

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

HANEFİLİKTE BAĞDAT MÂVERÂÜNNEHİR  
MUKAYESESİ  
(DOKTORA TEZİ)

Hazırlayan

Hüseyin AKINCI

Danışman

Prof. Dr. Orhan ÇEKER

KONYA-2024



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü



**Bilimsel Etik Sayfası**

Öğrencinin	Adı Soyadı	Hüseyin AKINCI		
	Numarası	068106043001		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslâm Bilimleri / İslâm Hukuku		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	HANEFİLİKTE BAĞDAT MÂVERÂÜNNEHİR MUKAYESESİ			

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.

Hüseyin AKINCI



## ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Hüseyin Akıncı		
	Numarası	068106043001		
		Temel İslami İlimler / İslam Hukuku		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Orhan ÇEKER		
Tezin Adı	Hanefilikte Bağdat Mâverâünnehir Mukayesesi			

Hanefî mezhebi Hz. Ömer zamanında kurulan Kufe de Abdullah İbn Mes‘ûd gibi büyük sahabîlerin temelini attığı bir medresenin ürünüdür. Hz. Peygamberden gelen ilim, Abdullah b. Mes‘ud’dan Alkame b. Kays, İbrahim en-Nehaî, Hammad b. Ebî Süleyman gibi büyük âlimler kanalıyla Ebû Hanîfe’ye ulaşmış ve onun kurmuş olduğu istişareye dayalı ilim meclislerinde sistematik bir hâle getirilerek sonraki nesillere aktarılmıştır. Ebû Hanîfe ve talebelerinden ders okuyanlar dünyanın farklı bölgelerine Hanefî mezhebini taşımışlardır. Bu bölgelerin en önemlilerinden birisi de Maveraünnehir bölgesidir. Seyhun ve Ceyhun nehirleri arasında kalan bu bölge, tarihi süreçte göç yolları üzerinde bulunması, sulak ve verimli arazileri sebebiyle her dönemde rağbet edilen bir merkez olmuştur. Hz. Ömer zamanında Seyhun nehri sınırlarına ulaşan Müslümanlar Kuteybe b. Müslim eliyle Maveraünnehir’in fethini tamamlamışlardır. Ebu Hafs el-Kebîr ve Süleyman el-Cüzcânî gibi fakihler de Hanefî fıkhını Maveraünnehir bölgesine taşımışlardır. Bağdat ve Basra’da zuhur eden Mu‘tezile baskısı ve çeşitli nedenlerle zamanla Hanefî mezhebinin ağırlık merkezi bu bölgeye kaymış hem usûl hem de fûru alanında çok değerli eserler te’lif edilmiştir. Aynı zamanda Ehlisünnet imamlarından birisi olan İmâm-ı Mâtürîdî de bu bölgede yetişmiştir. Zamanla Maveraünnehir bölgesi âlimleri ile Iraklı âlimler arasında kelâm, usûl ve fûru düşüncesinde farklı bakış açıları ortaya çıkmıştır.



Bu çalışmada mezhebin aslî kaynaklarından istifade ederek usûl ve fûru alanında iki ekol arasındaki farklar ortaya konulmaya gayret edildi. Üç bölüme ayrılan çalışmanın ilk bölümünde tarihi süreçte Hanefî mezhebinin oluşum sürecini ele alındı. İkinci bölümde ise Mâverâünnehir bölgesini ve Hanefî mezhebinin oraya intikâli ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise her iki bölgede yaşayan âlimler arasında usûl ve fûru konularındaki ihtilâflar değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Usûl alanındaki ihtilâflar için Irak ekolünü temsilen Cessas'ın *el-Fusûl fi'l-Usûl* isimli eseri temel alınırken Mâverâünnehir ekolünü temsilen de Pezdevî'nin *Kenzü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl* isimli eseri temel alınmıştır.

Sonuç olarak; usûl alanındaki farklılıklar mezhebin genel içtihat ilkeleri içerisinde asıldan tamamen farklılaşmayı gerektirmeyen meseleler olarak tespit edilmiştir. İmam Azam Ebû Hanife'den ve ilk nesil talebelerinden bize ulaşan bir usûl eserinin olmaması ve mezhebin usûlünün fûrû meselelerden istinbât yolu ile elde edilmiş olması bazı konularda farklı bakış açılarını kaçınılmaz kılmıştır. Aslında pek çok konuda ihtilâfın neticede lafzî olduğu anlaşılmaktadır.

Fûru alanındaki ihtilâfların ise daha çok örf, kültür, coğrafi koşullar gibi farklı etkenlere dayalı olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Hanefî Fıkhi, Ebu Hanife, Usulü Fıkhi, Mâverâünnehir, Bağdat, Irak, Semerkant, Buhârâ.



## ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Hüseyin Akıncı		
	Student Number	068106043001		
		Basic Islamic Sciences/Islamic Law		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree	X	
	Supervisor	Prof. Dr. Orhan ÇEKER		
Title of the Thesis/Dissertation	A Comparative Study of Baghdad and Māwarā' al-Nahr in the Context of Hanafism			

The Hanafī school of thought is a product of a madrasah founded in Kufa during the time of ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, and it was established by prominent Companions such as ‘Abdullāh ibn Mas‘ūd. The knowledge transmitted from the Prophet Muḥammad ﷺ reached Abū Ḥanīfa through eminent scholars like ‘Abdullāh ibn Mas‘ūd, ‘Alqama ibn Qays, Ibrāhīm al-Nakha‘ī, and Ḥammād ibn Abī Sulaymān. This knowledge was systematized in scholarly councils based on consultation, which were established by Abū Ḥanīfa, and subsequently passed on to future generations. His students and their disciples spread the Ḥanafī madhhab to various parts of the world, one of the most significant being the Māwarā' al-Nahr (Transoxiana) region. This region, situated between the Seyḥūn (Syr Darya) and Jayḥūn (Amu Darya) rivers, has always been a significant center due to its strategic location along migration routes and its fertile lands. During the caliphate of ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, Muslim expansion reached the borders of the Seyḥūn River, and the conquest of Māwarā' al-Nahr was completed by Qutayba ibn Muslim. Jurists such as Abū Ḥafṣ al-Kabīr and Sulaymān al-Jūzjānī brought Ḥanafī jurisprudence to this region. Over time, due to factors such as the influence of the Mu‘tazilites in Baghdad and Basra, the center of gravity for the Ḥanafī madhhab shifted to this region, where many important works were written in the fields of both uṣūl (principles of jurisprudence) and furū‘ (jurisprudential rulings).



Additionally, one of the leading scholars of Ahl al-Sunnah, Imām al-Māturīdī, emerged from this region. Over time, differing viewpoints developed between the scholars of Māwarā’ al-Nahr and those of Iraq in the areas of theology, uşūl, and furū’. In this study, we aim to explore the differences between these two schools by examining the original sources of the Ḥanafī madhhab. The study is divided into three parts: the first section discusses the formation of the Ḥanafī madhhab through a historical lens, the second part examines the transmission of the madhhab to the Māwarā’ al-Nahr region, and the third part evaluates the scholarly disagreements between the two regions in both uşūl and furū’.

For the differences in uşūl, we use al-Jaşşās’s *al-Fuşūl fī al-Uşūl* as a representative of the Iraqi school and al-Bazdawī’s *Kanz al-Wuşūl ilā Ma’rifat al-Uşūl* as a representative of the Māwarā’ al-Nahr school. In our view, the differences in uşūl do not constitute a fundamental departure from the general principles of the Ḥanafī madhhab. The lack of a formal work on uşūl from Imām Abū Ḥanīfa and his immediate students, coupled with the fact that the uşūl of the school was derived from furū’ issues through *istinbāṭ* (deductive reasoning), inevitably led to differing perspectives on certain matters. Actually, it is evident that many of these differences are ultimately verbal in nature.

As for the disputes in the field of jurisprudence (furū’), they seem to be influenced largely by varying factors such as custom, culture, and geographical conditions.

**Keywords:** Islamic Law, Ḥanafī Fiqh, Abū Ḥanīfa, Uşūl al-Fiqh, Māwarā’ al-Nahr, Baghdad, Iraq, Samarqand, Bukhārā.

## İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER .....	Vii
KISALTMALAR.....	Xii
ÖNSÖZ .....	Xiv

### GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ.....	3
II. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI .....	6
III. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI .....	6
A. KLASİK KAYNAKLAR.....	6
B. MODERN KAYNAKLAR .....	8
C. AKADEMİK ÇALIŞMALAR .....	10

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### HANEFİ MEZHEBİNİN OLUŞUM SÜRECİ VE IRAK EKOLÜ

I. HANEFİ MEZHEBİNİN TEŞEKKÜLÜ SÜRECİNDE KÛFE’NİN ROLÜ.....	14
II. BAĞDAT’IN KURULUŞU VE MEZHEBİN MERKEZİ OLARAK TEŞEKKÜLÜ .....	19
III. HANEFİ MEZHEBİNİN TEŞEKKÜLÜNDE KATKISI OLAN ÂLİMLER .....	21
A. Abdullah b. Mes‘ûd (ö. 32/652-53).....	21
B. Alkame b. Kays (ö. 62/682) .....	26
C. İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714).....	27
D. Hammâd b. Ebî Süleymân (ö. 120/738).....	31
IV. EBÛ HANÎFE VE TALEBELERİ.....	34
A. Ebû Hanîfe Nu‘mân b. Sâbit (ö. 150/767) .....	35
B. Züfer b. el-Hüzeyl el-Basrî (ö. 158/775).....	46
C. Ebû Yûsuf (ö. 182/798).....	47
D. Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (ö. 189/805).....	49
V. HANEFİ MEZHEBİNİN USÛL DÜŞÜNCESİNİN GELİŞİMİNE KATKISI OLAN ÂLİMLER.....	52

A. İsâ b. Ebân b. Sadaka (ö. 221/836).....	52
B. Ebû Hâzim el-Kâdî (ö. 292/905).....	56
C. Ebû Saîd el-Berdeî (ö. 317/930).....	57
D. Ebü'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952).....	58
E. Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs(ö. 370/981).....	61
F. Ebü'l-Hüseyn el-Kudûrî (ö. 428/1037).....	63
G. Ebû Abdillâh es-Saymerî (ö. 436/1045).....	65

## İKİNCİ BÖLÜM

### HANEFİ MEZHEBİNİN MERKEZİNİN MÂVERÂÜNNEHİR BÖLGESİNE İNTİKALİ

I. MÂVERÂÜNNEHİR BÖLGESİ.....	69
II. MÂVERÂÜNNEHİR BÖLGESİNİN FETHİ VE MÜSLÜMANLAŞMASI.....	74
III. HANEFİ MEZHEBİNİ MAVERAÜNNEHİR BÖLGESİNE TAŞIYAN ÂLİMLER.....	84
A. Ebû Süleymân el-Cûzcânî (ö. 200?/816).....	85
B. Ebû Hafs el-Kebîr el-Buhârî (ö. 217/832).....	86
C. Muhammed b. Semâa el-Kûfî (ö. 233/848).....	86
D. Ebû Bekr el-Cûzcânî.....	87
E. Ebû Hafs es-sağîr el-Buhârî (ö.264 /879).....	88
F. Ebû Muhammed es-Sebezmûnî el-Buhârî (ö. 340 / 952).....	88
IV MÂVERÂÜNNEHİR BÖLGESİNDE HÂLVÂNÎ DÖNEMİ SONRASINDA FIKİH.....	88
A. Ebû Zeyd ed-Debûsî el-Buhârî (ö. 430/1039).....	89
B. Şemsü'l-eimme el-Hâlvânî (ö. 452/1060).....	90
C. Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî (ö. 482/1089).....	91
D. Şemsü'l-eimme es-Serahsî (ö. 483/1090).....	94

E. Alâüddîn es-Semerkindî (ö. 539/1144).....95

F. Burhânüddîn el-Mergînânî (ö. 593/1197).....96

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### MÂVERÂÜNNEHİR İLE IRAK HANEFÎ FAKİHLERİNİN İHTİLAFLARI VE BUNLARIN YANSIMALARI

I. USÛLÎ İHTİLAFLAR.....101

A. KİTAP..... 101

1. Kitabın Târifi ile Alakalı İhtilaflar ..... 101

2. Lafız Bahisleri ..... 103

a) Hâs Lafızlar..... 104

1)Emir..... 106

aa) Emrin Mûcebi ..... 107

bb)Yasaklamadan Sonra Gelen Emir ..... 111

cc) Emrin Tekrâra Delâleti..... 112

dd) Edâ ve Kazâ..... 117

ee) Emredilen Şeyin Güzel Olması (Husün) ..... 120

ff) Vakitle Mukayyet Olan Emir..... 125

gg) Vakitle Mukayyet Olmayan Emir..... 127

hh) Nehiy ..... 131

ii) Emir ve Nehyin Zıddı..... 132

b) Âm Lafızlar..... 135

aa) Âm Lafzın Târifi ..... 136

bb) Âm Lafzın Delâleti ..... 140

cc) Âm Lafzın Hükümü ..... 144

dd) Âm Lafzın Tahsîsi ..... 146

ee) Tahsîsten sonra Âm lafız..... 147

ff) Âm Lafzın Haber-i Vâhid ve Kıyâs ile Tahsîsi..... 150

h) Âm Lafız ile Hâs Lafzın Teâruzu ..... 151

c) Zâhir ve Nas..... 153

B. SÛNNET ..... 154

1. Meşhur Haber ..... 154

2. Haber-i Vahid..... 155

3. Hz. Peygamberin Fiilleri ..... 156

3. Sahabenin Emir-Nehiy ve Sünnete Dair Aktarımları ..... 158

4. Beyânın Geciktirilmesi ..... 160

5. Nassa Ziyade ..... 162

6. İstishâbü'l-Hâl .....	164
<b>C. KIYÂS .....</b>	<b>167</b>
1. Asılların Ta'lîli .....	168
2. İletın Târifi .....	169
3. İletın Belirlenmesi .....	171
4. Kâsır İlet ile Tâ'lîl .....	172
5. İletın Tahsîsi .....	172
6. Müctehidin İctihadında İsabets ya da Hata Etmesi .....	179
<b>II. FÜRÛÎ İHTİLAFLAR .....</b>	<b>184</b>
<b>A. TAHÂRET MEVZULARI .....</b>	<b>184</b>
1. Tırnakların Altında Biriken Kalıntılar .....	184
2. Müsta'mel Su .....	185
3. Necâset Düşen Havuzdan Abdest Almak .....	185
4. Gözle Görülmeyen Kirlerin Necâset Mahallinin Temizlenmesi .....	186
5. Ayakkabı veya Mestlere Bulaşan Necâsetin Temizlenmesi .....	187
6. Namaza Mânî Olmayan Necâset Miktârı .....	187
7. İrmak Kenarlarında İstincâ Yapmak .....	188
8. Hayız ve Nifasta Guslü Gerektiren Sebep .....	188
9. Hayızın Sona Erme Yaşı .....	189
10. Mestler Üzerine Meshetmek .....	190
<b>B. NAMAZ BAHİSLERİ .....</b>	<b>191</b>
1. Namazın Vücubiyetine Sebep Olan Vakit .....	191
2. Sabah Namazının Sünnetinin Kazası .....	192
3. Sehv Secdesi .....	192
4. Zuhr-i Ahir Namazı .....	193
5. Sekerâtü'l-Mevt Hâlinde Olan Kişi Nasıl Yatırılır .....	193
6. Cenâzenin Yıkanması .....	193
7. Cenaze Defnedilecek Kabrin Sünnete Uygun Olması .....	195
8. Teravîh Namazının Vakti .....	195
9. Teravîh Namazında Baliğ Olanın Olmayana Tabi Olması .....	196
<b>C. ZEKÂT .....</b>	<b>196</b>
1. İmam Tarafından Talep Edilen Zekât Malların Helâki .....	196
2. Mal-ı Dımâr .....	197
3. Fıtır Sadakası Verilecek Mallar .....	197

D. ORUÇ .....	198
1. Hasta ve Yolcunun Ramazanda Vacip Oruca Niyeti .....	198
E. ALIM/SATIM AKDİ .....	199
1. Malların Fiyatında Bilinmezlik .....	199
2. Şart Muhayyerliği .....	199
3. Donmuş Suyun Satışında Teslim Zamanı .....	200
4. Fasit Alışverişte Kabz .....	201
5. Bey' Bi'l-Vefâ .....	201
6. Şüf'a Hakkını Talep Etmede Süre .....	202
7. Sarf Akdinde Mağşûş Paraların Durumu .....	203
8. Sarf Akdinin İkâlesi .....	203
9. Hammaddenin İşlenilmesi için Mamul Maddenin Ücret Olarak Verilmesi .....	204
10. Taâm Kelimesinin Anlamı .....	204
11. Emanet Olarak Verilen Malların Mülkiyeti .....	205
12. Vakfedilen Malın Vâkıfın Mülkünden Çıkması .....	206
13. Hisseli Malların Vakfi .....	206
14. Hasat Edilmiş Ekinin Masrafları .....	206
F. NİKÂH-TALÂK BAHİSLERİ .....	207
1. Nikâhta Denklik .....	207
2. Gayri Müslimlerin Kendi Aralarında Yapmış Oldukları Evlilikler .....	207
3. Taraflardan Birisinin İrtidadı .....	208
4. Kayıp Olan Kocanın Nafaka Sorumluluğunu Yerine Getirememesi .....	208
5. Vakti Bilinmeyen Talâkta İddetin Başlama Zamanı .....	209
G. YEMİNLER .....	209
1. Yemin Lafızları .....	209
2. Yemin Lafızlarının Tekrarı .....	210
H. HAYVANLARIN BOĞAZLANMASI .....	210
1. Şeriat Gelmeden Önce Hayvanların Boğazlanması .....	210
İ. CEZALAR .....	211
1. Aynı Malı İkinci Defa Çalanın Czası .....	211
2. Hayvanlara Gelen Zararın Tazmini .....	211
J. DÂVÂLAR .....	212
1. İkrarda Meçhuliyet .....	212
2. Sükûtun İkrara Delâlet Etmesi .....	212

K. EDEBÜ'L-KÂDÎ .....	213
1. Hâkimin Rüşvet Alması .....	213
2. Borçlunun Hapsedilmesi .....	213
<b>SONUÇ .....</b>	<b>215</b>
<b>BİBLİYOGRAFYA .....</b>	<b>219</b>

**KISALTMALAR**

**b.** : bin

**c.** : cilt

**H.z.** : Hazreti

**M.E.B** : Milli Eğitim Bakanlığı

**ö.** : Ölümü

**s.** : Sayfa

**sy.** : Sayı

**TDV** : Türkiye Diyanet Vakfı

**thk.** : Tahkik eden/Neşreden

**t.y.** : Tarih yok

**vb.** : Ve benzeri

**vd.** : Ve devamı

**Yy.** : Yüzyıl

## ÖNSÖZ

Kûfe-Bağdat merkezli olarak ortaya çıkan Hanefî mezhebi tarihsel süreç içinde çok geniş coğrafyaya yayılmış ve mezhebin ağırlık merkezi zaman zaman farklı bölgelere kaymıştır. Mezhebin değişik ve geniş coğrafyalarda temsil edilmesinin doğal sonucu olarak hem usûl hem de fûru açısından farklı değerlendirmeler gündeme gelmiştir.

Bu çalışmada Asya topraklarında yer alan ve Maverâünnehir diye isimlendirilen Seyhun ve Ceyhun nehirleri arasında kalan bölgelerde yaşayan Hanefî fakihlerin mezhep içerisinde ortaya çıkan farklı yaklaşımları hem usûl hem de fûru açısından ele alınmaya gayret edilmiştir.

Birinci bölümde Hz. Ömerin Kûfe şehrini kurdurup Abdullah b. Mes'ûd'u (ö. 32/652-53) oraya muallim olarak göndermesi ile başlayan süreçten, V/XI. asrın ortalarına kadar Hanefî mezhebinin kuruluşunu tamamlaması ve Irak ekolü olarak temeyyüz eden usûl düşüncesinin sistematik bir şekilde yerleşmesinde katkısı olan âlimlerin kronolojik olarak hâl tercümelerine yer verilmiştir. Bu bölümde mezhebin kurucusu İmam-ı Azam Ebû Hanîfe ve talebelerine özel bir başlık açılmıştır.

İkinci bölümde Mâverâünnehir bölgesinin fethini ve Hanefî mezhebinin bu bölgeye taşınması ve yaygınlaşmasında katkısı olan âlimler ele alınmıştır. Onların hâl tercümeleri ve fikhî ya da usûlî görüşleri ile ilgili gerek tarih ve tabakât gerekse usûl ve fûrû eserlerinde imkânlar ölçüsünde bulunabilen bilgiler konuyu da fazla uzatmadan derlenmeye gayret edilmiştir. Hanefî mezhebinin bu bölgedeki yayılma süreci, pek çok hukuk tarihçisinin de kabul ettiği üzere Hanefî fakih Hâlvânî dönemi öncesi ve sonrası olmak üzere iki ayrı başlık altına incelenmiştir.

Üçüncü bölümde ise Mâverâünnehir bölgesi âlimleri ile Iraklı âlimler arasındaki ihtilaflar, usûl ve fûru açısından ele alınmıştır.

Bu tezin hazırlanmasında desteklerini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Orhan ÇEKER'e öncelikle teşekkür ediyorum. Yine, konu hakkında sürekli fikir alışverişinde bulunduğumuz ve pek çok kaynağı temin etmemde yardımcı olan hocam Dr. Ali PEKCAN'a, her zaman fikirlerinden istifade ettiğim Prof. Dr. Saffet KÖSE ve

Sayın Prof Dr. Ahmet YAMAN hocalarıma, özellikle teknik konularda katkılarını esirgemeyen Doç. Dr. Huzeyfe ÇEKER, Doç. Dr. Necmeddin GÜNEY ve Doç. Dr. Abdullah ACAR ile yetişmemde emeği olan hocalarıma, anne babama, hâssaten bu süreçte bana sürekli destek olan eşime ve çocuklarıma teşekkür etmeyi bir borç biliyorum.

Ayrıca hem bu çalışma esnasında hem de diğer derslerimle alâkalı olarak sürekli istifade ettiğim ‘Diyaret Akademisi Konya Selçuk Dînî Yüksek İhtisas Merkezi Dr. Ahmet Baltacı Kütüphanesi’nin kurulmasında emeği geçen başta Dr. Ahmet BALTACI, Dr. Nurettin BOYACILAR ve merhum Doç. Dr. Ahmet GÜRTAŞ olmak üzere katkı sunan tüm hayırseverlere teşekkür ederken berhayat olanlara hayırlı uzun ömür, vefât etmiş olanlara Allah’tan rahmet diliyorum.

Cenâbı Allah’tan bu çalışmanın hayırlara vesile olmasını niyaz ediyorum.

Hüseyin AKINCI

Konya, 2024

## GİRİŞ

Haklarında hayır murâd ettiği kullarını dininde ince anlayış sahibi kılan Allah’a sonsuz hamd olsun. Fıkıh ilmini söz fiil ve takrirleriyle ümmetine tâlim ve tebliğ eden Peygamberimiz Hz. Muhammed Mustafâ (sallâllâhu aleyhi ve sellem) efendimize ve onun yolundan gidenlere salât ve selâm olsun.

Hanefî Mezhebi, kökeni Abdullah b. Mes‘ûd’a dayanan İbrahim en-Nehâî, Alkâme b. Kays, Hammâd b. Ebî Süleymân yolu ile İmâm Ebû Hanîfe’ye ulaşır onunla kurumsallaşan bir mezheptir.

Hz. Ömer hilâfeti devraldıktan sonra bir taraftan İslâm devletinin müesseselerinin teşekkülünü sağlarken diğer taraftan cihat ve fetih hareketlerinden geri kalmamıştır. İslâm devletinin sınırları genişlemeye başlayınca Arap yarımadasının kuzeyinde Orta Asya’ya açılan yol üzerinde Kûfe ve Basra şehirlerini kurmuştur. Buraları bir taraftan fetihler için ileri karakol ve üs olarak kullanırken diğer taraftan Abdullah b. Mes‘ûd, Ebû Mûsâ el Eşârî, Sa‘d b. Ebî Vakkas gibi ilim ehli sahabîleri bölgeye göndererek birer kültür merkezi hâline dönüşmesini sağlamıştır. Nitekim bu iki şehirde zamanla İslâmî ilimlerin en üst düzeyde tedris edildiği birer ekol hâline gelmişlerdir.

Hz. Ömer tarafından Kûfe’ye gönderilen Abdullah b. Mes‘ud’un tedrisâtında yetişen talebeler elde ettikleri ilmi kendilerinden sonraki nesillere aktarmışlar ve Kûfede oluşan ilmî ve kültürel atmosfer İmâm Ebû Hanîfe gibi bir mezhep imamının yetişmesine zemin hazırlamıştır.<sup>1</sup>

Fıkıhî: “Kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir”<sup>2</sup> diye târif eden Ebû Hanîfe’ye göre fıkıh ilminin ana gayesi şerî delillerden hüküm istinbât ederek insanların davranışlarına bir had belirleme ve hüküm vermektir. Fakat bu istinbât ameliyesi tartışmasız ehil kişilerin belirli bir usûl dâiresinde yapabileceği bir iştir. Ebû Hanîfe: “Ben Allah’ın kitabıyla hüküm veriyorum. Kitap’ta bulamazsam Rasûlullah’ın sünnetine sarılıyorum. Allah’ın kitabında ve Resûlü’nün sünnetinde bir hüküm

<sup>1</sup> Salih, *Neş‘etü’s-sekâfeti’l-Arabiyyeti’l-İslâmiyyeti fi’l-Kûfe fi sadri’l-İslâm*, 101.

<sup>2</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 1/61.

bulamadığım zamanlarda da sahabîlerin sözlerine bağlanıyorum. Yalnız, sahabîlerden istediğim kimselerin sözünü alıyor, istediğim kimselerin sözünü almıyorum. Ancak, sahabîlerin sözlerinin dışına da çıkmıyorum. İbni İbrahim en-Nehâî, Şa'bî, İbn Sîrîn, Atâ ve Saîd b. el-Müseyyeb'e gelince; onlar nasıl icthad yapmışlarsa ben de öyle icthad yapıyorum”<sup>3</sup> diyerek kendi icthad usûlünü ortaya koymuştur. Hem Emevîler hem de Abbâsîler döneminde idarecilerle arası pekiyi olamayan Ebû Hanîfe, her türlü baskı, eziyet ve sıkıntıya rağmen ilmî tedrisattan geri kalmamış ölünceye kadar talebe okutmaya devam etmiştir. Kaynaklarda en az kırk talebesinin müctehid seviyesine ulaştığı nakledilen Ebû Hanîfe'nin oluşturduğu istişare meclislerinde Hz. Peygamber'den (sas), sahabe ve tabiîn neslinden tevârüs eden bilgi sistematize edilip Kûfe - Bağdat merkezli bir mezhep olarak ortaya çıkmıştır.<sup>4</sup>

Kendisinden sonra onun belirlediği usûl çerçevesinde icthada devam eden talebeleri Kâdîlkudât gibi yüksek makamlara gelirken bir taraftan hocalarının kendilerine emânet ettiği ilmi sonraki nesillere aktarmaya devam etmişler diğer taraftan onun görüş ve icthadlarını da kaleme alıp ölümsüzleştirmişlerdir. Ebû Hanîfe ve talebelerinin Bağdatta ilk dönemde en önemli takipçileri Ebû'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952) ve Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs(ö. 370/981) olmuştur. Bağdat usûl mektebinin kurucu imamı olarak kabul edilen Kerhî'nin *er-Risâle* isimli eseri ile onun talebesi Cessâs'ın *el-Füsûl fi'l-Usûl* isimli eseri günümüze ulaşan ilk usul eseridir. Cessâs bu eserinde usûl konularının hemen hemen tamamını ele almış ve usûl konularında Kerhî ve kendisinden önceki âlimlerin görüşlerini de aktarmıştır. Cessâs da hocası Kerhî gibi bir taraftan eser yazarken diğer taraftan tedrise devam etmiş ve çok sayıda talebe yetiştirerek hocası ile birlikte Bağdat'ı ekol haline getirmişlerdir. İlk dönem Hanefî ulemasının Ebû Hanîfe'den tevarüs ettiği istişare metoduna dayalı ders halkalarından neş'et eden ilim, zamanla “Re'y Ekolü” adını alıp geniş coğrafyalara yayılarak farklı bölgelerde temsil edilmiştir. Doğal olarak bu yayılmanın sonucunda kültüre, geleneğe, coğrafi ve siyasi etkenlere dayalı mezhep içi farklı yorumlar da ortaya çıkmıştır.

Hanefî mezhebinin yayıldığı en önemli coğrafyalarından bir tanesi de Mâverâünnehir bölgesidir. Hz Ömer zamanında Ziyâd b. Ebih'in komutanlığında

<sup>3</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih*, 51.

<sup>4</sup> Kevserî, *Fikhu ehli'l-Irak*, 109.

fethine başlanılan bölge, zorlu coğrafyası, üzerinde yaşayanların savaşçı milletler olması, farklı kültürleri barındırması vb. etkenlerle çok uzun süren fetih hareketleri neticesinde Emevîlerin meşhur komutanı Kuteybe b. Müslim zamanında tamamen fethedilebilmiş ve İslâm devletinin sınırları Çin sınırına kadar dayanmıştır. İslâm devletinin ilk dönemlerinde müslümanlar için bir üs ve ileri karakol mesabesinde olan Horasan ve Kûfe üzerinden sevk ve idare edilen Müslüman ordularının ve Arap kabilelerinin akın akın bölgeye gelmesi ve yerleşmesi ile bölgenin zamanla müslümanlaşması sağlanmıştır.

Ebû Hanîfe'nin bizzat kendisinden, vefâtından sonra da talebelerinden ders alan ehli ilim, elde ettikleri ilmî birikimi dünyanın farklı bölgelerinin yanında Orta Asya Mâverâünnehir bölgesine de taşımışlardır. Amuderya (Ceyhun) ile Siriderya (Seyhun) nehirleri arasında kalan bu bölge ilim açısından çok bereketli olmuştur. Semerkant ve Buhârâ gibi önemli kültür merkezlerini barındıran bölge, İmâm Matürîdî (ö. 333/944) gibi ehl-i sünnet imamlarından birisini yetiştirmesinin yanında Debûsî (ö.430/1039), Serahsî (ö.483/1090), Pezdevî (ö. 482/1089), Semerkandî(ö. 539/1144), Üsmendî (ö. 552/1157 [?]), Mergînânî (ö. 593/1197), Nesefî (ö. 710/1310) gibi daha pek çok âlime de ev sahipliği yapmıştır.

Özellikle V/XI. asırdan sonra Mezhebin ağırlık merkezi Bağdat'tan Mâverâünnehir bölgesine intikal etmiş hem usûl hem fûrû alanında çok kıymetli eserler kaleme alınmıştır. Hanefî mezhebi içinde Mâverâünnehir bölgesi bir ekol hâline gelmiş, belli konularda Bağdatlı âlimlerin görüşlerinden farklı yeni görüş ve düşünceler ortaya çıkmıştır. Mu'tezilenin Irak ve çevresinde etkili olmasının neticesinde Hanefî âlimlerden bazılarının onların etkisinde kaldığı iddia edilmiş ve tabiri câiz ise mu'tezilî fikirlerden soyutlanmış bir usûl ve kelâm düşüncesi oluşturma çabası başlamıştır. Aslında bu ihtilafların nirengi noktası da burasıdır.

## **I. ARAŞTIRMANIN AMACI ve ÖNEMİ**

Hanefî mezhebinin oluşum sürecinin başlangıcından itibaren mezhep içi farklı görüş ve icthadlar hep olagelmıştır. Aslında bu farklılıklar mezhepte taassubun aksine özgür düşüncenin hâkim olduğunun en net göstergesidir. Zahid el-Kevserî *Makalât'*ında Ebû Hanîfe'nin talebelerinin neredeyse her üç meseleden birisinde

hocalarına muhalefet ettiklerini söylerken aslında ictihad anlamında nasıl bir beyin fırtınası olduğunu ortaya koymaktadır. Mezhep içindeki bu düşünce zenginliği zamanla farklı ekollerin doğmasına kapı aralamıştır. Aslında bu ekolleşmeyi doğuran örf, kültür, coğrafi konum, siyasi otorite, tarihsel olaylar gibi daha pek çok sebep de sayılabilir.

Mâverâünnehir bölgesi Orta Asya-Türkistan bölgesinin tarih boyunca en önemli ilim merkezlerinden birisi olmuştur. İslâmiyetten önce de bu bölge verimli arazileri, su kaynaklarının bolluğu ve ticaret yollarının güzergâhında olması nedeniyle hem siyâsi hem kültürel hem de askerî anlamda canlılığını muhafaza etmiştir. Defalarca Çin ve Moğol hücumlarına maruz kalan bölgede ticaret de çok gelişmiştir.

Hanefî mezhebi Kûfe-Bağdat bölgesinde teşekkül ettikten sonra III/IX. asırdan itibaren farklı bölgelere yayılmıştır. Dünyanın farklı coğrafyalarına yayılan Hanefî mezhebinin yayılıp revaç bulduğu en önemli bölgelerden birisi de Mâverâünnehir'dir. İmam Ebû Hanîfe'nin ders halkasına bu bölgeden gelip katılan ve re'y ekolü olarak adlandırılan fıkıh anlayışını benimseyen pek çok fakih, İmam Ebû Hanîfe'nin vefâtından sonra da Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in tedrisatından geçmiş ve Kûfe'de filizlenen Hanefî fıkıh anlayışını o bölgeye taşımışlardır. Bizzat Ebû Hanife'nin ders halkasından Mâverâünnehir bölgesine gidenler olmuşsa da esas Hanefî fikhını Mâverâünnehir'e taşıyanlar Ebû Hanîfenin talebelerinin talebeleri olmuştur. Semerkant ve havalisi başta olmak üzere Buhâra, Nesef, Şaş, Özcend gibi şehirler Hanefî fikhının tedris edilip geliştiği, pek çok âlimin yetiştiği, çok sayıda eser verilen yerler olmuştur. Özellikle bölgenin coğrafi konumu ve çok köklü bir kültürel geçmişi olması sebebiyle de bazı konularda farklılaşma olmuştur. Bu arada Bağdat ve Basra da hemen hemen Hanefî mezhebiyle eş zamanlı neş'et eden Mu'tezile mezhebi belli bir dönem sonra siyasi otoriteyi de arkasına alarak selefisalihînin yolundan gitme gayreti içinde olan pek çok âlime "mihne" adı verilen sıkıntılı bir süreci yaşatmıştır. Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı tartışması o döneme damga vurmuş ve onların görüşünü kabul etmeyenler birçok ezâ ve cefaya maruz kalmıştır. Bu dönemde İmam Ebû Hanîfe'den gelen sağlam itikadî anlayış Hanefîlerin mu'tezile'ye karşı ayakta kalmalarını sağlamıştır. Bu konuda özellikle mu'tezile'nin itibar kazanma adına Hanefî meşâyihinin büyüklerinden bazılarını kendi eserlerinde mu'tezileden saymaları

da önemli rol oynamıştır. Bu kadar kuvvetli ve uzun süreli bir etkinin neticesi olarak bazı âlimlerin etkilenmiş olması ya da bazı görüşlerinde meyletmesi gayet doğaldır. Ancak bu durum tamamıyla mu‘tezilî anlayışa sahip olmayı gerektirmemektedir. Öte yandan Irak bölgesi mu‘tezile ile uğraşırken Mâverâünnehir bölgesinde Semerkant, ehlisünnetin iki büyük imamından birisi olan Ebû Mansur el-Matürîdî gibi büyük bir âlim yetiştirmeyi başarmıştır. İmâm Matürîdî ve onun yolunda gidenler sonradan Semerkant ekolü diye adlandırılan anlayışı ortaya koymuşlardır. Ebû Hanîfe'nin mezhebine bağlı olmakla birlikte bazı konularda Irak bölgesi âlimlerinden farklı tercihlerde bulunmuşlardır. Semerkandî'nin (ö. 539/1144) özellikle vurguladığı üzere bunun temel sebebi de itikadî ve kelâmî kaygılardır. Bazı âlimlerin farkında olmadan mu‘tezilî fikirleri benimsediği, usûlde ve fûruda hataya düştüğü iddiası<sup>5</sup> bu farklılaşmanın boyutlarını usûl ve fûru açısından tespit etmenin önemini bir kat daha artırmaktadır. Ebu'l-Yûsr el-Pezdevî'nin de belirttiği üzere bazen itikadda Mutezile'yi benimsememesine rağmen fakihlerin ictihadı onları ortak bir noktada buluşturabilir. Bu durum onların Mutezîlî olmalarını gerektirmez ancak eğer bu mu‘tezile'nin şiarı olan şeylerden birisi ise hoş karşılanmamaktadır.<sup>6</sup>

Diğer taraftan Mâverâünnehir bölgesinde çoğunlukla Hanefî mezhebi yayılırken kısmen Şafî mezhebi de taraftar bulmuştur. Mâverâünnehirdeki farklılaşmanın bu durumdan etkilenmesi de muhtemeldir. Şayet bu farklılık mezhebin ana omurgasına, temel düşünce sistemine, ictihad usûlüne uygunsuzsa elbette bu mezhep içinde bir zenginliktir. Ancak bu farklılık mezhebin temel kıstaslarına aykırı ise o zaman burada zenginlikten ziyâde ayrışmadan, ihtilaftan ve müstakil bir mezhepten bahsetmek gerekir.

Bizim çalışmamızın hedefi işte bu farklılığın boyutlarını tespit etme ve farklılığın zenginlik mi yoksa ayrışma mı olduğunu ortaya koymaktır. Semerkant ve çevresi Mâverâünnehir bölgesinin başkenti mesabesinde kabul edilmekle birlikte Buhârâ da onunla birlikte Bölgenin âdetâ kalbi konumundadır. Bu iki bölgenin genel atmosferi Mâverâünnehir bölgesi içinde diğer mıntıkaları da zamanla etkisi altına almıştır. Çalışmamız esnasında bu bölgede yaşayan ve konunun tam merkezinde yer alan

<sup>5</sup> Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl fî Netâ'icil-'ukûl*, 1/123.

