabilir.

b. Kuyu Meselesi

Bir kişinin kendi açtığı kuyunun etrafında ne kadar bir alana sahip olacağı Şeyhayn arasında tartışmalıdır. Çünkü burada da Ebû Hanîfe tarihleri bilinmeyen âm ile hâs lafız bulunduğu âmmı tercih ederken, Ebû Yûsuf ise hâssı tercih etmektedir.²⁹³ Yani Ebû Hanîfe'ye göre kuyu her ne amaç için açılırsa açılsın ya da her ne amaç için kullanılırsa kullanılsın kişinin bu kuyu etrafındaki özel alanı kırk zirâdır. Ebû Yûsuf ise elle çekilerek suyu çıkarılan ve canlıları sulama amaçlı olan

²⁹¹ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 292. Serahsî'de hâs olan hadisin mensûh olduğunu söylemiştir. (Serahsî, *el-Usûl*, I, 133.)

²⁹² Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 298.

²⁹³ Serahsî, *el-Usul*, I, 133.

kuyu için kırk zirâ olduğunu kabul ederken, hayvan gücü ile çıkarılan ve toprağı sulama amaçlı olan kuyu için özel alanı atmış zirâ olarak belirlemiştir.²⁹⁴

Ebû Hanîfe'nin bu görüşü söylemesindeki delili “ من حفر بئرا فله ما حولها أربعون ” hadisiyken, Ebû Yûsuf'un ise “ حریم العين خمسمائة ذراع وحریم بئر العطن أربعون ذراعا وحریم ” hadisidir.²⁹⁵

Hadisler incelendiğinde, Ebû Hanîfe'nin kullandığı hadisin âm olduğu, açılan bütün kuyuları içine alan ve hepsinde kırk zirâ alanın kişinin hakkı olduğunu ifade eden hadis olduğu görülecektir. Ebû Yûsuf'un kullandığı hadis ise Ebû Hanîfe'nin kullandığına göre hâs bir hadistir. Her iki hadisin de tarihleri bilinmemektedir. Bu yüzden Ebû Hanîfe âm olan hadis ile Ebû Yûsuf ise hâs olan hadis ile amel etmiş bulunmaktadır.

c. Ceninin Boğazlanması

Ebû Hanîfe ceninin boğazlanmadan yenmeyeceğini söylerken Ebû Yûsuf, annesini boğazladıktan sonra cenin ölü bile doğsa kendisinin boğazlanmadan yenebileceğini söylemektedir.²⁹⁶ Ebû Hanîfe'nin burada delili, Mâide sûresinin 3. ayetindeki boğulmuş hayvanların yasaklanmış olduğudur. Çünkü cenin anne karnında yaşamaktadır, eğer ölü olarak anne karnından çıkarıldıysa bu da kendisinin, annesinin kesimiyle birlikte boğulup öldüğünü göstermektedir.²⁹⁷

Ebû Yûsuf'un bu konudaki delili ise “ ذكاة الجنين ذكاة أمه ” meşhûr hadisidir.²⁹⁸ Bu hadis meşhûr olduğundan, söz konusu rivayet ile Kur'an-ı Kerim'in lafzına ilave yapmak Ebû Hanîfe'ye göre câiz olmaktadır, Ebû Hanîfe bu yolu tercih etmemiştir.

²⁹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, XXIII, 162.

²⁹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, XXIII, 162. Serahsî'nin buradaki ifadelerinden, âmın kabulünde ve kendisiyle amel edilmesinde ittifak edildiği, hâssta ise kabulünde ve kendisiyle amelde ihtilaf edildiği gibi bir yargısı vardır. Muhtemeldir ki burada, cumhur fukahânın âm lafzı delâletinin kat'î oluşunda birleştiği ve hâs lafız için böyle bir birleşmenin olmadığına bir işaret söz konusudur. Yani burada Ebû Hanîfe'nin hareket noktası Serahsî'ye göre kendisinde daha az şüphe bulunan ile amel ederken, kendisinde şüphe bulunamı terk etmektedir. Fakat böyle de yorumlansa, değişmeyen bir şey vardır ki, o da her iki delilin de tarihinin bilinmiyor oluşudur. Eğer tarihleri bilinseydi, nesh ya da tahsîs gerçekleşerek Şeyhayn'ın görüşleri aynı görüş şeklinde tezâhür edecektir. Tarihleri bilinmediğinde de tezimizde zikrettiğimiz Şeyhayn'ın farklı kuralları geçerli olacaktır ki, burada da bu kurallar işletilmiştir.

²⁹⁶ Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*, II, 226.

²⁹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 6.

²⁹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 6.

Serahsî söz konusu rivayetteki ikinci zekât kelimesinin mansûb olarak okunması gerektiğini, yani “ceninin tezkiyesi, annesinin tezkiyesi gibidir” manasına gelecek şekilde anlaşılmasının gerektiğini söylerken, bu açıklamasını çeşitli deliller ile kuvvetlendirmektedir.²⁹⁹ Fakat bunları Ebû Hanîfe’nin ağzındanmış gibi zikretmemesine rağmen, belki Ebû Hanîfe’nin de bu şekilde düşünmesi de ihtimal olarak varlığını korumaktadır.

Bizce buradaki ihtilaf, âm ve hâs lafızların tarihlerinin bilinmediğinde nasıl davranılması gerektiğine ilişkin farklılıktan kaynaklanan ihtilafa mebnîdir. Çünkü Mâide sûresi Medine’de inmiştir. Kurbân ibâdeti de Medine’de gelmiştir. Söz konusu hadis kurban ibâdeti ile alakalı olabileceği gibi, alelade hayvan kesimi ile de alakalı olabilmektedir. Bu yüzden kendisi için Mâide sûresinin 3. ayetinden önce mi yoksa sonra mı olduğuna dair herhangi bir fikir yürütülemeyecektir. Yani âm olan kitabın ifadesi ile hâs olan rivayetin ifadesi arasında birtakım tearuz gerçekleşmiş olacaktır. Bundan önceki örneklerde açıklandığı gibi kanaatimizce burada da Ebû Hanîfe kendi usul kuralı ile yaklaşır, âm ve hâs lafzın tarihleri bilinmediğinde âmın daha sonra geldiğini kabul ederek, hayvanların kesimi hakkındaki ahkâmı cenin hakkında da işletmiştir. Ebû Yûsuf yukarıda açıkladığımız gibi tarihlerin bilinmesi durumunda, tahsise gidileceği usul kuralından hareketle âmı tahsis ettirip rivayete uygun olarak hareket etmiş bulunmaktadır.

F. Örf Bahsi

1. Nassı Yorumlarken Örfü Dikkate Almak

Hanefîlere göre bir akdin ribâ unsuru taşıyıp taşımadığı, bedellerin keylî ve veznî olmasıyla doğrudan ilgilidir. Bedellerin keylî ya da veznî olmalarını belirlemek ise Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf arasında ihtilaf konusudur. Çünkü Ebû Hanîfe, bir şey nasta keylî ya da veznî olarak geçiyorsa, insanlar kendi aralarında onların keylî ya da veznî oluşunu terk etseler bile onların daima keylî ya da veznî olacağını söyler. Hatta Ebû Hanîfe nassan keylî olanların, keylen eşit oldukları bilinmediği sürece veznen eşitlenip üzerinde bey’ akdi yapılmasının caiz olmadığını söylemektedir. Çünkü nas,

²⁹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 7.

örften kuvvetlidir. Kuvvetli olan ise daha az kuvvetli olan ile terk edilmez. Hakkında nas bulunmayanlarda ise Ebû Hanîfe'ye göre örf esastır.³⁰⁰

Ebû Yûsuf ise bu konuda hocasından çok farklı düşünmektedir. Çünkü o bu konuda nassı değil, hocasının bu konuda amel etmediği örfü esas almaktadır. Ona göre, eşyaların nasta keylî ya da veznî olarak zikredilmesi, o zamanın örfü ile alakalıdır. Ribâda söz konusu malların ölçülerinde örf o zaman başka olsaydı, nasta bu örf minvalinde değişecekti.³⁰¹ Bu yüzden keylîlik ve veznîlik nassan sabit olsa bile, nas zamanında bu maddeler için örf bakıldığından, nas geldikten sonra da örf değişince bu malların ölçüklerinin değişmesi gerekecektir.³⁰²

Görüyoruz ki, bu örnekte Ebû Yûsuf nassı yorumlarken zamanın şartlarını öne almaktadır. Bu yorum ribâ konusunda nasta zikredilen mallar açısından büyük farklılıklara yol açacaktır. Örneğin günümüzde kimi yerlerde hurmanın çekirdeği çıkarılıp içine badem konulduktan sonra adet olarak satılmaktadır. Karşılığında keylî olan bir ürün ile değiştirileceği zaman, bu durum Ebû Yûsuf'a göre ribâ bulundurmuyorken, Ebû Hanîfe bunda ribâ şüphesi olduğunu ve bu ribâ şüphesinin izâle edilmek şartıyla değişim yapılabileceğini söyleyecektir.

Bu konuda böyle düşünen Şeyhayn'ın daha sonra zikredilecek olan bir sâ'ın kaç rıtıla eşit olacağı konusunda, buradaki yaklaşımlarının tam tersi yaklaşımlara sahip olduğu da dikkatlerden kaçmamaktadır. Çünkü Ebû Hanîfe kadr konusunda yaklaşımına uygun olarak, Medîne ölçüsüne göre rıtıl hesabı yapacağına, Irâk ölçüsünü esas almaktadır. Ebû Yûsuf da Irâk rıtılını esas alacağına, Medîne ölçüsünü esas almaktadır.³⁰³

2. Örf Sebebiyle Kıyası Terk Etmek

Ebû Hanîfe'ye göre bir kimse, binmek için bir hayvan kiralasa fakat kiraladığı hayvanı da dövmesinden dolayı helâk etse, bunu tazmin etmek zorundadır. Çünkü söz konusu fiil içinden mûcirden izin almamıştır. Eğer izni olsaydı tazmin

³⁰⁰ İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, VII, 15.

³⁰¹ İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-kadîr*, VII, 15.

³⁰² Hâdimî, *Mecâmi'u'l-hakâik*, s. 290.

³⁰³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, III, 1431.

etmek zorunda da kalmayacaktı.³⁰⁴ Ebû Hanîfe'nin bu görüşü kıyasa uygun olan bir görüştür. Çünkü müste'cir, müste'ceri kiralama sebebine uygun olarak kullanmak zorundadır. Kiralama sebebinin daha üstü sayılacak bir uygulamadan doğan zararı da karşılması gerekecektir.

Ebû Yûsuf ise bu konuda hocasından farklı düşünmektedir. Çünkü bir hayvana seyr esnasında söz geçirebilmek için onun gerektiğinde dövülmesi şarttır. Fakat bu dövmek, alışılanın dışındaki bir dövüş olursa o zaman Ebû Yûsuf da hayvanın tazmin edileceğini söyler. Fakat herkesin kabul edeceği bir dövmekten dolayı hayvanın helâk olacağı tutarsa Ebû Yûsuf'a göre hayvanın tazmini gerekmecektir. Zira mu'tad olan şart koşulmuş gibidir.³⁰⁵

Kanaatimizce ki Ebû Yûsuf burada insanlar arasındaki kabulden dolayı kıyasa uygun olanı terk etmektedir. Ebû Hanîfe ise kıyasa uygun olanı mutlak bir şekilde uygulamaktadır. Çünkü ona göre dövme ne tür olursa olsun, eğer hayvana bir zarar gelecek olursa tazmin edilmesi görüşündedir.

3. Örf Sebebiyle Kâideyi Terk Etmek

Hanefî usulüne göre bir nekra kelime, nekra olarak tekrarlanınca bundan maksadın, ilk söylenen nekra olan kelime olmadığı anlaşılır.³⁰⁶ Eğer aynısı olsaydı, ikincisi marife olarak gelirdi. Çünkü nekranın marife olarak kullanılması, ikinci zikredilen marifenin ilk zikredilen nekra ile aynısı olduğu manasına gelmektedir.³⁰⁷ Ebû Hanîfe bu kuraldan dolayı, bir kimse mutlak olarak "bin"i iki kez, farklı iki şahit huzurunda ikrâr ettiğinde, eğer meclisler farklıysa kendisine iki bin gerekeceği; eğer meclisler aynı ise kendisine bin gerekeceğini söylemektedir. Bunu temellendirirken de, nekranın tekrar ettiğinde ikinci nekranın birinci nekradan farklı olması gerekirken meclisin değişmemesinden ötürü, bunun ahd manasına delâlet olduğunu ve bu yüzden de iki nekranın da aynı olmasını gerektirdiğini savunmaktadır. Fakat meclis değiştiğinde böyle bir delâlet kalktığından mukirre iki bin gerekeceğini dile

³⁰⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 53.

³⁰⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, II, 53.

³⁰⁶ Neseî, *Metnu'l-Menâr*, s. 6. (وإذا أعيدت نكرة كانت الثانية غير الأولى)

³⁰⁷ Neseî, *Metnu'l-Menâr*, s. 6. (والنكرة إذا أعيدت معرفة كانت الثانية عين الأولى)

getirmektedir.³⁰⁸ Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe, söz konusu usul kuralını farklı meclis ile sınırlandırmaktadır. Çünkü bir mecliste farklı kişiler ile aynı konuyu konuşmak herkesin başına gelmiştir. Bu durumlarda bizim kastımız ilk kişiye ne söylediysek, ikinci kimseye de aynı şeyi söylememiz olmaktadır. İfademizi Arapça'da nekra ile yapacağımız zamanda bu kastımızda herhangi bir değişme olmamaktadır.

Ebû Yûsuf ise bu konuda hocasından farklı bir yaklaşım sergileyerek söz konusu usul kuralını işletmemektedir. Ebû Yûsuf'a göre bu mukirre meclis değişse dahi bin gerekmektedir. Çünkü örf bir hakkın tekidi için, farklı şahitlerin önünde de olsa ikrârın tekrarı üzerine caridir. Meclis değişse bile, bu örfün delâletinden dolayı ikinci binin lâzım olmasında şüphe bulunmaktadır. Bu şüphe ile de mal lâzım olmayacaktır.³⁰⁹

Şüphe yok ki, burada örften kaynaklı bir ihtilaf neşet etmektedir. Fakat söz konusu örf Ebû Hanîfe zamanında var mıydı ya da Ebû Yûsuf bu görüşünü Bağdat'ta iken mi beyan etti bilmiyoruz. Fakat bu konuda Ebû Yûsuf'tan iki rivayet geldiğine dair bir bilgiye ya da görüşünü sonradan değiştirdiğine dair bir bilgiye rastlamadığımızdan, söz konusu hükmün, Ebû Hanîfe'nin yaşadığı ortamda verilmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

4. İnsanların Teamülünü Hükümde Dikkate Alma

Müzâraa ve müsâkât akitleri Ebû Hanîfe'ye göre câiz değilken, Ebû Yûsuf'a göre ise câizdir. Fakat bizim burada dikkatimizi çeken durum, Ebû Yûsuf'un dayanaklarından birinin, insanların zaten bu akitleri yapageldiğidir.³¹⁰

At eti Ebû Hanîfe'ye göre mekruhtur. Ebû Yûsuf ise at etinin câiz olduğunu savunanlar arasındadır. Bu iki örneğin rivayetlerinde her iki tarafı da destekleyecek deliller mevcuttur. Fakat bizim burada dikkatimizi çeken durum, cevazını savunanların at etinin çarşıda satılıyor oluşunu yani insanlar arasında bir teamülün gerçekleştiğiyle de istidlâlde bulunuyor olmalarınıdır.³¹¹

³⁰⁸ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, II, 16.

³⁰⁹ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, II, 16.

³¹⁰ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, VI, 175.

³¹¹ Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 233.

Ebû Yûsuf bizce bu iki örnekte fakih olmayan insanların teamülünü dikkate alırken, Ebû Hanîfe bu durumu değerlendirmeye bile almamaktadır. Halbuki Ebû Yûsuf'un Evzâî'ye (ö. 157/774) olan reddiyesi incelenecek olursa, orada böyle bir tutumun delil olmadığını söylediği görülecektir ve bu yüzden haklı gerekçeler ile orada Ebû Hanîfe'yi savunmaktadır. Ebû Yûsuf'un eleştirdiği şeyi kendisi yapması, dikkatimizi çeken ihtilaf sebepleri arasında yerini almaktadır.

5. Mekanın Değişmesi

Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf arasında yaşadıkları ortamın örflerinin farklı oluşu, "baş" yemeyeceğine dair yemin eden bir kimsenin neleri yemeyeceğine karar vermelerinde farklılıklara yol açmaktadır. Ebû Hanîfe Kûfe'de yaşadığından dolayı "baş" sözcüğüne koyun ve sığır başını dâhil olduğunu söylerken, Ebû Yûsuf Bağdatlılar'ın "baş" sözcüğünden sadece koyun başını anladıklarından dolayı sadece koyun başının dâhil olduğunu söyler.³¹² Bu örnek hükümlerin verilisindeki mekân farklılığının örfe olan etkisini gösterme de, bir ihtilaf faktörü olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Aynı örnek mahzâ örf farklılığı olarak incelenebilecek olsa da, burada zaman farklılığından dolayı örfün değişmesi değil, şehrin/mekanın değişmesinden dolayı örfün değişmesi dikkate alınmıştır. Bu yüzden burada üst sebep örf değil, mekan farklılığı olmaktadır. Zira örfün farklılığı, mekan farklılığının sonucudur.

G. Delilin Ulaşmaması Bahsi

1. Vakfın Bağlayıcılığı

Ebû Hanîfe'ye göre, bir kimse bir şeyi hayattayken vakfederse bu lâzım bir vakıf değildir. Daha sonra isterse bundan rücu edebilir. Fakat bir kimse malını ölümden sonra geçerli olmak üzere vakfederse, işte bu vakıf lâzım olacaktır.³¹³ Yani Ebû Hanîfe'ye göre ölümden sonrası için belirtilmeyip, vakfedilen mallar lâzım olmayacağından dolayı kişinin mülkiyetinden çıkmaz, mirasçıları onu miras edinebilir, satımı da câizdir.³¹⁴ Ebû Yûsuf da önceden hocasının görüşünderken, Kûfe'den Bağdat'a gelince, Hz. İbn Ömer'in (r.a.) bir hadisini işittiğinde vakıfların

³¹² Serahsî, *el-Mebsût*, VIII, 178

³¹³ Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 27.

