

T.C.

NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**ÖMER NASUHİ BİLMEN'İN BÜYÜK İSLAM
İLMİHALİNDEKİ HÜKÜMLERİN HANEFİ TERCİH
USULÜ AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ
(TAHARET VE NAMAZ)**

Bahaddin KARAKUŞ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN

Prof. Dr. Halit Çalış

KONYA – 2020

Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Bahaddin Karakuş		
	Numarası	18810601044		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/İslam Hukuku		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doktora		
Tezin Adı	Ömer Nasuhi Bilmen'in Büyük İslam İlmihalindeki Hükümlerin Hanefi Tercih Usulü Açısından Değerlendirilmesi (Taharet ve Namaz)			

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

Öğrencinin Adı Soyadı
İmzası

Bahaddin Karakuş

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
KISALTMALAR	V
ÖNSÖZ	VI
GİRİŞ	1
A. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE AMACI	1
B. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI	2
C. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI	3
1. <i>Klasik Kaynaklar</i>	3
2. <i>Çağdaş Dönem Kaynakları</i>	4
D. KONU İLE İLGİLİ YAPILMIŞ ÇALIŞMALAR	5

BİRİNCİ BÖLÜM

HANEFİ MEZHEP İÇİ TERCİH USULÜ

A. HANEFİ MEZHEBİ VE TERCİH KAVRAMI	10
1. <i>Hanefi Mezhebinin Doğuşu</i>	11
2. <i>Tercih Kavramı</i>	15
3. <i>Tercih Kapsamındaki Uygulamalar</i>	16
B. MEZHEP İÇİ TERCİH USULÜ	17
1. <i>Temel Tercih Ölçütleri</i>	17

a. Fakihler Arasındaki Hiyerarşi	17
b. Mesâil Arasındaki Hiyerarşi	23
c. Mezhebin Kitapları Arasındaki Hiyerarşi	25
2. <i>Harici Tercih Ölçütleri</i>	30
C. İLMİHAL'İN DEĞERLENDİRİLMESİNDE KULLANILAN TERCİH ÖLÇÜTLERİ.....	32

İKİNCİ BÖLÜM

ÖMER NASUHİ BİLMEN VE BÜYÜK İSLAM İLMİHALİ

A. ÖMER NASUHİ BİLMEN'İN HAYATI VE ESERLERİ.....	36
1. <i>Ömer Nasuhi Bilmen'in Hayatı</i>	36
2. <i>İlmi Kişiliği</i>	37
3. <i>Eserleri</i>	38
4. <i>Fıkıh İlmindeki Yeri</i>	40
B. BÜYÜK İSLAM İLMİHALİNİN ANALİZİ.....	41
1. <i>İlmihal'in Muhtevası</i>	41
2. <i>Kaynakları</i>	42

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BÜYÜK İSLAM İLMİHALİNDEKİ HÜKÜMLERİN

DEĞERLENDİRİLMESİ

A. TAHARET VE SULAR KİTABI	45
1. <i>Mâ-i Müsta'melin Durumu</i>	45

2. <i>Leş Bulunan Kuyu Suyuyla Yıkanan Çamaşırların Tekrar Yıkınmasının Gerekliliği</i>	47
3. <i>Necis Bir Kumaştan Temiz Bir Kumaşa Necasetin Sirayeti</i>	48
4. <i>Necaset Üzerine Secde Edilmesi</i>	49
5. <i>Adetin Değişimi</i>	51
6. <i>Abdestte Niyetin Vakti</i>	52
7. <i>Yıkamaya Sağ Uzuvdan Başlanması</i>	53
8. <i>Ensenin Mesh Edilmesi</i>	54
9. <i>Çıplak Hayvan Üzerinde Uyuyan Kimsenin Abdestinin Bozulması</i>	55
10. <i>Yeni Müslüman Olan Hayızlı ve Nifaslının Gusletmesi</i>	56
B. NAMAZ KİTABI	58
1. <i>İmaya Güç Yetiremeyen Kimsenin Namazı</i>	58
2. <i>Farz Namazların Son İki Rekatında Fatihanın Vacip Olması</i>	60
3. <i>Oturarak Namaz Kılanın Rükü Şekli</i>	62
4. <i>Kavme ve Celsede Ta'dil-i Erkânın Vacip Olması</i>	63
5. <i>Namazdan Kendi İradesiyle Çıkmasının Farz Olması</i>	65
6. <i>Münferiden Namaz Kılanın Sessiz Okunan Namazlarda Sesli Kıraat Yapmasının Hükmü</i>	66
7. <i>Cemaatle Namaz Kılanların Ezan İle İkameti Terk Etmesinin Mekruhluğu</i> 68	
8. <i>Cemaatin Sessiz Okunan Namazlarda Kıraat Yapması</i>	70
9. <i>Müştehâ Sayılmanın Ölçüsü</i>	71

10.	<i>Muhazatın Namazı Bozmasının Ölçüsü</i>	72
11.	<i>Mesbukun Sübhaneke Okuması</i>	74
12.	<i>Mesbukun Teşrik Tekbirlerini Getirmesi</i>	75
13.	<i>Nafîle Namazlarda Mekruh Olan Kıraat</i>	76
14.	<i>Manayı Aşırı Şekilde Değiştiren Kıraatın Namazı Bozması</i>	78
15.	<i>Kadının Vefat Eden Kocasını Yıkaması</i>	79
16.	<i>Kerahet Vaktinde Kılınan Cenaze Namazının İadesi</i>	80
SONUÇ	82
BİBLİYOGRAFYA	85

KISALTMALAR

bk.	: bakınız
c.	: cilt
c.c.	: cellecelâlühü
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
ra.	: radıyallahu anh
rh.	: rahmetullahi aleyh
s.	: sayfa
sa.	: sallaahu aleyhi vesellem
sy.	: sayı
t.y.	: tarih yok
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
v.	: vefatı
vb.	: ve benzeri
y.y.	: yayın yeri yok

ÖNSÖZ

Fıkıh ilminin halka en çok bakan yönünü yansıtan ilmihaller asırlardır dinin pratik yaşantısını temsilde merkezi bir rol üstlenmiştir. Fıkıh kitaplarının uzun ve yoğun meselelerine nazaran ilmihaller konularını daha kısa ve sade bir şekilde Müslüman topluma arz ederler.

Osmanlı ilim geleneğinin son halkalarından sayılan Ömer Nasuhi Bilmen'in (v. 1971) farklı alanlardaki eserleri içinde tanınmasını en çok sağlayan eseri olan *Büyük İslam İlmihali* de Cumhuriyet Türkiye'sinde en çok revaç bulan ilmihal olma özelliğini halen devam ettirmektedir. Aslında halk için hazırlanan ilmihal yazım geleneğinden daha üst bir dille yazılan eser çok sayıda fıkıh kitabının hülasası olması hasebiyle zaman içinde klasik bir fıkıh eseri haline gelmiş, halka hitap ettiği gibi fıkıh ilmiyle ilgilenenler için de klasik fıkıh kitaplarına bir basamak vazifesi görmüştür.

Sağlıklı dini bilginin toplumda yaygınlaşması açısından *İlmihal*'in farklı bilim dallarında akademik çalışmalara konu edilmesi önemlidir. Mezhep içi tercih usulü bağlamında yapılacak çalışmalar bu konuda ayrı bir yere sahiptir. Çünkü zamanla artan fıkıh görüşler içerisinde mezhebin yapısına en uygun olanın tercih edilmesi, zayıf görüşlerin ayrıştırılarak fetvanın daha yalın bir hal almasına yardımcı olacaktır.

Birçok muteber fıkıh metni gibi *İlmihal*'de de mezhep içi tercih usullerine uygunluğu tartışmalı bazı hükümler yer aldığı düşünüldüğünden doğrudan metindeki hükümlerin mezhepte tercih edilirliliğini tahlil etmenin faydalı olacağı görülmüştür. Bunun için öncelikle *İlmihal*'deki hükümlerin değerlendirileceği mezhep içi tercih ölçütlerinin tespiti gereklidir. Çünkü yüzyıllar içinde çoğalan meseleler, farklı fakihlerin ictihadları ve değişen yaşam şartları gibi unsurların etkisiyle çok sayıda görüş içinden mezhebe en uygun olanı tespit zor bir hale gelmiştir. Özellikle müteahhir dönemde gerek fıkıh ilmiyle ilgilenenlerin işini kolaylaştırmak gerekse keyfi tercihlerin önüne geçmek için fetva usulüne dair müstakil eserler telif edilmiştir. Ayrıca bu durumlara ek olarak değişen siyasi şartlar ve bölgesel fıkıh topluluklarının yöntem farklılıkları kurucu imamlar döneminden itibaren tercih

edilen görüş konusunda, mezhepteki hiyerarşinin tarihi arka planının da anlaşılmasına katkı sunmaktadır. Bu bağlamda tezimiz, hem mezhep içi tercih yöntemini tespit etmeye hem de bunun *İlmihal*'deki hükümler açısından uygulamasını yapmaya çalışması hasebiyle “Ömer Nasuhi Bilmen'in Büyük İslam İlmihalindeki Hükümlerin Hanefi Tercih Usulü Açısından Değerlendirilmesi (Taharet ve Namaz)” olarak tespit edilmiştir.

Giriş bölümünde araştırmanın önemi, amacı, kapsamı, kaynakları ve konuyla ilgili yapılan çalışmalara yer verilmiştir.

Birinci bölümde Hanefi mezhebinin geçirdiği evreler, tercih kavramı ve tercih ölçütlerinin tespitine çalışılmış akabinde *İlmihal*'in değerlendirmesinde kullanılan tercih ölçütlerine yer verilmiştir.

İkinci bölümde Ömer Nasuhi Bilmen'in hayatı, eserleri, fıkıh ilmine katkıları değerlendirilmiş, kaynak ve muhteva açısından *İlmihal*'in analizi yapılmıştır.

Üçüncü bölümde taharet ve namaz kitabındaki hükümler incelenerek mezhep içi tercih usulü açısından isabetsiz görülen konular tahlil edilmiştir. Ayrıca elde edilen sonuçlara dair genel bir değerlendirme sunulmuştur.

Sonuç bölümünde tercih usulü ölçütleri belirlenirken elde edilen veriler ve *İlmihal* üzerindeki uygulamasının farklı yönlerden tahlili yapılarak, ihtiyaç duyulan akademik çalışmalara işaret edilmiştir.

Tezimizin konusunun belirlenme sürecinden itibaren tertibi ve geliştirilmesine sunduğu katkılar ve teşvikleriyle çalışmamızın nihayete ermesinde her daim desteğini esirgemeyen danışmanım Prof. Dr. Halit Çalış'a teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca çalışmamızın farklı merhalelerinde kıymetli tecrübelerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Ahmet Yaman'a, tez yazım sürecinde tenkit ve istişarelerinden istifade ettiğim Enes Çetinkaya ve Hasan Selek'e şükranlarımı sunarım.

Bahaddin Karakuş

Konya-2020

GİRİŞ

A. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE AMACI

Fıkıh, yapısı gereği, gündelik hayatın akışı içinde en çok ihtiyaç duyulan ilim olmanın yanında meselelerinin çeşitliliği ve diğer ilim dalları için de ortak zemin oluşturan usulü itibariyle oldukça şümullüdür. Kurucu imamlar döneminden itibaren karşılaşılan yeni durumların da etkisiyle fikhî meseleler havuzunda, yüzyıllar içinde devasa bir birikim oluşmuştur. Bu arada her konunun en baştan naslar üzerinden ele alınması mümkün olmadığından, eğitim ve çözüm odaklı hukuk okulları sayılan mezhepler, fakihlerin tarihsel süreçte istikrarsızlık yaşamadan çözüme ulaşmalarına olanak sağlamıştır. Ancak farklı derecelerde ictihad faaliyetleri sürekli devam ettiğinden ve neticesinde mezhep içinde bir konuda birden fazla görüş ortaya çıktığından, bu ictihadlar arasında tercih konusunda bir mezhep usulünün ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur. Bu sayede tutarlı bir sistemle ve özellikle ictihad melekesi kazanamamış mukallid fıkıhçılar için kolay elde edilir bir şekilde mezhebe en uygun hükümlerin tespiti sağlanmıştır.

Bu hükümler içerisinde özellikle gün içinde sık tekrar etmesi ve Müslümanların tamamına hitap etmesi açısından ilmihal bilgileri fikhın pratik yönü en fazla olan bölümü olarak karşımıza çıkar. İlmihaller; temelde kendisinde taabbudîlik hâkim olduğundan değişime kapalı sayılabilecek taharet, namaz, oruç, zekat, hac, kurban, yeminler gibi ibadet alanlarıyla, akaid ve ahlak bilgilerinin halkın anlayacağı düzeyde anlatılmasından meydana gelir. Buna binaen üst düzey bir fıkıhçıya/akademisyene dahî en çok soru yöneltilen konular bunlardır denilebilir.

Bazı ilmihal kitapları yazıldıktan kısa bir dönem sonra fıkıh mecralarında takdire mazhar olmuş ve çokça müracaat edilir olmuştur. Ömer Nasuhi Bilmen'in (v. 1971) *Büyük İslam İlmihali*'nin de Türkiye'deki konumu itibariyle bunlardan olduğunu söylemek mümkündür. İlk kez yayınlandığı dönemden itibaren onlarca baskı yapmış, ilim ehlinde sade vatandaşlara kadar birçok müslümanın adeta başucu eseri olmuştur. Geçen zaman içinde neredeyse bir klasik olma özelliği kazanmasına binaen, ilmihal alanındaki hükümlerde, geniş fıkıh kitaplarına müracaat edilmektense

bu esere müracaat edilir olmuştur. Ancak Hanefi fikhının klasik kaynaklarıyla mukayese edildiğinde kimi zaman varılan sonucun isabetsiz olduğu tespit edilmiştir. Coğrafyamızdaki yaygınlığı itibariyle İslamî ilimler alanında çalışan kimselerin çoğu da bu ilmihalden beslendiğinden, buradaki hükümler halk nazarında da meşhur hükümler haline gelmiştir. Bu çerçevede Hanefi mezhep usulü ışığında, kabul gören tercih kuralları tespit edilerek, bu eserdeki hükümlerin gözden geçirilmesi gerekli görülmüştür.

B. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI

Konumuzun içeriği gereği, öncelikle Hanefi mezhebine göre fetvaya esas alınan görüşleri tespit için bir yöntem geliştirilmesine çalışılacaktır. Zira *İlmihal*'deki hükümlerin tahkikinin ya da izahının yapılabilmesi için önce mezhepte tercih edilen görüşlerin sağlıklı bir şekilde tespiti gereklidir. Hanefi mezhebinin doğuşu, geçirdiği evreler ve farklı dönem ve coğrafyadaki fakihlerin, tercih edilen görüşü belirlemede etkisi olabilecek yönleri bu açıdan incelenecektir. Yaklaşık on üç asırlık bir geçmişe sahip olan mezhebin tercih usulüne dair birçok bilgi ilk dönemden itibaren çeşitli mutavvel fıkıh eserlerinde, edebü'l-kâdî ve fetva kitaplarının muhtelif bölümlerinde dağınık olarak zaten bulunmaktadır. Ancak ihtiyaca binaen son iki-üç asırdan bu yana müstakil fetva usulü eserleri telifi yaygınlık kazanmıştır. Esasında çalışmamızın kapsamına, fetva adabına dair bütün konuların işlenmesi girmemektedir. Ancak fetva usulü eserlerinde mezhepte tercih edilen görüşe sağlıklı bir şekilde ulaşmak için; mezhebin muteber alimleri ve eserleri, bunlar arasındaki hiyerarşi ve zayıf görüşler içeren eserlere dair teknik bilgiler derli toplu şekilde sunulduğu için fetva usulüne dair eserlerden çokça istifade edilecektir. Bununla birlikte fetva usulü ve adabı kitaplarındaki; ibadat alanında tesiri son derece az olan örf, fetvada değişim, tercih edilen görüşte etkisi bulunmayan fetva verme ve isteme adabı, kaza ile alakalı bahisler vb. bu bölümde incelenmeyecektir.

İkinci bölümde, Ömer Nasuhi Bilmen'in hayatı, eserleri ve Türkiye'de fıkıh çalışmaları açısından önemi tespiti çalışılacaktır. *İlmihali*'nin kısaca muhteva analizi yapılarak, kaynakları ve yöntemi hakkında bilgiler aktarılacaktır.

Tezin esas maksadını ihtiva eden üçüncü bölümde ise, taharet ve namaz bölümlerinde müellifin verdiği ve mezhep içi tercih ölçütleri açısından isabetli olmadığı düşünülen bazı hükümlere yer verilmiştir. *İlmihal*'deki bütün maddelerin yazım ve ıstılah açısından değerlendirilmesi çalışmamızın sınırını aşacağı için taharet ve namazla ilgili konuların hükmüne tesir edecek isabetsiz tercihler ve atıflar yapılmışsa bunların tespitiyle yetinilmiştir. Mezhebin kurucu imamlarının görüşlerinin aktarılıp, herhangi bir tercihte bulunulmadığı durumlarda, yapılan nakilde bir uygunsuzluk tespit edildiyse buna da değinilmiştir. Ayrıca mezhep içinde, birden fazla tercih edilen görüş olması durumunda meselede bir tarafın ağır basmayarak ortada kaldığı durumlarda herhangi bir değerlendirmede bulunulmamıştır. Hükme tesir etmesi muhtemel bazı tanımlar da tercih edilen kavlin belirlenmesindeki etkisi göz önünde bulundurularak değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Burada eserin dilinin fikhî terkipler esas alınarak yazılmış olması ve Türkçe'ye aktarılırken yaşanması muhtemel dil problemleri ve nüsha farklılıklarından kaynaklanan sorunlar da göz ardı edilmemiştir.

Sonuç bölümünde ise, ilgili konularda ne kadar hükümde isabetsiz tercih tespit edildiğine dair sayısal verilerle *İlmihal*deki bilgilerin mezhebe uygunluk oranıyla ilgili veriler sunulmuştur. Ayrıca Ömer Nasuhi Bilmen'in tercihinde meydana gelen farklılıklara, dayandığı kaynakların ve varsa Türkiye'nin sosyolojik ve kültürel yapısındaki değişimin etkisi hakkında kanaatler aktarılarak bu çalışmalarını ileriye taşıyacak araştırma önerilerine yer verilmiştir.

C. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Mezhep içi tercih ölçütlerinin tam olarak tespiti oldukça zordur. Nitekim geçen yüzlerce yıl içinde hala bazı konularda tercih edilecek hükmün tespit yöntemi tartışmalıdır. Ancak yapısı gereği daha çok taabbudî olan ibadât alanında değişimin etkisi az olduğundan kurucu imamlara en yakın olan tabakanın tercih yöntemleri öncelenmiştir. Zamanın değişmesiyle hükmün değişmesi söz konusu olan durumlarda ise, asrımıza en yakın âlimlerin hükümleri tercih edilmiştir.

1. Klasik Kaynaklar

Tercih usulü ele alınırken, Muhammed Fıkhî el-Aynî'nin (v. 1147/1735) *Edebü'l-müftî*'si, İbn Âbidîn'in (v. 1252/1836) *Şerhu ukudi resmi'l-müftî*'si, fetva ve tercih içerikli klasik eserlerin mukaddimelerindeki tercih usulüne dair kaideler incelenmiştir.

Furuya dair hükümlerin değerlendirilmesinde ise; İmam Muhammed ve Ebu Yusuf'un kitapları başta olmak üzere mezhebin temel görüşlerini derli toplu olarak veren ilk muhtasarlardan sayılan Hâkim eş-Şehîd'in (v. 334/945) *el-Kâfi*'si ve bu eserin en önemli şerhi olan Serahsî'nin (v. 483/1090) *el-Mebsût*'u, Mâverâünnehir Hanefilerinin birikimini yansıtan Kâsânî'nin (v. 587/1191) *Bedâ'i'ü's-sanâ'i'*'si, Burhâneddin el-Mergînânî'nin (v. 593/1197) *el-Hidâye*'si ve şerhleri, zâhirü'r-rivâye, nâdirü'r-rivâye ve meşayîhin hükümlerini sırasıyla veren Burhâneddîn (Burhânü's-Şerîa) el-Buhârî'nin (v. 616/1219) *el-Muhîtü'l-Burhânî*'si, mezhebin kurucu imamının görüşlerini en sağlam şekilde naklettiği düşünülen *el-Mütûnü'l-Erbaa*, yazıldığı dönemden itibaren Osmanlı fıkıh düşüncesine de büyük ölçüde yön veren İbrâhîm el-Halebî'nin (v. 956/1549) *Mülteka'l-ebhur*'u ve dayandığı kitapların asıllarından ibareleri nakletmeyi taahhüt ettiği¹ için mezhebin son önemli fıkıh metni sayılabilecek İbn Âbidîn'in *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*'ı hükümlerin tercihini tespit için öncelenmiştir.

2. Çağdaş Dönem Kaynakları

Öncelikle tercih usulüyle ilgili en hacimli Türkçe kaynak olan Seyit Mehmet Uğur'un *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usûlü* eserine müracaat edilmiştir. Ayrıca tercihe esas alınan görüşlerin tespitine ve değişime ışık tutan günümüz araştırmacılarından Pakistan Müftüsü Muhammed Taki Osmanî'nin *Usûlü'l-ifta ve âdâbuhû* ve Ahmet Yaman'ın *Fetva Usûlü ve Âdâbı* gibi güncel eserlerden ve konuyla ilgili Türkçe ve Arapça akademik çalışmalardan istifade edilmiştir.

¹ İbn Âbidîn, *Şerhu'l-manzûme*, s. 84.

D. KONU İLE İLGİLİ YAPILMIŞ ÇALIŞMALAR

Hanefi Mezhebi tercih usulüne dair bilgiler genelde fetva usulü kitaplarının içeriğinde dağınık olarak bulunmaktadır. Mezhebin ilk asırlarından bu yana telif edilen eserlerde dağınık halde bulunan fetva usulüne dair bilgiler, özellikle son asırlarda duyulan ihtiyaç gereği müstakil çalışmalarda toplanmıştır.

Fetva usulüne dair ilk bilgileri aldığımız eser olarak Ebu'l-Leys es-Semerkandî'ye (v. 373/983) ait olan *en-Nevâzil* kitabı zikredilmektedir. Sonrasında Kâdîhan'ın (v. 592/1196) *el-Fetâvâ'l-Hâniyye*'si, Ganim el-Bağdâdî'nin (v. 1032/1623 [?]) *Melceü'l-Kudât*'² gibi birçok fetva kitabının içerisinde belli bölümler tercih usulüne dair bilgiler sunmaktadır.³ Fetva usulüne dair ilk müstakil risale kabul edilen eser ise Destinâî'nin (v. X./XVI. yüzyıl) *Âdâbu'l-müftîn* isimli eseridir.⁴ Akabinde Bedreddin eş-Şuhâvî'nin (v. 984/1576) *et-Tirâzü'l-müzheb* ve Mehmed Fikhî el-Aynî'nin *Edebü'l-müftî* eserleri gelmektedir. Ancak en sistematik ve kapsamlı bilgiyi veren ve yazıldığı dönemden bu yana kendinden sonraki çalışmalara yön veren eser İbn Âbidîn'in *Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî*'sidir.⁵ Yakın döneme geldiğinde genellikle İbn Âbidîn'in tertibini esas alan çeşitli fetva usulü çalışmaları da yapılmıştır. Bunlardan Takî Osmanî'nin Usulü'l-iftâ ve Âdâbuhu eseri ve bu esere şerh olarak hazırlanan Muhammed Harun b. Muhibburrahman ait *el-Fethu'r-Rabbânî* konuyla ilgili oldukça detaylı bilgiler içermektedir.

İngilizce literatürde de Wael b. Hallaq tarafından yapılan bir çalışma dikkati çekmektedir. Hallaq, "Ifta' and Ijtihad in Sunni Legal Theory: A Developmental Account" isimli makalesinde ifta ve ictihad arasındaki ilişkinin tarihsel süreçteki gelişimini incelemeye ve bu arada istinbat, müftinin taşıması gereken şartlar ve mezhepte müctehid gibi kavramları analiz etmeye çalışmıştır. Fakat makalenin isminin çağrıştırdığının aksine değerlendirmelerini ehl-i sünnet mezheplerinin geneli üzerinden değil, Şâfiî mezhebi özelinde yapmıştır. Ayrıca Dr. Shahzadi Pakeeza ve Fariha Fatima tarafından hazırlanan "Ijtihad as a legislative function: Role of Ijtihad,

² Bağdâdî, *Melce'ü'l-kudât*, s. 288.

³ Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdabı*, s. 40; Uğur, *Mezhep İçi Tercih*, s. 18.

⁴ Saylan, "Muhammed Ed-Destinâî'nin Âdâbü'l-Müftîn Adlı Risâlesi", s. 247.

⁵ Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdabı*, s. 43; Uğur, *Mezhep İçi Tercih*, s. 19.

Ifta and Taqleed in Legislative Process” isimli makalesinde İslam Hukukunda yasama sürecinde icthad, ifta ve taklit kavramlarının etkisi tartışmıştır.

Tezimizin konusunu teşkil edecek tarzda, bir fıkıh metnindeki hükümlerin mezhebin tercih usulüne uygunluğunu tespit için yazılan ilk eser ise bildiğimiz kadarıyla İbn Kutluboğa'nın (v. 879/1474) *et-Tashih ve't-Tercih* isimli eseridir. Kitabının başında neredeyse müstakil bir risale hacminde, mezhepte tercih edilen görüşe riayet etmenin önemine ve tercih esaslarına değinen İbn Kutluboğa'nın titiz çalışması, devamında Kudurî'nin (v. 428/1037) *Muhtasari*'nda tercih ettiği hükümleri ele almaktadır. Yine muasır âlimlerden Müftî Gulam Kâdir tarafından *el-Hidâye*'deki hükümler mezhebin tercih esaslarına göre ele alınarak *el-Kavlü'r-râcih* adıyla iki cilt halinde neşredilmiştir. Bunlar dışında Arap dünyasında çeşitli tezlerde, Cessâs (v. 370/981) ve Kudurî'nin tercihleri ele alınmıştır.⁶

Türkiye'de yapılan bazı lisansüstü çalışmalarda Hanefi fakihlerin tercihleri ele alınmıştır. Tahavî'nin (v. 321/933) *Muhtasari*, Sermerkandî'nin (v. 539/1144) *Tuhfetü'l-Fukahâsı*, Merginânî'nin (v. 593/1197) *Hidayesi* ve son olarak da İbnü'l-Hümâm'ın (v. 861/1457) *Fethü'l-Kadir*'deki tercihleri ile ilgili tezler çalışmamızın yöntemiyle benzerlikler arz etmektedir.⁷

Ömer Nasuhi Bilmen'in *Büyük İslam İlmihali* isimli eseri hakkında farklı bilim dallarında tez ve makaleler yazılmıştır. Bunlardan doğrudan *İlmihal*'deki tercihlerin fiki değerlendirilmesini yapan bir çalışma bildiğimiz kadarıyla yoktur. Bununla birlikte Bursa Uludağ Üniversitesi İslam Hukuku Bilim Dalında 2004 yılında Remzi Kurtde'de'nin *Ömer Nasuhi Bilmen'in Büyük İslam İlmihali Adlı Eseri, Muhteva Analizi ve Kur'an İle Karşılaştırılması* ve yine Bursa'da Uludağ Üniversitesi İslam Hukuku Bilim Dalında 2013 yılında Fatma Gül Altun'un *Kutbuddin İznîkî'nin "Mukaddime"si ve Ömer Nasuhi Bilmen'in "Büyük İslam İlmihali"nin Mukayesesi* isimli yüksek lisans tezleri *İlmihal*'in fiki içeriğine dair yapılan akademik çalışmalardır. Ayrıca Ejder Okumuş'un 26-28 Mayıs 2006 tarihinde Erzurum'da

⁶ Uğur, *Mezhep İçi Tercih*, s. 23.

⁷ Bulut, "Ebu Ca'fer et-Tahavi'nin Muhtasar'ındaki Tercihleri"; Altuntaş, "Alâeddîn es-Semerkindî ve Tuhfetü'l-fukahâ Adlı Eserinde Mezhep İçi Tercihler"; Gündüz, "İbnü'l-Hümâm'ın Mezhebe Muhalif Görüş ve Tercihleri".

düzenlenen "Türk İslam Düşünce Tarihinde Erzurum" Sempozyumu'nda "İlmihal Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi -Ömer Nasuhi Bilmen Örneği-, Fahrettin Atar'ın "Ömer Nasuhi Bilmen'in *Büyük İslam İlmihali* Adlı Kitabının Tanıtımı" ve Mehmet Erdoğan'ın "Ömer Nasuhi Bilmen'in *Büyük İslam İlmihali*'nin Dili" adlı tebliğleri 2014 yılında Ömer Nasuhi Bilmen sempozyumunda sunulduktan sonra 2018 yılında Marmara Akademi Yayınları tarafından kitaplaştırılan *Müftü ve Müderris Ömer Nasuhi Bilmen* kitabında yer almıştır.

Fahrettin Atar'ın çalışması tanıtım amaçlı bir makale olması hasebiyle *İlmihal*'e dair tafsilatlı bir değerlendirme sunmamaktadır. Ayrıca çalışmamızda ele alınacağı üzere, *İlmihal*'deki hükümlerde herhangi bir bilgi yanlışının olmadığını savunması⁸ ise isabetli bir tespit değildir. Çünkü gerek farklı baskıların mukayesesini yapanlar yazım yanlışları tespit etmiş gerekse çalışmamızın muhtevasında ele alınacağı üzere mezhebin kabullerine uygun görünmeyen fer'î hükümler bulunmaktadır. Kurtdede'nin yüksek lisans tezinde ilmihal kavramı ve Türkiye'deki ilmihaller hakkında bilgi verilmiş, sonrasında ibadet konularına ek olarak akaid ve ahlaka dair konular da anlamları açısından Kur'an ile mukayese edilmiştir. Altun'un çalışmasında ise Osmanlı döneminde yazılan *Mukaddime* isimli ilmihal, *Büyük İslam İlmihali* ile içlerinde yer alan konuların eksik ya da fazla olmalarına göre karşılaştırılarak muhtevaları incelenmiştir. Burada da akaid ve ahlak konuları tahlil edilmiş fakat diğer çalışmalarda olduğu gibi, hükümlerin sıhhatine yönelik bir analiz görülmemektedir.

İslam Hukuku Anabilim Dalı'nda ilmihallerle ilgili bazı başka çalışmalar da yapılmıştır. Ramazan Bozkurt'un Konya Selçuk Üniversitesi İslam Hukuku Bilim Dalı'nda 2006 yılında *Cumhuriyet Dönemi İlmihal Çalışmaları ve Problemleri*, Ömer Güven'in Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi İslam Hukuku Bilim Dalı'nda 2019 yılında *Son Dönem Osmanlı İlmihalleri ve Necatü'l-Mü'minin, Usûl-ü Akâidi İslâmiyyede İlm-i Hâl-i Kebîr ve Amelî İlmihal Adlı Eserlerin Değerlendirilmesi*, Merve Köse'nin Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda 2019 yılında *İlmihal Geleneğinde İçerik ve Yöntem* ve

⁸ Atar, "Ömer Nasuhi Bilmen'in *Büyük İslam İlmihali* Adlı Kitabının Tanıtımı", s. 274.

isimli yüksek lisans tezleri bunlar arasında sayılabilir. Ayrıca İsmail Bilgili tarafından “Türkistan’da İlmihâl Kültürünün İlk Örneği Ahmed-i Yesevî’nin Divân-ı Hikmet’indeki İbâdet İlkeleri” adıyla yayımlanan makalede, kurucu imamlardan itibaren ilmihal ıstılahının kullanımına dair kronolojik bir sıralama ve analizler sunulmuştur.⁹

⁹ Bilgili, “Türkistan’da İlmihâl Kültürünün İlk Örneği Ahmed-i Yesevî’nin Divân-ı Hikmet’indeki İbâdet İlkeleri”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, sy. 13 (2019), 37-38.



BİRİNCİ BÖLÜM

HANEFİ MEZHEP İÇİ TERCİH USULÜ

A. HANEFİ MEZHEBİ VE TERCİH KAVRAMI

Mezhep kavramının en önemli unsuru, o mezhebe asli hüviyetini kazandıran kurucu müctehidler ve onların yöntemini tutarlı bir şekilde devam ettirerek günümüze taşıyan fakihler arası hiyerarşiyle meydan gelen bilgi üretimidir.¹⁰ Fıkıh mezheplerinin kurucu müctehidlerinin zaten kendilerinden önce var olan bir ilim geleneğine tabi olarak görüşlerini ortaya koyduğu bilinen bir husustur. Söz gelimi, İmam Malik (v. 179/795), zaten kendinden önceki Medineli fakihlerin meydana getirdiği fikhî birikimi önünde hazır bulmuştur. Aynı şekilde Ebu Hanife (v. 150/767), Kûfe fıkıh ekolünün bir temsilcisi niteliğindedir. O halde, neden ehl-i Medine mezhebi yerine Malikilik, Kûfe mezhebi yerine Hanefilik isimlendirmesi meşhur olmuştur? Hanefî mezhebi özelinde düşünecek olursak, neden mezhep Ebu Yusuf ya da İmam Muhammed üzerinden değil de, Ebu Hanife'ye nispetle isimlendirilmiştir? Bize göre, kurucu müctehidler, kendinden önceki ve sonraki müctehidlere nazaran ön plana çıktığı iki rolü vardır:

1. Sahabe ve tabiundan nakledilen bilginin tertibi, tasnifi ve verili/sistemantik hale getirilmesi.
2. Önceki nesillerin görüş belirtmediği konularda güncel ve geleceği dair meselelerin çözümü için asıllar belirlemeleri.