<sup>6</sup> Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 1/22.

âlimlerin eserlerini, konu ile alâkalı yapılmış çalışmaları esas alarak isabetli bir sonuca varmak ve alanla alâkalı çalışmalara da katkı sağlamak temel gayemizdir.

## II. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI

Tarihî süreci göz önüne aldığımızda Hanefî mezhebinin teşekkülünden sonra ekolleşmesi ve mezhebin merkezinin farklı coğrafyalara kayması III/VII-VII/XIII. asırlar arasına tekâbül ettiğini görüyoruz. Mezhebin hem usûl hem de fûru anlamında müttekâmil eserlerinin de bu dönemde yazıldığı görülmektedir. Biz de çalışmamızı bu süre zarfı ile sınırlandırdık. Ayrıca Maverâünnehir bölgesi asırlar boyu Hanefî mezhebinin en yaygın uygulama alanlarından birisi olmuş, Selçuklu ve Osmanlı devletlerinin kurulup Hanefî mezhebinin resmî mezhep olarak kabul edilmesi ile birlikte mezhebin ağırlık noktası Anadolu topraklarına kaymıştır.

Çalışmamız Bağdat ve Mâverâünnehir bölgeleri âlimlerinin görüşlerinin mukayesesini ele alıyor olması sebebiyle Merv, Belh, Horasan gibi Maverâünnehir bölgesi sınırları dışında kalan bölgeler çalışmamızın kapsamına dahil edilmemiştir. Ayrıca Hanefî mezhebi dışındaki diğer mezhepler de çalışmamızda ele alınmayacaktır.

## III. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

### A. KLASİK KAYNAKLAR

Klasik Hanefî literatürünü incelendiğinde Ebû Hanîfe'nin usûl ile ilgili kendisine nispet edilen bir eseri olmadığı görülür. İbn Nedim *el-Fihrist* isimli eserinde Ebû Hanîfe'nin talebelerinden Ebû Yûsuf'a ait usûle dair bir eserin varlığından bahsetse de hem kitabın günümüze ulaşmaması hem de sonraki dönemde telif edilen eserlerde bu kitaba atıfta bulunulmaması bu iddianın güçlü olmadığına işaret etmektedir. Sonraki dönemde İmâm Muhammed'in talebesi İsa b. Ebân'ın bir usûl eseri yazdığı bilinmekle birlikte maalesef bu eser de günümüze ulaşmamıştır. Ancak Cessâs'ın *el-Fusûl*'de yaptığı atıflardan İsa b. Ebân'ın bu eserin içeriğine vakıf olunabilmektedir. İsa b. Ebân ile Cessâs'ın vefât tarihleri arasında 150 yıllık bir süre olduğunu ve özellikle III/IX. asırdaki ilmî canlılık göz önüne alındığında bahsedilen süre zarfında günümüze ulaşan bir usûl eserinin olmaması da hayret verici olduğu kadar araştırmaya değer bir husustur.

Hanefî mezhebinde günümüze ulaşan ilk usûl eseri Cessâs'ın *el-Füsûl fi'l-Usûl* isimli eseridir. Dört cilt hâlinde yayınlanmış olan eser olgunluk dönemi eserleri ile karşılaştırıldığında usûl konularının tamamını olmasa da pek çoğunu kapsamaktadır. Eserin muhakkiki önsözünde eserin baş tarafından bir cildinin ve bazı konuların eksik olduğunu belirtmektedir. Cessâs eserini biraz dağınık bir tertiple yazmış olmasına rağmen pek çok mevzuda konu bütünlüğünü sağlamayı başarmıştır. Cessâs'ın eserde kullandığı dil bazen ağdalı olsa da anlaşılır bir üslupla ve muhakameye dayalı olarak konuları ele almıştır. Genelde konu ile ilgili delilleri ve görüşleri önce zikredip onlar üzerinden yorumlarını yapan musannif, eserde Irak ekolünün görüşlerini birebir yansıtmaktadır. Kimilerine göre Irak ekolünün müessisi kabul edilen, aynı zamanda Cessâs'ın da hocası olan Kerhî'nin de görüşlerine sıklıkla yer verilmesi esere ayrı bir değer katmaktadır. Bu sebeple usûlle ilgili konularda Irak ekolü adına Cessâs'ın *el-Füsûl fi'l-Usûl* isimli bu eserini esas alırken yerine göre Irak ekolünün görüşlerini yansıtan diğer eserlere de müracaat ettik.

Maverâünnehir ekolü adına da Hanefî usûlünün olgunluk dönemi eseri olan ve kendisinden sonra yazılan hemen hemen bütün eserlere kaynaklık eden Ebû'l-Usr el-Pezdevî'nin *Usûl* eserini ve onun şerhlerini esas aldık. Tabii ki bu arada hem Pezdevî hem de Serahsî'ye kaynaklık eden ve Cessâs'tan sonra elimize ulaşan ilk derli toplu usûl kitabı olan Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille* isimli eseri ile Serahsî'nin *Usûl*'üne de ihtiyaç hâlinde de müracaat ettik.

Fürû ile alâkalı konularda ise kütüphanemizde bulunan matbu eserlerin dışında teknolojik imkânları da kullanarak mevsüa şamile ve internette ulaşabildiğimiz başta *el-Hidâye* şerhleri ile son dönemde kaleme alınan ve Irak ve Mâverâünnehir bölgesi âlimlerinin ihtilaf ettikleri konuları açıkça ifade eden fürû fıkıh kaynaklarında kelime taraması yapıp ulaşabildiğimiz bütün kaynaklardan yararlanmaya gayret ettik. İki ekol arasındaki farklara değinen kaynaklar genelde VI/XII. asırdan sonra kaleme alındığı için bu anlamda istifade ettiğimiz kaynaklar genelde anılan tarihten sonra kaleme alınan eserlerdir. Yaptığımız taramalarda bazı konuların bazı kaynaklarda daha açık ve örneklendirilmiş olarak bulunurken bazılarında daha kapalı olarak ifade edildiğini gördük. Böyle durumlarda mevzuların daha açık ifade edildiği mutavvel eserleri tercih ettik.

Aynı zamanda sonraki dönemde kaleme alınmış eserlerde Irak ekolüne nispet edilen görüşlerin erken dönem fûru fıkıh metinlerinden sağlamasını yaptık. Özellikle ilk bölümle alâkalı olarak temel kaynakları kullanmaya gayret ettik. Bununla birlikte konumuz ile alâkalı özel ve güncel çalışmalar varsa ulaşabildiğimiz ölçüde onlardan da istifade etmeye çalıştık.

## **B. MODERN KAYNAKLAR**

### **1) 11. ve 12. asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavara'al-Nahr İslâm**

#### **Hukukçuları**

Yusuf Ziya Kavakçı'nın 1967 yılında doktora tezi olarak hazırladığı bu çalışma Türkçe kaynaklar arasında alanında ilk sayılır. Kavakçı, Karahanlılar döneminde yaşamış İslâm hukukçularını mezhep ayrımı gözetmeksizin listelemiş ve kısaca hâl tercümelerini vermiştir. Kavakçı eser verenler ve eser vermeyenler üzere iki ana gruba ayırdığı hukukçuları kendi arasında da doğum ve vefât tarihleri belli olanlar ve olmayanlar diye dört gruba ayırmış ve toplamda 176 şahsın hâl tercümesini zikretmiştir. Kitabın sonunda isimlerin ve eserlerin bir indeksini oluşturan Kavakçı en sonununa da bölgenin bir haritasını koymuştur. Bu anlamda bu alanda çalışma yapanlar için yol gösterici bir kaynaktır.

### **2) Fethinden Sâ mânîler'in Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi**

Bu kitap çalışmamız açısından yol gösterici çok kıymetli bir kaynak olmuştur. Müellif Osman Aydınlı çok titiz bir çalışma ortaya koymuş, kitabını güzel bir sistematik içinde hazırlamış, bizim de önümüzü açmıştır. Semerkant tabiri câiz ise Mâverâünnehir bölgesinin başkentidir. Dolayısıyla Semerkant ile ilgili olaylar direkt olarak Mâverâünnehir ile alâkalıdır. Yazar kitabın baş tarafında teferruatlı bir kaynak tanıtımı yapmış, coğrafi durum tespiti yaptıktan sonra siyasi ve askerî tarih, iktisadi durum, ilmî ve kültürel hayat, sosyal ve dinî hayat hakkında doyurucu bilgiler vermiştir. Kitabın kaynakçası temel ve modern kaynaklar taranmış olduğundan oldukça zengin ve yararlıdır.

### 3) Türkistan'ın Müslüman Araplar Tarafından Fethi

Kitapta Mâverâünnehir yerine “Aşağı Türkistan” tabirini kullanmayı benimsediğini ifade eden Zekeriya Kitapçı, kitabın baş tarafında çok güzel bir kaynak değerlendirmesi yapmış ve yer yer bazı kaynakları eleştirmiştir. Müslüman Arapları Türk illerini fethetmeye zorlayan amilleri ortaya koyduktan sonra kronolojik olarak Türkistan'ın fethini geniş bir kaynak yelpazesi eşliğinde sunmuştur. Kitap konumuz ile alakalı tarihsel açıdan çok değerli bir kaynaktır.

### 4) Tetavvuru'l-fikri'l-usûlî'l-Hanefî

Çalışma Heysem Hazne'nin Ürdün Üniversitesinde 2004 yılında iki cilt hâlinde yayınlamış olduğu yüksek lisans tezidir. Görebildiğimiz kadarıyla Arapça olarak alanda yapılan ilk çalışmadır. Hazne, çalışmanın ilk cildini Hanefî usûl düşüncesinin tarihî gelişimine ayırmıştır. Genel İslâm hukuk düşüncesi içerisinde Hanefî mezhebinin seyrini ele alan Hazne, mezhebin kurulmasından son döneme kadar mezhep içerisinde önemli gördüğü pek çok şahsın hâl tercümesine ve usûl düşüncelerine yer vermiştir. İkinci cildi ise Irak ve Semerkant ulemâsının usûl düşüncelerinin karşılaştırılmasına ayıran Hazne, hem usûl hem de itikadî anlamda tarafların görüşlerini mukayese etmiştir. Geniş bir kaynakçaya sahip olan çalışma konu ile alakalı kendinden sonra yapılan çalışmalar için de kaynak konumunda bulunmaktadır.

### 5) Kâdetü'l-fethi'l-İslâmiyyi fî biladi Mâverâennehir

Iraklı yazar Mahmûd Şîr Hattâb kitabında Mâverâünnehir bölgesi hakkında teferruatlı bilgi vermiştir. Bölgenin beş kısma ayrıldığını belirten yazar her kısmı ayrı ayrı şehirleri ve hattâ bazı şehirlerin kasaba ve köyelerine varıncaya kadar tanıtmış, bazılarının da yüz ölçümlerini vermiştir. Bölgenin Müslümanlar tarafından fethedilmeden önceki tarihi hakkında da bilgi veren yazar bölgenin fethini detaylı bir şekilde anlatmış ve fetih görev alan Müslüman komutanların hepsini teferruatlı bir şekilde tanıtmıştır. Kitabın sonunda askerî ve coğrafi terimleri açıkladığı bir de sözlük koymuştur.

### **C. AKADEMİK ÇALIŞMALAR**

Konumuz ile alakalı doğrudan veya dolaylı yapılan akademik çalışmalar şunlardır.

#### **1) Ebû Hanîfe ve Fergana Vadisindeki Etkisi**

Zaylabidin Acımamatov tarafından 2005 yılında doktora olarak hazırlanan çalışma üç bölüme ayrılmıştır. Yazar ilk bölümde İmâm Ebû Hanîfe'nin menkıbevî kişiliğini anlatmış, ikinci bölümde itikadî görüşlerini ele almış, üçüncü bölümde ise daha çok Kırgız nüfusun yoğunlukta olduğu Fergâna vadisindeki Hanefî etkiyi ele almıştır.

Çalışmanın tezimizle alâkalı olan kısmı üçüncü bölümdür. Acımamatov bu bölümde bir karşılaştırma yapmaktan ziyade, (592/1196) yılına kadar bölgede yaşayan âlimleri kronolojik olarak sıralamış ve hayatları hakkında bilgi vermiştir.

#### **2) Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi**

Murat Sarıtaş tarafından 2013 yılında yüksek lisans çalışması olarak hazırlanmıştır. Yazar eserde Irak ve Semerkant ekolünden Hanefî usûlcülerin lafız bahislerindeki ihtilaflarını ele alıp mukayese etmiş ve örneklerle zenginleştirdiği değerli bir çalışma ortaya koymuştur. Sarıtaş bu çalışmasında tezin adından da anlaşılacağı üzere sadece lafız bahislerini mevzubahis yapmış ve tespit ettiği kaynaklar üzerinden karşılaştırma yapmıştır. Kendi içinde konu bütünlüğü olan ve kaynakça açısından zengin başarılı bir çalışmadır. Ancak usûl konularının tamamı ele alınmadığı ve fûrû konularına değinilmediği için genel anlamda bir kıyaslama sayılamaz.

#### **3) Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği**

Huzeyfe Çeker tarafından 2016 yılında doktora çalışması olarak hazırlanmıştır. Eserde Ebû Hanîfe biyografileri ve Hanefî biyografi derlemeleri yazarları ile birlikte tanıtılmış ve eserler bölgesel ve tarihsel bir tasnife tabi tutulmuştur. Türkiye'de akademik anlamda yapılmış en kapsamlı çalışmadır. Hanefî mezhebi özelinde

biyografik eserler üzerinden bir gelenek değerlendirmesi yapılmıştır. Çalışma bir giriş, dört bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır.

#### **4) Mverunnehir Hanefi Usl Eserlerinde Sünnet Anlayışı (V./VIII. Asırlar)**

Zübeyde zben tarafından 2018 yılında hazırlanan bir doktora çalışmasıdır. Hanefi mezhebinin sünnet, hadis ve haber konuları ile ilgili yaklaşımlarının tespiti ve mezhebin bu konuda kendi içinde geçirdiği değişim ve gelişim konu edilmiştir. Bu alışma sadece sünnetle alakalı olduğundan usl ve fr konularına değinilmemiştir.

#### **5) Debs'nin Takvim'l-Edille'siyle Semerkand'nin Mizanu'l-Uslu'nn Benzerlik ve Farklılıkları**

Abdullah Kavalcıoğlu 2018 yılında doktora olarak hazırladığı bu çalışmasında Hanefi mezhebindeki ekolleşme ve tarihi süreci incelerken Irak ekolü adına Debs'nin, Semerkant ekolü adına Semerkand'nin eserlerini esas alarak usl görüşlerini mukayese etmiştir. Bu çalışmada da fr konularına yer verilmemiştir.

#### **6) Tarihsel Süreçte Hanefilik-Mu'tezile İlişkisi**

Fatmanur Alibekiroğlu tarafından 2018 yılında hazırlanan doktora alışması Hanefi geleneğinden bazı şahışların itikad eğilim olarak Mu'tezile'ye meyletmesi, Mu'tezile içerisindeki bazı şahışların ise fikh meselelerde Hanefilere yakın görüşler benimsemesi ve bunların tezahürlerini konu edinmektedir.

#### **7) Hanefi Mezhebinin Mezhep İçi Ekolleşmesi Bağdat ve Orta Asya rneği**

Muhammed Ferruh Oruç tarafından 2021 yılında yapılan doktora çalışmasının baş tarafında Bağdat şehir tarihi ele alınmış, devamında Hanefi Mezhebi tanıtılmış ve mezhepte meydana gelen ekolleşmenin nedenleri ele alınıp bunlarla ilgili yansımalar genel bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Oruç çalışmasında detaya girmeden hatt bazı konularda sadece farkları söylemekle yetinmiştir. Bizim çalışmamızın farkı, usl açısından Cesss ve Pezdevi üzerinden fr açısından da VI/XII. asırdan sonra yazılmış fr fikh eserleri üzerinden genel bir karşılaştırmadır. Genel anlamda ele

aldığımız konularda hem usûl hem de fûrû açısından temel kaynaklardan her meselenin örnekleri üzerinden değerlendirme ve karşılaştırmadır.

### **8) Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci**

Adnan Hoyladı tarafından 2021 yılında hazırlanan doktora tezinde Irak havzasında fıkıh ilminin gelişimini ve hadis-re'y ekolü ayrışmasını ele aldıktan sonra asırlara göre Hanefî mezhebinin gelişmesini incelemiştir. Aynı zamanda Hanefîliğin itikadî mezhep, fırka ve yaklaşımlarla etkileşimini irdeleyerek mezhebin kurumsal kimlik kazanma sürecini ele almıştır. Çalışma bu yönüyle bir karşılaştırma ve mukayese çalışması değildir.

### **9) Irak ve Mâverâünnehir Hanefî Meşâyihî Arasındaki Fikhî İhtilaflar**

Mohamed Shahın tarafından 2021 yılında Arapça olarak hazırlanmış yüksek lisans tezinde yazar, her iki ekolün tarihçesinden ve temel yönelimlerinden bahsettikten sonra kelâm, usûl ve fûrû alanındaki ihtilafları özet olarak değerlendirmiştir. Sadece belli başlı meseleler üzerinden değerlendirmeler yapılmıştır. Bu yönüyle çalışma genel bir değerlendirme ve mukayese sayılmaz.

### **10) Irak ve Semerkant Hanefî Ekolleri Arasındaki Usûlî İhtilâflar ve Hanefî Mezhebi Üzerindeki Etkisi (el-Cessâs ve es-Semerkandî Örneğinde)**

Salih Güner tarafından 2022 yılında doktora çalışması olarak hazırlanan eserin ilk bölümünde ekollerin tarihi gelişimi ve tarafların Kelâmî yaklaşımları değerlendirilmiş daha sonra çalışmanın adında da görüldüğü üzere Cessâs'ın *el-Füsûl fi'l-Usûl* adlı eseri ile Semerkandî'nin *Mizânü'l-Usûl fi Netâici'l-Ukûl* isimli eserleri temel alınarak her iki ekolün usûl anlayışları karşılaştırılmıştır. Yazar konuları işlerken misallerle anlaşılır hâle getirmiş ve geniş bir kaynak yelpazesinde faydalı bilgiler vermiştir. Çalışma, alana ciddi anlamda katkı sunan başarılı bir çalışma olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak çalışma adından da anlaşıldığı üzere sadece usul konularını ele almış ve fûrû konulara neredeyse hiç değinmemiştir.

### **11) Hanefiliğin Oluşum Süreci ve İtikadî Mezheplerle İlişkisi**

Âdem Lök tarafından 2022 yılında hazırlanan doktora çalışmasında Hanefî mezhebinin teşekkül sürecini; Irak, Horasan ve Maverâünnehir’de yaşayan önemli isimleri ve itikadî görüşleri değerlendiren bir çalışmadır. Yazar tezinde mezhebin öncü isimleri ve itikadî görüşleri hakkında detaylı bilgiler verip değerlendirmelerde bulduktan sonra Irak bölgesinde yetişen âlimler ve bunların itikadî görüşlerini ele almış; ardından Horasan, Belh ve Maverâünnehir bölgesinde yaşayan şahsılar ve itikadî görüşleri hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur.

### **12) Hicri II.-VI. Asırlarda Mu'tezile Fıkıh Usûlünün Hanefî Usûlüne Etkisi**

Bahattin Karakuş 2023 yılında yaptığı doktora çalışmasının ilk bölümünde; Fıkıh usulü-keîâm ilişkisi ve Hanefî mezhebi ile mu'tezilenin usûl düşüncesini ele alan çalışma devamında edille-i şer'îyye bağlamında Irak, Semerkant ve Buhârâ meşâyihî üzerinde mu'tezilî etkiyi; üçüncü bölümde ise elfaz bahisleri üzerinden Irak, Semerkant ve Buhârâ meşâyihî üzerinde mu'tezilî etkiyi ele almıştır. Yazarın çalışması esnasında geniş bir kaynakça kullandığı ve henüz matbu olarak piyasada olmayan çok sayıda yazma esere ulaştığına şahit olunmuştur.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### HANEFİ MEZHEBİNİN OLUŞUM SÜRECİ VE IRAK EKOLÜ

Hanefî mezhebi tarihte ve günümüzde farklı zamanlarda yapılan araştırmalarda fıkıh mezhepleri içinde en fazla müntesibi olan mezhep olarak değerlendirilmektedir. Dünyanın dört bir yanına intişar etmiş olan mezhebin teşekkül ettiği esas belde Kûfe'dir. Mezhebin kurucusu İmâm Ebû Hanîfe Kûfe'de doğmuş ve hayatının büyük bir kısmını burada geçirmiştir. Biz de bu bölümde mezhebin kuruluşunu, zamanla mezhep içerisinde bir ekol oluşturan Mâverâünnehir bölgesine intikalini ve bu süreçte rol alan öncü âlimleri ele alacağız.

#### I. HANEFİ MEZHEBİNİN TEŞEKKÜLÜ SÜRECİNDE KÛFE'NİN ROLÜ

Peygamberimizin vefâtından sonra özellikle Hz. Ömer zamanında fetih hareketleri hızlanmış ve Müslüman Araplar Irak'ı fethetmişlerdi. Hicretin on beşinci yılında kazanılan Kâdisiye Savaşı'ndan<sup>7</sup> sonra Hz. Ömer hem diğer fetihler için ileri karakol hem de İslâm kültürünün yayılması için bir merkez olması düşüncesi ile Sa'd b. Ebî Vakkâs'a Hîre yakınlarında Kûfe'yi (15/636), Utbe b. Gazvân'a da Basra'yı (14/635) ordugâh şehir olarak kurmalarını emretti.<sup>8</sup> Daha sonra bu iki şehire de "İrakeyn"<sup>9</sup> denildi. Irak'ta Sevâd<sup>10</sup> arazisi mıntikasının güneybatısına düşen Kûfe şehri,<sup>11</sup> Fırat nehri kıyısında Bağdat'ın 170 km güneyinde, Necef'in 10 km kuzeydoğusunda yer alır. Kuzeyden Yemen'e ve Arap yarımadasına giden ticaret yolunun da uğrak yerlerinden birisidir.<sup>12</sup>

Kûfe ismi hakkında farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bir görüşe göre Sa'd b. Ebî Vakkas Kâdisiye Savaşı'nı kazandıktan sonra orduyu Enbâr tarafına çekti fakat

<sup>7</sup> Belâzurî, *Fütühü'l-büldân*, 2/313.

<sup>8</sup> Fayda, "Ömer", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 34/45.

<sup>9</sup> Küçüktaşçı, "Irak", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 19/86.

<sup>10</sup> Fırat ve Dicle Arasında kalan Irak topraklarına Müslüman coğrafyacılar "Arazi'yi Sevad" veya "Kasr'ı Irak" ismini vermişlerdir. Zira Fırat ve Dicle arasındaki bu bölüm kırmızıya çalan koyu kahverengi renkte kumlarla ve sık hurma ağaçlarıyla örtülü olduğu için batı tarafından uzaktan bakıldığında koyu siyah bir arazi görüntüsü oluşturmaktadır. (el-Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe*, 3.)

<sup>11</sup> el-Hamevî, *Büldân*, 4/490.

<sup>12</sup> Salih, *Neş'etü's-sekâfeti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyyeti fi'l-Kûfe fi sadri'l-İslâm*, 13.

burada askerler bit ve pirelerden rahatsız olunca Kûfe'nin kurulduğu bölgeye gelerek "Teküffü" "Burada toplanın" dedi buranın adı bu sebeple Kûfe (Toplanma Yeri) oldu.<sup>13</sup> Bir diğer görüşe göre ise bölgeye bu ismin verilmesi coğrafi özelliğinden dolayıdır. Bu bölgede kumların içine karışan küçük çakıllara "Kûfe" denir. Ayrıca Araplar yuvarlak kumdan yükselteleri olan bölgelere Kûfe ismini verirler, bu sebeple burası "Kûfe" diye isimlendirilmiştir.<sup>14</sup>

Kûfe şehri ilk kurulduğunda şehir planı yedi bölge üzerinden planlanmış (Esbâ) ve ilk 30 yıl bu plan üzerine devam etmiştir.<sup>15</sup> O dönem orada bulunan mücahitler kabilelerine göre bu bölgelere kura usûlü ile şu şekilde yerleştirilmişlerdi:

Birinci bölge: "Kinâneoğulları", onların taraftarları olan "Ehabiş" ki bunlar Kureyş Kinâne ve Huzâa kabilelerinden ayrılarak Mekke'nin alt kısmında küçük bir dağın yamaçlarında yaşayan topluluklardı. "Benî Kays Aylân" kabilesi de Kureyş'in yardımcısıydı. İkinci bölge: "Benî Kudâa", "Adnânîler", "Benî Becîle", "Benî Has'am", "Benî Kinde", "Hadramut", "Benî Ezd". Bu kabilelerin kendi aralarındaki idaresi Benî Kinde ve Benî Becîle'nin elinde idi. Üçüncü bölge: "Mezcah", "Himyer", "Hemedan" kabileleri ve bunların taraftarları. Dördüncü bölge: "Benî Temim", "Rabâbî", "Hevâzin", "Benî Asr" kabileleri. Beşinci bölge: "Benî Esed", "Benî Gatafân", "Benî Muhârib", "Benî Nemir", "Dabâ", "Tağlîb". Bunların çoğu da Benî Rebîa kabilesinin kollarındandı. Altıncı bölge: "Benî Ezd". Yedinci bölge: "Ayad", "Abdu'l-Kays", "Hecer ve Hamrâ halkı."<sup>16</sup>

Bu şekilde planlı bir yerleşimin çeşitli amaçları vardı. Bunların başında hızlı hareket edebilme, ganimet paylaşımı, atıyyelerin dağıtımını ve iş bölümü gelmekteydi. Bu yedili taksim Ziyâd b. Ebîh zamanına kadar devam etti. O bu düzeni değiştirdi ve Kûfe'yi dört bölgeye ayırarak kabileleri de ona göre taksim etti.<sup>17</sup> Hattâ bazı cadde ve

<sup>13</sup> Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Mu'cemü me'sta'cem min esmâ'i'l-bilâd ve'l-mevâzi'*, 4/1141.

<sup>14</sup> Hamevî, *Büldân*, 4/490; Belâzurî, *Fütühü'l-büldân*, 2/338.

<sup>15</sup> Massignon, *Hutatu'l-Kufe ve şerhi haritatihâ*, 18.

<sup>16</sup> Massignon, 19; Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 4/48.

<sup>17</sup> Berrâkî, *Târîhu'l-Kufe*, 118.

sokaklara da o bölgedeki kabilelerin ve ileri gelenlerinin ismini verdi.<sup>18</sup> O dönemlerde Yemenli kabilelerin 12.000, Nizâr kabilesinin de 8000 nüfusu vardı.<sup>19</sup>

Bir müddet sonra Arap yarımadasından ve başka yerlerden kabileler de Kûfe'ye göç etmeye başladılar. İlk gelen kabile Rebîa kabilesine mensup Şeybânîler oldu.<sup>20</sup> Kûfe'de Müslüman Arapların yanında Farisîler, Yahudi ve Süryanîler, Nabatîler ve farklı bölgelerde savaşlarda alınmış köleler de vardı.<sup>21</sup>

O dönemde Kûfe'de yerleşmiş olan insanları Araplar, mevâlî, zimmîler ve köleler olmak üzere dört ana gruba ayırabiliriz.<sup>22</sup>

Hicretin 15. yılında kazanılan Kâdisiye Savaşı'ndan sonra esas olarak bir askerî üs ve ordugâh olması maksadı ile kurulan Kûfe, hicretin 21. yılında Sâsânîlere karşı kazanılan ve “Fetihlerin fethi” olarak adlandırılan Nihâvend Savaşı'ndan sonra tam bir cazibe merkezi hâline dönüştü. Zamanla her taraftan göç alarak Müslüman Arapların doğuya açılan kapısı hâline geldi.<sup>23</sup>

İlerleyen süreçte Kûfe'de nüfus artıp yerleşik bir düzen sağlanınca Hz. Ömer, Kûfe kadılığı ve beytül-mâl idaresinden sorumlu olarak Abdullah b. Mes'ûd'u görevlendirdi. Kûfelilere yazdığı bir mektupta “Size Ammâr b. Yasir'i emir, Abdullah b. Mes'ûd'u da muallim olarak gönderdim ve sizi kendime tercih ettim. Ondan ilimleri öğrenin” demişti.<sup>24</sup>

Abdullah b. Mes'ûd, aynı zamanda İslâm'ı öğretmek ve ilmî faaliyetlerde bulunmak suretiyle Kûfe tefsir, hadis, fıkıh, kıraat ve gramer mekteplerinin temelini attı. Kâdî Şüreyh b. el-Hâris (ö. 80/699) kadı olarak görevlendirildikten sonra da Abdullah b. Mes'ûd beytül-mâl ile ilgili görevini sürdürdü.<sup>25</sup>

<sup>18</sup> Zübeydî, *el-Hayâtü'l-ictimâ'iyye ve'l-iktisâdiyye fi'l-Kûfe fi'l-karni'l-evveli'l-hicrî*, 31.

<sup>19</sup> Belâzurî, *Fütühü'l-büldân*, 2/339.

<sup>20</sup> Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe*, 5.

<sup>21</sup> Salih, *Neş'etü's-sekâfeti'l-Arabîyyeti'l-İslâmiyyeti fi'l-Kûfe fi sadri'l-İslâm*, 43.

<sup>22</sup> Furat, “Hanefî Mezhebinin Oluşumunda Kûfe Şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi”, 32-49.

<sup>23</sup> Mahzûmî, *Medresetü'l-Kûfe*, 28.

<sup>24</sup> Salih, *Neş'etü's-sekâfeti'l-Arabîyyeti'l-İslâmiyyeti fi'l-Kûfe fi sadri'l-İslâm*, 92.

<sup>25</sup> Avcı, “Kûfe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 26/340.

Abdullah b. Mes'ûd'un temellerini attığı ilim merkezi zamanla diğer sahabe, tabiîn ve tebe-i tabiîn âlimleri ile gelişerek özellikle fıkıh, tefsir, hadis, kıraat ve dil alanında tam bir ekol oldu.<sup>26</sup> Özellikle Hz Ali'nin Kûfe'yi merkez edinmesinden sonra Kûfe'nin canlılığı zirveye ulaştı.<sup>27</sup> Hz. Ali ilmin kapısı olmakla beraber o dönemde idareci olarak orada bulunması ve içinde bulunduğu siyasi çalkantılar sebebi ile ilmî anlamda Abdullah b. Mes'ûd kadar katkı sunamadı.<sup>28</sup>

Kûfe'ye yerleşen sahabî sayısı 70 tanesi Bedir ashabından 3 tanesi de Rıdvan Bey'atına katılanlardan olmak üzere 150'yi bulmuştu.<sup>29</sup> Hz. Ömer Kûfe'de ilmî ve kültürel anlamda bu canlılığı artırmak maksadı ile oraya yerleşen sahabe ve ilim adamlarına bazı atıyeller vererek ve kendilerine özel mülkler tahsîs ederek katkıda bulunmuştu.<sup>30</sup>

O dönemde Kûfe'ye gelip yerleşen meşhur sahabiler arasında Abdullah b. Mes'ûd, Sa'd b. Ebî Vakkas, Ammar b. Yasir, Selman-ı Farisî, Huzeyfe b. Yemân, Ebû Mûsâ el-Eşârî, Muğîre b. Şu'be, Habbâb b. Eret, Saîd b. Zeyd gibi isimler vardı.<sup>31</sup>

Ayrıca Kûfe'nin coğrafi konumu da ilmî ve kültürel gelişmeye çok uygundu. Zira Arap-İslâm kültürüne sahip olmanın yanında Sâsânî, Orta Asya ve Bizans kültürlerine de komşuydu.<sup>32</sup>

Kuruluşundan itibaren siyasi anlamda çalkantılar hiç bitmeyen<sup>33</sup> Kûfe'de kültürel anlamda yetişen ilim adamları pek çok alanda İslâm âlemine ışık tuttular. Bu sebeple Hz. Ali Kûfe'ye geldiğinde buradaki fakihlerin çokluğuna sevinmiş ve "Allah Abdullah b. Mes'ûd'a rahmet etsin, bu şehri ilimle doldurmuş, onun öğrencileri bu beldenin kandilleridir"<sup>34</sup> demiştir. Hz Ömer de "Kûfeliler; Allah'ın mızrağı, imanın

<sup>26</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 4/40.

<sup>27</sup> Salih, *en-Nuzumu'l-İslâmiyye*, 33.

<sup>28</sup> Emin, *Fecru'l-İslâm*, 202.

<sup>29</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 6/9; el-Berrâkî, *Târîhu'l-Kufe*, 395.

<sup>30</sup> Massignon, *Hutatu'l-Kufe ve şerhi haritatihâ*, 78; Furat, "Hanefî Mezhebinin Oluşumunda Kûfe Şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi", 67.

<sup>31</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 6/5.

<sup>32</sup> Salih, *Neş'etü's-sekâfeti'l-Arabîyyeti'l-İslâmiyyeti fi'l-Kûfe fi sadri'l-İslâm*, 99.

<sup>33</sup> Zübeydî, *el-Hayâtü'l-ictimâ'iyye ve'l-iktisâdiyye fi'l-Kûfe fi'l-karni'l-evveli'l-hicrî*, 292.

<sup>34</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 6/10.

hazinesi, Arapların efendileridir. Sınır boylarını muhafaza eder ve serhat şehirlerini askerlerle takviye ederler”<sup>35</sup> demiştir.

Tefsir ve fıkıh ilimlerinde Abdullah b. Mes‘ûd ve Hz. Ali’nin icthad yöntemine dayanan Kûfe ekolü diğer ekollerin aksine “Ashab-ı Re’y” olarak şöhret buldu.<sup>36</sup> İbn Teymiyye de buna işaretle “Tefsir ilminde insanların en bilgilileri Mekke’de İbn Abbas’ın, Kûfe’de ise Abdullah b. Mes‘ûd’un cemaatidir” demiştir.<sup>37</sup> Süfyân b. Uyeyne de “Hac menâsikini Mekkelilerden, Kur’an kıraatini Medinelilerden, helâl ve haramı ise Kûfelilerden öğreniniz.” demiştir.<sup>38</sup>

Meşhur yedi kıraat imamından üçünün Kûfeli olması Kur’ân kıraatinin bu bölgede geldiği seviyeyi gözler önüne sermektedir. Bu imamlarımız: Asım b. Behdele (ö. 127/745), Hamza b. Habîb (ö. 156/773) ve Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805) dir. Kıraat imamlarını on tane kabul edersek Halefu’l-Âşîr’i (ö. 229/ 844) de ekleyebiliriz.

Hadis ilimlerinde de Kûfe ilim merkezi olmuş pek çok meşhur muhaddis bu merkezden ilim almıştır. Bunlardan birisi de İmâm Buhârî’dir. Kendi hayatından bahsederken “Hadis öğrenmek için Kûfe’ye o kadar çok gittim ki kaç kez olduğunu sayamadım.” demiştir.<sup>39</sup> Râmhürmüzî (ö. 360/971) de İbn Sîrîn’den (ö. 110/729) şöyle nakleder: “Kûfe’ye geldim, burada hadis tahsil eden dört bin kişi gördüm. Dört yüz tane de fakih vardı. Kûfe’den başka hangi İslâm şehrinde bu kadar çok sayıda hadisçi ve fakih görebilirsiniz?”<sup>40</sup>

Başka bir rivâyetinde de Affan b. Müslim el-Ensârî el-Basrî’nin (ö. 220/835) şöyle dediğini nakletmektedir: “Kûfe’ye gittik ve dört ay kaldık, isteseydik orada yüz bin hadis yazabilirdik. Ancak sadece elli bin kadar yazabildik. Üstelik sadece ümmetin kabulle karşıladığı hadisleri yazdık. Kûfe’de dil hatası olan, rivâyette müsamahalı ve ezberde mütesâhil davranan kimse görmedik.”<sup>41</sup>

<sup>35</sup> İbn Sa’d, 6/5.

<sup>36</sup> Avcı, “Kûfe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 26/342.

<sup>37</sup> Süyûtî, *el-İtkân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrahim (Kahire, 1974), 4/240.

<sup>38</sup> Hamevî, *Büldân*, 4/393.

<sup>39</sup> Ali el-Kârî, *Mirkâtu’l-Mefâtih Şerhu Mişkâti’l-Mesâbih*, 1/15; Kevserî, *Fıkhu ehli’l-İrak*, 311.

<sup>40</sup> Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü’l-fâsil beyne’r-râvî ve’l-vâ’i*, 560.

<sup>41</sup> Râmhürmüzî, 559.

## II. BAĞDAT'IN KURULUŞU VE MEZHEBİN MERKEZİ OLARAK TEŞEKKÜLÜ

Hız. Ömer kendi hilâfeti zamanında fetihler için ileri karakol ve ordugâh şehirler olmak üzere Fırat ve Dicle Nehri havzalarında Utbe b. Gazvân'a Basra'yı, Sa'd b. Ebî Vakkâs'a da Hîre yakınlarında Kûfe'yi kurdu muştı.<sup>42</sup> Sahabe ve tabiîn neslinden pek çok kişi buralara yerleşti. Zamanla bu iki şehir Arap yarımadasının Orta Asya ve Anadolu topraklarına açılan hem ilmî hem de kültürel anlamda ekol olan cazibe merkezlerine dönüştüler.<sup>43</sup> Fetih hareketlerinin çoğalmasđ vb. birçok nedenle buraların nüfusu her geçen gün arttı ve Emevîlerin en gözde iki merkezi oldular.