³¹⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 41.

bağlayıcı olmadığı konusundaki görüşünden dönmüş ve hatta demiştir ki “Buna muhalefet mümkün değil! Eğer bu hadîs-i şerîf, Ebû Hanîfe’ye de ulaşırdı, oda bu hadisin söylediğini derdi ve ona muhalefet etmezdi.”³¹⁵ Söz konusu hadîs-i şerîf, Hz. Ömer’in (r.a.) çok değerli bir hurma bahçesine sahip olunca onu tasadduk etmesini için Hz. Peygamber ﷺ ile istişare etmesi sonucunda varit olmuştur. Hadîs-i şerîf şöyledir: “تَصَدَّقْ بِأَصْلِهِ لَا يُبَاعُ وَلَا يُوهَبُ وَلَا يُورَثُ، وَلَكِنْ تُنْفَقُ ثَمَرَتُهُ عَلَى الْمَسَاكِينِ” Hz. Ömer de (r.a.) bunun üzerine çok değerli olan hurma bahçesini bu minvalde tasadduk etmiştir.³¹⁶

Söz konusu olan bu olay, bize çok açık bir şekilde Ebû Hanîfe’ye de bazı hadislerin ulaşamayacağını, bundan dolayı da kimi hükümleri olması gerekenden farklı vereceğini göstermektedir. Bu durumda pek tabii hüküm de değişmiş olacaktır. Hadisin ulaşmaması başlı başına bir ihtilaf sebebi olsa da, Şeyhayn’a bir meseledeki aynı rivayetler ulaştığında da verdikleri hükümlerin farklı oluşu inkâr edilemeyen bir gerçektir. Fıkıh kitaplarında bunun örneği de pek çoktur.

Burada bizim dikkatimizi çeken bir bilgi daha nakletmek istiyoruz. Hanefî mezhebinin en büyük üçüncü imamı olan Muhammed, Ebû Hanîfe’yi künyesini zikrederek vakıflar konusundaki yukarıda zikrettiğimiz hükmünden dolayı eleştirmektedir. Söz konusu görüşünün insanları sıkıntıya soktuğunu ve esersiz, kıyassız bir hüküm olmasıyla yermektedir. Eğer esersiz, kıyassız bir şekilde verilen hükümlere uyulacaksa, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Nehaî’ye (ö. 96/714) uymanın daha yaraşır olduğunu dile getirmektedir.³¹⁷ İmam Muhammed’in böyle bir eleştirisinde sanki hocalarına her hâlükârda uymak gibi bir niyetlerinin olmadığını anlıyoruz. “Esersiz, kıyassız” eleştirileriyle de hocalarının sözlerini hüccet olarak kabul etmediklerini, dolayısıyla arkasından mutlak manada gitmediklerini ifade etmektedir. İmam Muhammed’in bu eleştirisini Serahsî *el-Mebsûr*’unda yermekte; İmam Muhammed’in söz konusu söyleminin övülmeyeceğini; mezkur söylemleri dolayısıyla zihninin karıştığını, vakıf meselelerini bitiremediğinin söylendiğini ve

³¹⁵ İbn Ebi’l-Avvâm, *Fedâilü Ebî Hanîfe*, s. 327.

³¹⁶ Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, III, 41.

³¹⁷ Şeybânî, *el-Asl*, XII, 102.

eğer Ebû Hanîfe hayatta olsaydı, Muhammed'in bu iddialarını yerle bir edeceğini ifade etmektedir.³¹⁸

2. Bir Sâ'ın Kaç Rıtlı Ettiği

Ebû Hanîfe'ye göre bir sâ' sekiz Irak rıtılma eşit olmaktadır. Ebû Yûsuf'un da bu konudaki ilk görüşü böyledir.³¹⁹ Fakat daha sonra Hârûn er-Raşîd ile hac yolculuğuna çıkınca Medîne'de Mâlik b. Enes ile karşılaşmış, İmam Mâlik ona dedelerinden kalan sâ'lardan birini çıkarıp gösterince Ebû Yûsuf hocasının görüşünden dönerek "Eğer arkadaşım (Ebû Hanîfe) benim gördüğümü görseydi, benim (görüşümden) döndüğüm gibi o da dönerdi" demiştir.³²⁰ Ebû Yûsuf, bu yolculuğuyla birlikte bir sâ'ın hocasının savunduğu gibi sekiz rıtıla değil, beş tam bir bölü üç Irâk rıtılma eşit olduğunu söylemiştir.³²¹ Çünkü ancak böyle bir Irâk rıtılı, Medînelilerin kullandığı rıtıla eşit olmaktadır.

3. Sabah Namazı Vakti Girmeden Ezan Okunması

Ebû Hanîfe'ye göre bir kimse vaktinden önce ezan okusa bu yeterli değildir, vakit girdikten sonra o ezanı iade etmesi gerekmektedir. Ebû Yûsuf ise kasden okunsa dahi bu ezanın yeterli olduğu kanaatindedir.³²²

Ebû Yûsuf da bu konuda hocası gibi düşünmekteydi. Fakat daha sonra hocasına ihtilaf etmiş ve söz konusu görüşünden dönmüştür. Bu ihtilafında etkili olan ise Hârûnürreşîd (ö. 193/809) ile hac yolculuğu yapmasıdır.³²³ Muhtemelen bu yolculuğunda Hicaz'da bu uygulamanın yapıldığına şahit olmuş ve daha sonra bu konudaki oradaki âlimler ile yaptığı münazaralar sonucunda delillerini de öğrenip eski görüşünden dönmüştür. Çünkü söz konusu görüşünü destekleyici bir rivayet nakletmektedir.³²⁴

³¹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 28.

³¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, III, 90.

³²⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, XIII, 617.

³²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, III, 90.

³²² Şeybânî, *el-Asl*, I, 110.

³²³ Serahsî, *el-Mebsût*, XII, 28.

³²⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, I, 404, 405. (وروی أبو يوسف عن سعيد بن أبي عروبة، عن قتادة، عن أنس ابن مالك،) أن بلائاً أذن قبل الفجر فأمره النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يصعد فينادي: إن العبد نام، ففعل وقال: ليت بلائاً لم تلده أمه. وابتل (من نضح دم جبينه)

Bu üç örnekte görüldüğü gibi kimi zaman farklı coğrafyalara gitmek, imamların bilgilerini geliştirip değiştirmek adına ihtilafın sebeplerinden biri olabilmektedir.

H. İctihâd Bahsi: Üst Derecedeki Bir Müctehidin Taklit Edilmesi

Sahabe tabakasından sonraki müctehidlerinde taklit edilebilirliğinde Şeyhayn arasında esaslı bir ihtilaf söz konusudur. Ebû Hanîfe'ye göre müctehidin kendi reyini, icthad bakımından kendisinden daha kuvvetli olan başka bir müctehidin kavline muhalefet ediyorsa terk eder. Bu tıpkı avâmın, müctehid müftî karşısında kendi reyini terk etmesi gibidir. Çünkü müctehid müftî, nâsih ve mensûhu, muhkem ve müteşâbihi avâma göre daha iyi bilmektedir. Ebû Yûsuf ise bu konuda hocasından farklı düşünmektedir. Çünkü ona göre bir müctehid reyini, icthadda kendisinden daha kuvvetli olan bir müctehidin reyi için terk etmez. Çünkü müctehid olmalarını bakımından aralarında eşitlik vardır.³²⁵

Bu ihtilafın neticeleri tasavvur edildiğinde pek büyük olacaktır. Çünkü bu ihtilaf Ebû Yûsuf'a göre her bir müctehidin özerkliğini, Ebû Hanîfe'ye göre ise de bağımlılığını ifade etmektedir.

Ebû Yûsuf'un hocasına bu konudaki muhalefeti, aslında kendisinin bizâtihi Ebû Hanîfe'ye muhalefette bir problem görmediğini, herhangi bir konuda ona bağlı olmak gibi bir zorunluluk içinde olmadığını da kanıtlar niteliktedir.

II. Hüküm Bahsindeki İhtilaflar

Bu bölüm altında fıkıh usulü kitaplarında hüküm bahsinde incelenmeye uygun olan, Şeyhayn arasındaki ihtilaflar verilecektir.

A. Kâmil Edâ ve Kâsır Edâ

Kâmil kazâ ve kâsır kazâdaki bu ihtilafın yanında bir de kâmil edâ ve kâsır edâ konusunda bir ihtilaf bulunmaktadır. Kul haklarında (hukûku'l-ibâd alanında) edâ çeşitleri Pezdevî'ye göre ikiye ayrılmaktadır: Kâmil edâ, gasbedilen eşyanın ya da satılan mebiin aynının geri verilmesinin ve deynin ödenmesidir. Eğer az önce

³²⁵ Serahsî, *el-Usûl*, II, 108.

sayılanlardan biri, bir suç ile ya da borçla meşğûl edildiğinde bu edâ çeşidi, kâsır edâ olarak isimlendirilecektir.³²⁶

el-Menar şerhlerinden bu bilgileri daha da açacak olursak, gasp edilen bir malı gasp ettiği gibi aynı ile iade etmek kâmil edâdır. Akit şartları neyi gerektiriyorsa o şekilde mebiî teslim etmek de aynı şekilde kâmil edâdır. Gasp edilen bir köle borçlandırıldıktan, bir suça ortak edildikten, hastalandıktan ya da cariye ise hamile kaldıktan sonra iade etmek kâsır edâyâ girer.³²⁷ Çünkü artık gasp ettiği vasıflarla geri ödenemeyecektir.³²⁸ Aynı şekilde bey' akdi gerçekleştiğinde olmayan bu vasıflarla mebiî müşteriye teslim etmek de kâsır edâdır.³²⁹ Bu iki edâ çeşidinin dışında Nesefî'ye göre bir de şebîh bi'l-kazâ edâ vardır.³³⁰ Fakat bu çeşit konumuzla alakalı olmadığı için değinmeyeceğiz.

Deynin edasının, mislî olarak yapılmasına rağmen Pezdevî'nin bunu kâmil edâdan nasıl sayabildiği gibi bir soru akıllara gelebilmektedir. Çünkü deynin edâsına dair, Nesefî herhangi bir tasnifte bulunmamıştır. Bu soruya cevap şu şekilde verilebilir: Deynin edasında, aynının teslim imkânı yoktur. Çünkü bu zimmette sabit olmuş bir vasıftır. Bundan dolayı deynin yerine aynın teslimi, hükmi olarak deynin teslimi gibidir. Çünkü deynin bundan başka teslim yolu yoktur.³³¹

Şimdi zikredilecek olan ihtilaf ya kâmil edâ ve kâsır edâ ayrımındandır ya da bunların hükümlerindeki farklı kabullerdedir. Çünkü Ebû Hanîfe'ye göre kâsır sayılacak bir eda olan yukarıdaki vasıflarla vasıflanan mağsûb ya da mebiî, gâsıbın ya da bayiin elinde helâk olacak olursa teslim zorunluluğu artık yok olmuş olacaktır. Ebû Yûsuf ise söz konusu aybın teslimi iptal etmeyeceğini söylemektedir.³³²

³²⁶ Pezdevî, *el-Usûl*, s. 140, 141.

³²⁷ İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr*, s. 57.

³²⁸ Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 73.

³²⁹ İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, I, 354.

³³⁰ Nesefî, *Metnu'l-Menâr*, s. 3. (الأداء أنواع : كامل وقاصر وما هو شبيهه بالقضاء)

³³¹ İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, I, 320, 321.

³³² Pezdevî, *el-Usûl*, s. 140, 141. (وأما حقوق العباد فهي تنقسم على هذا الوجه أما الأداء الكامل فهو رد العين)
في الغصب والبيع وأداء الدين والقاصر مثل أن يغصب عبدا فارغا ثم يردده مشغولا بالجناية أو يسلم المبيع مشغولا بالجناية أو الدين أو ما أشبه ذلك حتى إذا هلك في ذلك الوجه انتقض التسليم عند أبي حنيفة رضي الله عنه وعندهما هذا تسليم كامل لأن العيب لا يمنع (تمام التسليم وهو عيب عندهما)

B. Kâmil Kazânın Kâsır Kazaya Mutlak Olarak Öncelenmesi

Ebû Hanîfe katil kişi, maktulü öldürmeden önce elini kesse ve sonra öldürse, veliyyu'd-demin katilin ilk önce elinin kesilmesini sonra ise öldürülmesini isteyebileceğini söyler. Çünkü yapılan fiiller iki tanedir ve fiilin karşılığı da misliyle mukabelede bulunmaktadır. Veliyyu'd-dem ilk önce el kesmeyi sonra katli istemesi kâmil kazadır. Fakat veliyyu'd-dem sadece katli de isteyebilir. Bu şekilde ilkini affetmiş sayılırlar. Ebû Yûsuf'a göre ise veliyyu'd-dem el kesmeyi değil sadece katli isteyebilir. Çünkü el kesmenin mucibi --katle sebebiyet verme ihtimali bulunduğundan-, katlin mûcebine dâhildir ve bu ikisi beraber bir suç kabul edileceğinden, kâtilin suçu da katil olmuştur.³³³ Ebû Hanîfe'ye göre böyle bir olayda suç iki adet olduğundan, suçun cezası da iki adet olmalıdır. Cezanın iki adet olması kâmil kazâ iken, tek adet olması kâsır kazadır. Kâmil kazâ ise kâsır kazâyâ önceleneceğinden, veliyyü'd-dem her iki cezâyı da isteyebilir. Fakat el kesmeyi affedip, sadece katli istemesi kendi bileceği iştir. Bu şartlarda muhtemelen ki Ebû Yûsuf, bu olayda kazâyı katli olarak teke indirdiğinden, kâmil kazâ ve kâsır kazâ ayrımını kabul etmemektedir. Ayrıca Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'ye göre işlenmiş iki suçu tek suç saydığından, bir ihtilaf daha neşet etmektedir. Bu ihtilafın bir semeresi yol kesicilerin haddinde kendini gösterecektir. Yolcuların hem mallarını alıp, hem de kendilerini öldürmek suretiyle işlenen hırâbe suçunun haddinde kanattimizce yukarıda açıkladığımız ihtilaftan ötürü bir ihtilaf daha yaşanmaktadır. Çünkü bu kişilerin cezası Ebû Hanîfe'ye göre hem el ve ayaklarını kesip hem de katletmek suretiyle verilme ihtimali varken, Ebû Yûsuf'a göre ise sadece katli haddi uygulanacaktır.³³⁴ Belki buradaki ihtilaf sebeplerinden biri de, imamların suçlarda tedâhülü kabul edip etmemeleri de olabilmektedir.

C. Ruhsatın Kullanılmamasında Azîmetin Geri Dönmesi

Ramazan ayında, oruç cinsinden başka bir oruç tutmak mümkün ve caiz olmadığı için niyette tayine gerek yoktur. "Oruca niyet ettim" diye mutlak bir ifade kullanılsa, bu Ramazan orucu yerine geçecektir. Yani niyette, "farz olan Ramazan orucu" diye ayrıca belirtmeye gerek yoktur. Çünkü burada vakit zarfı, değil mi'yardır.

³³³ Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 85; İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr*, s. 63; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 117.

³³⁴ Bilmen, *Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, III, 291.

Hatta kişi Ramazan ayında, oruca niyet etse fakat niyet ederken amden ya da hataen “nafile oruç”, “nezrettiğim oruç”, “kazaya kalmış olan orucum” dese; bunlarda yine niyet ettiği orular değil, Ramazan orucu geçerli olur.³³⁵

Yukarıda anlatılan durum, Ebû Hanîfe’ye göre seferî için geçerli değildir. Yani seferî kişi niyetiyle ne orucu tutacağını ta’yîn etmelidir. Çünkü seferî için Ramazan orucunun edâsının vucûbu sabit değildir. Seferî için Ramazan orucu farz değil de câiz olduğundan dolayı, seferî olduğu Ramazan günlerinde zimmetinde sabit olan kaza ve kefarete gibi başka farz oruçları tutabilir. Yani seferî “kaza orucunu tutmaya” ve “kefarete orucunu tutmaya” gibi niyetler yaptığında burada ta’yîn edecek olan, niyetinde söylediği farz orulardır. Ebû Yûsuf’a göre ise seferînin böyle bir muhayyerliği yoktur. Çünkü Ramazan ayının girdiğine şahit olma (şuhûdu’ş-şehr) seferî içinde mevcuttur. Seferi için oruç tutmama bir ruhsatken, ruhsatı tercih etmeyince, ruhsattan önceki hüküm geri döner. Dolayısıyla seferî için niyet ettiği oruç değil, Ramazan orucu geçerli olacaktır. Sonuç olarak Ebû Yûsuf’a göre seferîye orucunu niyetiyle tayin etmesi şart değildir. Seferde de olsa, hasta da olsa Ramazan’da, Ramazan orucundan başkasını tutamaz. Başka oruca niyet etse bile tuttuğu Ramazan orucu olur.³³⁶

Söz konusu bu ihtilafın sebebine uygun olarak şeyhayn arasında bir ihtilaf daha ortaya çıkmaktadır. Ebû Hanîfe’ye göre seferî ya da hasta olan bir kişi fecrin doğuşundan sonra Ramazan orucuna niyet etse, bu niyeti Ramazan orucunu ta’yîn ettirici bir niyet değildir. Çünkü Ramazan orucu bu kişi kişi için farz değildir. Farz olmayan oruçların da niyeti geceden yapılmalıdır ki, teayyün edebilsin. Yukarıda da anlatıldığı gibi, Ebû Yûsuf’a göre seferî ve hasta olan zaten oruç tutabilecekse bunlar ruhsatlarını kullanmadıklarından, Ramazan orucu konusunda tıpkı mukîm ve sağlıklı insan gibi kabul edilmektedirler. Bu yüzden bu iki kimse, geceden Ramazan orucuna niyet etse ya da fecrin doğuşundan sonra niyet etse, bu niyetleri kendileri için

³³⁵ Nesefî, *Metnu’l-Menâr*, s. 5. (ولا تشتترط نية التعيين فيصااب بمطلق الاسم ومع الخطأ في الوصف)

³³⁶ Nesefî, *Keşfu’l-esrâr*, I, 125; İbn Melek, *şerhu’l-Menâr*, I, 487; Dihlevî, *İfâdatu’l-envâr*, s. 151; Molla Cîven, *Nûru’l-envâr*, I, 158.

yeterlidir, bununla Ramazan orucu tutabilir.³³⁷ Ebû Hanîfe de mukîm ve sağlıklı insan için Ramazan orucu niyetinin geceden yapılmasını şart koşmamaktadır.