Ebu Hanife'nin, kendi zamanına kadar olan genel fıkıh birikimini ilk defa bablara ayırmasıyla diğer mezhep imamlarından ayrıldığı bilinen bir husustur. Bildiğimiz kadarıyla ondan önce fikhî kitap/bab ayırımına tabi tutarak sistemantik hale getiren bir âlim yoktur.¹¹ Nitekim, Şâfiî'nin (v. 204/820) *el-Ümm*'ü ve Esed b. Furat'ın (v. 213/828) *el-Esediyye*'sinin, tertip açısından İmam Muhammed'in (v. 189/805) kitaplarına benzerliği bilinen bir husustur.¹² Yine hicri ikinci asır ve sonrasında telif edilen cami ve sünen tarzı eserlerin konu tertibinin, fıkıh

¹⁰ Çalış, "İslam Mezhepleri", s. 4.

¹¹ Burada kastedilen taharetten ferâize kadar uzanan tek tip bir sıralama değil, hangi fûrû meselenin hangi fıkıh babına dahil olacağıdır. Nitekim, mezhep içinde *Mebûsât*, *Bedâi*, *Kenz* gibi bazı önemli kitaplar ibâdât bahislerinden sonra nikah kitabına geçerken, *Kudurî* ve *Muhtâr* gibi metinler ise bey' kitabıyla devam etmektedir. Ayrıca *el-Camiü's-sağîr* ve *el-Camiü'l-kebir* gibi bazı eserlerin tertibi dahi bizzat Şeybânî tarafından değil sonraki fakihler tarafından yapılmıştır. Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, s. 112.

¹² Bedir, *Ebu Hanife*, s. 74.

kitaplarındakine benzer şekilde olması, Ebu Hanife'nin öğrencilerinin kendinden nakillerle meydana getirdiği kitapları aracılığıyla fıkıh ilmine köklü tesirini gözler önüne sermektedir.¹³ İkinci maddedeki rolü açısından Ebu Hanife, kendi zamanına kadar daha çok rivayetler ve bunların rey ile tafsilatlandırılması şeklinde olan fıkıh faaliyetlerini, fıkıhın geneline hâkim olan asıllar belirlemesi, farazi fıkıh meseleleri ortaya atarak bunlara çözüm üretmeye çalışması, meselelerin hükmüne ulaşırken farklı alanlarda ön plana çıkan talebeleriyle şuraya dayalı bir fıkıh okulu oluşturması gibi yönleriyle fıkıh tarihinde ayrıcalıklı bir konuma sahiptir.

1. Hanefi Mezhebinin Doğuşu

Müteahhir dönemde kurucu imamlara ve onların ilk nesil talebeleri olan meşayihâ muhalefet, mezhebin tercih usulüyle ilgisi bulunan önemli bir konudur. Bu açıdan kurucu imamlar ve meşayih'in konumunu tespit sadedinde kısaca mezhebin doğuşu ve kurucu imamların otoritesine değinmek yerinde olacaktır.

Hz. Ömer (v. 23/644) zamanında kurulan Kûfe şehrine Abdullah b. Mesud'un (v. 32/652-53) gönderilmesi ve Hz. Ali (v. 40/661) döneminde başşehir olarak tercih edilmesi, zamanla Hicaz ile birlikte Kûfe'nin de ilmî merkez haline gelmesine neden olmuştur. Mısır'da yerleşen sahabe sayısı 300 civarında iken, Kûfe'de 70 tanesi Bedir ashabından olmak üzere 1500 civarında olması bunun somut göstergelerindedir.¹⁴ İbn Mesud başta olmak üzere Hz. Ömer, Hz. Ali¹⁵ ve Hz. Aişe (v. 58/678) gibi fakih sahabelerin talebeleri aracılığıyla Kûfe'deki fikhî zenginlik artmış, Ebu Hanife dönemine gelindiğinde Kûfe, İslam dünyasının en önemli merkezlerinden biri haline almaya başlamıştır.¹⁶ Hocası Hammad'ın (v. 120/738) vefatından sonra ders halkasının başına geçen Ebu Hanife, Abbasi hilafetiyle birlikte değişen devlet yapısının da etkisiyle ders halkasının şeklini değiştirerek, şûrâyâ dayalı bir meclise dönüştürmüştür. Tam bu yıllarda birçok ilimde tedvin faaliyetlerinin başlamasının, fıkıh alanında Ebu Hanife'yi böyle bir sisteme yönelttiği

¹³ Bilmen, "İmam-ı Âzam'ın Müctehidler Arasındaki Mevkii", s. 21; Nu'mânî, *el-İmâm İbn Mâce*, s. 59.

¹⁴ Kevserî, *Fıkhu Ehli Irak*, s. 42.

¹⁵ Halife Mansur, Ebu Hanife'ye ilmi kimden aldığını sorunca, cevabında önce Ömer b. Hattab ve Ali b. Ebu Talip'i, üçüncü sırada İbn Mes'ud'u zikretmiştir. İbn Ebi'l-Avvam, *Fedailü Ebi Hanife*, s. 101.

¹⁶ Furat, *Hanefi Mezhebinin Oluşumunda Kûfe Şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi*, s. 126.

akla gelmektedir.¹⁷ Kendisinden önce ve sonraki müctehidlerden farklı olarak kurduğu bu müşâvere sistemi sayesinde halkasında hadis, dil, kıraat, zühd gibi farklı alanlarda temâyüz etmiş talebelerinin birikimini de fıkıh üretiminde değerlendirerek, meselelere çok yönlü bakmaya çalışmıştır. Bu geleneğin bir devamı olarak, kendisiyle beraber talebelerinin de farklı ictihadları fıkıh kitaplarında yer bulmuş ve üretilen fıkıhın çeşitliliği açısından da diğer mezheplerden ayrılmıştır. Farazi fıkıh sistematığının geliştirilmesi, fıkıhın bablara ayrılarak kayda geçirilmesi, hadis tenkidinde senede ek olarak metinde fikhî tenkit ölçütleri kullanılması gibi özellikleri Hanefî mezhebini diğer mezheplere göre öne çıktığı mümeyyiz vasıfları haline gelmiştir.¹⁸ Ayrıca daha Ebu Hanife hayattayken fıkıh meclisinden çıkan son kararların “divan” denilen defterlere kaydedildiği bilindiğinden¹⁹, Şeybânî’nin bir araya getirdiği fıkıh kitaplarının ilk nüvelerini buradan almış olması muhtemeldir.

Mezhebin dönemlendirilmesi için kullanılan ve 7. asra kadar uzanan üçlü tabakalandırmalar, geçirilen fikhî yöntem kırılmalarını göstermesi açısından önemlidir. Fakihler farklı istılahlar kullansa da işaret ettikleri zaman dilimleri birbirine oldukça yakındır. Buna göre mütekaddimun; İmam Ebu Hanife ve talebelerini ifade etmek için kullanılırken, buna yakın manada “selef” kavramı da kullanılmaktadır. Halef, Şeybânî’den Halvani’ye (v. 452/1060) kadar olan ulemayı tarif için kullanılırken, müteahhirunun Halvani’den Hâfızüddîn el-Buhari’ye (v. 694/1294) kadarki ulemayı ifade ettiği söylenmiştir.²⁰ Mezhep tabakalarını daha net tarihlerle dönemlendirmeyi tercih eden Kınalızâde (v. 979/1572) ve Kâtip Çelebi (v. 1067/1657) Ebu Hanife ve talebelerini mütekaddimun, hicri 200-400 yılları arasını kudemâ, 400 ve sonrasını müteahhirûn olarak isimlendirmektedir. Ayrıca kudemânın fikhî mesaisinde galip olan ictihad ve tercih iken, müteahhirunda galip olanın tercih olduğuna dikkat çekmektedirler.²¹ Bu yaklaşım mezhep içi tercihin hicri 5. asırdan itibaren bir gereklilik halini aldığını ve öncesindeki kudemâ dönemi tercihlerinin, ictihada muktedir ulemanın yaygınlığı açısından, öncelikli olduğunu düşündürmektedir. Nitekim doğrudan şeri delillerden kıyas yoluyla yapılan mutlak

¹⁷ Nu‘mânî, *el-İmâm İbn Mâce*, s. 60-61.

¹⁸ Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkıhî İstidlâl*, s. 110-14.

¹⁹ İbn Ebi'l-Avvam, *Fedailü Ebi Hanife*, s. 342; Kevserî, *Hüsni't-tekâdî*, s. 27.

²⁰ Pîrîzâde, “Risâle fî mezhebi'l-İmâm”, s. 341; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 241.

²¹ Kınalızâde, *Tabakâtü'l-mesâil*, s. 3; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1282.

ictihadın 5. asırdan sonra nadirattan olduğu, bu zamandan sonra yapılan mutlak kıyasın muteber olmadığı çeşitli vesilelerle dile getirilmiştir.²² Fakat Hanefi mezhebinde fetva usulüne dair müstakil eserlerin, diğer mezheplere göre oldukça geç bir dönemde ortaya çıktığı ve bu bilgilerin çeşitli fıkıh kitaplarında özet bir şekilde verilmekle yetinildiği dikkate alındığında, mezhep içi tercihe muktedir âlimlerin daha geç dönemlere kadar var olduğu söylenebilir. Çünkü mukallit müftülerin mezhep içi tercihte bulunacak yeterlilikte olmaması halinde fetva usulü eserlerine ihtiyaç duyulmuştur.²³ Biz ise çalışmamızda biraz daha esnek bir dönemlendirme kullanarak hicri ilk yedi asrı mütekaddim, sonrasını müteahhir dönem olarak isimlendireceğiz. Çünkü mezhebin görüşünü sağlıklı ve derli toplu şekilde nakleden, zâhirü'r-rivâye, nâdirü'r-rivâye ile meşayihın görüşlerini ayırarak veren *el-Fetâva'l-Hâniyye*, *Hidâye* ve *el-Muhîtü'l-Burhânî* gibi önemli eserlerin telifi bu asra kadar uzanmaktadır.

Mezhep tarihini dönemlendirirken, Ebu Hanife, talebeleri ve onların talebeleri olan birinci nesil meşayih istisna edilirse, fakihlerin mezhepteki konumunu belirleyen öncelikli etken yaşadıkları dönem değil, ilmi birikimleridir. Bu gerçeğe dikkat çeken İbn Kemal “Kişilerin mertebeleri, tekâdüm-i ezmine ve âcâl ile değil, hakkı izar etmeleriyle ortaya çıkar.” demiştir.²⁴ Mezhepteki fakihlerin tabakalarının yaşadıkları tarihle doğrudan ilişkili olmadığını göstergelerinden biri de Kâdîhândır. Kâdîhan, zaman olarak müteahhir dönemde gelmesine rağmen onun tercihleri kendinden önceki birçok fakihten daha fazla revaç bulmuştur. Bunun bir neticesi olarak, kendinden sonra yazılan eserlerde görüşlerine çokça müracaat edilmiş, onun tashih ettiği hükümlerin başkalarınınkinden öncelikli kabul edilerek, hakkında “*fakihü'n-nefs*” denilmiştir.²⁵

Ebu Hanife ve talebelerinden sonra üçüncü tabakayı temsil eden fakihlerden itibaren mezhebin çeşitli bölgelerde yayılarak mezhep içi ekolleşmeye gittiği görülmektedir. Bunlardan Irak, Belh ve sonrasında Semerkant-Buhara meşayihı

²² İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, I, 589, V, 418.

²³ Ebu'l-Hâc, *İsâdü'l-müftî*, s. 49; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve İstîlâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, I, 247.

²⁴ Apaydın, “Kemalpaşazâde'nin ‘Tabakâtul'l-Fukahâ'sı’”, s. 99.

²⁵ İbn Kutluboğa, *et-Tashih ve't-tercîh*, s. 134; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, V, 91.

müstakil fakih toplulukları olarak temayüz etmiştir.²⁶ Mezhebin meydana geldiği Irak coğrafyası, Hanefiliğin etkili merkezlerinden olma özelliğini ancak hicri 5. asrın sonlarına kadar sürdürebilmiştir. 5. asırdan sonra Irak'taki meşayih'in etkinliği azalmış, zamanla mezhebin merkezi Mâverâünnahir bölgesine kaymıştır. Irak ile Mâverâünnahir Hanefililerinin fîrû-i fikh üretme yöntemi açısından da bazı temel farkları göze çarpmaktadır. Buhara meşayih'i kitaplarında daha önce hükümü verilmemiş meseleleri ele alırken, zâhirü'r-rivâyeye ek olarak nâdirü'r-rivâyeyi de esas almış, kurucu imamlardan nakledilen meseleyi, yeni meseleye kıyas etmek suretiyle fîrûdan yeni bir fîrû hüküm tahriç etmişlerdir. Irak meşayih'i ise zâhirü'r-rivâyeye-nâdirü'r-rivâyeye ayrımı yapmaksızın mezhebin genel birikiminden elde ettikleri asıllar üzerinden yeni meseleleri değerlendirmişlerdir.²⁷

Mâverâünnahir bölgesinde yaşanan Moğol istilası sonrasında Hanefiliğin merkezi Irak ve Mâverâünnahir'den sonra Mısır ve Şam bölgesine kaymıştır. Fakat burada Memlûkler döneminde Hanefiler üzerine kurulan baskı²⁸ sonrası bazı fakihler Osmanlı coğrafyasına yönelmiştir.²⁹ Özellikle hicri 9. asırdan itibaren Bedreddin Aynî (v. 855/1451) ve İbnü'l-Hümâm gibi ehl-i hadis meşrep fakihlerin mezhebin birçok fîrû görüşüne müdahalesi sonrası yeni bir dönem başladığını söylemek mümkündür. Hanefi fakihler içinde Aynî ve İbnü'l-Hümâm ile yaygınlaşan bu farklı süreci, Salah Ebu'l-Hac "Muhaddis Fakihler Medresesi" olarak kavramlaştırmaktadır. Bu ekolün en bariz vasfı ise, Hanefi fikhında ehl-i hadis düşüncesine uygunsuz görünen ve çok eleştirilen konuları hadisçi metotla açıklamaya çalışmak, mümkün olmadığında ise, mezhebin racih görüşüne muhalefet pahasına uzlaştırıcı görüşler tercih etmek ya da üretmektedir. Mısır ve Şam'da yoğun bir şekilde Şâfiî ve ehl-i hadis ulemanın tesiri altında kalan fukahanın böyle bir yöntem tercih etmesi olağandır. Özellikle fîrûdaki hükümlerde etkisi hissedilen bu

²⁶ Şimşek, *İmam Ebu Hanîfe ve Hanefilik*, s. 175-82.

²⁷ Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, s. 209-22; Şimşek, *İmam Ebu Hanîfe ve Hanefilik*, s. 252.

²⁸ Baberti, Tarsusi gibi alimler bu dönemde Hanefi mezhebini müdafaa amacıyla çeşitli risaleler yazmak zorunda kalmışlardır. Bu eserlerin telif sebebi ve tarihi olaylar incelendiğinde, bu risalelerin diğer mezheplere üstünlük sağlamaktan öte, devlet ricalinin desteğini alan bazı ehl-i hadis ve mezhep taklidine karşı olan alimlerin Hanefiliği gayri meşru gösterme çabalarına bir yanıt olduğu görülmektedir. Baberti, "en-Nüketü'z-Zarife", s. 72.

²⁹ Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr*, I, 41-46; Şimşek, *İmam Ebu Hanîfe ve Hanefilik*, s. 71.

ekol zaman içinde, İbn Emîru Hâc (v. 879/1474), Halebi (v. 956/1549), Emîr Pâdişah (v. 987/1579), Ali el-Kârî (v. 1014/1605), Şürûnbülâlî (v. 1069/1659) ve Leknevi (v. 1886) gibi çok sayıda önemli ismi etkileyerek büyümüştür.³⁰

Bu dönemlerde Şâfiîlerle yakın temasın ve belki onlardan etkilenmenin somut bir sonucu olarak görülebilecek “kavâidüne la te’behu” yaklaşımıdır. “Mezhebimizin asılları bu hükümle çelişmez” manasında kullanılan bu yaklaşıma göre meseleye dair Hanefi fakihlerden nakledilen bir görüş yoksa genellikle Şâfiî mezhebinin görüşleri mezhebin asıllarına uygun olduğu düşünülerek³¹ kabul edilmiştir.³² Halbuki mezhebin ilk asırlarından itibaren yeni karşılaşılan meseleler başka mezhebe meylederek³³ değil, tahric metoduyla çözülmeye çalışılmıştır. Fakat yukarıda değindiğimiz ilmi ve sosyolojik gerekçelerle olsa gerek, bu yaklaşım yaygınlaşarak kullanılmaya devam etmiştir. *İlmihal* metninin değerlendirilmesi bölümünde bazı hükümlerde de görüleceği üzere İbnü’l-Hümâm’ın ehli hadis/Şâfiî gelenekle uzlaşmacı tercihleri sonrası yerleşen bazı kabuller zâhirü’r-rivâyeye uygun olmasa bile müteahhir ulema arasında yaygınlık kazanmıştır.

2. Tercih Kavramı

Mezhep içi tercihe dair ilk kuralların tespiti hicri 3. asra kadar uzanmakla birlikte³⁴ kadim fıkıh kitaplarında, konuyla ilgili tam bir tarif görülmemektedir. Yakın tarihte, mezhep içi tercih kavramını inceleyen araştırmacılar tarafından, birbirine benzer birçok tanım yapılmıştır. Bu tanımlar genelde, muhtelif görüşler

³⁰ Ebu’l-Hâc, *İsâdü’l-miüftî*, s. 58, 147-49. Kevserî de benzer bir ikazda bulunarak, Leknevî’nin şaz görüşlerinin mezhepte muteber olmadığına vurgu yapmıştır. Kevserî, *Mukaddimât*, s. 333.

³¹ Halbuki Ebu’l Leys Semerkandî ve başka Hanefi fakihlerden, Hanefi mezhebine en yakın görüşlerin Maliki mezhebinde olduğunu nakledilmiştir. Hamevî, *Gamzü’uyûni’l-besâ’ir*, IV, 232; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtar*, III, 411.

³² Görebildiğimiz kadarıyla Mısır Hanefilerinden İbn Nuceym ile kullanımı başlayan bu terimi Remlî, Haskefî, Hamevî, Şürûnbülâlî, İbn Âbidîn ve Tahtâvî gibi çok sayıda fakih kullanmıştır. İbn Nuceym, *el-Bahrü’r-râ’ik*, IV, 151; Hamevî, *Gamzü’uyûni’l-besâ’ir*, I, 450; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtar*, I, 582, II, 328.

³³ Mezhepte müctehid olduğu söylenen ve dolayısıyla hakkında hüküm verilmemiş bir meselede ictehad etmesi beklenen Remlî dahi zaman zaman Şâfiî mezhebinin hükmünü, mezhebe uygun düştüğü gerekçesiyle almıştır. İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtar*, I, 582; Pekcan, “Remlî”, *DİA*, XXXIV, 563.

³⁴ Ebu’l-Leys es-Semerkandî, Nusayr b. Yahya’ya Ebu Hanife ile İmameynin ihtilafı durumunda nasıl hareket edileceğine dair sorulan soruya verdiği cevabı nakletmiştir. Bayder, *Kurucu İmama Muhalefet*, s. 52.

içinden en doğru/râcih olanı bulma çabası üzerine yoğunlaşmaktadır.³⁵ Ancak tanımların arka planında var olduğu peşinen kabul edilmesi gereken ilke, tercih işleminin, düzensiz ve kuralsız bir biçimde değil, mezhebin usulüne göre, kurallı bir şekilde yapılması gerektiğidir. Zira hemen her mezhepten fakihin ısrarla vurgu yaptığı, râcih görüşe tabi olarak mercûh/zayıf kaville hüküm vermekten kaçınmanın gerekliliği, takip edilecek tutarlı bir tercih usulüne vurgu yapmaktadır. İbn Âbidîn mezhep içi tercihin öncelikli sonucu olarak belirlenen râcih görüşe riayet etmenin önemi hakkında Hanefî mezhebiyle yetinmeyerek, diğer mezhep ulemasından da nakiller yaparak bu konuda icmanın varlığını gündeme getirmiştir.³⁶ Fakat özellikle ibadetlerde gündeme gelen ihtiyata riayet etme³⁷ meselesinde bazen tercih edilmeyen kavillerin de dikkate alındığı görülmektedir. Bilmen'in *İlmihal*'inde de bazı kaviller mercûh olsa bile ihtiyaten riayet edilmesi tavsiye edilmiştir.³⁸

3. Tercih Kapsamındaki Uygulamalar

Fıkıh eserlerinde mezhebin görüşü olarak da ifade edilen râcih görüşün tespitinin önemine binaen son derece detaylı ve sistematik ölçütler geliştirilmiştir. Bizce bu mesainin temelde iki uygulama alanı vardır.

Birincisi, gerek kurucu imamlar gerekse onlardan bir görüş nakledilmediği durumlarda meşayihın ya da müteahhir dönem fakihlerin görüşleri arasında bir ya da bir kaçının tercih edilmesi noktasındadır. Fetvaya esas olan ya da amel edilen görüş olarak benimsenen bu tercih faaliyeti sonucunda genellikle bir görüş ön plana çıkmakla birlikte bazen ihtilaf eden tarafların gerek delillerinin eşit derece kuvvetli olması gerekse insanlardan zorluğun giderilmesi gibi ihtiyaçlar dolayısıyla birden fazla tercih edilen görüş olabilmektedir.

Bu ilk akla gelen uygulamaya ek olarak başka bir uygulama alanı da mezhep imamlarına ve meşayihâ nispet edilen görüşlerin tercih usulü ölçütlerine göre

³⁵ Uğur, *Mezhep İçi Tercih*, s. 36.

³⁶ İbn Âbidîn, *Şerhu'l-manzûme*, 56.

³⁷ Merginânî, *el-Hidâye*, I, 86. İbn Hümam'ın, ihtiyatı, delillerin en kuvvetlisiyle amel etmek olarak tanımlaması, her zaman en ağır hükümlerle amel etmenin gerektiği şeklindeki düşüncenin aksini ispat etmektedir. Emîr Pâdişah, *Teysîrü't-Tahrîr*, II, 116.

³⁸ Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 57, 61, 121.

değerlendirilmesidir. Çünkü bir fakihin nispetinde yapılan hata fetva verilecek olan görüşe tesir edebilmektedir. Örneğin, Ebu Hanife'den iki görüş nakledilmesi durumunda bunlardan herhangi biri Ebu Yusuf ya da Şeybânî'nin görüşüyle örtüşmesi halinde fetva verilmesi açısından önceleneceği belirtilmiştir. Çünkü iki kurucu imam karşısında diğer imamın görüşü tek kalmış olacaktır. Bu durumda Ebu Hanife'nin görüşünün çok zayıf ya da asılsız bir şekilde kendisine nispet edilmesi ulaşılan tercihi yanlış sonuçlandıracaktır. Ayrıca tercih edilen görüşte takip edilen yöntemde olduğu gibi bir imamın görüşünün tespiti için de kullanılan yöntemin doğru işletilmesi halinde yanlış bir atıf yapılmaması gerekmektedir. Mesail arası hiyerarşi ve mezhebin kitapları arası hiyerarşi bölümlerinde izah edileceği üzere atıf yapılan görüşler belirli önceliklere göre belirlenmelidir. Mesela İmam Muhammed'e nispet edilen görüşlerden birisi zâhirü'r-rivâye diğeri nâdirü'r-rivâye olarak nakledilmişse nâdirü'r-rivâye olanın tercih edilmesi, birisi metinlerde diğeri vâkıat eserlerinde nakledilmişse vâkıat eserinde benimsenen görüşün zikredilen imamın görüşe olarak verilmemesi tercih usulüne riayet edilmediğinin bir göstergesidir. Bu bağlamda *İlmihal*'de imamlara nispet edilen görüşlerden isabetsiz olduğu düşünülenler değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

B. MEZHEP İÇİ TERCİH USULÜ

Mezhep içi tercih için getirilen ölçütler genelde üç kademeli hiyerarşiyle tanımlanmaktadır. Ancak aşağıda görüleceği üzere doğrudan bu kısımların altına girmeyen birçok ölçütten bahsetmek de mümkündür.

1. Temel Tercih Ölçütleri

Hanefi mezhebinde tercih ölçütleriyle ilgili çok sayıda değişkenden bahsedilebilirse de fetva usulü eserlerinde bunların genelde üç temel kategoride incelendiği görülmektedir. Diğer ölçütler ise doğrudan ya da dolaylı olarak bu üç temel esasa dönmektedir. Genel kabul gören ilkelerin dışına çıkmayı gerekli kılan zaruret, fesad-ı zaman gibi dış etkenlerin ise ayrı bir başlık altında değerlendirilmesi mümkündür.

a. Fakihler Arasındaki Hiyerarşi

Mezhepte fakihler arası hiyerarşiyi tespiti yönelik özelleşmiş ilk eser kabul edilen İbn Kemal Paşa'nın *Tabakâtü'l-fukahâ* risalesi sonrası bu alanda bir literatür oluşmuştur.³⁹ Tarihsel süreçte, mezkûr risaledeki taksim özellikle İmameyn'in mezhepte müctehid sayılması, zikredilen bazı fakihlerin de ictihada muktedir olduğu halde, mukallit sayılması gibi yönlerden tenkitler almıştır. Şâh Veliyyillâh Dihlevî, Leknevî, Mercanî, Kevserî, Hudarî, el-Mutî'î, Ebu Zehre gibi isimler İmameyn'in mutlak müctehid sayılmamasına itiraz etmişlerdir.⁴⁰ Bu isimlerin çoğunun ortak noktası, son iki asırda yani, modern islam düşüncesinde ictihadın övülerek, taklide tamamen olumsuz anlamlar yüklendiği dönemde yaşamış olmalarıdır.⁴¹ Buna mukabil, İbn Kemal Paşa dışında Gaznevî⁴², Molla Hüsrev⁴³, Şuhâvî⁴⁴, Abdülganî en-Nablusî⁴⁵ ve İbn Âbidîn⁴⁶ gibi farklı tarih ve coğrafyalarda yaşamış birçok fakih İmameyn'in mezhepte müctehid olmasında bir sorun görmemiştir. Ancak bizce İbn Kemal Paşa'nın ve onun taksimini benimseyenlerin, tabakât taksiminde yapmaya çalıştığı, nefsü'l-emirde fakihlerin fikhî kapasitelerini tespit değil, mukallit müftinin mezhebin tercih usulüne göre en isabetli sonuca ulaşmasına yardımcı olmaktadır. Fetva usulünde sınırları çizilmeye çalışılan tercih ölçütleri mukallit müfti için olduğundan⁴⁷, tabakattaki fakihin hakikatte bazı meselelerde müstakil ictihadları olduğu bilirse de, mukallit fakih açısından önemli olan mezhepte fakihin görüşlerinin ne kadar dikkate alındığı yani işgal ettiği konumdur. İctihada güç yetirebilmeleri açısından benzer tavırlar sergilediği düşünülebilen iki fakihten birinin görüşleri mezhep içinde daha çok revaç bulduysa, tabakat taksiminde öncelikli konumda sayılması, meselede ictihad, tashih, tercih, temyiz gibi birçok ameli bir

³⁹ Tarihsel süreçte konuyu ele alan fakihlerden bazıları; Kınalızâde (v. 979/1572), Şuhâvî (v. 984/1576), Kefevî (v. 990/1582), Muhammed Fikhî el-Aynî (v. 1147/1734), İbn Âbidîn (v. 1252/1836), Leknevî (v. 1252/1836), Mercanî (v. 1307/1889).

⁴⁰ Bekdâş, *Tekvînü'l-mezhebi'l-Hanefî*, s. 24-50.

⁴¹ Fıkıh tarihini taklit-ictihad ikilemi üzerinden değerlendiren modern fıkıh düşüncesinin bir tahlili için bk.; Kaya, "Modern Dönemde Fıkıh İlminin Temel Meseleleri", s. 156-59.

⁴² Gaznevî, *el-Hâvi'l-Kudsî*, II, 563.

⁴³ Bayder, *Kurucu İmama Muhalefet*, s. 69.

⁴⁴ Şuhâvî, *et-Tirâzu'l-müzheb*, s. 83.

⁴⁵ Bekdâş, *Tekvînü'l-mezhebi'l-Hanefî*, s. 17.

⁴⁶ İbn Âbidîn, *Şerhu'l-manzûme*, 64.

⁴⁷ Ebu'l-Hâc, *İsâdü'l-müftî*, s. 49; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, I, 247.

anda yapabilen fakihlerin⁴⁸ mukallit açısından fetvaya esas olan görüşü belirlemede önemlidir.

Mezhepte tercih edilen görüş konusunda fukahanın belki de en çok tartıştığı konu Ebu Hanife'nin bir tarafta İmameyn'in bir tarafta olduğu hükümlerdir. Ebu Hanife'yi İmameyn'e üstün tutma eğilimi, Onun diğer mezhep imamlarına göre öne çıktığı yönleri dikkate alındığında, İmameyn'den öte fukahanın geneline karşı görülmektedir. Tabîinden olması, fikhî ilk tedvin eden kişi olarak kabul edilmesi, hatta ulemanın fikh babları tertibinde Ebu Hanife'ye tabî olduğu dolayısıyla fikh tertibinin de asli kaynağının Ebu Hanife olduğunun düşünülmesi gibi birçok gerekçeyle fikh ilminin kurucu imamı kabul edilmesi Hanefî olmayan fakihlerin de kabul ettiği bir durumdur.⁴⁹ Bu açıdan Ebu Hanife'nin İmameynle tamamen aynı tabakada değerlendirilmemesi olağan bir durumdur.

Diğer tabakalardaki müctehidler açısından da eleştiriler, fakihlerin normalde olduğundan daha düşük tabakalarda konumlandırılması üzerinde yoğunlaşmaktadır. Fakat bizce, fakihlerin mutavvel eserlerde görüşlerine ne kadar atıf yapıldığına göz atmak tabakadaki konumlandırılmalarına da ışık tutabilir. Cessâs ve Tahâvî örneklemleri üzerinden meseleyi izah edecek olursak, Tahâvî ve Cessâs'ın eserlerinde iki fakihin de meseleleri tartışırken naslar üzerinden usul kaidelerini işlettiği, bazen de müstakil icthadları olduğu görülmektedir.⁵⁰ Tahâvî'ye ve eserlerine *et-Tecrîd*'de 150, *Mebûsût*'ta 88, *Bedâ'iu's-sanâi'*'de 207, *el-Muhîtü'l-burhânî*'de 122, *Reddü'l-muhtâr*'da 304 kez atıf yapılmıştır. Buna mukabil Cessâs ve eserlerine, *Mebûsût*'ta 21, *Bedâ'iu's-sanâi'*'de 34, *el-Muhîtü'l-burhânî*'de 26, *Reddü'l-muhtâr*'da 28 kez atıf yapılırken, *et-Tecrîd*'de ise 35 kez atıf yapılmamıştır. Bu durum fikhî mesâileri birbirine yakın olduğu halde, Tahâvî'ye meselede müctehid denilirken, Cessâs'a ashâbı tahriç edilmesinin mezhepte işgal ettikleri konumla ilgili olduğunu

⁴⁸ Osmanî, *Usûlü'l-iftâ*, s. 122; Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl* s. 41; Ebu'l-Hâc, *İsâdü'l-müftî*, s. 133.

⁴⁹ Süyûtî, *Tebyüzü's-sahîfe*, s. 23; İbn Kutluboğa, *Şerhu Ğaribi'l-Ehâdisi'l-Akta'*, vr. 1b; Nu'mânî, *el-İmâm İbn Mâce*, s. 59

⁵⁰ Tahavî'nin *Muhtasarı*'nda Ebu Hanife'nin mezhebine muhalif bazı fikirleri tercih ettiğinden eserinin mezhepte çok yaygınlaşmadığı belirtilmiştir. Dehlevî, *Büstânü'l-muhaddisîn*, s. 161. Tahavî'nin bütün Hanefî fakihlere muhalefet ettiği 3 mesele için bk.: Bulut, *Ebu Ca'fer et-Tahâvî'nin Muhtasarı'ndaki Tercihleri*, s. 55-57. Özen, *Ebu Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fikhî Usûlünün Yeniden İnşası*, s. 150;

düşündürmektedir. Nitekim Bayder de, tabakâttaki fakihlerin konumu belirlenirken, fetva ya da kazada görüşlerinin esas alınmasıyla ilişkili olduğu tespitinde bulunmuştur.⁵¹

İbn Kemal Paşa öncesi ve sonrası mezhep içi tercih esaslarını tespit etmeye çalışan eserlerdeki yerleşik kabule göre de Ebu Hanife'nin görüşünün önceliğe sahip olduğu görülmektedir.⁵² Nitekim İmameyn'den biri Ebu Hanife'yle ittifak etmesi halinde, ikisinin görüşünün alınacağına dair kabul de bunu teyit etmektedir.⁵³ Mezhepte önemli metinlerden sayılan *Tuhfetü'l-fukahâ*'nın mezhep içi tercihlerini inceleyen bir çalışmada, Ebu Hanife'nin tek kaldığı görüşlerden 10 tanesinin, Ebu Yusuf'un 3, Şeybânî'nin 2 görüşünün tercih edildiği tespit edilmiştir.⁵⁴ Bununla birlikte, İmameyn'in Ebu Hanife'ye muhalif olduğu durumlarda nasıl hareket edileceği fakihler arasındaki hiyerarşinin fetva verilecek hükme en çok tesir ettiği alanlardan biridir. Müftinin müctehid olması halinde dilediği görüşten birini alabileceğini söyleyenler olduğu gibi,⁵⁵ müctehid müftinin delilin kuvvetine göre tercih yapabileceği de söylenmiştir.⁵⁶ Daha sonra İbnü'l-Hümâm tarafından “delili zayıf olmadıkça Ebu Hanife'den kavlinden dönülmez” şeklinde ifade edilecek olan ve akabinde İbn Nuceym⁵⁷ ve İbn Âbidîn⁵⁸ tarafından devam ettirilen bu görüşün izahı zor yanları bulunmaktadır. Herşeyden önce burada müctehid müftiden kasıt mezhepte ya da meselede müctehid midir yoksa daha alt tabakadaki ashab-ı tercihe de bu yetki tanınacak mıdır? Ne usulde ne fûrûda kurucu imama muhalefet yetkisi olmayan tahriç veya tercih ashabının, İmameyn'in delilini güçlü bularak alması, kurucu imama muhalefet sayılacağından, mezhep içi hiyerarşi açısından müşkil bir durum olduğu açıktır.