Abbâsî devleti kurulduktan sonra Kûfe yakınlarındaki Haşimiyye'den idare edilmeye başlanmıştı. Fakat Kûfelilerin Hız. Ali taraftarlığı ve halife Mansûr'a ilahlık isnadında bulunan Ravendiyye fırkasının isyanı<sup>44</sup> halifeyi kendini güvende hissedebileceği, doğuya yakın bir konumda, devletin itibârını gösterecek bir başkent arayışına sevketti. Bu maksatla Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından 145/762'de temelleri atılan ve 149/766'da inşası tamamlanan şehre "Medînetü's-Selâm" ya da "Tanrının İhsânı" mânâsında "Bağdat" ismi verildi.<sup>45</sup> Başkent yapılarak hilâfetin merkezi buraya taşındı. Abbâsîlerin ihtişam ve zenginliklerini yansıttıkları şehir, her alanda göz kamaştırıcı bir cazibe merkezine dönüştü. Bunu ifade etmek üzere Ali b. Yûsuf el-Feyrûzâbâdî (ö. 476/1084) "Akı sahih ve tabiatı mu'tedil birisi Bağdat'a girdikten sonra ölünceye kadar oradan ayrılmaz. Eğer ayrılırsa hasretinden yanar gider"<sup>46</sup> demiştir.

Bağdat başkent olduktan sonra Halife Mansur İmâm Ebû Hanife'yi buraya davet edip kendisine ikramlarda bulunarak Bağdat kadılığını teklif etti. Ancak İmâm Ebû Hanife bu teklifi kabul etmeyince hapse atılıp işkence edildi ve nihayetinde hapiste vefât etti.<sup>47</sup>

<sup>42</sup> Fayda, "Ömer", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 34/45.

<sup>43</sup> Âmirî, "Cühûdü ulemâi'l-Basra ve'l-Kûfe", 604.

<sup>44</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 7/614.

<sup>45</sup> Dûrî, "Bağdat", 425.

<sup>46</sup> Hamevî, *Büldân*, 1/462.

<sup>47</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanife ve Ashâbih*, 131.

İmâm Ebû Hanîfe'nin vefâtından sonra talebesi Züfer'in bir müddet daha Kûfe'de ders halkasını devam ettirip sonra Basra'ya gittiğini biliyoruz.<sup>48</sup> Bu durumda Mezhebin tedrisatının Bağdat'a intikali 166/782 yılında kadı olan Ebû Yûsuf ile gerçekleşmiştir.<sup>49</sup>

İmâm Muhammed de ilim elde etmek maksadıyla çıktığı yolculuklarını tamamladıktan sonra Bağdat'a yerleşmiş,<sup>50</sup> Ebû Yûsuf ile beraber ders okutmuş ve ömrünün kalan kısmının çoğunu burada ders okutarak geçirmiştir.

Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'den ders alan talebeler onlardan sonra bu geleneği devam ettirmişler ve böylece Bağdat, Kûfe'de doğan Hanefî mezhebinin merkezi hâline gelmiş ve V/XI. yy. a kadar bu özelliğini devam ettirmiştir.

Bu okuldan da İsa b. Ebân, Kerhî, Cessâs, Kudûrî, Saymerî gibi büyük âlimler yetişmiştir. Dört büyük Sünnî mezhebin imamlarının İmâm Mâlik dışında tamamının Bağdat'ta yaşaması da buranın ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Bunun yanında Mu'tezilenin bir kolu (Bağdat mu'tezilesi), Selefîyye, Eş'ariyye ve Şîa gibi itikadî mezhepler de Bağdat'ta neşvünemâ bulmuştur.

Halîfe Me'mûn zamanında kurulan Beytülhikme tercüme merkezleri sayesinde felsefi düşünce gelişmiş Bağdat hem pozitif hem de dini ilimlerde bu yönüyle tam bir kültürel buluşma noktası hâline gelmiştir.

Cebirin kurucusu sayılan Muhammed b. Mûsâ el-Harizmî (ö. 235/850), ilk İslâm filozofu olarak kabûl edilen Kindî, astronomi âlimi Fergânî (ö.247/861'den sonra), Ebû Ma'ser el-Belhî (ö. 272/886), astronomi âlimi el-Bettânî (ö. 317/929), İslâm felsefesinin en ünlü simaları Fârabî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037), matematik, astronomi, coğrafya, jeoloji, eczacılık vb. alanlarda çığır açan Bîrûnî (ö. 443/1051) Hucetü'l-İslâm Gazzâlî (ö. 505/1111), büyük edîp Câhız (ö. 25/869), İbn

<sup>48</sup> Bedir, "Züfer b. Hüzeyl", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 44/528.

<sup>49</sup> Öğüt, "Ebû Yûsuf", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 10/261.

<sup>50</sup> Taş, "Şeybânî, Muhammed b. Hasan", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 39/38.

Kuteybe (ö. 276/889), Müberred (ö. 285/898), Taberî (ö. 923), Hatîb el-Bağdâdî (ö. 1071), İbnü'l-Cevzî (ö. 1201) gibi âlimler hep Bağdat'ta yetişmiştir.<sup>51</sup>

Bağdat'la ilgili söylenebilecek elbette daha çok söz vardır. Lakin konumuzla alâkalı olarak bu kadarla iktifa ediyoruz.

### III. HANEFİ MEZHEBİNİN TEŞEKKÜLÜNDE KATKISI OLAN ÂLİMLER

Hanefî mezhebinin oluşum sürecini incelediğimizde mezhebin aslının Abdullah b. Mes'ûd'a dayandığını görüyoruz. Zaten bu konu ehli ilim arasında o kadar meşhur olmuştur ki, darbimesel olarak: “Fıkhı Abdullah b. Mes'ûd ekti, Alkame b. Kays suladı, İbrahim en-Nehaî hasat etti, Hammâd b. Ebî Süleyman öğüttü, Ebû Hanîfe un hâline getirdi, Ebû Yûsuf hamurunu yoğurdu, Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî ekmek yaptı, insanlar o ekmeği yiyorlar.”<sup>52</sup> denilmiştir. Şimdi bu silsiledeki şahısları kısaca tanıtmak istiyoruz.

Elbette mezhebin oluşmasında aşağıda kendilerinden bahsedeceğimiz âlimlerin yanında başkalarının da mutlaka katkısı olmuştur. Fakat biz burada ilim ehli tarafından kabul edilip temeyyüz eden kişilerden bahsedeceğiz.

#### A. Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53)

Son derece zeki ve kabiliyetli olan Abdullah b. Mes'ûd ilk Müslüman olanlardandır.<sup>53</sup> Müslüman olduktan sonra Peygamberimizin yanından hiç ayrılmamış ömrü boyunca ona hizmet etmiştir. Babası hakkında fazla bir şey bilinmediği için kendisine “Sahâbî b. Sahâbiyye” dendiği gibi, yine annesine nispetle “İbn Ümmü Abd” diye de anılmıştır.<sup>54</sup>

Peygamberimizin özel eşyalarını taşıma ve onun özel hizmetlerini yerine getirmenin yanında hâne-î saâdete izinsiz girebilme yetkisine sahip olan Abdullah b. Mes'ûd aynı zamanda İslâmiyet yayılmaya başladıktan sonra Kâbe'de açıktan Kur'an

<sup>51</sup> Özeydin, “Bağdat”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 4/437-40.

<sup>52</sup> Kefevî, *el-Ketâib*, 1/380.

<sup>53</sup> İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 3/381.

<sup>54</sup> Cerrahoğlu, “Abdullah b. Mes'ûd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1/114.

okuyan ilk kişidir.<sup>55</sup> Bu nedenle de Mekkeli müşriklerden çok eziyet çekmiş ve Habeşistan'a hicret etmek zorunda kalmıştır.<sup>56</sup> Ebû Mûsa el- Eşârî Yemen'den Medine'ye hicret ettiğinde onu devamlı Peygamberimizin yanında görünce Ehl-i beyt'ten birisi olduğunu zannettiği nakledilir.<sup>57</sup>

Peygamberimizle birlikte Bedir, Uhut ve Hendek savaşlarına katılmış olan Abdullah b. Mes'ûd, Bedir Savaşın'da Müslümanların azılı düşmanı ve müşriklerin lideri olan Ebû Cehil'i öldürerek Müslümanları büyük bir belâdan kurtarmış,<sup>58</sup> Uhut Savaşında da Müslümanlar savaş disiplini kaybedip kâfirler hücumu geçtiği sırada Hz. Peygamber'e vücudunu siper eden dört sahabeden birisi olmuştur.

Peygamberimiz tarafından cennetle müjdelenen kişiler arasında yer alan<sup>59</sup> Abdullah b. Mes'ûd'a Allah tarafından fevkalade bir hafıza ve ilim bahşedilmiş, bu sebeple Peygamberimiz'in övgüsüne de mazhar olmuştur. Peygamberimiz "Kur'an'ı nâzil olduğu günün heyecanı ile okumak isteyen İbn Ümmü Abd'in (Abdullah b. Mes'ûd'un künyesi) kiraatiyle okusun."<sup>60</sup> buyurmuşlardır. Ayrıca Efendimiz onun siyasi ve idari anlamdaki kabiliyetini de övmüş ve "Şayet istişare etmeksizin aranızdan hemen bir emir tayin etmek zorunda kalsaydım, Abdullah b. Mes'ûd'u tayin ederdim. Sakın onun sözünden çıkmayın"<sup>61</sup> diye tembihte bulunmuştur. Bir başka rivâyette de "Abdullah b. Mes'ûd'un ümmetim için beğendiği şeyi ben de beğenirim,<sup>62</sup> ümmetim için kerih gördüğü şeyi bende kerih görürüm."<sup>63</sup> demiştir.

*Abdurrahman b. Yezîd (radiyallahü anh) rivâyete göre, şöyle demiştir: "Huzeyfe'ye geldik 'Rasûlullah (sallallahü aleyhi ve sellem)'e yol ve yordam bakımından en yakın kimseyi bize söyle ki ondan hadis alalım ve öğrenelim' dedik. Huzeyfe şöyle dedi: 'Peygamber (sallallahü aleyhi ve sellem)'e yol yordam bakımından en yakını İbn Mes'ûd idi. Hattâ evine girip gözden kayboluncaya kadar'*

<sup>55</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 3/151.

<sup>56</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1/461.

<sup>57</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1/468.

<sup>58</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 33/60; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1/483.

<sup>59</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 1/57; Aydınlı ve Çakan, "Aşere-i Mübeşşere", 547.

<sup>60</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/287, Hadis no: 4255.

<sup>61</sup> Tirmizî, "Menâkıb", 38.

<sup>62</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 38/311.

<sup>63</sup> Bezzâr, *el-Bahru'z-Zehhâr*, 5/384.

*Muhammed (sallallahü aleyhi ve sellem)'in ashabından Allah'ın koruması altında bulunanlar çok iyi bilirler ki Allah'a en yakın olanları Ümmü Abd'in oğlu Abdullah b. Mes'ûd' tur.*"<sup>64</sup>

Tabînin büyüklerinden olan Mesrûk b. Ecda' şöyle der: "Hz. Peygamber'in ilminin genel olarak sahabîden altı kişide toplandığını gördüm. Bunlar Ömer b. El-Hattâb, Ali b. Ebî Tâlib, Abdullah b. Mes'ûd, Zeyd b. Sâbit, Ebü'd-Derdâ, Übeyy b. Kâ'b'dır. Bu altı kişinin ilminin de Ali b. Ebî Tâlib ve Abdullah b. Mes'ûd'da toplandığını gördüm"<sup>65</sup>

Peygamberimizin vefâtından sonra Yermük Savaşı'na katılan Abdullah b. Mes'ûd Şam'ın fethinden sonra Humus'a yerleşmiş ve Hz. Ömer tarafından Kûfelilere müderris, kadı ve beytülmâl emini olarak gönderilene kadar orada kalmıştır.

Hz. Ömer döneminde Irak toprakları fethedildiği zaman bölgenin Bâbil, Asur, Keldânî, Fârisî ve Antik Yunan kültürlerinin etkisinde kalmış çok kültürlü kozmopolit bir yapıya sahip olduğu görüldü. Hz. Ömer Abdullah b. Mes'ûd'un ilmî kudretini ve dehasını çok iyi bildiği için oraya onu gönderdi.

Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Osman'ın hilafetinin ilk zamanlarına kadar görevine devam etmiş ve daha sonra Medine'ye dönerek hicretin 32. yılında orada vefât edip Bakî' Mezarlığı'na defnedilmiştir. Hz. Peygamberin vefâtından sonra halifeler için salih bir müşavir olmuş ve İslâm devletinin gelişmesi için her türlü katkıda bulunmuştur. Meşhur muhaddis Şa'bi "Kûfe'ye Abdullah b. Mes'ûd'dan daha fakih ve ilim yönünden daha faydalı bir sahabî gelmedi" demiştir.<sup>66</sup>

A'meş'in naklettiğine göre İbrahim en-Nehaî: "Hz. Ömer ile Abdullah b. Mes'ûd'un ittifak ettikleri meseleden daha kuvvetli bir mesele yoktur. Ancak ikisi bir mesele hakkında ihtilaf ederlerse Abdullah b. Mes'ûd'u tercih etmek bana daha hoş geliyor"<sup>67</sup> demiştir. Aynı şekilde Ebû Mûsâ el-Eş'arî de etrafındakilere Abdullah b.

<sup>64</sup> Tirmizî, "Menakıb",38.

<sup>65</sup> Kevserî, *Fıkhu ehli'l-Irak*, 303.

<sup>66</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1/494.

<sup>67</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 1/58.

Mes'ûd'u kastederek "Hz. Peygamberin sahabîsi bu bilge aranızda iken bana soru sormayın"<sup>68</sup> demiştir.

Abdullah b. Mes'ûd: "Yemin ederim ki Allah'ın kitabında, nerede nâzil olduğunu bilmediğim bir sûre ve kimin hakkında indiğini bilmediğim bir âyet yoktur. Bununla birlikte Allah'ın kitabını benden daha iyi bilen ulaşılabilir birinin var olduğunu bilsem hemen ayağına gider, ondan faydalanırdım"<sup>69</sup> demiştir.

Bizzat Peygamberimizin ağzından yetmiş küsur sûre öğrendiğini söyleyen<sup>70</sup> Abdullah b. Mes'ûd'un Buhârî ve Müslim'de ittifakla 64, Sadece Buhârî'de 21, sadece Müslim'de 35 hadis rivâyeti yer almaktadır.<sup>71</sup> Böylece Buhârî'de toplam 85, Müslim'de toplam 99 rivâyeti yer almaktadır. Nevevî kendisinin toplam 848 rivâyetinin olduğunu bildirmiştir.<sup>72</sup>

Abdullah b. Mes'ûd'un bu kadar geniş kitlelere ders verebilmesi ve etkili olabilmesinin belki de en önemli sebebi öğrendiklerini bizzat hayatında tatbik etmesi ve bu anlamda rol model olmasıdır. Bu durumu kendisi şöyle ifade etmiştir. "Biz Peygamber Efendimiz'den 10 âyet öğrenirdik ve bu âyetlerle amel edip hayatımızda tatbik etmeden sonraki 10 âyete geçmezdik"<sup>73</sup>

Kûfe'de Abdullah b. Mes'ûd'un öğrencilerinin sayısı 4000'i geçmiştir.<sup>74</sup> Kûfeliler Abdullah b. Mes'ûd ve ashabını fıkıhta en ileri derecede ve tahkikte en yüksek noktada görüyorlardı. Bu anlamda Ebû Hanîfe'nin şu sözü meşhurdur. "İbrahim en-Nehaî Sâlim'den daha fakihtir. Eğer sahabenin fazileti olmasaydı Alkame İbn Ömer'den daha fakih derdim. Abdullah da (Abdullah b. Mes'ûd) Abdullah"<sup>75</sup>

Ayrıca İmâm Âzam Ebû Hanîfe Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer Mansûr'un bir sorusu üzerine "Ben ilmi Hammâd ve İbrâhîm yoluyla Ömer, Ali, Abdullah b. Mes'ûd

<sup>68</sup> Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 1/179.

<sup>69</sup> Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 8.

<sup>70</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1/465.

<sup>71</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 1/462.

<sup>72</sup> Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât*, 1/288.

<sup>73</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 38/467.

<sup>74</sup> Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 10/521.

<sup>75</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 1/59.

ve Abdullah b. Abbâs'tan aldım"<sup>76</sup> demiş ve ilim geleneğinin dayanaklarından birisi olarak açıkça Abdullah b. Mes'ûd'u zikretmiştir.

Abdullah b. Mes'ûd, Kûfe ekolünün önemli bir bölümünün kendisine nispet edildiği ve hattâ bu ekole kendi isminin verildiği şahsiyettir.<sup>77</sup> Abdullah b. Mes'ûd Kûfe ile o kadar özdeşleşmiştir ki Kûfe'de mutlak olarak Abdullah denildiği zaman o akla gelir.<sup>78</sup> Abdullah b. Mes'ûd'un hocalığını yaptığı Kûfe medresesinin yetiştirdiği en meşhur talebelerden bazıları şunlardır.

**Fıkıh** alanında: Alkame b. Kays b. Abdillâh b. Mâlik en-Nehaî el-Kûfi (ö. 62/682), Mesrûk b. el-Ecda' b. Mâlik el-Hemdânî el-Vâdiî el-Kûfi (ö. 63/683), Ebû Amr (Ebû Müslim) Abîde b. Amr (b. Kays b. Amr) es-Selmânî el-Murâdî el-Kûfi (ö. 72/691), Ebû Abdirrahmân el-Esved b. Yezîd b. Kays en-Nehaî el-Kûfi (ö. 75/694), Ebû Ümeyye el-Kâdî Şüreyh b. el-Hâris b. Kays el-Kindî el-Kûfi (ö. 80/699), Ebû Abdillâh (Ebû Muhammed) Saîd b. Cübeyr b. Hişâm el-Esedî (ö. 94/713), Ebû Îsâ Abdurrahmân b. Ebî Leylâ Yesâr b. Bilâl el-Ensârî (ö. 83/702), Ebû Şübrüme Abdullah b. Şübrüme b. et-Tufeyl ed-Dabbî (ö. 144/761), Ebû Abdillâh Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî el-Kûfi (ö. 161/778), Ebû İsmâîl Hammâd b. Ebî Süleymân Müslim b. Yezîd el-İsfahânî el-Kûfi (ö. 120/738).

**Tefsir** alanında: Mesrûk b. el-Ecda' b. Mâlik el-Hemdânî el-Vâdiî el-Kûfi (ö. 63/683), Alkame b. Kays b. Abdillâh b. Mâlik en-Nehaî el-Kûfi (ö. 62/682), Ebû Abdirrahmân el-Esved b. Yezîd b. Kays en-Nehaî el-Kûfi (ö. 75/694), Ebû Amr Âmir b. Şerâhîl b. Abd(illâh) el-Hemdânî eş-Şa'bi (ö. 104/722).

**Hadis** alanında: Ebû Abdirrahmân el-Esved b. Yezîd b. Kays en-Nehaî el-Kûfi (ö. 75/694), Ebû Ümeyye Süveyd b. Gafele b. Avsece el-Cu'fi el-Kûfi (ö. 80/699), Ebû Îsâ Abdurrahmân b. Ebî Leylâ Yesâr b. Bilâl el-Ensârî (ö. 83/702), Ebû Ümeyye el-Kâdî Şüreyh b. el-Hâris b. Kays el-Kindî el-Kûfi (ö. 80/699), Ebû Abdillâh (Ebû Yahyâ) Amr b. Meymûn el-Evdî (ö. 74/693), Ebû Bekr Abdillâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfi (ö. 235/849).

<sup>76</sup> Hatip el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/334.

<sup>77</sup> Yaman, "Abdullah b. Mes'ûd'un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü", 10.

<sup>78</sup> Küçükkalay, *Abdullah b. Mes'ud ve Tefsir İlmindeki Yeri*, 9.

**Kıraat** Alanında: Ebû Bekr Âsım b. Ebi'n-Necûd Behdele el-Esedî el-Kûfî (ö. 127/745), Ebû Muhammed Süleymân b. Mihrân el-Kûfî (A'meş)(ö. 148/765), Ebû Ömer Hafs b. Süleymân b. el-Mugîre el-Esedî (ö. 180/796), Ebü'l-Hasen Alî b. Hamza b. Abdillâh el-Kisâi el-Kûfî (ö. 189/805). Abdullah b. Mes'ûd'un talebelerinden Kûfe ekolüne mensup âlimlerden sadece bir kısmıdır.

Hanefî mezhebi elbette sadece Abdullah b. Mes'ûd'un fıkı üzerine bina edilmemiştir. Hattâ Abdullah b. Mes'ûd'un rivâyetlerinin tercih edilmediği pek çok konu da bulunmaktadır.<sup>79</sup> Ancak genel itibariyle Kûfe okulu hiç tartışmasız onun eseridir.

### **B. Alkame b. Kays (ö. 62/682)**

Peygamberimiz hayatta iken dünyaya gelmiş bu sebeple Muhadramûn'dan kabûl edilmiştir.<sup>80</sup> Abdullah b. Mes'ûd'un en meşhur ve en seçkin öğrencisidir.<sup>81</sup> Aynı zamanda Kûfe okulunun önde gelen isimlerinden Esved b. Yezid en-Nehâî ve Abdurrahman b. Yezid en-Nehâî'nin amcası, İbrahim en-Nehâî'nin de dayısıdır.

Abdullah b. Mes'ûd ondan hep övgüyle bahsetmiş ve “Ben ne biliyorsam Alkame de onu biliyor”<sup>82</sup> demiştir. Alkame, hem fakih hem de kurrâdır. Hz. Ali ve Abdullah b. Mes'ûd'dan sonra Kûfe'de fetva makamı kabul edilmiş ve hattâ o dönemde Kûfe'de bulunan sahabîler bile ondan fetva sormuşlardır.<sup>83</sup>

Şa'bî'ye “Kûfeli âlimlerden hangisi daha fakihtir, Alkame b. Kays mı yoksa Esved b. Yezid en-Nehâî mi?” diye soruldu, hemen Alkame cevabını verdi ve “onun fetva konusunda ilminden dolayı önceliği vardır.” dedi.<sup>84</sup>

Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd ve daha pek çok sahabîden hadis rivâyet eden Alkame, sika bir râvi olarak kabul edilmiş ve kendisinden de birçok râvi rivâyette bulunmuştur.<sup>85</sup> Alkame, Ebû Hanîfe'nin ashaba ulaşan hocalarının zincirinde

<sup>79</sup> Yaman, “Abdullah b. Mes'ûd'un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü”, 13 vd.

<sup>80</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/53.

<sup>81</sup> Kefevî, *el-Ketaib*, 1/234.

<sup>82</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 41/175.

<sup>83</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 4/54.

<sup>84</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 6/89.

<sup>85</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe*, 5/106.

de önemli bir halkayı teşkil etmektedir. Zira Ebû Hanîfe'nin on sekiz yıl yanında kaldığı hocası Hammâd b. Süleyman, Alkame'nin meşhur talebeleri İbrahim en-Nehâî ve Şa'bi'nin en seçkin talebesiydi.<sup>86</sup>

### C. İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714)

Tam isminin İbrahim b. Yezid b. Esved b. Amr b. Rebia b. Harise b. Sa'd b. Malik b. Nehâî olduğunda tarihçiler ittifak etmişlerdir.<sup>87</sup> Hicretin 46. yılında ( 38 veya 50 yılında doğduğu da rivâyet edilmiştir.)<sup>88</sup> Kûfe'de dünyaya gelen İbrahim en-Nehâî Yemen'de meşhur Kahtânî kabilesinin kollarından Müzhic'e ait büyük bir kabile olan Nehâ'ya mensup olup künyesi "Ebû İmrân"dır.<sup>89</sup> Babasının adı Yezid b. el-Esved, annesinin adı da Melike b. Yezid b. Kays'tır. İbrahim, Hârise bin Mâlik kolundan, annesi ise Bekir bin Avf kolundandır.<sup>90</sup> Alkame b. Kays annesi tarafından amcası, Esved b. Yezid en- Nehâî ve Abdurrahman b. Yezid en-Nehâî de dayılarıdır.<sup>91</sup>

Nehâ kabilesi Peygamberimiz hayatta iken Müslüman olan kabîlelerdendir. Nehâ heyeti Peygamberimize gelen heyetlerin en sonuncusuydu. Yemen'den hicretin on birinci senesinde Muharrem ayında iki yüz kişilik bir grupla gelerek Remle b. Hâris'in evinde misafir olduktan sonra Müslüman olduklarını ilân ettiler. Daha önce Yemen'de Muaz b. Cebel'e de biât etmişlerdi.<sup>92</sup> Aralarında bulunan Zürâre b. Amr Rasûlullah'a (sallâllâhu aleyi ve sellem) gelerek: "Ey Allah'ın Rasûlü! Buraya gelirken yolda korkunç bir rüya gördüm. Rüyamda aileme aşırı siyah olmayan kırmızıya yakın bir merkep ve onun yavrusunu bıraktığımı sonra da oğlum Amr ile aramıza yerden çıkan bir ateşin girdiğini gördüm." Rasûlullah ona " Sen geride ehline hamile bir cariye bıraktın mı?" diye sordu. O da evet bıraktım deyince, Rasûlullah "O senin oğlunu doğurdu." dedi. Zürâre "O çocuğun rengi neden koyu kırmızı?" diye sorunca, Peygamberimiz ona "Yaklaş bana, sende gizlediğin bir abras hastalığı var mı?" diye sordu. Bunun üzerine Zürâre: "Seni hak olarak gönderene yemin olsun ki senden önce onu kimse bilmedi" dedi. Rasûlullah da: "İşte o bundan dolayıdır" diyerek

<sup>86</sup> Özel, "Alkame b. Kays", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2/467.

<sup>87</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/25.

<sup>88</sup> Özen, "Nehâî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 32/535.

<sup>89</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 6/270.

<sup>90</sup> Kal'acî, *Mevsû'atu fikhi İbrâhim en-Nehâî*, 1/118.

<sup>91</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/177.

<sup>92</sup> Kal'acî, *Mevsû'atu fikhi İbrâhim en-Nehâî*, 1/119.

yoruma devam etti. “Ateşe gelince, o benden sonra meydana gelecek bir fitnedir.” Zürâre de: “O fitne nedir?” diye sordu. Peygamberimiz: “İnsanlar imamlarını öldürecekler. Müslümanın kanı Müslümana baldan daha tatlı gelecek, kötü kimse kendisinin daha iyi olduğunu zannedecek; eğer sen ölürsen bu fitneye oğlun şahit olacak. O ölürse sen şahit olacaksın” diye cevap verdi. Zürâre: “Ey Allah’ın Rasûlü dua et de ben görmeyeyim” dedi. Peygamberimiz de ona dua etti.<sup>93</sup> Abdullah b. Mes‘ûd Nehâ heyeti’nin geldiğine şahit olduğunu, Rasûlullah’ın onlara olan duasını işittiğini söyler ve şöyle derdi: “Rasûlullah onları meth-ü senâ edince, onlardan olmayı temenni ettim.”<sup>94</sup>

İbrâhim en-Nehâî zayıf ve bir gözü kördü. Gözünün körlüğünün sebebi küçükken gözüne “ak” inmesiydi<sup>95</sup> Kılık kıyafeti düzgündü. O’nu görenler zengin olmadığı hâlde zengin zannederlerdi<sup>96</sup> Başına ön tarafı tilki derisiyle süslenmiş gösterişli bir şapka giyer, sarık sarar ve kuyruğunu arkasına sarkıtırdı.<sup>97</sup> Sol parmağına üzerine “ذباب لله و نحن له” (Allah’ın sineği, biz O’na aidiz) yazısı nakşedilmiş demirden bir yüzük takardı. Bu öğüt verici ibare Nehâî ’ye şunu hatırlatırdı: “İnsanoğlu ne kadar yükselirse yükselsin; en hakir mahlûkatla aynı seviyededir. Çünkü insan ve diğerleri Allah’ın mahlûkâtıdır. Bu böbürlenme ve bu övünme niye?” Bazen de üzerinde “ولي إبراهيم ناصره” (İbrahim’in velisi, onun yardımcısıdır) yazılı başka bir yüzük takardı.<sup>98</sup>

İbrahim en Nehâî Kûfe’de ilmî bir ortamda yetişti. Kûfe o zamanlar tam bir ilim merkeziydi. Kuvvetli bir zekâyâ sahip olan Nehâî, Kur’an-ı Kerim’i ezberledi ve Kûfe’de meşhur kurrâlardan birisi oldu. Abdullah b. Mes‘ûd’dan rivâyet noktasında “Altın Silsile”de idi. Ehl-i Re‘y ekolünün tartışmasız lideri, “Kûfe Fakîhi” ve daha ötesinde “Irak Fakîhi” idi.<sup>99</sup> Henüz 16 yaşında fetva makâmı olmuştu.<sup>100</sup> Aynı

<sup>93</sup> İbn Abdilber, *el-İstîâb*, 2/517.

<sup>94</sup> Heysemî, *Mecma‘u ‘z-zevâ‘id*, 10/51.

<sup>95</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü ‘l-Musannef fi ‘l-ehâdis ve ‘l-âsâr*, 6/194.

<sup>96</sup> Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü ‘l-evliyâ*, 4/221.

<sup>97</sup> İbn Sa‘d, *et-Tabakâtü ‘l-Kübrâ*, 6/282.

<sup>98</sup> Kal‘acî, *Mevsû‘atu fikhi İbrâhim en-Nehâî*, 1/123.

<sup>99</sup> Kal‘acî, *Mevsû‘atu fikhi İbrâhim en-Nehâî*, 1/127.

<sup>100</sup> Kefevî, *el-el-Ketaib*, 1/288.

zamanda son derce titiz ve takvâ sahibiydi. Bir gün oruç tutar bir gün iftâr ederdi.<sup>101</sup> Târih kitapları hicretin doksan altıncı senesinde vefât ettiğini kaydeder. İbn Sa'd bu konuda icmâ olduğundan bahsederek Nehaî'nin kırk dokuz yaşında Kûfe'de Velid b. Abdü'l-Melik'in halifeliği zamanında vefât ettiğini söyler.<sup>102</sup>

Nehaî, Alkame bin Kays, Esved bin Yezid, Mesruk bin el-Ecda', Ubeydetü's-Selmânî, Abdurrahman b. Yezid, Şüreyh b. el-Hâris, Ubeyde b. Nadle, Huney b. Nüveyre, Abbas bin Rebîa, Temim b. Hazlem, Sehm b. Minceb ve Abdullah b. Dırar el-Esedî gibi pek çok değerli hocadan ders almıştır.<sup>103</sup>

Nehaî özellikle Alkame'ye çok bağlıydı ve onun görüşlerinin çoğunu benimsiyordu. Hattâ insanlar arasında şöyle bir darbimesel bile oluşmuştu: "Alkame'yi gördüysen Abdullah b. Mes'ûd'u görmemiş olman sana zarar vermez çünkü onun ilminin tamamı onda var. İbrahim en-Nehaî'yi gördüysen Alkame'yi görmemiş olman sana zarar vermez çünkü onun ilminin tamamı onda var."<sup>104</sup>

Nehaî kendisine ulaşan haberlerin hem senet hem de metin tenkidini yapardı. Bazen metnin bir kısmını sahih kabul edip ona uyar, diğer kısmını terk ederdi. Bir nassın sahihliğini kabul ettikten sonra ondan hüküm istinbâdına başlar, hüküm çıkarma husûsunda nasların lafızlarının yanında mânâlarını iyi anlamak ve illetlerini idrâk etmek için gayret ederdi. Hüküm istinbâtında küllî ilkeleri göz önüne alırdı. O zamanki âlimler Nehaî'nin bu yaptığına hevây-ı nefse uymak demezlerdi. Çünkü o âdetâ nasların ruhuyla amel ederdi.

Nehaî kıyasa (naslardan elde edilen genel kural) aykırı olarak gelen haber-i vahid'le amel etmezdi. Çünkü haber-i vâhid zannî, kıyas ise kat'î'dir. Bundan dolayı "Musarrât" ve "Müsâkât"<sup>105</sup> hadisleriyle amel etmemiştir. Umûmu'l- belvâ olan konularda da âhad haberi terk ederdi. Kıyâs ve istihsanla amel eder, onu teşrîf kaynaklarından bir kaynak olarak kabul ederdi.<sup>106</sup>

<sup>101</sup> Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 4/224.

<sup>102</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 6/284.

<sup>103</sup> Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 4/233.

<sup>104</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 7/77.

<sup>105</sup> Buhârî, "Büyü" 64.

<sup>106</sup> Kal'acî, *Mevsû'atu fikhi İbrâhim en-Nehaî*, 1/199.

Ebû Usâme (ö. 201/817) A‘meş’ten (ö. 148/765) İbrahim en-Nehaî’nin tam bir hadis sarrafı olduğunu nakletmiştir.<sup>107</sup>

A'meş (yahut Mansur) → İbrahim en-Nehaî → Alkame b. Kays → Abdullah b. Mes‘ûd senedi muhaddislerce en sahih kabul edilen isnatlardan biridir.<sup>108</sup>

Nehaî ilkeleri ve metodu tespit etmişti fakat fetvalarını bir düzen içinde tasnif etmemiş olduğundan onun görüş ve içtihatları fikhî bir mezhebe dönüşmedi. Nehaî’nin görüşlerini ve fetvalarını alan ve fıkıh bâblarına göre tasnif eden, onun metodunu tatbik eden, sahabe ve tabiînin bazı şahsi ictheadlarını da ekleyerek bununla fikhî bir mezhebin temellerini atan İmâm Ebû Hanîfe oldu. Ebû Hanîfe fikhî meselelerin çoğunda İbrahim en-Nehaî ile aynı görüşteydi.

Hanefiler, Kur’an, Sünnet, icmâ, kıyas, istihsan, istishab, sahabî kavli ve örfü teşri‘ kaynağı kabul etme ve araştırma metodu konusunda da ona uymuşlardır. Bazı ihtilaflı meselelerde Hanefilerin Nehaî’nin görüşünü benimsedikleri konulara şu örnekleri verebiliriz:

1. Mevle’l-muvâlât’ın vâris olması
2. Sarhoş etmedikçe beklemiş hurma suyundan dolayı had gerekmediği
3. Ribe’l-fadl’ın illetinin miktar ve cins birliği olduğu
4. Ezanda lafızların ikişer defa olduğu gibi kâmette de ikişer olduğu
5. Akan kan ile abdestin bozulması
6. Namazda kahkahanın abdesti bozması
7. Sefihin hacrinin câiz olmaması
8. Kıyamda iken ellerin göbek altına konulması(bağlanması)
9. Namazda eûzü besmelenin gizli olması
10. Namazda intikal tekbirleri esnasında ellerin kaldırılmaması
11. Yolculukta namazların kısaltılmasının azimet olması
12. Seferde namazları cem etmenin sadece Arafat ve Müzdelifede yapılacağı.<sup>109</sup>

<sup>107</sup> Zehebî, *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ*, 4/521.

<sup>108</sup> Özen, “Nehaî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 32/536.

<sup>109</sup> Kal‘acî, *Mevsû‘atu fikhî İbrâhim en-Nehaî*, 1/204.

*Mevsûatü Fıkhi İbrahîm en-Nehâî* isimli bir eser kaleme alan Muhammed Ravvas Kal'acî bu konuda şu tespitte bulunuyor: “İbrahim en Nehâî'nin görüşleri ile Hanefî mezhebini mukayese eden geniş ve teferruatlı bir araştırma yaptım ve gördüm ki Hanefî fakihler teşrî' kaynaklarını ve araştırma metodlarını Nehâî'den aldıkları için, ulaştıkları çoğu neticede onun görüşleri ile ittifak etmişlerdir.<sup>110</sup>

Aynı zamanda Nehâî, hadis rivâyetinde sika ve fıkıh alanında otorite olduğu konusunda icmâ bulunan nadir şahsiyetlerden biridir.<sup>111</sup>

#### **D. Hammâd b. Ebî Süleymân (ö. 120/738)**

Ebû Hanîfe'nin elinde yetiştiği meşhur hocası olup aslen İsfahanlıdır.<sup>112</sup> Babası, Ebû Mûsâ el-Eşârî Dûmetü'l-Cendel'de iken kendisine Muâviye b. Ebî Süfyan tarafından gönderilen mevâlîlerin arasındadır.<sup>113</sup>

Hammâd b. Ebî Süleyman'ın hakkında bilgi veren kaynakların tamamı onun hicri 119 ya da 120 yılında orta yaşlarda vefât ettiği üzerinde ittifak etmiştir.<sup>114</sup> Hammâd tabînin küçüklerinden sayılıyordu. En büyük hocası Enes b. Malik (radıyallahü anh) idi.<sup>115</sup>

Hammâd b. Ebî Süleyman Kûfe'nin zenginlerindendi. Giyimine özen gösterir ve tevâzû içerisinde süslenirdi. Onu vafedenler muasfar (safranla boyanmış sarı renkli elbise) giydiğinden bahsederdi.<sup>116</sup> Bazı kaynaklar onun erken yaşta ağarmış olan sakalını siyaha boyadığını, bazı insanların onun bu davranışını sünnete aykırı bulmaları sebebi ile ondan uzaklaşmalarına sebep olduğunu, hattâ bu sebeple ondan hadis rivâyet etmediklerini nakletmektedir.<sup>117</sup>

<sup>110</sup> Kal'acî, *Mevsû'atu fıkhi İbrâhîm en-Nehâî*, 1/202.

<sup>111</sup> Özen, “Nehâî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 32/536.

<sup>112</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/231.

<sup>113</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 6/332.

<sup>114</sup> Kefevî, *el-el-Ketaib*, 1/322.

<sup>115</sup> Kefevî, 1/322.

<sup>116</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/235.

<sup>117</sup> Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/596.