Hasta kişinin orucunda neyin ruhsat kabul edileceği konusunda da Şeyhayn arasında ihtilaf vardır. Ebû Hanîfe buradaki ruhsatın sebebini acziyet olarak belirlerken, Ebû Yûsuf hastalığın artacak olması olarak belirlemiştir. Yani Ebu Hanîfe'ye göre hasta olan kişi Ramazan dışında bir başka farz oruca niyet etse, niyeti değil Ramazan orucu tayin eder. Çünkü hastanın ruhsatı oruç tutamama acziyetinden dolayıdır. Eğer kişi o gün oruç tutabilecekse demek ki kendisinde bu acziyet yoktur - *hasta sayılmaz*-. O halde ramazan orucu kendiliğinden geri döner ve zimmetinde olan başka bir oruca niyet ettiğinde vaki olacak olan Ramazan orucudur.³³⁸ Serahsî ve Pezdevî'nin benimsediği bu hükmü Neseфі de benimsemiştir. Fakat çoğu meşâyih ve Merginânî (ö. 593/1197) hastayı seferî gibi değerlendirmiştir. Çünkü hastanın ruhsatı acziyet değil, hastalığının artacak olmasıdır.³³⁹ Ebû Yûsuf'a göre oruç tutabilecek olan hasta ile sağlıklı insan arasında herhangi bir fark yoktur. Sağlıklı insan için hüküm neyse, hasta insan için de hüküm aynıdır.³⁴⁰

D. Çocuğun İrtidadının Dünya Ahkâmına Etkisindeki Mahzâ Zararın Dikkate Alınıp Alınmaması

Kabihlik vasfı düşmeyen ve kabihlik vasfını almasından başka ihtimali olmayan irtidat gibi Allah hakkı olan suçları bir çocuk yapsa mazur görülmez. Yani çocuk mürted olsa, Ebû Hanîfe'ye göre çocuğun irtidadı dünya ve ahiret ahkâmı bağlamında sahihtir. Mürted çocuğun müslüman hanımı kendisinden boş olur, mürted çocuk müslüman akrabalarına mirasçı olamaz. Fakat çocuk riddetinden dolayı öldürülmez. Çünkü buluğa ermediğinden henüz muhârib kudretinde sayılmaz. Buna rağmen biri bu çocuğu öldürecek olursa kanı hederdir. Bu hal üzere ölen çocuk ebediyen cehennemdedir. İmam Ebû Yûsuf'a göre ise çocuğun irtidadı ahiret ahkâmı bakımından sahih olsa da dünya ahkâmı bakımından sahih değildir. Çünkü

³³⁷ Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 245.

³³⁸ Neseфі, *Keşfu'l-esrâr*, s. 126; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 159;

³³⁹ İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, I, 488.

³⁴⁰ İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr*, s. 89.

bu mahzâ zarardır. Bu yüzden müslüman karısı kendisinden boş olmaz, müslüman akrabalarına mirasçı olabilir.³⁴¹

E. Velînin İzninin Mutlak Sayılıp Sayılmaması

Yarar ve zarara ihtimali olan bey' akdi, nikâh akdi ve icâre akdi gibi Allah hakları dışındakiler yarar cihetinin gözetilmesi için velînin olmasına bağlıdır. Gabn-ı fâhiş ile yapılan tasarrufları da eğer velînin izni varsa Ebû Hanîfe'den bir kavle göre câizdir. Çünkü Ebû Hanîfe izinle birlikte, çocuğu bâliğ gibi saymaktadır. Diğer kavle göre ise câiz değildir. Ebû Yûsuf'a göre ise câiz değildir. Çünkü velî bu akdi çocuk adına kendisi de yapsa câiz olmayacaktı.³⁴² Şeyhayn'a göre aynı durum yetişkinlerin vekîlliklerinde de geçerlidir.³⁴³ O halde Ebû Hanîfe velînin iznini mutlak sayarken, Ebû Yûsuf bazı açılardan dolayı mukayyed saymaktadır.

F. Azat Etme Fiilinde Müessir-Eser Zorunluluğunu Dikkate Alma

Kölelik ve azat olma bölünme kabul etmeyen vasıflardır. Ebû Yûsuf'a göre azat etme de bölünme kabul etmez. Çünkü azat olma, azat etmenin eseridir. Eğer azat etme bölünebilir olmasına rağmen, azat olma bölünemez kabul edilirse, kölenin bir kısmı azat edildiğinde azat olma bölünemeyeceğinden ya azat olma kölenin hepsinde gerçekleşirdi ki -bu müessir olmadan eserin olması manasına gelirdi- ya da köle hiç azat olmamış gibi olurdu ki, bu da müessir varken eserin olmaması manasına gelirdi. Yahut da kölenin bir kısmı azat olur iken, bir kısmında kölelik devam ederdi ki bu da azat olmanın bölünebilir olduğunu kabul etme manasına gelirdi.³⁴⁴ Bu yüzden kölenin bir kısmı azat edildiğinde Ebû Yûsuf'a göre hepsi azat edilmiş sayılırken, Ebû Hanîfe'ye göre sadece o kısmında azat geçerlidir.³⁴⁵ Yani Ebû Yûsuf azat etme fiilinin mutlak olarak parçalanamayacağı kanaatindedir.

³⁴¹ İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, III, 1661 1662; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, II, 151, 152.

³⁴² Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, II, 473, 474; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, III, 1664; İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr*, s. 452; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, II, 153.

³⁴³ Kudûrî, *et-Tecrîd*, VII, 3091.

³⁴⁴ Nesefî, *Metnu'l-Menâr*, s. 30. (وهو وصف لا يتجزأ كالعق الذي هو ضده وكذا الإعتاق عندهما لئلا يلزم) (الأثر بدون المؤثر أو المؤثر بدون الأثر أو تجزأ العتق); İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, III, 1687; Dihlevî, *İfâdatu'l-envâr*, s. 504; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, II, 167.

³⁴⁵ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV, 23.

G. Müflis Meyyitin Zimmetinin Mevcûd Olup Olmaması

Ölünün üzerinde ayn değil, deyn var ise ve kişinin geride bıraktığı malı olmaz ise veya borçlunun ölümünden önce bir kefli olmayıp borcu ödeyecek malı da yoksa, kişi ölünce zimmetinin yok olmasıyla bu deyn de yok olur. Dünya da yok olan bu deyn daha sonra ölünün evlâdından istenemez, âhirete intikal eder. Bu yüzden Ebu Hanîfe müflis ölünün ölümünden sonra borcuna kefil olmayı sahih bulmamıştır. Çünkü “kefâlet zimmeti zimmete eklemektir” böyle bir durumdaki ölünün de zimmeti olmadığına göre zimmeti zimmete eklemek mümkün olamayacaktır. Fakat biri kefâletsiz olarak teberruât cinsinden söz konusu deyni ödemeye kalksa bu kabul edilir. Ebû Yûsuf’a göre ise müflis ölüye kefil olmak sahihtir. Çünkü ölüm kişiyi deyninden berî edemez. Eğer etseydi, teberruât cinsinden verilmesi de geçerli olmazdı, berî etseydi ahirette de istenemezdi.³⁴⁶

Anladığımız kadarıyla buradaki ihtilaf müflis meyyitin zimmetinin olup olmamasından neşet etmektedir. Ebû Yûsuf varlığını savunurken, Ebû Hanîfe yokluğunu savunmaktadır. Çünkü Ebû Hanîfe’ye göre deyn ikrarında bulunan mahcûr köleye kefil olmak sahihtir. Çünkü kendisinin hayatı ve aklı devam ettiği için zimmeti de mevcut olduğundan, borcun kendisinden istenmesi sahih olabilmektedir. Çünkü köle mahcur iken borcun istenmesi sahih olmasa da, mevlâsının kölesinin ikrarını tasdikinden sonra ya da azat etmesinden sonra, deynin bu köleden istenmesi sahih olabilmektedir. Borcun kendisinden istenmesi sahih olunca kefalet de sahih olacaktır.³⁴⁷

H. Kısas Hakkının Miras Haklarından Sayılıp Sayılmaması

Ebû Hanîfe’ye göre kısas ölünün kendi ihtiyacı sayılabilecek haklar olmadığından doğrudan varislere geçmektedir. Çünkü kısas geride kalanların içindeki intikam ateşini söndürücü bir ceza olduğundan ve varisleri de maktûlden hayattayken bizatihi maddi ve manevî anlamda yararlanan kimseler olduğundan, bu hak doğrudan kendilerinde sabit olur. Yani Ebu Hanîfe’ye göre “kısas hakkı önce

³⁴⁶ İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, III, 1705; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, II, 178.

³⁴⁷ İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, III, 1706; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, II, 178.

maktûle geçer ondan sonra varislerde sâbit olur” yaklaşımı kökten yanlıştır.³⁴⁸ Fakat kişi ölümcül bir yara aldıysa ve hayattayken kâtili affederse bu da geçerlidir. Çünkü telef edilen kendi hayatıdır. Kıyasa göre yorum yapacak olursak yaralının böyle bir hakkının olmayacağını söylememiz gerekirdi. Çünkü normalde bu hak ancak yaralı öldükten sonra sâbit olacaktır. Ölmeden önce affetmesi, öldükten sonra sabit olacak hakkını düşürmek olduğundan batıldır. Zira henüz hak sabit olmamıştır ki düşürülebilir. Yani Ebû Hanîfe istihsan çözümünü kullanarak af yetkisini yaralı ölmeden kendisinde sabit kılmaktadır. Varislerin de yukarıda söylenenlerden dolayı kısas hakkı olduğundan, yaralı ölmeden önce dahi vârisleri kâtili affedebilir.³⁴⁹ O halde Ebû Hanîfe kısasın miras bırakılan bir şey olmadığını söylemiştir. Çünkü bu zaten doğrudan mirasçılarının hakkıdır, maktûl ile ilgisi yoktur.³⁵⁰

Ebû Yûsuf’a göre ise kısas hakkı doğrudan değil, irs yoluyla miras olarak bırakılabilecek haklardandır. Bu yüzden vârislerden biri gâib iken dahi kısas uygulanabilir. Zira varislerden her biri, ölü yerine tek başlarına karar alabilmektedirler.³⁵¹

İ. Hezl

Taraflar önceden halkın önünde akdin kendisinin gayr-i ciddi yapılacağına dair anlaşsalar fakat sonra, akit anında akdi ciddî olarak mı yoksa gayr-i ciddi olarak mı yaptıklarını hatırlamasalar ya da taraflardan biri akdi ciddî olarak yaptıklarını diğeri de gayr-i ciddî olarak yaptıklarını iddia etse, Ebu Hanife’ye göre bu iki akit sahihtir. Çünkü akitlerde aslolan sahih olmasıdır. Ebû Yûsuf’a göre ise bu iki akit fasittir. Çünkü burada gayr-i ciddî olarak yapacaklarına dair akitten önceki anlaşma muteberdir. Bundan sonra bunu değiştirecek bir delil gelmemiştir.³⁵²

³⁴⁸ Neseî, *Metnu’l-Menâr*, s. 31. (وما لا يصلح لحاجته كالفصا ص لأنه شرع عقوبة لدرك الثأر وقد وقعت) الجنایة على أولیائه لانتقاعهم بحياته فأوجبنا الفصا ص للورثة ابتداءً والسبب انعقد للمیت فیصح عفو المجرورح وعفو الوارث قبل (موت المجرورح)

³⁴⁹ İbn Nüceym, *Fethu’l-Gaffâr*, s. 474; Molla Cîven, *Nûru’l-envâr*, II, 181.

³⁵⁰ Neseî, *Metnu’l-Menâr*, s. 31. (وقال أبو حنیفة رحمه الله تعالى أن الفصا ص غیر موروث وإذا انقلب مالاً) (صار موروثاً)

³⁵¹ Neseî, *Keşfu’l-esrâr*, II, 516; İbn Melek, *Şerhu’l-Menâr*, III, 1712, 1713; Molla Cîven, *Nûru’l-envâr*, II, 181, 182.

³⁵² Neseî, *Metnu’l-Menâr*, s. 32. (وإن اتفقا على أنهما لم يحضرها شيء أو اختلفا في البناء والإعراض فالعقد) (صحيح عند أبي حنیفة رحمه الله خلافاً لهما فجعل صحة الإيجاب أولى وهما اعتبارا المواضع المتقدمة إلا أن يوجد ما يناقضها)

Taraflar akitten önce akdin bedelinde telcie yapmalarına rağmen, akit esnasında akdin bedelinde ciddi mi yoksa gayr-i ciddi yaptıklarına dair bir şey hatırlamıyorlarsa ya da biri ciddî olduğunu diğeri de gayr-i ciddî olduğunu söylüyorsa, Ebu Hanife'ye göre hezl batıldır ve akit anındaki tesmiye sahihtir. İmâmeyn'e göre ise akitten önce bedelde telcie yapacaklarına dair anlaşmalarındaki semen geçerlidir.³⁵³

Taraflar akitten önce yaptıkları akdin bedelinde olan telcienin akit esnasında da geçerli olduğunda hemfikir iseler, Ebu Hanife'ye göre bedel insanlar önünde akitte anlaşılabilir bedeldir.³⁵⁴ Çünkü akite dâhil olmayan gerçek semenin kabulü akit için bir şart olur. Yani bayii aslında -gerçek semenin bin, insanlar önünde olanın iki bin olduğu düşünülürse- “Ben bunu sana iki binden bini almaman şartıyla, iki bine satıyorum” demiş gibidir. Böyle bir şart da akdin muktezâsına uygun olmadığından, akdi fasit kılıcıdır. Çünkü bunda taraflardan sadece biri için yarar vardır. Ebû Yûsuf ise bedelin bin olacağını söyler.³⁵⁵

Akdin konusunda mal tebeî ise yani muhalaa, bedel karşılığı azat etme ve amden katilde sulh gibi, mal akdin kendisinde maksûd ise –*çünkü bedel olmadan ve zikredilmeden bu akitler yapılamaz*- bu akitlerde, akdin aslına ilişkin hezl –*halkın önünde akit yapılacak fakat aslında böyle bir akdin olmayacağı üzerine taraflar anlaşacak*- taraflar akit esnasında hezl üzerine yaptıklarında hemfikir iseler, Ebû Yûsuf'a göre talak vakidir, konuşulan bedeller lâzımdır. Çünkü hezl aslen muhalaada geçerli değildir. Bu yüzden taraflar hezl konusunda hezlden dönüp akdi ciddî yaptıklarında ittifak etseler ya da ihtilaf etseler durum değişmeyecektir. Ebu Hanife'ye göre ise talak geçerli değildir.³⁵⁶

³⁵³ Nesefî, *Metnu'l-Menâr*, s. 32. (وإن اتفقا على أنه لم يحضرها شيء أو اختلفا فالهزل باطل والتسمية (صحیحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة واجب والألف الذي هزل به باطل

³⁵⁴ Nesefî, *Metnu'l-Menâr*, s. 32. (وإن اتفقا على البناء على المواضعة فالثمن ألفان عنده)

³⁵⁵ İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, III, 1732.

³⁵⁶ Nesefî, *Metnu'l-Menâr*, s. 32. (وإن كان المال فيه مقصوداً كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمدة (فإن هزلاً بأصله واتفقا على البناء فالطلاق واقع والمال لازم عندهما لأن الهزل لا يؤثر في الخلع أصلاً عندهما ولا يختلف الحال عندهما بالبناء أو بالإعراض أو بالإختلاف وعنده لا يقع الطلاق

Hezl bedelin miktarında ise, hezl üzere gerçekleştirdiklerine ittifak ederlerse Ebû Yûsuf'a göre talak vakidir, mal lazımdır. Ebu Hanife'ye göre ise talak kadının ihtiyarına bağlıdır.³⁵⁷

Eğer hezl cinste ise *-yüz dinar gösterip, aslında yüz dirhem üzerine yapılan akit-* Ebû Yûsuf'a göre her halükarda akit esnasında zikredilen bedel gerekir. Ebu Hanife'ye göre ise eğer taraflar hezl üzerine yapmadıklarında hemfikir iseler akit esnasında zikredilen bedel gerekir.³⁵⁸

Yukarıdaki akdin kendisinde, bedelinde ve bedelinin cinsinde verilen telcie çeşitlerinde görüldüğü gibi Şeyhayn'ın görüşleri hep farklı olmaktadır. Bu ihtilâfın sebebini tam ve kesin hatlarıyla ne olduğunu tespit edemesek de, Şeyhayn'ın genel manada hezl anlayışlarında farklılıkların olduğunu göstermek için bu örnekler yetecektir.

J. Sefeh

Kişinin malında akli selim insanın göstereceği davranışları gösteremeyişi manasına gelen sefeh hâli, Ebû Hanîfe'ye göre hacr sebeplerinden sayılmazken, Ebû Yûsuf'a göre hacr sebeplerindedir. Hatta kâdî sefihine hacrine hükmetse ve buna rağmen sefih malında tasarruflarda bulunsa, Ebû Hanîfe'ye göre kâdînin hükmü geçersiz, sefihine tasarrufu nâfizdir. Ebû Yûsuf ise kâdînin hükmü ile sefihine hacr altına alınacağını savunmaktadır.³⁵⁹ Buna ek olarak Ebû Hanîfe reşîd olmamış âkil-bâliğin yirmi beş yaşına kadar malının kendisine teslim edilmeyeceğini fakat isterse malında tasarrufta bulunabileceğini savunurken, Ebû Yûsuf böyle bir kimsenin hacr altına alınacağını söyler ve herhangi bir yaş sınırlaması yapmaz. Çünkü Ebû Yûsuf'a göre kişi yirmi beş yaşını geçse dahi sefeh halini gösteriyorsa hacr altına alınabileceğini savunurken, Ebû Hanîfe zaten hacr sebeplerinden saymadığı sefeh halinin ancak yirmi beş yaşına kadar etkili olabileceğini dile getirmektedir. Yani Ebû Hanîfe kişinin malındaki tasarruflarında sefihini yirmi beş yaşından sonra reşîd gibi

³⁵⁷ Neseî, *Metnu'l-Menâr*, s. 32. (وإن كان في القدر فإن اتفقا على البناء فعندهما الطلاق واقع والمال لازم)
(وعنده يجب أن يتعلق الطلاق باختبارها)

³⁵⁸ Neseî, *Metnu'l-Menâr*, s. 32. (وإن كان في الجنس يجب المسمى عندهما لكل حال وعنده إن اتفقا على)
(الإعراض وجب المسمى)

³⁵⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, VII, 169.

değerlendirirken, Ebû Yûsuf sefîhi tüm zamanlar için mümeyyiz çocuk gibi değerlendirmektedir.³⁶⁰

Hacr konusunda incelenen sefîhin tasarrufları konusunda görüldüğü gibi Şeyhayn arasında herhangi bir görüş birliği yoktur. Bu da bize her iki imamın sefeh anlayışlarından farklı olduğunu göstermektedir. O halde ilgili hükümlerdeki farklılık, sefeh anlayışlarındaki farklılıktan neşet etmektedir.