⁵¹ Bayder, *Kurucu İmama Muhalefet*, s. 101.

⁵² Bağdâdî, *Melce'ü'l-kudât*, s. 282; Brelvî, *Selesü resâil*, s. 290; Saylan, “Muhammed Ed-Destinâî'nin Âdâbü'l-Müftin Adlı Risâlesi”, s. 252.

⁵³ Gaznevî, *el-Hâvi'l-Kudsî*, II, 562; Şuhâvî, *et-Tirâzu'l-müzheb*, s. 62; İbn Âbidîn, *Şerhu'l-manzûme*, s. 129,133.

⁵⁴ Altuntaş, “Alâeddîn es-Semerkindî ve Tuhfetü'l fukahâ Adlı Eserinde Mezhep İçi Tercihler”, s. 61-69.

⁵⁵ Şuhâvî, *et-Tirâzu'l-müzheb*, 77; Bayder, *Kurucu İmama Muhalefet*, s. 61.

⁵⁶ Gaznevî, *el-Hâvi'l-Kudsî*, II, 562.

⁵⁷ İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, VI, 293.

⁵⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, I, 68.

İkinci bir sorun ise, tarihi süreçte delili zayıf bulunarak Ebu Hanife'nin görüşünden rücu edilmesinin tatbikatıyla ilgilidir. Zira delil merkezli tercih söz konusu olduğunda, Ebu Hanife bir tarafta Malik, Şâfiî ve İbn Hanbel gibi mutlak müctehidler bir tarafta bulunduğu, her halükarda Ebu Hanife'nin kavlinin terk edilmesi gerekecektir. Çünkü mutlak müctehid olan bu üç imamın, rivayet ve dirayet açısından görüşlerinin birleşmesi halinde, delillerinin Ebu Hanife'nin delilinden güçlü olacağı akla gelmektedir.⁵⁹ Ama vitir namazın vacip olması gibi nice meselede diğer üç mezhep imamıyla birlikte İmameyn'in kavli⁶⁰ terk edilerek Ebu Hanife'nin kavli tercih edilmiştir. Ebu Hanife'den sonra ders halkasının başına oturan büyük öğrencisi Züfer'in (v. 158/775) dahî müteahhir dönemde sadece on sekiz görüşünün tercih edildiği belirtilmiştir.⁶¹ Ayrıca Ebu Hanife'nin kavlinin zayıflığını tespit için öncelikli olarak delilinin kesin bilinmesi gerekecektir. Halbuki ondan nakledilenler verdiği hükümlerin delilleri değil kendisidir.⁶²

Tahriç yoluyla elde edilen akli delillerin ya da Ebu Hanife'den birkaç asır sonra tedvin edilen hadis kitaplarındaki rivayetler üzerinden kendisine delil nispet etmenin sağlıklı olmadığı aşikardır.⁶³ Nitekim Ebu Hanife'nin İkrime (v. 105/723), Hasan Basri (v. 110/728), Nafi (v. 117/735), Katade (v. 117/735), Zühri (v. 124/742) gibi Irak, Şam ve Hicaz bölgelerinde tefsir ve hadisin imamı kabul edilen tabiînin büyüklerinden ilim aldığı⁶⁴ düşünülünce, kütüb-ü sitte sahiplerinin ve sonraki muhaddislerin ulaşamadığı rivayetlerin kendisine ulaşmış olması uzak bir ihtimal değildir. Hükümlere tesiri açısından kıraat farklılıkları da önemli bir değişkendir. Söz gelimi İbn Mesud kıraati Ebu Hanife döneminde meşhur kıraatlerden olduğu halde sonraki asırlarda haber-i vahid konumuna düşmüştür. Hatta tabiîn, Kûfe bölgesinde Osman b. Affan (v. 35/656) ve Zeyd b. Sabit (v. 45/665 [?]) gibi sahabilerin kıraatlerine de vâkıf olabilmıştır.⁶⁵ Dolayısıyla Ebu Hanife'nin kavlini tespit edip sonra da zafiyetini ispat iddiasına temkinli yaklaşılması gerekmektedir. Bu duruma

⁵⁹ Brelvî, *Selesü resâil*, s. 312.

⁶⁰ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, II, 1010.

⁶¹ Pîrîzâde, *el-Kavlü'l-ezher*, s. 54.

⁶² İbn Âbidîn, *Şerhu'l-manzûme*, s. 144.

⁶³ Muhammed el-Cürcanî ve İbn Maze gibi fakihler tahriç yoluyla elde edilen görüşleri İmamlara nispet etmenin yanlışlığına dikkat çekmiştir. Bayder, *Kurucu İmama Muhalefet*, s. 85.

⁶⁴ Nu'mânî, *el-İmâm İbn Mâce*, s. 56.

⁶⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, I, 198.

dikkat çeken İbn Âbidîn, mezhep imamlarından açıkça bir görüş nakledilmedikçe, bizzat “Ebu Hanife böyle dedi” gibi ifadeler kullanmanın doğru bulmamış, bilakis, “Ebu Hanife’nin veya Ebu Yusuf’un mezhebine göre böyledir” demeyi daha uygun görmüştür.⁶⁶

Ebu Hanife’nin talebelerine karşı konumunu tespit sadedinde, Ebu Yusuf, Muhammed ve Züfer gibi büyük öğrencilerinden ağır yemin lafızlarıyla, kendilerinin Ebu Hanife’ye muhalif görüşlerinin aslında Onun ders halkasında gündeme getirdiği ancak daha sonra başkasını tercih ettiği görüşlerinden ibaret olduğu nakledilmiştir.⁶⁷ Müctehidin ilk görüşünden dönmesi halinde eski görüşünün artık onun görüşü sayılmaması yönündeki kural gereği ilk bakışta sorunlu görünen bu duruma İbn Âbidîn, Ebu Hanife’nin öğrencilerinin aslında Onun usulünü kullanarak bu sonuca ulaşmaları itibariyle, görüşün dolaylı olarak Ona nispet edilebileceğini ileri sürerek cevap vermiştir. Buna göre, tabii olduğu mezhep imamının usulüne göre hüküm elde eden müctehidin görüşü, aslında usulünü kullandığı mezhep imamının görüşü sayılmıştır.⁶⁸

Bu cevap, tarihi vakıa olarak, İmameyn, Ebu Hanife’ye fûrû meselelerde çoğu kere muhalefet ettiği halde, onların görüşlerinin de neden Hanefî Mezhebi çatısı altında değerlendirildiğini anlamlı kılmaktadır. Nitekim aynı usul kaidelerini kullanarak farklı sonuçlara ulaşıldığını birçok fûrû meselede görmek mümkündür. Mesela, Ebu Yusuf’tan ta’dîl-i erkânı farz olarak gördüğü Tarafeyn’den vacip gördüğü, nâdirü’r-rivâye olarak nakledilmiştir.⁶⁹ Hükümün gerekçesi olarak bazılarının Ebu Yusuf’un haber-i vahidle nas üzerine ziyade yaptığını, dolayısıyla mezhebin usulüne muhalefet ettiğini gündeme getirmesi üzerine, bu görüşe çeşitli itirazlar yapılmıştır. Sonuç olarak Tarafeyn ta’dîl-i erkânın vacip olduğunu söylerken, rûku ve secdenin hâs bir lafız olduğunu, dolayısıyla beyana ihtiyacı olmadığını, aksi halde nas üzerine haberi vahidle ziyade gerekeceğini kabul etmiş görünmektedir. Ebu Yusuf’un görüşü ise rûku ve secde lafzını mücmel kabul

⁶⁶ İbn Âbidîn, *Şerhu’l-manzûme*, s. 123.

⁶⁷ Gaznevî, *el-Hâvi’l-Kudsî*, II, 563.

⁶⁸ İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtar*, I, 67; İbn Âbidîn, *Şerhu’l-manzûme*, s. 118.

⁶⁹ İbn Nuceym, *el-Bahrü’r-râ’ik*, I, 317.

ettiğinden beyana ihtiyacı olduğunu yani sünnetle beyan edilen bu rükünlerdeki ta‘dîl-i erkânın da farz olduğunu kabul ettiği şeklinde açıklanmıştır.⁷⁰

b. Mesâil Arasındaki Hiyerarşi

Muayyen fakihlerden nakledilen fikhî hükümler kümesini ifade eden mesâile dair üçlü bir taksim yapılmıştır. Buna göre, kurucu imamlardan nakledilen görüşleri toplamayı hedefleyen ve güvenilir yollarla nakledilen mesâilü’l-usul yahut zâhirü’r-rivâye birinci kısmı, aynı gayeyle bir araya getirilen fakat nakli ilki kadar kuvvetli olmayan nâdirü’r-rivâye ikinci kısmı ve kurucu imamlardan nakil bulunmayan konularda meşayih⁷¹ verdiği hükümleri bir araya getiren vâkiât üçüncü kısmı meydana getirmektedir.⁷² Bu taksimin somut şeklinin ifadesi Şeybânî’nin mezhebi naklettiği kitaplar ve muhtevası üzerinden yapılmıştır.⁷³ Mezhepte tartışmasız kabul gören bu taksimin ilk olarak Orta Asya Hanefileri tarafından hicri IV. asırdan itibaren kullanıldığı bilinmesine rağmen, Irak Hanefilerinin eserlerinde bu taksimi dikkate almaması dikkat çekicidir.⁷⁴

Zâhirü’r-rivâye, zâhirü’l-mezhep ve rivayetü’l-usul kavramları birbirinin yerine kullanılmıştır ve İmam Muhammed’den meşhur yollarla rivayet edilen kitapları ifade etmektedir.⁷⁵ Nakillerin ihtilafı durumunda İmam Muhammed’in en son görüşü tercih edileceğinden,⁷⁶ İmam Muhammed’in zahiru’r-rivaye olarak bilinen kitaplarının telif sırasını bilmek, önem arzetmektedir. Zahiru’r-rivaye kitaplarına *es-Siyerü’s-sağîr* isimli kitabın dahil olup olmadığına dair ciddi ihtilaf⁷⁷ bir kenara bırakacak olursak, telif sırası; *el-Asl*, *el-Câmiu’s-sağîr*, *el-Câmiu’l-kebir*, *Ziyadât*, *es-Siyerü’s-sağîr*, *es-Siyerü’l-kebir* şeklindedir.⁷⁸ Bu kitapların muhtevası

⁷⁰ İbn Âbidîn, *Minhatü’l-hâlik*, I, 317; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtar*, I, 451.

⁷¹ Meşayih tabirinin hicri III-VIII asırlar arası kullanımındaki geniş yelpaze için bk.: Bayder, *Kurucu İmama Muhalefet*, s. 118-19.

⁷² Kınalızâde, *Tabakâtü’l-mesâil*, s. 1-2.

⁷³ Kaya, “Zâhirü’r-Rivâye”, *DİA*, XXXIV, 101; Kaya, “Nâdirü’r-rivâye”, *DİA*, XXXII, 278.

⁷⁴ Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, s. 212-13; Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 54.

⁷⁵ el-Halilî, *Esbâbu udülü’l-hanefiyye*, s. 47.

⁷⁶ İbn Âbidîn, *Şerhu’l-manzûme*, 103; Ebu’l-Hâc, *İsâdü’l-müftî*, s. 349.

⁷⁷ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü’l-Burhânî*, I, 29; Kefevî, *Ketâ’ibü a’lâmi’l-ahyâr*, I, 404; el-Halilî, *Esbâbu udülü’l-hanefiyye*, s. 51.

⁷⁸ Serahsî, *Şerhu’s-Siyerü’l-kebir*, I, 3; Sirâcüddîn İbn Nüceym, *en-Nehrü’l-fâ’ik*, I, 366; İbn Âbidîn, *Şerhu’l-manzûme*, s. 98.

dikkate alındığında, zâhirü'r-rivâye olarak bilinen görüşlerin sadece üç imamın değil, Züfer ve Hasan b. Ziyâd (v. 204/819) gibi fakihlerin görüşlerinden de teşekkül ettiği görülmektedir.⁷⁹

Zâhirü'r-rivâye kavramının İmam Muhammed'in zikri geçen kitaplarına tahsis edildiğine dair genel bir kabul olsa da fakihlerin bazı ifadeleri zâhirü'r-rivâye/zâhirü'l-mezhep gibi ifadelerin bazen mezhepte tercih edilen kavil olarak, daha umumi manada kullanıldığını göstermektedir. Mesela Bâberti (v. 786/1384), *el-Asl*'daki⁸⁰ bir hükmü naklederek, *ez-Ziyadât*'tan bunun zıddı olarak naklettiği görüşü tercih etmiştir. Zâhirü'r-rivâye olan görüşün *Ziyadât*'taki olduğunu belirtmiş, dolayısıyla ikisi de zâhirü'r-rivâyeden sayılan iki kitaptan birinin görüşünü tercih ederek, burada zâhirü'r-rivâyenin en sahih görüş anlamında olduğunu ima etmiştir.⁸¹ Benzer bir kullanım, *el-Fetâva 'z-Zahîriyye*'den yapılan nakilde görülmektedir. İmam Muhammed'in *es-Siyerü'l-kebîr*'de mefhumla delillendirmenin cevazına dair zikredilen kavlinin zâhirü'r-rivâyeye muhalif olduğunu, zâhirü'l-mezhebin ise mefhumla delillendirmenin caiz olmamasını gerektirdiği söylenmiş,⁸² yani zâhirü'r-rivâyeden sayılan *es-Siyerü'l-kebîr*'deki kavlin zıddı, zâhirü'l-mezhep olarak alınarak, zâhirü'l-mezhep kavramına mezhepte tercih edilen görüş manası yüklenmiştir.

Kurucu imamlardan, zâhirü'r-rivâye olarak saydığımız altı kitabın tamamı nâdirü'r-rivâye olarak isimlendirilmiştir. Taki Osmanî ise, İmam Muhammed'in *Muvatta* rivayeti, *Kitabu'l-Âsâr* ve *Kitabu'l-hucce* gibi eserlerine zâhirü'r-rivâyenin altında nâdirü'r-rivâyenin üzerinde bir makam takdir etmeyi uygun görmüştür. Temel gerekçe ise, zâhirü'r-rivâye eserleri gibi mezhebin fihhi görüşlerini toplamak için yazılmış olmadığından onlar arasında sayılmadığı, bununla birlikte nakil açısından zâhirü'r-rivâye gibi meşhur yolla nakledilmesi olarak sunulmuştur.⁸³ Fakat Osmanî'nin gerekçe olarak sunduğu, kitabın müellife nisbetinin sıhhati ve ilim ehli arasında meşhur olması şartları Ebu Yusuf'un *Kitabu'l-harâc* ve *İhtilafu Ebi Hanife*

⁷⁹ Kınalızâde, *Tabakâtü'l-mesâil*, 1; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1282; Bayder, *Kurucu İmama Muhalefet*, s. 59.

⁸⁰ Şeybânî, *el-Asl*, V, 349.

⁸¹ Bâbertî, *el-İnâye*, X, 117.

⁸² Ebu'l-Hâc, *İsâdü'l-müftî*, s. 469.

⁸³ İbn Muhibbürrahman, *el-Fethu'r-Rabbânî*, s. 365.

ve *İbn Ebi Leyla* gibi kitapları için de sabittir ki, Şeybânî'nin zikri geçen kitapları gibi günümüze ulaşan ve kurucu imamların görüşlerini nakleden kitaplardan sadece birkaçıdır.⁸⁴ Halbuki bildiğimiz kadarıyla Şeybânî'nin kitapları gibi bu kitapları da kadim dönemde nâdirü'r-rivâye dışında gören bir fakih yoktur.⁸⁵

Ebu Hanife ve öğrencilerinden zâhirü'r-rivâye ya da nâdirü'r-rivâye olarak sarih bir nakil bulunmayan meselelerde, müctehid olmayan bir fakihin vâkıât türü eserlerden nasıl istifade edeceği mezhepteki âlimlerin çoğunun tavrına göre şekillenmiştir. Buna göre, mütekaddimun dönemi meşayihinin bir görüşünün olup olmadığına bakılmalı, bu da yoksa müteahhir ulemanın çoğunun üzerine birleştiği görüş tercih edilmelidir. Burada görüşü öncelenen meşayih, Ebu Hafs el-Kebîr (v. 217/832), Hinduvânî (v. 362/973), Ebu'l-Leys es-Semerkindî (v. 373/983) gibi isimlerdir.⁸⁶

c. Mezhebin Kitapları Arasındaki Hiyerarşi

Mezhebin genel kabulüne göre, hükmün alınacağı fıkıh kitapları metin, şerh ve fetva kitapları şeklinde üç kategoriden meydana gelir. Metinlerden kasıt, *Muhtasaru'l-Kudûrî*, *Muhtâr*, *Vikâye*, *Kenz*, *Mültekâ*, *Bidayetü'l-mübtedî* gibi önde gelen kitaplardır. Çünkü bunlar, mezhepte en sahih görülen zâhirü'r-rivâye kavilleri bir araya getirmek için yazılmıştır.⁸⁷ Ancak detaylardaki inceliklere sadece metinler üzerinden ulaşmak mümkün olmadığı için metinlerin mutlak ifadeleriyle fetva verilemeyeceğine de dikkat çekilmiştir.⁸⁸ Bu genel kabulden farklı bir yaklaşım sergileyen yakın dönem ulemasından Muhammed Bahît (v. 1935) Hanefi eserlerinde kabul gören muhtasar metinler arasında da mütekaddim ve müteahhir ayırımına gitmiştir. O'na göre Tahavî, Kerhî, Hâkim eş-Şehîd ve Kudurî'nin muhtasarlari *Vikaye*, *Kenz*, *Mülteka* gibi müteahhir âlimlerin muhtasar metinlerinden önceliklidir ve “metinler şerhlere tercih edilir” kaidesindeki metinlerden kastın bu olması gerekir.

⁸⁴ Kaya, “Nâdirü'r-rivâye”, *DİA*, XXXII, 279.

⁸⁵ Kınalızâde, *Tabakâtü'l-mesâil*, s. 1; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1282; İbn Âbidîn, *Şerhu'l-manzûme*, s. 90; Uğur, *Mezhep İçi Tercih*, s. 233.

⁸⁶ Gaznevî, *el-Hâvi'l-Kudsî*, II, 562; İbn Âbidîn, *Şerhu'l-manzûme*, s. 164.

⁸⁷ İbn Âbidîn, *Şerhu'l-manzûme*, s. 177; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, I, 249.

⁸⁸ el-Aynî, *Edebü'l-müftî*, s. 105.

Gerekçesi de müteahhir metinlerin yazarları mütekaddim ulema seviyesinde fakihler değillerdir, ayrıca kitaplarındaki bilgiler senet ve delil açısından öncekilerinki kadar güvenilir değildir ve metinlerine müteahhirin görüşleri de karışmıştır.⁸⁹ Ancak bu görüş tartışmaya açıktır. Yazıldıktan sonra gördüğü kabul gereği “mütûn-ı erbaa” veya “mütûn-ı selâse” olarak ıstılahlaşan⁹⁰ ve mezhebin naklinde önemli yer işgal eden, kıymetleri gereği üzerlerine yüzlerce şerh, haşiye, ihtisar yapılan bu metinlerin Hanefi fıkıh tarihindeki konumu, zikredilen tespitin kabulünü zorlaştırmaktadır.

Şerhler genelde bu metinlerdeki görüşler esas alınarak, metnin kapalı yerlerini açmak, metin kısa olduğu için zikredilmeyen benzer meseleleri de tartışmak için yazılmıştır. Fetva kitapları ise metin ve şerhlerde değinilmeyen, daha nadir ve olağandışı durumların çözümü için yazılmıştır. Hükümlerin tearuzu halinde ise önce metinlerin sonra şerhlerin son olarak da fetva kitaplarının tercih edilmesi gerekli görülmüştür.⁹¹ İbn Âbidîn'e göre bunun gerekçesi, fetva kitaplarındaki hükümlerin, çoğunlukla tercih ehli kimselerin kendilerine yöneltilen sorulara binaen mezhebin kaideleri doğrultusunda verdiği cevaplardan meydana gelmesidir. Bu sebeple fetva kitaplarındaki hükümler arasında çokça ihtilaf görülmektedir. Sonra gelen meşayihın fetvalarına nazaran mezhebin üç imamından nakledilen fetvaların aynı bilgi değerine sahip olmadığı açıktır.⁹² Ayrıca, fetvaların örf, zaruret, insanların ihtiyaçları gibi geçici ve bölgeye göre değişebilen şartlarda verilmesi muhtemel olduğu için, metin ve şerhlerdeki gibi asli durumları ifade etmemesi olağandır. Fakat fetva ve nevâzil/vâkıât ismi verilen bazı kitapların bundan istisna edilmesi gerekir. Ebu'l-Leys es-Semerkindî'nin *Mecmû'u'-nevâzil*'i, Nâtîfî'nin *el-Vâkıât*'ı Sadru's-Şehid'in *el-Vâkıât*'ı gibi eserler zâhirü'r-rivâye ve nâdirü'r-rivâyeye ek olarak mütekaddim dönemi meşayihın görüşlerinin nakletmesiyle mezhepte metinler kadar ilgi görmüş,⁹³ hatta *Fetâvâ-yı Kâdîhan* gibi kitaplar, metinlerdeki rivayetlerin tashihinde belirleyici olarak kullanılabilmiştir.⁹⁴

⁸⁹ Bahît, *Risaletün fi beyâni 'l-kütüb*, s. 74.

⁹⁰ Özel, “Fıkıh”, XIII, 16.

⁹¹ Tarsûsî, *el-Fetâva't-Tarsûsiyye*, s. 88; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, VI, 310; İbn Âbidîn, *Şerhu'l-manzûme*, s. 176; Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istılahât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, I, 249.

⁹² İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, VI, 245.

⁹³ Uğur, *Mezhep İçi Tercih*, s. 236.

⁹⁴ İbn Kutluboğa, *et-Tashih ve't-tercîh*, s. 134.

Hanefî mezhebinde zâhirü'r-rivâye olarak bilinen kitapları özetlediği düşünülen ve Serahsî tarafından *el-Mebsût* ismiyle şerhedilen *Kâfi* metni, müellifi Hâkim eş-Şehîd (v. 334/945) ile aynı asırda mezhebin ilk metinlerini yazan Kerhî ve Tahâvî'nin muhtasarlarına nazaran daha çok ilgi görmüştür. Bunda öncelikli sebebin İmam Muhammed'in zâhirü'r-rivâye kitaplarındaki bilgiyi başarılı bir özetle sunduğu hemen akla gelmektedir. Ancak son dönemde yapılan çalışmalar, meşhur bilginin aksine *Kâfi* metninin, zâhirü'r-rivâye eserlerinin tamamının özeti olduğuna dair kuşklar meydana getirmiştir. Bildiğimiz kadarıyla *Kâfi* metninin zâhirü'r-rivâye kitaplarının tamamının özeti olduğuna dair kabul ilk olarak, İbn Nüceym tarafından ortaya atılmıştır. İbnü'l-Hümâm'ın *Fethü'l-Kadîr*'deki bir ifadesinden⁹⁵ yola çıkan İbn Nüceym⁹⁶, *Kâfi* metninin zâhirü'r-rivâye kitaplarının özeti olduğunu öne sürmüştür, İbn Âbidîn de bu kabulü devam ettirmiştir⁹⁷.

Serahsî, Hâkim eş-Şehîd'in, ilim ehlinin *el-Asl*'in ibarelerinin uzun olması ve tekrarlar içermesi dolayısıyla mütalaa etmekten geri durduğunu, bu yüzden İmam Muhammed'in mebsût/geniş kitaplarındaki ibareleri özetleyerek *Kâfi* metnini meydana getirdiğini söylemiştir.⁹⁸ İmam Muhammed'in zâhirü'r-rivâye kitapları içinde ise *el-Asl* dışındaki kitaplardan hiçbiri uzun ve detaylı ifadeler içermemesi hasebiyle, Hâkim'in ifadesindeki kastın *el-Asl*'dan ibaret olduğu şeklinde anlamak mümkündür.⁹⁹ Bunu teyit eden başka bir ifade de *Hizânetü'l-ekmel*'in mukaddimesinde Ebu Abdullah el-Cürcânî'ye (v. 522/1128'den sonra) aittir. Cürcânî, kitabının kaynaklarını sayarken, Hâkim'in *Kâfi*'sine ek olarak *Camîyn/el-Camîu's-sağîr* ve *ei-Camîu'l-Kebîr* ve *Ziyâdât* gibi zâhirü'r-rivâye kitaplarını *Kâfi*'den bağımsız zikretmesi¹⁰⁰, *Kâfi*'nin zahirü'r-rivâyenin tamamının değil *el-Asl*'in özeti olduğunu düşündürmektedir. Ancak, *Kâfi* metninin mukaddimesinde Hâkim eş-Şehîd'den nakledilen asıl ibarede, *Kâfi*'nin, İmam Muhammed'in mebsût/geniş kitaplarındaki ve cevâmi'/câmi isimli kitaplarındaki ifadelerin özeti

⁹⁵ İbn Hümam, *Fethü'l-Kadîr*, II, 425.

⁹⁶ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, III, 326.

⁹⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, I, 70; Mercânî, *Nâzûratü'l-hak*, s. 171.

⁹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 3.

⁹⁹ Mercânî, *Nâzûratü'l-hak*, s. 171.

¹⁰⁰ Cürcânî, *Hizânetü'l-ekmel*, I, 23.

olduğu görülmektedir.¹⁰¹ Buna göre *Kâfi*, *el-Asl*, *Camii'l-kebîr* ve *Camii's-sağîr* gibi metinlerin toplamından meydana gelmektedir. Bu durumu izah sadedinde, Hâkim'in *Kâfi*'yi iki kere düzenlediği, ilkinde sadece *el-Asl*'dan ikincisinde ise daha çok kitaptan yararlanarak meydana getirdiği, Serahsî'nin de *Mebûsât*'ta bu ikinci metni serh ettiği nakledilmiştir.¹⁰² Nitekim *el-Asl* ve *Kâfi* üzerinden yapılan karşılaştırmalarda, *Kâfi* metninin İmam Muhammed'in diğer kitaplarından hatta İmam Ebu Yusuf'un kitaplarından alıntılar içeren bir özet olduğu ortaya çıkmıştır.¹⁰³

Şeybânî'den, kitaplarındaki hükümlerin arka planındaki gerekçelere vakıf olmadan doğrudan nakil yapılmasını yasakladığı nakledilmiştir.¹⁰⁴ Nitekim Şeybânî'nin zâhirü'r-rivâyenin ilk olarak yazdığı eseri kabul edilen *Asl*'daki görüşünden sonradan dönmesi mümkündür. Bu ise bizzat meşayihin rivayetinden veya daha sonra yazdığı eserlerden bilinebilir. Dolayısıyla doğrudan *Asl*'dan yapılan bir nakil, mezhepte genel kabul gören hükmün dışına çıkmayı gerektiriyorsa temkinli olunması gerekecektir. Bunun bir örneğini İbn Âbidîn'in yalancı şahitlikle yapılan akitlerin hem kazaen hem diyaneten geçerli sayılmasına dair görüşü İmam Muhammed'e nispet etmesinde görmekteyiz¹⁰⁵. İbn Âbidîn'in doğrudan Şeybânî'nin *Asl*'ından¹⁰⁶ yaptığı nakle dayanarak, kazaî-diyanî hüküm ayrımını kabul etmediğini tercih etmekte ve bu konuda Tahâvî'den bir nakilde bulunmaktadır. Halbuki mezhebin muteber eserlerinde Şeybânî'nin tam aksi görüşte olduğu belirtilmiştir.¹⁰⁷

Bir esere çok atıf yapılması, genelde o eserin mezhepteki konumuna işaret eder.¹⁰⁸ Ancak bazı kitaplar, mutavel eserlerde çokça ismi geçmesine rağmen, çeşitli sebeplerle, kendileriyle fetva verilmesi uygun görülmemiştir. Sakındırılan bu kitaplardaki hükümlerle fetva verilmemesi;

1. Müellifinin meşhur bir fakih olmaması

¹⁰¹ Şeybânî, *el-Asl*, Muhakkik'in mukaddimesi, s. 119.

¹⁰² Mercânî, *Nâzûratü'l-hak*, s. 171-72.

¹⁰³ Şeybânî, *el-Asl*, Muhakkik'in mukaddimesi, s. 119.

¹⁰⁴ el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, II, 507.

¹⁰⁵ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtar*, V, 406.

¹⁰⁶ Şeybânî, *el-Asl*, IX, 440.

¹⁰⁷ Serahsî, *el-Mebûsât*, XVI, 180; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, VII, 15; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, VII, 68; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, VII, 14.

¹⁰⁸ Uğur, *Mezhep İçi Tercih*, s. 68.

2. İçinde zayıf rivayetleri barındırması
3. Anlaşılmayı güçleştirecek derecede muhtasar olması
4. Eserin nüshalarının nadir ya da kayıp olması
5. Eserin müellife nispetinin şüpheli olması
6. Kitabın fıkıh mevzusunda yazılmamış olması gibi sebeplere dayandırılmıştır.¹⁰⁹

Sözgelimi Kuhistânî'nin *Câmiu'r-rumûz* isimli eseri, *Reddü'l-muhtâr*'da çokça atıf yapılmasına rağmen bizzat İbn Âbidîn¹¹⁰ ve başkaları tarafından mezhepte fetva verilirken dikkatli olunması gereken eserler arasında zikredilmiştir.¹¹¹ Bu duruma muasırlarının, rekabet dolayısıyla Kuhistânî'ye yaptığı haksız eleştiri olarak itiraz edilse de¹¹² eseri ciddi şekilde tetkik ettiği anlaşılan İbn Âbidîn'in Kuhistânî'nin yetersiz bir fakih olması dolayısıyla değilse de, kitaptaki zayıf kavilleri dolayısıyla esere temkinli yaklaşmayı önermesi muhtemeldir.¹¹³ Zira eserdeki bazı hükümler, güçlü zayıf demeden birçok görüşün kitapta yer aldığını teyit etmektedir.¹¹⁴ Dolayısıyla burada kastedilen, zikri geçen kitabın faydasız olduğu değil, fıkıh alanında uzmanlaşmamış kimselerin sadece bu kitaplardaki hükümlere bakıp fetva vermesinin yanıltıcı olabileceğidir.¹¹⁵ Aksi halde, İbn Âbidîn, en önemli eseri olan *Reddü'l-muhtâr* isimli haşiyesini yazdığı *Dürrü'l-muhtâr* kitabını da bu kitaplar arasında sayması¹¹⁶ anlamsız hale gelecektir. Kitabın nüshalarının kayıp olması gibi gerekçeler¹¹⁷ ise, zamana ve bölgeye göre değişkendir. *el-Muhîtü'l-Burhânî* kitabının fakihler nazarındaki tarihsel seyri buna güzel bir örnektir. İbn Nüceym, *Muhît*'in nüshaları kayıp olduğu için ondan delil getirilemeyeceğini, İbn Emîru Hâc ise nüshalarına ulaşılsa bile, mutemed bir eser olmadığını, İbnü'l-Hümâm'ı referans

¹⁰⁹ Osmanî, *Usûlü'l-iftâ*, s. 208-217.

¹¹⁰ İbn Âbidîn, *Şerhu'l-manzûme*, s. 72.

¹¹¹ Bilmen; *Nehr, Dürrü'l-muhtar, Tenvirü'l-ebzar, el-Eşbah ve'n-Nezair, Câmiu'r-rumûz*, Aynî ve Molla Miskin'in *Kenz şerhlerini*, sahipleri muteber fakihler olduğu halde, icazları dolayısıyla fetvaya esas alınmayan kitaplardan saymıştır. Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, I, 248.

¹¹² Yaman, "Kuhistânî", *DİA*, XXVI, 348.

¹¹³ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1972; Osmanî, *Usûlü'l-iftâ*, s. 210.

¹¹⁴ Nakledildiğine göre, üzerinde kıymetli bilgiler bulunan -nahiv kitabı gibi- kağıtlarla taharet mekruhtur. Kuhistânî, mantık kitabı gibi ilimlere dair kitapları bu kapsamın dışında tutarak bunlarla taharet yapılabileceğine meyletmiştir. İbn Muhibbürrahman, *el-Fethu'r-Rabbânî*, s. 423.