Hammâd, İbrahim en-Nehaî'nin öğrencilerinin en fakihiydi. Onun yetişmesinde, daha çok hadisçi kimliğiyle tanınan Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî'nin (ö. 104/722) de önemli katkısı olmuştu.<sup>118</sup>

Sara hastası olan Hammâd'a bazen öğrencilerine ders verdiği esnada sara nöbeti gelir, nöbeti geçince kalkar abdest alıp dersine devam ederdi.<sup>119</sup>

Meşhur kıraat ve hadis âlimi A'meş'in cenazesinin defni akşam namazı vaktine denk gelmişti. O esnada su mevcut olmadığı için Hammâd teyemmüm yapıp cenaze namazının kılınması yönünde görüş bildirirken, Ebû Hanîfe vaktin sonuna kadar beklenip su bulunamazsa o zaman teyemmüm yapmanın daha uygun olacağını savundu. Nihayet henüz vakit sona ermeden su bulundu ve namaz normal abdest ile kılındı. Bu olay da Ebû Hanîfe ile hocası arasında ilk ihtilaf olarak tarihe geçti.<sup>120</sup>

Hammâd talebesi Ebû Hanîfe'yi her zaman över ve onu çok takdir ederdi.<sup>121</sup> Ebû Hanîfe de hocası Hammâd'ı çok sever ve sayardı hattâ onun hakkında şöyle dediği rivâyet edilmiştir: “Hocam Hammâd vefât ettiğinden beri her namazın arkasından annem ve babamla birlikte onun için de tövbe istiğfar ederim”<sup>122</sup>.

Hammâd b. Ebî Süleyman aynı zamanda takvâ ve verâ sahibi bir kimse idi Kur'ân okuduğunda çoğu zaman ağlar ve gözünden akan yaşlar sakalını sıırıslıklam ıslatırdı.<sup>123</sup>

Allah'ın kendisine bahşettiği zenginlikten fakirleri de faydalandırma noktasında çok cömert olan Hammâd özellikle Ramazan ayında günde 500 kişiye iftar sofrası açar,<sup>124</sup> bayramlarda fakirleri tek tek giydirir ve kişi başı 100 dirhem sadaka dağıtırdı.<sup>125</sup>

<sup>118</sup> Aras, “Hammâd b. Ebû Süleyman”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 15/484.

<sup>119</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/234.

<sup>120</sup> Kefevî, *el-el-Ketaib*, 1/322.

<sup>121</sup> Pekcan, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe Fıkhın Bedene Bürünüşü*, 16.

<sup>122</sup> Hatip el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/334.

<sup>123</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 6/333.

<sup>124</sup> İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, 2/89.

<sup>125</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/234.

Hammâd b. Ebî Süleyman'ın önceleri ehl-i sünnet ve'l-cemâat akidesi üzereyken hocası İbrahim en-Nehaî vefât ettikten sonra ircâ (mürcie) âkidesini benimsediği nakledilmiştir.<sup>126</sup> Zehebî bu konuyu şöyle izah etmektedir: “O zamanlar ircâ denilince fakihlerin ircâsı ve bidat ircâ olmak üzere iki çeşit akla gelmektedir. Fakihlerin ircâsı: Ameli imandan saymayıp imanın dil ile ikrâr kalb ile yakîn (tasdik) olduğunu benimsemektir. Bidat olan ircâyâ göre ise farzları terk etmek tevhide zarar vermez. Hammâd'ın benimsediği ircâ fakihlerin ircâsıdır.”<sup>127</sup>

Benzer ithamlar Ebû Hanîfe'ye de yapılmıştır. Fakat Ebû Hanîfe zamanın Basralı âlimlerinden Osman el-Bettî'ye yazdığı mektupta kendi akîdesini ortaya koymuş ve ircâyı amelleri iptal mânâsında değil, amellerin imandan bir cüz olmadığı mânâsında anladığını, ehl-i sünnetin görüşünün de bu olduğunu, kendisine mürcie diyenlerin şâz kimseler olduğunu söylemiştir.<sup>128</sup>

Hammâd'ın fakih olduğu konusunda âlimler ittifak hâlinindedir. Hattâ Ebû İshak Hammâd'ın Şa'bi'den daha fakih olduğunu söylemiştir. Hammâd'ın hocası İbrahim en-Nehaî'nin hastalığı şiddetlendiği zaman talebeleri kendisine “Senden sonra sorularımızı kime soralım?” diye sormuşlar, o da: “Hammâd” cevabını vermiştir.<sup>129</sup>

Hammâd da aynı hocası gibi sadece lafızlara değil aynı zamanda onların ruhuna ve maksadına itibâr eder, illetleri tespit eder ve ona göre hüküm verirdi. Bu sebeple onun metodunu tam anlayamayan ve ictihad usûlünü kavrayamayan pek çok kimse, özellikle de ehli hadis tarafından sünneti ihmâl edip re'y ile (hevâ hevesine göre hüküm vermekle) itham olunmuştu.<sup>130</sup>

İbrâhim en-Nehaî ve öğrencisi Hammâd, daha sonraları Hanefî mezhebi adıyla anılacak olan Irak fikhının ve re'y ekolünün doğuşuna zemin hazırlayan, hattâ müessir olan iki önemli şahsiyet olarak anılmaktadır.<sup>131</sup>

<sup>126</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 6/333.

<sup>127</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/233.

<sup>128</sup> Kevserî, *Risâletü Ebî Hanîfe ilâ Osmân el-Bettî 'âlimi ehli'l-Basra*, 37 vd.

<sup>129</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/232.

<sup>130</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/18.

<sup>131</sup> Aras, “Hammâd b. Ebû Süleyman”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 15/ 486.

İşte Hanefî mezhebi Kûfe'deki bu ilim denizinden süzülüp çıkmış ve gelişmiş bir mezheptir. İmâm Ebû Hanîfe'ye nispetle mezhep Hanefilik olarak anılmıştır.

#### IV. EBÛ HANÎFE VE TALEBELERİ

Hanefî mezhebi, İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin imamı olduğu bir mezhep olmakla beraber Ebû Hanîfe hiçbir zaman mezhep kurucusu olma iddiasında olmamış tam aksine kendisinin icihadlarındaki dayanakların sorgulanmasını ve kişinin kalbine yatanı almasını istemiştir. Bu anlamda Hanefî mezhebini Ebû Hanîfe ve talebelerinin oluşturduğu istişareye dayalı bir hukuk okulu olarak tanımlayabiliriz.<sup>132</sup>

Muvaffak el-Mekkî (ö. 568/1173) konu ile alâkalı olarak; Ebû Hanîfe'nin mezhebini talebeleri ile istişare usûlü üzerine bina ettiğini ve hiçbir zaman onları kendi görüşünü kabule zorlamadığını söyler. Tam aksine onların görüşlerini almadan icihad yapmadığını hattâ bazen bir mesele üzerinde bir aydan fazla tartışmanın devam ettiğini ve nihayet bir görüş ortaya çıkıp da herkes tarafından kabul edildiği zaman Ebû Yûsuf'un bunu kaydettiğini ve Hanefî mezhebinin hemen hemen bütün esaslarının bu usûlle tespit edildiğini haber vermektedir.<sup>133</sup> İbn Ebi'l-Avâm da: "İmâm Tahâvî bana Muhammed b. Abdullah b. Ebî Sevr er-Ruaynî'den, o Süleyman b. Umran'dan, o Esed b. el-Furat'dan, şöyle nakletti: "Ebû Hanîfe'nin kırk tane kitap yazan talebesi vardı. Bunların ileri gelenlerinden bazıları şunlardır: 'Ebû Yûsuf, Züfer b. Hüzeyl, Dâvûd et-Tâî, Esed b. Amr, Yûsuf b. Hâlid es-Semtî (İmâm Şafi'nin hocalarından), Yahya b. Zekeriyâ b. Ebî Zâide (bu şahıs onlar için otuz sene boyunca kitap yazmıştır).' Talebeleri, Ebû Hanîfe'nin yanında bazen bir meselenin cevabında ihtilafa düşerlerdi. Biri bir cevap, diğeri başka bir cevap verirdi. Daha sonra bu meseleyi Ebû Hanîfe'ye götürür ve ona sorarlardı. O da onlarınkine yakın bir cevap verirdi. Böylece bir mesele üzerinde üç gün durur sonra onu divana yazarlardı"<sup>134</sup> demiştir.

Hanefî mezhebinin diğeri mezheplerden daha fazla müntesibinin olması ve daha geniş coğrafyalara yayılması şûrâ meclislerine ve dinamik icihad anlayışına sahip olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>135</sup> Bütün bunlar İmâm Ebû Hanîfe'nin mezhebini

<sup>132</sup> Yaman ve Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, 113.

<sup>133</sup> Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 2/57.

<sup>134</sup> İbn Ebi'l-Avâm, *Fedâilu Ebî Hanîfe ve ahhârühü ve menâkıbuhü*, 341.

<sup>135</sup> Köse, "İslâm Hukukunun Statik Olduğu İddiasının Tahlili", 21.

tamamen düşünce özgürlüğü ve irade hürriyeti üzerine bina ettiğini açıkça ortaya koymaktadır. Yukarıda beyân ettiğimiz durumlardan dolayı Hanefî mezhebinin yayılmasında imam kadar talebeleri de pay sahibi olmuştur. Bu sebeple mezhep zikredilirken kendisi ile birlikte talebelerine de özel bir parantez açmak gerekir.

#### **A. Ebû Hanîfe Nu‘mân b. Sâbit (ö. 150/767)**

İmâm Ebû Hanîfe'nin asıl ismi Numan b. Sâbit b. el- Merzubân et-Teymî el-Kûfî'dir.<sup>136</sup> Aslen bugün Afganistan'ın başkenti olan Kâbilli olup tercih edilen görüşe göre dedesi Hz. Ömer zamanında Müslüman olmuş ve sonra Kûfe'ye yerleşmiştir. Ebû Hanîfe'nin de Abdülmelik b. Mervan zamanında burada dünyaya geldiği bilinmektedir.<sup>137</sup> Bir görüşe göre de aslen “Enbâr”<sup>138</sup> lıdır. Daha sonra babası “Nesâ”<sup>139</sup> ya göç etmiş ve Ebû Hanîfe'de burada dünyaya gelmiştir. Başka bir görüşe göre ise aslen “Tirmiz”<sup>140</sup> lidir. Tabakât âlimleri İmâm Ebû Hanîfe hakkındaki bu farklı yerleri dedesinin ve babasının doğup gezdikleri yerler olarak te'vil etmişlerdir.<sup>141</sup>

Müzâhim b. Dâvud b. Aliyye babasından rivâyetle Ebû Hanîfe'nin hicrî 61 yılında doğduğunu iddia etmiş ancak Hatip el-Bağdâdî bu görüşün sahih olmadığını Ebû Hanîfe'nin hicrî 80 yılında doğduğunu hem İsmail b. Hammâd b. Ebî Hanîfe'den hem de Ebû Nuaym'dan senetli olarak yaptığı nakillerle ortaya koymuştur.<sup>142</sup> Ayrıca bunlardan başka Ebû Hanîfe Atâ b. Ebî Rabah, Alkame b. Mersed, Süfyân-ı Sevrî ve Hişam b. Urve gibi zatlardan da bu konuda rivâyetler nakletmiştir.

Teymullah b. Sa'lebe'nin kölesinin torunu olduğuna dair rivâyet bizzat İmâm Ebû Hanîfe'nin torunu İsmail b. Hammâd tarafından yalanlanmış ve nesillerine hiçbir zaman köleliğin bulaşmadığını söylemiştir.<sup>143</sup>

<sup>136</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 5/405.

<sup>137</sup> Hatip el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/326.

<sup>138</sup> Fırat nehrinin kenarında Bağdat'ın batısında bir şehirdir. Yâkût el-Hamevî, *Büldân*, 1/305.

<sup>139</sup> Horasan'ın meşhur şehirlerinden birisidir. Yâkût el-Hamevî, *Büldân*, 5/281.

<sup>140</sup> Orta Asya da Ceyhun nehrinin doğu kıyısında meşhur bir şehirdir. Yâkût el-Hamevî, *Büldân*, 2/31.

<sup>141</sup> Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 1/74; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/394.

<sup>142</sup> Hatip el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/330.

<sup>143</sup> Hatip el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/326.

Ebû Hanîfe'nin dedesinin lakabı konusunda “Numan”, “Merzuban”, “Zûtî İbn Mah” şeklinde üç farklı görüş ortaya çıkmış fakat tabakât âlimleri bunların aynı mânâyaya gelen ve farklı zamanlarda verilmiş olan isimler ve lakaplar olduğunu söylemişlerdir.<sup>144</sup>

İmâm Ebû Hanîfe'nin torunu (oğlu Hammâd'ın oğlu İsmail) kendilerinin aslen Farisî olduklarını, dedesi Ebû Hanîfe'nin hicrî 80 yılında doğduğunu ve dedesinin babası Sabit'in, dedesi Ebû Hanîfe'yi küçükken Hz. Ali'nin yanına götürüp ondan kendisi ve nesli için hayır dua aldığını, ayrıca sahabeden Enes b. Malik ile görüştüğünü, kendilerinin de Hz. Ali tarafından yapılan bu hayır duanın kabul olduğunu düşündüklerini nakletmektedir.<sup>145</sup>

İmâm Ebû Hanîfe yukarıda verdiğimiz bilgiler ışığında Kûfe ehli içinde mevâlîdendir. Kendisi de bunu açıkça beyân etmiştir. Bu sebeple bazı davranışlarında ırkçılık yapanlara karşı mevâlîden olanlara konum kazandırma çabası olduğu düşünülmüştür.<sup>146</sup>

Kureşî'nin İmâm Ebû Hanîfe hakkında zikretmiş olduğu ve Hz. Âdem'e kadar ulaşan nesep,<sup>147</sup> dayanağı olmadığı gerekçesi ile pek kabul görmemiştir. Aynı şekilde babası Sabit'in erkenden vefât edip annesinin Hz. Ali'nin torunlarından İmâm Cafer-i Sadık ile evlendiği ve İmâm Ebû Hanîfe'nin onun terbiyesinde yetiştiği<sup>148</sup> şeklindeki rivâyette Cafer-i Sadık'ın hicri 80 yılında doğmuş olması sebebi ile pek mümkün görünmemektedir.

İmâm Ebû Hanîfe, ismi Numan olmasına rağmen “Ebû Hanîfe” künyesi ile meşhur olmuştur. Hanîfe isminde bir kızı olmadığı bilindiğinden bunun bir sıfat olduğu ve “dine bağlı”, “muvahhit”, “ilmi ile insanları aydınlatan” ve “hanîf dine yönlendiren kişi” mânâsında kendisine verilmiş olması muhtemeldir. Bir başka görüşe göre de “Hanîfe” o dönemde Bağdat ve çevresinde kullanılan ve Iraklıların dilinde bir

<sup>144</sup> Vehbî Süleyman Gâvecî, *Ebû Hanîfe en-Numan* (Dimeşk: Daru'l-Kalem, 2009), 42.

<sup>145</sup> Hatip el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 13/326; *Siyeru 'Alâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût-Hüseyn el-Esed, Beyrut 1990 (7.Baskı), 6/395; *Tehzîbü't- Tehzîb*, 10/449.

<sup>146</sup> *Yaman*, “*Siyaset-Hukuk İlişkisi Bağlamında Ebû Hanîfe Dönemi*”, 150.

<sup>147</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudyye*, 1/26.

<sup>148</sup> Taşkoprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/181.

çeşit divit ve hokka takımının ismi olup İmâm Ebû Hanîfe'nin sürekli bunları yanında taşıması ve önemli meseleleri bunlarla not etmesinden dolayı kendisine verilmiş olmasıdır.<sup>149</sup>

Babası kumaş tüccarı olan Ebû Hanîfe varlıklı bir ailede yetişmiş ve babasının yanında kumaş tüccarlığını öğrenmiş, babasının vefâtından sonra da onun mesleğini devam ettirmiştir. Bu sebeple hayatı boyunca maddî sıkıntı çekmemiş hattâ ders halkasına katılan talebelerinin de masraflarını karşılamıştır.<sup>150</sup> Kûfe'de İslâm'ın hâkim olduğu ve entelektüel bir canlılığın bulunduğu dönemde yetişen Ebû Hanîfe erken yaşlarda hafızlığını tamamlayarak kıraat ilmini kıraat-i seb'a âlimlerinden olan Ebû Bekr Âsım b. Ebi'n-Necûd Behdele el-Esedî el-Kûfî'den (ö. 127/745) öğrenmiştir.<sup>151</sup> Gençliğinde daha çok ticaretle meşgul olan Ebû Hanîfe meşhur muhaddis Şa'bî'nin kendisindeki dehâyı fark etmesi ve onu ilme yönlendirmesi ile 20'li yaşlarının başında ilim yolunu tutmuştur.<sup>152</sup> Kendisi hayatının daha sonraki dönemlerinde neden fıkıh ilmini tercih ettiği sorulduğunda; ilimler hakkında kapsamlı bir araştırma yapıp uzun uzun düşündüğünü ve Allah'a ibadeti ve kulluğu hakkıyla yerine getirebilmenin ancak bu ilimle mümkün olduğunu gördüğünü ve bu sebeple fıkha yöneldiğini beyân etmiştir.<sup>153</sup>

Ebû Hanîfe fakih olmasına rağmen diğer ilimleri de ihmâl etmemiş ve özellikle kelâm, hadis ve Arap dili ile de yakından ilgilenmiştir. Hattâ kelâm ilminde öyle bir dereceye ulaşmış ki parmakla gösterilir hâle gelmiştir.<sup>154</sup> Bu konuda bizzat kendisi "Ben tam ilmin madeninde yetiştim, ilim ehli ile sürekli berâber oldum, onlardan istifade ettim." demiştir.<sup>155</sup> Kendisine Abbasî halifesi Mansûr "İlmi kimlerden aldın?" diye sorduğunda cevaben Hammâd'dan, onun da İbrahim en Nehaî'den, onun da Hz. Ömer'in talebelerinden, onların da Hz. Ömer'den, Hz. Ali'nin talebelerinden, onların da Hz. Ali'den, Abdullah b. Mes'ûd'un talebelerinden, onların da Abdullah b.

<sup>149</sup> İbn Hacer El-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân*, 41.

<sup>150</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe* (Kahire: Daru'l-Fikir, 1997), 21.

<sup>151</sup> Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 10/131.

<sup>152</sup> Gâvecî, *Ebû Hanîfe en-Numan*, 42.

<sup>153</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 44; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/396; Kefevî, *el-Ketaib*, 1/332.

<sup>154</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 6/397.

<sup>155</sup> Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 58.

Mes'ûd'dan, İbn Abbas'ın talebelerinden, onlarından İbn Abbas'tan aldıklarını söylemiştir.<sup>156</sup>

Bu rivâyette de görüldüğü gibi Ebû Hanîfe'nin tevarüs ettiği ilim sadece Abdullah b. Mes'ûd'a değil Hulefâ-yi Râşidîn dâhil pek çok sahabîye istinat etmektedir.<sup>157</sup>

Ebû Hanîfe'nin Arap diline olan vukûfiyeti de herkesin malumudur. Arapçanın bir anlamda beşiğinde yetişmiştir. Zira Hz. Ömer Kûfe kurulduğunda oranın Orta Asya ve Anadolu'ya açılan bir kapı olduğunu görmüş ve fasih Arapça konuşan kabileleri Kûfe'ye yerleştirmişti. Basralı Ebû Ali el-Farisî (ö. 377/987) ve İbn Cinnî (ö. 392/1002) gibi meşhur dilciler Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'nin el-Câmi' u'l-kebîr isimli eserinde İmâm Ebû Hanîfe'den nakledilen yeminle ilgili lafızları açıklamak üzere müstakil eserler kaleme almışlar ve Ebû Hanîfe'nin kadrini itiraf etmişlerdir.<sup>158</sup>

Ebû Hafs Ömer, Ebû Hanîfe'nin ders aldığı hocaların sayısının dört bine ulaştığını söylemiş, Muvaffak b Ahmed el-Mekkî de Ebû Hanîfe'nin kendisinden ilim aldığı ve hadis rivâyet ettiği hocaların bir kısmının isim listesini sahabe tabakasından başlayarak harf sırasına göre zikretmiştir.<sup>159</sup> Ebû Hanîfe'nin kendisinden ilim aldığı meşhur hocalarından bazıları şunlardır:

1. İbrahim b. Muhammed el-Müntaşir el-Kûfî
2. İbrahim b. Yezid b. Kays b. Esved en-Nehaî el-Kûfî
3. İsmail b. Hammâd b. Ebî Süleyman el-Kûfî
4. İsmail b Ebî Hâlid el-Ahmesî el-Becelî
5. İsmail b. Abdi'l-Melik b. Ebî Sufeyr
6. Eyyûb es-Sahtiyânî el-Basrî
7. Beyân b. Bişr el-Ahmesî
8. Rebia b. Abdirrahman el-Medenî
9. Hammâd b. Ebî Süleyman

<sup>156</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 125.

<sup>157</sup> Yaman, "Sahâbenin Fikhî Mezheplere Kaynaklığı", 17.

<sup>158</sup> Kevserî, *Fıkhü ehli'l-Irak*, 318.

<sup>159</sup> Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 37; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/178.

10. Süleyman b. Yesâr el-Hilâlî<sup>160</sup>

İşte Ebû Hanîfe'nin bu kadar geniş bir âlim yelpazesinden ilim alması, o dönemde özellikle itikadî anlamda farklı fikirlerin ortaya çıkması ve yaşadığı coğrafya da entelektüel canlılığın bulunması, Kûfe, Basra, Bağdat, Mekke ve Medine gibi ilim havzası olan bölgelerdeki ehli ilimden de istifade etmesi onun ufkunu genişletmiş ve çağları aşan bir ileri görüşlülüğe sahip olmasına zemin hazırlamıştır.

Ayrıca Ebû Hanîfe sahabe asrında doğmuş tabiin âlimlerinin elinde yetişip Enes b. Mâlik, Abdullah b. Cez ez-Zebîdî, Ebû't-Tufeyl Amir b. Vâsile gibi sahabîlerden hadis rivâyet etmiş Şa'bî, Atâ, Tâvus gibi tabiîn âlimleriyle münazaralar yapmıştır.

İmran b. Husayn'ın naklettiğine göre: "Rasûlullah (aleyhissalâtu vesselâm) buyurdular ki: "İnsanların en hayırlıları benim asımda yaşayanlardır. Sonra bunları takip edenlerdir, sonra da bunları takip edenlerdir." [İmrân (radıyallahu anh) dedi ki: "Kendi asrımı zikrettikten sonra iki asır mı, üç asır mı zikretti bilemiyorum."] "Bu sonuncuları takiben öyle insanlar gelir ki, kendilerinden şahitlik istenmediği hâlde şahitlikte bulunurlar, onlar ihanet içindedirler, itimat olunmazlar. Nezirlerde (adak) bulunurlar, yerine getirmezler. Aralarında şişmanlık zuhûr eder." Bir rivâyette şu ziyade var: "Yemin talep edilmeden yemin ederler."<sup>161</sup>

Bu ve benzeri rivâyetler sahabe ve tabiîn döneminin faziletlerini net bir şekilde ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber tarafından bizzat methedilen bir dönemde yetişenler ile o dönemde yetişmeyenler arasında elbette ki fark vardır.

Dahası Allah-u Zülcelâl şeriatını muhafaza edeceğini bildirmiş ve şer'î ilimleri özellikle de fıkıh ilmini öğrenmeyi emretmiştir.<sup>162</sup> Bu ilmi ilk defa tertîb edip, bâblara ve fasıllara ayırarak tedvin eden ve bu usûl üzere talebelerini yetiştiren birisinin Allah'ın şeriatına Hz. Peygamber'in sünnetine muhâlif davranmış olması da elbette düşünülemez.

<sup>160</sup> Senbehî, *Tensîku'n-nizam*, 104 vd.

<sup>161</sup> Buhârî, "Şehâdât" 9.

<sup>162</sup> Tevbe, 122.

Ebû Hanîfe, hocası Hammâd b. Ebî Süleyman'ın derslerine katılmak için gittiğinde hocası ne için geldiğini sormuş o da fıkıh öğrenmek istediğini söyleyince hocası, kendisinden günde yalnız üç mesele öğrenmesini ve bunu aşmamasını istemiş ki böylece öğrendiği ilimler zihninde iyice yerleşsin ve tam faydalı hâle gelsin.<sup>163</sup> Ebû Hanîfe'nin Hammâd'ın derslerine on sekiz yıl<sup>164</sup> devam ettiği göz önüne alınırsa sadece Hammâd'dan öğrendiği mesele sayısının 19.000 civarında olduğu ortaya çıkar. Tarih ve tabakât kitaplarında İmâmı Âzam'a nispet edilen ictehadların sayısı yüz bin ile beş yüz bin arasında değişmektedir.<sup>165</sup> Bu rakamlar İmâm Ebû Hanîfe'ninin ilminin ne kadar bereketlendiğini göstermesi açısından önemlidir.

Ebû Hanîfe, hocası vefât edince hocasının halefi olarak tedris faâliyetini üstlenmiştir. Tarih kitaplarının kaydettiğine göre Ebû Hanîfe hocası vefât ettiğinde 40 yaşında idi ve 30 yıl ders halkasını devam ettirdi. Bu süre zarfında binlerce talebe yetiştirdiği ve bunlardan 40 tanesinin ictehad seviyesine ulaştığı nakledilmektedir.<sup>166</sup> Bunun en temel sebebi onun talebeleri ile şura meclisi oluşturarak meseleleri onlarla tartışması ve muhakemelerini geliştirmelerini sağlamasıdır. Talebelerini hiçbir zaman kendi görüşlerini kabule zorlamamış hattâ tam aksine onları kendi fikirlerini ortaya koymaya teşvik etmiştir.<sup>167</sup> Bu anlamda Ebû Hanîfe'nin şu sözü de çok önemlidir: “Herhangi bir kimseye bizim fetvamızın delilini araştırıp öğrenmeden, kalbine yatmadan alması helâl olmaz.”<sup>168</sup>

Fıkıh ilmini hem dünyevî hem de uhrevî bir ilim olarak değerlendiren Ebû Hanîfe; dünya hayatının geçici, ahiret hayatının kalıcı olması nedeniyle adaletten ayrılmayan, mutedil ve esnek bir fıkıh anlayışını tercih etmiştir.<sup>169</sup>

Muhakeme noktasında Allah vergisi bir kabiliyete sahip olan Ebû Hanîfe bu özelliği talebelerine de kazandırmayı başarabilmiştir. Onun bu kabiliyetine İmâm Malik'in şu sözü yeterli bir delildir: “Şayet Ebû Hanîfe bir sütunun altın olduğunu

<sup>163</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 45.

<sup>164</sup> Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 62.

<sup>165</sup> Kefevî, *el-Ketâib*, 1/334; Gâvecî, *Ebû Hanîfe en-Numan*, 117.

<sup>166</sup> Kevserî, *Fıkhü ehli'l-Irak*, 110.

<sup>167</sup> Kevserî, *Fıkhü ehli'l-Irak*, 111.

<sup>168</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudyye*, 1/347.

<sup>169</sup> Köse, “*Fıkhî Mezheplerin Teşekkül Devrinde 'Fıkhın Dünyeviliği' Fikri ve Günümüzdeki Yansımaları*”, 225.

iddia etseydi bunu delil ile ispatlardı da siz ona karşı koymakta aciz kalırdınız.”<sup>170</sup> Aynı şekilde İmâm Şafiî de “Fıkıhta herkes ona muhtaçtır”<sup>171</sup> demiştir. Bu konuda Ebû Yûsuf’un naklettiği şu olay ne kadar ibret vericidir: “Biz bazen bir meseleyi bir ay tartıştık sonra bana yaz derdi ben yazardım.”<sup>172</sup> Aynı zamanda Ebû Hanîfe başkalarının fikirlerine saygılı ve tamamen eleştiri ve tenkitlere de açık birisiydi. Daima şöyle derdi: “Bizim bu sözlerimiz bizim görüşlerimizden ve şahsî çıkarımlarımızdan ibarettir. Kim bunlardan daha güzel ve delili daha kuvvetli olanı ortaya koyarsa o bizim sözümüzden daha güzeldir.”<sup>173</sup>

Kendi zamanında yaşayan bazı fakih ve âlimlerle yazışma ve münazaralarda bulunan İmâm Ebû Hanîfe bazen Kûfe kadısı İbn Ebî Leylâ’nın fetvalarını kendi ders halkasında talebeleri ile tartışmıştır.<sup>174</sup>

İslâm Medeniyetinin II/VIII. asrın başından III/IX. asrın sonuna kadar geçirmiş olduğu döneme “Tedvin Dönemi” denmektedir. Hz. Peygamber ve ashabından gelen sözlü kültür bu dönemde yazıya geçirilmiş ve tedvin edilmiştir.<sup>175</sup> Ebû Hanîfe’yi diğer müctehidlerden ayıran belki de en önemli özellik onun sistematik düşünme kabiliyeti ve fıkıh ilmini bu düşünce sistemine uygun tedvin etmesidir. Ebû Hanîfe Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Mes‘ûd’dan kendisine kadar gelen sahabe ve tabiîn fetvalarına kendi ictheadlarını da ekleyerek fıkıh ilmini adeta olgunlaştırmış, bâb ve fasıllara ayırarak ilk tedvin eden kişi olmuştur.<sup>176</sup> Bu sistematik düşünce ve muhakeme sayesinde Ebû Hanîfe’nin fıkıh düşüncesi bir okul hâline gelmiştir. Çağdaşı olan Evzâî (ö. 157/774) ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) gibi müctehidlerin mezhepleri inkırâza uğrarken, onun müsâmaha, istişâre ve hoşgörüyeye dayalı eğitim anlayışının da bir neticesi olan görüşleri talebeleri vasıtası ile sonraki nesillere aktarılabilmıştır.

<sup>170</sup> Zehebî, *Siyeru a‘lâmi’n-nübelâ*, 6/399.

<sup>171</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü’l-mudiyye*, 29.

<sup>172</sup> Gâvecî, *Ebû Hanîfe en-Numan*, 103.

<sup>173</sup> Hatip el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/325.

<sup>174</sup> Köse, “İbn Ebû Leylâ, Muhammed b. Abdurrahman”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 19/437.

<sup>175</sup> Bedir, *Ebû Hanîfe Entelektüel Biyografi*, 24.

<sup>176</sup> Gâvecî, *Ebû Hanîfe en-Numan*, 90.

Meselelere pratik çözümler üretirken bazen dilin inceliklerinden, bazen örften, bazen sosyal olgulardan yararlanan Ebû Hanîfe'nin bu metodu onu tam anlayamayanlar tarafından zaman zaman tenkide de uğramıştır.<sup>177</sup>

Sehl b. Müzâhim onun metodunu şu şekilde özetler: “Ebû Hanîfe'nin yaptığı iş; güvenilir olanı almak, çirkin olandan kaçınmaktır. İnsanların alışkanlıklarına, hâllerinin ve işlerinin düzgün olanlarına bakmak, meseleleri öncelikle kıyasa, kıyas uygun olmazsa istihsâna göre çözmektir. Bu da mümkün olmazsa Müslümanların teâmüllerine göre hareket etmek ve hakkında icmâ edilen sahih hadislerle göre hüküm vermektir. Sonra da bunlar üzerine kıyas mümkün olduğu sürece kıyas yapmaktır. Sonra istihsan ve kıyastan hangisi daha uygun ise onu almaktır.”<sup>178</sup>

İmâm Ebû Hanîfe'nin metodunu tam anlayamayanlar hocası Hammâd'a yaptıkları gibi İmâm Ebû Hanîfe'yi de hadisleri terk edip re'ye başvurmakla itham ettiler. Hâlbuki Hanefî fıkıh kitaplarındaki binlerce fetvâ aslında bu ithamlara cevap mahiyetindedir. Bu anlamda verilebilecek en güzel cevaplardan birisi de meşhur talebelerinden Hasan b. Ziyâd el-Lü'lû'nin haber verdiğine göre İmâm Ebû Hanîfe hükümlerinde delil olarak kullandığı hadislerin iki binini hocası Hammâd'dan, diğer iki binini de başka şeyhlerden olmak üzere dört bin hadis rivâyet etmiş ve bunları kırk bin hadis arasından seçmiştir.<sup>179</sup> Bizzat Ebû Hanîfe bu konuda “Bana hevâ hevesine göre hüküm veriyor diyenlere şaşarım hâlbuki ben bütün fetvalarımı rivâyetlere göre veriyorum.”<sup>180</sup> demiştir.

Ebû Hanîfe'nin rivâyetleri pek çok kimse tarafından toplanmış ve ortaya yirmiden fazla müsned çıkmıştır. Bunların on beş tanesini hâvî olan Ebû'l-Müeyyed el-Havârizmî'nin (ö. 665/1266) tertibi Hindistan'da *Câmiu'l-mesânîd* adıyla (Haydarâbâd-Dekken 1332/1913) iki cilt hâlinde basılmıştır. Ebû Hanîfe'nin hadis aldığı silsilede en önemli şahsiyetlerden birisi de Atâ b. Ebî Rebâh'tır. O da İbn

<sup>177</sup> Köse, *Kanuna Karşı Hile*, 29.

<sup>178</sup> Kefevî, *el-Ketâib*, 1/333.

<sup>179</sup> Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 1/75.

<sup>180</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudyye*, 2/202.

Abbas'ın en meşhur râvîlerinden birisidir. İşte bu yolla Ebû Hanîfe İbn Abbas'ın talebesi olmuş ve Kur'an ve sünnet bilgisini sağlamlaştırmıştır.<sup>181</sup>

A'meş ile Ebû Hanîfe arasında geçen şu muhâvere de çok meşhurdur. Ubeydullah b. Amr dedi ki: "Biz A'meş'in meclisinde idik, bir adam gelip A'meş'e bir mesele hakkında soru sordu. A'meş Ebû Hanîfe'ye dönerek:

-Ey Nu'mân! Bu soru hakkında ne dersin? dedi. Ebû Hanîfe de:

-Bunun cevabı şöyle olmalı, dedi. Bunun üzerine A'meş:

-Neye dayanarak söylüyorsun bunları? dedi. Ebû Hanîfe:

-Senin bize rivayet ettiğin hadislerle binaen, bunun üzerine A'meş:

-Ey fakihler zümresi! Sizler tabipsiniz, bizler de eczacıyız" dedi.<sup>182</sup>

Bize göre sadece A'meş gibi büyük bir âlimin bu itirâfı bile Ebû Hanîfe'nin kadrini anlatmaya yeterlidir.

Ebû Hanîfe siyasî ve toplumsal çalkantıların çok olduğu bir dönemde yaşadı. Ömrünün ilk elli iki yılında Emevîlerin son on sekiz yılında ise Abbasîlerin iktidarına şahit oldu. Hem Emevîler hem de Abbâsîler Dönemi'nde kendisine teklif edilen resmî görevleri kabul etmediği gibi idarecilerin adaletsiz baskıcı ve zorba tutumlarına karşı çıktığı için pek çok eziyet ve işkencelere ma'rûz kaldı. Ebû Hanîfe'nin bu görevleri kabul etmemesinin en önemli sebeplerinden birisi o zamanki siyasî otoritelerin ehl-i beyti sindirme politikaları idi.<sup>183</sup> Ebû Hanîfe ehl-i beyte her zaman sahip çıkmış ve her zaman onları desteklemiştir.<sup>184</sup> Hz. Peygamberin soyundan gelen Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733), Zeyd b. Ali Zeynelâbidîn. (ö. 122/740) ve Ca'fer es-Sâdık. (ö. 148/765) ile olan dostluğu da herkes tarafından bilinmektedir. Şayet Ebû Hanîfe teklif edilen görevleri kabul etmiş olsa mevcut yönetimin politikalarına destek verdiği zannedilecek ve aynı zamanda itibarı da zedelenecekti. Hâlbuki Peygamber efendimiz ehl-i beyt konusunda ümmetini uyarmıştı. Bu konudaki meşhur hadislerden birisi şöyledir. Yezîd

<sup>181</sup> Bedir, *Ebû Hanîfe Entelektüel Biyografi*, 30.

<sup>182</sup> Saymerî, *Ahbârü Ebî Hanîfe*, 55.

<sup>183</sup> Varol, "İslâm Tarihi'nin İlk İki Asrında Ehl-i Beyt'e İdeolojik Yaklaşımlar", 73-89.

<sup>184</sup> Yaman, "Ebû Hanîfe ve Reel Siyaset", 132.

b. Hayyân şöyle dedi “Bir gün Husayn b. Sebre ve Amr b. Müslim ile beraber Zeyd b. Erkam’ın evine gittik. Yanına oturduğumuzda Husayn b. Sebre dedi ki:

- Zeyd Sen pek çok lütfa nâil olmuş bir kimsesin. Rasûlullah’ı gördün, sözünü dinledin, onunla birlikte savaflara katıldın ve arkasında namaz kıldın. Doğrusu büyük saâdete erdin. Zeyd Rasûlullah’tan duyduklarını bize de anlat. Bunun üzerine Zeyd şunları söyledi:

- Yeğenim, vallâhi çok yaşlandım ve aradan da çok zaman geçti. Rasûlullah’tan duyup öğrendiklerimin bir kısmını unuttum. Bu sebeple size anlattıklarımı öğrenin. Anlatmadıklarım husûsunda da beni zorlamayın. Bir gün Rasûlullah Mekke ile Medine arasındaki “Hum Suyu” başında ayağa kalkarak bize bir konuşma yaptı. Allah’a hamd ü senâdan sonra bize öğüt verdi. Sonra da şöyle buyurdu “Ey insanlar! Ben de bir insanım. Yakında Rabbimin elçisi bana da gelecek ve ben onun dâvetine uyup gideceğim. Size iki önemli şey bırakıyorum. Biri, insanı doğruya götüren bir rehber ve nur olan Allah’ın kitâbı Kur’an’dır. Ona yapışın ve sımsıkı sarılın. Size bir de ehli-beytimi bırakıyorum. Allah’tan korkun da ehl-i beytime saygılı davranın! Allah’tan korkun ve ehl-i beytime saygılı davranın” Husayn İbn Sebre:

- Zeyd! Peygamber’in ehl-i beyti kimdir? Hanımları da ehl-i beytinden değil midir? Diye sorunca Zeyd dedi ki:

- Hanımları da ehl-i beytindedir. Fakat onun asıl ehl-i beyti, kendisinden sonra da sadaka almaları haram olanlardır. Husayn:

- Sadaka almaları haram olanlar kimlerdir? Diye sordu. Zeyd:

- Ali’nin ailesi, Akîl’in ailesi, Cafer’in ailesi ve Abbas’ın ailesidir, dedi. Husayn:

- Bunların hepsine sadaka almak haram mıdır? Diye sorunca Zeyd b. Erkam:

- Evet, cevabını verdi”<sup>185</sup> İşte bu sebeplerden Ebû Hanîfe idarecilerin tekliflerini kabul etmediği gibi ehl-i beyt’in onlara karşı kalkıştığı ayaklanma ve isyanlara da fikrî ve mâlî anlamda destek vermiştir.<sup>186</sup>

Ebû Hanîfe halkına zulmeden ve meşrûiyetini kaybeden idarecilere karşı çok sert bir tavır sergilemiş hattâ zorla iktidardan uzaklaştırılmalarına bile cevaz vermiştir.<sup>187</sup>

Ebû Hanîfe kendisine yaptığı teklifleri kabûl etmediği için Abbâsî halifesi Ebû Ca’fer el-Mansûr tarafından hapse atılıp kırbaçlandı. İbâdet ve tâat ile zayıf düşen bedeni bu işkencelere daha fazla dayanamayarak hicretin yüz ellinci yılında Bağdat’ta Şaban ayında secdede iken ruhunu teslim etti.<sup>188</sup> Kabri bugün kendisine nispetle Âzamiyye Mahallesi’ndeki kabristanda medfûndur.