Kıyasası sefeh hali, Ebu Hanife'ye göre hacri hiçbir şekilde gerektirmez. Çünkü âkil, bâliğ hür birine hacr uygulamak meşrû değildir. Zira bu, o kişinin insanlığını heder etmek manasına gelir. Bu da tebzîrden çok daha büyük zarar veririr. Ebû Yûsuf'a göre de hezlin kendisini iptal etmediği nikâh, talâk ve azat etme gibi akitlerde hacr uygulanamaz. Fakat hezlin kendisini ifsat ettiği bey' ve icâre akitleri gibi akitlerde hacr uygulanabilir. Çünkü sefîh malını bu gibi yerlerde çarçur etmektedir.³⁶¹

³⁶⁰ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, VII, 171.

³⁶¹ Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, II, 205; Dihlevî, *Îfâdatu'l-envâr*, s. 538; İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr*, s. 492; Neseî, *Metnu'l-Menâr*, s. 33. (وإنه لا يوجب الحجر أصلاً عند أبي حنيفة رحمه الله وكذلك عندهما) (فيما لا يبطله الهزل)

İKİNCİ BÖLÜM

ASILLARDAKİ İHTİLAFLAR VE DİĞER SEBEPLER

Bu bölüm altında Şeyhayn'ın kabul ettiği farklı asıllar ve ne asıllar ile ne de fıkıh usulü ile alakalı olan ihtilaf sebepleri incelenecektir.

I. Asıl Olarak Benimsenen Kurallardaki İhtilaflar

Asıllar konusundaki ihtilaflar için dayandığımız eser *Takvîmu'l-edille*'dir. Bu yüzden söz konusu eserde geçen lafızlara sadık kaldığımızdan, Debûsî'nin asıl olarak kabul ettiklerini, biz de burada asıl olarak verdik.

A. Akitler ile İlgili Asıllar

1. Fesat Unsurunun Akde Etkisi

Ebû Hanîfe'nin aslına göre, akdi fasit kılacak güçlü ve üzerinde icmâ edilmiş bir fesat unsuru girerse, söz konusu unsur tüm akde yayılır ve akdi tamamen fasit yapar.³⁶²

Ebû Hanîfe'ye göre bir akit ile iki köle beraber bin dirheme satılsa ve daha sonra kölelerden birisi hür çıkmış olsa akdin hepsi fasit kabul edilir. Çünkü hürrün satımı üzerinde icmâ edilmiş güçlü bir fesat unsurudur. Ebû Yûsuf'a göre ise kölenin hissesi dâhilinde akit câizdir. Ebû Hanîfe'ye göre aynı kuralın eğer, kölelerden biri müdebber çıksaydı, akit sadece müdebber kısmında fâsit olur köle kısmında sahih olurdu. Çünkü ümmü veledin satımına dair Hz. Ali'den (r.a.) gelen bir rivayet vardır. Kâdî ümmü veledin satımına hükmettiğinde, bu hükmü geçerli sayılır.³⁶³

Ebû Hanîfe'ye göre bir kişi buğdayı semen olarak vererek arpa ve zeytinyağı için selem akdi yapsa, bu akit külliyyen fasittir. Çünkü burada ribe'n-nesîe bulunmuş olacaktır ve bu unsur herkes tarafından kabul edilen akdi fasit kılıcı güçlü bir unsurdur. Ebû Yûsuf'a göre ise selem akdi sadece zeytinyağında câiz olurken, arpada

³⁶² Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 26.

³⁶³ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 26.

fasit olur.³⁶⁴ Buna göre selem konusundaki örnekleri Hanefilerin ribâ kıstaslarına göre çoğaltmak mümkündür.

2. Akdin Mûcebini Nefyi

Ebû Hanîfe'nin aslına göre akdin mûcebini nefyetmek caiz değilken, şartın mucebini nefyetmek caizdir. Ebû Yûsuf'a göre ise her ikisi de caizdir. Bu yüzden Ebû Hanîfe'ye göre bir kimse, terziye “bu elbiseyi bugün dikersen sana bir dirhem, yarın dikersen sana yarım dirhem vereceğim.” dese ilk şart câizken, ikinci şart bâtıldır. Çünkü ikinci şart akdin mucebini nefyettir. Bu tür bir nefy ise Ebû Hanîfe'ye göre caiz değildir. İkinci şart batıl olduğundan ötürü terzi elbiseyi yarım dikerse ecr-i misli hak edecektir. Ebû Yûsuf'a göre ise her iki şart da caizdir.³⁶⁵

Aynı asıldan dolayı Ebû Hanîfe'ye göre bir kadın, evleneceği kişinin başka bir karısı yoksa mehir olarak bin dirhem, eğer başka bir karısı varsa mehir olarak iki bin dirhem istese ya da evlendikten sonra Kûfe'den çıkarmayacaksa bin dirhem mehre, çıkaracaksa iki bin dirhem mehre evlense ikinci şartlar batıldır. Çünkü bunlar akdin mucebini nefyettirler. Ebû Yûsuf'a göre ise her iki şartta câizdir.³⁶⁶

3. Akit Sonrasındaki Değişikliklerin Akdin Aslına Etkisi

Ebû Hanîfe'nin aslına göre akit sonrasındaki değişiklikler akit esnasında mevcûtmuş gibi değerlendirilmezler. Ebû Yûsuf ise akit sonrasında da olsa değişikliklerin sanki akit esnasında varmış gibi kabul edileceğini savunur. Bu yüzden orta kalitede buğday üzerine selem akdi yapılırsa, fakat teslim zamanında konuşulandan daha yüksek kaliteli buğday gelse ve müslemun ileyh “al bu buğdayı bir dirhem daha ver” dese ya da daha düşük kalitede bir buğday gelse ve müslemun ileyh “al bu buğdayı sana bir dirhem vereceğim” dese Ebû Hanîfe'ye göre bu caiz olmaz. Çünkü akit sonrasındaki değişiklikler mevcut gibi değerlendirilmezler. Ebû Yûsuf ise bu değişiklikleri sanki akit esnasında mevcûtmuş gibi kabul edileceğinden hareketle bu işlemi caiz görür.³⁶⁷

³⁶⁴ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 26.

³⁶⁵ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 57.

³⁶⁶ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 57.

³⁶⁷ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 67.

Ebû Hanîfe'ye göre bir erkek mehri belirlemeden bir kadın ile evlense, nikâh akdi gerçekleştikten sonra mehri belirlenir fakat henüz duhûl gerçekleşmeden erkek kadını boşasa, erkeğin kadına sadece mut'a vermesi gerekir. Ebû Yûsuf ise akitten sonraki değişiklikleri akit esnasında mevcutmuş gibi değerlendirdiğinden, erkeğin mehrin yarısını vermesiyle hükmeder.³⁶⁸

4. Mevkûf Akdin Sonunun Başı Gibi Kabul Edilmesi

Ebû Hanîfe'nin aslına göre mevkûf akitte ârızî olan durumlar, sanki akit anında var kabul edilirken, Ebû Yûsuf böyle bir durumu kabul etmeyip, akit anında var kabul edilmeyeceğini söyler. Bu yüzden bey' akdine vekil tayin edilen kişi kendisi için üç gün muhayyerlik şartıyla bir malı satsa ve daha sonra malın fiyatını artsa, vekil bu durumda Ebû Hanîfe'ye göre muhayyerdir. Ebû Yûsuf ise üç gün geçtikten sonra akdin ilk olarak nasıl anlaşıldıysa o şekilde geçerli olacağını savunmaktadır.³⁶⁹

5. Mutlak iznin Örf ile Tahsis Edilmesi

Ebû Hanîfe aslına göre mutlak izin töhmetten ve hiyanetten uzak ise örf ile tahsis edilemeyeceğini savunurken, Ebû Yûsuf bunu kabul etmemektedir.

Ebû Hanîfe Şârî'nin izni, selâmet şartı ile mâlikin izni gibi olduğunu kabul ederken, Ebû Yûsuf selâmet şartı aramamaktadır.

Ebû Hanîfe'ye göre bey'e vekil olan, söz konusu malı çok yüksek ya da çok düşük fiyata satsa bu akit caizdir, örf bey'in nasıl yapılacağına dair bir tahsiste bulunamaz. Ebû Yûsuf ise burada örfün tahsis hakkının olduğunu savunmaktadır.³⁷⁰

Ebû Hanîfe'ye göre müvekkil kendisini bir kadın ile evlendirmek için bir vekil tayin etse ve vekilde müvekkeline layık olmayacak bir kadın ile evlendirse - mesela vekil Kureyş'ten olup, kadın cariye olsa yahut vekil müslümanken, kadın zimmî olsa.- bu nikâh câizdir. Ebû Yûsuf ise bu nikâhın caiz olmadığını söylemektedir.³⁷¹ Çünkü böyle bir evlilik örfen rastlanan bir evlilik değildir. Örfen

³⁶⁸ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 67.

³⁶⁹ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 74.

³⁷⁰ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 35.

³⁷¹ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 37.

nasıl bir kadın normal kabul ediliyorsa böyle bir kadın ile müvekkilini evlendirmesi gerekir.

Ebû Hanîfe'ye göre, müvekkil tarafından evini kiraya vermesi için tayin edilen vekil, söz konusu evi yirmi yıllığına da kiraya verse bu câizdir. Ebû Yûsuf ise bunun câiz olmayacağı kanaatindedir.³⁷²

B. Mülkiyet ile İlgili Asıllar

1. Mülkiyetten Önceki İtlâf Sebebinin Tazmine Etkisi

Ebû Hanîfe'nin aslına göre itlâf sebebi mülkiyetten önce olursa tazmin gerekmez. Ebû Yûsuf ise gerekeceğini savunmaktadır.

Ebû Hanîfe'ye göre iki kişi bir köle alsın ve bu köle bu iki kişiden birinin oğlu olsa, satın alındığı anda köle azat olmuş olur. Kölenin babasının, diğerine herhangi bir şey tazmîn etmesi gerekmez. Çünkü burada itlâf sebebi, mülkiyetten önce olmuştur. Ebû Yûsuf'a göre ise eğer babanın durumu iyiyse, diğerine tazminde bulunması gerekir. Bu durum satın alma yoluyla değil de hibe ya da vasiyet yoluyla da olsaydı Şeyhayn'a göre durum yine değişmeyecekti.³⁷³

2. Riddetin Mülkiyet Üzerindeki Etkisi

Ebû Hanîfe aslına göre mürtedin malları üzerindeki mülkiyeti irtidadın kendisi ile zevâl olacağını savunurken, Ebû Yûsuf muhtemelen resmi görevi sebebiyle bu konuda takdiri kadıya bırakmaktadır.

Ebû Hanîfe'ye göre irtidâd edenin müslümanken kazandığı malları vârislerine miras olarak kalırken, irtidad halinde kazandığı malları ise fey' sayılır. Çünkü irtidad ile birlikte kişinin can dokunulmazlığı ortadan kalkmıştır. Ebû Yûsuf ise mürtedin malları üzerindeki mülkiyetinin irtidadın kendisi ile değil, kâdînin mürted hakkında kendisinin darulharbe iltihak ettiği konusunda hükmünü verdiği zaman zâil olacağını

³⁷² Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 38.

³⁷³ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 34.

söylemektedir. Bu yüzden söz konusu iki malı da varislerine miras olarak kalır. Çünkü kadı henüz mürtedin darulharbe olan iltihakına hükmetmemiştir.³⁷⁴

Aynı asıldan ötürü Ebû Hanîfe'ye göre, eğer mürted hata ile bir insanı öldürürse söz konusu diyeti müslüman iken kazandığı mallardan öder. Ebû Yûsuf'a göre ise kadı söz konusu hükmü vermediği sürece her iki malından da ödeyebilir.³⁷⁵

3. Eşyânın Hakları

Ebû Hanîfe'nin aslına göre eşyânın hakları mulhaktır, kendi başlarına değerlendirilir. Ebû Yûsuf ise eşyânın haklarının asıllarına bakılarak değerlendirilebileceğini, müstakil olarak değerlendirilemeyeceğini söylemektedir. Bundan dolayı meselâ tedbîr anlaşması, Ebû Yûsuf'a göre mütecezzî değildir. Zira tedbîr anlaşması, azat etme haklarından bir haktır. Tedbîrin aslı sayılan azat etme hakkı mütecezzî olmadığına göre, tedbîr anlaşması da mütecezzî olmayacaktır. Ebû Hanîfe ise tedbîr anlaşmasının bölünme kabul edeceğini söylemektedir.³⁷⁶

4. Bizzat Temellük Edilemeyen Aracı ile Temellük Edilmesi

Ebû Hanîfe'nin aslına göre kişi kendisinin bizzat temellük edemediği bir şeyi başkası aracılığıyla temellük edebiliyorken, Ebû Yûsuf ise farklı kanaattedir.

Ebû Hanîfe'ye göre müslüman bir kimse zimmîyi şarap almak üzere vekîl kılrsa bu câizdir. Ebû Yûsuf'a göre ise böyle bir vekâlet câiz değildir. Alınan hamr zimmînin olur. Aynı şekilde ihramlı bir kimse ihramsız olana av satın alması için vekîl tayin etse, Ebû Hanîfe'ye göre bu caizken, Ebû Yûsuf'a göre böyle bir vekâlet caiz değildir. Satın alınan av ihramsız olanın olur.³⁷⁷

Ebû Hanîfe'ye göre bir kimse bir şeyi satsa ve teslim etse fakat henüz semeni kabzetmeden, sattığı malı sattığı fiyattan daha azına alması için bir kimseyi vekîl tayin etse bu caizdir. Ebû Yûsuf'a göre ise böyle bir vekâlet caiz değildir. Vekîlin aldığı kendisinin olmak üzere câiz olur.³⁷⁸

³⁷⁴ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 48.

³⁷⁵ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 49.

³⁷⁶ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 49.

³⁷⁷ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 55.

³⁷⁸ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 55.

5. Ümmü Veleidin Mal Sayılıp Sayılmaması

Ebû Hanîfe'nin aslına göre ümmü veled mal olmadığından kıymeti de yoktur. Bu yüzden ümmü veled gâsıb tarafından gasbedilse gasıbın elindeyken de helâk olsa gasıb ümmü veledi tazmin etmez. Ebû Yûsuf'a göre ise gasıbın ümmü veledin kıymetini tazmin etmesi gerekir. Aynı kuraldan dolayı Ebû Hanîfe'ye göre, ümmü veledin sahibi iki ortak ise ve ortaklardan biri ümmü veledi azat etse diğerine herhangi bir tazminde bulunması gerekmez. Çünkü diğer ortağın hakkı mal değildir ki itlâf ile kıymetinin tazmini söz konusu olsun. Ebû Yûsuf ise tazmin edileceğini savunmaktadır.³⁷⁹

C. Diğer Asıllar

1. Farzın Başını Değiştiren Şeyin Sonuna Etkisi

Ebû Hanîfe'nin aslına göre farz namazın başını değiştiren her şey, sonunu da değiştirir. Ebû Yûsuf ise bu aslı kabul etmemektedir.

Teyemmüm etmiş olan kişi namazının sonunda teşehhüd miktarı oturduktan sonra eğer suyu görürse Ebû Hanîfe'ye göre namazı bozulur. Çünkü aynı suyu namazının sonunda değil de, başında görseydi namazı yine bozulacaktı. Ebû Yûsuf'a göre bu durumdaki kişinin namazı bozulmaz.³⁸⁰

Aynı asıldan dolayı, çıplak olarak namaz kılan biri namazının sonunda teşehhüd miktarı oturduktan sonra avretini kapatacak miktarda bir elbise ya da örtü görürse Ebû Hanîfe'ye göre namazı bozulur. Çünkü aynı elbise ya da örtüyü namazının sonunda değil de, başında görseydi namazı yine bozulacaktı. Aynı durumda Ebû Yûsuf'a göre kişinin namazı bozulmaz.³⁸¹

Aynı asıldan dolayı, ümmî olarak namaza başlayan biri namazının sonunda teşehhüd miktarı oturduktan sonra kendisiyle namaz sahih olacak derecede ayetler öğrense Ebû Hanîfe'ye göre namazı bozulurken, Ebû Yûsuf'a göre bozulmaz.³⁸²

³⁷⁹ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 51.

³⁸⁰ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 11.

³⁸¹ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 11, 12.

³⁸² Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 12.

Aynı asıldan dolayı, erkek kişi namazının sonunda teşehhüd miktarı oturduktan sonra yanına bir kadın aynı imama uyacak şekilde dursa bu erkeğin namazı Ebû Hanîfe'ye göre bozulur. Çünkü kadın namazın sonunda değil başında dursaydı namazı yine bozulacaktı. Ebû Yûsuf'a göre ise bu erkeğin namazı bozulmaz.³⁸³

Aynı asıldan dolayı, kadın namazının sonunda teşehhüd miktarı oturduktan sonra hayız olsa Ebû Hanîfe'ye göre namazı bozulurken, Ebû Yûsuf'a göre namazı tamamdır.³⁸⁴

2. Haccın Menâsikinin Takdim ya da Tehirinde Dem Gerekip Gerekmemesi

Ebû Hanîfe'nin aslına göre haccın menâsikini kendisi için takdir edilen vakitten sonraya bırakan ya da önce yapan ihramlı için dem gerekirken, Ebû Yûsuf bunu kabul etmez.

Kişi ziyâret tavâfını kurban kesme günü geçinceye kadar tehir etse Ebû Hanîfe'ye göre kendisi için dem gerekirken, Ebû Yûsuf'a göre gerekmez.³⁸⁵

İhramlı kişi saçını tıraş ettirmeyi kurban kesme gününden sonra yapsa Ebû Hanîfe'ye göre dem gerekirken, Ebû Yûsuf'a göre gerekmez.³⁸⁶

Kişi temettü' kurbanını ya da kırân kurbanını, kurban kesme günü geçene kadar akıtmaz ise kendisi için takdim vaktini tehir ettiğinden dolayı Ebû Hanîfe'ye göre dem gerekirken, Ebû Yûsuf'a göre gerekmez.³⁸⁷

3. Yemin Edilen Şeyin Mevcut Olma Şartı

Ebû Hanîfe'nin aslına göre yemin edilen şeyin mevcut olması şartı aranırken, Ebû Yûsuf böyle bir şartı aramamaktadır.

Ebû Hanîfe'ye göre eğer bir kişi işaret ettiği bardaktaki suyu içeceğine dair yemin etse, fakat aslında o bardağın içinde su olmadığını bilmesi kendisine kefare

³⁸³ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 12.