¹¹⁵ Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdabı*, s. 133.

¹¹⁶ İbn Âbidîn, *Şerhu'l-manzûme*, s. 72.

¹¹⁷ el-Aynî, *Edebü'l-müftî*, s. 67.

göstererek, iddia etmiştir.¹¹⁸ Ancak, gerek İbnü'l-Hümâm'ın gerekse İbn Nuceym'in eserlerinde *Muhît*'e çokça müracaat ettiği bilinen bir husustur.¹¹⁹ Önceleri kitap kayıp olduğu için hakkında olumsuz yargıya sahip olan Leknevî ise, kitabı elde edip mütalaa ettikten sonra kitabın tertibine ve içeriğine olan hayranlığını belirtmiştir.¹²⁰ Bazı önemli eserlerin Osmanlı coğrafyasına geliş hikayesi de benzer bir durum arz etmektedir. Özen'in aktardığına göre;

“Molla Gürânî el-Bedâ'i' hakkında “Anka gibi bir kitap” demek suretiyle onun adı var kendi yok bir kitap olduğu değerlendirmesinde bulunmuş, Nevzâde Atâ'nin verdiği bilgiye göre de İbnü'l-Hümâm'ın Fethu'l-Kadîr isimli el-Hidâye şerhi ile Kâsânî'nin Bedâ'i'u's-Sanâ'i' adlı Tuhfetü'l-Fukahâ şerhi ilk olarak Rûm'a 909 (1504) yılındanda hac dönüşü Şeyhülislâm Zenbilli Ali Cemâlî Efendi tarafından getirilmiştir.”¹²¹

2. Harici Tercih Ölçütleri

Yukarıda üç temel başlık halinde zikredilen tercih ölçütlerine ek olarak zikredilmesi gereken başka bazı esaslar daha vardır; tercih lafızları arasındaki hiyerarşi ve tercih edilen kavli terk etmeyi gerektiren harici sebepler. Aslında dikkatli bakıldığında, bunların da dolaylı olarak üç temel ölçüte râci olduğu akla gelmektedir. Sözelimi, ikinci derecede tercih lafzıyla tercih edilen bir görüş, zâhirü'r-rivâye olması, metinlerde esas alınması yahut Ebu Hanife'nin kavli olması gibi unsurlar dolayısıyla birinci derecedekinin önüne geçebilmektedir. Ancak tercih usulünün ele alındığı eserlerde ayrıca zikredildiği için ayrı bir başlık halinde zikretmeyi uygun gördük.

Alâmêtü'l-fetvâ ismiyle *Câmiü'l-müzmerât*'tan nakledilen yaygın fetva lafızları konuyla ilgili birçok eserde tekrar edilmiştir.¹²² Bunlardan *aleyhi amelü'l-ümm*e lafzı daha umumi olduğu için diğerlerinden öncelikli kabul edilmiştir.

¹¹⁸ Leknevî, *Umdetü'r-riâye*, I, 46.

¹¹⁹ Yaman, *Fetva Usûlü ve Âdabı*, s. 132.

¹²⁰ Osmanî, *Usûlü'l-iftâ*, s. 213.

¹²¹ Özen, “Molla Hüsrev'in Vela Meselesi ile İlgili Görüşünün Osmanlı İlim Muhitindeki Yansımaları”, s. 343.

¹²² el-Aynî, *Edebü'l-müftî*, s. 96; İbn Âbidîn, *Şerhu'l-manzûme*, s. 184; Osmanî, *Usûlü'l-iftâ*, s. 223.

Sonrasında, *bihî yüftâ*, *aleyhi'l-fetvâ* gibi harfi cerin öne geçmesiyle hasr ifade eden lafızlar *el-fetvâ aleyh* lafzından daha kuvvetli görülmüştür.¹²³ Yine içinde “fetvâ” lafzı geçenler diğerlerinden önceliklidir. Esahh ve sahih lafızları da bunlar dışındaki fetva lafızlarına öncelikli sayılarak, geriye kalan tercih lafızları eşit seviyede kabul edilmiştir.¹²⁴ Bunlara ek olarak bazı rivayet sigaları da tercih edilen görüş hakkında fikir vermektedir. Sözelimi “‘ani’l-imam rivayetân/İmam’dan iki rivayet vardır” denildiğinde, fakihin bunlardan hangisinin sonuncu olduğunu bilmediği, “ve fi rivayetin ‘anhu keze/Ondan bir rivayete göre şöyledir” denildiğinde ya bu rivayetin Onun ilk görüşü olduğunu bildikleri ya da bu rivayetin Ondandır zâhirü’r-rivâye dışında kitaplarda nakledildiği anlaşılmaktadır.¹²⁵ Mezhep imamı için kullanılan “‘indehu” imamın mezhebine, “‘anhu” ondan yapılan rivayete delalet etmektedir.¹²⁶

Sahih olduğu ifade edilen iki farklı görüşten biriyle hüküm verilebileceği söylenece de¹²⁷ bu durumun, tashih eden ulemanın eşit derecede olması, benzer tercih lafızları kullanmaları vb. şartlar eşit olduğu durumda geçerli olması, vakiyaya daha uygun olacaktır. Tercih lafızları üzerinden genel bir portre oluşturan İbn Âbidîn, daha sonra, birden fazla tercih edilen görüşün tearuzu anında nasıl hareket edileceğini on maddede toplamaya çalışmıştır. Bunlar:

1. Tashih lafızlarından birisinin tekit içermesi,
2. Birisinin “fetva” lafzını içerir şekilde olması,
3. Metinlerin tercihinin şerhlere, şerhlerinkinin de fetâvâyâ öncelenmesi,
4. Birisinin Ebu Hanife’nin kavli iken diğerinin ashabının kavli olması,
5. Birisinin zâhirü’r-rivâye olarak nakledilmesi,
6. Meşayihün çoğunun tashihlerden birini tercih etmesi,
7. Biri istihsan iken diğerinin kıyas olması,
8. Birisinin vakıfların yararına daha uygun olması,
9. Birisinin örfe daha uygun ya da daha kolay hüküm içermesi,

¹²³ Saylan, “Muhammed Ed-Destinâi’nin Âdâbü’l-Müftîn Adlı Risâlesi”, s. 253.

¹²⁴ Uğur, *Mezhep İçi Tercih*, s. 278-84.

¹²⁵ Ebu’l-Hâc, *İsâdü’l-müftî*, s. 368.

¹²⁶ Leknevî, *Umdetü’r-riâye*, I, 77; İbn Muhibbürrahman, *el-Fethu’r-Rabbânî*, s. 636.

¹²⁷ İbn Nuceym, *el-Bahrü’r-râ’ik*, V, 218.

10. Birisinin delilinin daha açık olması,¹²⁸

Ebu Hanife'nin kavlinin mezhepte esas olduğunu kabul eden fakihler, zaruret, meşakkat, örf'e bağlı hükümlerde örfün değişmesi, teamül, maslahatı celb eden ya da mefsedeti def eden durumlarda Ebu Hanife'nin görüşünü terk ederek, mezhepteki diğer imamlardan birinin kavliyle fetva verilmesinde hiçbir sorun görmemiştir.¹²⁹ İlk kaynakların Ebu Hanife'nin kavlini esas almaya vurgu yapmalarına rağmen, zaman içinde İmameyn ve Züfer gibi fakihlerin görüşlerinin tercih edilme oranının artarak devam ettiği görülmektedir.¹³⁰ Bu durum, furu kitaplarında Ebu Hanife'nin görüşünü terk ederek diğer imamların görüşünün alındığı çok sayıda meseleyi de izah için anlamlı bir açıklamadır. Gündelik hayatta bu durumların toplumda ne kadar sık görüldüğü düşünülürse, mezhepte neden Ebu Hanife'nin görüşü dışına çokça çıkıldığı daha anlaşılır hale gelmektedir.

C. İLMİHALİN DEĞERLENDİRİLMESİNDE KULLANILAN TERCİH ÖLÇÜTLERİ

Değerlendirmelerimiz tercih usulüyle ilgisi açısından iki temel zemine oturmaktadır. İlki, tercih usulünün öncelikli konusu olan mezhepte fetvaya esas olan görüşün belirlenmesidir. Burada *İlmihal*'in açık bir şekilde müfta bih, sahih, esah gibi tercih lafızlarıyla belirttiği hükümler yanında meselede tek bir görüş zikrettiği konular da Bilmen'in tercihi olarak değerlendirilecektir. Çünkü Bilmen'in *İlmihal*'deki yönteminin, birden fazla görüş olan konularda tek bir görüşe yer vermesinin o görüşü tercih etmesi anlamında olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca klasik fıkıh kitaplarının sistematığına uygun olarak, aksine bir karine olmadıkça, maddenin başında tercih ettiği esas görüşü vermektedir. Devamında “başka bir görüşe göre”, “şöyle de denilmiştir” gibi lafızlarda getirdiği hükümleri “kıyle/mercuuh görüş” manasında kullandığı görüldüğünden, bu görüşler değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

İkincisi de hükme tesiri olan ve aslında mezhep içi tercihle alakalı olduğunu düşündüğümüz atıfların sıhhatiyle ilgili olanlardır. Sözelimi, İmam Muhammed'in

¹²⁸ İbn Âbidîn, *Şerhu'l-manzûme*, s. 194-98.

¹²⁹ Brelvî, *Selâsü resâil*, s. 304; Şuhâvî, *et-Tirâzu'l-müzheb*, s. 89; İbn Âbidîn, *Şerhu'l-manzûme*, s. 123.

¹³⁰ Bayder, *Kurucu İmama Muhalefet*, s. 65, 114.

bir konudaki görüşü nakledilip, diğer fakihin görüşünün tercih edildiğinin belirtilmemesi halinde her iki görüşle de amel edilebileceği akla gelmektedir. Çünkü Bilmen'in konuyla ilgili mezhep imamlarının görüşlerini serdedip herhangi bir görüşü tercih etmediği durumlarda, çoğunlukla her iki görüşün de tercih ehli fakihler bulunduğu bir görüşün mezhepte ağırlık kazanmadığı durumlar olduğu görülmüştür. Dolayısıyla atıfların değerlendirilmesi, tercih usulüyle ilişkisi açısından gerekli görülmüştür. Ayrıca bir fakihin görüşü verilirken meselenin tercih usulündeki metotta belirtildiği üzere mesâil arasındaki hiyerarşi ve mezhebin kitapları arasındaki hiyerarşi gözetilmek suretiyle tenkit edilerek, o fakihe nispet edilmesi gereklidir. Bu anlamda yanlış atıflar da mezhep içi tercih usulünün isabetli bir şekilde işletilmediğini göstermesi açısından konumuzla ilgili görülerek değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

İlmihal'deki hükümleri değerlendirirken baştan beri sayılan esasların tamamı dikkate alınmaya çalışılmakla birlikte bazılarında diğerlerine göre daha fazla müracaat edilmesi ihtiyacı görülmüştür. Bunları maddeler halinde sıralamak gerekirse:

1. Öncelikle mutlak olarak zâhirü'r-rivâye ve nâdirü'r-rivâye olan görüşlerin tespit edilmesine çalışılarak, bunlar meşayih'in fetvalarından ayrılmaya çalışılacaktır. Çünkü birinci bölümde işlendiği üzere mesail merkezli tercihte zâhirü'r-rivâye'nin diğer mesâile üstünlüğü mezhepte neredeyse tartışmasız bir şekilde kabul görmüştür.
2. İlk altı asırda karar kılan hükümlere müteahhir ulema delil merkezli tercih üzerinden itirazlar getirerek başka görüşleri tercih etse bile bunlar fetvaya esas kabul edilmeyecektir. Çünkü müteahhir ulema tarafından yapılan delil merkezli tercihin, mütekaddim ulemanın tercihleri karşısında zafiyeti yukarıda belirtilmiştir. Ancak örfün değişmesi, zaruret ve umûmü'l-belvaya dayalı olarak değişen ve müteahhir ulemanın çoğunun tercih ettiği görüşler mezhebin esas görüşü olarak kabul edilecektir.
3. Kurucu imamlar ve meşayih arası hiyerarşi daha çok tercih ehli fakihî ilgilendirdiğinden, bizim açımızdan fıkıh kitapları arasında bir tercih yapmak daha olağandır. Yine de hangi fakihin tercihinin önceleneceği mezhepte

konumuyla ilgili olduğundan, göz ardı edilmemiştir. Bununla birlikte muteber bir fakihin ya da fıkıh kitabının tercihi bile olsa, fakihlerin çoğuna muhalif olan tercihler esas alınmayacaktır.

4. Sonraki fakihlerin ihtilaf etmesi halinde, zâhirü'r-rivâye ya da nâdirü'r-rivâyeden güvenilir bir nakil olması halinde ise bu nakle uygun olan görüş tercih edilecektir.
5. Birinci bölümde sayılan üç temel tercih ölçütü dışında harici tercih ölçütleri de ihtilaf anında açıklayıcı ve takviye edici bir unsur olarak dikkate alınacaktır.



İKİNCİ BÖLÜM

ÖMER NASUHİ BİLMEN VE BÜYÜK İSLAM İLMİHALİ

A. ÖMER NASUHI BİLMEN'İN HAYATI VE ESERLERİ

Bu bölümde Bilmen'in hayatı, ilmi kişiliği, üstlendiği görevler ve eserleri hakkında bilgi verilecektir.

1. Ömer Nasuhi Bilmen'in Hayatı

Bilmen, 10 Ocak 1883'te Erzurum'a bağlı Sarıyayla köyünde dünyaya gelmiştir. Babası Şeyh Efendizâde olarak da bilinen âlim Hacı Ahmet Hamdi Efendi, annesi Muhîbe hanımdır. Babasını küçük yaşta yitirmesinin ardından amcası Abdürrezzak İlmî Efendi, eğitimiyle meşgul olmuştur. Ahmediyye Medresesi müderrisi olan amcasından iyi düzeyde Arapça ve Farsça tahsili görmüş, sonrasında eğitimine devam etmek için 1908 yılında İstanbul'a gelmiştir. 1912'de girdiği ruûs imtihanını kazanarak Fatih dersiâmlığına hak kazanmıştır. Bu arada girdiği Medresetü'l-kudât'tan 1913'te birincilikle mezun olmuştur.¹³¹ Sonrasında tayin edileceği Fetvâhane-i Âli müsevvid mülâzımlığı ve Şeyhülislâmlığa bağlı Heyet-i Te'lifiye azalığında yaptığı hukuka dair ciddi çalışmalar, ileride yayınlayacağı kitaplarının altyapısını oluşturmuştur. Demirci, Bilmen'in heyeti telifyedeki görevlerinin kronolojik olarak şu şekilde vermektedir:

“Temmuz 1913 (Şaban 1333)'te Fetvâhâne-i Âli müsevvid (yazı taslağı hazırlayan kimse) mülâzımlığına (müsevvidliğe atanmak için bekleyen kişi) tayin edilmiş, bir yıl sonra Ekim 1914'de başmülâzımlığa terfi etmiştir. 17 Kasım 1915 (9 Muharrem 1334) tarihinde Hey'et-i Te'lifiyye üyesi oldu.

Bu heyette görev alanların maaşlarına ek ödeme yapılarak maaşları artırılmıştır. Mesela Bilmen' in aldığı 1000 kuruşluk maaşına 250 kuruş ilave edilerek maaşı 1250 kuruşa çıkarılmıştır.

Nisan 1917 (Cemâziyelâhir 1335)'de yeniden teşekkül eden Mahkeme-i Temyiz-i Şefiyye Dairesi terekeye müteallik İ'lâmât telhîs mümeyyizliğine (şerî mahkemelerden gelen i'lamları tetkik etmekle görevli kimse) naklen tayin edilmiştir.

¹³¹ Yaran, “Ömer Nasuhi Bilmen”, VI, 162.

Mayıs 1920 (Şaban 1338)'de tekrar Hey'et-i Te'lifiyye üyeliğine getirildi. Temmuz 1922 (Zilkade 1340)'de Meclis-i Tetkikat-ı Şeriyye azalığına nakledildi ve aynı yıl bu dairenin kaldırılması üzerine dersiâmlığa devam etti.

Bu bilgiler ışığında Bilmen'in resmi heyet-i telifiyede yaklaşık dört sene (3 sene 9 ay) görev yaptığı anlaşılmaktadır.”¹³²

İlk öğretmenlik görevi olan Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye medresesi fıkıh müderrisliğini, Dâruşşafaka Lisesi'nde yirmi yıla yakın sürdürdüğü Siyer, Ahlak ve Yurttaşlık hocalığı takip etmiştir. Ayrıca İstanbul İmam Hatip Okulu ve İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü'nde de dersler vermiştir. 1931 yılında İmam Hatip mekteplerinin kapatılmasıyla İslamî eğitim yaklaşık yirmi yıllık bir kesintiye uğramıştır. Bu dönemde Bilmen, 1926'da İstanbul Müftü Yardımcılığı ve 1943'ten 1960'a kadar İstanbul Müftülüğü yapmıştır. 1960 senesinde Diyanet İşleri Başkanlığı görevine getirildiyse de mevcut baskıcı ortamdan rahatsız olarak 1961 yılında bu görevinden istifa etmiştir.¹³³ Böylece Bilmen'in 24 Temmuz 1913'de başladığı memuriyet görevi son bulmuştur. 12 Ekim 1971'de vefat edene kadar çalışmalarını sürdürerek birçok ilmi eser kaleme almıştır. 1914, 1921 ve 1927 yıllarında yaptığı evliliklerden üç oğlu dünyaya gelmiştir.¹³⁴

2. İlmi Kişiliği

Ömer Nasuhi Bilmen, Osmanlı ilim geleneğinin son halkalarından olduğundan birden çok alanda birikim sahibi olan âlim tipinin son örneklerindedir. Aldığı şumullü eğitim dolayısıyla Fıkıh'tan Kelam'a, Tefsir'den Edebiyat'a kadar çeşitli alanlarda verdiği nitelikli eserler bunun bir göstergesidir. Teliflerinde kaynaklara riayet konusunda oldukça hassas davrandığı gibi, kendisine yöneltilen basit sorulara dahi kitaplara bakıp kaynağını göstermeden fetva vermemiştir.

Öğretmenlik yaptığı uzun yıllar boyunca çok sayıda talebe yetiştiren Bilmen, talebelere müsamahakâr yaklaşımı dolayısıyla “Şeker Muallim” adıyla anılır

¹³² Demirci, “Heyet-i Te'lifiyye Üyesi Olarak Ömer Nasuhi Bilmen”, s. 62, 63.

¹³³ Güler, “Hukuk Düşüncesinde Erzurumlu Ömer Nasuhi”, I, 80.

¹³⁴ Işık, “Ehl-i Halden İlmihal'e Bir Ömür”, s. 40-41.

olmuştur. Derslerinde soru sorulmasına fırsat veren, sinirlenmeden karşı tarafı dinleyen bir muallimdir.¹³⁵ Dil konusunda da son derece yetenekli olduğundan Arapça, Farsça ve Türkçe dillerinde şiir yazmış, ayrıca Fransızca'sını da bu dilden tercüme yapabilecek bir seviyeye getirmiştir.¹³⁶

Bilmen, din adamının vazifelerinden birinin siyasetten uzak kalmak olduğunu belirterek hayatında da bu ilkeye riayet etmiştir.¹³⁷ Bununla birlikte toplumun sorunlarına tepkisiz kalmamış, Türkçe ezan, Türkçe ibadet gibi dini tartışmaların siyasete alet edilmesine fırsat vermemiştir.¹³⁸ Nitekim Ömer Nasûhî Bilmen'in Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan istifa etme gerekçesi olarak reform teklifi yapanlara: "Bozulmuş bir dinde reform olur. Dinimiz bozulmamış ki reform olsun." tepkisinin olduğu söylenmiştir.¹³⁹

3. Eserleri

Diyanet İşleri Başkanlığı görevinden sonra da ilmi çalışmalarına devam eden Bilmen, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam ve Edebiyat gibi birçok alanda eserler vermiştir.

Bunlardan fıkıh alanında olanlar; *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamûsu (I-VI, İstanbul 1949-1952)*, *Büyük İslâm İlmihali (İstanbul 1947-1948)* ve *Kurban: Mahiyeti, Vucûbu, Hikmet-i Teşrîyyesidir (Ankara 1956)*. *Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* hakkında Canan Candan'ın Sakarya Üniversitesi İslam Hukuku Bilim Dalı'nda 2001 yılında *Ömer Nasuhi Bilmen'in İlmî Kişiliği ve 'Hukuki İslamiyye Kamusu' Adlı Eserinin Tahlili*, Esra Çelik'in Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslam Hukuku Bilim Dalı'nda 2019 yılında *Ömer Nasuhi Bilmen'in 'Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu' Adlı Eserinin İncelenmesi* ismiyle hazırlanan tezleri yanında Fethi Gedikli'nin "*Hukuk-ı İslamiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*"nun İstanbul Hukuk Fakültesi'nce Yayınlanmasının Değerlendirilmesi" adlı tebliği 2014 yılında Ömer Nasuhi Bilmen sempozyumunda

¹³⁵ Işık, "Ehl-i Halden İlmihal'e Bir Ömür", s. 36-41.

¹³⁶ Yaran, "Ömer Nasuhi Bilmen", s. 162.

¹³⁷ Işık, "Ehl-i Halden İlmihal'e Bir Ömür", 39.

¹³⁸ Işık, "Ömer Nasuhi Bilmen", 40.

¹³⁹ Köycü, "Ömer Nasûhî Bilmen'in Hayatı ve Büyük İslâm İlmihâli Adlı Eseri Bağlamında Hadis İlmî'ndeki Yeri", s. 3141.

sunulduktan sonra 2018 yılında Marmara Akademi Yayınları tarafından kitaplaştırılan *Müftü ve Müderris Ömer Nasuhi Bilmen* eserinde yer almıştır.

Tefsir alanındaki eserleri *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri (I-VIII, İstanbul 1963-1966)*, *Kur'ân-ı Kerîm'den Dersler ve Öğütler (İstanbul 1947)*, *Sûre-i Fethin Türkçe Tefsiri, İ'tilâ-yı İslâm ile İstanbul Tarihçesi (İstanbul 1953, 1972)*, ve *Büyük Tefsir Tarihidir (I-II, Ankara 1955-1961)*. Bektaş Günay'a ait *Ömer Nasuhi Bilmen ve Tefsiri* adlı yüksek lisans tezi mevcuttur.

Kelam alanında *Muvazzah İlm-i Kelâm (İstanbul 1955)*, *Mülahhas İlm-i Tevhid Akaid-i İslâmiye (İstanbul 1962, 1973)* ve *Ashâb-ı Kirâm Hakkında Müslümanların Nezih İ'tikadları (İstanbul, 1948)* eserlerini kaleme almıştır.

Hadis alanında 500 hadisin tercüme ve izahından oluşan *Hikmet Goncaları (İstanbul 1963)* eserine ek olarak ahlak, temel dini bilgiler ve edebiyat alanlarında; *Dini ve Felsefî Ahlak Lügatçesi (İstanbul 1967)*, *Nazarî ve Amelî Ahlak-ı İslamiyye Dersleri (İstanbul, 1928)*, *Sualli-Cevaplı Dini Bilgiler (İstanbul 1959)*, *Yüksek İslam Ahlakı (İstanbul 1949)*, *Bir Amerikalının Suallerine Cevaplar (Ankara 1956)*, *Nüzhëtü'l-ervâh (İstanbul 1968)*, *İki Şükûfe-i Taaşşuk (1904)* eserleri mevcuttur.¹⁴⁰

Bu kitapları dışında 148 makalesini tespit ettiğimiz müellifin yazıları, *Beyanü'l-hak*, *Sebilü'r-reşad*, *Hayrü'l-kelam* ve *İtisam* gibi muhtelif dergilerde neşredilmiştir.¹⁴¹ 1911 yılından 1968 yılına kadar devam eden bu yazıların, kelâmî meseleler, siyasal ve sosyal konular, ahlak, şiir, dinler tarihi, vaaz ve nasihat şeklinde çok geniş bir alana yayıldığı görülmektedir. Sonrasında bu makalelerin bazılarının bir araya getirilerek yayınlandığı görülmektedir. *Hikmet Goncaları*, *Din ve Felsefî Ahlak Lügatçesi* ve *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri* eserlerinin içeriğinin bir kısmı daha önceden dergi yazıları olarak yayınlanmıştır. Ayrıca zekat, hac, kurban gibi ilmihal konularına ve fıkıh tarihine dair fikhî yazıları olmuşsa da bunlar *Büyük İslam İlmihali* ve *Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu* yayınlanmasından sonraki döneme tekabül etmektedir.

¹⁴⁰ Yaran, "Ömer Nasuhi Bilmen", VI, 163; Işık, "Ehl-i Halden İlmihal'e Bir Ömür", s. 43-45.

¹⁴¹ <http://katalog.idp.org.tr/yazarlar/332/omer-nasuhi-bilmen>[Erişim Tarihi: 05.03.2020]; Kurtdere, "Büyük İslam İlmihali ve Kur'an İle Karşılaştırılması", s. 19-20.

4. Fıkıh İlmindeki Yeri

Fıkıh alanında irili-ufaklı muhtelif çalışmaları bulunan Bilmen'in Cumhuriyet Dönemi fıkıh çalışmalarına en önemli katkısı *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kamûsu* üzerinden olmuştur. Aslında bu eseri otuz beş sene zarfında, tamamlanamamış dört farklı projenin sonucu olarak ortaya çıkmıştır.¹⁴² Klasik fıkıh geleneğinin bir temsilcisi olması yanında, fıkhi meseleleri maddeler halinde sunarak hukuksal bir norm kazandırmaya da çalışmıştır. Birçok hukuki müessesenin hikmet-i teşri'i, insan fitratına ve sosyal sisteme uygunluğuna dair yaptığı izahlar aslında hem fıkıh-modern hukuk ayrışmasını azaltmaya çalışma, hem de temsilcisi bulunduğu İslam Hukuku'nu savunma düşüncesiyle açıklanabilir.¹⁴³ Müsteşriklerin sıkça dile getirdiği tenkitleri açıklarken temelde hukuk felsefesi açısından eleştirilen çağa uygunluk ve uygulanabilirlik kriterleri üzerinden yapılan müdafaanın zaman zaman konunun meşruiyetini ispat düzeyine geldiği görülür. Sözelimi, Osmanlı son döneminden beri tartışması devam eden çok eşlilik konusunu ele aldığı yazılarında bu hususu müşahede etmek mümkündür.¹⁴⁴ Eserinin girişinde yer verilen hukukçuların ifadelerinden de anlaşıldığı üzere çalışmadan beklenen, pozitif hukuk hükümlerine katkıdan öte eski hukuk hakkında bilgi edinmek isteyen kişiler için, Türkçe kaynakların yetersizliğinden kaynaklanan boşluğu doldurmasıdır.¹⁴⁵ Dönemin siyasi yapısı gereği, yapılan değerlendirmelerde kitabın bu “inşai” değil “ihbari” olma yönü vurgulanmıştır. Buna rağmen Bilmen, klasik eserlerde daha az görülen “garaz” ve “fâide”lerden sıkça bahsederek, fıkıhın modern hukuka benzer kamu menfaati, toplumsal düzen ve adalet gibi fonksiyonlarını ortaya koyarak sadece ahiret için değil bu dünyada da gerekli olduğunu gösterme gayretindedir.

Eser, klasik eserlerin diliyle yazılmışsa da, Mecelle tecrübesinin ardından medeni hukuk alanında bir “doktrin” oluşturma çabalarının sonucunda ortaya çıkması ve modernleşmenin etkisiyle, maddeler halinde ve hikmet tartışmalarına katkı sağlayacak tarzdaki izahlar, eseri klasiklerden ayırmaktadır.¹⁴⁶ Bilmen'in

¹⁴² Kaya, “Türkiye Cumhuriyeti'nde Fıkıh Literatürü: Bir Hasıla”, s. 48.

¹⁴³ Güler, “Hukuk Düşüncesinde Erzurumlu Ömer Nasuhi”, s. 87.

¹⁴⁴ Türcan, “Bir Fıkıh Alimi Olarak Ömer Nasuhi Bilmen”, s. 434.

¹⁴⁵ Türcan, “Bir Fıkıh Alimi Olarak Ömer Nasuhi Bilmen”, s. 437.

¹⁴⁶ Kaya, “Türkiye Cumhuriyeti'nde Fıkıh Literatürü: Bir Hasıla”, s. 51.

ifadesine göre, Hukuk-ı İslamiyye Kamusu temelde Kasanî'nin (ö. 1191) *Bedâ'i'ü's-sanâ'i'*deki tertibini esas almaya çalışmıştır. Eserin başına *Mecelle*'deki maddeler eklenerek, ilk 99 maddesi şerh edilmiştir. Sonrasında medhal olarak usul-i fıkıh bölümü konulmuş ve önemli fakihlerin hayatlarına dair malumatlar vererek bir nevi “tabakatü'l-fukaha” meydana getirilmiştir. Cumhuriyet döneminde ilk sayılacak fıkıh terimleri kamusu her konunun başına muntazaman yerleştirilerek büyük bir boşluk doldurulmuştur.¹⁴⁷ Klasik metinlerden farklı olarak mezheplerin görüşlerini mukayeseli ele alan eser, bu yönüyle de Cumhuriyet tarihinde bir ilktir. Bu konuda muasırı olan Cezirî'nin (ö. 1941) *el-Fıkh ale'l-Mezâhibi'l-Erbaa* eserinden yararlanarak, Mısır'da gündeme gelen fıkhu'l-mukaran yöntemini ülkemize de taşımıştır.¹⁴⁸

B. BÜYÜK İSLAM İLMİHALİNİN ANALİZİ

Türkiye'de en çok okunan ilmihallerden olan *Büyük İslam İlmihali* bu bölümde muhtevası ve kaynakları açısından incelenecektir.

1. *İlmihal*'in Muhtevası

İlk defa 1947 yılında basılmaya başlayan *İlmihal*'in 1951'e kadar on fasikül halinde basımı yapılmıştır. Kitap olarak ilk defa 1955 'de neşredildikten sonra 1959'dan 1986'ya kadar 6 farklı baskı yapmıştır.¹⁴⁹ 10 bölümden oluşan kitabın bölümleri; İtikad, Taharet ve Sular, Namaz, Oruç, Zekat, Hac ve Umre, Kurban-Zebiha ve Avlar, Kerahet ve İstihsan, İslam Ahlakı, Peygamberler Siyeri şeklindedir. Dilinin ağırlığı dolayısıyla Ali Fikri Yavuz tarafından sadeleştirilen *İlmihal*, daha sonra basılı bütün nüshaları karşılaştırılıp hatalı olduğu düşünülen kısımlar düzeltilerek Mehmet Talu başkanlığında bir heyet tarafından yeniden basılmıştır. Ayrıca sadeleştirilmiş metin, resimler (Nuh Yayınları, İstanbul 2015), bazı açıklama ve hadis tahriçleri ilaveleriyle çok sayıda güncel baskı yapmıştır (Semerkand Yayınları, İstanbul 2013; Yasin Yayınları, İstanbul 2014). Son olarak Osmanlıca metin halinde 2016 yılında Muallim Neşriyat tarafından neşredilen baskısında

¹⁴⁷ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve İstîlâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, I, 8.

¹⁴⁸ Kaya, “Türkiye Cumhuriyeti'nde Fıkıh Literatürü: Bir Hasıla”, s. 50.

¹⁴⁹ Atar, “Ömer Nasuhi Bilmen'in Büyük İslam İlmihali Adlı Kitabının Tanıtımı”, s. 271.

Nasuhi Bilmen'in hangi el yazmalarından veya müsveddelerinden faydalanılarak hazırlandığına dair bir bilgi verilmemiştir. Ayrıca eserin başında Osmanlıca nüshadan ait herhangi bir resim de bulunmamaktadır. Bu haliyle Türkçe nüshaların Osmanlıca metin haline getirildiğini düşündüren çalışmanın girişinde eserin Osmanlıca nüshasıyla diğer metinlerin karşılaştırıldığı söylene de, görebildiğimiz kadarıyla mevcut akademik çalışmalarda ve kütüphane kayıtlarında böyle bir orijinal Osmanlıca nüshadan bahsedilmemiştir.

Eser klasik ilmihallerden çok daha geniş bir muhtevaya sahiptir. Türkiye'de müntesibi bulunmayan Maliki ve Hanbeli mezhebine dair hükümleri de içermesi hasebiyle *Istilahât-ı Fıkhiyye Kamusu*'nun bir bölümü olarak hazırlandığı düşünülmektedir. Adab-ı Muaşeret ve Siyer bölümleri de klasik ilmihallerde çok değinilmeyen alanlar olduğu halde Bilmen bu bölümleri kitabını almıştır. Ayrıca mezhep içi ihtilaflara ve avama doğrudan hitap etmeyen “hurûc bi-sun'ihî” gibi teknik konulara girmesi hasebiyle ilmihalden çok fıkıh kitabı hüviyetini kazanmaktadır.¹⁵⁰ Bilmen, *İlmihal*'in başında, ilmihal bilgilerinin halk için gerekliliği ve önemi üzerinde durmuş, konuları ele alırken toplumun ihtiyaçları ve güncel tartışma konusu olan “kurbanın hikmet-i teşriiyesi” gibi bazı meselelerin sosyolojik boyutuna da değinmiştir.¹⁵¹ Samimi bir dille yazılan *İlmihal*'de sohbet havasında ele alınan konulara dair kimi zaman sitemvâri ifadeler vardır.¹⁵² Yeri geldikçe hükümlerin gerekçesi olan “umûmü'l-belvâ”, “ihtiyat” ve “ihtilaftan sakınma” gibi kaidelere de atıf yapmaktadır.¹⁵³

2. Kaynakları

Kitabının sonunda kaynaklarını sıralayan Bilmen, toplam 46 kitap ismi zikretmiştir.¹⁵⁴ Bunlardan Kur'an ve Sünnet'e dair kaynaklar; *Kur'ân-ı Kerîm*, *Sahih-i Buharî*, *Sahih-i Müslim*, *Camîu's Sağîr*, *Kitabu't-Terğîb ve't-Terhîb*, *Şemâil-i*

¹⁵⁰ Kaya, “Türkiye Cumhuriyeti'nde Fıkıh Literatürü: Bir Hasıla”, s. 52; Köycü, “Ömer Nasûhî Bilmen'in Hayatı ve Büyük İslâm İlmihâli Adlı Eseri Bağlamında Hadis İlmi'ndeki Yeri”, s. 20.