Ebû Hanîfe’nin kurmuş olduğu düşünce sistemi ve maslahata dayalı ictihad anlayışı daha kendisi hayatta iken kabul görmüştü. Dünyanın dört bir yanından ilim ehli kendisinden istifade etmek üzere onun ilim halkalarına katılıyordu. Ehl-i re’y denilen bu anlayışı “*Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*” isimli eserinde Murat Şimşek şöyle özetliyor:

“Ehl-i re’y’i diğerlerinden farklı kılan temel unsurlar arasında dînî ahkâmın çoğunlukla gerekçesi akılla kavranabilen hususlar olduğunu kabul etmeleri, illetleri bilinen hükümlerin diğer meselelere de kıyas edilebileceğini savunmaları, bu minvalde hüküm çıkarmada re’y’i diğerlerine nazaran daha çok ve maharetle kullanmaları, naslardaki gayelerin tespit edilmesine önem vererek dînî metinlerin tutarlı bir şekilde yorumlanması gerektiğine inanmaları, nasları konularına bölümlenme (tefrî, mesâil) metodunu benimsemeleri ve hukukun pratik yönünü öne çıkarmaları sayılabilir.”<sup>189</sup>

Ebû Hanîfe’nin mezhebinin bu kadar kısa süre içinde teşekkül edip yaygınlaşmasının en önemli etkenlerinden birisi de Ebû Hanîfe’nin dışında diğer

<sup>185</sup> Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 36.

<sup>186</sup> Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 239.

<sup>187</sup> Yaman, “*Ebû Hanîfe ve Reel Siyaset*”, 134.

<sup>188</sup> Gâvecî, *Ebû Hanîfe en-Numan*, 296.

<sup>189</sup> Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*, 41.

mezhep imamlarına nasip olmayan talebe ve ders halkalarıdır.<sup>190</sup> Tabakât ve tarih kitaplarında hâl tercümeleri bulunan pek çok talebesinden 110 tanesini Kevserî yazmış olduğu risalesinde tanıtmıştır.<sup>191</sup> Bunların içinde özellikle Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî ön plana çıkmış ve mezhebin istikrar bulup yayılmasında büyük rol oynamışlardır. Bu iki talebe aynı zamanda mezhepte “İmâmeyn” lakâbı ile meşhur olmuşlardır.

### **B. Züfer b. el-Hüzeyl el-Basrî (ö. 158/775)**

Vefat tarihi itibariyle ve öncelik sıralamasına göre Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden İmam Züfer, ssıl itibariyle Temim kabilesinin Anberoğulları kolundan olan İmâm Züfer'in soyu baba tarafından Peygamberimizin dedesi Nizar b. Adnan'da Peygamberimizle birleşir. Fıkıh tarihçilerinin çoğunluğuna göre 110 yılında babasının valilik görevinde bulunduğu Isfahan kentinde dünyaya gelmiştir.<sup>192</sup> Fakat İmâm Züfer hakkında bir çalışma yapan Abdüsettâr Hâmid, Muhammed Sellâm Medkûr'dan yaptığı nakille onun Basra'da doğduğunu delillendirmiştir.<sup>193</sup> Kaynaklarda babasının Yezid b. Velid b. Abdilmelik zamanında Isfahan'da valilik yaptığı nakledilmektedir.<sup>194</sup> Annesinin ise İranlı bir cariye olduğu bu sebeple İmâm Züfer'in yüzünün İranlılara benzediği de nakledilmiştir. Hattâ bu konuda şöyle bir nakil de vardır: İmâm Züfer Kûfe'ye geldiğinde Haccâc b. Ertâd'ın ders halkasına gelmiş, konuşmalarından Haccâc çok etkilenmiş ve onun için “dil Arap dili ama yüz Araplara benzemiyor.” demiştir.<sup>195</sup>

İmâm Züfer önceleri daha çok hadis ilimleri ile ilgilenirken bir gün kendilerine bir mesele sorulur. O ve ders halkasındaki arkadaşları bu meselenin cevabını veremezler bunun üzerine Ebû Hanîfe'ye gelerek meseleyi arz eder ve Ebû Hanîfe kendisine meseleyi birkaç farklı açıdan delilleri ile beraber izah eder. Bu olaydan sonra

<sup>190</sup> İbn Hacer El-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân*, 35.

<sup>191</sup> Kevserî, *Fıkhu ehli'l-Irak*, 113 vd.

<sup>192</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 2/139; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, 75; Kevserî, *Lemehatü'n-nazar fi sîreti'l-İmam Züfer*, 4.

<sup>193</sup> Debbâğ, *el-İmam Züfer b. el-Hüzeyl Usûlühü ve Fıkhuhü*, 31.

<sup>194</sup> Kevserî, *Lemehatü'n-nazar fi sîreti'l-İmam Züfer*, 5; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/39.

<sup>195</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 199.

Ebû Hanîfe'nin ders halkasına dâhil olur ve ölünceye kadar yaklaşık yirmi yıl ondan ayrılmaz.<sup>196</sup>

İmâm Ebû Hanîfe'den sonra onun yerine fetva makamına geçen İmâm Züfer Basra'ya gidene kadar bu görevi devam ettirmiştir. Kadîm ulemâ arasında Hanefî mezhebinde İmâm Züfer'e ait müftâ bih görüşleri derleyen eserler kaleme alınmıştır. Bunlardan el-Hamevî (ö. 1098/1687) *Ukûdü'd-dürer fîmâ yüftâ bihî min akvâli'l-İmâm Züfer* adlı 33 beyitlik manzum eserinde, Pîrîzâde (ö. 1099/1688) de *el-Kavlü'l-ezher fîmâ yüftâ fîhi bi-kavli'l-İmâm Züfer* adlı eserinde mezhepte 15 meselede onun görüşü ile amel edildiğini, bunlardan 10 tanesinin râcih 5 tanesinin ise mercûh olduğunu söylemişlerdir. İbn Âbidîn'e göre ise mezhepte 17 meselede onun görüşü diğer imamların görüşüne karşı müftâ bih kabul edilmiştir.<sup>197</sup>

İmâm Züfer İmâm Ebû Hanîfe'den sonra sekiz yıl yaşamış ve 158 yılında 48 yaşında Abbasî halifesi Mehdîbillah'ın hilafetinin ilk yıllarında vefât etmiştir.<sup>198</sup>

### C. Ebû Yûsuf (ö. 182/798)

Hicretin 113. yılında Kûfe'de doğan Ebû Yûsuf,<sup>199</sup> Ebû Hanîfe'nin en meşhur talebesidir. Dedesi Sa'd b. Büceyr Peygamberimiz (sallâllâhu aleyhi ve sellem)'in sahabîlerinden olup Hendek Savaşı'na katılmış ve göstermiş olduğu kahramanlıklar sebebi ile Peygamberimiz kendisine hayır duada bulunmuştur.<sup>200</sup> Ömrünün sonuna doğru Kûfe'ye yerleşmiş ve onun neslinden de Ebû Yûsuf gelmiştir.

Ebû Yûsuf önceleri İbn Ebî Leylâ'nın derslerine devam etmeye başladı. Dokuz yıl boyunca ondan yargılama hukuku (kazâ) ve fıkıh okudu, ardından Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katıldı.<sup>201</sup> Çocukluğu ve gençliği yoksulluk içinde geçen Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'nin maddî desteği sayesinde ilim halkasından kopmamıştır.<sup>202</sup> Bu sebeple

<sup>196</sup> Kevserî, *Lemehatü'n-nazar fi sîreti'l-İmâm Züfer*, 6.

<sup>197</sup> İbn Âbidîn, *Ukûdü resmi'l-müftî (Mecmûatü'r-resâil, 1)*, 28.

<sup>198</sup> Taşkoprîzâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/224.

<sup>199</sup> Zehebî, *Menâkıbü'l-imam Ebî Hanîfe ve sahibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. Hasan*, 58.

<sup>200</sup> Kevserî, *Kevserî, Hüsnü't-tekâdî fi sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî*, 6.

<sup>201</sup> Ögüt, "Ebû Yûsuf", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 10/261.

<sup>202</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/536.

namazlarının arkasından hep şöyle dua ettiği nakledilmiştir: “Allah’ım beni, annemi, babamı ve Ebû Hanîfe’yi bağışla!”<sup>203</sup>

Fıkıh derslerinin yanında hadis ilminin tedrisine de çok önem veren Ebû Yûsuf, Ebû İshâk eş-Şeybânî, Süleymân et-Teymî, Yahyâ b. Sa’îd el-Ensârî, Süleymân el-A‘meş, Hişâm b. Urve, Ubeydullah b.Ömer el-Umerî, Hanzala b. Ebî Süfyân, Atâ b. es-Sâib, Muhammed b. İshâk b. Yesâr, Haccâc b. Ertât, Hasen b. Dînâr, Leys b. Sa’d, Eyyûb b. Utbe ve daha pek çok muhaddisten ders almış,<sup>204</sup> keskin zekâsı ve kuvvetli hafızası sayesinde “Hafız” lakâbını elde etmiştir.<sup>205</sup> Ayrıca tefsir belâğat meğazî ve diğer ilimlerde de söz sahibidir.<sup>206</sup>

Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, Bişr b. Velîd, İbn Semâa, Yahyâ b. Maîn, Ali b. el-Ca‘d ve Ahmed b. Hanbel gibi daha pek çok talebe de ondan ders almıştır. Ahmed b. Hanbel: “Kendisinden hadis yazdığım ilk kişi Ebû Yûsuf’tur.” demiştir.<sup>207</sup>

Ebû Hanîfe ders halkasında meseleleri ortaya atar herkes kendi fikrini söyler, konu iyice vuzuha kavuşunca Ebû Yûsuf onu yazardı.<sup>208</sup> Ebû Hanîfe’nin ders halkasında meseleleri yazma görevini üstlenen Ebû Yûsuf aynı zamanda Hanefî mezhebinin ilk usûl eserinin de yazarıdır.<sup>209</sup> İmâmı Âzam Ebû Hanîfe’nin torunu İsmail b. Hammâd’a göre Ebû Hanîfe ile birlikte fikhî tedvin eden 10 kişiden birisidir. Hicretin 166. yılında Abbâsî halifelerinden Mehdîbillah döneminde<sup>210</sup> kadılık görevine başladıktan sonra maddî sıkıntılarından kurtulan Ebû Yûsuf, dâimâ fakir fukarânın yardımına koşmuştur. Harun Reşit zamanında Bağdat kadısı olan ve İslâm tarihinde ilk defa “Kâdilkudât” lakâbını kullanan kişi olan<sup>211</sup> Ebû Yûsuf ölene kadar bu görevi sürdürmüştür.

<sup>203</sup> Vekî’, *Ahbâru’l-kudât*, 3/258.

<sup>204</sup> Hatip el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 16/359.

<sup>205</sup> Kefevî, *el-Ketâib*, 1/384.

<sup>206</sup> Matlûb, *Ebû Yûsuf hayâtuhu ve âsâruhu ve ârâuhu’l-fikhiyye*, 60.

<sup>207</sup> Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 8/536.

<sup>208</sup> Kevserî, *Hüsnü’t-tekâdî fî sîreti’l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî*, 13.

<sup>209</sup> Kefevî, *el-Ketâib*, 384.

<sup>210</sup> Vekî’, *Ahbâru’l-kudât*, 3/255.

<sup>211</sup> Hatip el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/245.

Tam on yedi yıl aralıksız Ebû Hanîfe'nin derslerine katılmış ve müctehid mertebesine ulaşmıştır.<sup>212</sup> Kendisi İbnü'l-Hümâm, Kemâl Paşazâde ve İbn Âbidîn<sup>213</sup> gibi âlimlere göre mezhepte müctehid kabul edilirken; son dönem âlimlerinden Leknevî, Zahid el-Kevserî ve Sa'id Bekdâş'a göre mutlak müctehidtir.<sup>214</sup> Leknevî bu görüşünü Şemsü'l-eimme el-Kerderî'ye dayandırmıştır.<sup>215</sup> Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî ile birlikte mezhebin yayılmasına en çok katkıda bulunan kişidir. Hattâ bu konuda "Ebû Yûsuf olmasaydı Ebû Hanîfe'nin adı anılmazdı"<sup>216</sup> bile denilmiştir. İmâm Muhammed'in Esed b. Furat'dan yaptığı rivâyete göre Ebû Yûsuf'un hastalandığı bir zamanda Ebû Hanîfe O'nu ziyaret etti ve çıkışta "Şayet bu genç ölecek olursa şuranın üstündeki en bilgili kişi ölmüş olacak dedi ve yeri işaret etti."<sup>217</sup>

Kâdilkudât olduğu dönemde adaletten ayrılmamış, devlet büyüklerini dahi yerine göre ikaz ve tenkit etmekten çekinmemiştir. Harun Reşid'e siyasî ve mâlî tavsiyelerden oluşan *Kitâbü'l-Harâc* isimli eserini yazan Ebû Yûsuf özgürlüklere de son derece önem vermiştir.<sup>218</sup>

*Kitâbü'l-Harâc, İhtilâfü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ, Kitâbü'r-Red 'ale's-Siyeri'l-Evzâ'î, Kitâbü'l-Âsâr* gibi eserleri te'lif eden Ebû Yûsuf yakın arkadaşı Bişr b. Velîd el-Kindî'nin kaydettiğine göre 5 Rebülevvel 182 (26 Nisan 798) tarihinde altmış dokuz yaşında Bağdat'ta vefât etmiştir.<sup>219</sup>

#### **D. Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (ö. 189/805)**

Irak'ın Vâsıt şehrinde dünyaya gelen İmâm Muhammed'in ailesi aslen "Haresta"<sup>220</sup> bölgesindedir. Bazı tarihçiler onun aslen Arap olmadığını<sup>221</sup> ileri sürmüş olsa da genel kanaat onun aslen Arap olduğudur.<sup>222</sup> Babası tarafından bizzat Ebû

<sup>212</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/535.

<sup>213</sup> İbn Âbidîn, *Ukudü resmi'l-müftî (Mecmûatü'r-resâil, I)*, 11.

<sup>214</sup> Bekdâş, *Tekvini'l-mezheb*, 21.

<sup>215</sup> Leknevî, *Umdetü'r-ri'âye*, 1/28.

<sup>216</sup> Kefevî, *el-Ketâib*, 1/385.

<sup>217</sup> Zehebî, *Menâkibü'l-imam Ebî Hanîfe ve sahibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. Hasan*, 62.

<sup>218</sup> Köse, *İslâm Hukuku Açısından Din ve Vicdan Hürriyeti*, 42.

<sup>219</sup> Ögüt, "Ebû Yûsuf", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 10/261.

<sup>220</sup> Hamevî, *Büldân*, 2/241.

<sup>221</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 7/336.

<sup>222</sup> Kevserî, *Bülûğu'l-emânî*, 4.

Hanîfe'ye götürülüp teslim edildiğinde on dört yaşında olduğunu kendisi anlatmıştır.<sup>223</sup> İmâm Ebû Hanîfe ile olan birlikteliği onun doğum tarihini hicretin 132. yılı olarak kabul edenlere göre dört yıl, 134. yılı olarak kabul edenlere göre iki yıl sürmüştür.<sup>224</sup> İmâm Muhammed'in tahsil hayatı çoğunlukla Kûfe'de geçmiş, İmâm Ebû Hanîfe vefât ettikten sonra 6 yıl kadar İmâm Züfer'den sonrasında da Ebû Yûsuf'tan ders okumaya devam etmiştir. O dönemlerde Kûfe, İmâm Ebû Hanîfe'nin tabiri ile "İlim Şehri" olduğundan Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî de bu nimetten faydalanmış ve fıkıh ilminin yanında diğer İslâmî ilimleri ve Arap dilini ehil hocalardan tahsil etme fırsatı bulmuştur.<sup>225</sup> Aynı zamanda İmâm Ebû Hanîfe'nin şart koşması ile Kur'an-ı Kerîm'i de baştan sona ezberlemiştir.<sup>226</sup>

Tahsil hayatında âdetâ fıkıh ilmi ile hadis ilmini cemedan İmâm Muhammed bu sebeple Basra, Mekke, Medine gibi ilim merkezlerine seyahat etmiştir. Zahid el-Kevserî çeşitli beldelede pek çok âlimle tanışan İmâm Muhammed'in ders aldığı hocalarının listesini yayınlamıştır.<sup>227</sup> Bu yolculuklarından birinde 3 yıl İmâm Malik'in yanında kalmış ve onun meşhur eseri *Muvatta'*'yı kendisinden dinleyip rivâyet etmiştir.

Ayrıca Arap diline ve Kur'an ilimlerine olan vukûfiyyetinden dolayı herkesin takdirine mazhar olan İmâm Muhammed için İmâm Şafiî: "Konuştuğu zaman Kur'an onun lügati ile indirildi zannederdin"<sup>228</sup> demiştir. Ahmed b. Hanbel de kendisine bu kadar ince meseleleri nereden öğrendiği sorulduğunda "İmâm Muhammed'in kitaplarından"<sup>229</sup> cevabını vermiştir.

Hanefî mezhebinin temel eserlerini kaleme alan, İmâm Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un görüşlerini sonraki nesillere aktaran da odur. İmâm Muhammed sayısı kesin olarak bilinmemekle birlikte çok sayıda eser kaleme almıştır.<sup>230</sup>

<sup>223</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/184.

<sup>224</sup> Hatip el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/169.

<sup>225</sup> Kevserî, *Bülûğu'l-emânî*, 5.

<sup>226</sup> Kevserî, *Bülûğu'l-emânî*, 6.

<sup>227</sup> Kevserî, *Bülûğu'l-emânî*, 7 vd.

<sup>228</sup> Kefevî, *el-Ketâib*, 1/399.

<sup>229</sup> Hatip el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad*, 2/567.

<sup>230</sup> Kefevî, *el-Ketâib*, 1/399.

Harun Reşit zamanında Rakka kadılığına tayin edilen İmâm Muhammed bir müddet sonra bu görevden alınıp daha sonra yine Harun Reşit tarafından Ebû Yûsuf'un yerine Kâdilkudât (Başkadı) olarak atanmış ve vefât edene kadar bu görevi devam ettirmiştir.<sup>231</sup>

İlimler tarihinde İmâm Muhammed'i ön plana çıkararak bir diğer husus, dünya hukuk tarihi açısından devletlerarası ilişkileri konu edinen ilk hukuk kitabının onun tarafından yazılmış olmasıdır.<sup>232</sup>

*El-Asl, el-Câmi 'u's-sağîr, el-Câmi 'u'l-kebir, ez-Ziyâdât, es-Siyerü's-sağîr, es-Siyerü'l-kebir, el-Keysâniyyât, el-Mehâric fi'l-hiyel, el-Kesb, el-hücce 'alâ ehli'l-Medîne, Kitâbü'r-Radâ', el-Âsâr, Muvatta'ü'l-İmâm Mâlik rivâyetü Muhammed,* eserlerinden bazılarıdır. Bu eserlerden ilk altısına aynı zamanda “Zâhirü'r-rivâye” denilmiştir.<sup>233</sup> İmâm Muhammed Harun Reşit'le birlikte gittiği Rey şehrinde 189 yılında 58 yaşında vefât etmiştir.

En meşhur talebeleri arasında Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (ö. 204/820), Ebû Abdillâh Esed b. el-Furât b. Sinan el-Kayrevânî (ö. 213/828), Ebû Süleymân Mûsâ b. Süleymân el-Cûzcânî el-Bağdâdî (ö. 200/816), Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî (ö. 224/838), Ebû Mûsâ İsâ b. Ebân b. Sadaka (ö. 221/836), Ebû Abdillâh Muhammed b. Semâa b. Ubeydillâh et-Temîmî el-Kûfi (ö. 233/848), Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Mürri el-Bağdâdî (ö. 233/848) sayılabilir.<sup>234</sup>

Hanefî mezhebinde meseleler üç tabakaya ayrılmıştır.

Birinci tabakada: *Zâhirü'r-rivâye* kitaplarında geçen meseleler. Bunlar mezhep imamlarımızdan nakledilen en kuvvetli ve sahih görüşlerdir.

<sup>231</sup> Taş, “Şeybânî, Muhammed b. Hasan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 39/39.

<sup>232</sup> Yaman, “*Hanefî Mezhebinin Kurumsallaşmasında Etkili Olan Dört Sima*”, 160.

<sup>233</sup> Kaya, “Zâhirü'r-Rivâye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 44/101.

<sup>234</sup> Kevserî, *Bülûğu'l-emânî*, 10.

İkinci tabakada: Zâhirü'r-rivâye eserler dışında kalan meseleler. Bunlar da imamlarımızdan nakledilmiştir ama bunların tarîki Zâhirü'r-rivâye eserlerin tariki gibi değildir. Bu sebeple bunlara “*Nevâdir*” denilmiştir.

Üçüncü tabakada: “Fetâvâ” ve “Vâkıât” meseleleri. Bu meseleler daha sonraki ulemâ tarafından hakkında mezhep imamlarımızdan nakil bulunmayan konularda istinbât edilen meselelerdir. Bunların tamamını ilk defâ toplayıp bir araya getiren de “İmâmü'l-hüdâ” lakabı ile meşhur Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî (ö. 373/983) dir.<sup>235</sup>

İmâm Muhammed hem İmâm Ebû Hanîfe'ye hem Ebû Yûsuf'a hem de İmâm Mâlik'e talebelik yapmış aynı zamanda İmâm-ı Şafî'ye hocalık yapmıştır. Sadece şu hoca-talebe ilişkisi bile onun fikhî anlamda konumunu gösterme açısından yeterlidir. Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin sonraki nesillere aktarılmasında Ebû Yûsuf ile birlikte en büyük payın sahibi olan İmâm Muhammed kendi ictihadının neticesi olarak bazen onlara muhalefet de etmiştir. Hanefî imamlar arasındaki bu ittifak ya da ihtilaf ise tamamen maslahata mebni ictihadlar neticesindedir.<sup>236</sup>

## V. HANEFİ MEZHEBİNİN USÛL DÜŞÜNCESİNİN GELİŞİMİNE KATKISI OLAN ÂLİMLER

Bu bölümde İmâm Ebû Hanîfe ve talebelerinden sonraki dönemde Hanefî usûl düşüncesine katkısı olan âlimleri zikredeceğiz. Peşînen belirtelim ki bizim burada zikrettiklerimizin dışında mutlaka katkısı olanlar da olmuştur. Fakat biz eksen olan ve mezhebin omurgasını oluşturan âlimleri ele alacağız.

### A. İsâ b. Ebân b. Sadaka (ö. 221/836)

İmâm Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'nin en meşhur talebelerinden birisidir.<sup>237</sup> Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte aslı itibariyle İran'ın Fars şehirlerinden Şiraz'ın 4 merhale güneydoğusunda bulunan Fesâ<sup>238</sup> bölgesindedir. İbn Ebân, önceleri hadis ilimleri ile daha çok iştilgal etmiş İsmail b. Câfer, Hüseyim ve

<sup>235</sup> Kefevî, *el-Ketâib*, 1/406.

<sup>236</sup> Köse, *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, 204.

<sup>237</sup> İbn Kutluboğâ, *Tâcü't-terâcim*, 227.

<sup>238</sup> Hamevî, *Büldân*, 4/261.

Yahyâ b. Ebî Zâide gibi âlimlerden hadis okumuş<sup>239</sup> ehli hadis ekolüne mensup bir âlim iken<sup>240</sup> sonradan fıkıh ilmine yönelmesini Saymerî bize şöyle anlatıyor: “Îsâ b. Ebân Hanefîlerin hadislere muhalefet ettiklerini iddia ediyordu. Yakın arkadaşı Muhammed b. Semâa (ö. 233/848) bir gün sabah namazını müteakip onu İmâm Muhammed’in meclisine oturttu ve sohbetten sonra İmâm Muhammed’e onun zekâsından, hafızasının kuvvetinden, takvâ ve verâ sahibi olmasından bahsettikten sonra Hanefîlerin hadislere muhalif hareket ettikleri hakkındaki menfî düşüncelerini anlattı. Bunun üzerine İmâm Muhammed: “Ey oğul! Hangi konuda bizim hadislere muhalif olduğumuzu gördün ki? Bizi dinlemeden bizim hakkımızda söylenen asılsız şeylere itibar etme.” dedi. Bunun üzerine Îsâ b. Ebân kendisine hadislerle alâkalı 25 konuda sorular yöneltti. İmâm Muhammed bu soruların hepsine delilleri, şahitleri ve nâsih- mensûhları ile birlikte cevap verip her konuyu en doyurucu şekilde izâh edince Îsâ b. Ebân, Muhammed b. Semâa’ya dönerek “Nurla benim aramda bir perde varmış, artık o perde kalktı” dedi ve fıkıh ilminde derinleşene kadar İmâm Muhammed’den hiç ayrılmadı.<sup>241</sup> Tahâvî onun ilmî derecesinin yüksekliğini anlatmak üzere Bekkâr b. Kuteybe’den rivâyetle Hilâl b. Yahyâ’nın “İslâm’da kendi zamanında Îsâ b. Ebân’dan daha fakih bir kadı yoktur”<sup>242</sup> dediğini nakletmektedir. Îsâ b. Ebân Hanefî fakihlerinin büyüklerinden kabul edilmekle beraber kaynaklarda mu‘tezile akaidini benimsediğine dair bazı rivâyetler de bulunmaktadır.<sup>243</sup>

Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201) İbn Ebân’ın Kur’an’ın mahlûk olduğu görüşünü benimsediğini belirttiikten sonra konu ile alâkalı olarak şöyle bir olay anlatır: “İbn Ebân’ın Basra kadılığı zamanında Bir Müslüman ile Yahudî arasındaki anlaşmazlık davasında Müslümana yemin ettirmek üzere İbn Ebân ‘والذي لا إله إلا هو’ (Kendisinden başka İlah olmayan)’ şeklinde yemin etmesini isteyince Yahudî itiraz eder ve ‘Hâlik ile yemin ettir, mahlûk ile değil! Zira bu ifade Kur’an’da geçiyor, sen de Kur’an’ın mahlûk olduğunu söylüyorsun.’ deyince İbn Ebân hayrete düşmüştür.”<sup>244</sup> Fakat bu hikâyeye ihtiyatlı yaklaşmak gerektiği kanaatindeyiz. Zirâ Cessâs’ın İbn

<sup>239</sup> Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 10/440.

<sup>240</sup> Özen, “Îsâ b. Ebân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 22/480.

<sup>241</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 229.

<sup>242</sup> Leknevî, *el-Fevâ’idü’l-behiyye*, 151.

<sup>243</sup> Hatip el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/482.

<sup>244</sup> İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi’l-Mulûk ve’l-’Umum*, 11/68.

Ebân'a nispetle naklettiği görüşler tam tersine onun ehl-i sünnet görüşüne bağlı olduğunu ve mutezilî sayılamayacağını net bir şekilde göstermektedir.<sup>245</sup> Özellikle fasık Müslümanların öbür dünyadaki durumu hakkında bağışlanmalarının da mümkün olduğunu ve Allah'ın affetmesi ile cennete girebileceklerini söylemesi<sup>246</sup> onu tam olarak Mu'tezile'den uzaklaştırmaktadır. Meseleleri hızlı bir şekilde hükme bağlamakla maruf olan İbn Ebân, Abbasî halifelerinden Mansur'a bir müddet hizmet etmiş ve İsmail b. Hammâd b. Ebî Hanîfe'nin Basra kadılığından azledilmesinin ardından göreve gelip 10 yıl Basra'da kadılık yapmıştır.<sup>247</sup>

İsâ b. Ebân ölüm döşeğinde iken zamanın fakihlerinden Muhammed b. Abdullah el-Kelbî onu ziyarete gelmiş. İsâ b. Ebân Kelbî'den kendisine ait olan malları saymasını istemiş, bakmışlar ki epey malı var. Sonra bir de borçlarını saymasını istemiş, neticede bakmışlar mallar ile borçlar birbirine denk geliyor ve geriye mal kalmıyor. Bunu üzerine Ebân Araplar arasında darbimesel olan şu sözü söylemiş “Onlar zenginler gibi yaşamayı fakirler gibi ölmeyi sever.”<sup>248</sup> Hicrî 221 yılının Muharrem ayında hac vazifesini îfâ edip döndükten sonra Basra'da vefât etmiş ve orada defnedilmiştir. İsa b. Ebân'ın en meşhur talebeleri arasında Bekkâr b. Kuteybe<sup>249</sup> (ö. 270/884) ve Tahavî'nin de hocası olan Ebû Hâzim el-Kâdî Abdülhamid (ö.292/905) sayılabilir.<sup>250</sup>

Kaynaklarda İsa b. Ebân'a nispet edilen 9 adet eserin ismi geçmektedir. Bunlar: *Kitâbu'l-Hucec es-sağîr*, *el-Hucecu'l-kebîr*, *İsbâtü'l-kıyas*, *Haberu'l-vâhid*, *İctihadü'r-rey*, *el-Câmî fi'l-fıkıh*, *Kitâbü'ş-şehâdât*, *Kitâbü'l-ilel*, *er-Red 'alâ Bişr el-Merîsî ve'ş-Şâfi'î fi'l-ahbâr* dır.<sup>251</sup> Eserlerinden hiçbirisi maalesef günümüze ulaşmamıştır. Bunlardan özellikle *Kitâbu'l-Hucec es-sağîr* isimli eserinin içeriği

<sup>245</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/103; Karakuş, “*Hicri II-VI Asırlarda Mu'tezile Fıkıh Usûlüniün Hanefî Usûlüne Etkisi*”, 56.

<sup>246</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/103.

<sup>247</sup> Zirikli, *el-A'lâm*, 5/100.

<sup>248</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 250.

<sup>249</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/440.

<sup>250</sup> Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 151.

<sup>251</sup> Özmen, “*İsa B. Ebân'ın Hayatı Eserleri ve Haberlerin Epistemolojik Değeri ile Bâzı Görüşleri*”, 141 vd.; Özen, “*İsâ b. Ebân*”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 22/481.

hakkında kaynaklarda teferruatlı bilgi verilmiş ve İsa b. Ebân'ın bu eserle meşhur olduğu nakledilmiştir.

Rivayete göre İsa b. Harun el-Hâşimî, Abbâsî halifesi Me'mun ile akrandı ve Halife Harun Reşid hadis öğrenmeleri için farklı beldelerden hocaları onlara gönderiyordu. Bir gün İsa b. Harun el-Hâşimî bir kitap oluşturacak miktarda hadislerin yazılı olduğu bir defteri halife Me'mun'un önüne koyarak: "Allah babanı ıslah etsin! Bunlar senin babanın bizim için seçip gönderdiği hocalardan dinlediğimiz hadisler. Fakat şimdi senin meclisini dolduranlar burada yazılı olan hadisleri kabul etmiyor ve onlara muhalif davranıyorlar. Şayet onlar haklı ise baban bizim için seçip gönderdiği adamlarda hata etmiştir. Yok, eğer baban haklı ise bu hadislere aykırı hüküm verenleri meclisinden bir an evvel uzaklaştırman gerekir." dedi. Me'mun defteri alarak "Herhâlde onların buna verecek bir cevapları vardır ben onlara sorarım." dedi. Bu olaydan sonra yanına ilk gelen Ebû Hanîfe'nin torunu İsmail b. Hammâd oldu. Me'mun durumu ona açıklayınca İsmail b. Hammâd: "Ben bu iş için yeterliyim, size delilleri ile birlikte meseleleri açıklayacağım." diyerek kitabı aldı. Bir müddet sonra cevap olarak yazdığı şeyleri getirince Me'mun bir takım hucet olamayacak şeyler ve sövgülerle dolu olduğunu gördü ve cemaatin cevabı bunlar olmasa gerek diyerek kitabı İbn Hammâd'dan geri aldı. Daha sonra sırasıyla bu olayın benzeri Bişr b. Ğıyas el-Merîsî (ö. 218/833) ve Yahyâ b. Eksem (ö. 242/857) ile de yaşandı. İsmi geçen âlimlerin hiç birisi beklenen cevapları veremediler. Bu olay İbn Ebân'ın kulağına gidince *el-Hucec's-sağîra* isimli eserini yazdı. Bu eserde haber çeşitleri, rivâyet yolları, zorunlu olarak kabûl edilmesi gerekenler, zorunlu olarak reddedilmesi gerekenler, birbirine zıt olan haberler vârid olduğunda yapılması gerekenler vb. meseleleri izah ettikten sonra hadisleri bâblara göre tasnif edip her bâb ile ilgili Ebû Hanîfe'nin delillerini ve kendi görüşlerini açıkladı. Sonra da bu meselelerden hücceti nakil ve akıl olanları ayrı ayrı kafada soru işareti bırakmayacak şekilde izah etti. Me'mûn bu kitabı okuyunca çok hoşuna gitti ve "İşte verilmesi gereken cevaplar bunlardı." dedi ve İsa b. Ebân'ı övme sadedinde bir şiir söyledi: "Genç ve güzel olan gelinin yüzüne kumalarının hasetliklerinden çirkin demesi gibi gencin yapmış olduğu hayırlı işlere güç yetiremedikleri için kavmi onu kıskanıp hasetliklerinden düşman

oldular.”<sup>252</sup> Ayrıca Cessâs’ın *el-Fusûl* isimli eserinde İsa b. Ebân’ın hadis usûlü ile ilgili görüşleri çok geniş bir şekilde zikredilmiş, Hanefîlerin haber teorisi onun görüşleri üzerine şekillenmiştir.<sup>253</sup> Özellikle haberleri: “doğruluğu kesin olarak bilinen haberler, yanlışlığı kesin olarak bilinen haberler ve hem doğru hem de yanlış olma ihtimâli olan haberler”<sup>254</sup> şeklinde tasnif etmiş ve bu üçlü tasnif kendisinden sonra yazılan pek çok esere de ilham kaynağı olmuştur. Ancak onun kıyasa aykırı rivâyetlerin kabul edilebilmesi için sahabe râvîsinin fakih olması şartını koşması ve bunun sonucu olarak Ebû Hüreyre’nin rivâyetlerine mesâfeli yaklaşması tenkit edilmiştir. Esasında İsa b. Ebân kıyasa ve meşhur sünnete aykırı olduğu takdirde Ebû Hüreyre’nin rivayetlerini kabul etmez; aksi takdirde kabul eder. Bu konuda o, Hanefîlerde yerleşik olan kuralın dışında değildir.<sup>255</sup> Kendisinden sonraki dönemde başta Tahavî ve Kerhî olmak üzere pek çok Hanefî fakihî onun bu görüşünü kabul etmemiştir. Hattâ Tahavî *Kitâbu’r-Red ‘alâ İsa b. Ebân fî kitâbihi’llezî Semmâhu Hatâe’l-Kütüb* isminde ona reddiye yazmıştır.<sup>256</sup>

Her ne kadar İsa b. Ebân’ın bu görüşleri genel anlamda tenkit edilse de Cessâs gibi kendisinden sonra gelen bazı Hanefî usûlcüleri de etkilemiştir.

### **B. Ebû Hâzim el-Kâdî (ö. 292/905)**

Aslen Basralı olup Basra ulemâsından, İmâm Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Semâa’nın talebesi olan Muhammed el-Ammî (III/IX. yüzyıl)<sup>257</sup> ve İsa b. Ebân’dan<sup>258</sup> fıkıh tahsil etmiştir. Üstün zekâsı ve muhâkeme kabiliyeti sayesinde kendisinden ders aldığı hocaları bile geride bırakan Ebû Hâzim metamatik, cebir gibi pozitif bilimlerin yanında sicillât ve şurût ile de ilgilenmiştir. Abbasî hükümdarlarından el-Mu‘temedalallah Ahmed b. Ca‘fer el-Abbâsî’nin (ö. 279/892) iktidarı döneminde kadılık vazifesine başlayan Ebû Hâzim Mu‘tazıbillâh (ö. 289/902) ve Müktefıbillâh (ö. 295/908) dönemlerinde kadılık yapmıştır. Ürdün, Filistin, Dımeşk, Kûfe ve Bağdat’ta kadılık yapan Ebû Hâzim; Ebû Ca‘fer et-Tahavî (ö. 321/933), Ebû Tâhir ed-

<sup>252</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 248.

<sup>253</sup> Aytekin, “*Fıkıh Usûlünde Haber Teorisinin Oluşumunda İsa b. Ebân’ın Etkisi*”, 335.

<sup>254</sup> Cessâs, *el-Fusûl fî’l-Usûl*, 3/35.

<sup>255</sup> Aytekin, *Fıkıh Usûlünde Haber Teorisinin Oluşumunda İsa b. Ebân’ın Etkisi*, 343-344.

<sup>256</sup> Yaman, “*Hanefî Mezhebinin Kurumsallaşmasında Etkili Olan Dört Sima*”, 166.