³⁸⁴ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 13.

³⁸⁵ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 14; Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV, 1940.

³⁸⁶ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 14.

³⁸⁷ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 15.

gerekmez. Çünkü yemin ettiği şey aslında mevcut durumda değildir. Ebû Yûsuf ise yemin edilen şey mevcut olmasa bile yemini geçerli saymaktadır. Bu yüzden kişiye kefaret gerekecektir. Bardakta su olsaydı ve yemin eden kişi o suyu bugün içeceğine dair yemin etseydi ve güneş batmadan önce su dökülseydi, Ebû Hanîfe'ye göre yine kefaret gerekmezken, Ebû Yûsuf bu kişiye yine yemin kefareti gerektiğini söyleyecekti.³⁸⁸

Aynı asıldan dolayı Ebû Hanîfe'ye göre, aslında ölü olduğunu bilmediği halde söz konusu bu kişiyi öldüreceğine dair yemin eden bir kimseye kefaret gerekmeyeceğini söylerken, Ebû Yûsuf yemin edene kefaretin gerektiğine hükmeder.³⁸⁹

4. Birinin Yardımı ile Bir Şeye Güç Yetirme Halinin Hükümlere Etkisi

Ebû Hanîfe'nin aslına göre bir kimse bir şeye güç yetiremiyorsa, etrafında o şeye güç yetirenlerin bulunması, güç yetiremeyen için bir güç yetirme sayılmaz. Ebû Yûsuf ise başkasının güç yetirebilmesinin kişinin kendi güç yetirmesi saymaktadır.

Ebû Hanîfe'ye göre yüzünü kibleye çeviremeyecek derecede hasta olan biri, yanında yüzünü kibleye çevirtecek başka biri olmasına rağmen, namazını yüzü kibleye dönük olmayarak edâ etse câizdir. Ebû Yûsuf'a göre ise bu câiz değildir. Çünkü Ebû Yûsuf'a göre yanındaki kimsenin hastanın yüzünü kibleye çevirme bağlamındaki güç yetirmesi, bizzat hastanın güç yetirmesi sayılır.³⁹⁰

Ebû Hanîfe'ye göre gene aynı kuraldan dolayı, necis bir yatak üzerinde duran hasta, yanındaki temiz yatağa geçmeye güç yetiremediği halde yanında bunun için yardımcı olabilecek bir kimse varken dahi ondan yardım istemeyip necis yatak üzerinde namazını eda etse bu caizdir. Ebû Yûsuf'a göre ise câiz değildir.³⁹¹

Yine aynı asıldan dolayı Ebû Hanîfe'ye göre kendi başına abdest almaya güç yetiremeyen bir kimse yanında kendisine abdest aldırabilecek bir kimse bulunduğu

³⁸⁸ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 66.

³⁸⁹ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 66.

³⁹⁰ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 58.

³⁹¹ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 58.

halde yardım istemeyip teyemmüm ile namazını edâ edecek olsa bu câizdir. Ebû Yûsuf'a göre ise câiz değildir.³⁹²

Kör olanın cuma namazına gitmesi meselesi de bu minvalde değerlendirilir. Yanında kendisini cuma namazına götüreceği biri bulursa bile kör olana cuma namazı farz değildir. Ebû Yûsuf'a göre ise bu durumda kendisine cuma namazı farzdır.³⁹³

Muhtemelen, aynı asıldan ötürü Ebû Hanîfe'ye göre kör olana hac farz değilken, eğer kendisine hac yaptıracağı biri varsa Ebû Yûsuf'a göre farzdır.³⁹⁴

5. İtibarın Nâdire Olup Olmaması

Ebû Hanîfe'nin aslına göre gâlip olan mevcûd gibi kabul edilir. Yani itibar galib-i şâyi olanadır, nâdire değildir. Ebû Yûsuf ise bu aslı kabul etmemektedir.

Ebû Hanîfe'ye göre gemide farz namazı kılacak olan biri eğer başının dönmesinden korkuyorsa namazını oturarak kılması caizdir. Çünkü gemide baş dönmesi çokça rastlanan bir durum olduğundan sanki mevcûd gibi kabul edilir. Ebû Yûsuf'a göre ise eğer baş dönmesi fiili olarak bulunmuyorsa oturarak kılması câiz değildir.³⁹⁵

Ebû Hanîfe'ye göre bir kimse yirmi beş yaşına ulaştığında rüşdü fark edilirse bile malında tasarruf yapabilmesi için kendisine teslim edilir. Zira yirmi beş yaş, kişiler için son radde olarak bir olgunluk yaşıdır. Ebû Yûsuf'a göre ise rüşdü fark edilinceye kadar malı teslim edilmez.³⁹⁶

Karı ve koca öldüklerinde vârisleri mehrin verilip verilmemesinde ihtilaf etseler, Ebû Hanîfe'ye göre mehrin mirastan verilmesine hükmedilmez. Çünkü mehrde gâlip olan durum, bu kadar uzatılıp verilmemesi değildir. Gâlip olan durum, mehrin ölümden önceye kadar çoktan verilmiş olmasıdır. Bu yüzden de gâlip

³⁹² Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 59.

³⁹³ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 59.

³⁹⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, IV, 1639.

³⁹⁵ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 15.

³⁹⁶ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 15.

mevcûd gibi kabul edilir. Ebû Yûsuf ise mehr-i mislin mirastan verileceği görüşündedir.³⁹⁷

6. Ashı Değiştirmek İçin Kesin Delilin Gerekmesi

Ebû Hanîfe'nin aslına göre bir şeyin sübutu ihâta ve teyakkun yolu ile biliniyorsa, hilafına bir delil olmadığı sürece, sâbit olan şey bulunduğu hal üzere kabul edilir. Bu yüzden abdest aldığına emin olan biri, abdesti konusunda şüpheye düşse, bu şüphe onun tekrardan abdest almasını gerektirmez, bilakis abdestli sayılır.³⁹⁸

Meyve suyu köpürmeyecek derecede kaynatılsa bunun içilmesi helâl olur. Çünkü helâllığı sabittir ve şüphe ile bu zâil olmaz. Ebû Yûsuf'a göre ise bunun içilmesi artık helâl değildir.³⁹⁹

Ebû Hanîfe'ye göre meyve suyuna ekşilik karışsa artık içilmesi helâl olmaz. Çünkü artık haramlığı sâbit olmuştur, helâllığı konusunda şüpheye düşülmüştür. Ebû Yûsuf'a göre ise içilmesi helaldir.⁴⁰⁰

7. Hükümde Batıl Olan Sözü Hükme Etkisi

Ebû Hanîfe'nin aslına göre kelimada hükme tealluk eden ile hükme tealluk etmeyen birleştirilince, hükme teallük etmeyene itibar yoktur. Sanki hiç konuşulmamış gibi kabul edilir.⁴⁰¹ Örneklerden de anlaşılacağı üzere, Ebû Yûsuf bunu kabul etmemektedir.

Ebû Hanîfe'ye göre bir kimse falancaya ve bu duvara bin dirhem borcum var diye bir ikrarda bulunsa bin dirhemini hepsini falancaya vermesi gerekir. Ebû Yûsuf ise falancaya sadece beş yüz dirhemi vermesi gerektiğini savunur. Aynı kuraldan ötürü Ebû Hanîfe, kölesine ve hayvanına “İkinizden biriniz hürdür” dese, adam

³⁹⁷ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 16.

³⁹⁸ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 17.

³⁹⁹ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 22.

⁴⁰⁰ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 22.

⁴⁰¹ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 29.

köleye niyet etse de etmese de köle derhal hür olur. Ebû Yûsuf ise niyet etmedikçe kölenin hür olmayacağını savunmaktadır.⁴⁰²

Ebû Hanîfe'ye göre koca zifafa girmediği karısına “أنت طالق و طالق إن شاء الله” dese, bir bâin talak ile karısı kendisinden boş olur. Ebû Yûsuf ise kadının boş olmayacağını savunmaktadır.⁴⁰³ Zira Ebû Hanîfe'ye göre kadın ilk “طالق” lafzından sonra boş olduğundan, geriye kalan talak lafzının ve meşîetin bir manası kalmamıştır. Ebû Yûsuf ise sondaki meşîetten dolayı tüm boşamayı geçersiz saymaktadır.

Ebû Hanîfe'ye göre bir kimse malının 1/3'ünü hayatta olan ve ölü bir kimse için vasiyet etse, söz konusu vasiyet hayatta olan için geçerli olur. Mûsînin ölen kişinin öldüğünü bilip bilmemesi arasında fark yoktur. Ebû Yûsuf ise öldüğünü bildiği halde böyle bir vasiyette bulduysa, söz konusu vasiyetin hepsini hayatta olan kişinin alacağını savunurken, eğer mûsînin böyle bir bilgisi olmadan söz konusu vasiyeti ettiyse, hayatta olan mûsâ lehin ancak vasiyet edilen miktarın yarısını alabileceğini savunur.⁴⁰⁴

8. Verilen Haberin Doğruluğuna Beyyine İstemek

Ebû Hanîfe'nin aslına göre verilen haberin doğruluğuna dair alâmet varsa, bu alâmet beyan edilmeden o haber kabul edilmez. Ebû Yûsuf ise bunu kabul etmemektedir.

Ebû Hanîfe'ye göre küçük çocuğun velîsi küçük çocuk hakkında daha önceden gerçekleşmiş bir nikâhı haber verdiği zaman, bu haberin doğruluğunu kanıtlayacak alâmet olan beyyineyi getirmediği zaman, bu haber kabul edilmez. Ebû Yûsuf'a göre ise beyyineye gerek olmadan kabul edilir. Hatta kadın ya da erkeğin vekîli müvekkili hakkında daha önceden gerçekleşmiş bir nikâh haberini verse ve bu haberi müvekkil inkâr etse vekîlin verdiği haber Ebû Yûsuf'a göre kabul edilirken, Ebû Hanîfe beyyinesiz kabul edilmeyeceğini söylemektedir.⁴⁰⁵

⁴⁰² Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 30.

⁴⁰³ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 30.

⁴⁰⁴ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 30.

⁴⁰⁵ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 33.

9. Şârî'nin İzninde Selâmet Şartı Aranması

Ebû Hanîfe'nin aslına göre bir kimse çalgı çengi aletleri kırsa bunu tazmîn etmek zorundadır. Çünkü Şârî burada kişilere emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münkeri bir malı telef etmekten sâlim olma şartıyla vermiştir. Ebû Yûsuf'a göre ise bu malları tazmin etmez. Çünkü Şârî buna izin vermiştir.⁴⁰⁶ Yani Ebû Yûsuf burada söz konusu aletleri kırmayı emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker kapsamında değerlendirmektedir.

Ebû Hanîfe'ye göre mescid ehinden olmayan bir kimse mescide kandil taksa ya da mescidin zeminine hasır yaysa ve bu fiillerden dolayı herhangi bir helâk gerçekleşse bu kişi bu helakten doğan zararı tazmin eder. Çünkü selâmet şartı vardır. Ebû Yûsuf'a göre ise tazmin etmez.⁴⁰⁷ Çünkü Ebû Yûsuf selâmet şartını aramamaktadır.

Ebû Hanîfe'ye göre lukatayı bulan kişi duyurma işlemini terk etse ve lukata elindeyken telef olsa bunu tazmin etmek zorundadır. Çünkü lukatayı alma izni selâmet şartıyla beraberdir. Ebû Yûsuf ise böyle bir şartı kabul etmediğinden, lukatayı tazmîn etmek zorunda değildir. Çünkü onu Şârî'nin izni ile almıştır. Şârî'nin izni de burada lukatanın mâlikinin izni gibidir.⁴⁰⁸

10. Töhmetin Yapılan Fiili Fasit Kılması

Ebû Hanîfe'nin aslına göre töhmet yapılan fiili fasit kılarken, Ebû Yûsuf böyle bir aslı kabul etmemektedir.

Ebû Hanîfe'ye göre bey'e vekîl olan biri, müvekkilinin mallarından birini, vekîlin lehine olan şهادeti kabul edilmeyecek derecede yakın birine -*babası, annesi, çocukları, karısı gibi*- sattığında bu satış câiz değildir. Çünkü böyle bir alışverişte yakınlıktan doğan bir töhmet vardır. Ebû Yûsuf'a göre ise böyle bir bey' akdi sahihtir. Bu minvalde yapılacak olan selem akdi de Ebû Hanîfe'ye göre câiz değilken, Ebû Yûsuf'a göre ise câizdir.⁴⁰⁹

⁴⁰⁶ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 41.

⁴⁰⁷ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 41.

⁴⁰⁸ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 42.

⁴⁰⁹ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 44.

Ebû Hanîfe'ye göre maraz-ı mevte yakalanmış bir koca, karısına “ben seni sağlıklıyken boşamıştım, hatta iddetin de bitmişti” dese ve bu sözü karısı da doğruladıktan sonra koca karısına vasiyet etse veya karısının lehine olan borcunu ikrar etse, karının hakkı miras ve vasiyetten/ikrardan az olanıdır. Çünkü kocanın bu fiilinde töhmet vardır. Bu töhmet ise kocanın, karısının mirastan 1/4 ya da 1/8 payı olacağını öğrendikten sonra ona daha fazla pay düşmesi için bu fiili yapmış olacağından kaynaklanmaktadır. Ebû Yûsuf'a göre ise kocanın vasiyeti veya ikrarı geçerlidir.⁴¹⁰

Ebû Hanîfe'ye göre baba ve dede dışındaki biri küçük çocuğu evlendirdiğinde Ebû Hanîfe'ye göre küçük çocuğun buluşta erdiklerinde muhayyerlik hakkı bulunur. Çünkü böyle bir akitte evlendiren baba ya da dede olmadığı için bir töhmet vardır. Ebû Yûsuf ise küçük çocuğun muhayyerlik haklarının olmadığı kanaatindedir.⁴¹¹

11. Aslı Sahih Olmayanın Zımındaki Sahih Olması

Ebû Hanîfe'nin aslına göre bir şey sahih olmasa bile zımındaki şey sahih olabilirken, Ebû Yûsuf en başta sahih olmayanı kökten reddetmektedir.

Ebû Hanîfe'ye göre bir adam mahcûr küçük çocuğa bir mal emanet etse ve sabî de bu malı tüketerek helâk etse tazmin etmesi gerekmez. Çünkü her ne kadar böyle bir vedîa akdi sahih olmasa da küçük çocuğun o malı itlâfa tesallutu sahihtir. Ebû Yûsuf'a göre ise tesallutu sahih olsa bile, en başta vedîa akdi sahih olmayınca söz konusu tesallut da sahih olmayacağından çocuk bu malı tazmin etmek durumundadır. Aynı görüşler mahcûr sabîye bir mal satınca ya da bin dirhem karz verince de geçerlidir.⁴¹²

Ebû Hanîfe'ye göre bir kadın, hakikatte bin dirheme evlense, ardından herkesin önünde iki bin dirhem zikredilerek evlense Ebû Hanîfe'ye göre alenî olarak zikredilen iki bin dirhem geçerlidir. Ebû Yûsuf'a göre ise kadına her halükarda bin

⁴¹⁰ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 44.

⁴¹¹ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 46.

⁴¹² Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 63.

dirhem mehir verilmesi gerekir. Çünkü alenî olarak yapılan ikinci akit sahih değildir. Sahih olmayanın zımındaki de sahih olmaz.⁴¹³

12. Mubah Kılan Delilin Şeklen Bulunmasının Sonucu

Ebû Hanîfe'nin aslına göre mubah kılan delil şeklen bulunuyorsa, bu durumda şüphe ile düşen şeyler düşer. Ebû Yûsuf ise bu konuda böyle düşünmemektedir. Buna göre mahrem biriyle evlenen ve zifafa giren erkeğe, ister nikâhın geçerli olduğunu bilsin isterse de bilmesin, Ebû Hanîfe'ye göre had vurulmaz. Çünkü böyle bir nikâh her ne kadar mubah kılıcı bir delil olmasa da, mubah kılması şeklen bulunmaktadır. Ebû Yûsuf ise erkek bu durum da nikâhın geçerli olmadığını biliyorsa, kendisine had vurulacağıyla hükmeder.⁴¹⁴

Ebû Hanîfe'ye göre karısını üç talak ile boşayan biri talak iddeti dolduktan sonra yeniden nikâhlansa ya da kendisine hurmet-i musâhara ile haram olan biriyle nikahlansa ve zifaf gerçekleşse her ikisi için de hadd gerekmezken, Ebû Yûsuf ise gerekeceğini söyler.⁴¹⁵

13. İctihâd Sahasında Olmayan Miktarlarda En Az İttifak Edilen Sayının Geçerliliği

Ebû Hanîfe'nin aslına göre icthad alanına girmeyen miktarlarda, âlimlerin ittifak ettiği en az sayının geçerli olduğunu kabul edilir, Ebû Yûsuf bu görüşte değildir. Bu yüzden Ebû Hanîfe suyu hayvan gücü ile çıkarılıp toprağı sulama amaçlı kullanılan kuyunun kırk zirâlık özel alanı olduğunu kabul ederken, Ebû Yûsuf böyle bir ilkeyi benimsemediği için atmış zirâ olduğunu söyler.⁴¹⁶

Savaş ganimetinden süvâri ve piyâdenin hangi payları alacağı konusunda ise Ebû Hanîfe herkesin ittifak ettiği en alt miktar olan süvârinin iki pay, piyâdenin bir pay hissesi olduğunu kabul eder. Ebû Yûsuf ise süvâri için üç pay verileceğini söylerken, piyâdenin bir pay alacağını savunur.⁴¹⁷ Söz konusu bu iki örnek ihtilafın

⁴¹³ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 63, 64.

⁴¹⁴ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 148, 149.

⁴¹⁵ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 149.

⁴¹⁶ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 151.

⁴¹⁷ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 151.

başka sebeplerine dikkat çekilerek araştırmamız da yer almıştır. Burada ihtilafın diğer bir sebebi olarak dayandırılan asıllara dikkat çekilmiştir.

Bu iki örnek dışında bir de bayram namazı tekbîrleri hakkındaki ihtilâfa değinmek istiyoruz. Ebû Hanîfe herkesin ittifak ettiği en az sayı olduğundan bayram tekbirlerinin yedi adet olduğunu savunmaktadır. Ebû Yûsuf hocasının bu aslını uygulamadığından, başka dayanaklardan dolayı hocasına bu konuda muhalefet etmiştir.⁴¹⁸

14. Ehl-i Zimmetin Dinleri Üzerine Bırakılması

Ebû Hanîfe'nin aslına göre ehl-i zimmet mutlak olarak kendi hallerine terk edilir, Ebû Yûsuf ise bu kadar serbest bırakmamaktadır.