¹⁵¹ Okumuş, “İlmihal Sosyolojisi”, s. 17.

¹⁵² Altun, “Kutbuddin İznîki'nin 'Mukaddime'si ve Ömer Nasuhi Bilmen'in 'Büyük İslâm İlmihali'nin Mukayesesi”, s. 38.

¹⁵³ Pala, “Ömer Nasuhi Bilmen'in Fikhî Eserlerinde Fıkıh Usûlü Kurallarını Uygulaması”, s. 273.

¹⁵⁴ Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 662.

Tirmizî, Şîfa-i Şerîf, Mevâhib-i Ledünniye, akaid kaynakları; *Akâid-i Neseîfiye, Şerh-i Mekâsîd, Şerh-i Mevâkıf*, Hanefî fikhî kaynakları; *Mebîsût-ı Serahsî, el-Bedâ'î, el-Hidâye, el-Bahru'r-Râik, ed-Dürer ve'l-Gurer, Mültekâ, Halebî, Merâki'l-Felâh, Hâşîye-i Tahtâvî, ed-Dürrü'l-Muhtar, Reddül-Muhtar, Mecmua-i İbni Âbidîn*, fetva kaynakları; *Fetevâ-i Hindîyye, Feyziyye, Behçe, Netice, Ali Efendi, Abdurrahim Fetvaları ve Mecmua-i Cedîde*, diğerk mezheplerin fikhî kitabı kaynakları; *Muhtasar-ı Ebi'z-Ziya, Şerh-i Ebi'l-Berekât, Hâşîye-i Düsukî, Kitabu'l-Ümm, Tuhfetü'l-Muhtaç, Neylü'l-Meraib, Keşşafü'l-Kına, Kitabu'l-Muhallâ, Bidayetü'l-Müctehid ve Nihayetü'l-Muktasit, El-Mîzanü'l-Kübrâ*, ahlak kitapları; *İhya'u-ulûmu'd-dîn, Tarikat-ı Muhammediye, Şerh-i Şir'atü'l İslâm*, siyer kaynakları; *Siyer-i İbni Hişâm, Tarih-i İbni Esîr, Siyer-i Halebî* olarak verilmiştir.¹⁵⁵

Akaid, siyer ve vaaz kitaplarının dışında kalan fikhî eserlerine bakıldığında, Hanefî mezhebi başta olmak üzere dört ehli sünnet mezhep ve Zâhirî fikhına dair geniş bir içerik görülmektedir. Hanefî mezhebinin erken dönem kaynaklarından Serahsî'nin *Mebîsût*'undan başlayarak, fikhın son önemli halkası kabul edilen İbn Âbidîn'in kitaplarına kadar çok sayıda metin ve şerhten yararlanmışır. Ayrıca Osmanlıca coğrafyasında revaç bulan *Feyziyye, Behçe, Netice* ve *Ali Efendi* gibi fetva kitapları da fikhî mesaildeki çeşitliliğe dair fikir vermektedir.

Bilmen'in *İlmihal*'inde dikkat çeken bir husus da babların tertibidir. Kaynaklar tamamen klasik olmasına rağmen, bölümlerin muhtevasını oluşturan bab başlıkları özgün bir yapı arz etmektedir. Konular klasiklerle aynı olmasına rağmen konuların sıralaması zikredilen kitapların hiçbirleriyle tamamen uyuşmamaktadır. Bu yönüyle *İlmihal* yeni bir bab tertibi önermektedir.

¹⁵⁵ Bilmen, s. 623.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BÜYÜK İSLAM İLMİHALİNDEKİ HÜKÜMLERİN

DEĞERLENDİRİLMESİ

İlmihal'deki bölümlerden, araştırmamızın kapsamına giren taharet ve namaz kitabındaki hükümler mezhep içi tercih usulüne uygunluk ve fetva verilen görüşle hüküm verilip verilmemesi açısından değerlendirilecektir. Taharet ve namaz kitabı dışında kalan bölümler ise çalışmamızın sınırını aşacağından değerlendirilmemiştir. Bu bağlamda taharet kitabında 229, namaz kitabında ise 629 madde gözden geçirilmiştir. Bu maddelerin birçoğunun zımında birden çok hüküm, bazı maddelerde ise ondan fazla kısım¹⁵⁶ bulunduğu dikkate alınırca zikredilen bölümde aslında binlerce hükmün bulunduğu görülecektir.

A. TAHARET VE SULAR KİTABI

Bu başlık altında suların hükümleri, temiz olan ve olmayan şeyler ve hükümleri, özür halleri, hayız, nifas ve istihaze durumları, abdest, gusül ve teyemmüme dair meseleler incelenmiştir.

1. Mâ-i Müsta'melin Durumu

İlmihal'de mâ-i müsta'malin durumuyla ilgili, maddi necasetleri giderse de hadesi gidermeyeceği, yani bunlarla abdest ya da gusül alınamayacağı hükmüne yer verilmiştir. İlgili maddenin son kısmında ise, bu hükmün İmam Muhammed'in görüşü olduğunu, İmam-ı Azam ve Ebu Yusuf'a göre ise bu suyun necis sayıldığını nakletmiştir.¹⁵⁷ Bilmen bu konuda, üç imamdan yapılan nakilleri vererek bu görüşlerin nakleden ve kıyastan delillerini değerlendiren Serahsî¹⁵⁸, Burhâneddin el-Buhârî¹⁵⁹ gibi âlimlere tâbi olmuş, imamlardan yapılan nakillerin sıhhat yönüne değinmemiştir.

Bilmen'in ifadelerinden İmam Muhammed'in görüşüyle fetva verilerek Şeyhain'in görüşünden dönüldüğü anlaşılmaktadır. Ancak tercih usulü kaideleri gereği aksini gerektiren bir sebep olmadıkça Şeyhain bir konuda ittifak ettiyse İmam Muhammed'in ya da başka bir fakihin görüşüyle fetva verilmemesi

¹⁵⁶ Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 243.

¹⁵⁷ Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 77.

¹⁵⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, I/46.

¹⁵⁹ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, I, 120.

gerekmektedir. Halbuki bu konuda Şeyhayn'ın görüşleri de Şeybani gibi olduğundan üç imamın ortak görüşüyle fetva verilmiştir.

Kâsânî, zâhirü'r-rivâyeye göre nakledilenin sadece müsta'mel suyla abdest alınmayacağı, kendisinin temiz ya da pis olduğuna dair bir nakil olmadığını belirttikten sonra Ebu Hanife ve talebelerinden bu minvalde bazı nakiller yapmaktadır.¹⁶⁰ Belh meşayihî Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'a göre bu suyun necis, Şeybani'ye göre temiz ve temizleyici olmadığı görüşünü tercih etse de Irak meşayihî bu hilafa yer vermeden doğrudan ashabın görüşünün ittifakla Şeybani'den nakledilen görüş gibi olduğunu kabul etmiştir.¹⁶¹ Son olarak Mâverâünnehir meşayihînden muhakkik ulemanın da bunu tercih ettiğini belirterek kendi tercihinin de bu şekilde olduğuna işaret etmiştir.¹⁶² Aynı görüş Fahu'l-İslâm Pezdevî'den de nakledilmiş¹⁶³, müteahhir dönemdeki ulema da bu görüşün üç imama ait olduğunu kabul etmiştir.¹⁶⁴ *Müctebâ*'da da temiz ve temizleyici olmama dışındaki nakillerin tevcihine uğraşmanın gereksiz olduğu belirtildiğinden¹⁶⁵ üç imamdan nakledilen farklı görüşlerin nispetinin isabetli olmadığı anlaşılmaktadır. Gerek mütekaddim gerekse müteahhir dönem eserleri incelendiğinde aslında üç imama göre de sahih olanın mezhebin de müfta bih kabul ettiği görüş olan mâ-i müsta'melin temiz olduğu halde temizleyici olmadığı görülmektedir.

Dolayısıyla Bilmen'in tercih ettiği nispetlerde, tercih usulü kaidelerinin dışına çıkılarak Şeyhayn'a rağmen İmam Muhammed'in görüşünün tercih edilmesi gibi bir durum söz konusu olduğu kanaati uyanmaktadır. Ancak zâhirü'r-rivâyeye olarak bu konuda bir görüş nakledilmediğinden, Irak ve Maveraünnehir meşayihînin ittifak ettiği şekilde üç imama göre de mâ-i müsta'melin necis olmama görüşü isabetli olandır.

¹⁶⁰ Bu gibi nakillerin zayıf olduğu belirtilmiştir; Hamevî, *Gamzü 'uyûni'l-besâ'ir*, I, 278.

¹⁶¹ Cessas da üç imamdan nakledilen görüşleri zikrettikten sonra Kerhî'ye ve kendisine göre sahih olanın mâ-i müsta'melin tahir olacağını belirterek Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'tan nakledilen farklı görüşlerin zafiyetini kabul etmiştir. Cessâs, *Şerhu Muhtasarı't-Tahavi*, I, 238.

¹⁶² Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i'*, I/67.

¹⁶³ Neseî, "el-Musaffâ", s. 475.

¹⁶⁴ Pîrîzâde, *Umdetü Zevî'l-besâ'ir*, I, 224; Hamevî, *Gamzü 'uyûni'l-besâ'ir*, I, 278.

¹⁶⁵ Sirâcüddîn İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâ'ik*, I, 80.

2. Leş Bulunan Kuyu Suyuyla Yıkanan Çamaşırların Tekrar Yıkanmasının Gerekliliği

Bir kuyuya hayvan leşi düşmesi halinde şişmiş veya dağılmış ise üç gün, aksi halde bir gün bir geceden itibaren suyun murdar sayılacağını söyleyen Bilmen, devamında bu suyla yapılan abdest ve gusüller sahih olmayacağından, namazların iadesi ve necasetli çamaşırların tekrar yıkanması gerektiğini nakletmiştir. Buraya kadar müşkil bir durum yok ise de aynı maddenin devamında bu suyla yıkanan temiz çamaşırların tekrar yıkanmasına gerek olmadığını söylemesi¹⁶⁶ hem rivayet hem dirayet açısından mezhep usulüne uygun düşmemektedir.

Bilmen'in elbise konusunda yaptığı istisnanın benzerini İbn Nüceym¹⁶⁷ de Zeylaî'den¹⁶⁸ yaptığı nakle dayanarak zikretmektedir. Bu fakihler elbise konusunda, kişinin elbisesinde necaset bulan kişinin necaseti gördüğü andan itibaren elbisesi kirli sayılmasına kıyasla, kuyudan yıkanan temiz elbise hususunda da kuyu suyunun necis olduğunun bilinmesi anından itibaren elbisenin kirli olacağını savunmuşlardır.

Ancak Ebu Hanife'den muhtelif rivayetlerle meseleyi nakleden Burhâneddin Buhârî¹⁶⁹, elbise konusunda bir istisnaya yer vermemiş, konunun geçtiği *Kudurî* ve *Hidâye* gibi temel metinler ve şerhlerinde elbise konusunda bir istisnadan bahsedilmemiştir.¹⁷⁰ Usulen de bu hükme çeşitli itirazlar yapılmıştır. Öncelikle bu suyla yıkanan elbisenin temiz kabul edilmesine kıyasla kuyudaki suyun da o andan itibaren temiz olacağı akla gelmektedir. Bu durumda namazların ve guslün de iade edilmesine gerek kalmayacaktır. Ayrıca elbisedekine benzer bir hüküm bu suyla yapılan hamurların da temiz olmasını gerektireceği halde bu konuya değinilmemiştir. Bilmen tarafından gerekçe olarak sunulan “Şek ile yakîn zail olmaz.” kaidesi de aslında suda leş görüldüğü andan itibaren necis hükmü verileceğini söyleyen İmameyn'in dayanağıdır.¹⁷¹ Bu kaideyi Ebu Hanife'nin görüşüne tatbik edecek olsak, zaten yakînen temiz olduğu bilinen suyun necaset şüphesi ile kirlenmeyeceğini kabul

¹⁶⁶ Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 81.

¹⁶⁷ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, I, 130.

¹⁶⁸ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 30.

¹⁶⁹ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, I, 108.

¹⁷⁰ Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, I, 28; Bâbertî, *el-İnâye*, I, 106.

¹⁷¹ Merginânî, *el-Hidâye*, I, 25.

etmek gerekeceğinden namaz, gusül, hamur konularında olduğu gibi elbisenin bu suyla yıkanması konusunda da necasetin görüldüğü andan itibaren suyun necis sayılması gerekecektir. Bu ise Ebu Hanife'nin görüşüyle İmameyn'in görüşünün birbirine karıştırılması demektir. Halbuki Bilmen'in zikrettiği hükümler İmameyn'in değil Ebu Hanife'nin mezhepte tercih edilen kavlidir. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda elbise konusunda yapılan istisna hem rivayeten hem de dirayeten mezhebin genel görüşüne uyum arzmemektedir.¹⁷²

Bilmen'in tercih ettiği görüş az sayıda fakih tarafından tercih edilmiş olsa da, hem kurucu imamlardan nakledilen görüşlere hem de metinlerin ve çok sayıda fakihin tercihinin muhalif olması itibariyle isabetli değildir.

3. Necis Bir Kumaştan Temiz Bir Kumaşa Necasetin Sirayeti

Necasetlerin birbirine sirayetinin incelendiği bölümde, yalnız sıkılınca kendisinden necaset damlayacak derecede yaş olan pis bir bohçaya sarılan bir elbisenin, üzerinde necaset eseri görülürse pis olacağı söylenmiştir.¹⁷³

Bu konu hakkında bildiğimiz kadarıyla kurucu imamlardan bir görüş gelmese de, meşayih bu konuyu tartışmış, İbn Âbidîn de meseleyi Bilmen'in ifade ettiği gibi ele almanın daha ihtiyatlı olduğunu belirtmiştir.¹⁷⁴

Ancak bizce burada mezhebin tercih usulüne uygun olan görüşün verilmesinde iki açıdan sorun vardır. Birincisi konuyu nakleden metinlerde, kirli bohçanın değil, kuru ve temiz elbisenin sıkılınca damlayacak kadar ıslanması halinde necis olacağı belirtilmiştir. Bilmen ise sıkma fiilinin failini pis ve yaş elbisenin sıkılınca damlayacak seviyede olması şeklinde anlamıştır. Bu mana ise *el-Hülasa*, *Feteva-yı Hâniye*, *Münyetü'l-musallî*, *Bezzâziye* ve *Bahrü'r-râik* gibi çok sayıda kitaptaki ifadelerin aksidir.¹⁷⁵ Dolayısıyla mezhepte muteber metinlerin lafızlarının zahiri

¹⁷² İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, I, 218.

¹⁷³ Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 89.

¹⁷⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, VI, 733.

¹⁷⁵ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, VI, 733.

Bilmen'in ifadesinin tersi bir mana ifade etmektedir.¹⁷⁶ Halbuki tercih usulü açısından metinlerin sarîh ifadeleri diğerkitaplara öncelenmesi gerekmektedir.

İkincisi, mutlak şekilde necasetin eserinin görülmesi halinde elbisenin pis olacağı ifadesi birçok kitapta, elbise sıkılınca damlayacak kadar ıslanması halinde pis sayılacağı şeklindedir. Halvânî'den nakledildiğine göre, temiz elbisede sadece ıslaklık eseri görülmesi necis sayılması için yeterli değildir, bilakis ıslaklık çoğalıpsıkılınca akacak seviyede olması gerekir. Nitekim ıslak ve necis olan bir zemine temiz bir elbise serilerek üzerinde namaz kılınması halinde, elbisenin zemine temas eden yüzeyindeki az miktardaki ıslaklık olacağı kesin olduğu halde, elbisenin diğeryüzeyine çıkıp çoğalmadıkça necis sayılmayacağını da bu meseleye benzetmiştir.¹⁷⁷ Zeylaî ve İbn Nüceym¹⁷⁸ ve yukarıda zikri geçen eserler de elbisede ıslaklığın çok olmasını şart koştuğu için, Bilmen'in mutlak ifadesi mezhebin genel kabulüne uygun görünmemektedir. Ayrıca İbn Âbidîn, meşhur olan görüşün aksini tercih etse de, genel kabulün insanlar için kolay ve genişlik sağlayıcı olduğunu belirtmiştir.¹⁷⁹

Tercih usulü açısından bakılacak olursa, Bilmen'in naklettiği görüşü İbn Âbidîn gibi önemli bir fakih dahî tercih etse, gerek metinlerin ifadelerinin gerekse mütekaddim ulemanın tercihinin mezhebin görüşü olarak kabul edilmesi daha isabetlidir.

4. Necaset Üzerine Secde Edilmesi

İlmihal'de, namaz kılan kimsenin secde ettiği mahalde necaset olması durumunda namazının sahîh olup olmadığına değinilerek, Ebu Hanife'den bu konuda iki rivayet olduğu, İmam Muhammed'e göre bir miskalden fazla ağır necaset namaza mani olurken Ebu Yusuf'a göre namazın bozulmayacağı söylenmiştir.¹⁸⁰ Ancak bu ifade birçok açıdan sorunludur.

¹⁷⁶ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, VIII, 546.

¹⁷⁷ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, I, 190.

¹⁷⁸ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, VI, 219; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, VIII, 546.

¹⁷⁹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, VI, 733.

¹⁸⁰ Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 86.

Öncelikle Ebu Hanife'den konuyla ilgili iki rivayet olduğu ve Ebu Yusuf'a göre namazın bozulmayacağı bazı klasik kaynaklarda mutlak şekilde geçmektedir.¹⁸¹ Ancak gerek mütekaddim gerekse müteahhir dönem kaynaklardaki en sahih olan görüş, üç imama göre namazın caiz olması için secde edilen mahallin temiz olması şart koşulmasıdır.¹⁸² Ebu Hanife'den iki rivayet olması ise, secde mahallinin necisliği hakkında farklı hükümler içerdiğinden değil, secde için sadece burnun yeterli olması ya da alnın da burunla birlikte koyulmasının farz olması hakkındaki farklı rivayetlerle ilgilidir. Ebu Hanife'den nakledilen, sadece burnu yere koymakla secdenin yerine geleceği rivayetine göre, kişi sadece burnu üzerine secde ettiği mahalde necaset olsa bile namazı bozulmayacaktır. Çünkü burnun yere temas eden yüzeyi her halükarda dirhem miktarı alan kaplamayacaktır. Bu yüzden Bilmen, hem Ebu Hanife'nin sahih görüşüyle birlikte zayıf olanı da vermiş, hem de bu nakillerin tafsilatını vermediği için birbirine zıt rivayetler gibi anlamaya müsait hale getirmiştir.

Bilmen'in Ebu Yusuf'tan nakledilen zayıf görüşe yer vermesi yanında, Ebu Yusuf'un görüşünü mutlak şekilde necaset mahalline secde etmenin namazı bozmayacağı şeklinde kabul ettiği anlaşılmaktadır. Halbuki Ebu Yusuf'un görüşünü nakleden kaynaklar bu secdenin namazı bozmasa da sanki hiç yapılmamış gibi olduğunu, dolayısıyla secdenin eksik olacağını ve namaz bitmeden önce temiz bir mahalle bu eksik secdenin yapılması şartıyla namazın sahih olacağını vurgulamışlardır.¹⁸³

Nihayetinde metindeki nakil, hem sıhhatlerine değinmeden zayıf kavillere yer vermesi, hem de mutlak bıraktığı ibarelerin hükmün farklı algılanmasına yol açtığından mezhep usulüne uygun görünmemektedir. Çünkü Bilmen'in imamların görüşleri arasında tercih edilen görüşü vermemesi her görüşün fetvaya uygun olduğu intibasını uyandırmaktadır. Halbuki gerek şerhlerdeki ifadelerle göre üç imamın görüşünün de secde mahallinin necisliğinin namazın caiz olmamasına yol açacağı,

¹⁸¹ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 204; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, I, 281; Bâbertî, *el-Înâye*, I, 192.

¹⁸² Serahsî, *el-Mebsût*, I, 204; İbnü'l Hümmâm, *Fethü'l-Kadîr*, I, 191; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, I, 282; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, I, 403.

¹⁸³ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 204; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, I, 281; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, I, 403.

gerekse zâhirü'r-rivâye olan nakillerin buna muhalif olmaması hasebiyle tercih usulü açısından *İlmihal*'deki ifadeler isabetli değildir.

5. Adetin Değişimi

Bilmen, adet süresinin aydan aya farklı görülmesi halinde kaç kere tekrar ile değişeceğini tartıştığı maddede, değişim için iki muhalif adet görülmesi gerektiğini başta vererek bu görüşü tercih etmiştir. Maddenin devamında da Ebu Yusuf'a göre bir kerede değişeceğini naklederek, herhangi bir değerlendirmede bulunmamış ve Tarafeyn'in görüşünü tercih ettiğini teyit etmiştir.¹⁸⁴

Bilmen'in bahsettiği Tarafeyn ile Ebu Yusuf arasındaki ihtilafa birçok klasik eserde yer verilmiş ancak mezhebin birçok temel eserinde herhangi bir tercih nakledilmemiştir.¹⁸⁵ Bunun nedeni mezhebin fetva usulü gereği Ebu Hanife ile Şeybani'nin ittifak etmesi halinde Ebu Yusuf'un görüşüyle fetva verilmemesi yönündeki kaide olabilir. Böylece zımnen Tarafeyn'in kavlinin tercih edileceği akla gelmektedir. Belki de buna binaen Bilmen de bu görüşü tercih etmiştir.

Ancak hicri 6. asırdan itibaren birçok eserde Ebu Yusuf'un görüşüyle fetva verildiği görülmektedir. Konuyla ilgili görüşleri değerlendiren Burhaneddin el-Buhârî diğer görüşün kıyasa uygun olduğu halde, Ebu Yusuf'un görüşünün kolaylık ve genişlik sağladığı için istihsan olduğunu naklettikten sonra meşayihın çoğunun bu görüşle fetva verdiğini belirterek kendisi de bu görüşü tercih etmiştir.¹⁸⁶ *el-Hülâsa* ve *el-Kâfi* gibi önemli eserlerde de Ebu Yusuf'un görüşü tercih edilmiş, sonraki asırlarda da birçok fakih insanlara sağladığı kolaylık dolayısıyla Ebu Yusuf'un görüşünü tercih etmiştir.¹⁸⁷

Tercih usulü açısından, kurucu imamların ihtilaf ettiği durumlarda eğer insanlara kolaylık sağladığı gerekçesiyle fakihlerin çoğu bir görüş üzerinden birleşmişse, bu Ebu Yusuf'un Tarafeyn'e muhalefet ettiği bir görüş olsa bile onunla fetva verilmesi

¹⁸⁴ Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 98.

¹⁸⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, III, 175; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 42; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 64.

¹⁸⁶ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, I, 233-34.

¹⁸⁷ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, I, 224; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, I, 55; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, I, 301.

gerektiği belirtilmiştir. Buna göre Bilmen'in tercihinin aksine müteahhirun ulemanın neredeyse ittifak ettiği Ebu Yusuf'un görüşünün tercih edilmesi mezhebe en uygun olandır.

6. Abdestte Niyetin Vakti

Abdestin sünnetlerini sıraladığı maddenin üçüncü bölümünde niyeti ele alan Bilmen, niyetin vaktini, ellerin veya yüzün yıkanmaya başlandığı zaman olarak belirsiz bir şekilde zikretmiştir.¹⁸⁸

Bu konuda müteahhir dönem ulemanın kitaplarına tabi olduğu görülen Bilmen'in zikrettiği görüş aslında iki farklı mezhebin görüşünün birleşimi gibidir. Çünkü Şafiilere göre niyetin vakti yüzü yıkamadan önce iken¹⁸⁹, Hanefilere göre abdestin başıdır. Görebildiğimiz kadarıyla Hanefi mezhebinde niyetin vaktini yüzün yıkanması öncesi olarak zikreden ilk fakih Ebû Bekir el-Haddâd'dır¹⁹⁰ (v. 800/1397). Sonrasında bu görüş *el-Fetâva'l-Hindiyye*'de de nakledilmiştir.¹⁹¹ Bircendî (v. 934/1527-28 [?]) ise Bilmen'in ifadelerine benzer şekilde niyetin vaktinin abdestin sünnetlerinden başlayarak abdestin ilk rüknü olan yüzü yıkama esnasına kadar devam edeceğini söyleyerek tamamen yeni bir görüş ortaya koymuştur.¹⁹²

Ancak aslında Şafiilerin görüşü olan yüz yıkama esnasında niyet şartını, muteber Hanefi fıkıh eserlerinde tercih eden yoktur. Nitekim bu görüş kurucu imamlardan ya da meşayıhtan da nakledilmemiştir. *Tuhfetü'l-fukâhâ* ve *Bedâ'i*'de açıkça, abdestin başında niyet edilmesi gerektiği söylenmiş¹⁹³, İbn Nüceym, Şürünbülâlî ve İbn Âbidîn gibi fakihler de aksi görüşün muteber olmayacağı yönünde izahlarda bulunmuşlardır.¹⁹⁴ Nitekim Hanefi mezhebine göre ibadetlerin sevabı ancak niyetle hâsıl olacağı bilinen bir husustur. Dolayısıyla abdestin başında niyet etmeyen kimsenin yüz yıkamaya kadar yapacağı sünnetlerden sevap alamayacağı açıktır.

¹⁸⁸ Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 105.

¹⁸⁹ Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, I, 50.

¹⁹⁰ el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, I, 7.

¹⁹¹ Komisyon, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, I, 8.

¹⁹² Pîrizâde, *Umdetü Zevî'l-besâir*, I, 124.

¹⁹³ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukâhâ*, I, 11; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 19.

¹⁹⁴ Hamevî, *Gamzü'uyûni'l-besâ'ir*, I, 151; Tahtâvî, *Hâşiye 'alâ Merâkı'l-felâh*, s. 113; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, I, 240.

Hatta Şürübülâli, istincâyı abdestin en kuvvetli sünnetlerinden gördüğü için, niyetin istincâdan önce yapılmasını doğru bulmuştur.¹⁹⁵ Bütün bunlardan da anlaşılacağı üzere mezhepte istikrar bulan görüş, niyetin vaktinin yüz yıkama esnasıyla bir ilişkisi bulunmadığıdır.

İlmihal metninde Şafiilerin görüşünü verirken, abdestin başında niyet etmesi şeklinde vermesi de aslında, Şafiilerin görüşünün Hanefilerinki ile yer değiştirecek şekilde dizgi hatası olduğunu da akla getirmektedir. Ama yine de görünen haliyle Bilmen mezhepte sınırlı sayıda fakih tarafından tercih edilen şaz bir görüşü zikrettiğinden, tercih usulü açısından isabetsiz bir yaklaşım sergilemiştir.

7. Yıkamaya Sağ Uzuvdan Başlanması

Abdestin sünnetleri bölümü on sekiz madde halinde sıralanmış, bunlar arasında bazıları müekked bazıları gayrı müekked sünnet bazıları ise müstehap olduğu halde herhangi bir ayrıma gidilmemiştir. Ancak muhtasar metinlerde dahî sünnetlerle müstehapların arasının ayrılmasına özen gösterilmesi¹⁹⁶ ve müstehaptan farklı olarak müekked sünneti terkin özürsüz ve sürekli olması halinde kişiyi Allah katında sorumlu kılacağı¹⁹⁷ düşünüldüğünde bu ayrımı yapmanın mezhep usulüne uygun olduğu görülmektedir.

İlgili maddenin sekizinci fıkrasında abdest uzuvlarını yıkarken teyâmün/sağ taraftan başlamanın sünnet olduğu belirtilmiş, konuyla ilgili herhangi bir ihtilafa değinilmemiştir.¹⁹⁸ Alâeddin Semerkandî¹⁹⁹, Kâsânî²⁰⁰ gibi âlimlere ek olarak müteahhir dönemde Sürübülâli²⁰¹ de bu görüşü tercih etmiş ve Bilmen de bu kabulü devam ettirmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla müstehaplık görüşüne ilk ciddi itiraz İbnü'l-Hümmam'dan gelmiştir, sonraki bazı fakihler de ona tabi olmuştur. İbnü'l-

¹⁹⁵ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, I, 239.

¹⁹⁶ Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*, I, 10; Mevsilî, *el-İhtiyar li-ta'lîli'l-Muhtâr*, I, 9.

¹⁹⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, 1/104.

¹⁹⁸ Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 106.

¹⁹⁹ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukâhâ*, I, 13.

²⁰⁰ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 22.

²⁰¹ Tahtâvî, *Hâşiye 'alâ Merâkı'l-felâh*, s. 74.

Hümâm Hz. Peygamber'in sürekli yaptığı bir fiil olduğundan teyâmünün sünnet olmacağını savunmuştur.²⁰²

Mezhebin asılları açısından konuyu açıklayan fakihler sağdan başlamanın Hz. Peygamber'in (sa.) gündelik bütün işlerinde takip ettiği bir fiil olduğunu, dolayısıyla bu durumun ibadet değil adet üzere yapılan bir uygulama olduğu üzerinde durmuştur. Abdest ibadeti için hususi sağdan başlamayı ifade eden bir nakil olmadığından Rasulullah'nın (sa.) bu amelinin sünnet değil müstehaplık ifade etmesi gerekmektedir. Ayrıca fetva usulü gereği muteber metin ve şerhler dikkate alınınca mezhep içi hiyerarşi açısından yukarıdaki isimlerden geri kalmayacak çok sayıda fakihin uzuvları yıkamaya sağdan başlamayı sünnet değil müstehap saydığını görmekteyiz. Bunlardan Ebu'l-Leys Semerkandî'nin *Hizânetü'l-fikh*²⁰³ başta olmak üzere, *Hidaye* ve şerhlerinde²⁰⁴, *Kudurî*, *Muhtar*, *Kenz*, *Mülteka* metin ve şerhlerinde çok sayıda fakih²⁰⁵ bu görüşü tercih etmiştir.

Tercih usulü gereği metinlerdeki tercihlerin, şerhler ve diğer fıkıh kitaplarına önceliği göz önünde bulundurulduğunda Bilmen'in tercihi isabetli görünmemektedir.

8. Ensenin Mesh Edilmesi

Bir önceki madde kapsamında sayılan sünnetlerden on altıncısı enseyi meshetmektir.²⁰⁶ Bir önceki konuda olduğu gibi burada da Şürübülâlî, enseye mesh edilmesini sünnet olarak zikretmiştir.²⁰⁷

Konuyla ilgili geriye dönük bir okuma yapınca bu konuda İmam Muhammed'den ya da diğer kurucu imamlardan bir görüş nakledilmediği, meşayihın da sünnet ya da müstehap olduğu konusunda ihtilaf ettiği görülmektedir.²⁰⁸

²⁰² İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, 1/124.

²⁰³ Semerkandî, *Hizânetü'l-fikh*, s. 31.

²⁰⁴ Bâbertî, *el-İnâye*, I, 35; Aynî, *el-Binâye*, I, 247.

²⁰⁵ Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*, I, 11; Mevsilî, *el-İhtiyar li-ta'lîl'l-Muhtâr*, I, 9; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 6; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, I, 16; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, I, 29.

²⁰⁶ Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 107.

²⁰⁷ Tahtâvî, *Hâşiye 'alâ Merâkı'l-felâh*, s. 74.

²⁰⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 10; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 23; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, I, 48.

Tercih usulü kaideleri gereği kurucu imamlardan nakil olmaması halinde meşayih ihtilaf ederse, müteahhir ulemanın çoğu neyi tercih ettiyse onun mezhebin görüşü olarak kabul edileceği birinci bölümde belirtilmişti. Bir önceki konudakine paralel olarak *Hizânetü'l-fikh*, *Kenz*, *Mülteka* gibi metinlere²⁰⁹ ek olarak *Fethü'l-Kadîr*, *Haleb-i Sağîr*, *Dürrü'l-Muhtar* ve *Reddü'l-Muhtâr*'da²¹⁰ da müstehaplık görüşünü tercih edilmiştir. Hatta İbn Kemal'in mesâilde müctehid kabul ettiği âlimlerden Kâdîhan, enseye meshin sünnet değil müstehap bile olmadığını belirtmiştir.²¹¹

Bilmen'in tercihinin aksine, müteahhir dönem fakihlerin neredeyse ittifakla belirttiği müstehaplık görüşü tercih usulü açısından mezhebe daha uygundur.