<sup>257</sup> Leknevî, *el-Fevâ’idü’l-behiyye*, 55.

<sup>258</sup> Kefevî, *el-Ketâib*, 2/5.

Debbâs (ö. IV. yy./X.yy), ve Ebû Saîd el-Berdeî (ö. 317/930), gibi talebeleri yetiştirmiştir. Saymerî, Ebû Hâzim'in bu talebeler içinde Berdeî'ye özel bir önem atfettiğini vurgulamak üzere "Kendisini ona hasretmişti"<sup>259</sup> demiştir. Hicrî 292 yılında Bağdat'ta vefât eden Ebû Hâzim'in İmâm Muhammed'in *el-Câmi'u'l-kebîr*'i üzerine bir şerhi ayrıca *el-Emâlî*, *Edebü'l-kâdî*, *Kitâbü'l-Ferâiz* (*Lübâbü'l-ferâiz*), *Kitâbü'l-Mahâdir* ve *'s-sicillât*, adlı eserleri kaynaklarda zikredilmektedir.

### C. Ebû Saîd el-Berdeî (ö. 317/930)

Azerbaycan'ın sınır şehirlerinden Berdea'da doğan büyük Hanefî fakihlerinden Ebû Saîd'in doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Hamevî'ye göre kelime zâl harfî ile Berzeî şeklinde de okunabilir.<sup>260</sup> Ebû Hanîfe'nin torunu İsmâil b. Hammâd (ö. 212/827) ve İmâm Muhammed'in meşhur talebelerinden Mûsâ b. Nasr er-Râzî Ebû Sehl'in talebesi Ebû Ali Dekkâk er-Râzî gibi hocalardan ders almıştır. Meşhur talebeleri arasında Kerhî, Ebû Amr et-Taberî ve Ebû Tâhir ed-Debbâs gibi âlimler vardır.<sup>261</sup> Irak Hanefî okuluna mensup pek çok âlimde olduğu gibi Berdeî de mu'tezilî olmakla suçlanmıştır.<sup>262</sup> Ancak Berdeî hakkında yapılan güncel bir çalışmada bu isnatlar ısrarla reddedilmiştir.<sup>263</sup> Berdeî hacca gitmek üzere yola çıkmıştı, yolda Bağdat'a uğradı ve Dâvûd ez-Zâhirî ile Hanefî bir âlimin ümmüveled cariyesinin satışı ile ilgili bir mevzuda tartışıklarına şahit oldu. Hanefî âlimin cevap vermekte zayıf kaldığını görünce Dâvûd ez-Zâhirî'yi susturdu. Bu olaydan sonra hacca gitmeyi erteleyip uzun yıllar Bağdat'ta kalarak tedrisatla uğraştı. Nihayet hicrî 317 yılında hacda iken Karâmitîlerin isyanında şehit edildi.<sup>264</sup>

*TDV İslam Ansiklopedisi* 'nde Berdeî'ye *Mesâ'ilü'l-hilâf* isimli bir eser nispet edilse de<sup>265</sup> konu ile alakalı güncel bir çalışmada eserin Berdeî'ye ait olmadığını tespit edilmiştir.<sup>266</sup>

<sup>259</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 274.

<sup>260</sup> Hamevî, *Büldân*, 1/379.

<sup>261</sup> Kallek, "Ebû Saîd el-Berdaî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 10/219.

<sup>262</sup> Hatip el-Bağdâdî, *Târihü Bağdâd*, 5/160; Safedî, *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*, 6/207; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, 1/156.

<sup>263</sup> Dadaş, *Ebû Saîd el-Berdeî*, 36 vd.

<sup>264</sup> Kefevî, *el-Ketâib*, 1/559.

<sup>265</sup> Kallek, "Ebû Saîd el-Berdaî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 10/220.

<sup>266</sup> Dadaş, *Ebû Saîd el-Berdeî*, 49.

#### D. Ebü'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952)

Hanefî fukahasının en önde gelen âlimlerinden birisi olan Kerhî (ö. 260/874) yılında Irak'ta, Kerh'te dünyaya geldiği için bu nisbe ile anılmıştır.<sup>267</sup> Ebû İshâk İsmâîl b. İshâk b. İsmâîl el-Ezdî el-Cehdamî'den (ö. 282/896) hadis okumuş, kendisinden de "İbn Hayyûveyh" diye meşhur olan Ebû Ömer Muhammed b. El-Abbâs b. Muhammed b. Zekeriyâ b. Yahyâ el- Bağdâdî el- Hazzâz (ö. 382/993) ve İbn Şâhîn Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî (ö. 385/996) gibi meşhur sika muhaddisler rivâyette bulunmuşlardır.<sup>268</sup>

Fıkıhta öne çıkan hocaları ise Ebû Hâzim el-Kâdî Abdülhamîd b. Abdilazîz es-Sekûnî (ö. 292/905), Ebû Saîd Ahmed b. Hüseyin el-Üsrûşenî el-Berdeî'dir. (ö. 317/930) Kerhî en fazla Berdeî'den istifade etmiştir.<sup>269</sup> İlmî kudretinden dolayı kendisine "İmâm", "Allâme", "Fehhâme", "Gudve" gibi ünvanlar verilen Kerhî, Ebû Hâzim el- Kâdî ve Ebû Saîd el-Berdeî'den sonra Bağdat'ta Hanefî mezhebinin imamı kabul edilmiştir.<sup>270</sup>

Meşhur talebeleri arasında Ebü'l-Kâsım el-Kâdî Alî b. Muhammed b. Ebi'l-Fehm Dâvûd b. İbrâhîm et-Tenûhî el-Kebîr el-Antâkî (ö. 342/953), Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk eş-Şâşî (ö. 344/955), Ebû Abdillâh el-Hüseyin b. Alî b. İbrâhîm el-Basrî el-Kâğadî (ö. 369/979-80), Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî el- Cessâs (ö. 370/981), Ahmed b. Hasen b. Ali el-Mervezî Ebî Hâmid b. Et-Taberî (ö. 377/988) yer almaktadır.<sup>271</sup>

Son derece zahit takvâ ve verâ sahibi olan Kerhî, namaz kılmaya ve oruç tutmaya çok düşküdü. Vefâtına yakın felç olduğunda, maddî imkânsızlığını gören talebelerinin kendisi adına zamanın meliki Ebü'l-Hasen Seyfû'd-devle el-Hamdânî'den (ö. 356/967) yardım istediklerini duyunca çok üzölmüş ve "Yarabbi benim rızkımı alışık olduğum dışında başka bir yoldan verme!" diye duâ etmiş ve

<sup>267</sup> Hatip el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 12/74.

<sup>268</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 15/209.

<sup>269</sup> Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 41.

<sup>270</sup> Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 109.

<sup>271</sup> İbn Kutluboğâ, *Tâcü't-terâcim*, 200; Şîrâzî, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, 142.

Melik'in kendisine gönderdiği on bin dirhemlik yardım ulaşmadan Şa'bân ayının on beşinci gecesi<sup>272</sup> vefât ettiği nakledilir.<sup>273</sup>

Kerhî kadılık noktasında aynı kendisine bağlı olduğu mezhep imamı gibi resmî görev kabul etmemiş bilakis kabul eden kimselerden de uzaklaşmıştır. İbn Kemâl Paşa Kerhî'yi "Meselelerde Müctehid"<sup>274</sup> tabakasından kabul etmiştir.<sup>275</sup> Leknevî ise Kerhî'nin İmâm Ebû Hanîfe'nin ve Hanefî mezhebinin pek çok görüşüne muhalif tercihlerde bulunması sebebi ile İbn Kemâl Paşa'nın bu tasnifine itiraz ederek Kerhî'nin "Ashâbü'l-Vücûh"<sup>276</sup> tan kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir.<sup>277</sup>

Irak Hanefiliğinin (meşâyih-i Irak) önemli, hattâ en büyük temsilcisi sayılan Kerhî, Hanefî mezhebinin oluşumunda bir yol ayrımını teşkil eder.<sup>278</sup> Hanefî mezhebinin sistemleştirilmesinde en büyük pay sahiplerinden birisi olmasına rağmen sarhoş olan kimsenin o hâlinde boşamasının geçerli olmadığını<sup>279</sup> söylemesi gibi mezhebin genel görüşlerine muhalif tercihleri de olmuştur.<sup>280</sup>

Bağdat kökenli pek çok Hanefî âlim gibi Kerhî de Mu'tezile mezhebine nispet edilmiştir.<sup>281</sup> Hattâ Zehebî onun hakkında "İ'tizalin başı idi, Allah onu affetsin!"<sup>282</sup> demiştir. Fakat İbn Hacer; Kerhî'nin edîp ve latîf bir kişi olduğunu, i'tizal iddiasının bir iftira olarak Kerhî'ye Ebû'l-Hasen b. el-Furat tarafından atıldığını söylemiştir.<sup>283</sup> Semânî de bu görüştedir.<sup>284</sup> Temîmî ise Hatip el-Bağdâdî'nin onu mu'tezilenin lideri olmakla suçladığını, Allah'ın onun durumunu daha iyi bildiğini söyledikten sonra Hatib'in mezhep taassupçusu olduğunu belirtmiş ve "Allah asıl onu affetsin!"

<sup>272</sup> İbn Kutlubogâ, *Tâcü't-terâcim*, 201.

<sup>273</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 276.

<sup>274</sup> Ne usûl ne de fûru da mutlak müctehide muhalefet edemez. Ancak müctehidin görüşü bulunmayan meselelerde müctehidin kaide ve usulüne uygun bir şekilde içtihad edebilir.

<sup>275</sup> Kemâlpaşazâde, *Tabakâtü'l-fukaha*, 61.

<sup>276</sup> İmamının usulünü ve kurallarını aşmaksızın müstakil olarak delili takrir edebilen, tahrîc ve istinbata muktedir olan müctehid.

<sup>277</sup> Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 108.

<sup>278</sup> Apaydın, "Kerhî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 25/286.

<sup>279</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîl-i-Muhtâr*, 3/149.

<sup>280</sup> Çeker, *el-Muhtâr'ın Anahtarı 2*, 65.

<sup>281</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 15/209; Hatip el-Bağdâdî, *Târihü Bağdâd*, 5/160; Özen, *İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 73 vd.; Karakuş, "Hicri II-VI Asırlarda Mu'tezile Fıkıh Usûlünün Hanefî Usûlüne Etkisi", 58.

<sup>282</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 15/426.

<sup>283</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, 4/99.

<sup>284</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, 5/432.

demiştir.<sup>285</sup> Özellikle hocası el-Berdeî'nin Mu'tezile mezhebine nispet edilmesinin bunda çok büyük etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Saymerî'nin naklettiğine göre Ebû'l-Hüseyn en-Nisâbü'rî önceleri Kerhî'nin derslerine devam ederken onu terkedip sonradan Ebû Tâhir ed-Debbâs'ın derslerine katılmıştır.<sup>286</sup> Günümüzde bazı araştırmacılar bunu Kerhî'nin mu'tezilî eğilimlerine bağlamaktadır.<sup>287</sup>

Kerhî'nin kaynaklarda zikredilen meşhur eserleri: *er-Risâle (el-Usûl)*, *el-Muhtasar*, *Şerhu'l-Câmi'î'l-kebîr*, *Şerhu'l-Câmi'î'-sağîr*, *el-Câmî*, *Risâle fi'l-eşribe ve tahlili nebîzi't-temr*"dir.

Bu eserler içinde belki de en önemlisi *er-Risâle* dir. Kerhî bu risalesinde Hanefî fîrû fikhının üzerine bina edildiği 39 kaide tespit etmiş ve İmâm Necmeddin Ebû Hafs Ömer en-Nesefî de (ö. 537/1142) bunları misaller vererek şerh etmiştir. Daha sonra bu iki eser Debûsî'nin *Te'sîsü'n-nazar* isimli eseri ile beraber basılmıştır.

Bu risâlenin 28 ve 29. kaidelerinde Kerhî, gündem oluşturan ve kendisinden sonra da pek çok tartışma oluşturan açıklamalarda bulunmuştur. Mesela: "Ashabımızın görüşüne muhalif her âyet ya neshe ya da tercihe hamledilir. Fakat mezhep görüşü ile âyetleri uzlaştıracak şekilde te'vilde bulunmak daha evlâdır. Aynı şekilde ashabımızın görüşüne muhalif olarak gelen her haber ya neshe hamledilir ya da kendisi ile aynı derecede başka bir habere veya başka bir delile muarız gelmiştir. Ya da ashabımız tercih sebeplerinden birisi sebebi ile başka bir delili tercih etmiştir. Yahut bu haberlerle ashabımızın görüşünü uzlaştıracak bir te'vil varsa ona hamledilir. Tabii bunların hepsi de bir delile binâen yapılır. Şayet delil neshe delâlet ediyorsa neshe hamledilir. Başka bir şeye delâlet ediyorsa onunla amel edilir."<sup>288</sup> Bu kaideler zamanla pek çok âlim tarafından izah ve şerh edilmiş ve Kerhî'nin söyleminin asıl

<sup>285</sup> Pekcan, "Kerhî'nin el-Usûl' adlı Risâlesinin Çeviri ve Değerlendirilmesi", 257; Güney, "Kuduri'nin 'Şerhu Muhtasari'l-Kerhi' adlı eserinin Siyer bölümünün Edisyon Kritiği", 22; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 4/422.

<sup>286</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 284.

<sup>287</sup> Apaydın, "Kerhî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 25/286.

<sup>288</sup> Kerhî, *Risâle fi'l-usûl (Debûsî'nin Te'sîsü'n-nazar'ının içinde)*, 169-70.

gayesi açıklanmaya çalışılmıştır.<sup>289</sup> Kerhî, mescidinin hizasında Vâsıtıyyîn nehri kenarındaki Derbû'l-Hasan b. Zeyd denilen bölgede defnedilmiştir.<sup>290</sup>

### E. Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs(ö. 370/981)

Günümüzdeki İran'ın başkenti Tahran'ın bir mahallesi sayılan Rey şehrinde 305/917 yılında doğan Cessâs'ın<sup>291</sup> künyesi "Ebû Bekir"dir. Doğduğu Rey bölgesine nispetle "Râzî", kireççilik mesleğine nispetle "Cessâs", mezhepteki konumuna binaen "Şeyh"<sup>292</sup> ve "Fahrüddîn",<sup>293</sup> ilmine itibarla "Allâme", "Müftü", "Müctehit" ve "Irak'ın Sembölü"<sup>294</sup> gibi lakaplarla anılmıştır. 20 yaşına kadar doğduğu şehirde ilim tahsil ettikten sonra Bağdat'a yerleşmiş ve burada başta Ebû'l-Hasen el-Kerhî olmak üzere pek çok hocadan ders almıştır. Kaynaklarımızda kendisinin 20'den fazla hocadan ders aldığı nakledilmektedir.<sup>295</sup> Takvâ ve verâ sahibi olan Cessâs; aynen hocası Kerhî gibi resmî görev almamış, kendisine iki defa Kâdîlkudât'lık teklif edilmesine rağmen kabul etmemiştir.<sup>296</sup> Özellikle fıkıh, tefsir, hadis, kelâm ve Arap dili konusunda geniş ilim sahibi olan Cessâs bu ilmi elde edebilmek için ilim yolculuklarına çıkmıştır. Hocası Kerhî'nin de tavsiyesi üzerine Hâkim en-Nîsâbüri ile birlikte Nîşâbur'a giderek ondan hadis tahsil etmiştir.<sup>297</sup> Kendisi de müsnid olan Cessâs, naklettiği hadisleri "Haddesenâ" "Ahbaranâ" gibi rivâyet lafızlarıyla senetli olarak nakletmiştir.<sup>298</sup> 340 yılında hocasının ölüm haberini alan Cessâs, 4 yıl daha Nîşâbur'da kaldıktan sonra 344 yılında Bağdat'a dönerek hocasının postuna oturmuş ve vefâtına kadar Bağdat'ta ders okutmuştur. 370 yılı Zilhicce ayında 65 yaşında vefât eden Cessâs'ın cenaze namazını talebelerinden Ebû Bekir Muhammed b. Mûsâ el-Havarezmî kıldırılmıştır.<sup>299</sup> Hocasının vefâtından sonra 30 yıl Bağdat'ta tedrisatta bulunan Cessâs, pek çok talebe yetiştirmiştir. Bunlar arasında en meşhur olanları:

<sup>289</sup> Pekcan, "Kerhî'nin el-Usûl' adlı Risâlesinin Çeviri ve Değerlendirilmesi", 305 vd.; Yelek, "Mezhep Ashâbına Ait Görüşlerin Temel Bir Argüman Olarak Kullanımı", 371 vd.

<sup>290</sup> Hatip el-Bağdâdî, *Târihü Bağdâd*, 5/160; Apaydın, "Kerhî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 25/285.

<sup>291</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 286.

<sup>292</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 1/84.

<sup>293</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 1/434.

<sup>294</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16/340.

<sup>295</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 67 vd.

<sup>296</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 285.

<sup>297</sup> Güngör, "Cessâs", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 7/427.

<sup>298</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16/340.

<sup>299</sup> Hatip el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 5/513.

“Ebû'l-Hüseyin ez-Za'ferânî (ö. 394/1004), Ebû Abdullah Muhammed b.Yahya el-Cürcânî (ö. 397/1007), Ebû Cafer el-Üsrûşenî (ö. 400/1009), Ebû Bekir Muhammed b.Mûsâ el-Havarezmî (ö. 403/1012), Ebû Cafer Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (v.414/1023), Ebû'l-Ferec Ahmed b. Muhammed b. Ömer (ö. 415/1024), Muhammed b.Ahmed el-Vasitî (ö. 417/1026)” dir.<sup>300</sup>

Cessâs hocası Kerhî ile birlikte Bağdat Hanefî ekolünün en önemli temsilcisi olarak kabul edilmektedir. İlmî anlamda ciddiyetten hiçbir zaman taviz vermeyen Cessâs'ın ilim ahlakına belki de en güzel örneklerden birisi Saymerî'nin Hişam b. Ubeydullah er-Razî'nin (ö. 201/817) hâl tercümesini verirken naklettiği olaydır. Hişam'ın ilmî anlamda biraz mütesâhil davrandığı bilindiği için Cessâs İmâm Muhammed'in *el-Asl* isimli kitabının Hişam rivâyetini dinlemek istemez, kendisine ya Süleyman el-Cüzcânî'nin ya da İbn Semâa'nın rivâyetinin okunmasını istemiş.<sup>301</sup> Çok güçlü bir hafıza ve muhakeme yeteneğine sahip olan Cessâs, ele aldığı meseleleri hem akî hem de naklî olarak delillendirmiş, başta İmâm-ı Şafî olmak üzere muarızlarına karşı mezhebini taassup derecesinde savunmuş, bu yönüyle de zaman zaman eleştirilerin hedefi olmuştur.<sup>302</sup>

Kemalpaşazâde, Cessâs'ı fukaha tabakâtı içinde ictihada kadir olmayan dördüncü tabaka içinde zikretmiştir.<sup>303</sup> Fakat bu tespit başta Mercânî olmak üzere Dihlevî, Leknevî, Kevserî gibi daha pek çok âlim tarafından tenkit edilmiştir.<sup>304</sup>

Cessâs da tarihsel süreç içinde hocası Kerhî gibi mu'tezilî olduğu iddialarına maruz kalmıştır.<sup>305</sup> Aslında Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kurân* isimli eserinin mukaddimesi olarak kaleme aldığı ve ilmü't-tevhitte kendisinden müstağni kalınamayacak bilgileri ihtiva ettiğini<sup>306</sup> belirttiği *el-Füsûl fi'l-Usûl* isimli eserinin baş tarafı maalesef bize

<sup>300</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 286; Korkmaz, “Şerhu'l-Cessâs a'le'l-Câmi'i'l-kebîr Adlı Eserin Tahkiki”, 52.

<sup>301</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 267; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/75.

<sup>302</sup> Güngör, “Cessâs”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 7/428.

<sup>303</sup> Kemalpaşazâde, *Tabakâtü'l-fukaha*, 65.

<sup>304</sup> Bekdâş, *Tekvinü'l-mezheb*, 24 vd.; Kemalpaşazâde, *Tabakâtü'l-fukaha*, 65 vd.

<sup>305</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 16/341; Özen, *İmam Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 115 vd.; Arvas, “Hicri VII. asra kadar Hanefî usûlü bağlamında fıkıh usûlü kelam ilişkisi”, 45 vd.; Alibekiroğlu, “Tarihsel süreçte Hanefîlik-Mu'tezile ilişkisi”, 219; Karakuş, “Hicri II-VI Asırlarda Mu'tezile Fıkıh Usûlünün Hanefî Usûlüne Etkisi”, 61 vd.

<sup>306</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/5.

ulaşmamıştır. Aynı şekilde kendisinin itikadî anlamdaki düşüncelerine vâkıf olabileceğimizi düşündüğümüz *Şerhu'l-Esmâi'l-Husnâ*<sup>307</sup> isimli eseri de günümüze ulaşmamıştır.

*Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nde* “Cessâs” maddesinin yazarı Mevlüt Güngör ve Cessâs'ın *Şerhu Muhtasari't-Tahavî* isimli eserinin muhakkiki Said Bekdaş, mu'tezilî olduğu iddialarını kabul etmeyip onun ehl-i sünnet akîdesine mensup olduğunu ancak “Ru'yetullah”, “Sıfâtullah”, “Sarfe” ve “Sihir” gibi konularda kendi ictihadının Mu'tezile ile örtüştüğünü söylemişlerdir.<sup>308</sup> Günümüze ulaşan Hanefî tabakât kitaplarının hiçbirisinde de Cessâs'ın mu'tezilî olduğundan bahsedilmemesi ve onun ehl-i sünnet fukahası içinde zikredilmesi kanaatimizce bu görüşü desteklemektedir.

Çok sayıda eser te'lif eden Cessâs'ın eserlerinin tamamı günümüze ulaşmamıştır. Kaynaklarda zikredilen başlıca eserleri şunlardır.

Günümüze ulaşanlar: *el-Füsûl fi'l-Usûl*, *Şerh Muhtasari't-Tahavî*, *Ahkâmü'l-Kurân*, *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ li't-Tahavî*, *Şerhu Edebi'l-kâdî lil Hassâf*, *el-İcmâ*, *Şerhu'l-Câmi'i'l-kebîr*,

Günümüze ulaşmayanlar: *Şerhu'l-Câmi'u's-sağîr*, *Şerhu'l-Esmâi'l-Husnâ*, *Şerhu Âsâri't-Tahavî*, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, *Cevâbâtü'l-mesâil*, *İlhâmu'l-Kur'ân*, *Şerhu'z-Ziyâdât*, *el-Eşribe*, *Ta'lik alâ kitâbi'l-Asl lil İmâm Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî*, *Ta'lik alâ Şurûti't-Tahavî*, *es-Sultânü'l-metîn*, *Şerhu'l-Menâsik li'l-İmâm Muhammed b. Hasen*, *Mes'eletü'l-Kur'*, *Mes'eletü'r-Ribâ*, *Mesâilü'l-hilâf fi't-tahârât*, *el-Vakiât*<sup>309</sup>

#### **F. Ebü'l-Hüseyn el-Kudûrî (ö. 428/1037)**

Hicretin 362. yılında Bağdat'ta doğdu.<sup>310</sup> Kudûrî nisbesi kendisine ya Bağdat'ın mahallelerinden birisine ya da kendisinin, baba veya dedesinin mesleğine

<sup>307</sup> İbn Kutlubogâ, *Tâcü't-terâcim*, 96.

<sup>308</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, 99; Güngör, “Cessâs”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 7/427.

<sup>309</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, 115; Korkmaz, “*Şerhu'l-Cessâs a'le'l-Câmi'i'l-kebîr Adlı Eserin Tahkiki*”, 60.

<sup>310</sup> Hatip el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 5/141.

itibarla verilmiştir. Kudûrî ilim ve faziletle mücehhez bir aile ortamında yetişti. Babası Şeyh Muhammed b. Ahmet, muhaddis ve âlim bir zat idi.<sup>311</sup> Aynı şekilde oğlu Muhammed Ebû Bekir de pek çok hocadan ders almış, hadis ilimlerinde geniş ma'lûmat sahibi olmuştu fakat (ö. 440/1049) yılında erken yaşta vefât etti. Bazı rivâyetlere göre babası meşhur muhtasarını onun için yazmıştı.<sup>312</sup>

Kudûrî'nin kendisinden hadis ilimlerini aldığı meşhur hocaları arasında "Havşebî" lakâbı ile bilinen İbn Havşeb eş-Şeybânî (ö. 375/986) ve Ebû Bekir Muhammed b. Ali Süveyd el-Müeddib (ö. 381/991) vardır.<sup>313</sup>

Fıkıh ilmini Cessâs'ın talebesi Ebû Abdillâh Muhammed b. Yahyâ el-Cürcânî'den almıştır. Temîmî, İmâm Muhammed'e kadar silsilesini vermiştir.<sup>314</sup>

Kudûrî'nin yetiştirdiği talebeler de şüphesiz çok sayıdadır. Ancak terâcim ve tabakât kitaplarında sadece meşhur olanlar zikredilmiştir. Bunlar arasında: Hatip el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Bağdâdî (Akta') (ö. 474/1081), Abdurrahman b. Muhammed es-Serahsî (ö. 439), Ebû'l-Kâsım Abdü'l-Vahid b. Ali b. Burhan el-Ukberî (ö. 456), Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dâmegânî el-Kebîr (ö. 478/1085), Ebû'l-Hâris Muhammed b. Ebi'l-Fazl Muhammed es-Serahsî vardır.

Kudûrî'nin hâl tercümesini veren bütün kitaplar ittifakla onun kendi zamanında Hanefîlerin reisi, dili sürekli Kur'an okumaya alışık,<sup>315</sup> hadis rivâyeti konusunda sika ve sadûk olduğunu söylemiştir.<sup>316</sup> Aynı zamanda Kudûrî zamanının meşhur âlimleri ile pek çok münazara yapmış ve ilmî kudretini göstermiştir.<sup>317</sup>

Leknevî'ye göre Kudûrî Hanefî fukahâ tabakâtı içinde müctehid olup "Ashâbü't-tercîh" tendir.<sup>318</sup>

<sup>311</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 2/10.

<sup>312</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 2/23.

<sup>313</sup> Hatip el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 5/140.

<sup>314</sup> Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 2/19.

<sup>315</sup> Kınalızâde, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, 2/204.

<sup>316</sup> İbn Kutluboğâ, *Tâcü't-terâcim*, 98.

<sup>317</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/79.

<sup>318</sup> Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 7.

Recep ayının 5'i Pazartesi<sup>319</sup> günü bazılarına göre ise 15. günü<sup>320</sup> 66 yaşında Bağdat'ta vefât etti<sup>321</sup> ve Derbübîhalef'teki evinin hazîresine defnedildiyse de daha sonra naaşı Mansûr Caddesi'ndeki türbede Hanefî ulemâsından Ebû Bekir el-Hârizmî'nin kabrinin yanına nakledilmiştir.<sup>322</sup>

Eserleri: *et-Tecrîd fî mesâilî'l-hilâf beyne'l-Hanefiyyeti ve's-Şâfiyye*, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, *et-Takrîb fî mesâilî'l-hilâfiyyeti beyne'l-imâm Ebî Hanîfe ve ashâbihî*, *et-Takrîbü's-sânî fî'l-mesâilü'l-hilâfiyyeti beyne Ebî Hanîfe ve ashâbihî mea'l-edille*, *Cüz'ün fî'l-hadis*, *Edebü'l-Kâdî*, *el-Muhtasar*.<sup>323</sup>

Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ı Hanefî mezhebinde en muteber eserlerden birisi kabul edilmiştir. Mutlak mânâda “*el-Kitâb*” denildiğinde o akla gelir. Kitap ve bâb sistemine göre yazılmış eser tahâret bahsiyle başlayıp ferâiz bahsiyle bitmektedir. Kendisinden sonra yazılan pek çok esere kaynaklık etmiştir. Ulemâ arasında “Metn-i Mübâreke” olarak meşhur olan eserin çok sayıda şerhi yapılmıştır.<sup>324</sup> En meşhur şerhi ise Meydânî'nin *el-Lübâb* isimli şerhidir.

### G. Ebû Abdillâh es-Saymerî (ö. 436/1045)

Ebû Abdillâh 351/962 yılında Basra yakınlarında Saymer'de doğmuş ve doğduğu yere nispetle Saymerî lakabı ile tanınmıştır.<sup>325</sup> Saymer Basra'nın nehirlerinden birisinin adı veya Basra ile Faris arasında bulunan Ahvaz bölgesindeki Huzistan'ın şehirlerinden birisidir.<sup>326</sup>

Küçük yaşlarda iken memleketinden Basra'ya gitmeden önce meşhur mu'tezilî âlim Ebû'l-Hasen el-Muaddel'den (ö. 377) ders aldı.<sup>327</sup> Daha sonra Basra'ya gitti ve Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Muhammed ed-Darîr el-Basrî'den ders okudu. Ayrıca Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî (ö. 385/995), Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî (İbn Şahin) (ö. 385/996), Ebû Bekir Muhammed b. Mûsâ b.

<sup>319</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/79.

<sup>320</sup> Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 2/20.

<sup>321</sup> Hatip el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 5/141.

<sup>322</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/79; Kallek, “Kudûrî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 26/321.

<sup>323</sup> Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, 1/295.

<sup>324</sup> Koca, “el-Muhtasar”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 31/65-66.

<sup>325</sup> Hatip el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 8/634.

<sup>326</sup> Hamevî, *Büldân*, 3/439; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 8/365.

<sup>327</sup> Hatip el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 13/227.

Muhammed el-Hârizmî (ö. 403/1013), Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî (ö. 415/1025) gibi zamanın kıymetli hocalarından da ders almıştır.

Kısa bir süre Medâin<sup>328</sup> kadılığı yaptıktan sonra Bağdat'ta Kerh bölgesi kadılığına atanmış ve hayatının sonuna kadar bu görevi devam ettirmiştir.<sup>329</sup> Bağdat'ta kaldığı süre içinde tedrisâtla meşgul olmuş ve çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Meşhur talebeleri arasında; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dâmegânî el-Kebîr (ö. 478/1085), Ebû Tâhir İlyâs b. Nasır İbrâhim ed-Deylemî (ö. 461/1068), Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyin es-Sandelî en-Nîsâbüürî (ö. 484/1091), Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçîbî el-Bâcî (ö. 474/1081) sayılabilir.<sup>330</sup>

Saymerî hicrî 436 yılında Şevvâl ayının 11. gecesinde Bağdat'ta vefât etmiş ve Bağdat'ın batı yakasındaki Derbüzzerrâdîn'de ders okuttuğu yere defnedilmiştir.

Saymerî kendi zamanında Hanefîlerin şeyhi konumundaydı.<sup>331</sup> Tarafli tarafsız herkes kendisinden övgüyle bahsetmiş ve ilmî kudretini takdir etmiştir.<sup>332</sup>

Saymerî'nin günümüze ulaşan iki eseri vardır, bunlardan birisi Hanefî tabakâtına dair *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi* isimli eseridir ki erken dönem olması hasebiyle verdiği bilgiler çok kıymetlidir. Diğer eseri ise usûle dair *Kitâbü Mesâ'ili'l-hilâf fi usûli'l-fıkâh* ismini taşımaktadır. Cessâs'ın *el-Fusûl* isimli eserinden sonra elimize ulaşan ilk Hanefî usûl eseridir.<sup>333</sup> *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*<sup>334</sup> isimli bir eser de kendisine nispet edilmesine rağmen henüz gün yüzüne çıkmamıştır.

Saymerî'nin yaşadığı dönem, Hanefî mezhebinin ağırlık merkezinin Irak'tan Mâverâünnehir bölgesine kaydığı zamana rastlar.<sup>335</sup> Bu sebeple Ebü'l-Hüseyin el-Kudûrî ile birlikte Irak meşâyihinin son temsilcisi sayılır. Kerhî ve Cessâs'ın

<sup>328</sup> Hamevî, *Büldân*, 5/74.

<sup>329</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, 8/365.

<sup>330</sup> Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, 2/217.

<sup>331</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 1/214.

<sup>332</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/616.

<sup>333</sup> Başoğlu, "Saymerî, Hüseyin b. Ali", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 36/216.

<sup>334</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1627.

<sup>335</sup> Başoğlu, "Saymerî, Hüseyin b. Ali", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 36/216.

eserlerinde görülen mu‘tezile benzeşmesi aynı şekilde Saymerî için de söz konusudur. Usûl eserinde pek çok görüşün mu‘tezilî düşünce ile bire bir uyuşması, 417 yılında zamanın kadısı İbn Ebî’i-Şevârib’in önünde mu‘tezile akidesinden döndüğü ve tövbe ettirildiğine dair rivâyet<sup>336</sup> ve mu‘tezilî kelâmcı Ebü’l-Hüseyin el-Basrî’nin cenaze namazını kıldırması bu ihtimali kuvvetlendirmektedir.

---

<sup>336</sup> Zehebî, *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a‘lâm*, 28/258.

## İKİNCİ BÖLÜM

### HANEFİ MEZHEBİNİN MERKEZİNİN MÂVERÂÜNNEHİR BÖLGESİNE İNTİKALİ

Hanefî mezhebi, mezhebin sistematîği içerisinde zamanın ve şartların ruhuna uygun maslahat ve örf eksenli esnek ictihad anlayışı sebebi ile daha İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe hayatta iken dünyanın dört bir yanında geniş bir coğrafyaya yayılmış ve farklı bölgelerde temsil edilmiştir. Öyle ki Ebu Hanife'nin sağlığında bizzat onun Bağdat'taki evinde beş yıl boyunca ders alıp memleketine dönen ancak meşhur olmayan talebelerinden birisinin de günümüzdeki Tunus ülkesi sınırlarında bulunan Kayrevan'dan gelen Abdullah b. Ferruh olduğu nakledilir.<sup>337</sup> Bu geniş coğrafyaya dağılmanın tabii sonucunda kültüre ve geleneğe de dayanan mezhep içi farklı yorumlar ortaya çıkmıştır.

Şüphesiz bir mezhebin veya bir ideolojinin farklı bölgelere yayılmasının veya belli zamanlarda belli bölgelerde daha üst düzeyde temsil edilmesinin siyasî, kültürel, coğrafi pek çok nedeni olabilir. Örneğin Abbasîlerin ilk dönemlerinde yaşanan "Mihne dönemi", Moğol istilası, Haçlı seferleri en müşahhas örnekler olarak zikredilebilir.

Şahsî kanaatimiz Hanefî mezhebi özelinde siyasî otoritenin tercihi bu anlamda diğer nedenlere nazaran daha belirleyici olmuştur. Abbasîlerin hilâfeti döneminde Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in başkadı olarak görev yapmaları ve farklı bölgelere yapılacak kadı atamalarında Hanefî olanların tercih edilmesi Irak bölgesinde Hanefî mezhebini çok etkin hâle getirmiştir. Aynı etki Sâmânîler ve Karahanlılar Dönemi'nde Mâverâünnehir bölgesinde, Osmanlılar Dönemi'nde Anadolu'da müşâhede edilmiştir.

Birinci bölümde görüldüğü üzere Hanefî mezhebi Kûfe-Bağdat merkezli kurulmuş ve bu bölgede V/XI. asrın ortalarına kadar en güçlü şekilde temsil edilmiştir. Daha sonraki süreçte mezhebin görüşleri yukarıda zikredilen çeşitli nedenlerle farklı

<sup>337</sup> bk. Abdullah Acar, "Endülüs'ü Hanefî Mezhebi İle Tanıştıran İlk Fakih: Abdullah B. Ferruh ve Öğrenci Silsilesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (Aralık 2019), 585-607.

bölgelere yayılmış ve farklı tonlarda temsil edilmiştir. Bu yayılmanın en önemli coğrafyalarından bir tanesi de Orta Asya daki Amuderyâ ve Sirideryâ nehirleri arasında kalan Mâverâünnehir bölgesidir.

Zamanla Hanefî mezhebi içinde Mâverâünnehir bölgesi bir ekol hâlini almış, özellikle de itikadî ve usûlî konularda Bağdat ve Basralı âlimlerin görüşleriyle farklı gündem oluşturmuştur. Bunun neticesinde Hanefî mezhebinin merkezi Bağdat'tan Mâverâünnehir bölgesine intikal etmiştir. Tabi ki bu Bağdat'ta mezhep tamamen devre dışı kalıp silinip gitmiş demek değildir. Biz de konunun başlangıcında bölgenin coğrafi sınırlarını daha kapsamlı tanıtmakta fayda görüyoruz.

### I. MÂVERÂÜNNEHİR BÖLGESİ

Mâverâünnehir kelimesi lügat anlamı ile “nehirin arkası”, “nehirin öte tarafı” anlamına gelmektedir. İslâmî fetihlerin başlamasından sonra İslâm tarihçileri Ceyhun Nehri'nin kuzey ve doğusunda kalan bölgelere bu ismi vermişlerdir.<sup>338</sup> Orhun Abideleri başta olmak üzere bir kısım milli kaynaklarımızda bu kelimeye tesadüf edilmediği gibi bölgenin buna benzer veya eş anlamlı bir kelime ile de zikredilmediği görülmektedir.<sup>339</sup>

Burada nehirden maksat Amuderya (Ceyhun) Nehri'dir. Orta Asya'da Tacikistan-Çin, Sincan-Uygur Özerk Bölgesi sınırında bulunan ve Himalaya Dağları'nın kuzey silsilelerini teşkil eden Pamir ve Hindukuş dağlarından doğan ırmakların Belh yakınlarında birleşmesi ile oluşan nehir, Tacikistan, Afganistan, Türkmenistan ve Özbekistan topraklarından geçerek Aral Gölü'ne dökülmektedir ve uzunluğu 2540 km kabul edilmektedir. Bu nehri çeşitli milletlerin değişik isimlerle adlandırdığı görülmektedir; Mesela Çinliler Wu-hu, İranlılar Veh-rôz/Behrôz, Araplar Ceyhun/Belh nehri, Türkler ise "ırmak" anlamında olan Ögüz (Anadolu'daki "öz" kelimesi) adını vermişler, Grek ve Latin yazarları da bu son ismi halk etimolojisi ile

<sup>338</sup> Özgüdenli, “Mâverâünnehir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 28/177; Parmaksızoğlu, “Mâverâünnehir”, *Türk Ansiklopedisi*, Ankara: M.E.B, 1976. 23/333.