Ebû Hanîfe'ye göre zimmî, başka bir zimmînin nikâhında bulunan zimmî bir kadın ile evlenirse, kendilerine müdahale edemez. Ebû Yûsuf'a göre ise araları ayrılır.⁴¹⁹

Ebû Hanîfe'ye göre zimmî, mahremi ile evlenirse her ikisi de bu durumu müslüman kâdiye dava etmedikçe araları ayrılmaz. Ebû Yûsuf'a göre ise sadece biri bile müslüman kâdiye dava etse araları ayrılır.⁴²⁰

Ebû Hanîfe'ye göre zimmî kadın kendisine hiç mehir verilmemek üzere evlense bu nikâh akdi sahihtir ve daha sonra kocasıyla beraber müslüman olsa dahi kadının mehir hakkı yoktur. Ebû Yûsuf'a göre ise müslüman olduklarında kadına mehr-i misil vermesi gerekir.⁴²¹

15. Müste'menin Hukûkullahtaki Sorumluluğu

Şeyhayn arasında müste'menin dâruislâmda kul hakkından sorumlu tutulacağı ve cezasının buna uygun olarak verileceğinde herhangi bir ihtilaf yoktur. Fakat suç, Allah hakkıyla alakalı bir suç olunca Şeyhayn arasında bazı ihtilaflar bulunmaktadır. Çünkü Ebû Yûsuf, Allah hakkı da olsa müste'menin yaptığından sorumlu tutulacağını ve cezasının da buna göre verileceğini söylerken, Ebû Hanîfe

⁴¹⁸ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 151, 152.

⁴¹⁹ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 32.

⁴²⁰ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 32.

⁴²¹ Debûsî, *Te'sîsu'n-nazar*, s. 32.

kendi aslına göre müste'menin Allah haklarından sorumlu tutulamayacağını söyler. Bunun yansıması olarak da Ebû Hanîfe hırsızlık yapana el kesme haddi, zinâ yapana da celde ya da recm cezasının uygulanmayacağını söylemektedir. Çünkü bunlar hukûku'l-ibâddan değildir. Ebû Yûsuf ise hamr içme haddi dışındaki tüm hadlerde müste'menin zimmî gibi hadde muhatap olduğunu savunmaktadır.⁴²²

II. Diğer Sebepler

A. Fesâdü'z-zaman

1. Şahitlerin Tezkiyesi

Müctehidlerin yaşadığı zamandaki değişmeler, şüphe yok ki verdikleri hükümlere de etki edecektir. Bunu ortaya koymak adına verilecek en meşhûr örneklerden biri şahidin şهادetinin mahkemece kabulü için tezkiye edilip, edilmeyeceğidir. Ebû Hanîfe bu konuda Hz. Ömer'den (r.a.) rivayet edilen “المسلمون عدول بعضهم على بعض” hadisinin zahiri ile amel etmektedir. Eğer mahkemede hasmı kendisinin adaletini zedeledikçe (ta'n) bir müslümanın şهادeti tezkiye işlemi yapılmadan kabul edilecektir.⁴²³ Ebû Yûsuf ise bu konuda zamanın değişmesinden dolayı farklı düşünmektedir. Çünkü Ebû Hanîfe, Rasûlullah ﷺ tarafından övülen üçüncü kuşakta fetva veriyordu. Söz konusu hadiste de bu devirden sonra yalanın yayılacağını açıkça zikrediliyordu. Ebû Yûsuf ise bu devirden olmadığı için, haliyle kendi döneminde henüz tezkiye edilmemiş (mestur) raviyi hasmı, ta'n etmese bile tezkiye işlemine tâbi tutulmadan şهادetinin kabul edilemeyeceğini söylemektedir.⁴²⁴ Çünkü artık müslümanlar adâlet vasıflarını kaybetmişlerdir ve âdil olandan başkasının da şهادeti zâten kabul edilmeyecektir. Fakat *el-Mebsût*'un dipnotta verilen yerinde, Serahsî'nin söz konusu bilgiyi “قبيل” lafzı ile vermesi, hem Serahsî'nin söz konusu görüşü zayıf bulması hem de söz konusu görüşün senedinin zayıf olması anlamlarına gelebilecek olması dikkat çekmektedir. Yani belki de bu meseledeki ihtilaf, zaman ihtilafından daha öte de olabilmektedir

⁴²² Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*, s. 1852; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, IV, 95.

⁴²³ Serahsî, *el-Uşûl*, I, 370.

⁴²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, XVI, 88.

2. Devlet Başkanının Mükrih Olması

Ebû Hanîfe'ye göre sadece devlet başkanının zorlamasında ikrâh hükümleri geçerlidir. Ebû Yûsuf ise mükreh, mükrihin tehdidini yerine getireceğini biliyorsa ikrahın da gerçekleştiğini kabul eder.⁴²⁵ Zekiyyüddin Şaban ise bu ihtilaf farklılığını zamana bağlayarak, Ebû Hanîfe'nin zamanında tek otoritenin, sultan olması ve Ebû Yûsuf'un zamanında da zamanın fesadından kaynaklı olup toplumda sultan dışında farklı otoritelerin zuhûr etmesine bağlamaktadır.⁴²⁶

B. Meseleyi Tasavvur Şekli

Bu başlık altında meseleyi farklı tasavvur etmenin Şeyhayn'ın ihtilaf sebeplerinden biri olduğuna dair örnek verilecektir.

1. Hırsızlık Suçunda Hırz Anlayışı

Hırsızlık suçunda el kesmenin uygulanması için hırsızın, mal sahibidine malı koruma (hırz) altında çalma şartı vardır. Bu hırz hırsız ile çalınan malda bulunan bazı sebeplerden dolayı şüphe ile düşebilir. Çünkü şüphe hadleri düşüren bir etkidir. Bundan dolayı eğer hırz olmaz ise had cezası uygulanmaz. Fakat devlet başkanı iserse tazir cezası uygulayabilir.

Hırz şartının aranmasından dolayı Hanefiler hırsızın, mal sahibi ile aralarında vilâd, cüziyet veya zî rahim mahrem bağlamında yakınlık ve karı-kocalık bağının bulunmamasını şart koşarlar.⁴²⁷ Çünkü hırsız ile mal sahibi arasında birbirlerinin evlerine girip çıkmaya izinli olduklarından dolayı aralarında hırzdan bahsedilemez ya da en azından, bu durum hırz konusunda bir şüphe gerektirir.

Şeyhayn meseleyi tasavvurlarında bazen doğrudan karabeti, bazen de bu karabetten kaynaklanan ziyaret hakkını önceleyerek farklı hükümlere ulaşmışlardır.

Buna binâen hırsızlık suçunda bulunan bir grubun içinde mal sahibinin doğum yoluyla gerçekleşen mahrem akrabası varsa, Ebû Hanîfe'ye göre bu gruptan hiçbir kimseye had cezası uygulanamaz. Ebû Yûsuf'a göre ise sadece bu akrabasına had cezası uygulanamaz diğerlerine uygulanabilir. Zira hırz şartı sadece akrabasında

⁴²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, XXI, 59.

⁴²⁶ Şa'bân, *Usûlu'l-Fıkhı'l-İslâmî*, s. 195.

⁴²⁷ Bilmen, *İstulâhât-ı Fıkhîyye Kâmûsu*, III, 264.

aranmaz diğerlerinde aranır. Fakat evin içinden çalınan olan malı bu akrabası çıkarmış olsa, bu sefer kimseye had cezası uygulanamaz. Çünkü hırz şartı aranır ve burada diğerlerine göre olan hırzı, kendisi için hırz olmayan akrabası bozmuştur. Sonuç olarak Ebû Hanîfe hırz şüphesini akraba olmayanlara da sirayet ettirirken, Ebû Yûsuf ise hırzı sadece akraba için hasredip, diğerlerini dışarıda bırakır.⁴²⁸

Üvey baba ve öz annenin kendileri ait daireleri varsa, kişi üvey babasının dairesinden bir mal çaldığında Ebû Hanîfe'ye göre had lazım gelmez. Çünkü ikisinin birbirini ziyaret etmeye hakkı söz konusu olduğundan şüphe doğacaktır. Ebû Yûsuf'a göre ise bu hırsızlık haddi gerektirir. Çünkü bu ikisi arasında mahremiyet varsa da, zî rahimlik bir durum yoktur. Hadde mâni olanda bu tür yakınlık olduğundan, ziyaret hakkının, hırz hakkında bir şüphe doğurduğundan bahsedilemez.⁴²⁹ Yani Ebû Yûsuf burada yakınlığı öncelerken, Ebû Hanîfe ziyaret hakkını öncelemektedir. Aslında bu örnekte de, Ebû Yûsuf'un zahirci karakterini ve Ebû Hanîfe'nin manacı karakterini görmek mümkündür.

Yukarıdaki gibi zî rahim olmayıp sadece mahrem olan kişilere dair şu meselede ise Şeyhayn yukarıdaki yaklaşımlarının tam aksine bir yaklaşım sergileyip farklı hükümler vermektedirler: Süt akrabalığı ile birbirlerine mahrem olan kişiler arasında hırsızlık vuku bulduğunda, Ebû Hanîfe'ye göre had gerekmektedir. Yani bir kimse, sütannesinin, sütbabasının ya da sütkardeşinin evinden bir mal çalacak olsa, o kimse için had gerekir. Çünkü bu tür bir mahremiyet had cezasına engel değildir. Halbuki Ebû Hanîfe yukarıdaki örnekte ziyaret hakkını öncelerken, burada karabeti öncelemektedir. Ebû Yûsuf'a göre ise sütannesinin malını çalan bir kimse için had lazım gelmezken, sütkardeşinin malını çalan bir kimse için had lazım gelir. Çünkü âdeten kişi sütannesinin evine izinsiz girebilirken, sütkardeşleri hakkında durum böyle değildir. Yani Ebû Yûsuf yukarıda karabeti dikkate alırken, burada ziyaret hakkını öncelemektedir.⁴³⁰

Şüphenin hırzı düşürmesindeki bir meselede de Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf farklı anlayışlara sahiptirler. Mesela, mücir evini müste'cire kiralasa, sonra da

⁴²⁸ Bilmen, *Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, III, 264, 265.

⁴²⁹ Bilmen, *Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, III, 265.

⁴³⁰ Bilmen, *Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, III, 265, 266.

mülküne sahip olduğu fakat menfaatine sahip olmadığı evine girse ve müste'cirin malını çalsa, Ebû Hanîfe'ye göre had lazım gelir. Çünkü kiralanın ev artık müste'cirin eli altında bulunduğundan, mûcirin oraya girmeye hakkı yoktur. Ebû Yûsuf'a göre ise had lazım gelmez. Çünkü o ev mûcirin mülküdür. Bundan dolayı mûcir hakkında evin hırzında bir şüphe bulunmaktadır. Bu da haddi düşürecektir.⁴³¹ O halde Ebû Hanîfe kiraya verilen bu evin hırzını değerlendirmede, menfaat mülkiyetini esas alırken, Ebû Yûsuf ise rakabe mülkiyetini esas almaktadır.

Hanefî mezhebinde, hırsızlık haddinin uygulanabilmesi için çalınan mala mâlik olunması gerekmektedir. Bu şarta binâen, Ebû Hanîfe'ye göre nebbâş hadd-i sirkati müstelzim değildir. Çünkü kefen ne ölü ne de vârisleri mâliktirler. Bunun dışında kabirde hırz mahalli sayılmamaktadır. Zira kabir ne binefisihi hırzdır, ne de bigayrihi hırzdır. Fakat Ebû Yûsuf kabrin ölünün hırzı olduğunu savunur. Dirinin elbisesini çalmak ile ölünün kefenini çalmak arasında da bir fark görmediğinden, nebbâş hakkında da haddin uygulanacağını söyler.⁴³² Bu görüş, Hanefî mezhebinde genel kabul görmüş hırz anlayışından, o mal ile temevvül edilebilme şartına⁴³³ ve çalınan malın memlûk olma şartlarına ters düşmektedir. Kefen memlûk olmamalıdır. Çünkü insanın öldükten sonra bir mala sıfırdan mâlik olması düşünülemez. Zira kefen, kendi tasarrufu ile alınmamaktadır. Kefenin varislere ait olduğuda düşünülemez. Çünkü varislerin miras hisseleri dağıtılmadan önce kefen alınmak durumundadır.

Ebû Hanîfe'ye göre hırsızlık haddinin uygulanabilmesi için, hırz mahalline hırsız bizzat girmeli, malı almalı ve bizzat çıkmalıdır. Çünkü böyle yaptığında hırz ve hırzın hürmetini ihlal etmiş olacaktır. Yani bir hırsız bir evin duvarını delse, içeriye elini sokup bir mal alsın bu kişi hakkında had lazım gelmez. Çünkü hırza girmiş fakat hırzın hürmetini ihlal etmiş değildir. Ebû Yûsuf ise bu durumda haddin

⁴³¹ Bilmen, *Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, III, 274

⁴³² Bilmen, *Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, III, 267.

⁴³³ Hanefiler, mesrûkun insanlar tarafından mal sayılmasını ve onun ile temevvül -mahzâ mal olduğu için, mala sahip olmak için almak, mal edinme- edilebilmesini şart koşarlar. Bundan dolayı, çalınan mushaflarda, hadîs-i şerîf kitaplarında, ilim kitaplarında vs. temevvül amacı taşımadıkları için haddin gerekmeyeceğini savunurlar. Bkz. Bilmen, *Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, III, 266. Yaşadığımız hayat ile de sabittir ki, kimse kefeni temevvül kastıyla satın almaz.

gerekeceğini söyler. Çünkü sirkatta maksat, hırzdan malı gizlice almaktır, hırza girmek değildir.⁴³⁴

Aynı bakış açısının ürünü olarak şu meselede de Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un görüşlerinde ihtilaf meydana gelmektedir: Bir hırsız eve girse ve çaldığı malı evden çıkmadan dışarıda bekleyen diğer hırsızın eline verse, Ebû Hanîfe'ye göre ikisine de had lazım gelmez. Ebû Yûsuf'a göre ise hırza girene had lazım gelirken, dışarıda bekleyen, eğer elini hırz mahalline sokup oradan teslim almadıysa kendisine had lazım gelmez.⁴³⁵ Çünkü Ebû Hanîfe'ye göre ilk hırsız, hırza girmiş ve malı hırzdan çalmıştır. Fakat hırsızlığının tamamlanması için malı dışarıya kendisinin çıkarması lazımdır. Ebû Yûsuf'a göre ise artık bu kişi hırzdan malı gizlice aldığından dolayı, had kendisi hakkında gerekli olmuştur. Fakat aynı fiili evin duvarını ikisi delerek gerçekleştirse, bu durumda Ebû Hanîfe'ye göre de içeri giren hakkında had lazım gelir.⁴³⁶ Halbuki aynı yoldan düşünüldüğünde ona göre haddin lazım gelmemesi gerekecekti. Zira hırzı delse de, malı hırzdan bizzat çıkarmamaktadır.

2. Mağsûbun Kıymetinin Takdir Zamanı

Gâsıp gasp ettiği malı misliyle tazmin edeceğinde eğer, misli bulunmaz ise mahkeme günündeki kıymetini verir. Çünkü hem mahkeme gününe kadar mislini bulma ihtimali olabilir hem de zaruret olmadan mislini vermek varken kıymet verilmez. Burada mahkeme de zaruret olduğunun delilidir. Mahkeme gününde kararın verildiği vakte kadar mislini bulamadığında artık bu ihtimal kalkmış olacaktır. Malı gasp edilen kişi de malının tazminatını mahkeme günü alacağından o günkü kıymetin verilmesi gerekecektir. Bu durum kâmil kazanın, kâsır kazaya öncelendiğinden dolayıdır. Ebû Hanîfe bu kuralından dolayı, kıyemî malların gasp günündeki kıymetleriyle tazmin edilmesini söylemiştir. Çünkü mal kıyemî olduğundan misli bulunmayacağı için, acziyet durumu gasp gününde gerçekleşmiş demektir. Ebû Yûsuf'a göre ise mislî bir malı gasp eden, gasp günündeki kıymetini ödeyecektir. Çünkü mislini bulamadığı zaman artık o kıyemîlerden olmuştur ve zaten kıyemîlerde de gasp günündeki kıymet verilir. Ayrıca gâsıbın gasp ettiği gün

⁴³⁴ Bilmen, *Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, III, 273.

⁴³⁵ Bilmen, *Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, III, 278.

⁴³⁶ Bilmen, *Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, III, 278.

itibariyle tazmin etmesi gerekeceğinden, damânına girdiği zamanki kıymeti, husumet günündeki kıymetine öncelenir.⁴³⁷

3. Cuma Namazı Cemaati

Cumanın kılınabilme şartlarından biri olan cemaatin kaç kişiden oluşacağı konusu da imamın dışındaki kişi sayısı meselesi Şeyhayn arasında ihtilafıdır. Ebû Hanîfe, imamdanda başka en az üç kişinin gerektiğini savunurken, Ebû Yûsuf iki kişinin gerektiğini savunmaktadır. Çünkü ona göre iki kişi cemaat hükmündedir. Zira cemaat lafzı ictima lafzından türemiştir ve iki kişinin bir araya gelmesinde de ictima manası bulunmaktadır.⁴³⁸ Ebû Hanîfe ise Cuma sûresinde geçen “اسْعُوا” emrinin delâletinin imam dışında üç kişiyi gerektirdiğini söyler. Çünkü ayette geçen “Cuma günü namaza çağırılma” çağırana müezzini ve namazı kıldırarak olan imamı gerektirir. Namaz için iki kişi geldiğinde de müezzini ile birlikte cemaat tamamlanmış olacaktır. Çünkü cumanın mutlak cemaat ile kılınabileceği sabittir. Üç sayısı ise dilcilere göre mutlak manada çoğuldur, iki sayısında ise ihtilaf vardır.⁴³⁹

Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe nass üzerinde düşünüp, lügat ile kendisini destekleyerek cuma namazı için gerekli cemaat sayısını belirlemektedir. Ebû Yûsuf ise cemaat lafzı üzerinde durup, buradan akıl yürüterek hükmüne ulaşmaktadır. Yani Şeyhayn farklı hareket noktalarından kaynaklı, farklı tasavvurlar yüzünden farklı hükümlere ulaşmışlardır. Kitaplarda zikredilmese de biz, Ebû Yûsuf’un belki de “الاثنتان وما فوقها جماعة” hadisinden dolayı da böyle bir kanaat taşıdığını zannetmekteyiz. Çünkü Ebû Yûsuf’a göre cem’in en az miktarı ikidir.⁴⁴⁰ Belki bu ihtilâf cem’ sûretinde ya da cem’ mânâsında olan âm lafızların en az kaçta kadar tahsis edilebileceği konusunda da Şeyhayn arasındaki ihtilafa da delâlet etmektedir.