9. Çıplak Hayvan Üzerinde Uyuyan Kimsenin Abdestinin Bozulması

Abdestin bozan şeylerin sıralandığı maddenin 12. fıkrasında çıplak hayvan üzerinde yokuş çıkarken uyumanın abdesti bozacağı, aynı fikranın devamında düz yerde veya yokuş aşağı giderken uyumanın abdesti bozmayacağı söylenmiştir.²¹²

Ancak konuyu işleyen fakihlere göre, abdesti bozup bozmamadaki illet, kişinin oturağının yerden kalkıp kalkmamasıyla ilgilidir. Nitekim Bilmen de *İlmihal*'inde oturağı yere tamamen yerleştirerek uyuma pozisyonunda abdestin bozulmayacağını söylemiştir.²¹³ Dolayısıyla yokuş çıkarken ve düz yolda giderken kişinin oturağı hayvanın sırtıyla kapanmış olacağından uyku halinde abdest bozucu bir şeyin çıkmasından emin olunmaktadır. Ancak yokuş aşağı inerken teverruk oturuşuna benzer şekilde oturağın yerden bir miktar kalkması muhtemel olduğundan, bu pozisyonda abdest bozulacaktır. Oysa *İlmihal*'de bu hüküm yukarıdaki şekilde vermiştir. Ulaşabildiğimiz kadarıyla konuyu ilk ele alan fakih Burhaneddin el-Buharîdir. Sonrasında el-Kâşgarî'nin (ö. 705/1305) *Münyetü'l-musallîsi* ve şerhleri

²⁰⁹ Semerkandî, *Hizânetü'l-fikh*, s. 31; Mevsilî, *el-İhtiyar li-ta'lîli'l-Muhtâr*, I, 9; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 6; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, I, 16; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, I, 29.

²¹⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, I, 36; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, I, 124; Halebî, *Halebî Sağîr*, s. 10.

²¹¹ Kâdîhan, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, I, 39.

²¹² Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 117.

²¹³ Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 118.

el-Hilbe ve *Halebî Sağîr*, *Dürerü'l-hükkâm*, *Bahru'r-râik*, *Dürü'l-muhtâr* ve *Reddü'l-muhtâr* gibi eserlerin sahipleri ittifakla aynı hükmü benimsemiştir.²¹⁴

Bilmen'in görüşünü benimseyen hiçbir fakihin olmaması, bu ifadelerin baskı hatası olması ya da sehven yazılarak günümüzdeki sadeleştirilmeler dâhil tüm baskılarda bir itiraz kaydedilmeden tekrarlayarak geldiğini akla getirmektedir. Mezhebin tercih usulü gereği seleften zâhirü'r-rivâye olarak herhangi bir görüş nakledilmeyen meselerde müteahhir ulema bir görüş üzerinde ittifak etmişse, o görüş mezhebin görüşü olarak kabul edileceğinden *İlmihal*'deki ifade mezhebin kabulüne uygun görünmemektedir.

10. Yeni Müslüman Olan Hayızlı ve Nifaslıın Gusletmesi

Bilmen, gayrimüslimlerin gusle dair hükümlerinin incelendiği maddede hayızlı ve nifaslı kadınların, bu halleri sona erdikten sonra müslüman olursa, gusletmesinin farz olduğunu ve mezhep içindeki ihtilafa işaret etmek için bu görüşün esah olduğunu belirtmiştir.²¹⁵

Bu konuda mezhep içindeki ihtilafa baktığımızda, karşımıza daha öncekilere benzer bir tablo çıkmaktadır. İbnü'l-Hümâm'a gelene kadar, hayızı kesildikten sonra müslüman olan kadına guslü gerekli gören bir fakihe rastlanmamaktadır. O'nun bu görüşü eleştirmesinden sonra²¹⁶ Haskefi gibi bazı fakihler guslün gerekli olduğu görüşünü daha sahih kabul etmiş²¹⁷, muhtemelen Bilmen de kaynakları arasında zikrettiği *Dürü'l-muhtâr*'a itibarla bu görüşü *İlmihal*'e almıştır.

Ancak daha geniş bir tarama yapıldığında hicri 5. asırdan bu yana guslün gerekmediği görüşünün hâkim olduğu görülmektedir. Meseleyi tartışan ve günümüze ulaşan ilk kaynaklardan *Mepsût*'ta ve *Siyer-i Kebir Şerhi*'nde Serahsi²¹⁸, konuyu öncelikle kafirlerin şeriatın furu hükümleriyle muhatap olmamalarına dair kabul ile

²¹⁴ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhitü'l-Burhânî*, I, 69; İbn Emîru Hâc, *Halbetü'l-mücellî*, I, 392; Halebî, *Halebî Sağîr*, 89; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râ'ik*, I, 39; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 15; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, I, 15.

²¹⁵ Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 121.

²¹⁶ İbnü'l Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, I, 65.

²¹⁷ İbnü'l Hümâm, I, 65; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, I, 168.

²¹⁸ Serahsî, *el-Mepsût*, III, 209; Serahsî, *Şerhu's-Siyer-i'l-kebîr*, s. 130.

ilişkilendirmiştir. Buna göre hayızı biten kafir bir kadına guslün vacip olmayacağı açıktır. Ancak İslam'a girdikten sonra şeri hitap kendisine yönelen Müslümanın cünüplükte olduğu gibi devam eden hades hali var ise gusletmesi vacip olacaktır. Ancak burada cünüplükle hayız arasındaki farka dikkat çekilerek, cünüplüğün devam eden bir hal olmasına rağmen hayız kanının kesilmesiyle kişide hayızlık vasfının devam etmeyeceği, dolayısıyla kanın kesilmesinin kafir de olsa, kadını hayızlıktan çıkaracağı vurgulanmıştır. Kendisinde temizlik vasfı beliren bir kafirin de İslam'a girmesiyle vasfının değişmeyeceği, dolayısıyla guslün vacip olmayacağı tercih edilmiştir. Nitekim Şeybânî de *el-Asl*'de Hristiyan bir kadının kanının kesilmesinin onun için temizlenme sayılacağını, Müslüman olduktan sonra da gusletmeden kocasıyla birlikte olabileceğini söylemiştir.²¹⁹

Benzer şekilde cünüplükle hayızın hükmünü ayırarak, kanı kesildikten sonra Müslüman olan kafir kadına guslü vacip görmeyen bir başka kaynak *el-Muhîtü'l-burhânî*dir. İhtilafı konularda farklı görüşleri zikretmesine rağmen, bu konuda meşayih arasında bir ihtilaf zikretmeden guslün vacip olmayacağını ifade etmiştir.²²⁰ Tarihsel süreçte Kâdîhân, Zeylâî, Aynî, İbn Nüceym, Molla Hüsrev, Şürûnbülâlî, Halebî, *Fetevâ-yi Hindîyye* Komisyonu, Şeyhîzâde Damat gibi birçok fakih eserlerinde bu görüşü tercih etmiştir.²²¹

Tercih usulü açısından kurucu imamlardan konuya dair zâhirü'r-rivâye olarak bir hüküm nakledilmesi ve ilk asırlardaki meşayihın da bu konuda farklı bir tercihinin bilinmediği durumlarda bu hüküm mezhebin görüşü olarak kabul edilmektedir. Müteahhir dönemdeki fakihlerin delil merkezli itirazları mezhebin görüşünü değiştirmesi açısından muteber değildir. Meşayihтан farklı bir tercih zikredilmediği ve farklı tabakalardan çok sayıda önemli fakih bu görüşü tercih ettiği için, *İlmihal*'deki ifadelerin aksine guslün gerekmemesi daha isabetli görünmektedir.

²¹⁹ Şeybânî, *el-Asl*, II, 50.

²²⁰ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, I, 84.

²²¹ Kâdîhan, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, I, 47; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 19; Aynî, *el-Binâye*, I, 655; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, I, 68; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 19; Halebî, *Halebî kebîr*, I, 91; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, I, 25; Komisyon, *el-Fetâva'l-Hindîyye*, I, 16.

B. NAMAZ KİTABI

Bu bölümde namazların içindeki ve dışındaki şartları, kılmış şekli, ezan ve ikamet, seferilik hükümleri, mescitlere ve cenaze ahkamına dair konular incelenmektedir.

1. İmaya Güç Yetiremeyen Kimsenin Namazı

Bilmen, namazda kıyamın hükümlerini incelediği bölümde hasta olan kişinin namazını imayla kılmaya dahi güç yetirememesi halinde namazı sonraya bırakacağını Ebu Hanife'nin görüşü olarak verdikten sonra Ebu Yusuf'a göre kalbi ile imada bulunamayacağını, ancak gözleriyle ve kaşlarıyla imada bulunarak kılabileceğini eklemiştir. Maddenin sonunda da, bir görüşe göre böyle bir hastanın bir gün bir geceden fazla olan namazlarının sakıt olacağı görüşünü nakledilerek, başta Ebu Hanife'nin görüşü olarak verilen, namazların tehir edileceği hükmü tercih edilmektedir.²²²

Ancak bu ifadeler iki farklı açıdan itiraza açıktır. Öncelikle imaya güç yetiremeyen kişinin namazını mutlak tehir etmesi değil, kılamadığı namazlar bir gün ve geceden fazla ya da az ise nasıl hareket edeceğinin ayrı ayrı ele alınması gerekmektedir. Ayrıca Ebu Yusuf'a nispet ettiği, kalbi ile imada bulunamayacağı görüşünün sıhhati de tartışmaya açıktır.²²³

Bilmen'in zikrettiği şekilde mutlak tehir görüşünü veren *Kuduri* ve *Kenz* gibi bazı muhtasarlar ve Kuduri metnini esas alan *Hidâye*'dir. Bu konuda Kudûrî'nin (v. 428/1037), Irak meşayihından Kerhî'nin görüşünü²²⁴ tercih ettiği, sonraki bazı metinlerin de bu görüşü esas aldığı anlaşılmaktadır. Ancak Maveraünnehir meşayihî ve sonraki dönemde Mısır-Şam Hanefilerinin çoğunun aksi yönde görüş belirttiği görülmektedir. Meseleyi ele alan erken dönem kaynaklardan Serahsî, üç imama göre de namazın düşeceğini söyledikten sonra, meseleyi detaylandırarak acziyetin bir gün bir geceden az olması halinde kaza edeceğini tercih etmiştir.²²⁵ Kâsânî ise bir günden

²²² Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 156.

²²³ Aynî, *el-Binâye*, II, 642; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, II, 125.

²²⁴ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, II, 125; İbn Kutluboğa, *et-Tashih ve't-tercîh*, s. 178.

²²⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 217.

az olması durumunda icmaen kaza edileceğini nakletmiştir. Sonra Kerhî'nin delili olan, imaya güç yetiremeyen kişinin akli başında olduğu, dolayısıyla Şarî'nin hitabını idrak etmesi sebebiyle kaza etmesinin gerekliliğine itiraz ederek, hayızlı bir kadının da hitabı idrak ettiğini ancak çok sayıda namazın kazasındaki zorluğun kaldırılması gerekçesiyle namazın kazasından muhaf tutulduğunu söylemiştir. Keza bayılan kişinin de bir günden fazla namazları kaza etmemesi aynı gerekçeye dayanmaktadır.²²⁶

Burhâneddin el-Buhârî ise Şeybanî'nin baş ile imaya cevaz verip kalp ile imaya cevaz vermediğini ancak göz ile ima konusunda tereddüt ettiğini ve kaza konusunda meşayihdan üç farklı görüşün bulunduğunu nakletmiştir.²²⁷ Kazanın bir günden sonra düşeceği görüşünü tercih eden bir başka fakih olan Kâdîhân da, İmam Muhammed'den elleri ve kolları kesik kimseden namazın düşeceği fetvasını naklederek, ima edemeyen kişinin namazın rükunlarını eda edemeyeğini, rükunları edanın ise şartları edadan daha öncelikli olduğunu, dolayısıyla kazanın düşmesinin mezhebe en uygun görüş olduğunu delillendirmiştir.²²⁸ *Muhtâr* metnindeki ibareden namazın mutlak olarak tehir edileceği, yani kişiden düşmeyeceği vehmedilse de, musannif *İhtiyâr*'da bir günden az olursa tehir eder, fazla olursa kaza etmez diyerek, metninin ibaresini çoğunluğun görüşü doğrultusunda açıklamıştır.²²⁹ Merginânî de *Hidâye*'de namazın kaza edileceğini tercih etmiş görünse de, *Tecnîs* ve *Muhtârâtü'n-Nevâzil* eserlerinde, bir günden uzun süren acziyetin kazayı düşüreceği görüşünü tercih etmiştir.²³⁰ Başta İbnü'l-Hümâm olmak üzere *Hidâye* şerhlerinde de aynı tercih söz konusudur.²³¹ Tehir görüşünün geçtiği bir başka yer olan *Kenz* şerhleri de konuyu aynı minvalde ele alarak bir günden sonra kazanın düşeceği görüşünü tercih etmiştir.²³² Ayrıca *Kudurî* şerhlerine ek olarak *Hülâsa*, *Zahîriyye*, *Yenâbi*,

²²⁶ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i*, I, 108.

²²⁷ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, II, 143.

²²⁸ Kâdîhân, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, I, 172.

²²⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîl'l-Muhtâr*, I, 77.

²³⁰ İbn Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-tercîh*, s. 177.

²³¹ Bâbertî, *el-Înâye*, II, 5; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, II, 5.

²³² Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 201; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, II, 125.

Tatarhâniye eserlerinin sahipleri, Fâhrü'l-İslâm Pezdevî ve Şeyhü'l-İslâm Hindüvânî'nin kazanın düşeceği görüşünde olduğu görülmektedir.²³³

Tercih usulü kaideleri gereği metinlerin şerh ve fetva kitaplarına önceleneceği akla gelse de burada farklı bir durumdan bahsetmek gerekir. Çünkü metinlerin mutlak ifadeleriyle fetva verilmeyeceği de bir başka esastır ve mutlak olarak tehir görüşü bir günlük acziyet durumuna hamledilerek, şerhlerin ve çok sayıda meşayhtan nakledilen aksi yöndeki tercihin arasını bulmak mümkündür. Ayrıca çoğunluğun görüşü olarak ön plana çıkan bir günden sonra kazanın düşeceği görüşü mezhebin asıllarına uygunluk açısından tercihe daha uygundur. Dolayısıyla *İlmihal*'de tercih edilen tehir görüşü ve Ebu Yusuf'a nispet edilen kalp ile ima edilebileceği görüşü isabetli değildir.

2. Farz Namazların Son İki Rekatında Fatihanın Vacip Olması

Bilmen, namazda kıraat konusunda, kıraatın farz olan miktarına değindiği maddede farz namazların ilk iki rekatında kıraatın farz olduğunu belirtmiştir. Sonra tercih edilen görüşe göre farzların diğer rekatlarında da fatiha okumanın vacip olduğunu, diğer bir rivayete göre üç ve dördüncü rekatlarda fatihanın vacip değil sünnet olduğu görüşünü zikretmesinden, tercihini ilk görüşün sahipliği yönünde kullandığı anlaşılmaktadır.²³⁴ Ancak sehiv secdesi bahsinde, son rekatlarda, yalnız fatiha dışında bir sure okuyan kimseye sehiv secdesi gerekmeyeceğini söylemesi,²³⁵ yukarıdaki tercihiyle çelişki arz etmektedir. Zira fatihanın son rekatlarda okunmasını vacip kabul edersek, terki halinde sehiv secdesi gerekecektir.

Bilmen'in bu görüşünde kendinden önceki müteahhir dönem fakihlere itimat ettiği görülmektedir. Geriye doğru bir okuma yapınca fatihanın vücubiyetini tercih eden ilk ismin diğer birçok örnekte olduğu gibi İbnü'l-Hümâm olduğu görülmektedir. *Fethü'l-kadîr*'de, mezhepte zâhirü'r-rivâye olan görüşün fatiha okumak, tesbih etmek ya da sükut konusunda muhayyerlik olduğunu verdikten sonra, nâdirü'r-rivâye olarak Ebu Hanîfe'den Hasan b. Ziyad aracılığıyla nakledilen

²³³ el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, I, 80; Komisyon, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, I, 121; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, II, 100; Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, I, 100.

²³⁴ Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 158.

²³⁵ Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, s. 229.

fatihanın vücubiyeti görüşünü tercih ederken bazı hadislerde, her rekatta fatiha okumanın gerekliliğini ifade eden ibareleri gerekçe göstermiştir. Sahabeden nakledilen muhayyerlik görüşünü de gerek senedinin zayıflığı gerekse başka sahabilerin muhalefetine olmadığına bilinmesi halinde kabul edileceğini şart koşarak, kendi görüşüne delil getirmeye çalışmıştır.²³⁶ Vücup görüşünü ayrıca Aynî de tercih etmiş, İbn Nuceym ise İbnü'l-Hümâm'ın cevabını kitabında zikrederek, net olmayan ama muhayyerliğe çekimser yaklaşan bir tavır sergilemiştir.²³⁷

Fakat İbn Kutluboğa, Şürübülâlî, Tahtâvî, İbnu Emîrû'l-Hâc, Haskefî ve İbn Âbidîn kendi zamanlarına kadar ki fakihlerin izahlarını zikrettikten sonra zâhirü'r-rivâye olduğunu belirttikleri muhayyerlik görüşünü tercih etmişlerdir.²³⁸ İbnü'l-Hümâm'ın itiraz olarak getirdiği gerekçelerden ilki, son iki rekatta fatihanın vacip olmadığını ifade eden Hz. Ali, İbn Mesud ve Aişe'den (ra.) gelen rivayetlerin senedinin sıhhatine yöneliktir. Halbuki konuyla ilgili hem Ebu Yusuf, hem de Şeybani'nin hocaları Ebu Hanife kanalıyla naklettikleri rivayetler, fakihler aracılığıyla nakledilen ve sonraki Hanefî fakihlerin de kabul ile karşıladıkları son derece güvenilir rivayetlerdir.²³⁹ İkinci olarak getirdiği itiraz, bu rivayetlerin sahih kabul edilmesi halinde, vaciplikle ilgili merfu rivayetler karşısında delil olabilmesi için, diğer sahabilerden bunun hilafına bir şey olmadığına bilinmesi gerektiğidir. Halbuki mezhebin usulüne göre tam tersine, bazı sahabiler böyle dediği halde diğer sahabilerden bir itiraz bilinmiyorsa, bu durum sükûtî icmayı bile gündeme getirecektir. Ayrıca İbnü'l-Hümâm'ın cevap vermediği bir diğer konu, ismi geçen sahabiler ibadetle ilgili bu konuda verdikleri cevabı, kıyasen vermeleri mümkün olmadığından, ancak Rasulullah'tan (sa.) duymuş olacaklarının akla gelmesidir. Böyle durumlarda sahabe kavlinin hükmen merfu kabul edilmesi dolayısıyla tıpkı Hz. Peygamber'in sözü gibi hüccet kabul edilmiştir.²⁴⁰

Şeybanî, *el-Âsâr* dışında, *el-Asl*'de da konuyu değerlendirerek, muhayyerlik görüşüne hükmetmiş, Ebu Hanife veya Ebu Yusuf'tan konuyla ilgili herhangi bir

²³⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, I, 452.

²³⁷ Aynî, *el-Binâye*, II, 528; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, II, 60.

²³⁸ İbn Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-tercîh*, s. 163; Tahtâvî, *Hâşiye 'alâ Merâkî'l-felâh*, s. 254; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, I, 511; İbn Emîru Hâc, *Halbetü'l-mücellî*, II, 52-55.

²³⁹ Ebu Yusuf, *el-Âsâr*, s. 23; Şeybanî, *el-Âsâr*, I, 163; Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced*, I, 437.

²⁴⁰ Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâ'i*, I, 112.

hilaf nakletmemiştir.²⁴¹ Sonrasında aynı görüşü tercih eden Kudûrî, Serahsî, Kâsânî, Burhâneddin el-Buhârî, Kâdîhân, Merginânî, Mevsilî, Zeylâî gibi farklı tabakalardan ve coğrafyalardan çok sayıda fakih, fatihanın vacipliğini ifade eden Hasan b. Ziyad'ın naklinin nadirü'r-rivâye olması ve aksi görüşün Ebu Yusuf ve Şeybânî gibi Ebu Hanife'nin öncelikli konuma sahip talebelerinden nakledilen zâhirü'r-rivâyeye muhalif olması hasebiyle, muhayyerlik görüşünü tercih etmişlerdir.²⁴²

Dolayısıyla, hem mesâil merkezli tercih yöntemine aykırı olması, hem de kurucu imamlara muhalefet içermesi hasebiyle kendinden önceki ve sonraki fukahanın cumhurunun tercihinde aykırı olan Bilmen'in tercihi, mezhep içi tercih usulü bakımından isabetli gözükmemektedir.

3. Oturarak Namaz Kılının Rûku Şekli

Namazlarda rûku bahsinde oturarak namaz kılan kimsenin namazını tarif ettiği maddede “oturanın, rûku ederken alını dizleri hizasında olacak şekilde eğilmelidir” demesinden, rûkunun geçerli olması için en az bu miktarda eğilmesini şart koştuğu anlaşılmaktadır.²⁴³

İncelediğimiz fıkıh metinlerinde Bilmen'in ifade ettiği şekilde oturarak namaz kılan kişi için dizlere kadar eğilmeyi şart koşan tek fakih Nizâmüddin el-Bircendî'dir (v. 934/1527-28 [?]). Bu ifadeleri kendisinden Halil b. Muhammed el-Fattâl'ın (v. 1186/1772) *Dürrü'l-muhtâr haşiyesinden* nakleden İbn Âbidîn, getirilen bu şartın rûkunun kemal manasını ifade için anlaşılabilirliğini, aksi halde mezhepte meşhur olanın başla birlikte sırtını biraz eğen kişinin rûkuyu yapmış olacağını söylemiştir.²⁴⁴

Kronolojik olarak baktığımızda, gerek erken dönem gerekse sonraki dönem kaynaklar böyle bir ziyade kayıt getirmemektedir. Konuyu kısaca ele alan fakihlerden Kudûrî, Serahsî, Kâsânî, Burhâneddin el-Buhârî, Merginânî, Zeylâî, Babertî, Aynî, Halebî gibi fakihler mutlak olarak secdenin rûkudan daha fazla

²⁴¹ Şeybânî, *el-Asl*, I, 7.

²⁴² Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, I, 192; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 18; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 111; Kâdîhân, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, I, 123; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, I, 297; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 105; Mevsilî, *el-İhtiyar li-ta'lîlî'l-Muhtâr*, I, 56.

²⁴³ Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 159.

²⁴⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 447.

eğilerek yapılmasını şart koşmuş, rükunun geçerli olabilmesi için asgari bir sınır belirtmemiştir.²⁴⁵ Konuyla ilgili daha fazla detay zikredilen *el-Bahrü'r-râik*'te ise, Halvânî ve Alaüddin es-Semerkindî'den yapılan sarih nakillerle, başı bir miktar eğmekle secdenin yerine geleceği, kişinin kendini zorlayarak iyice eğilmesine gerek olmadığı belirtilmiştir. *Nehr*'de ise konu aynı minvalde izah edilerek *Müctebâ*'dan yapılan nakil de eklenmiştir. Bu iki eserin müellifinden sonra gelen Şürübülâlî, Tahtâvî, İbn Âbidîn ve Meydânî gibi âlimler de benzer lafızlarla konuyu işlemiştir.²⁴⁶

Ömer Nasûhî Efendi'nin, bu açık ifadelere rağmen eklediği bu kayıt rüku ile secdenin arasının ayrılmasının gerekliliği açısından da sorunludur. Zira kişi rükuya fazla eğilmesi halinde secde mahalline yarından çok yaklaşırsa rükusu secde sayılacak, secdeyle rükunun arası ayrılmadığı için, rükuyu terkederek üç secde yapması gibi bir sonuç doğuracaktır.

Tercih usulü açısından, kurucu imamlardan konuya dair hüküm bulunmayan meselelerde meşayihın ittifak ettiği bir hükmün mezhebin asli görüşü olarak benimsenmesi gerekecektir. Dolayısıyla el-Bircendî gibi müteahhir dönem fakihlerin tek kaldığı meselelerde meşayihı yaptığı muhalefetin dikkate alınmaması gerekir. Ayrıca *İlmihal*'deki hüküm ibadete zarar vermek gibi bir mahsur barındırdığından mezhep usulüne uygun görülmemektedir.

4. Kavme ve Celsede Ta'dîl-i Erkânın Vacip Olması

Namazın farzlarının sayıldığı bölümde ta'dîl-i erkâna riayet de zikredilerek Ebu Yusuf ile Tarafeyn arasındaki ihtilafa değinilmiş, ilgili maddede ta'dîl-i erkân tarif edilirken rükudan doğrulunca kavme ve iki secde arasında celsenin tam olarak yapılması gerektiği belirtilmiştir.²⁴⁷ Mezhep içinde bu konudaki ihtilafa değinmese

²⁴⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 213; Merginânî, *el-Hidâye*, I, 76; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 106; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, II, 141; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 200; Bâbertî, *el-Înâye*, II, 4; Aynî, *el-Binâye*, II, 637; Şeyhizâde, *Mecmau'l-enhur*, I, 154; Halebî, *Halebî kebîr*, I, 508.

²⁴⁶ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, II, 122; Sirâcüddîn İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâ'ik*, I, 335; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, II, 98; Tahtâvî, *Hâşiye 'alâ Merâkı'l-felâh*, s. 432; Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, I, 99.

²⁴⁷ Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 163.

de, bu ifadelerden Bilmen'in ta'dîl-i erkânın kavme ve celsede de vacip olduğu görüşünü kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Öncelikle ta'dîl-i erkânın vacipliğine dair mezhepte çok köklü olmayan bir ihtilaf olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü rüku ve secdeye ek olarak, kavme ve celsede de ta'dîl-i erkânın vacip olduğu görüşünü savunan ilk fakihin Zâhîdî olduğu görülmektedir. Mezhepte çok kabul görmeyen bu görüşü zaman içinde İbnü'l-Hümâm, bazı öğrencileri ve Aynî gibi hadis meşrep fakihler de tercih etmiştir. Vaciplik görüşünü savunan fakihler hadislerden yola çıkarak Hz. Peygamber'in rüku ve secde gibi kavme celsede de her daim ta'dîl-i erkâna riayet ettiği, dolayısıyla onun hükmünü alarak vacip olması gerektiğini dillendirmişlerdir.

Ancak İbn Âbidîn'in vurguladığı üzere mezhepte meşhur olan bunların sünnet olduğudur.²⁴⁸ Konuyu daha çok usulî açıdan ele alan fakihler öncelikle kavme ve celsenin, rüku ve secde gibi bir rükun olmadığını belirtmişler,²⁴⁹ dolayısıyla metinlerdeki "ta'dîl-i erkân" terkibine rükun olmayan kavme ve celsenin dahil edilmeyeceğine işaret etmişlerdir.²⁵⁰ İbnü'l-Hümâm'a başka bir itiraz yönelten Haskefî'ye göre farzları tamamlayan şeyin vacip, vacipleri tamamlayan şeyin sünnet olacağı esasına göre kavme ve celsede ta'dîl-i erkânın vacip olması, rükü ve secdede ta'dîl-i erkânın farz olmasını gerektireceğinden, mezhebin usulüne uygun değildir. Çünkü kavme ve celse rüku ve secdenin ta'dîl-i erkân açısından tamamlayıcısı konumundadır. Buna binaen vacibi tamamlayan bu iki rükünde ta'dîl-i erkânın sünnet olması gerekecektir.²⁵¹ Kavme ve celsede ta'dîl-i erkânı sünnet kabul eden fakihlere göre rüku ve secdeden, kıyam ve ka'deye yakın olacak kadar doğrulmakla rükunların arası ayrılacağından namaz sahih olur. Fakat tam doğrulmayarak sünnete muhalif davranmış olacağından kötü bir iş yapmış olacaktır.²⁵²

Konuyla ilgili Ebu Hanife ve Şeybânî'den nâdirü'r-rivâye olarak gelen sarîh nakil mutlak olarak rüku ve secdede ta'dîl-i erkâna riayet edilmesi yönündedir. Bu doğrultuda, meşâyıhtan Kerhî ta'dîl-i erkânın rüku ve secdede vacip olduğu tahricini

²⁴⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, I, 464.

²⁴⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 189.

²⁵⁰ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, I, 316; Sirâcüddîn İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâ'ik*, I, 199.

²⁵¹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, I, 465.

²⁵² Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, I, 162.

yaparken, Cüzcânî sünnet olduğunu tahriç etmiştir. Ancak bu iki fakih kavme ve celsenin sünnet olduğunda ittifak halindedirler.²⁵³ Ayrıca konuyu genişçe ele alan Burhâneddin el-Buhârî ve İbn Nüceym de Ebu Hanife ve Şeybânî'ye göre kavme ve celsenin sünnet olduğunu kabul etmişlerdir.²⁵⁴

Tercih usulü açısından meseleyi ele alacak olursak kurucu imamlardan kavme ve celsede ta'dîl-i erkânın vacipliğine dair zâhirü'r-rivâye ya da nâdirü'r-rivâye olarak bir nakil yoktur. Bilakis Cüzcânî ve Kerhî gibi önde gelen meşayihın ittifakıyla bunlarda ta'dîl-i erkân sünnettir. Sonraki dönemde çok sayıda fakih de mezhebin asıllarına uygun olan bu kabulü devam ettirmiştir. Dolayısıyla hem dirayet hem de mezhepteki önemli fakihlerden yapılan rivayetler açısından *İlmihal*'deki tercih isabetli görünmemektedir.

5. Namazdan Kendi İradesiyle Çıkmasının Farz Olması

Namazın farzlarının sayıldığı bölümde kişinin kendi iradesiyle namazdan çıkmasının Ebu Hanife'ye göre farz olduğu, İmâmeyn'e göre ise farz olmadığı söylenmiştir ve bu ihtilafın sonucu olan çeşitli hükümler zikredilmiştir.²⁵⁵

Konu birçok fıkıh kitabında *hurûc bi sun'ihîn* Ebu Hanife'ye göre farz kabul edilmesi görüşüne binaen namazın farzları babında ele alınmıştır. Ancak konuyla ilgili Ebu Hanife'den doğrudan bir nakil bulunmamaktadır. Bilakis teyemmümlü birisinin namazda teşehhüd miktarı oturduktan sonra suyu görmesi yahut mesh müddetinin bitmesi gibi hallerde namazının bozulması hükmünün dayanağını araştıran meşayihın tahriçlerinden ibarettir.²⁵⁶

İsnâ aşeriyye olarak ıstılahlaşan²⁵⁷ on iki durumda, teşehhüd miktarı oturduktan sonra namaza ya da abdeste münafî bir halle karşılaşan kimsenin namazının bozulacağını Ebu Hanife'nin görüşü olduğunda ittifak edilmiştir. Ancak meşayihattan Berdaî'nin tahricine göre namazın bozulmasının sebebi namaz kılanın kendi fiili ile

²⁵³ İbn Emîru Hâc, *Halbetü'l-mücellî*, II, 4; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-Enhur*, I, 88.

²⁵⁴ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 161; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, I, 338; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, I, 317.

²⁵⁵ Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 163.

²⁵⁶ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, I, 151, 152.

²⁵⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, I, 606.

kasten namazdan çıkmanın bulunmaması iken Kerhî'nin tahricine göre, namazın sonunda da olsa namazı bozan bir durumun bulunması başında bulunması gibi olduğundan namazı bozulmuştur. Berdaî'nin tahricine, eğer kendi fiiliyle çıkmak farz olsaydı bunun şeri bir yolla olması yani selamın da farz olması gerekirdi denilerek itiraz edilmiştir.²⁵⁸

Tercih usulü açısından kurucu imamlardan sarih bir nakil bulunmaması ve meşayihın bir hükümde ihtilaf etmesi durumunda sonraki fakihlerin çoğunluğunun üzerinde birleştiği görüş mezhebin görüşü kabul edilmiştir. Tarihsel süreçte Serahsî başta olmak üzere Debûsî, Halvânî, Merginânî, İbnü'l-Hümâm, İbn Nüceym, Şürünbülâlî gibi çok sayıda fakih Kerhî'nin görüşünü tercih etmiş, muhakkiklerin de görüşünün bu yönde olduğu belirtilmiştir.²⁵⁹ Dolayısıyla *İlmihal*'deki ifadenin aksine üç imama göre de hurûc bi sun'ihînin farz olmadığını söylemek daha isabetli görünmektedir.

6. Münferiden Namaz Kılanın Sessiz Okunan Namazlarda Sesli Kıraat Yapmasının Hükümü

Namazların vacipleri başlığı altında, tek başına namaz kılan kimsenin sesli kıraat yapılan gece namazlarında muhayyer olduğu, dilerse sesli dilerse sessiz kıraat yapılacağı ifade edildikten sonra sessiz kıraat yapılan öğle ve ikindin gibi gündüz namazlarında sessiz okumasının vacip olduğu belirtilmiş, konuyla ilgili mezhep içinde bir ihtilaftan bahsedilmeden mezhebin mutlak görüşü gibi verilmiştir.²⁶⁰

İlk dönem kaynaklardan itibaren bu konuyla ilgili farklı rivayetler nakledildiği ve Bilmen'in vaciplik görüşünü Kâsânî, Zeylaî, İbnü'l-Hümam ve İbn Nüceym gibi fakihlere itimaden kabul ettiği düşünülebilir. Zikri geçen müellifler bu konuda iki farklı delile dayanmaktadır. Birincisi, Hz Peygamber'in sürekli yaptığı ya da telkin ettiği bir fiil olduğundan gündüz namazlarında sessiz kıraat, vacipliği gerektirecektir.

²⁵⁸ Tahtâvî, *Hâşiye 'alâ Merâkî'l-felâh*, s. 327.