<sup>339</sup> Kitapçı, *Türkistan 'ın Müslüman Araplar tarafından Fethi*, 115.

Oxus'a "boğa", (Türkçede “öküz”) çevirmişlerdir. Hâlen kullanılmakta olan Amuderya adı, nehrin kıyılarındaki Amül /Amüya şehrinin adından alınmıştır.<sup>340</sup>

Siriderya (Seyhun) ise Özbekistan, Kazakistan, Kırgızistan ve Çin'in Sincan Uygur Özerk Bölgesi'ni kaplayan Tanrı Dağları'nın, Kırgızistan bölgesinden doğan ve kendisini oluşturan Nârinderya ile Karaderya ırmaklarının Özbekistan'da birleştiği noktadan döküldüğü Aral Gölü'ne kadar 2865 km yol kat eder. Siriderya'nın kökeni ve anlamı bilinmeyen adı Sir'in (Siri) ise Plinius'un kullandığı Silis'le aynı kelime olduğu kabul edilmektedir. Nehre eski Türkler Yinçügüz, Moğollar Gul Serikun (“soğuk ırmak”, Kazvîni'de Gul Zeryûn), Grekler Yaksartes, Romalılar Oxus (“boğa”, Türkçe Ügüz'den) ve Araplar Seyhun ismini vermişlerdir.<sup>341</sup>

Modern Türk tarihçileri Mâverâünnehir bölgesini Çay-ardı<sup>342</sup> veya Aşağı Türkistan<sup>343</sup> olarak tanımlamaktadırlar. Bölgeye Farsçada Par-Derya İngilizcede ise “Transoxiana” ismi verilmektedir.<sup>344</sup> Ceyhun nehri İran, Çin, Yunan ve Arap kaynaklarında Türkçe ve Farsça konuşanlar, diğer bir ifade ile İran'la Turan arasında doğal bir sınır olarak kabul edilmiştir.<sup>345</sup> Bazı Arap kaynaklarında bölgeye “Biladu'l-Hayatıla”<sup>346</sup>, “Akhun”, “Eftalitler Bölgesi”<sup>347</sup> gibi isimlerin verildiği de görülmektedir.<sup>348</sup> Günümüzde bu bölge daha çok Orta Asya şeklinde isimlendirilmektedir. Konu ile alakalı çalışmasında Yuri Bregel'den nakille Fatih Şeker şunları söylemektedir: Mâverâünnehir veya Türkistan tabirlerini kullanmak bölgede tarihi süreçte etkin olan İran-Fars kültürünü göz ardı etmek olacağından daha tarafsız Orta Asya ismi gündeme gelmiştir.<sup>349</sup> Zekeriyya Kitapçı ise bu

<sup>340</sup> Esin, “Amuderya”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2/98; Günaltay, *Mufassal Türk Tarihi*, 4/36; Togan, “Amuderya”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: M.E.B, 1940. 1/419.

<sup>341</sup> Muhammedcanov, “Siriderya”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 37/172.

<sup>342</sup> Esin, *İslâmiyet'ten önce Türk kültür tarihi ve İslâm'a giriş*, 144.

<sup>343</sup> Kitapçı, *Türkistan'ın Müslüman Araplar tarafından Fethi*, 114.

<sup>344</sup> Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 63.

<sup>345</sup> Turan, *Türk cihan hâkimiyeti mefkûresi târihi*, 41.

<sup>346</sup> Hamevî, *Büldân*, 5/45.

<sup>347</sup> Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, 261.

<sup>348</sup> Buharalı, “*İstahri ve İbn Havkal'ın haritalarına göre Mâverâünnehir*”, 34.

<sup>349</sup> Şeker, *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, 89.

isimlendirilmenin tamamen Türk yurdu olan bu toprağın Türk kültür ve coğrafyasından koparılma maksadı ile kasıtlı kullanıldığını savunmaktadır.<sup>350</sup>

Modern dönemde Mâverâünnehir Ceyhun ile Seyhun nehirleri arasında kalan yaklaşık 660.000 km<sup>2</sup>lik coğrafi bölgeyi ifade etmek için kullanılmaktadır.<sup>351</sup> Mâverâünnehir bölgesinin tam olarak sınırlarının neresi olduğu konusunda İslâm tarihçileri ve coğrafyacıları arasında farklı görüşler mevcuttur. Konuyla ilgili eserlere baktığımız zaman bölgenin sınırları ile ilgili birbirinden farklı kanaatler olduğunu görüyoruz.

Ebü'l- Fidâ (ö. 732/1331) Mâverâünnehir'i batıda Hârizm (Harzem) sınırından başlayıp güneyde Ceyhun nehrini içine alan, Bedehşan bölgesinin alt kısmından Havârizm bölgesine kadar ulaşan kısım olarak târif ederken kuzey ve doğu sınırları hakkında net bir bilgi vermemiştir.<sup>352</sup>

İstahri'ye göre ise doğuda Pamir ve Raşt bölgesinden başlayarak düz bir çizgi ile Hint toprakları içinde Huttal bölgesinin kapladığı alan. Batıda Taraz sınırından başlayarak Ğuziyye ve Hazleciyye ve oradan bir yay şeklinde uzanarak Farab, Biskend, Soğd, Semerkant, Buhârâ'nın bazı bölgeleri, Harezmi hattâ Harezmi Gölü'ne kadar olan bölgelerdir. Kuzeyde Hazleciyye'den düz bir çizgi üzerinde Fergâna'nın en uzak bölgelerinden Taraz'a kadar olan bölgedir. Güneyde Ceyhun Nehri, düz bir çizgi üzerinde Bedehşan'ın alt kısmından Havârizm Gölü'ne kadar olan kısım Mâverâünnehir bölgesidir.

İstahri güneyde Ceyhun'un kolları olan "Ceryab" ve "Vahşab" ırmakları arasında kalan "Huttal" ve "Havârizm" bölgesini Mâverâünnehir sınırları içine dâhil etmiş ve Havârizm'i Mâverâünnehir'in şehirlerinden birisi olarak kabul etmiştir.<sup>353</sup>

İbn Havkal'a göre doğusu Pamir ve Raşt'tan başlayıp düz bir çizgi ile Hindistan topraklarında Huttal'da sona erer. Batısında ise Ğuziyye ve Karluk beldeleri vardır ki Taraz sınırından başlayarak bir yay şeklinde Barab, Sütkend, Soğd,

<sup>350</sup> Kitapçı, *Türkistan'ın Müslüman Araplar tarafından Fethi*, 113.

<sup>351</sup> Özgüdenli, "Mâverâünnehir", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 28/177.

<sup>352</sup> Ebü'l-Fidâ, *Takvîmü'l-büldân*, 547.

<sup>353</sup> İstahri, *Kitâbü'l-mesâlik ve'l-memâlik*, 286.

Semerkant ve onun bölgeleri, Buhârâ, Havârizm ve Havârizm Gölü'ne kadar olan bölgeleri içine alır. Kuzeyinde ise Fergâna'nın en alt bölgelerinden başlayarak doğru bir çizgi üstünde Taraz'a kadar uzanan kısımda Karluk Türkleri vardır. Güneyinde ise Bedahşan'ın aşağı bölgelerinden düz bir çizgi üzerinde Havârizm Gölü'ne kadar Ceyhun Nehri vardır. Havârizm ve Huttal, Mâverâünnehir sınırları içinde kalır çünkü Huttal, Vahşab ve Harbab nehirleri arasında kalmaktadır. Ceyhun'un ana kolu olan Harbab ve onun altında kalan bölgeler Mâverâünnehir bölgesine dâhildir. Havârizm de Mâverâünnehir sınırları içinde yer almaktadır çünkü Havârizm Mâverâünnehir bölgesine Horasan'dan daha yakındır.<sup>354</sup>

Meşhur Osmanlı Tarihçilerinden Münecimbaşı Ahmet de bölgeyi târif ederken batı tarafından sınırı Havârizm, güney tarafından Ceyhun Nehri, kuzey ve doğu sınırları ise belli değildir demiştir.<sup>355</sup>

Ayrıca Arap tarihçilerine göre Mâverâünnehir, Sâ mânîler devrine kadar Horasan'a dâhil ve onun bir bölümü kabul edilirken Sâ mânîlerden sonra Horasan'dan ayrı müstakil bir bölge kabul edilmiştir.<sup>356</sup>

Bütün bu bilgiler ışığında Mâverâünnehir'in 5 ana bölgeye ayrıldığını görüyoruz.

1. **Soğd:** Buhârâ ve Semerkand'ı içine alan merkezî bölge
2. **Harezmi:** Batı tarafında kalan bölge
3. **Çağanyan Huttal:** Güney tarafında kalan bölge
4. **Bedahşan:** Amuderya ile Hindukuş dağları arasında kalan bölge
5. **Fergâna:** Özcend, Andican'ı içine alan en doğuda kalan bölge

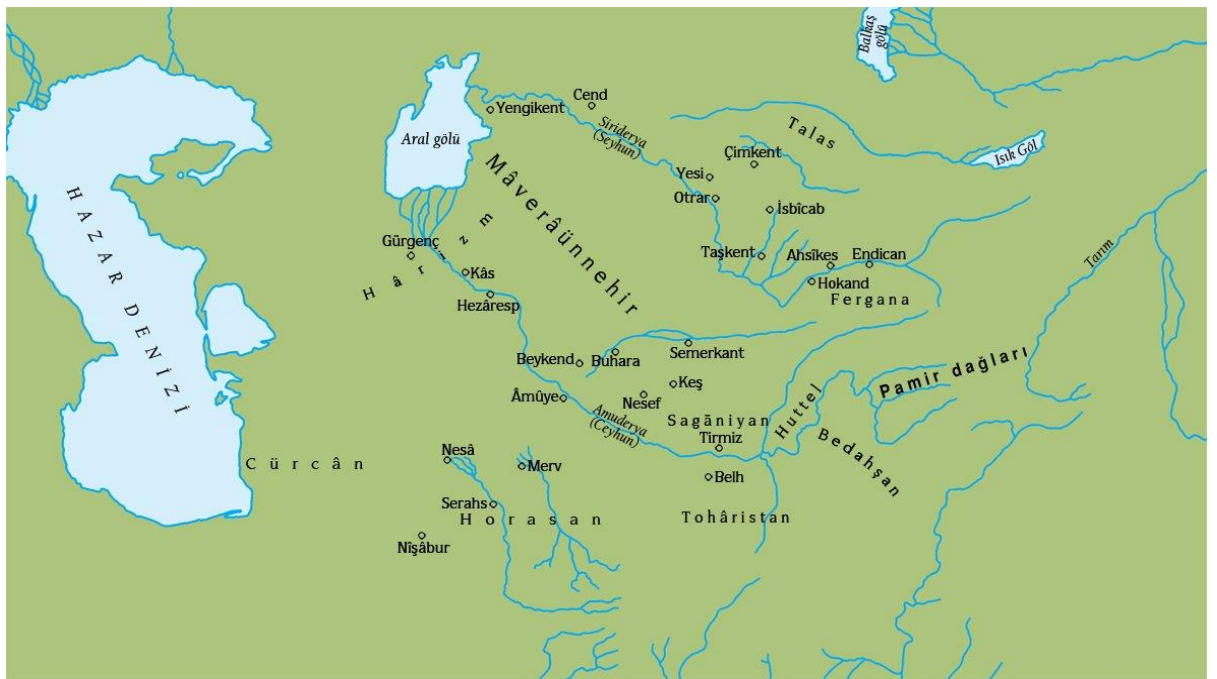
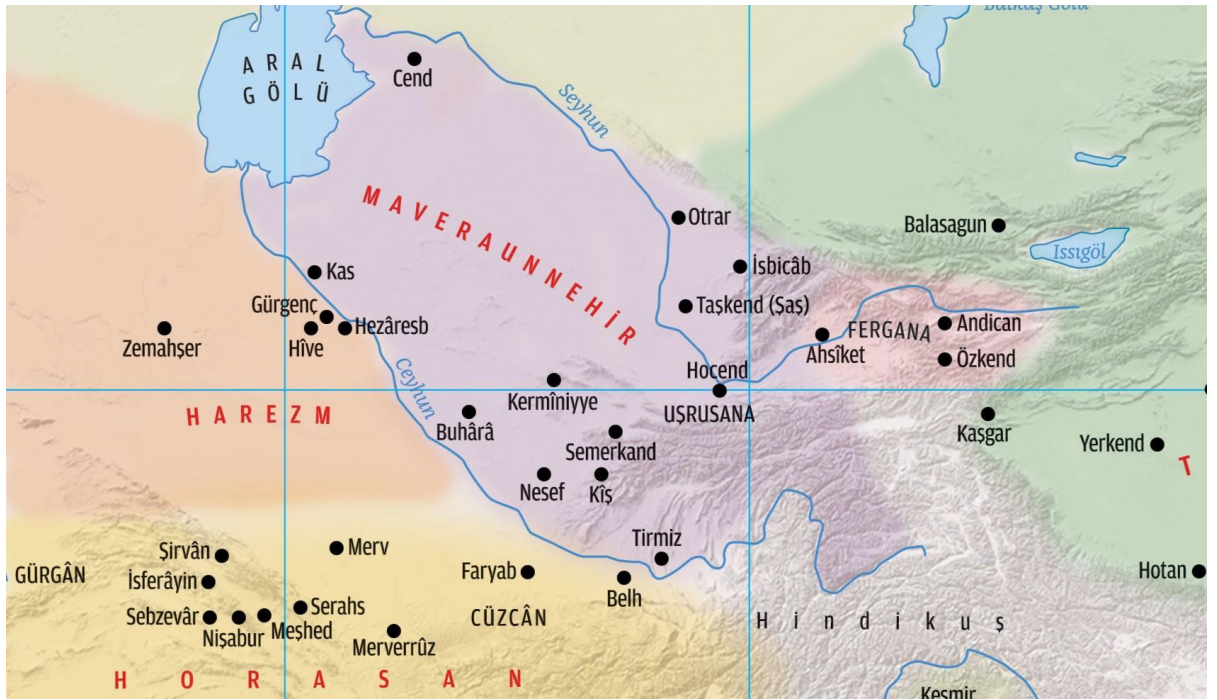
Aşağıdaki iki harita bölgenin kısımlarının daha net görülebilmesi adına faydalı olacaktır.<sup>357</sup>

<sup>354</sup> İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, 2/459.

<sup>355</sup> Münecimbaşı, *Sahâ'ifü'l-ahbâr fî vekâyi'i'l-a'sâr*, 2/244.

<sup>356</sup> Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, 1/260.

<sup>357</sup> İlem, *İslâm Düşünce Atlası*, 1/73; Özgüdenli, "Mâverâünnehir", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 28/177.



## II. MÂVERÂÜNNEHİR BÖLGESİNİN FETHİ VE MÜSLÜMANLAŞMASI

Mâverâünnehir bölgesi Orta Asya'da doğu ile batı arasında bir geçiş bölgesi olması ve çok verimli topraklara sahip olması sebebi ile İslâm öncesi dönemde çok el değiştirmiş, pek çok farklı kültür ve inanca ev sahipliği yapmıştır.<sup>358</sup>

Türkler Gök Tanrı (Tengri), Atalar Kültü, Şamanizm, Budizm, Maniheizm, Paganizm, Zerdüştlük, Ateşperestlik, Putperestlik, Hristiyanlık, Yahûdîlik, Senevîlik, Sihir dîni vb. pek çok inaç ve dinle tanışmışlardır.<sup>359</sup> Ünlü tarihçi Zekeriyâ b. Muhammed el-Kazvîni (ö. 682/1283) Türklerde din diyânet namına bir şey olmadığını iddia etmiştir.<sup>360</sup> İbn Hurdâzbih (ö. 300/912-13) de Türklerin Mecûsî ve zındık olduklarını söylemiştir.<sup>361</sup> Türklerin en eski kaynaklarda hattâ Orhun Abideleri'nde bile aslî inançlarının "Gök Tengri" olduğu bilindiği hâlde görüldüğü üzere klasik İslâm tarihi kaynakları maalesef bu anlamda hepsi birbirini taklit ederek Türkler hakkında ifrat ve tefrit noktasında çok olumsuz bilgiler içermektedir. Kanaatimizce bunun en büyük sebebi klasik İslâm tarihi eserlerinin neredeyse tamamı Türk algısını "Ayakkabıları kıldan bir kavimle savaşmadıkça kıyamet kopmaz. Siz yüzleri kılıflı kalkanlar gibi, gözleri küçük, burunları yassı olan bir kavimle savaşmadıkça kıyamet kopmaz"<sup>362</sup> ve "Türkler size dokunmadıkça siz de onlara dokunmayın"<sup>363</sup> hadisleri üzerinden Moğollarla (Tatar) Türkleri özdeşleştirerek olumsuz yorumlarla kurgulamış olmalarıdır. Günümüzde Türk tarihi alanında yapılan modern araştırmalarla da çok eski zamanlardan beri Türklerde tek tanrı inancının hâkim olduğu ispatlanmıştır.<sup>364</sup> 7. yüzyılın meşhur Bizans tarihçisi Theophylaktos Simokattes "Türkler, yerlerin ve göklerin hakiki sahibi tek bir Tanrı'ya inanıyor, ona tapıyor ve onun için kurban kesiyorlar"<sup>365</sup> diyerek gözlemlerini aktarmıştır.

<sup>358</sup> Turan, *Türk cihan hâkimiyeti mefkûresi târihi*, 66.

<sup>359</sup> Şeşen, "Klâsik İslâm Kaynaklarına Göre Eski Türklerin Dini ve Şaman Kelimesinin Menşei", 58.

<sup>360</sup> Kazvîni, *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd*, 515.

<sup>361</sup> İbn Hurdâzbih, *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*, 31.

<sup>362</sup> Buhârî, "Cihad", 95.

<sup>363</sup> Ebû Dâvûd, "Melâhim", 8.

<sup>364</sup> Tanyu, *İslâmlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*, 132.

<sup>365</sup> Mangaltepe, *Bizans Kaynaklarında Türkler*, 253.

Barthold'a göre ise İslâm'dan önce bölgede hâkim olan din Zerdüştlüktür.<sup>366</sup> Konu ile alâkalı tartışmalar bir yana Türklerin İslâm dîni ile ilk tanışmaları bireysel anlamda İpek Yolu aracılığıyla ticâret yapan tüccarlar vasıtası ile olmuştur.<sup>367</sup> İslâmın cihat anlayışı Türklerin yaşam tarzına çok uygun gelmiş ve özellikle 751 yılında Araplarla Çinliler arasında yapılan Talas Savaşı'ndan sonra Türkler gruplar hâlinde Müslüman olmuşlardır. Barthold'un Türkler hakkında söylediği "Türkler arasında İslâmiyet'in kabul ve yayılmasına Türklerin askerî bir kavim olması sebep olmuştur. Türkler yeni dini cihad ülküsü ve harpte şehit olanlara cennette vadedilen mutlu bir hayat tesiriyle kabul ediyorlardı"<sup>368</sup> tarzındaki görüşleri destekleyecek hiçbir delil yok gibidir. Bu sözlerin müsteşrik bakış açısı ile taraflı söylendiği açıktır. Zira bunun tam aksine Göktürk Hakanı Bilge Kağan veziri Tonyukuk'tan bir Budist mabedi yaptırmasını isteyince Tonyukuk'un "Savaşmayı ve hayvan kesmeyi yasaklayan, miskinlik telkin eden bir dinin kabulü Türkler için bir felâket olur" cevabını vermesi adeta bir kehanet olarak ortaya çıkmıştır. Yahudiliği benimsemiş olan Hazarların ve Hıristiyanlığı kabul eden Macarların ve Bulgarların bugün Türklüklerinden bahsedilmemektedir. Buna karşılık Türklerin millî bünyesine, ruh ve karakterine uyan İslâm dinini kabul etmeleri onlara yeni bir atılım gücü kazandırdığı gibi millî varlıklarını muhafaza etmelerinde de önemli rol oynamıştır."<sup>369</sup>

Müslümanların Mâverâünnehir bölgesi ile tanışmaları ise Hz. Ömer zamanına dayanmaktadır. Hz. Ebû Bekir zamanında Irak tarafına gönderilen İslâm ordusu güçlü Sâsânî ordusuna karşı takviye kuvvet beklemekte iken Hz. Ebû Bekir vefât etti. Halife seçilen Hz. Ömer Muhtar es-Sekafi'nin babası Ebû Ubeyd es- Sekafi'yi 1000 kişilik bir ordu ile desteğe göndermişti. İlk başta Sâsânîlere karşı zafer elde etseler de sonradan Fırat Nehri üzerindeki bir köprüden geçerek yaptıkları savaşı kaybettiler.<sup>370</sup> Köprü Savaşı (13/634) diye anılan bu savaşta Müslümanlar çok ağır kayıplar verdiler. Ebû Ubeyd es- Sekafi savaş meydanında şehit oldu.<sup>371</sup> Bunun üzerine Hz. Ömer iki yıllık bir hazırlık neticesinde çok kuvvetli bir ordu ile Sâsânî İmparatorluğu üzerine

<sup>366</sup> Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 194.

<sup>367</sup> İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü 'z-zeheb*, 8/490.

<sup>368</sup> Barthold, *Orta-Asya Türk Tarihi Dersleri*, 65.

<sup>369</sup> Güzel, Çiçek ve Koca, *Türkler Ansiklopedisi*, 4:432.

<sup>370</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 2/276.

<sup>371</sup> Çubukcu, "Ebû Ubeyd es-Sekafi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 10/249.

yöneldi. Müslümanlar önce Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675) komutasında Kâdisiye (15/636),<sup>372</sup> ardından da Nu'mân b. Mukarrin (ö. 21/642) ve Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656) komutasında Nihâvend (21/642)<sup>373</sup> savaşlarını kazanarak Hem Sâsânî İmparatorluğu'nun kökünü kazıdılar hem de Türkistan'a giden yolu açmış oldular. Ardından Ahnef b. Kays (ö. 67/686-87) yönetiminde İran'ın tamamını fetheden<sup>374</sup> Müslümanlar, Toharistan<sup>375</sup> ve Mâverâünnehir bölgesi sınırlarına ulaştılar. Fakat hem fetihler sırasında çok kayıp verilmiş olması hem de ordunun İslâm devleti sınırlarından çok uzaklaşmış olmasından dolayı takviye edilebilmesinin zorluğu sebebi ile Hz. Ömer Ahnef b. Kays'a Ceyhun Nehri'nin öbür tarafına geçmemesini emretti.<sup>376</sup> İşte Mâverâünnehir (nehirin öte tarafı) tabiri burada ortaya çıktı.

Hz. Ömer'in vefâtından sonra Hz. Osman zamanında Abdullah b. Âmir Basra valiliğine getirilmiş ve onun emri ile Ahnef b. Kays tarafından 651 yılında Horasan'ın tamamı fethedilmiştir. Bundan sonraki süreçte Mâverâünnehir bölgesinin fethinde Horasan'ın bir ileri karakol ve üs olarak kullanıldığını ve fetihlerin genelde Horasan'a atanan valiler aracılığı ile gerçekleştirildiğini görüyoruz.

Hz. Ali zamanında meydana gelen Haricî ayaklanması Cemel ve Sıffin vakaları sebebi ile Müslümanların bölgedeki hâkimiyetinin zayıflaması sebebiyle Nişabur gibi daha önce fethedilen bazı yerler elden çıksa da<sup>377</sup> sonraki süreçte hâkimiyet tekrar sağlandı ve fetihler devam etti. Hz. Ali'nin en sâdik adamlarından olup, Hz. Muâviye ile olan mücâdelesinde sonuna kadar Hz. Ali'ye destek olan ve Arapların dört büyük dâhisinden birisi olarak kabûl edilen Ziyâd b. Ebih (Ebü'l-Mugîre Ziyâd b. Ebî Süfyân) (ö. 53/673) Hz. Ali tarafından Fars ve Kirman valisi olarak görevlendirilmişti.<sup>378</sup> İdareciliğindeki acımasız ve otoriter tarzıyla tanınan hattâ bazılarına göre Haccac-ı Zâlim'den daha sert olan Ziyâd'ı Hz. Ali'nin vefâtından sonra Muâviye, Muğîre b. Şu'be'nin devreye girmesi ile kendi safına çekti ve nesebini de kendi babasının nesebine dâhil etti. 665 yılında Abdullah b. Âmir'i azledip Ziyâd'ı Basra vâlisi olarak

<sup>372</sup> Belâzurî, *Fütühü'l-büldân*, 2/314.

<sup>373</sup> Belâzurî, *Fütühü'l-büldân*, 2/371.

<sup>374</sup> Belâzurî, *Fütühü'l-büldân*, 2/383.

<sup>375</sup> İstahrî, *Kitâbü'l-mesâlik ve'l-memâlik*, 156.

<sup>376</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 4/168.

<sup>377</sup> Çetin, "Horasan", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 18/235.

<sup>378</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 3/495.

atadı.<sup>379</sup> O dönemde Ziyâd'ın yaptığı en önemli iş Irak ve Suriye de vuku bulan Hâricî ayaklanmalarını bastırmak oldu. Ziyâd b. Ebîh aynı yıl Horasan'a vâli olarak göndermek üzere hâcibine (yardımcısına) Hakem İbn Ebî'l-As es-Sekafi'yi kastederek bana Hakem'i çağır dedi. Hâcib de sahabî Hakem b. Amr b. Mücedda' el-Gıfârî'yi (ö. 50/670 ) getirdi. Bunun üzerine Ziyâd bunun bir sevki ilâhî olduğunu anladı ve “Seni biz değil Allah istedi.” diyerek Hakem b. Amr b. Mücedda' el-Gıfârî'yi Horasan'a vâli olarak tayin etti.<sup>380</sup>

Yukarda geçtiği üzere Hz Ömer'in Ahnef b. Kays'a “Nehrin öte tarafına geçmeyin!” emrinden sonra Müslümanlar faaliyetlerini hep nehrin bu tarafında yapmışlardı. Ziyâd b. Ebîh'in emriyle nehrin suyundan içip öte tarafına ilk geçen ve Mâverâünnehir de ilk namaz kıldırın kişi Hakem olmuştur.<sup>381</sup> Hakem, Mühelleb b. Ebî Sufre'yi (ö. 82/702) ordusunun başına geçirerek Herat ve Cüzcan bölgelerini fethetti. Ancak ne enterasandır ki Hakem, Muâviye'nin “Ganimetler dağıtılmadan merkeze gönderilsin!” emrine karşı çıktığı için<sup>382</sup> görevinden azledilip elleri kolları bağlı olarak hapse atılmış ve Merv'de vefât etmiştir.<sup>383</sup> Aynı zamanda Horasan'a gönderilen valiler içinde orada vefât eden ilk vali olan Hakem, Muâviye'den öbür dünyada hesap sormak için vefât ettiğinde elleri bağlı olarak defnedilmeyi vasiyet etmiştir.<sup>384</sup>

Hakem'den sonra Horasan'a Ziyâd b. Ebîh tarafından 671 yılının başında vali olarak Ebû Abdірrahmân er-Rebî' b. Ziyâd b. Enes el-Basrî (ö. 53/673) gönderildi.<sup>385</sup> Valiliği süresince Hasan-ı Basrî de onun kâtipliğini yaptı.<sup>386</sup> Rebî Horasan'a giderken yanında Basra ve Kûfe'den 50.000 Arap ailesini de yanında götürdü.<sup>387</sup> İki buçuk yıl Horasan valiliği yapan Rebî' Menâzir, Sicistan, Horasan, Belh ve Kuhistan fetihlerinde kumandan olarak aktif rol oynadı.<sup>388</sup>

<sup>379</sup> Aycan, “Ziyâd b. Ebîh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 44/481.

<sup>380</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târîh*, 3/49.

<sup>381</sup> Hattâb, *Kâdetü fethi 'l-İslâmî fî bilâdi Mâverâennehir*, 118.

<sup>382</sup> Taberî, *Târîhu 'r-rusûl ve 'l-mülûk*, 5/252.

<sup>383</sup> Zehebî, *Târîhu 'l-İslâm ve vefeyâtü 'l-meşâhîr ve 'l-a 'lâm*, 4/41.

<sup>384</sup> Sönmez, “Hakem b. Amr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 15/175.

<sup>385</sup> Taberî, *Târîhu 'r-rusûl ve 'l-mülûk*, 5/286.

<sup>386</sup> Zehebî, *Târîhu 'l-İslâm ve vefeyâtü 'l-meşâhîr ve 'l-a 'lâm*, 4/205.

<sup>387</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târîh*, 3/49.

<sup>388</sup> Güler, “Rebî' b. Ziyâd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 34/498.

Muâviye, Ziyâd b. Ebîh'in 673 yılı Ramazan ayında Kûfe'de vefâtından sonra Ziyâd'ın oğlu Ubeydullah b. Ziyâd'ı (ö. 67/686) Horasan'a vâli olarak gönderdi. Mâverâünnehir'e ilk ciddi askerî harekâtı yapan Ubeydullah, 54/674 yılında düzenlediği Buhârâ seferinde 24.000 askerle birlikte Ceyhun (Amuderya) nehrini geçti ve Buhârâ hâkimini yenerek şehri ele geçirdi. Bu sefer esnasında Beykend, Neseף, Râmîten ve Sagâniyân da fethedildi. Bunlar Mâverâünnehir'de müslümanların gerçekleştirdiği ilk fetihlerdir.<sup>389</sup> Bu arada Ubeydullah savaş sanatlarında mahir 4000 kadar Türk'ü dönüştürme yanında getirmiş ve bunlar sayesinde de Türklerin İslâmiyetle olan teşrik-i mesâileri artmıştır.<sup>390</sup>

Ubeydullah, Mâverâünnehir'de gösterdiği üstün başarılar ve elde ettiği ganimetler sebebi ile Muâviye tarafından 675 yılında aynı zamanda Basra valisi olarak atanmıştı. Ancak bir yıl sonra 676 yılında Horasan valiliğinden azledildi.<sup>391</sup>

Ubeydullah b. Ziyâd'ın hayatı hep entrikalarla geçmiştir. Özellikle Kerbelâ olayının baş sorumlusu olması ve Hz Peygamberin nesline karşı olan tavrı sebebi ile taraflı tarafsız herkes tarafından eleştirilmiştir. Annesi Mercâne bile ona “Ey habîs! Hz. Peygamber'in çocuklarını katlettin öyle mi? Cennet yüzü göremeyesin!” diye beddua etmiştir.<sup>392</sup>

Neticede 686 yılında Muhtar es- Sekaî'nin ordu komutanı İbrahim b. Eşter tarafından Musûl'da bozguna uğratılıp katledilmiş ve kellesi Kâbe'nin kapısında teşhir edilmiştir.<sup>393</sup>

Ubeydullah'tan sonra Muâviye tarafından 676 yılında Horasan valiliğine getirilen Hz. Osman'ın oğlu Saîd b. Osman (ö. 61/680-81) Buhârâ, Tirmiz ve Semerkant'ı fethetmiştir.<sup>394</sup> Medine halkının Saîd'e olan sevgisi ve onun kısa sürede

<sup>389</sup> Yüksel, “Ubeydullah b. Ziyâd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 42/29.

<sup>390</sup> Nerşahî, *Târîhu Buhârâ*, 64.

<sup>391</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 5/304.

<sup>392</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 5/15.

<sup>393</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 3/330.

<sup>394</sup> Hattâb, *Kâdetü fethi'l-İslâmî fi bilâdi Mâverâennehir*, 141.

elde ettiği zaferler Muaviye'yi rahatsız etti. Onun kendisini koltuğundan edeceğini düşünerek göreve atadıktan bir yıl sonra 677 yılında azletti.<sup>395</sup>

Saîd b. Osman görevden ayrılırken Buhârâ ve Semerkant eşrâfından bazı insanların çocuklarını yanında rehine olarak aldı ve Medine'ye ulaştığı zaman onları serbest bırakma sözü verdi. Ancak sözünü tutmayınca 681 yılı başlarında isyan eden rehinelere tarafından öldürüldü.<sup>396</sup>

Said b. Osman'ın azledilmesinden sonra bir müddet Horasan'ı Ubeydullah b. Ziyâd'ın velâyetine bırakan Muâviye, 678 yılında Ubeydullah b. Ziyâd'ın abisi Abdurrahman b. Ziyâd'ı Horasan'a vali olarak tayin etti.<sup>397</sup> Fakat iki yıl görevde kalmasına rağmen bu süre içerisinde herhangi bir fetih gerçekleşmedi.<sup>398</sup>

Muâviye'nin vefâtı üzerine yerine geçen oğlu Yezid 680 yılında Abdurrahman'ı görevden alıp yerine küçük kardeşi Selm b. Ziyâd'ı Horasan ve Sicistan valisi olarak atadı.<sup>399</sup> Selm görev bölgesine ailesi ile beraber gitti. Ceyhun Nehri'nin doğusunda kışın kamp Kur'an ilk komutan Selm, Ceyhun Nehri'ni ilk geçen Arap kadın da Selm'in karısı Ümmü Muhammed'dir.<sup>400</sup> Oğlunu Soğd'da doğurduğu için ismini de Soğdî koymuşlardır.<sup>401</sup> Selm altı bin kişilik bir ordu ile Harezmi'yi kuşatıp fethederek 400 bin dirhem haraçla geri dönmüş ve kazanılan ganimetleri Yezid'e göndermiştir.<sup>402</sup> Soğd ve Harezmi'nin fethi onun eliyle gerçekleştirilmiştir. Selm kazandığı ganimetleri askerlere cömertçe dağıtması sebebi ile çok sevilmiştir. Yezid'in ölümü üzerine Basra'ya dönüp Abdullah b. Zübeyr'e biat etmiştir.

Selm'den sonra Basra valisi Abdullah b. Âmir tarafından Horasan valiliğine Ebû Sâlih Abdullâh b. Hâzim b. Esmâ' es-Sülemî (ö. 72/691) getirildi.<sup>403</sup> Zaten Selm Basra valisi Abdullah b. Âmir'e bir mektup yazarak Abdullah b. Hâzim'i tavsiye etmiş

<sup>395</sup> Nerşahî, *Târîhu Buhârâ*, 69.

<sup>396</sup> Kurt, "Saîd b. Osman b. Affân", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 35/573.

<sup>397</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 3/113.

<sup>398</sup> Hattâb, *Kâdetü fethi'l-İslâmî fi bilâdi Mâverâennehir*, 148.

<sup>399</sup> Belâzurî, *Fütühü'l-büldân*, 3/510.

<sup>400</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 5/473.

<sup>401</sup> Belâzurî, *Fütühü'l-büldân*, 3/510.

<sup>402</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, 3/198.

<sup>403</sup> İbnü'l-Esîr, 3/36.

ve ona 100 bin dirhemlik yardımda bulunmuştu.<sup>404</sup> Abdullah b. Hâzim daha önce Horasan'ın fethedilmesi esnasında kumandan olarak görev almıştı.<sup>405</sup> Belh, Serahs ve Sicistan fetihlerini gerçekleştiren İbn Hâzim oğlu Muhammed'i Herat'a vali olarak atamıştı. Fakat Muhammed ile Kûfe'den getirilip Horasan'a yerleştirilen Benî Temîm kabilesi arasında çıkan bir anlaşmazlık sebebi ile oğlu öldürülünce<sup>406</sup> kendisi de savaşa katıldı. 684 yılında Abdullah b. Zübeyr'e biat ederek onun Horasan valisi olarak görev yapmaya başladı ve yaklaşık 8 buçuk yıl Horasan'da valilik yaptı. O dönemde Emevî halifesi olan Abdülmelik b. Mervan kendisine bir mektup göndererek kendisine biat etmesini istedi. İbn Hâzim bu teklifi kabul etmeyince Abdülmelik b. Mervan onun Horasan valiliğini tanımayarak yerine Bükeyr b. Vişâh'ı atadı. Bükeyr de İbn Hâzim'i öldürüp başını İbn Mervan'a gönderdi.<sup>407</sup> İbn Hâzim'in öldürülmesinden sonra 683 yılı sonundan 693 yılına kadar Horasan, Maverâünnehir ve Irak bölgesinde taassup, iç isyanlar ve karışıklıklar devam ettiği için bunlarla uğraşmaktan pek fazla bir fetih hareketi gerçekleştirilemedi.

690 yılında Irak'ta Musab b. Zübeyr'in Abdülmelik b. Mervân tarafından öldürülmesiyle hâkimiyet tamamen tekrar Emevîlere geçti.<sup>408</sup> Horasan ve Mâverâünnehir'de ise karışıklık devam ediyordu hattâ Horasanda'ki nüfuslu kişiler Abdülmelik b. Mervân'a bir mektup yazıp halka iyi davranacak taassup sahibi olmayan bir vali göndermesini talep ettiler.<sup>409</sup> 693 yılı sonlarında Abdülmelik b. Mervan, Temimoğulları ile çatışmayı sürdüren Bükeyr b. Vişâh'ı azledip Ümeyye b. Abdillâh b. Hâlid el-Ümevî'yi Horasan'a vali olarak atadı.<sup>410</sup> Ümeyye 696 yılına kadar fitne fesadı ortadan kaldırmakla uğraştı. İşler düzelince Buhârâ üzerine yürüdü. Oğlu Abdullah b. Ümeyye'yi de Sicistan'a vali olarak gönderdi.<sup>411</sup> Kendisi de 697 yılında Saîd b. Osman ile yaptıkları anlaşmayı bozan Horasan'nın kuzeyinde Vahşap ve Ceyhun arasında bulunan Huttel'a sefer düzenledi ve burayı yeniden fethetti.<sup>412</sup>

<sup>404</sup> Hattâb, *Kâdetü fethi 'l-İslâmî fi bilâdi Mâverâennehir*, 168.