4. Vasiyetin Zaman Olarak Bitişik Kabul Edilmesi

Âmm, hâs ile delil olma bakımından eşittir. Bu yüzden bir kimse yüzüğünü bir insana vasiyet etse, sonra da yüzüğünün taşını ise ayrı bir söz ile başka bir kimseye vasiyet etse, yüzüğün halkası ilk vasiyet edilene ait olur. Taşı ise, birinci ile

⁴³⁷ İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr*, s. 63; Dihlevî, *İfâdatu'l-envâr*, s.136, 137; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 118.

⁴³⁸ Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, I, 83.

⁴³⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, II, 24.

⁴⁴⁰ Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, I, 310.

ikinci arasında yarı yarıya ortaktır. Burada yüzük denildiğinde, hem yüzüğün halkası hem de yüzük taşını içerdiğinden bu kelime âm gibidir. Fakat yüzüğün taşı dendiğinde bu da sadece taşa delalet ettiğinden hâs gibidir. Hâss, âmmdan sonra ayrı bir kelam ile zikredildiğinde aralarında yüzüğün taşı konusunda bir teâruz gerçekleşir. Âm ile hâsta birbirlerine delil olma bakımından eşit olduklarından iki mûsâ leh taşa ortak olurlar. Zira bu taşta iki ayrı vasiyet meydana gelmiş olmaktadır. Fakat yüzüğün taşı ayrı bir kelam (mefsûl kelam) ile değil de, bitişik bir kelam (mevsûl kelam) ile ikinci bir kişiye vasiyet edilseydi, tahsisteki mukârin/mevsûl olma şartı gerçekleşeceğinden dolayı âm lafız, tahsise uğrayarak yüzükten kastın sadece iskeleti olduğu anlaşılacaktı ve böylece yüzüğün iskeleti ilk vasiyet edilene, taşı ise ikinci vasiyet edilene ait olacaktı. Bu durum Ebû Hanîfe'ye göredir.⁴⁴¹

Ebû Yûsuf, taşın vasiyet edildiği kelamın bitişik ya da ayrı olması arasında bir fark olmayacağını savunur. Her durumda taş ikinciye ait olacaktır. Çünkü ikinci vasiyetteki taş kasden vasiyet edilmiştir, birinci vasiyetteki taş ise tebean vasiyet edilmiştir. Kasıt ise itibar edilmeye en layık olandır. Ayrıca vasiyet ancak kişi öldükten sonra yürürlüğe girebileceğinden, mevsûl kelam ile mefsûl kelam arasında herhangi bir fark bulunmayacaktır. Bu durum kölenin rakabesini başka bir insana, hizmetini başka bir insana vasiyet etmek gibidir.⁴⁴² İmam Muhammed ise bu duruma şöyle bir itiraz yaparak açıklama getirir: “Yüzük ismi, halkayı ve taşı içine alan âm bir lafızdır. Taşı ikinci bir kişiye vasiyet etmek ise tahsis olarak değerlendirilir. Âmmın tahsisi ise sadece mevsûl kelimelerle olacağından, mefsûl kullanım durumunda muâriz olarak nitelendirilecektir. Bundan dolayı da taş, aralarında ortak olacaktır. Köle örneğine gelince, kölenin rakabesini vasiyet etmek, hizmetini içine almamaktadır. Bu yüzden taşın, yüzükten istisna edilmesi sahîh olabilirken, hizmetin rakabeden istisna edilmesi sahîh olamayacaktır.”⁴⁴³ Molla Cîven, Ebû Yûsuf'un köle örneğine kıyasını cinslerin farklı olmasından dolayı kıyâs mea'l-fârik saymaktadır.⁴⁴⁴

⁴⁴¹ Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 193.

⁴⁴² Nesefî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 164, 165; İbn Nüceym, *Fethu'l-Gaffâr*, s. 106; Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 193.

⁴⁴³ İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, I, 560, 561.

⁴⁴⁴ Molla Cîven, *Nûru'l-envâr*, I, 194.

Bu meseledeki ihtilaf kanaatimizce bir manada muhassısın mevsûl ya da mefsûl olmasında gibi gözükse de, zannediyoruz ki böyle değildir. Buradaki asıl ihtilaf, Ebû Yûsuf'un vasiyetin ölümden sonra işletileceğine binâen, muhassısı mevsûl olarak tasavvur edip buna göre hüküm vermesiyle alakalı olmalıdır.

C. Nassı Yorumlama Biçimi

Nasları farklı yorumlamak Şeyhayn arasındaki ihtilaf sebeplerindedir. Çokça örnek içerisinden sadece meclis muhayyerliği meselesini bu kapsamda inceleyeceğiz.

Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf, meclis muhayyerliği hakkında vârid olan “البيعان ما لم يتفرقا” hadisinin tevili hakkında ihtilaf etmişlerdir. Ebû Hanîfe, bu hadisin manasının bayi “sattım” dedikten sonra karşı taraftan kabul gelmeden kendisinin rucû muhayyerliği olması yönünde tevil etmektedir. Ebû Yûsuf ise burada beyyiândan kastın pazarlık yapan iki kişi olduğunu söyler ve bayi “bunu sana 10 dirheme sattım” deyince müşterinin o mecliste kabul muhayyerliğinin olması, bayiinin de müşteri kabul etmeden önce rucû muhayyerliğinin olması olarak anlar.⁴⁴⁵ Sonuç olarak Ebû Hanîfe bu hadisten sadece rucû muhayyerliğini anlarken, Ebû Yûsuf ise hem kabul muhayyerliğini hem de rucû muhayyerliğini anlamaktadır.

Söz konusu hadisin genel olarak nasıl anlaşıldığı hakkında görüş ayrılığını yukarıda zikrettik. Burada bir ihtilafa daha değinmek yerinde olacaktır. O da, hadis de geçen “ما لم يتفرقا” cümlesinin nasıl anlaşıldığı hakkındaki ihtilaftır. Söz konusu cümlenin iki şekilde anlaşılmaya da ihtimali vardır. Bunlardan birisi akdin konusundan ayrılıp, başka bir konu üzerine konuşmak (teferruku'l-akvâl), diğeri ise tarafların bedenen birbirlerinden ayrılmalarıdır (teferruku'l-ebdân). Ebû Hanîfe'nin görüşünün teferruku'l-akvâl olması yönünde bir hükmüne rastlamadık. Fakat mezhepteki genel kabul, Ebû Hanîfe'nin meclis muhayyerliğini kabul etmeyişi ve hocasının hocası Nehaî'nin bu cümleyi teferruku'l-akvâl olarak kabul edip, İmam Muhammed'in de “Rivayetin tefsiri, İbrâhîm en-Nehaî'den bize ulaştığına göredir” tasdiki bir arada düşünülünce buradan muradın Ebû Hanîfe'ye göre de teferruku'l-akvâl olması gerektiğini tahmin etmekteyiz.⁴⁴⁶ Ebû Yûsuf ise bu cümleden maksadın

⁴⁴⁵ Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfi'l-ulemâ*, III, 46.

⁴⁴⁶ Şeybânî, *Muvatta'u Mâlik bi rivayet-i Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî*, s. 277.

teferruku'l-ebdân olduğunu söylemektedir. Fakat Ebû Yûsuf'un teferruku'l-ebdân anlayışı, İmam Şâfiî'ninkinden çok farklıdır. İmam Şâfiî İbn Ömer'in bu konudaki bilinen uygulamasını delil göstererek, icab ve kabul gerçekleşse bile taraflar bedenler cihetinde birbirlerinden ayrılmadıkça muhayyerliklerinin olduğunu dile getirmektedir. Bu durumda Ebû Yûsuf'un, İmam Şâfiî ile aynı görüşte olduğunu söylemek doğru olmayacaktır.⁴⁴⁷ Halbuki böyle bir anlaşılma yanlıştır. Çünkü Ebû Yûsuf, söz konusu hadîsi teferruku'l-ebdân olarak yorumlamaktadır ama "icaptan sonra, kabulden önce" diyerek bir kayıt daha düşmektedir.⁴⁴⁸ Dolayısıyla Ebû Yûsuf meclis muhayyerliğini kabul ediyor değildir. Serahsî de Ebû Yûsuf'un görüşünü doğru bulmakta, bu görüşün İmam Şâfiî'ninkinden farklı olduğunu ifade etmektedir.⁴⁴⁹

Sonuç olarak, bir nüans dışında Şeyhain'in ulaştıkları sonuçlar aynı olup, hadisin yorumu bakımından Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf arasında küçük bir ihtilaf vardır. Son olarak şunu da söylemek gerekir ki, Şeyhain'in bu icthadları sahabî kavline aykırı değildir. Çünkü Hanefî mezhebinin usulüne göre eğer, bir sahabî bir rivayetin muhtemel manalarından biriyle amel ettiyse, bu amel diğer muhtemel manaları ortadan kaldırmaz. Yani diğer muhtemel manalar ile de amel edilebilir.⁴⁵⁰

D. Kadılık Görevine Bakış

Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe'ye olan ihtilaflarının bir sebebi de kadılık görevinde bulunmuş olmasıdır. Çünkü kadılık görevi ile birlikte Ebû Yûsuf, hükümlerin uygulanışını görmüş ve ne kadar işlevsel olduğunu gözleyebilmiştir. Bu minvalde mahkeme hâkiminin davalı talep etmese bile davacıya yemin teklif edebilmesi, sefihe ancak hâkimin kararıyla hacr uygulanması ve kadının nafakası için seyahate çıkacak kocasından kefil talep etmesi gibi düzenlemeleri örnek olarak

⁴⁴⁷ "2. İcab ve kabulden sonra taraflar, birbirlerinden ayrılmadan önce tek taraflı olarak vazgeçme hakkına sahiptir. Meclis muhayyerliğini kabul eden Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri ile Hanefîlerden Ebu Yusuf görüşlerine delil olarak şu hadisi getirirler (...) Yukarıda bahsi geçen İbn Ömer'in uygulaması ikinci görüşü desteklemektedir. Uygulama hadisteki ayrılmanın bedenler ayrılma olduğunu açıkça göstermektedir. Hanefîlerden Ebû Yûsuf da ayrılmayı bu şekilde kabul eder." Çeker, *Fıkıh Dersleri*, s. 47, 48.

⁴⁴⁸ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, VI, 284; Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik*, IV, 3.

⁴⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, XIII, 157

⁴⁵⁰ Nesefî, *Metnu'l-Menâr*, s. 18. (وتعيين بعض احتمالاته لا يمنع العمل به)

verilebilmektedir.⁴⁵¹ İlaveten yukarıda zikrettiğimiz ruhsat olan semâ'daki ihtilaf da buna örnek olarak verilebilir.

Şüphe yok ki kişilerin görüşlerini değiştiren etkenler arasında tecrübelerinin yeri pek büyüktür. Ebû Yûsuf da kadılık görevine getirildikten sonra, verdiği hükümlerde bir genişlik olmuş, insanların durumlarını gözetip kolaylık sağlamak için çoğu meselede istihsân yapmıştır.⁴⁵² Bir tespite göre Ebû Yûsuf'un istihsâna çokça başvurmasının sebebi, kadı olmasından ötürü, yargılamanın Ebû Yûsuf'taki tesiri, siyasî ve idarî işlerde bulunmasıdır.⁴⁵³ Yani Ebû Yûsuf'un istihsânı çokça kullanmasından kaynaklanan ihtilaflarında kadı olmasının büyük bir payı vardır.

⁴⁵¹ Öğüt, Salim, "Ebû Yûsuf", *DİA*, X, 260-265.

⁴⁵² Ebu'l-Meâlî, *el-Muhîtu'l-burhânî*, VIII, 134.

⁴⁵³ Avcı, Mehmet, *İmam Ebû Yûsuf'un Hayatı ve Fıkî Görüşleri*, s. 61.

SONUÇ

Şeyhayn arasındaki ihtilafların tespitine yönelik olan bu çalışmada ele alınan örnekler incelendiği zaman görülecektir ki, Ebû Yûsuf hocası Ebû Hanîfe'ye usulde ihtilaf etmiştir. Hem fıkıh usulü hem de fikhî hükümlere temel teşkil eden ilkesel yaklaşımlardan her iki şekliyle de, bu iki büyük imam arasındaki ihtilaflar tez metninde ayrı başlıklar altında incelenmiştir. Bu bağlamda Ebû Yûsuf hocasına; *Kitap* bahsinde en az on dört yerde, *Sünnet* bahsinde en az on yerde, *Kıyas* bahsinde, *Sahabî Kavli* bahsinde en az üç yerde, *Nesh* bahsinde, *Teâruz* bahsinde en az iki yerde, *Örf bahsinde*, *İstihsân* bahsinde, *İctihâd* bahsinde, *Hüküm* bahsinde en az on yerde ve *Asıllar*'da en az yirmi beş yerde muhalefet etmiştir.

İlaveten ifade edebiliriz ki, Ebû Yûsuf'un hocasının mezhebini asıllar ya da fıkıh usulü bağlamında bütünüyle terketmiş olduğunu söylemek çok güçtür. Aksini söylemek ise çok daha zordur. Fakat tamamen izlemediği, Ebû Yûsuf'un da kanaatinin zaten öyle olmasıyla yorumlanabilirken, tamamen izlediği iddiası tutarlı olarak herhangi bir şekilde yorumlanamayacaktır. Bu iki görüşü savunan taraflardan birini kesin olarak haklı çıkaracak derecede inceleme ve değerlendirmelerde bulunmak neredeyse imkânsızdır. Çünkü bunun için yeterli tarihi veriler ve birinci el kaynaklar bulunmamaktadır. Bu yüzden bizim bu çalışma ile ulaştığımız sonuç, asıllarda ya da fıkıh usulünde Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe'ye çok yerde muhalefet ettiği yönündedir. Buna rağmen Ebû Hanîfe ile usulleri muhtemelen azımsanmayacak derecede benzeşmektedir. Fakat bu benzeyiş, Ebû Yûsuf'un hocasına ihtilaf edemeyişinden ya da mezhep usulü konusunda onun yolundan çıkamayacak olmasından değil, o konularda zaten Ebû Yûsuf'un da hocasının kanaatinde olmasından dolayıdır. Bu durumun aksini, yani Ebû Yûsuf'un hocasına asıllar veya fıkıh usulü bağlamında hiç muhalefet etmediği iddialarını bu tezimizin çürüteceğini düşünmekteyiz. Bu vesileyle Ebû Yûsuf'un mutlak değil sadece mezhepte müctehid olduğu konusundaki iddiaların da gerçeği yansıtmadığını belirtmek istiyoruz. Çünkü bu araştırmanın ortaya çıkardığı ihtilaf sebepleri, söz konusu iddiaların isabetli olmadığını göstermektedir.

Çalışmamızı hazırlarken doğal olarak oluşan kanaatimiz: Ebû Yûsuf'un zahirci kimliğinin baskın oluşu, Ebû Hanîfe'nin da manacı kimliğinin baskın oluşudur. Bunun dışında Ebû Hanîfe olayların arka planını daha iyi görmekte ve hükümlerini de buna göre bina etmektedir. Zaten bu durum bile çoğu hüküm açısından farklılıkların ortaya çıkmasında yeterli sebep olacaktır ki, bu iddiamıza da zaten çalışmamız içinde pek çok yerde atıf yaptık.

Son olarak imamların ihtilafları sahasında çalışma yapacak olanlara önerimiz şudur: Şeyhayn arasında bizim yukarıda zikrettiklerimizin dışında doğrudan bulunabilecek başka ihtilaf sebeplerinin çıkacağını zannetmiyoruz. Dikkatimizden kaçanlar varsa bunların fazla bir yekûn oluşturmayacağını düşünmekteyiz. Fakat Şeyhayn'ın görüşleri ayrı ayrı toplanıp, daha sonra birbirlerine, mezhebin asıllarına ve fıkıh usulüne göre yorumlanacak olursa, daha pek çok ihtilafın çıkacağına ihtimal vermekteyiz. Fakat bu çalışma bir doktora tezi hacminde olacaktır. Bunun dışında Tarafeyn'in ihtilaf sebepleri çalışılacaksa, doğrudan bulunacak sonuçlar ile muhtemelen bu çalışmamız hacminde başka bir çalışma daha ortaya çıkacaktır. Eğer doğrudan ya da dolaylı bulunacak olan sonuçlar ile Ebû Hanîfe'nin ashabı ile ihtilaf sebepleri çalışılacaksa, bu ancak bir doktora teziyle mümkün olabilecektir.