²⁵⁹ Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, s. 11; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 174; Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik*, I, 104; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, I, 386; Aynî, *el-Binâye*, II, 396; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, I, 311; Tahtâvî, *Hâşiye 'alâ Merâkî'l-felâh*, s. 327; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 98; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, I, 601.

²⁶⁰ Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 164.

İkincisi, sesli kıraat yapan kişiye sehiv secdesi gerekeceğine dair imamlardan yapılan nakildir.²⁶¹

Daha önce geçtiği üzere muvâzabe/süreklilik her zaman vücutta işaret etmemektedir. Bu gerekçeyi sunan Kâsânî ve İbn Nüceym'in bu delili²⁶², Hz. Peygamber'in imam olarak sürekli sesli okumasına rağmen münferiden sesli okumasının vacip görülmemesi, bilakis ittifakla muhayyer olduğu bilindiğinden, isabetli görünmemektedir. Nakil açısından bakılacak olursa, meseleyi *el-Asl*'da cevaplandıran Şeybânî gündüz namazlarında sesli kıraat yapan imama sehiv secdesi gerektiğini söylediği halde münferiden kılana herhangi bir şey gerekmeyeceğini belirtmiştir.²⁶³ Hâkim, *el-Kâfi* metninde mutlak olarak münferide bir şey gerekmeyeceğini söylediği halde, Serahsî şerhinde, münferit kendisi duyacak kadar sesli okursa bir şey gerekmez diyerek meseleye başka bir kayıt getirmektedir.²⁶⁴ Ancak yine *el-Asl*'da münferit ister kendi duyacağı kadar isterse de yüksek sesle okusa bir şey gerekmez dediğinden, bu kaydı gereksiz olduğu anlaşılmaktadır.²⁶⁵

Vücut görüşünü savunanların Ebu Süleyman el-Cüzcânî'den yapılan, münferide sehiv gerekeceğine dair naklin nâdirü'r-rivâye, diğer görüşün ise zâhirü'r-rivâye olduğunu belirten el-Buhârî, münferit sesli okumakla bir vacibi terk etmeyeceğinden sehiv gerekmediğini tercih etmiştir.²⁶⁶ Şeybânî *el-Asl*'ın başında Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'un konuyla ilgili bir ihtilafı olması halinde bunu zikredeceğini taahhüt etmiştir.²⁶⁷ Bu konuda üç imam arasında bir hilaftan bahsedilmediği dikkate alınır, birçok müellifin mezhepte zâhirü'r-rivâye olanın münferide birşeyin vacip olmadığı ve sehiv gerekmediği görüşünü benimsemesi son derece yerindedir. Nitekim *el-Hidâye* ve şerhlerinde, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, *Şürünbülâliyye*, *Lübâb* ve *İhtiyâr* gibi çok sayıda eserde bu görüş tercih edilmiş, metinlerin ifadesi de bu minvalde

²⁶¹ Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 194; İbnü'l Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, I, 327; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, I, 319.

²⁶² Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 161; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, I, 319.

²⁶³ Şeybânî, *el-Asl*, I, 196.

²⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 222.

²⁶⁵ Şeybânî, *el-Asl*, I, 196.

²⁶⁶ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, I, 304.

²⁶⁷ Şeybânî, *el-Asl*, I, 5.

açıklanmıştır.²⁶⁸ *Reddü'l-Muhtâr*'da mezhebin meşhur görüşünü tercih eden İbn Âbidîn de, *Bahrü'r-râik* haşiyesinde konuyu etraflıca ele alarak meseleyi tüm yönleriyle tartışmış, *Nihâye*, *Kifâye*, *Mirâcü'd-dirâye* gibi şerhlerde de ittifakla muhayyerlik görüşünün benimsendiğine dikkat çekmiştir.²⁶⁹

Mesâil merkezli tercih bölümünde incelediğimiz üzere, zâhirü'r-rivâyenin nâdirü'r-rivâyeye olan üstünlüğü ve fakihler arasında hiyerarşi açısından üç imamın ittifak ettiği ve sonraki meşayihın da çoğunun tercihi olan muhayyerlik görüşü daha isabetli görünmektedir. Nitekim Bilmen'in de sehiv secdesi bahsinde gizli okunan namazlarda açıktan okuyan münferide zâhirü'r-rivâyeye göre sehiv secdesini gerekli görmemesi²⁷⁰, iddiamızı teyit etmektedir.

7. Cemaatle Namaz Kılanların Ezan İle İkameti Terk Etmesinin Mekruhluğu

Öncelikle namazların sünnetleri bahsinde konuya değinen Bilmen, kendi başlarına evlerinde namaz kılanlar için ezan ve ikamet müstehap olduğunu, cemaatle namaz kılanlar içinse ikisini birden terk etmenin mekruh olduğunu, daha sonra ezan ve ikamet bahsinde, evde kılınan farz namazlar için sadece ezan ile yetinilmesinin mekruh olduğunu belirtmiştir.²⁷¹ Bu ifadelerden kendisinin evde gerek cemaatle gerekse tek başına namaz kılan kişi için aynı anda hem ezan hem de ikameti terk etmeyi mekruh gördüğü anlaşılmaktadır.

Cemaatle namaz kılan ve tek başına namaz kılanın durumunu ayrı ayrı ele almak gerekirse, öncelikle camideki cemaat için ezan veya ikamet her hangi birinin terk edilmesinin mekruh olduğu ittifakla kabul edilen bir hükümdür. Ancak evde cemaatle kılan kişi için farklı yaklaşımlar vardır. Ebu Hanife'den, evde cemaatle namaz kılan kimselerin her ikisini de terk etmelerinin caiz olacağı ancak burada bir *isâet* olacağı nakledilmiştir. Buna binaen evde tek kılanla cemaatle kılanın

²⁶⁸ Kâdîhan, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, I, 120; Bâbertî, *el-Înâye*, I, 506; Aynî, *el-Binâye*, II, 615; Mevsilî, *el-İhtiyar li-ta'lîl'l-Muhtâr*, I, 73; Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*, I, 96.

²⁶⁹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, II, 81; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, II, 104.

²⁷⁰ Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 230.

²⁷¹ Bilmen, s. 166, 174.

durumunun farklı olacağı çıkarımında bulunulmuştur.²⁷² Bu rivayetin sahihliği kabul edilse bile usul açısından isaetin kerahetten daha hafif olduğu bilindiğinden²⁷³ yine de kerahet olduğu söylenemez. Ayrıca tarihsel süreçte bu rivayetteki ayrımı pek çok metin dikkate almamış, bilakis evde cemaatle kılan kişi için de bir kerahet olmayacağını özellikle vurgulamıştır. Nitekim bu meselenin medarı olan rivayete göre bir gün İbn Mes'ud'un (ra.) evinde namaz kılacak olan Alkame ve Esved, İbn Mes'ud'un ezanı ve kameti terk etmesine şaşırarak, nedenini sorduklarında "Mahallenin ezanı ve kameti bizim için de yeterlidir." cevabını almışlardır. Mezhebin kitaplarında çokça kullanılan bu esere göre zaten olay evde cemaatle kılınması durumuyla ilgilidir. Dolayısıyla evde cemaatle namaz kılan, ezanı ve kameti terk eden kişiler için bir kerahetten bahsetmek doğru görünmemektedir.²⁷⁴

İkinci olarak mescidinde ezan ve kamet getirilen bir beldede yaşayıp, evinde tek başına namaz kılarken ezan ve kameti terk eden kişi için, ilk asırlardan itibaren bir kerahetten bahsedilmemiştir. Şeybânî *el-Asl'* da konuya değinerek, bu durumda olan kişinin ikisini de terk etmesinde bir beis olmadığını ancak yapmasının güzel görüldüğünü belirtmiştir. Çünkü yapması halinde cemaatle namaz kılanların haline benzeme olacağından güzel bir şey yapmış olur.²⁷⁵ Konuya aynı hükmü veren Hâkim'in metnini şerheden Serahsî de İslam'ın şiarından olan ezan ve kametin asıl yerinin mescid olduğunu, mescidde okunmasının bir nevi diğerlerinden sorumluluğu düşüreceğinden bahsetmiştir.²⁷⁶ İlerleyen süreçte Burhâneddin el-Buhârî, Kâdîhân, Merginânî, Bâbertî, İbnü'l-Hümâm, Aynî, Zeylaî, İbn Nuceym, Tahtâvî gibi çok sayıda âlim kerahetin meydana gelmeyeceğini açıkça ifade etmişlerdir.²⁷⁷

Kurucu imamlardan gelen nakiller ve metinlerin ifadelerinin diğer kitaplara üstünlüğü tercih usulü açısından hükmü netleştiren durumlardır. Ayrıca sonraki

²⁷² Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, I, 153.

²⁷³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 310.

²⁷⁴ Sadrüşşerîa, *Şerhu'l-Vikâye*, I, 113; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, I, 395; Tehânevî, *İ'lâ'ü's-sünen*, II, 625.

²⁷⁵ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, I, 152.

²⁷⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 133.

²⁷⁷ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, I, 350; Kâdîhan, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, I, 78; Bâbertî, *el-İnâye*, I, 255; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, I, 255; Aynî, *el-Binâye*, II, 116; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 94; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, I, 279; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, I, 75; Tahtâvî, *Hâşiye 'alâ Merâkı'l-felâh*, s. 200; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, I, 395.

meşayhtan çoğunun da aynı hükümde birleşmesi mezhebin görüşünü netleştirmektedir. Dolayısıyla *İlmihal*'deki hüküm hem evde münferiden kılan hem de cemaatle kılan açısından isabetli görünmemektedir.

8. Cemaatin Sessiz Okunan Namazlarda Kıraat Yapması

Bilmen, *İlmihal*'in imamlık ve cemaat başlığında, cemaatin imamla birlikte kıraat yapmasına dair maddede, kıraatin mekruh olmasının Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'a göre olduğunu, İmam Muhammed'e göre ise sessiz okunan namazlarda cemaatin de kıraatte bulunması caiz görüldüğünü belirterek, İmam Muhammed'in görüşü Şeyhayn'dan farklı gibi nakletmiştir.²⁷⁸

Mezhepte muteber kaynaklarda geriye doğru bir inceleme yapıldığında bu görüşü ilk dillendiren kişinin Merginânî olduğunu görmekteyiz. Ondan sonraki *el-Muhît* gibi bazı kaynaklarda ise meseleye dair verilen tafsilat, Şeybânî'ye nispet edilen bu görüşün aslında Şeybânî'nin kendi görüşü değil, onun ifadelerinden tahriç yoluyla elde edildiğini düşündürmektedir. Çünkü *Muhît*'teki ifade, kıraat konusundaki ihtilafın kaynağını kurucu imamlara değil meşâyihâ nispet etmektedir. Ebu Haf's'ın meşayhtan bazılarına ait olan bu görüşe meylettiği verildikten sonra *el-Asl*'in kitâbu's-salat bahsinin şerhinde meşayihın, Şeybânî'ye göre kıraatin mekruh olmadığını ondan naklen değil, "alê kavli Muhammed" ifadeleriyle vermişlerdir.²⁷⁹ Hangi şerhte olduğu belirtilmeyen bu ibaredeki mezkûr lafız Şeybânî'nin diğer kitaplarında açık ifadelerle serdettiği görüşüne de muhalif olduğu için, meşayihın tahricinin zamanla Şeybânî'nin görüşü gibi nakledildiğini düşündürmektedir.

Zâhirü'r-rivâye olan görüşün üç imama göre de mekruh olduğuna değinen kaynaklar, imamlar arasında bir ihtilaftan bahsetmemiştir. *El-Mebsût*'ta tüm namazlar için kıraatin keraheti Kûfe ehlinin ortak görüşü olarak verilirken, *Bedâi'* de de her hangi bir hilaf zikretmeden kıraatin yapılmayacağı nakledilmiştir.²⁸⁰ Şeybânî'nin, daha çok rivayet ağırlıklı nâdirü'r-rivâye kitaplarından *el-Âsâr* ve *Muvattâ* rivayetinde açıkça sessiz okunan namazlarda da kıraat yapılmayacağını

²⁷⁸ Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 183.

²⁷⁹ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, I, 305.

²⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 199; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 110.

kendisinin ve Ebu Hanife'nin görüşü olarak vermiş, *el-Hucce*'de de sessiz okunan namazlarda kıraati caiz gören Medine Ehli'ni bu görüşlerinden dolayı tenkit etmiştir.²⁸¹ Meseleyi, geniş bir şekilde tahlil eden İbnü'l-Hümâm da Şeybânî'nin görüşünün Şeyhayn ile aynı olduğu sonucuna varmıştır. Benzer bir tahlil yapan İbn Kutluboğa da bu rivayetin zâhirü'r-rivâyeye de muhalif olan zayıf bir nakil olduğunu vurgularken, mezhepte muteber metinler, şerhler ve önemli fıkıh eserlerinde konu aynı minvalde ele alınmıştır.²⁸²

Tercih usulü açısından nâdirü'r-rivâyeye de olsa kurucu imamlardan gelen nakiller meşayihın tahricine öncelenmesi gerekmektedir. Ayrıca kaynağı tam tespit edilemeyen bir naklin zâhirü'r-rivâyeye de muhalif olması halinde son derece zayıf olacağı açıktır. Bütün bunlar dikkate alındığında Bilmen'in *el-Hidâye*deki nakile itimaden bu isabetsiz nispeti benimsediği düşünüldüğünden üç imama göre de sessiz kıraat yapılan cemaat namazlarında cemaatin kıraat yapması mekruhtur.

9. Müştahâ Sayılmanın Ölçüsü

Bilmen, hem kadınların muhazatı hem de cenazeler bahsinde müştahâ tanımına değinmiştir. Çünkü kadının erkekle aynı hizada durmasıyla namazı bozması demek olan muhazatın gerçekleşmesi için kadının en azından müştahâ denilen çağa gelmiş olmasını gerekli görmüştür. Ayrıca küçük yaşta olan bir kız çocuğunun müştahâ olmaması halinde erkek tarafından yıkanabilmesi açısından müştahâ tanımı önemlidir. İki ayrı bağlamda müştahânın ölçüsünü verilmiş ancak cenazeler bahsinde ve muhazat bahsinde birbirinden farklı yaş ölçütü zikretmiştir.²⁸³ Dolayısıyla en son sınırı ve alt sınır açısından yaşa bağlı bir tarif getirmiştir.

İlmihal'deki gibi tarifi, yaş ile sınırlandırma eğilimindeki fakihlerden Haskefi'nin tercihleri Bilmen'in ifadelerine muvafıktır. Ancak gerek mütekaddim gerek müteahhir dönemde yaş konusunda mezhep içinde bir uzlaşma olduğunu söylemek mümkün değildir. Öncelikle kurucu imamlardan yapılan nakillere bakmak gerekirse,

²⁸¹ Şeybânî, *el-Hucce*, I, 116; Şeybânî, *el-Âsâr*, I, 186; Leknevî, *et-Ta'likü'l-mümecced*, I, 410.

²⁸² İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, I, 341; Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, I, 78; Mevsilî, *el-İhtiyar li-ta'li'l-Muhtâr*, I, 50; İbn Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-tercîh*, s. 166; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 131; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, I, 544; Tehânevî, *İ'lâ'ü's-sünen*, III, 1136.

²⁸³ Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 186, 294.

Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'tan yaş sınırına dair bazı nakiller yapılmış olsa da ancak fiziki olgunluğun meydana gelmesiyle müştehá sayılabileceğinde ittifak halindedirler. İmam Muhammed de erken yaşlarda gelişmiş bir kız müştehá sayılabileceği gibi, müştehálığın gelişiminin gecikmesi halinde buluğun kızlardaki son sınırı olan on iki yaşa kadar uzayabileceğini söylemiştir. Meşayıhtan gelen kaviller ise alt sınır olan yaşlardan önce ittifakla müştehá olunamayacağını söylerken, sonraki yaşlarda kızın gelişim durumuna göre hüküm verileceği yönündedir.²⁸⁴ Daha geç dönem kaynaklarda ise net olarak herhangi bir yaşta ittifak oluşmamış, yaş sınırı zikredildiğinden gelişmişlik ölçütü göz ardı edilmiştir.²⁸⁵

Ancak mezhep hiyerarşisinde önemli fakihlerden Zeylaî konuyu kurucu imamların ve meşayihın bakış açısıyla yeniden değerlendirerek, herhangi bir yaş sınırı koymanın doğru olmayacağını, esas olanın kızın fiziki gelişmişlik ölçütü olduğunu vurgulamıştır. Nitekim müştehat tanımlarında ittifakla kabul edilen yönün, coğrafya ve genetik faktörler dolayısıyla kişiden kişiye değişen fiziksel gelişim olduğu dikkate alınınca, bu yaklaşım daha sağlıklı durmaktadır. Zeylaî'den sonra İbn Nuceym, Aynî gibi fakihler bu yaklaşımı tercih etmiş, İbn Âbidîn de kendi zamanında ilerleyen yaşlarda bile fiziksel gelişmişlik şartının sağlanmadığını beyan ederek yaşla sınırlandırmanın doğru olmadığını belirtmiştir.²⁸⁶

Tercih usulü açısından, gerek kurucu imamlardan gelen sarîh ifadeler gerekse tercih ehli fakihlerin illetlendirerek kabul ettikleri, müştehálık ölçüsünü yaşla sınırlandırmama hükmü daha isabetli görünmektedir. Eserin ilmihal olduğu dikkate alındığında her seviyeden halka somut bir ölçü verme saikiyle yaş üzerinden belirlemede bulunmuş olması da akla gelmektedir.

10. Muhazatın Namazı Bozmasının Ölçüsü

Muhazatın namazı bozması için aranan şartlardan biri de kadınla erkeğin yanyana bulunmasının belirli bir süre devam etmesidir. Konuyla ilgili maddede verilen ilk görüş, Şeybânî'ye ait olduğu belirtilen bir rükün miktarı, ikincisi Ebu Yusuf'a göre

²⁸⁴ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, III, 64; Kâdîhan, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, I, 361.

²⁸⁵ el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, II, 5; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 330.

²⁸⁶ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 137; Aynî, *el-Binâye*, II, 347; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, I, 376; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, I, 573.

bilfiil bir rükün eda edilmesidir.²⁸⁷ Ancak Bilmen'in ifadeleri mutlak şekilde zikretmesinden mezhepte iki görüşün de fetvaya esas kabul edildiği kabul edilse de, hem kendisiyle fetva verilen görüş hem de görüşlerin nispetleri açısından sorun vardır.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, Şeybânî ile Ebu Yusuf arasında, namaza münâff hallerde, hangi zaman zarfında namazın bozulacağına dair ihtilaf, rükün kendisinin edasıyla mı yoksa takdir edilen bir rükün miktarında mı bozulacağı merkezindedir. Namazın bir sonraki rükününün geciktirilmesi,²⁸⁸ namazda abdesti bozulan kimsenin namaza devam etmesi,²⁸⁹ namazda avret yeri açılan kimsenin namazı bozulmadan kapatması için en uzun süre²⁹⁰ Ebu Yusuf'a göre bir rükün miktarı olarak takdir edilirken, Şeybânî'ye göre bizzat rükün kendisi eda edilmiş olmalıdır. Dolayısıyla muhazatta da namazı bozacak sürenin her iki imam açısından aynı olması beklenecektir. Muhazat konusunda Ebu Yusuf ve Şeybânî'den yapılan nakiller incelendiğinde mezhep içinde herhangi bir farklı görüşe yer verilmeden, Ebu Yusuf'a göre bir rükün miktarı Şeybânî'ye göre bizzat rükün edasının şart koşulduğu görülmektedir.²⁹¹

Tercih usulü ölçütlerinde verildiği üzere meşayih aksini tercih etmediği sürece aslolan Ebu Yusuf'un görüşünün Şeybanî'ninkine öncelenmesidir. Nitekim konumuza benzeyen namazda sonraki rükünün geciktirilmesi, avret yeri açılan kimsenin kapatması için asgari sürelerin takdirinde mezhepte meşhur olan görüş, bir rükün miktarı olmasıdır. Ayrıca mezhepte gerek metinler gerekse şerhlerde Ebu Yusuf'un görüşünün rükün miktarı İmam Muhammed'in görüşünün bilfiil rükün yerine getirilmesi şeklinde verilmiştir. Dolayısıyla Bilmen'in Ebu Yusuf'un görüşünü tercih etmemesi ve verdiği görüşlerin imamlara nispeti isabetli görünmemektedir. *İlmihal*'de iki imama ait görüşlerin peşpeşe verilmesi açısından

²⁸⁷ Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 186.

²⁸⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, I, 460.

²⁸⁹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, I, 600.

²⁹⁰ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, I, 408.

²⁹¹ Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, I, 110; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, I, 90; Aynî, *el-Binâye*, II, 348; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, I, 287; Tahtâvî, *Hâşiye 'alâ Merâkı'l-felâh*, s. 329; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, I, 576.

karışmış olabileceği ya da dizgi hatası olabileceği akla gelse de, sonuç itibariyle iki imamın görüşleri yer değiştirerek birbirine nispet edilmiştir.

11. Mesbukun Sübhaneke Okuması

İlmihal'de imama ilk rekattan sonra yetişen mesbukun Sübhaneke duasını ne zaman okuyacağına dair farklı şartlara göre değişen hükümler zikredilmiştir. Bunlardan birine göre akşam namazının son rekatında imama yetişen kişi Sübhaneke'yi okuyup o rekata imamla tamamladıktan sonra kalan rekatları tamamlamak için kalkınca tekrar Sübhaneke okuyacaktır. Ancak dört rekatlı namazların üç veya dördüncü rekatlarında yetişen kişi Sübhaneke'yi sadece kalkınca okuyacaktır. Ayrıca bu konuda kaide "açıktan okunan namazlarda imama uyunca Sübhaneke'yi okumaması, namazı tamamlamak için kalktığı anda okuması" olarak verilmiştir.²⁹²

İlmihal'deki ifadeye göre akşam namazında son rekata yetişen kişi, hem namazın başında hem sonunda okuyacak, yani iki kere Sübhaneke okuyacaktır. Ancak diğer maddelere göre dört rekatlı namazların son iki rekatında yetişen kişinin bir kere okuyacağı anlaşılmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla mesbukun iki kere Sübhaneke okuyacağını söyleyen *Münyetü'l-musallî*'deki ibareler hem Halebî hem de İbnü Emîru Hâc tarafından tenkit edilmiştir. Çünkü Halebî'ye göre iki kere okunacağını söylemesi Ebu Yusuf'un istiazeyi senâya tabi kılmasıyla alakalıdır. Buna göre namazın başı senânın esas mahalli olduğundan ve namazı tamamlayacak kişi kıraat yapmadan istiaze getireceğinden senâyı iki kere okuması gerekecektir. Halbuki bu konuda müfta bih olan kavle göre istiazenin mahalli kıraatten önce olduğu için Sübhaneke'nin de namazın sonunda okunması gerekecektir.

İbn Emîru Hâc ise Şeyhayn'a göre sadece kaza edilen kısımda senânın okunacağı, Şeybâni'ye göre ise namazın başında okunacağı nakledildiği için, bir namazda iki kere Sübhaneke okumak, iki tarafın görüşünü birleştirmek olacağından kabul etmemiştir. Ancak kişi imama rükuda yahut secdede yetişse bir an evvel imama uyması uygun görüldüğünden ittifakla senâyı okumaz. Bununla birlikte

²⁹² Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 227, 227.

meşayih'tan bazıları her halükarda namazın tamamlanan kısmında, bazıları da başında okunacağını söyleyerek ihtilaf etse de mesbukun iki kere okuması isabetli görünmemektedir. Kâsânî, Merginânî, Kâdîhân, Halebî, İbnü Emîru Hâc ve İbn Âbidîn gibi çok sayıda fakih meseleyi bu minvalde açıklamıştır.²⁹³

Aslında Bilmen'in verdiği kaideden anlaşılan da senânın ya namazın başında ya da tamamlamak için kalkınca okunmasıdır. Ancak kaidede ayrımı sesli veya sessiz okunan namazlara göre mutlak yapmıştır. Buna göre akşamın son rekatında yetişen kişinin senâ okumaması gerekir. Fakat namaza başladıktan sonra senâ okunacağını söyleyen fakihlere göre kastedilen, namazın sıfatı değil, mesbuk namaza başladığı andaki durumudur. Çünkü meselenin illeti, açıktan kıraat yapılan anda kıraate rağmen senâ okunmasının doğru bulunmamasıdır. Halbuki akşam ya da yatsının ilk iki rekatından sonra yetişen kimsenin imamın kıraatini duymayacağı için Sübhane okumasında bir mahsur görülmemiştir.²⁹⁴ Dolayısıyla namazın başında Sübhâneke okunmasını tercih edenler açısından kaide, namazın sesli ya da sessiz okunan bir namaz olması değil imamın sessiz okuduğu bir anda senânın okunmasının tercih edilmesi, imam kıraat halindeyse dinleyip namazı tamamlamak için kalkınca senânın okunmasıdır.

İlmihal'deki ifadeler, hem akşam namazındaki uygulama açısından hem de kaide açısından tenkide açıktır. Şeyhayn'ın görüşü olarak verilen muktedirin namazı tamamladığı kısımda Sübhaneke okuması görüşü meşayih'in ve müteahhir dönem fakihlerin çoğunun tercihi olduğundan tercih esaslarına daha uygundur.

12. Mesbukun Teşrik Tekbirlerini Getirmesi

Mesbuk ile ilgili hükümlerin işlendiği bölümde kurban bayramı günlerinde imama uyan mesbukun teşrik tekbirlerini nasıl getireceği anlatılırken Ebu Hanife'ye göre mesbukun teşrik tekbirlerini imamla birlikte getireceği, sonra kalkıp kılmadığı

²⁹³ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, I, 129; Kâdîhân, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, I, 88; Aynî, *el-Binâye*, II, 190; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, I, 489; Halebî, *Halebî kebîr*, II, 24; İbn Emîru Hâc, *Halbetü'l-mücellî*, II, 121.

²⁹⁴ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, I, 372; el-Enderpetî, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, I, 349; Kerderî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, I, 55; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, I, 327; Tahtâvî, *Hâşiye 'alâ Merâkı'l-felâh*, s. 282.

rekatları tamamlayacağı söylenmiştir. İlgili maddede İmâmeyn'in konuyla ilgili görüşlerine yer verilmeden konu tamamen Ebu Hanife üzerinden değerlendirilmiştir.²⁹⁵ Görebildiğimiz kadarıyla herhangi bir fakih tarafından dile getirilmeyen bu görüş Bilmen'in kendi tercihidir.

Öncelikle belirtilmesi gereken husus mesbukun teşrik tekbirlerini getirmesinin gerekliliği konusunda üç imam arasında ittifak vardır. Çünkü İmâmeyn'e göre gerek münferit gerekse cemaatle namaz kılan kimse için teşrik tekbirleri vacip olduğu gibi Ebu Hanife'ye göre mesbuk, teşrik tekbirleri hususunda muktedi gibi değerlendirildiğinden, tekbir getirmesi vacip olacaktır.²⁹⁶

Metinde verilen, önce tekbir getirip sonra namazını tamamlaması hükmü ise isabetli değildir. Çünkü teşrik tekbirleri namazın tahrimesine dahil görülmemiştir, dolayısıyla tekbirler esnasında gülenin namazı bozulmaz veyahut tekbir esnasında imama uymak caiz olmaz.²⁹⁷ Bu yüzden kişi imamın selamından sonra namazı tamamlayacak, sonra kendisine vacip olan tekbirleri getirecektir. Aksi halde namazın arasına, mahallinde olmayan bir zikir koymuş olacağından namazının bozulacağı akla gelmiş, ancak tekbirlerin bir zikir olması hasebiyle namazı bozmayacağı belirtilmiştir.²⁹⁸ Sonuç olarak üç imama göre de yapması gerekli olan önce namazını tamamlayıp sonra teşrik tekbirlerini getirmesidir.

Tercih usulü açısından üç imamın birleştiği bir meselede sonraki fakihlerin muhalefeti zaruret, örfün değişmesi gibi zorlayıcı unsurlar olmadıkça muteber değildir. Mezhebin asıllarına da uygun olan meşhur görüşe göre mesbuk önce namazı tamamlayıp sonra teşrik tekbirleri getirmesi gerektiğinden *İlmihal*'deki tercih isabetli görünmemektedir.

13. Nafile Namazlarda Mekruh Olan Kıraat

²⁹⁵ Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 226.

²⁹⁶ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, I, 597; Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 207, 226.

²⁹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 226; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, I, 176.

²⁹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 226; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, I, 176; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 227; Aynî, *el-Binâye*, III, 134; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, I, 403; Komisyon, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, I, 92.

İlmihal'in namazda mekruh olan kıraatlarla ilgili hükümleri serdettiği bölümdeki ifadesine göre, konuyla ilgili bir hadis nakledilmedikçe nafil namazların birinci rekatin kıraatını ikinci rekattan uzun yapmak mekruh görülmüştür. İmam Muhammed'in tercihinin göre ise sadece teravihte birinci rekattır ikinci rekattan uzun olabilir denilmiştir.²⁹⁹ Ancak bu ifadeler gerek fetvaya esas kabul edilmesi gerekse İmam Muhammed'e nispet edilen görüş açısından yeniden değerlendirmeyi gerektirmektedir.

Öncelikle bu konuda kurucu imamlar arasında bir ihtilaf vuku bulunduğu nettir. Buna göre Şeyhain'a göre sadece sabah namazında birinci rekattır ikinci rekattan uzun olmalı diğer vakit namazlarında ise kıraat birbirine yakın miktarda olmalı, ikinci rekattır kısa tutulmamalıdır. Şeybânî'ye göre ise farz veya nafil ayrımı yapmadan bütün namazlarda birinci rekattır ikinciden uzun olabilir. Bu konuda kendisinden farklı bir görüş nakledilmemiş, ancak teravih ve bayram namazlarının da bu kapsama girdiği sonraki ulema arasında tartışılrsa da bütün namazların bu kapsama dahil olacağı sonucuna ulaşılmıştır.³⁰⁰ Bu açıdan Şeybânî'ye sadece teravihlerde birinci rekattır uzun okunmasının cevazı gibi bir görüş nispeti uygun görünmemektedir.

Nafilerde birinci rekattır kıraatının ikinci rekattır eşit uzunlukta olması Şeyhain'ın kavline göre sünnet olduğundan, *Hidâye*, *Kenz*, *Mültekâ*, *Muhtâr* gibi metin kitaplarında esas alınmıştır. Ancak gördüğümüz kadarıyla kurucu imamlardan birinci rekattır uzun okunmasının kerahetine dair sarıh nakil bulunmamaktadır. Bununla birlikte Kâdihân ve Halebî gibi fakihler sarahaten keraheti dile getirdiği için bu görüş meşhur olmuştur.³⁰¹ Ancak gerek erken dönem fıkıh metinlerinde gerekse sonraki dönem fetva kitaplarında Şeybânî'nin görüşü insanlara daha kolay olduğu ve nafilerdeki hükümlerde farzlara göre daha esnek davranıldığı için bununla fetva verileceği belirtilmiştir. *Câmiu'l-Mahbûbî*, *Hizânetü'l-fetâvâ*, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, *el-Hülâsâ*, *Mi'râcü'd-dirâye*, *el-Bahrü'r-râik*,

²⁹⁹ Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 258.

³⁰⁰ Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, I, 306; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, I, 542.

³⁰¹ Kâdihân, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, I, 119; Halebî, *Halebî kebîr*, II, 111.

en-Nehrü'l-fâik, Merâki'l-felâh, Dürrü'l-muhtâr ve Reddü'l-muhtâr gibi çok sayıda eserde Şeybânî'nin görüşünün fetvaya daha uygun olduğu tercih edilmiştir.³⁰²

Tercih usulü açısından, insanların yaşam şartlarının değişmesi ve kolaylık sağlaması halinde, kurucu imamların ihtilaf ettiği meselelerde müteahhir dönem fakihlerinin çoğunun tercih ettiği görüşün mezhebin görüşü haline geleceği kabul edilmiştir. Buna binaen *İlmihal*'de tercih edilen görüş isabetli değildir.

14. Manayı Aşırı Şekilde Değiştiren Kıraatın Namazı Bozması

Zelletü'l-kârî yani namazdaki kıraat hatalarıyla ilgili bölümde mezhep imamlarının görüşlerine yer verilerek her birinin dayandığı asıllar tespit edilmeye çalışılmıştır. Buna göre esas olanın yanlış okunan lafzın benzerinin Kur'an'da bulunması, hatta mana aşırı bir şekilde değişse bile namazın bozulmayacağı Ebu Yusuf'un görüşü olarak tercih edilmiştir.³⁰³

Buna benzer bir görüşü Tahtâvî'nin *Merâki'l-felâh* haşiyesinde tercih ettiğini görmek mümkündür.³⁰⁴ Ancak konuyu ele alan birçok kaynaktaki ifadeler bu genelleme ile örtüşmemektedir. Her ne kadar Ebu Yusuf'a göre lafzın benzerinin Kur'an'da bulunmasının esas alındığı doğru ise de mana aşırı şekilde değişirse namazın bozulmayacağı görüşünün Ebu Yusuf'a nispeti uygun görünmemektedir. Konuyu ele alan ve imamların ihtilafına yer veren kaynaklarda Ebu Yusuf'a göre mana aşırı şekilde değişirse velev ki Kur'an'da benzeri olsa bile namazın bozulacağı benimsenmiştir. Bunun açık göstergelerinden birisi de Ebu Yusuf'a göre itikadı küfür olacak derecede manayı değiştiren bir lafız okunacak olsa namazın bozulacağı konusunda diğer imamlarla bir ihtilafının olmamasıdır.³⁰⁵ Dolayısıyla gerek Ebu Yusuf'a nispet edilen asıllar gerekse Bilmen'in kendisinin de ilgili konunun devamında, Ebu Yusuf'a göre itikadı küfrü gerektiren lafzın namazı bozacağına yer

³⁰² el-Enderpetî, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, I, 283; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, I, 362; Komisyon, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, I, 78; Sirâcüddîn İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâ'ik*, I, 233; Tahtâvî, *Hâşiye 'alâ Merâki'l-felâh*, s. 265; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, I, 542.