Tezimizin yararını arttırma ve kuşbakışı olarak tezimizin içindeki bulgu ve bilgileri görme adına, tabloda gösterilmeye müsait olan ihtilafları tablolastırdık. Onu da aşağıda istifadenize sunuyoruz:

Fıkıh Usulü Meselesi	Ebû Hanîfe'nin Görüşü	Ebû Yûsuf'un Görüşü
Umûmun Kapsamındaki Ferdin Muhassas Olabilmesi	Olamaz	Olabilir
Hâlin Hikâyesinin Umûmu	Yoktur	Vardır
Muktezânın Umûmu	Yoktur	Vardır
Emrin Fevre Delâlet Etmesi	Etmez	Eder

Bir Şeyi Emretmenin, O Şeyin Zıttının Nehiy Manasına Gelmesi	Gelmez	Gelir
Fiillerin Vucûb İfâde Etmesi	Etmez	Eder
Hissî Fiillerin İktizâu'n-Nass ile Sâkıt Olması	Olmaz	Olur
Delâletu'l-İktirânın İstidlâlen Fesadı	Fâsit İstidlâldir	Fâsit İstidlâl Değildir
Şeyhainin Nasların Zahirini Yorumlamadaki Yoğunlukları	Çok Yoğundur	Az Yoğundur
Zaman Zarflarında Umûmu'l-Müşterek	Câiz Değildir	Câizdir
Hakikat Müstamel, Mecaz Müteâref Olduğunda Hangisinin Tercih Edileceği	Hakikat, Müteazzir ve Mahcur Olmadığından Dolayı Tercih Edilir	Hakikat, Müteazzir ve Mahcur Olmasa Bile Mecaz Tercih Edilebilir
Hakikat ve Mecazın Beraberce Kastedilmesi	Câiz Değildir	Câizdir
Hakikatin Müteazzir Olması Halinde Mecaza Gidilmesi	Hakikat Müteazzir Olduğunda Mecaza Gidilir	Hakikat Müteazzir Olmasa Bile Mecaza Gidilebilir
Lafızdaki Bir Delâlet İle Hakikat Manayı Terk Etme	Terk Edilir	Terk Edilmeyebilir
Mecazın Halefiyeti Kelamda mı Yoksa Hükümde midir?	Kelamdadır	Hükümdedir
“الواو” Harfî Şart Edatı ile Birlikte Kullanıldığında Cümlenin Mûcebi Ne İçindir?	İftirâk İçindir	İctimâ İçindir
“تم”nin Kelamda ve Hükümde Terâhî İfade Etmesi	Terâhî Hem Kelamda Hem de Hükümdedir	Terâhî Sadece Hükümdedir

Mehir Cümlelerinde “أو” ile Amel Edilmesi	Câiz Değildir	Câizdir
“على”nın Mahzâ İvazlı Akitlerde Mecazen “الباء” Manasında Kullanımı	“على” Sadece Mahzâ İvazlı Akitlerde Mecazen “الباء” Manasına Gelir	Mahzâ İvazlı Akitlerin Dışında Da “على”, Mecazen “الباء” Manasına Gelebilir
“من” Harf-i Cerri Teb‘îz ya da Beyân İçin Oluşu	Teb‘îz İçindir	Beyan İçindir
“في” Harf-i Cerrinde İstîâb Manasının Oluşu	İstîâb Manası Yoktur	İstîâb Manası Vardır
“كيف”nin Köle Azadında Kullanılışı	Bâtıldır	Câizdir
Müstesnânın Bâkîden Az Olması	Az Olmayabilir	Az Olmak Zorundadır
“له علي مائة وثوب” Cümlesindeki “توب”ın Beyân-ı Zarûrete Girer Mi?	Girmez	Girer
Râvinin Hıfzının Ruhsatında Hatırlama Şartı	Vardır	Yoktur
Ruhsat Olan Semâ‘daki Kitabın Muhtevâsının Bilinmesi Şartı	Şarttır	Şart Değildir (Mahkeme ile İlgili Konularda)
Râvinin Rivayetine Aykırı Davranmasının Ameli Düşürmesi	Düşürür	Düşürmez (Bazı Zamanlar Bu Şekilde Amel Etmiştir)
Haber-i Vâhidin Kat‘î Delillere Etkisi	Etki Etmez	Etki Eder
Cezaların Haber-i Vâhid ile Subûtu	Sabit Olmaz	Sabit Olur
Tereddüde Düşülen Rivayet ile Amel	Rivayeti de Ameli de Câiz Değildir	Rivayeti de Ameli de Câizdir
Avâmın Hadis ile Ameli	Câizdir	Kesinlikle Câiz Değildir

Fâsığın İbâdât Konusunda Haber-i Vâhidinin Hücjet Oluşu	Hücjet Değildir	Hücjettir
Muhbirin Bir Açından İlam Olan Konularda İhbarının Kabulünde Adet ya da Adâlet Şartının Aranması	Aranır	Aranmaz. Muhbir Mümeyyiz ise, Tek de Olsa Fâsık da Olsa Haberi Kabul Edilir.
Kıyas ile Hadlerin ve Kefaretlerin Sübutu	Sabit Olamaz	Sabit Olabilir
Sahabî Kavli ile Kıyasın Terki	Kıyas Terkedilir	Kıyas Terkedilmeyebilir
Fakih Olmayan Râvînin Rivayetinin Kıyasa Aykırı Olunca Terk Edilmesi	Terk Edilir	Terk Edilmeyebilir
Kesret-i Edillenin Tercih Sebebi Olup Olmaması	Tercih Sebebi Değildir	Tercih Sebebidir
Muarız Âm ve Hâssın Tarihlerinin Bilinmemesinde Tearuzu Gidermek	Âm Lafız Son Gelmiş Olarak Kabul Edilir	İki Lafız Aynı Zamanda Gelmiş Gibi Kabul Edilir
Hakkında Nas Bulunmayanlarda Örfün Esas Oluşu	Örf Esastır	Örf Esas Değildir
Örf ile Kıyası Terk Etmek	Terk Edilmez	Terk Edilir
Örf Sebebiyle Kaideyi Terk Etmek	Net Bir Görüşü Olmasa da, Örf ile Kaide Terk Etmemektedir	Örf ile Kaideyi Terk Eder
İnsanların Teamülünü Hükümde Dikkate Alma	Dikkate Almaz	Dikkate Alır
Üst Derecedeki Bir Müctehidin Taklit Edilmesi	Taklit Edilmesi Zorunludur	Taklit Edilmesi Zorunlu Değildir

Hüküm Bahsi Meseleleri	Ebû Hanîfe'nin Görüşü	Ebû Yûsuf'un Görüşü
Kâmil Kazânın Kâsır Kazaya Mutlak Olarak Öncelenmesi	Mutlak Olarak Öncelenir	Mutlak Olarak Öncelenmez
Ruhsatın Kullanılmamasında Azimetin Geri Dönmesi	Geri Dönmez	Geri Döner
Çocuğun İrtidadının Dünya Ahkamına Etkisi	Dünya Ahkamında Etkilidir	Dünya Ahkamında Etkili Değildir
Velînin İzninin Mutlak Sayılması	Mutlaktır	Mukayyedir
Azat Etmenin Tecezzî Kabul Etmesi	Azat Etme Mütecezzîdir	Azat Etme Mütecezzî Değildir
Müflis Meyyitin Zimmetinin Var Olması	Zimmeti Yoktur	Zimmeti Vardır
Kıyas Hakkının Miras Hakkı Oluşu	Miras Hakkı Değildir	Miras Hakkıdır
Mülkiyette Sefeh Halinin Hacr Sebebi Sayılması	Hacr Sebebi Sayılmaz	Hacr Sebebi Sayılır
Asıl Olarak Benimsenen Kurallardaki İhtilaflar	Ebû Hanîfe'nin Görüşü	Ebû Yûsuf'un Görüşü
Fesat Unsurunun Akde Etkisi	Akdi Fasit Yapar	Akde Bir Etkisi Yoktur
Akdin ve Şartın Mûcebini Nefyi	Akdinin Mûcebini Nefyetmek Caizken, Şartınki Değildir	Her İkisi De Caizdir
Akit Sonrası Değişikliklerin Akdin Aslına Etkisi	Etkisi Yoktur	Sanki Akit Anında Varmış Gibi Etkilidir
Mevkûf Akitteki Ârızî Durumun Akdin Başındaymış Gibi Kabulü	Akdin Başındaymış Gibi Kabul Edilir	Arızı Durum Yokmuş Gibi Kabul Edilir
Mutlak İzin Örf ile Tahsisi	Örf ile Tahsis Edilemez	Örf ile Tahsis Edilir

Mülkiyetten Önceki İtlâf Sebebiyle Tazminin Gerekmesi	Tazmin Gerekmez	Tazmin Gerekir
Riddetin Mülkiyet Üzerindeki Etkisi	İrtidad ile Mülkiyet Zâil Olur	Takdir Kâdınıdır
Eşyanın Haklarının Müstakil Olarak Değerlendirilmesi	Müstakil Olarak Değerlendirilir	Müstakil Olarak Değerlendirilmez
Bizzat Temellük Edilemeyen Aracı ile Temellük Edilmesi	Caizdir	Caiz Değildir
Farzın Başını Değiştirenin Sonuna Etkisi	Sonunu da Değiştirir	Sonuna Etkisi Yoktur
Haccın Menâsikinin Takdim ya da Tehirinde Dem Gerekmesi	Dem Gerekir	Dem Gerekmez
Yemin Edilen Şeyin Mevcut Olma Şartı	Şarttır	Şart Değildir
Birinin Yardımı ile Bir Şeye Güç Yetirme Halinin Hükümlere Etkisi	Hükümlerde Etkili Değildir	Hükümlerde Etkili Değildir
İtibarın Nâdire Olup Olmaması	İtibar Galibedir	İtibar Nadiredir
Aslı Değiştirmek İçin Kesin Delilin Gerekmesi	Kesin Delil Şarttır	Kesin Delil Şart Değildir
Hükümde Bâtıl Olan Sözün Hükme Etkisi	Hükme Etkisi Yoktur	Hükümde Etkilidir
Haberin Doğruluğuna Alâmet Olduğunda Beyine İstenmesi	İstenir	İstenmez
Şârî'nin İzninde Selâmet Şartı Aranması	Aranır	Aranmaz
Töhmetin Yapılan Fiile Etkisi	Fasit Kılar	Etkisi Yoktur

Aslı Sahih Olmayanın Zımnındaki Sıhhati	Sahih Olabilir	Sahih Olamaz
Mubah Kılan Delilin Şeklen Bulunmasının Hadde Etkisi	Etkilidir, Haddi Düşürür	Etkili Değildir, Haddi Düşürmez
İctihad Sahasında Olmayan Miktarlarda En Az İttifak Edilen Sayının Geçerliliği	En Az İttifak Edilen Sayı Geçerlidir	Böyle Bir Geçerlilik Şartı Yoktur
Ehl-i Zimmetin Dinleri Üzerine Bırakılması	Mutlak Olarak Dinleri Üzerine Terk Edilir	Mukayyet Olarak Dinleri Üzerine Terk Edilir
Müste'menin Hukûkullahtaki Sorumluluğu	Hukûkullahta Sorumlu Değildir	Şürb Haddi Dışındaki Hukûkullahta Sorumludur

BİBLİYOGRAFYA

ABDULAZİZ EL-BUHÂRÎ (ö. 730/1330), *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*, yy., Dâru'l-Kutubi'l-İslâmî, ty.

ALÎ EL-KÂRÎ, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Herevî (ö. 1014/1605), *el-Esmâru'l-ceniyye fî esmâi'l-Hanefiyye*, thk. Abdulmuhsin Abdullah Ahmed, Bağdat 2009.

ÂMİDÎ, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (ö. 631/1233), *el-İhkâm fî usûlil'l-ahkâm*, thk. Abdurrezzâk Afîfî, Beyrut, el-Mektebetu'l-İslâmî, ty.

AVCI, Mehmet, *İmam Ebû Yûsuf'un Hayatı ve Fikhî Görüşleri*, Basılmamış Yüksek Lisans tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 2001.

BÂBERTÎ, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısırî (ö. 786/1384), *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*, yy., Dâru'l-Fikr, ty.

BAYDER, Osman, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı -Hanefî Mezhebi Örneği-*, Ankara 2018.

BİLMEN, Ömer Nasuhi (ö. 1971), *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fikhiyye Kâmûsu*, yy.: Bilmen Yayınevi, ty.

BURHÂNEDDİN EL-BUHÂRÎ, Burhâneddîn (Burhanü's-ş-şeria) Mahmud b. Ahmed Merğînânî (ö. 616/1219), *el-Muhîtu'l-burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mani*, thk. Abdulkerim Sâmi el-Cundî, Beyrut 2004.

CESSÂS, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (ö. 370/981), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrût 1405/1985.

_____, *el-Fusûl fî'l-usûl*, thk. Acîl Câsim, Kuveyt 1994.

ÇEKER, Orhan, *Fıkıh Dersleri I*, Konya 2018.

DEBÛSÎ, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsa (ö. 430/1039), *Takvîmu'l-edille*, thk. Halîl Muhyiddîn Meys, yy., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.

_____ (?), *Te'sîsu'n-nazar*, thk. Mustafa Muhammed ed-Dimeşkî, Beyrut, ty.

_____, *el-Esrâr fî'l-usûl ve'l-furû Adlı Eserin Tahkik ve Tahlili*, basılmamış Doktora tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1997

DİHLEVÎ, Tâcuddîn Mahmûd b. Muhammed (ö. 891/1486), *İfâdatu'l-envâr fî idâeti Usûli'l-Menâr*, Kâhire, Mektebetu'r-Rüşd, 2002.

EBÛ YÛSUF, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî (ö. 182/798), *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve'bni Ebî Leylâ*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, yy., Lecnetu İhyâi'l-meârifi'n-Nu'mâniyye, ty.

_____, *Kitâbu'l-Harâc*, thk. Taha Abdurraûf Sa' ve Sa'd Hasen Muhammed, yy., el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-turâs, ty.

EBÛ'L-HÛSEYN EL-BASRÎ, Muhammed b. Alî b. Tayyib (ö. 436/1044), *el-Mu'temed fî usûli'l-Fikh*, thk. Halil el-Mîs, Beyrut 1403/1983.

HÂDİMÎ, Ebû Saîd (ö. 1176/1762), *Mecâmi'u'l-hakâik ve'l-kavâid ve cevâmiu'l-ravâik ve'l-fevâid fî usûli'l-fikh ve'l-kavâidi'l-fikhiyye*, thk. Hâlid Azîzî, Beyrut 2016.

İBN ÂBİDÎN, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî (ö. 1252/1836), *Reddu'l-muhtâr ale'd-durri'l-muhtâr*, Beyrut 1992.

İBN EBÎ'L-AVVÂM, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed b. Ahmed (ö. 335/947), *Fedâilu Ebî Hanîfe ve ahabâruhu ve menâkibuh*, Mekke 2010.

İBN HUMÂM, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî (ö. 861/1457), *Fethu'l-kadîr*, yy., Dâru'l-Fikr, ty.

İBN KAYYİM EL-CEVZİYYE, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr ed-Dımaşkî el-Hanbelî (ö. 751/1350), *İ'lâmu'l-muvakkîn 'an Rabbi'l-âlemîn*, thk. Muhammed Abdusselâm İbrâhîm, Beyrut 1991.

İBN KESİR, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, yy., Dâru Hicr, 2003.

İBN MELEK, Abdullatîf b. Firişte (ö. 821/1418'den sonra), *Şerhu'l-Menâr fî usûli'l-fikh*, İstanbul, Dâru'l-İrşâd, 2014.

İBN MUFLİH, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmînî (ö. 763/1362), *Usûlu'l-Fikh*, thk. Fahd b. Muhammed es-Sedehân, yy., Mektebetü'l-Ubeykân, 1999.

İBN NUCEYM, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî (ö. 970/1563), *Fethu'l-Gaffâr bi Şerhi'l-Menâr*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 2001.

_____, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, yy., Dâru'l-Kutubi'l-İslâmî, ty.

KÂSÂNÎ, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed (ö. 587/1191), *Bedâiu's-sanâi fî tertîbi's-şerâi*, yy., Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1986.

KELVEZÂNÎ, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Bağdâdî (ö. 510/1116), *et-Temhîd*, Mekke 1985.

KEVSERÎ, Muhammed Zâhid (ö. 1952), *Husnu't-tekâdî fî sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî*, Mısır 1948.

KİRÂNEVÎ, Ahmed, *Ebû Hanîfe ve Ashâbuh*, Beyrut 1989.

KUDÛRÎ, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed (ö. 428/1037), *et-Tecrîd*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc ve Ali Cuma Muhammed, Kâhire 2006.

LEKNEVÎ, Muhammed Abdülhalîm b. Muhammed Emînillâh el-Ensârî el-Leknevî (ö. 1285/1868), *Kameru'l-akmâr*, (Molla Cîven, *Nûru'l-envâr* haşiyesi).

MÂLİK B. ENES (ö. 179/795), *Muvattau Mâlik bi rivayeti Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî*, thk. Abdulvahhâb Abdullatîf, yy., el-Mektebetu'l-İlmiyye, ty.

MEVSİLÎ, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd (ö. 683/1284), *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, Beyrut 1937.

MOLLA CÎVEN, Ahmed b. Ebî Saîd b. Abdillâh el-Leknevî (ö. 1130/1718), *Nûru'l-envâr Şerhu Risâleti'l-Menâr*, Karaçi, Mektebetu'l-Büşrâ, 2008.

NESEFÎ, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (ö. 710/1310), *Keşfu'l-esrâr*, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty.

_____, *el-Menâr*, yy., Dersaâdet, 1326/1908.

ÖĞÛT, Salim, "Ebû Yûsuf", *DİA*, X, 260-265.

ÖZDEMİR, Ahmet, "İmam Ebû Yûsuf'un Fukahâ Tabakâtındaki Yeri", *The Journal of Academic Social Science Studies*, cilt: VI, sayı: 3, s. 491-508, 2013.

PEZDEVÎ, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrulislâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerim (ö. 482/1089), *el-Usûl*, thk. Sâid Bektaş, Beyrut 2014.

RÂZÎ FAHREDDİN, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî (ö. 606/1210), *el-Mahsûl*, thk. Taha Câvir Feyyâz, yy., Müessesetur'r-Risâle, 1997.

SERAHSÎ, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed (ö. 483/1090 [?]), *el-Usûl*, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, ty.

_____, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*, yy., eş-Şeriketu's-Şarkıyye, 1971.

ŞA'BÂN, Zekiyyüddin, *Usûlu'l-Fıkhi'l-İslâmî*, İstanbul, el-Mektebetu'l-Hanefiyye, ty.

ŞEVKÂNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî (ö. 1250/1834), *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ilmi'l-Usûl*, thk. Ahmed İnâye, yy., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

ŞEYBÂNÎ, Muhammed b. Hasen (ö. 189/805), *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın, Lübnân 2012.

TAHÂVÎ, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî (ö. 321/933), *Muhtasarü ihtilâfi'l-ulemâ*, thk. Abdullah Nezîr Ahmed, Beyrut 1417/1997.

_____, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr ve Muhammed Seyyid Câd el-Hak, yy., Âlemu'l-kutub, 1994.

ÜSMENDÎ, Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin el-Üsmendî es-Semerkandî (ö. 552/1157), *Bezlu'n-nazar*, thk. Muhammed Zekî, Kâhire 1992.

YAMAN, Ahmet, *Fetvâ Usûlü ve Âdâbı*, İstanbul 2017.

YİĞİT, Metin, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, Basılmamış Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.

ZEYLAÎ, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen es-Sûfî el-Bârî (ö. 743/1343), *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Kâhire 1313/1895.



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öz Geçmiş

1994 yılında Ankara-Altındağ ilçesinde doğdu. İlkokulu, Ankara'da Demetevler İlköğretim Okulu'nda; ortaokulunu, Ankara'da Emin Sağlamer İlköğretim Okulu'nda; lise eğitimini, Ankara'da Şevket Raşit Hatipoğlu Lisesi'nde; üniversite eğitimini, Konya'da Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 3.85 not ortalaması ile tamamladı. 2019 yılında "Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe İle İhtilaflarının Sebepleri" isimli teziyle yüksek lisansını bitirdi. Evli ve bir çocuk babasıdır.