³⁰³ Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 260.

³⁰⁴ Tahtâvî, *Hâşiye 'alâ Merâki'l-felâh*, s. 339.

³⁰⁵ Kâdîhan, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, I, 139; İbnü'l Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, I, 322; İbn Emîru Hâc, *Halbetü'l-mücellî*, II, 474; Komisyon, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, I, 80; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, I, 631; Halebî, *Halebî Sağîr*, s. 287.

vermesi,³⁰⁶ başta verilen mutlak ifadenin nispetinin isabetli olmadığını göstermektedir.

Tercih usulü açısından kurucu imamlardan zâhirü'r-rivâye ve ya nâdirü'r-rivâye eserlerinde bir ihtilaf nakledilmemesi ve meşayihın üç imamın ittifak ettiğini kabul etmesi durumunda bu görüşün bütün imamlara birden ait olduğunun kabul edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla *İlmihal*'de Ebu Yusuf'un görüşü olarak tercih edilen görüş tercih usulü ölçütlerine uygun görülmemektedir.

15. Kadının Vefat Eden Kocasını Yıkaması

Kocasını vefat ettiğinde kadının kocasını yıkayabileceği çünkü kadının iddet beklemesi gerektiğinden iddet süresince kocalığın devam ettiği söylenmiştir.³⁰⁷ Bilmen'in bu ifadelerinden anlaşılacak kadının vefat eden kocasını mutlak olarak yıkamasının caiz olduğudur. Çünkü kadın boşansa bile her halükarda en azından vefat iddeti bekleyeceğinden yıkaması da caiz olacaktır. Bilmen'in mutlak şekilde naklettiği bu görüş herhangi bir fakihten nakledilmediği için kendi tercihi olduğunu düşündürmektedir.

Ancak burada öncelikle getirilen gerekçenin sonrasında yıkamanın mutlak olarak cevazının farklı koşullar açısından ele alınması gerekmektedir. Her ne kadar metinde kadının iddet bekleyeceği gerekçesiyle yıkamanın cevazı gündeme gelse de, fakihler hükmün illetini nikah bağının devam etmesine bağlamıştır. Buna göre vefat iddeti bekleyen kadın için nikahın zevaliyle ilgili bir durum gündeme gelmezken bazı boşanma hallerinde nikahın zevali gündeme geleceğinden yıkama caiz olmayacaktır. Buna binaen hükmün dayanağı vefat iddeti değil, nikah bağının devam etmesidir. Söz gelimi vefat eden kişi hanımını ölmeden önce ric'î talakla boşamasıyla bâin talakla boşamasının sonuçları farklı olacaktır. Çünkü ric'î talakta boşamaya rağmen zevciyet tam olarak ortadan kalkmazken, bâin talakta kalkmaktadır.³⁰⁸ Dolayısıyla bâin talak, aynı anda üç talak, riddet ve hürmeti müsahara gibi eşler arasında nikah mülkiyetini tamamen kaldıran ayrılık hallerinde kadının kocasını yıkaması caiz

³⁰⁶ Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 265.

³⁰⁷ Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 294.

³⁰⁸ Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, II, 377.

değilken, doğrudan vefat ya da ric'i boşama iddeti süresindeki vefat hallerde yıkamanın caiz olacağı belirtilmiş, bu konuda mezhep imamları ya da meşayıhtan da farklı bir görüş nakledilmemiştir.³⁰⁹

Tercih usulü açısından kurucu imamlardan aksine bir görüş nakledilmedikçe meşayihın ittifakla benimsediği bir hüküm mezhebin asıl görüşü haline gelecektir. Buna binaen *İlmihal*'de tercih edilen mutlak ifadeler hüküm itibariyle isabetli görünmemektedir.

16. Kerahet Vaktinde Kılınan Cenaze Namazının İadesi

Cenaze namazının ahkamından bahsedilen bölümde güneşin doğması, zeval vakti ve batması anındaki mekruh vakitlerde cenaze namazı kılmanın mekruh olduğu ancak kılınması halinde iadesinin lazım gelmeyeceği ifade edilmiştir.³¹⁰ Buradan anlaşılan, Bilmen'e göre cenaze kerahet vakti girmeden hazırlansın ya da hazırlanmasın bu namazın kerahetle birlikte caiz olacaktır.

Öncelikle Bilmen'in tercih ettiği gibi her halükarda namazın geçerli olacağı ancak mekruh vakitte kılınmasının mekruh olacağı görüşü İsbîcâbî'ye (v. 535/1141) nispet edilmiştir.³¹¹ Ancak sonraki fakihler genel kaideye aykırı gördüğü için bu görüşü tercih etmemiştir. Bilmen tercih ettiği görüşte, cenazenin hazır olup olmadığı konusunda bir tafsilata yer vermese de kastettiğinin kerahet vakti girmeden hazırlanan cenaze olduğu akla gelmektedir. Çünkü kerahet vaktinde hazır olan cenazenin namazının kılınmasını sahih gören fakihler bu durumda bir kerahet olmayacağını belirtmiştir. Kaide gereği bir ibadet nâkıs vakitte yani kerahet olan vakitte kişiye vacip olursa, yine kerahet içinde edası sahih olduğu gibi mekruh dahî olmayacaktır. Ancak kâmil yani kerahet olmayan vakitte kişiye vacip olursa, nâkıs vakitte edanın münakit olmayacağı dolayısıyla kâmil vakitte iadesi gerekecektir. Kerahet girmeden okunan secde ayeti sebebiyle, kerahet vaktinde secde yapılırsa, secde yükümlülüğü kişinin boynundan düşmeyeceği gibi kerahet girmeden

³⁰⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, II, 70; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, I, 304; Kâdîhan, *el-Fetâva'l-Hâniyye*, I, 91; Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtü'l-Burhânî*, II, 160; İbnü'l Hümâm, *Fethü'l-Kadîr*, II, 112; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, II, 199.

³¹⁰ Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, s. 301.

³¹¹ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, I, 263.

hazırlanan cenazenin de namazı kerahet vakti girince kılınması farz-ı kifaye sorumluluğunu cemaatten düşürmeyecektir. Buna binaen mekruh vakitlerde kılınan cenaze namazının mekruh vakit çıkınca iadesi gerekecektir. *Hidâye, Kenz, Mültekâ, Vâfi, Dürrü'l-muhtâr* gibi metinler ve şerhlerinde konu bu minvalde değerlendirilmiştir.³¹²

Tercih usulü açısından metinlerin mutlak ifadeleri, diğer metin ve şerhlerde izah edildiği şekliyle anlaşılması gerekmektedir. Ayrıca İsbîcâbî'nin görüşü karşısında yukarıda zikri geçen metin ve şerh sahibi çok sayıda fakihin görüşü öncelenmelidir. Dolayısıyla *İlmihal'* de tercih edilen hüküm isabetli görünmemektedir.

³¹² İbnü'l Hümmâm, *Fethü'l-Kadîr*, I, 232; Aynî, *el-Binâye*, II, 62; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, I, 73; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 85; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, I, 263; Sirâcüddîn İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâ'ik*, I, 165; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, I, 374.

SONUÇ

Osmanlı son dönemini ve Cumhuriyet dönemini idrak eden Ömer Nasuhî Bilmen ülkemizde son asırlarda yetişen en önemli fakihlerden biridir. Küçük yaşlardan itibaren aldığı ciddi medrese eğitimi yanında hukuk mektebinde gördüğü eğitimler, sonrasında yaşadığı Mecelle Komisyonu ve Fetvâhâne tecrübeleri onu alanında ciddi bir otorite haline getirmiştir. Dil konusunda yeteneği ve sanatçı ruhu da kendisine önemli bir entelektüel birikim sağlayan Bilmen, fıkıh alanında ön plana çıkmış olmakla birlikte Tefsir ve Kelam alanlarında da nitelikli eserler vermiştir. Bir yandan resmi görevlerine devam ederek milletine hizmet ederken diğer yandan da toplumun ihtiyaç duyduğu alanlarda eserler vererek arkasında ciddi bir külliyat bırakmıştır. Türkiye son derece çalkantılı dönemlerden geçerken, O bir âlim vakarıyla sağduyulu ve mutedil bir çizgi benimsemiş, ömrünün son günlerine kadar çalışmalarına ara vermeden devam etmiştir. Cumhuriyet döneminin en çok rağbet gören ilmihali kabul edilen *Büyük İslam İlmihali* de yine kendisinin halk nazarında tanınmasını sağlayan eserlerinin başında gelmektedir.

Fıkıh kitaplarındaki ağır ve uzun mesainin hülasası olan pratik sonuçları halka aktarması açısından ilmihal türü eserlerin önemi yadsınamaz. Halkın dindarlık tasavvurunda ciddi bir etkiye sahip olan ilmihallerin akide ve ahlakla ilgili kısımları bir tarafa bırakılırsa fikhî ahkâma dair konuların, ilgili ilmihalin yazıldığı coğrafyadaki mezhebin birikimini esas alarak sade bir dille yazıldığı âşikârdır. Bu açıdan derin fikhî meseleleri içeren ve yazıldığı dönemde bile ağır sayılabilecek bir fıkıh diliyle yazılan Ömer Nasuhi Bilmen'in *Büyük İslam İlmihali*'nin bu önemli ve faik konumu öncelikle *Istılahat-ı Fıkhiyye Kâmusu*'nun bir parçası olarak hazırlanmış olmasıyla ilişkilidir. Çünkü ilmihal muhtevasını aşacak derinlikte fikhî mesâilin bulunması, Türkiye'de müntesibi bulunmayan Malikî ve Hanbelî mezheplerine dair hükümlere de yer vermesi ve her kitabın başında konuyla ilgili ıstılahların izahlarına yer vermesi *Kamus*'un bir parçası olarak kaleme alındığını düşündürmektedir.

Türkiye'de *Büyük İslam İlmihali* üzerine çeşitli akademik çalışmalar ve sadeleştirmeler yapılmakla birlikte doğrudan metindeki hükümlerin

değerlendirilmesine dair bir çalışma bilinmemektedir. Defalarca baskısı yapılan bu kıymetli eser, artık bir klasik halini almıştır. Bununla birlikte metindeki hükümlerin tamamını değerlendiren ve aslî kaynaklarıyla mukayese eden çalışmalar bir ihtiyaç halini almıştır. Çünkü toplumun çoğunun amelî bilgilerini elde ettiği bu eserdeki hükümlerin temel kaynaklar çerçevesinde gözden geçirilmesi, eserden istifadeyi arttıracak, halkın da daha sağlıklı bir din bilgisine kavuşmasına katkı sağlayacaktır.

İlmihal'deki hükümlere dair çalışmamızda taharet ve namaz kitabında, sayısı binlerle ifade edilebilecek meseleler içerisinde yirmi altı başlık altında incelediğimi meselede gerek fetva verilen hükümlerde gerekse fakihlerin görüşleri olarak tercih edilmesinde isabetli olmadığı görülmüştür. Dolayısıyla eserin, Hanefî Mezhebi fetva usulüne ve mezhebin genel çizgisine uygunluk açısından son derece başarılı olduğu ortadadır. Bununla birlikte isabetli görünmeyen tercihlerinin gerekçeleri şu maddelerle ifade edilebilir:

1. Birinci bölümde ele almaya çalıştığımız üzere mezhebin tercih usulü ölçütlerine en aykırı tavırların sergilendiği dönem İbnü'l-Hümâm ve onun etkisindeki Mısır-Şam bölgesi fakihleriyle yaşanan süreçtir. Bedreddin el-Aynî ve İbnü'l-Hümâm'ın öğrencileriyle başlayan bu kırılma İbrahim el-Halebî, İbn Nuceym, Şürünlâlî, İbn Âbidîn gibi fakihleri de etkilediğinden, müteahhir dönemde mezhebe aykırı görünen çok sayıda görüş genel kabul gören eserlerde tekrar edilir hale gelmiştir. Dolayısıyla Bilmen'in de bazı meselelerde mezhebin yapısına uygun olmayan görüşleri bu fakihlere itibarla eserine aldığı görülmüştür.
2. Dikkat çeken bir diğer husus da Bilmen'in ihtiyat prensibine çokça riayet etmesidir. *İlmihal*'ine aldığı bazı meselelerde son derece zayıf ya da fetvaya esas olmayan görüşleri de almış bazen de bunlara riayet etmek düşüncesiyle tercih edilen görüşlerin dışına çıkabilmiştir. Yaşadığı dönem itibarıyla Türkiye'nin şartları göz önüne alındığında, halkın dini yaşantısında bir zayıflama görmüş olması, ilmi meselelerde insanları aydınlatacak kimselerin sayısının azalması gibi hususları da dikkate alarak bu şekilde davranmış olması da makuldür.

3. Eserde mezhep içi tercih usulü bakımından isabetli gözükmeyen görüşlerin geneline bakılacak olursa bu durumun, Bilmen'in daha çok müteahhir dönem eserleri dikkate almasından da kaynaklandığı söylenebilir. Özellikle Osmanlı coğrafyasında revaçta olan *Halebî Sağır*, *Merâki'l-Felâh* gibi ibadât alanında yazılan eserler ve *Mecmau'l-Enhur*, *Bahru'r-raik* ve *Dürrü'l-muhtâr* gibi fıkıh kitaplarına çokça itimat ettiği görülmektedir.
4. *İlmihal*'in kaynakları arasında zikretmediği İmam Muhammed'in zâhirü'r-rivâye kitapları, *el-Muhîtü'l-burhânî*, *el-Fetâvâ'l-Hâniyye* ve *Hidaye* şerhleri gibi bazı kaynaklar gerek zâhirü'r-rivâye ve nâdirü'r-rivâye gerekse meşayihın görüşlerine yer vermesi açısından son derece önemli eserlerdir. Nitekim tercih usulü bakımından isabetli bulmadığımız görüşlerin büyük bir kısmının dayanağını Bilmen'in esas almadığı bu kitaplardaki hükümler oluşturmaktadır. Ancak bu kitapların birçoğunun kendisinden sonra tahkik edilerek neşredildiği ve hayatta olduğu dönemde Türkiye şartlarında kitaplara ve el yazma eserlere ulaşmanın zorluğu düşünülünce, bu durumun müsamaha ile karşılanması gerektiği aşikardır.

Üçüncü bölümde tahlil edilen 26 konuda, tercih usulü esaslarından hangilerine riayet edilmediğine dair sayısal veriler de şu şekildedir;

1. Zâhirü'r-rivâye ya da nâdirü'r-rivâyeye muhalif tercihler: 6
2. Meşayihın ekserinin görüşüne muhalif tercihler: 5
3. Metin veya şerhlerdeki ifadelere muhalif tercihler: 5
4. Müteahhir ulemanın tercihine muhalif görüşler: 5
5. Müteahhir fakihlerin şaz görüşlerinin tercih edilmesi: 4
6. Bilmen'in tek kaldığı muhalif tercih: 1

BİBLİYOGRAFYA

Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn (v. 730/1330), *Keşfü'l-esrâr*, 4 cilt. Kahire: Daru'l-kütübü'l-islami, 1308.

Altun, Fatma Gül, *Kutbuddin İznikî'nin "Mukaddime"si ve Ömer Nasuhi Bilmen'in "Büyük İslam İlmihali"nin Mukayesesi*, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2013.

Altuntaş, Havva, *Alâeddîn es-Semerkindî veTuhfetü'l fukahâ Adlı Eserinde Mezhep İçi Tercihler*, Yüksek Lisans, Sakarya Üniversitesi, 2018.

Apaydın, Yunus. "Kemalpaşazâde'nin 'Tabakâtul'l-Fukahâ'sı", *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'a*, s. 99-104, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.

Atar, Fahrettin, "Ömer Nasuhi Bilmen'in Büyük İslam İlmihali Adlı Kitabının Tanıtımı", *Müftü ve Müderris Ömer Nasuhi Bilmen*, s. 271-77, İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2017.

Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed (v. 855/1451), *el-Binâye*, 13 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2000.

Aynî, Mehmet Fikhî (v. 1147/1735), *Edebü'l-müftî*, Samsun, 2009.

Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd (v. 786/1384), *el-İnâye*, 10 cilt. Daru'l-fikr, t.y.

_____, "en-Nüketü'z-Zarife", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 21 (2013): 71-93.

Bağdâdî, Ebû Muhammed Gıyâsüddîn Ganim (v. 1032/1623 [?]), *Melce'ü'l-kudât*, Mekke: Câmîatü Ümmü'l-kurâ, 1982.

Bahît, Muhammed (v. 1935), *Risaletün fî beyâni'l-kütüb*, Dimeşk: Daru'l-kadiri, 2008.

Bayder, Osman, *Kurucu İmama Muhalefet*, Maarif Mektepleri, 2018.

Bedir, Mürteza, *Buhara Hukuk Okulu*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.

———, *Ebu Hanife*, Ankara: Ay Yayınları, 2018.

———, *Fıkıh Mezhep Sünnet*, İstanbul: Dem Yayınları, 2017.

———. “Mâtürîdî Fıkıh Usûlü: Gerçek mi? Kurgu mu?” *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, s. 414-422, İstanbul: İFAV, 2006.

Bekdâş, Said, *Tekvînü'l-mezhebi'l-Hanefi*, Medine: Daru's-sirac, 2015.

Bilgili, İsmail, “Türkistan’da İlmihâl Kültürünün İlk Örneği Ahmed-i Yesevî’nin Divân-ı Hikmet’indeki İbâdet İlkeleri”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, sy. 13 (2019), 37-38

Bilmen, Ömer Nasuhi (v. 1971), *Büyük İslam İlmihali*, İstanbul: Çelik Yayınevi, 2019.

———, “İmâm-ı Âzam’ın Müctehidler Arasındaki Mevkii”, *İslamın Nuru*, c. 1, sy. 1 (1951): 20-21.

Borno, Muhammed Sıddîki b. Ahmed, *Mevsûatü'l-kavâidi'l-fikhiyye*, 13 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2003.

Brelvî, Ahmed Rıza Han (v. 1921), *Selesü resâil*, Kahire: Daru's-Salih, 2017.

Bulut, Abdurrahman, *Ebu Ca'fer et-Tahavi'nin Muhtasar'ındaki Tercihleri*, Yüksek Lisans, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Burhâneddin el-Buhârî, Mahmûd b. Ahmed el-Merginânî (v. 616/1219), *el-Muhîtü'l-Burhânî*, 9 cilt, Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2004.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî (v. 370/981), *el-Fusûl fî'l-Usûl*, 4 cilt, Kuveyt: Kuveyt Vakıflar Bakanlığı, 1994.

———, *Şerhu Muhtasaru't-Tahavi*, 8 cilt. Beyrut: Daru'l-beşairi'l-islamiyye, 2013.

Cürcânî, Ebû Abdullah Yûsuf b. Ali (v. 522/1128'den sonra), *Hizânetü'l-ekmel*, 4 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2015.

Çalış, Halit, "İslam Mezhepleri", *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri*, 1-6. Konya: Karaman İslami İlimler Derneği, 2017.

Demir, Abdullah. "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütetekellim Hanefiler Örneği", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâturîdîlik-*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.

Dihlevî, Abdülaziz b. Şah Veliyyullah (v. 1239/1824), *Büstânü'l-muhaddisîn*, çev: Ali Osman Koçkuzu. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Ebu Yusuf, Yakup b. İbrahim (v. 182/798), *el-Âsâr*. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, t.y.

Ebu'l-Hâc, Salah Muhammed Salim, "İhtiyârâtü'l-İmam Şürünbülâlî fî Nûru'l-îzâh", *Dirasat*, c. 43, (2016): s. 1427-42.

———, *İsâdü'l-müffî*. Daru'l-beşairi'l-islamiyye, 2018.

Emîr Pâdişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd (v. 987/1579), *Teyşîrû't-Tahrîr*, 4 cilt, Beyrut: Daru'l-fikr, 1996.

Enderpetî, Ferîdüddîn Âlim b. Alâ (v. 786/1384), *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, 4 cilt, Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2005.

Furat, Ahmet Hamdî, *Hanefî Mezhebinin Oluşumunda Kûfe şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2006.

Gaznevî, Cemâlüddîn Ahmed b. Muhammed (v. 593/1197), *el-Hâvi'l-Kudsî*, 2 cilt, Suriye: Daru'n-Nevâdir, 2011.

Gölcük, Şerafettin, "el-Müsâyere", *DİA*, 32:81. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.

Güler, Mehmet Nuri, “Hukuk Düşüncesinde Erzurumlu Ömer Nasuhi”, c. 1, s. 67-88. *Erzurum: Erzurum İlahiyat Fakültesi Yayınları*, 2007.

Gündüz, Selman, *İbnü'l-Hümâm'ın Mezhebe Muhalif Görüş ve Tercihleri*, Yüksek Lisans, Erciyes Üniversitesi, 2019.

Haddâd, Ebu Bekir b. Ali (v. 800/1398), *el-Cevheretü'n-neyyire*, 2 cilt, el-Matbaatü'l-hayriyye, 1322.

Halebî, İbrâhîm b. Muhammed (v. 956/1549), *Halebî kebîr*, 2 cilt, Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, t.y.

———, *Halebî Sağîr*, Karaçi: Daru Zemzem, 2015.

Halîfî, Lüey b. Abdür-rauf, *Esbâbu udûlü'l-hanefiyye*, Daru'l-feth, 2014.

Hallaq, Wael B. “Ifa and Ictihad in Sunni Legal Theory: A Developmental Account”, *Islamic Legal Interpretation*, 1996.

Hamevî, Ahmed b. Muhammed (v. 1098/1687), *Gamzü 'uyûni'l-besâ'ir*. 2 cilt. Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1985.

Işık, Ayhan, “Ehl-i Halden İlmihal'e Bir Ömür”, *Müftü ve Müderris Ömer Nasuhi Bilmen*, s. 33-48, İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2017.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin (v. 1252/1836), *Minhatü'l-hâlik*, 8 cilt. Daru'l-kütübü'l-islami, t.y.

———, *Reddü'l-muhtar*, 6 cilt. Beyrut: Daru'l-fikr, 1992.

———, *Şerhu'l-manzûme*, thk. Hamid Ali el-Alimi, Karaçi: Daru'n-nur, 2015.

İbn Ebi'l-Avvam, Ebu'l-Kasım Abdullah (v. 335/947), *Fedailü Ebi Hanife*, Mekke: el-Mektebetü'l-imdadiyye, 2010.

İbn Emîru Hâc, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed (v. 879/1474), *Halbetü'l-mücellî ve bugyetü'l-mühtedî fî şerhi Münyeti'l-musallî*, 2 cilt, Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2015.

İbn Hümmam, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid (v. 861/1457), *el-Müsâyere*, Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2002.

———, *Fethü'l-Kadîr*, 10 cilt. Daru'l-fikr, t.y.

İbn Kutluboğa, Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım (v. 879/1474), *et-Tashîh ve't-tercîh*, Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2014.

———, *Şerhu Ğarîbi'l-Ehâdîsi'l-Akta'*, Süleymaniye Kütüphanesi, nr. 01768.

İbn Muhıbbürrahman, Muhammed Harun, *el-Fethu'r-Rabbânî*, Pakistan: Daru Zemzem, 2018.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm (v. 970/1563), *el-Bahrü'r-râ'ik*, 8 cilt, Daru'l-kütübü'l-islami, t.y.

Kâdîhan, Fahrüddîn Hasen b. Mansûr (v. 592/1196), *el-Fetâva'l-Hâniyye*, 3 cilt, Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2009.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd (v. 587/1191), *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, 7 cilt, Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1986.

Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah (v. 1067/1657), *Keşfü'z-zunûn*, 6 cilt, Bağdat: Mektebetü'l-müsenna, 1941.

Kaya, Eyyüp Said, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.

———, "Modern Dönemde Fıkıh İlminin Temel Meseleleri", *Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri*, s. 151-163, İstanbul: İSAM Yayınları, 2007.

———, "Nâdirü'r-Rivâye", *DİA*, c. 32, s. 278-280, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

———, “Türkiye Cumhuriyeti’nde Fıkıh Literatürü: Bir Hasıla”. *TALİD*, c. 12, sy. 24 (2014): s. 9-126.

———, “Zâhirü’r-Rivâye”, *DİA*, c. 44, s.101-102, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Kefevî, Mahmûd b. Süleyman (v. 990/1582), *Ketâ’ibü a’lâmi’l-ahyâr*, 4 cilt, İstanbul: Mektebetü’l-İrşad, 2017.

Kerderî, Hâfizüddîn Muhammed b. Muhammed (v. 827/1424), *el-Fetâva’l-Bezzâziyye*, 2 cilt, Beyrut: Daru’l-kütübü’l-ilmiyye, 2009.

Kevserî, Muhammed Zahid (v. 1952), *Fıkhu Ehli Irak*, Kahire: Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-turas, 2002.

———, *Hüsni’t-tekâdî*, Daru’l-feth, 2017.

———, *Mukaddimât*, Beyrut: Darü’s-s, t.y.

Kınalzâde, Ali Çelebi (v. 979/1572), *Tabakâtü’l-mesâil*, thk. Orhan Ençakar, 2020.

Komisyon, *el-Fetâva’l-Hindiyye*, 6 cilt, Bulak: Daru’l-fikr, 1310.

Köycü, Erdoğan, “Ömer Nasûhî Bilmen’in Hayatı ve Büyük İslâm İlmihâli Adlı Eseri Bağlamında Hadis İlmî’ndeki Yeri”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, c. 6, sy. 5 (2017): s. 3140-3167.

Kureşî, Abdulkâdir (v. 775/1373), *el-Cevâhirü’l-mudîyye*, 2 cilt, Haydarabad: Daru’l-meârifî’n-nizamiyye, 1332.

Kurtdede, Remzi, *Büyük İslam İlmihali ve Kur’an İle Karşılaştırılması*, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2004.

Leknevî, Muhammed Abdülhay (v. 1886), *el-Fevâ’idü’l-behiyye*, Mısır: Daru’s-seade, t.y.

———, *et-Ta’lîku’l-mümecced*, 3 cilt, Dimeşk: Daru’l-kalem, 2005.

———, *Umdetü'r-riâye*, 7 cilt, Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2009.

Mercânî, Şihâbüddîn Hârûn b. Bahâiddîn (v. 1889), *Nâzûratü'l-hak*, İstanbul: Daru'l-Hikme, 2012.

Merginânî, Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr (v. 593/1197), *el-Hidâye*. 4 cilt. Beyrut: Daru ihyai't-turâsi'l-arabî, t.y.

Mevsilî, Abdullâh b. Mahmûd. el-İhtiyar li-ta'lîli'l-Muhtâr (v. 683/1284), 5 cilt. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937.

Meydânî, Abdülganî b. Tâlib (v. 1298/1881), *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, 4 cilt, Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmîyye, t.y.

Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz (v. 885/1480), *Düererü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*, 2 cilt, Daru ihyai'l-kütübü'l-arabî, t.y.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn (v. 710/1310), *el-Musaffâ*, Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2015.

Nu'mânî, Muhammed Abdürreşîd (v. 1999), *el-İmâm İbn Mâce*. Daru'l-beşairi'l-islamiyye, 1998.

Okumuş, Ejder, “İlmihal Sosyolojisi”, *Diyanet İlmi Dergi*, c. 42, sy. 4 (2006): s. 7-26.

Osmanî, Muhammed Takî, *Usûlü'l-iftâ*, Dimeşk: Daru'l-kalem, 2014.

Özel, Ahmet, “Fıkıh”, *DİA*, c. 13, s. 14-22. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Özen, Şükrü, *Ebu Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*. İstanbul, 2001.

———, “Molla Hüsrev'in Vela Meselesi ile İlgili Görüşünün Osmanlı İlim Muhitindeki Yansımaları”, *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu*, 2013, s. 321-394.

Pala, Ali İhsan, “Ömer Nasuhi Bilmen’in Fıkhî Eserlerinde Fıkıh Usûlü Kurallarını Uygulaması”, *Türk-İslamDüşüncesi Tarihinde Erzurum*, c. 1, s. 271-294, Erzurum: Erzurum İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007.

Pekcan, Ali, “Remlî”, *DİA*, s. 34, s. 563-564, İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Pîrîzâde, İbrâhîm b. Hüseyin (v. 1099/1688), *el-Kavlü’l-ezher*, Nursabah Yayınevi, 2011.

———, “Risâle fî mezhebi’l-İmâm”, thk. Hasan Özer, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 19 (2012), s. 327-341.

———, *Umdetü Zevî’l-besâir*, 2 cilt, İstanbul: Mektebetü’l-İrşad, 2016.

Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes‘ûd (v. 747/1346), *Şerhu’l-Vikâye*, 3 cilt, Umman: Müeessesetü’r-verrâk, 2006.

Saylan, Şenol. “Muhammed Ed-Destinâî’nin Âdâbü’l-Müftîn Adlı Risâlesi: İnceleme ve Tahkîk”, *Trabzon İlahiyat Dergisi*, c. 6, sy. 1 (2019), s. 245-270.

Saymerî, Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Alî (v. 436/1045), *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, Beyrut: Alemü’l-kütüb, 1985.

Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed (v. 539/1144), *Mîzânü’l-usûl*, 2 cilt, Ürdün: Daru’n-nuru’l-mübiyn, 2017.

———, *Tuhfetü’l-fukâhâ*, 3 cilt, Beyrut: Daru’l-kütübü’l-ilmiyye, 1994.

Semerkandî, Ebü’l-Leys Nasr b. Muhammed (v. 373/983), *Hizânetü’l-fikh*, Bulak, t.y.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl (v. 483/1090 [?]), *Şerhu’s-Siyeri’l-kebîr*, 5 cilt, eş-Şirketü’ş-şarkiyye, 1971.

———, *el-Mebsût*, 30 cilt, Beyrut: Daru’l-marife, 1993.

Shahzadi Pakeezaa ve Fariha Fatima, “İjtihad as a legislative function: Role of İjtihad, İfta and Taqleed in Legislative Process”, *Journal of Islamic & Religious Studies*, sy. Jan-Jun 2016 (2016), s. 33-45.

Sirâcüddîn İbn Nüceym, Ömer (v. 1005/1596), *en-Nehrü 'l-fâ'ik*, 3 cilt, Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2003.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (v. 911/1505), *Tebyüzü's-sahîfe*, Beyrut: Daru'l-kütübü'l-islami, 1990.

Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen (v. 189/805), *el-Âsâr*, 2 cilt, Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, t.y.

———, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın, 12 cilt, Beyrut: Daru İbn-i Hazm, 2012.

———, *el-Hüccce 'alâ ehli'l-Medîne*, 4 cilt. Beyrut: Alemü'l-kütüb, 1403.

Şeyhîzâde, Abdurahman b. Muhammed (v. 1078/1667), *Mecmau'l-enhur*, 2 cilt, t.y.

Şimşek, Murat, *İmam Ebu Hanife ve Hanefilik*, İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2009.

Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb (v. 977/1570), *Muğni'l-muhtâc*, 4 cilt, Beyrut, t.y.

Şuhâvî, Bedreddin (v. 984/1576), *et-Tırâzu'l-müzheb*, Kuveyt: Daru'z-zıya, 2013.

Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed (v. 1231/1816), *Hâşiye 'alâ Merâkı'l-felâh*, 2 cilt, Dimeşk: Mektebetü Esad, 2001.

Tarsûsî, Ebû İshâk Necmüddîn (v. 758/1357), *el-Fetâva't-Tarsûsiyye*, Kahire: Matbaatü Şark, 1926.

Tehânevî, Zafer Ahmed (v. 1974), *İ'lâ'ü's-sünen*, 21 cilt, Beyrut: Daru'l-fikr, t.y.

Türcan, Talip, “Bir Fıkıh Alimi Olarak Ömer Nasuhi Bilmen”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, s. sy. 6 (2005), 427-438.

Uğur, Seyit Mehmet, “Abdülganî b. İsmâil En-Nablusî’nin ‘el-Cevâbü’ş-Şerîf li’l-Hazreti’ş-Şerîfe fî Enne Mezhebe Ebî Yûsuf ve Muhammed Hüve Mezhebü Ebî Hanîfe’ İsimli Risalesinin Tahkik ve Tahlili”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 29 (2017), s. 601-633.

———, *Mezhep İçi Tercih*, İstanbul: İFAV, 2019.

Yaman, Ahmet, *Fetva Usûlü ve Âdabı*, İstanbul: İFAV, 2017.

———, “Kuhistânî”, *DİA*, c. 26, s. 348, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.

Yaran, Rahmi, “Ömer Nasuhi Bilmen”, *DİA*, c. 6, s. 162-163, İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Zeylaî, Fahrüddîn Osmân b. Alî (v. 743/1343), *Tebyînü’l-hakâik*, 6 cilt, Bulak: el-Matbaatü’l-kübra el-Emiriyye, 1314.

Zuhaylî, Vehbe (v. 2015), *el-Fıkhu’l-İslâmî*, 10 cilt, Dimeşk: Daru’l-fıkr, t.y.