<sup>405</sup> Fayda, "Abdullah b. Hâzim", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1/106.

<sup>406</sup> Belâzurî, *Ensâbu 'l-Eşraf*, 11/336.

<sup>407</sup> İbn Keşîr, *el-Bidâye ve 'n-Nihâye*, 12/167.

<sup>408</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 3/377.

<sup>409</sup> Taberî, *Târîhu 'r-rusûl ve 'l-mülûk*, 6/200.

<sup>410</sup> Taberî, 3/545.

<sup>411</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 3/415.

<sup>412</sup> Belâzurî, *Fütühü 'l-büldân*, 3/514.

Aynı yıl Abdülmelik b. Mervân Ümeyye'yi azledip Horasan ve Sicistan bölgesinin sorumluluğunu Haccac'a verdi.<sup>413</sup>

Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân (ö. 86/705) zamanında milâdî 694 yılında Irak vâlisi olan Zâlim Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî (ö.95/714) 697 yılında Horasan'a kayınpederi olan Mühelleb b. Ebî Sufre'yi (ö. 82/702) vali olarak atadı.<sup>414</sup> Ebû Sufre burada görev yaptığı süre zarfında Huttel, Hucend, Soğd, Kiş, Nesef gibi önemli bölgeleri fethetti.<sup>415</sup> 702 yılında Merv'e yakın Zağul isimli bir köyde vefât etti.<sup>416</sup> Bazı tarihçilere göre Ebû Sufre'nin bölgede fetihleri yeniden başlatması aslında Ümeyye'nin gayretlerinin bir sonucudur. Zira Ümeyye yaklaşık 10 yıl süren kabile taassubu ve kargaşayı ortadan kaldırmış ve iç bütünlüğü tekrar sağlamıştı.<sup>417</sup>

Ebû Sufre vefât ederken Horasan valiliğine oğlu Yezîd b. Mühelleb b. Ebî Sufre el-Ezdî'yi (ö. 102/720) vasiyet etmişti.<sup>418</sup> Henüz 30 yaşında olan Yezid aynı zamanda Irak valisi Haccac'ın kayınbiraderiydi. Yezid Horasan valisi olduktan sonra Harezm'i ve Toharistan'ın Türk hükümdarı Nizek Tarhan'ın Bâdegîs'te bulunan kalesini fethetti.<sup>419</sup> Bu fetihlerin akabinde Herat'ta isyan eden Abdurrahman b. Eş'as ile olan ilişkileri sebebi ile Haccac'ın talebiyle 704 yılında Yezid, Abdülmelik b. Mervân tarafından azledilerek yerine kardeşi Mufaddal b. Mühelleb atandı ama sadece 7 ay görevde kaldıktan sonra Haccac tarafından o da azledildi.<sup>420</sup>

Haccac, Mühellebîleri devre dışı bıraktıktan sonra daha önce Rey valisi olarak atadığı ve özellikle İbnü'l-Eş'as isyanının bastırılmasında büyük kahramanlıklar gösteren Kuteybe b. Müslim b. Amr el-Bâhilî'yi (ö. 96/715) 705 yılında Horasan'a vâli olarak gönderdi.<sup>421</sup> Kuteybe Horasan'a gelir gelmez orduyu sefere hazırladı. Belh'i teslim aldıktan sonra Ceyhun Nehri'ni geçerek Sağanyan'ı ve Toharistan'ın

<sup>413</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 3/476.

<sup>414</sup> Aycan, "Mühelleb b. Ebû Sufre", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 31/512.

<sup>415</sup> Belâzurî, *Fütühü'l-büldân*, 3/514.

<sup>416</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 5/353.

<sup>417</sup> Hattâb, *Kâdetü fethi'l-İslâmî fi bilâdi Mâverâennehir*, 173.

<sup>418</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 3/497.

<sup>419</sup> Taberî, *Târihu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 6/386.

<sup>420</sup> Zirikli, *el-A'lâm*, 7/280.

<sup>421</sup> Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 6/24.

bazı şehirlerini fethedip kardeşi Sâlim b. Müslim'i ordunun başına bırakarak Merv'e döndü.<sup>422</sup>

Salim b. Müslim de bu esnâda Fergâna'nın Kâşân, Urşut, ve Ahsikes şehirlerini fethetti. 706 yılında tekrar Ceyhun Nehri'ni geçen Kuteybe Şaristan'ı (Beykend) fethetti. Kuteybe 709 yılına kadar Ceyhun Nehri ile Buhâra arasında irili ufaklı pek çok yeri fethederek Buhârâ'nın fethini hazırladı<sup>423</sup> ve 709 yılı başlarında Kuteybe Buhârâ'yı tamamen kontrol altına aldı.<sup>424</sup>

Buhârâ'nın fethi Mâverâünnehir bölgesindeki diğer beldelerin fethi için bir dönüm noktası oldu. Bu fetihle beraber Kuteybe'ye zaman zaman isyan eden Nizek Tarhan ortadan kaldırıldı.<sup>425</sup> 711 yılında Sicistan ve Harezmi, 712 yılında Semerkant Kuteybe tarafından fethedildi ve buraya yerleştirilen askerlerle burası Mâverâünnehir'in en önemli stratejik karargâhı hâline geldi.<sup>426</sup> 676 yılında Said b. Osman ile başlayan, 680'de Selm b. Ziyâd ile devam eden Semerkant'ın fethi 712 yılında Kuteybe ile tamamlanmıştır.<sup>427</sup> Ertesi yıl Fergâna ve Şaş'ı da tamamen fetheden Kuteybe 715 yılında halifeye isyan etmesi sebebiyle kabile reisliğinden azletmiş olduğu Temîmlî lider Vekî' b. Hassân b. Ebû Sûd riyâsetinde halifeye bağlılıklarını devam ettiren askerler tarafından katledildi.<sup>428</sup> Kuteybe 86/715 yılında öldürülene kadar Mâverâünnehir bölgesi de dâhil olmak üzere Çin sınırına kadar Türkistan'ın büyük bir bölümünü fethetmiştir.<sup>429</sup>

Kuteybe'nin ölümünden sonra ikinci kez Horasan vâlisi olan Yezîd b. Mühelleb (ö. 102/720) de onun kaldığı yerden devam etmiş ve Cürcan, Taberistan ve Dihistan'ı fethetmiştir.<sup>430</sup> Emevîlerin son Horasan vâlisi Ebû'l-Leys Nasr b. Seyyâr b.

<sup>422</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 6/425.

<sup>423</sup> Nerşahî, *Târîhu Buhârâ*, 75.

<sup>424</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 4/17.

<sup>425</sup> Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 6/445.

<sup>426</sup> Aydınli, "Semerkant", *DİA* 519.

<sup>427</sup> Aydınli, *Semerkant Tarihi*, 233.

<sup>428</sup> Yiğit, "Kuteybe b. Müslim", 491.

<sup>429</sup> Hattâb, *Kâdetü fethi'l-İslâmî fi bilâdi Mâverâennehir*, 379.

<sup>430</sup> Belâzurî, *Fütühü'l-büldân*, 2/412.

Râfi' el-Kinânî el-Leysî (ö. 131/748) olmuş ve yaklaşık yarım asır süren Türkistan fetih hareketi Ebû Müslim el- Horasânî'nin ihtilâli ile sona ermiştir.<sup>431</sup>

Hz. Ömer zamanında Ahnef b. Kays ile başlayan Türkistan fetih hareketleri 661 yılında Şam'da kurulan ve 750 yılına kadar varlığını devam ettiren Emevîlerle devam etmiş ve Kuteybe b. Müslim ile zirveye ulaşıp Çin sınırına kadar dayanmıştır.

Maverâünnehir bölgesindeki fetih hareketleri genelde Irak ve Basra'dan yönetilen Horasan valileri üzerinden gerçekleştirilmiştir. Horasan'a Hulefâ-i Râşidîn döneminde 18, Emevîler döneminde ise 30 vali gönderilmiştir.<sup>432</sup>

Muâviye zamanından itibaren bölgede hâkimiyetin kalıcı olabilmesi adına planlı olarak Yemenlilerden Ezdliler, Kûfe, Basra ve Bahreyn bölgesinden Benî Temîm ve Benî Kays Aylân kabileleri Horasan ve civârına yerleştirilmişlerdir.<sup>433</sup>

Emevîler Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde İslâm dininin yayılması adına ciddi gayretler göstermişler ve fethedilen yerlere âlimleri sevk etmişlerdir.<sup>434</sup> Ayrıca fethedilen Buhâra ve Semerkant gibi merkezlere büyük camiler inşa etmişler ve buralarda bulunan mecusî ve putperestlerin tapınaklarını yıkmışlardır.

Emevîlerin yıkılmasına neden olan en önemli sebeplerden birisi Şîi-Haricî isyanlarının yanında uyguladıkları "Mevâlî" politikasıdır. Arap olmayan Müslümanları Mevâlî olarak isimlendirerek Arap olan Müslümanlardan almadıkları vergileri onlardan almaları Emevîlerî sürekli direniş ve isyanlarla karşı karşıya bırakmış ve fethettikleri yerleri tekrar tekrar fethetmek zorunda kalmışlardır.<sup>435</sup> Başta Haccac Zâlim olmak üzere Kuteybe b. Müslim ve Yezid b. Mühelleb'in halka karşı uyguladıkları sert ve acımasız politikalarla topladıkları haksız vergiler Emevîlerin yıkımını hızlandırmakla birlikte bölgenin İslâmlaşma sürecini de geciktirmiştir.<sup>436</sup>

<sup>431</sup> Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, 216.

<sup>432</sup> Kitapçı, *Türkistan'ın Müslüman Araplar tarafından Fethi*, 350.

<sup>433</sup> Çetin, "Horasan", 236.

<sup>434</sup> Aydın, "Semerkant", 519.

<sup>435</sup> Yiğit, "Emevîler", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 11/95.

<sup>436</sup> Aydın, "Semerkant", 525.

Abbâsiler iktidara geldikten sonra fetih hareketlerine son verip bu geniş toprakların huzur ve âsâyîşini sağlamakla yetinmişlerdir.<sup>437</sup> Bu arada özellikle Ziyâd b. Salih komutasındaki Müslüman Araplar ile Türklerin aynı safta Çinlilere karşı kazandıkları Talas Savaşı'nı (133/751) da unutmamak gerekir. Hz. Ömer zamanında Sâsânî Devleti'nin yıkılmasının ardından bölgede İslâm fütuhâtı sırasında başlayan ve bir asır devam eden Türk-Arap mücadelesi Talas Savaşı'ndan sonra yerini dostluğa ve iş birliğine bırakmış, sağlanan barış ortamında İslâmiyet Türkler arasında hızla yayılmış, Müslümanlığı benimseyen Türkler, Abbâsî halifeliğinin askerî ve siyasi kadrolarında yer almaya başlamıştır. Talas Savaşı kültür tarihi açısından da önemli gelişmelere yol açmıştır.<sup>438</sup> Bu sebeple ilmî ve fikrî anlamdaki gelişmeler Abbasîler Dönemi'nde gerçekleşmiştir. Emevîler Dönemi fetih dönemi, Abbasîler Dönemi de imâr dönemi olmuştur. Özellikle Emevîler döneminde Ömer b. Abdülaziz'in Mâverâünnehir'de uyguladığı siyaset Türklerin İslâmiyete bakış açılarını olumlu yönde etkilemişti.<sup>439</sup> Zaten tek tanrı inancını benimsemiş olan Türkler tarafından İslâm'ın kabul edilip benimsenmesi zor olmamıştır. Türklerin İslâmiyet'i kabûlü Kavimler Göçü ve Haçlı seferleriyle birlikte Orta Çağ'a damgasını vuran üç büyük olaydan biridir. Bu konuda farklı görüşler ileri sürülmekle birlikte Türkler kılıç zoruyla değil kendi istek ve iradeleriyle, çok karmaşık faktörlerin etkisiyle İslâmiyet'i benimsemiştir.<sup>440</sup>

### III. HANEFİ MEZHEBİNİ MAVERAÜNNEHİR BÖLGESİNE

#### TAŞIYAN ÂLİMLER

Hanefî mezhebinin Mâverâünnehir bölgesine intikali daha İmâm Ebû Hanîfe hayatta iken kendisinden ders alan talebeleri vasıtası ile başlamıştı ama esas intişârı İmâm Ebû Hanîfe'nin talebelerinin talebeleri vasıtası ile olmuştur. Bu konunun tesbitinde ana kaynaklarımız tarih kitaplarının yanında tabakât ve menakıp kitapları ve buralarda zikredilen silsilelerdir.

<sup>437</sup> Kitapçı, *Türkistan'ın Müslüman Araplar tarafından Fethi*, 347.

<sup>438</sup> Taşağıl, "Talas Savaşı", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 39/501.

<sup>439</sup> Dadan, "İslâm tarihi kaynaklarında Türkler : Câhiliye döneminden Emevîler'in sonuna kadar", 180.

<sup>440</sup> Özeydin, "Türk", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 41/478.

Elbette burada daha fazla sayıda isim zikredilebilir ancak biz mezhebin o bölgede yayılmasında temel taşı konumunda olan kimisi Bağdat'ta ilim aldıktan sonra bizzat bölgeye dönüp orada tedrisat yapan, kimisi de yetiştirdiği talebeleri o bölgeye gönderen ve ilim silsilelerinin çoğunlukla kendilerine dayandığı bazı fakihlerin isimlerine yer vermek istiyoruz.

### A. Ebû Süleymân el-Cüzcânî (ö. 200?/816)

Aslen Cüzcân'lı olup Bağdat'ta yetişmiştir.<sup>441</sup> İmâm Muhammed'in meşhur talebelerindendir.<sup>442</sup> Özellikle Ebû Bekir el-Cüzcânî'yi yetiştirmesi sayesinde hocasının kitaplarının ve Hanefî fıkhnın Mâverâünnehir bölgesine aktarılmasında önemli rol oynayan isimlerden birisi olmuştur. Ebû Hafs el-Kebîr ile birlikte o bölgeye uzanan ilim silsilelerinin ana kollarından birisi ona dayanmaktadır.<sup>443</sup> Şeybânî'nin *el-Asl (el-Mebsût)* adlı eserinin nüshaları içinde en güvenilir olanı Cüzcânî'nin rivâyet ettiği nüshadır.<sup>444</sup> Abbâsî halifesi Memûn kendisine kadılık teklif ettiği zaman öfkesine hâkim olamadığı gerekçesi ile kabul etmemiştir.

*es-Siyeru's-Sağîr, Kitâbu's-Salât, Kitâbü'r-Rehn* isimli eserler kendisine nispet edilmektedir.<sup>445</sup> Hicrî 200 yılından sonra vefât eden Cüzcânî'nin silsilesi de şu şekildedir: İmâm Ebû Hanîfe → Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî → Ebû Süleymân el-Cüzcânî → Ebû Bekir el Cüzcânî → Ebû Mansur el- Maturîdî

Bir diğer silsile de şu şekildedir:

İmâm Ebû Hanîfe → Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî → Ebû Süleymân el-Cüzcânî → Muhammed b. Seleme → Ebû Bekir el-İskâf → Ebû Câfer el-Hinduvânî el-Belhî

Ebû Süleyman el-Cüzcânî'nin bizzat o bölgede ders verdiği sabit olmasada Mâverâünnehir'e ulaşan 3 silsilenin ikisi kendisine dayanmaktadır.

<sup>441</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 2/186.

<sup>442</sup> Çeker, "Hanefî Mezhebinin Fıkhn Silsileleri", 176.

<sup>443</sup> Kefevî, *el-Ketâib*, 3/365-366; Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*, 166.

<sup>444</sup> Şener, "Cüzcânî, Ebû Süleyman", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 8/98.

<sup>445</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 2/186.

### B. Ebû Hafs el-Kebîr el-Buhârî (ö. 217/832)

Oğluna nispetle Ebû Hafs el-kebir lakâbı<sup>446</sup> ile meşhur olan Ahmed b. Hafs el-Buhârî, Hicrî 150 yılında doğmuş olup Ebû Hafs es-sağîr lakâbı ile bilinen Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Hafs'ın babasıdır.<sup>447</sup> Ebû Hafs, hocası Şeybânî vasıtasıyla tevarüs ettiği Ebû Hanîfe ve çevresine ait ilmî birikimi Buhâra'ya taşıyan ve Buhâra'da o miras üzerinden inşa edilen Hanefî anlayışın kurucusu/başlatıcısıdır.<sup>448</sup> Irak'ta tedris gördükten sonra Buhârâ'da ders okutmuş ve sayılamayacak kadar çok talebe yetiştirmiştir.<sup>449</sup> Buhârâ'ya onun ve yetiştirdiği talebelerin hürmetine "İslâm'ın Kubbesi" lakabı verilmiştir.<sup>450</sup> Ebû Hanîfe'den Buhâra'ya gelen ana silsile onun vasıtası ile gelmektedir.<sup>451</sup> Ayrıca Zerencenî'nin zikrettiği silsilede ona dayanmaktadır.<sup>452</sup> Fıkıh kitaplarında çok sayıda fetvasına rastlanan Ebû Hafs, 217 yılında Buhârâ'da vefât etmiş ve oraya defnedilmiştir.

Ebû Hafs el-Kebîr'in rivâyet silsilesi şu şekildedir:

İmâm Ebû Hanîfe → Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî → Ebû Hafs el-Kebîr → Ebû Hafs es-Sağîr → Abdullah es-Sebezmûnî → Muhammed b. el-Fazl el-Buhârî

Maverâünnehir'e Hanefî fikhını taşıyan ana damar yukarda zikredilen Cüzcânî'nin silsileleri ile beraber bu silsiledir.<sup>453</sup>

### C. Muhammed b. Semâa el-Kûfî (ö. 233/848)

Aslen Temîm kabilesine mensup olup hicrî 130 yılında doğmuş ve 103 yıl ömür sürüp 233 yılında vefât etmiştir.<sup>454</sup> İmâm Ebû Hanîfe'nin talebelerinden Ebû Yûsuf, Şeybanî ve Hasan b. Ziyâd'dan ders almış,<sup>455</sup> Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin kitaplarını nakletmiştir. Ebû Yûsuf'tan sonra kadı olan İbn Semâa takvâ ve verâsıyla da meşhur olmuştur.<sup>456</sup> İbn Maîn'in, onun re'ye gösterdiği sadakati muhaddislerin

<sup>446</sup> Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 18.

<sup>447</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 15/157.

<sup>448</sup> Bedir, "Ebû Hafs el-Kebîr", 364.

<sup>449</sup> Kefevî, *el-Ketâib*, 1/460.

<sup>450</sup> Nerşahî, *Târihu Buhârâ*, 87.

<sup>451</sup> Kefevî, *el-Ketâib*, 3/384.

<sup>452</sup> Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefilik*, 135.

<sup>453</sup> Çeker, "Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri", 201.

<sup>454</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudyye*, 2/58.

<sup>455</sup> Kefevî, *el-Ketâib*, 1/456.

<sup>456</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/646.

hadise göstermedikleri ve ölümünün ehl-i re'y için büyük bir kayıp olduğu yönündeki ifadeleri de İbn Semâa'nın ehl-i re'y ekolü içindeki önemli yerini gösterir.<sup>457</sup> Hanefî mezhebinin Mâverâünnehir bölgesine aktarılmasındaki ilim silsilelerinin kollarından birisi de ona dayanmaktadır.<sup>458</sup>

Muhammed b. Semâa'nın silsilesi de şu şekildedir:

İmâm Ebû Hanîfe → Ebû Yûsuf → Muhammed b. Semâa → Nusayr b. Yahyâ  
→ Ebû'l Kâsım es-Saffâr → Ebû Câfer el-Hinduvânî el-Belhî

Bir diğer silsile de şu şekildedir.

İmâm Ebû Hanîfe → Ebû Yûsuf → Muhammed b. Semâa → Bekir b. Muhammed el-'Ammî → Ebû Hâzım → Ebû Saîd el-Berdeî → Kerhî → Cessâs → Üsrûşenî → Debûsî<sup>459</sup>

Bu silsilelerin yanında Hanefî fikhının Mâverâünnehir bölgesine aktarılmasında; Ebû Mutî' el-Belhî, Muhammed b. Mukatil er-Râzî, Ebû Mukâtil Hafs es-Semerkindî, Abdullah b. Muhammed el-Anberî, Abdülhamid b. Abdirrahman el-Himmânî, Nusayr b. Yahya, vb. pek çok âlimin ismi de zikredilebilir. Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi biz ana damar olarak tesbit ettiğimiz silsileleri zikretmekle kifâyet ediyoruz.

#### **D. Ebû Bekr el-Cûzcânî**

Doğumu ve ölümü hakkında elimizde yeterli bilgi bulunmayan Cûzcânî, Bağdat'a giderek İmâm Muhammed'in talebesi Ebû Süleyman el-Cûzcânî'den ders okumuştur. Ebû Süleyman el-Cûzcânî'nin derslerine devam etmiş olan ve akranı olduğu anlaşılan, ancak daha sonra kendisinin de öğrencisi olan Ebû Nasr el-İyâzî 260/874 yılından sonra öldüğüne göre Cûzcânî'nin III./IX. yüzyılın ikinci yarısında vefât ettiğini söylemek mümkündür.<sup>460</sup> Usûl, fûrû ve pek çok ilim dalında yüce mertebelere ulaşmış bir âlimdir.<sup>461</sup> Bağdat'tan aldığı ilimle ehl-i sünnet mektebinin

<sup>457</sup> Kallek, "İbn Semâa", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 10/313.

<sup>458</sup> Kefevî, *el-Ketâib*, 4/222-223; Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*, 173,344.

<sup>459</sup> Kefevî, *el-Ketâib*, 4/110.

<sup>460</sup> Yurdagür, "Cûzcânî, Ebû Bekir", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 8/97.

<sup>461</sup> Kefevî, *el-Ketâib*, 1/534.

imamlarından Maturidî'nin ve Ebû Nasr Ahmet b. el-Abbâs b. el-Hüseyn el-İyâzî'nin hocalığını yapmıştır. Kendisine nispet edilen 3 adet kitap bulunmaktadır. Bunlar: *el-Fark ve't-temyîz*, *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Kitâbü't-Tevbedir*.<sup>462</sup>

#### **E. Ebû Hafs es-sağîr el-Buhârî (ö.264 /879 )**

Aslen Buhârâlı olup Ebû Hafs el-Kebîr'in oğludur.<sup>463</sup> İlim tahsilini babasından yapmıştır. Muhammed b. Ya'kûb el-Hârisî es-Sebezmûni'ninde hocasıdır. Yukarıda babasının hâl tercümesinde görüldüğü üzere babası ile birlikte İmâm-ı A'zam'dan Mâverâünnehire ulaşan fıkıh silsilesinin ana damarını oluşturur. *Kitâbü'r-red alâ ehli'l-ehvâ* isimli bir eseri vardır.<sup>464</sup>

#### **F. Ebû Muhammed es-Sebezmûnî el-Buhârî (ö. 340 / 952)**

Kaynaklarda kendisi hakkındaki bilgi oldukça sınırlıdır. Hicri 258 yılında Buhârâ'nın mahallelerinden Kelâbâz'da doğmuş ve 340 yılının Şevvâl ayında vefât etmiştir. “Şeyh”, “İmâm”, “Allâme”, “Fakih”, “Maverâünnehir'in âlimi” gibi lakablarla muttasıf olmuştur.<sup>465</sup> Ebû Hafs es-sağîr'in talebesidir. Ayrıca çok sayıda hadis âliminden hadis dinlemiş ve kendisinden de çok sayıda râvî hadis rivâyet etmiştir.<sup>466</sup> *Keşfü'l-Âsâri's-Şerîfe fî Menâkibi'l-İmâm Ebî Hanîfe*<sup>467</sup> isimli tabakât eserinin yanında bu kitabında bahsettiği *Kitabü Nusrati'l-ulemâ* ve *Müsnedü Ebî Hanîfe* isimli eserleri vardır.

Yukarıda Ebû Hafs el-Kebîr'in silsilesinde görüldüğü üzere Sebezmûnî Mâverâünnehir'e ulaşan silsilenin temel taşlarından birisidir.

### **IV MÂVERÂÜNNEHİR BÖLGESİNDE HÂLVÂNÎ DÖNEMİ**

#### **SONRASINDA FIKİH**

Yukarıda Hanefî mezhebini Mâverâünnehir bölgesine taşıyan âlimleri gördük. Şimdi de mezhebin bölgede yerleşmesi ve olgunlaşma evresinden bahsedeceğiz. Özellikle burada Hâlvânî'nin ismini zikretmemizin sebebi kendisinin Hanefî ulemâsı

<sup>462</sup> Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 14.

<sup>463</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 6/17.

<sup>464</sup> Kefevî, *el-Ketâib*, 1/551.

<sup>465</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 15/424.

<sup>466</sup> Sebezmûnî, *Keşfü'l-Âsâri's-Şerîfe fî Menâkibi'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 1/20.

<sup>467</sup> Çeker, *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği*, 164.

içerisinde mütekaddimûn ve mütehhirûn arasında dönüm noktası kabul edilmesindedir. Semerkant Hanefiliği'nin sistematik anlamda olgunlaşma dönemi aşağıda tercümelerini vereceğimiz Debûsî, Hâlvânî ve onun talebeleri olan Serahsî ve Pezdevî ile gerçekleşmiştir. Maverâünnehir bölgesi V/XI. asırdan itibaren klasik Hanefî usûl ve fîrû eserlerinin yazıldığı bölge olarak tarihe geçmiştir.

### A. Ebû Zeyd ed-Debûsî el-Buhârî (ö. 430/1039)

Hanefî fukâhâsının en büyüklerinden birisi olarak kabûl edilen Debûsî, Buharâ ile Semerkant arasında Soğd vilayetine ait Debûsiye isminde küçük bir beldede doğmuştur.<sup>468</sup> Kaynaklarda doğum tarihi açıkça zikredilmemekle beraber 63 yaşında vefât etmiş olduğu<sup>469</sup> bilgisinden yola çıkarak 367 /978 yılında doğduğu söylenebilir. Ebû Zeyd künyesi ve Kâdı lakâbı ile meşhur olmuştur.<sup>470</sup> İlk tahsilini babasından<sup>471</sup> yapan Debûsî fıkıh tahsilini Buhârâ ve Semerkant kadılığı yapan<sup>472</sup> Ebû Ca'fer b. Abdullah el-Üsrûşenî'den yapmıştır.<sup>473</sup> Debûsî iki farklı silsile ile İmâm Ebû Hanîfe'ye ulaşmaktadır.<sup>474</sup>

Debûsî münazara ilmindeki başarısı ve müzâkere ettiği konularda delil getirme kabiliyetindeki fevkalâdelik sebebi ile zamanında darbimesel hâline gelmiştir.<sup>475</sup>

Debûsî, Hilâf İlmi'ni sistematik bir şekilde inceleyen ilk hukukçu sayılması yanında, Ebû'l-Usr el-Pezdevî ve Şemsü'l-eimme es-Serahsî ile birlikte Hanefî fıkıh usûlünün üç kurucusundan biri kabul edilmektedir.<sup>476</sup> Hanefî usûl düşüncesini Bağdat'tan Mâverâünnehir bölgesine aktaran ve sistematik bir şekilde ilk eser veren kişi (İmâm Maturîdî'ye nispet edilen usûl eserleri günümüze ulaşmadığı ve içeriğine tam vâkıf olmadığımız için) Debûsî'dir diyebiliriz.

<sup>468</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, 5/305.

<sup>469</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/109.

<sup>470</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/521.

<sup>471</sup> Yetkin, *Debûsî ve Usûl Anlayışı*, 31.

<sup>472</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudyye*, 2/105.

<sup>473</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudyye*, 3/294.

<sup>474</sup> Özer, "Debbusi'nin 'El-Esrar Fi'l-Usuli ve'l-Furu' adlı eserinin tahkik ve tahlili", 11 vd.; Tuzcu, *Hanefî Usûlünde Hadis -Debûsî Örneği-*, 26.

<sup>475</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/521.

<sup>476</sup> Akgündüz, "Debûsî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 9/67.

Şüphesiz ilim ve tedrisatla bu kadar içiçe olan birisi çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Ancak ne hikmetse tabakât ve terâcim kitaplarında çok fazla sayıda talebesinden bahsedilmemektedir. Görebildiğimiz kadarıyla sadece Kefevî, Ahmed b. Abdurrahman er-Riğdemûnî (ö. 493/1100)<sup>477</sup> ve Leknevî, Ali el- Mervezî<sup>478</sup> isimli talebelerinden bahsetmiştir.

Hicrî 430 yılında 63 yaşında iken Buharâ'da vefât edip zamanın meşhur fakih ve muhaddislerinden Ebû Bekir İbn Tarhan'ın<sup>479</sup> yanına defnedilen<sup>480</sup> *Debûsî'nin el-Esrâr fi'l-Usûl ve'l-Fürû, Takvîmü'l-edille, Te'sîsü'n-nazar fi'htilâfi'l-e'imme ve el-Emedü'l-aksâ* isimli eserleri günümüze ulaşmıştır. Bunun yanında kaynaklarda ismi geçen *en-Nazm fi'l-fetâvâ, Şerhu'l-Câmi'i'l-kebîr, Tecnîsü'd-Debûsî, Hizânetü'l-hüdâ* gibi eserleri ise henüz gün yüzüne çıkmamıştır.<sup>481</sup>

### **B. Şemsü'l-eimme el-Hâlvânî (ö. 452/1060)**

Buhârâ'lı olup doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Hâlvânî nisbesi helva yapımı ve satımı işine nispetle verilmiştir.<sup>482</sup>

Hadis tahsilini başta Salih b. Muhammed es-Sicârî, Ebû Abdullah Guncâr el-Buhârî, Ebû Sehl Ahmed b. Muammed b. Mekkî b. Uceyf el-Enmâtî gibi âlimler olmak üzere Buhârâ'lı muhaddislerden,<sup>483</sup> fıkıh tahsilini ise Hüseyin Ebû Ali en-Nesefî'den (ö 424/1033) yaptı.<sup>484</sup> Hayatını ilmî tedrisâta adayan Hâlvânî, Şemsü'l-eimme es-Serahsî (ö. 483/1090), Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî (ö. 482/1089), Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100), Ebû Bekir Muhammed b. Ali ez-Zerencerî, Bekir b. Muhammed ez-Zerencerî (ö. 512/1118), Abdülkerim İbn Ebî Hanîfe el-Endekî gibi talebelere de hocalık yapmıştır.<sup>485</sup>

<sup>477</sup> Kefevî, *el-Ketaib*, 2/188.

<sup>478</sup> Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 144.

<sup>479</sup> Leknevî, 162; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 1/179; Kefevî, *el-Ketaib*.

<sup>480</sup> Nesefî, *el-Kand fi zikri ulemâi Semerkand*, 467.

<sup>481</sup> Akgündüz, "Debûsî", 67.

<sup>482</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 1/318.

<sup>483</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4/216.

<sup>484</sup> Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 95.

<sup>485</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 1/318.

Hâlvânî kendi zamanında Hanefî ulemâsının reisi kabûl edilmiştir.<sup>486</sup> Vefât tarihi (448- 449- 452- 456) ve yeri hakkında (Keş, Buhârâ, Kelâbâz) farklı bilgiler bulunmaktadır.

*el-Mebsût, Meclis min mecâlisi Şemsi'l-e'imme el-Halvânî fî sıfati eşrâti's-sâ'a ve makâmâtî'l-kıyâme, Şerhu Edebi'l-kâdî li-Ebî Yûsuf, Şerhu'l-Câmi 'i'l-kebîr, Şerhu'l-Hiyel li'l-Hassâf, Şerhu's-Siyeri'l-kebîr, eş-Şürût, el-Fevâ'id, Kitâbü'l-Kesb, Kitâbü'n-Nafakât, el-Vâkı'ât* gibi eserler kendisine nispet edilmektedir.<sup>487</sup>

Hâlvânî'ye ulaşan silsile şu şekildedir.

İmâm Ebû Hanîfe → Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî → Ebû Hafs el-Kebîr → Ebû Hafs es-Sağîr → Abdullah es-Sebezmûnî → Muhammed b. el-Fazl el-Buhârî → Ebû Ali en-Nesefî → el-Hâlvânî

### C. Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî (ö. 482/1089)

Hicrî 400 lü yıllarda Nesef'ten Buhârâ'ya doğru 6 fersah mesafede korunaklı bir kale olan Bezde'de doğdu.<sup>488</sup> İlim olarak köklü bir geleneğe sahip olan bir ailenin çocuğu olan Pezdevî'nin dedesi Abdülkerim b. Mûsâ el-Pezdevî (ö. 390 / 997) İmâm Maturîdî'den ders almış fakih, muhaddis ve mütekellim bir âlimdi.<sup>489</sup>

İki kardeş olan Pezdevîlerden büyük kardeş Fahrü'l-İslâm, te'lif ettiği eserlerde kullandığı dilin zor olmasına nispetle Ebü'l-Usr, kendisinden 20 yaş küçük olan kardeşi Sadru'l-İslâm ise tam aksine te'lif ettiği eserlerin kolay olmasına binâen Ebü'l-Yüsr diye isimlendirilmiştir.<sup>490</sup>

Ebü'l-Usr'ün oğlu Hasan b. Ali b. Muhammed el-Pezdevî de (ö. 557 / 1164) tıpkı babası ve amcası gibi fakih muhaddis ve mütekellimdi. Bir müddet Buhârâ kadılığı da yaptı.<sup>491</sup>

<sup>486</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/13.

<sup>487</sup> Şahin, "Halvânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 15/383.

<sup>488</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, 2/201; el-Hamevî, *Büldân*, 1/409.

<sup>489</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 27/200.

<sup>490</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 2/165.

<sup>491</sup> Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 63.

Fahru'l-İslâm lakabı genel bir lakap olup pek çok âlime verilmiş olmasına rağmen mutlak manâda söylendiği zaman Ebü'l-Usr el-Pezdevî akla gelir.<sup>492</sup> Bunun yanında kendisine “Üstazü'l-eimme”, “Hanefî mezhebinde tarikat sahibi” (yeni bir çığır açan) “Mâverâünnehir'in âlimi”, “Hanefîlerin şeyhi”, “Usûl ve fûrûda dünya imami”<sup>493</sup> gibi pek çok lakaplar verilmiştir.

Fıkıh ve kelâm âlimi Alâeddin es-Semerkindî, Ebü'l-Meâlî Ziyâd b. İlyâs ve Bilâd-ı Rûm (Anadolu) kadısı diye meşhur olan Ebû Saîd Abdülmecîd b. İsmâil el-Kaysî el-Herevî onun öğrencilerinden bazılarıdır.<sup>494</sup>

Fukahâ tabakâtı içinde Pezdevî üçüncü tabakada meselede müctehid grubunda sayılmıştır.<sup>495</sup> Te'lif anlamında çok sayıda eser veren Pezdevî'nin kaynaklarda zikredilen eserleri şunlardır: *Tefsîru'l-Kur'ân (Keşfü'l-estâr)*, *Şerhu'l-Câmiu's-Sahîh li'l-İmâm el-Buhâri*, *Şerhu'l-Câmiu'l-Kebîr*, *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, *Şerhu Ziyâdâti'z-Ziyâdât*, *Kitâbü'l-Mebsût li'l-Fetâvî*, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*, *el-Müyesser fi'l-keâm*, *Şerhu Takvimi'l-edille*, *Sîretü'l-mezheb fi sıfati'l-edeb*, *el Emâlî*, *Zelletü'l-Kârî*.<sup>496</sup>

Bu eserlerin hepsi birbirinden değerlidir ama bunların içinde *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* isimli eseri tabiri câiz ise Pezdevî'yi Pezdevî yapan eserdir. Bu eserde Pezdevî, İmâm Ebû Hanîfe'den kendi zamanına kadarki Hanefî fıkıh külliyatını âdetâ özet hâlinde sunmuştur. Bu eser yazıldıktan sonra neredeyse kendisinden sonraki bütün usûl eserleri için müracaat kaynağı olmuş ve Hanefî usûlü bu eser üzerinden yürümüştür. Üzerine onlarca şerh, hâşiye, muhtasar yazılmış ve yıllarca medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Musannif kendisi eserin mukaddimesinde kitabını bize şöyle anlatıyor: “Bu kitap nasların manâlarını açıklamak, sözü uzatmadan veciz bir şekilde usûlü fûrû ile târif etmek üzere yazılmıştır.”<sup>497</sup>

<sup>492</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, 2/380.

<sup>493</sup> Kefevî, *el-Ketaib*, 2/294.

<sup>494</sup> Bedir ve Koca, “Pezdevî, Ebü'l-Usr”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 34/264.

<sup>495</sup> Kemâlpaşazâde, *Tabakâtü'l-fukaha*, 62.

<sup>496</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 19 vd.

<sup>497</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 94.

Pezdevî'nin en önemli özelliklerinden birisi de tafsilî delillerden hüküm istinbât ederken Hanefî fıkhnın üzerine binâ edildiği genel kuralları izah etmesi ve örneklerle bunları açıklamasıdır. Bu açıklamalar yapılırken hem naklî hem de akli deliller kullanılmış bazen de mahallî şahitlerden, dilin kullanımındaki inceliklerden faydalanılmıştır. Ayrıca Pezdevî Hanefî mezhebi imamları içinde hüküm istinbatı noktasında usûl farklılıklarını ve delillerini zikredip tartışırken diğer mezheplerle ve özellikle Şafi mezhebi ile olan ihtilafları da ortaya koyup tartışmıştır. Her usûl kaidesinin akabinde fûrû fıkihtan bir örnekle konuyu izah etmiştir. Bu sebeple okuyucusuna ciddî anlamda fıkıh nosyonu kazandırmaktadır.

Pezdevî'nin en meşhur şârihlerinden Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330) *Keşfü'l-esrâr* kitabının önsözünde bu durumu şöyle ifade etmiştir. “Bu ilim dalında tertip, terkip ve üslûp olarak bundan daha güzel bir kitap yazılmamıştır. Musannif şeriatin asıllarını ve hükümlerini en güzel şekilde bir araya getirerek fıkıh ilminin nizamını ve kıvamını kitabına en güzel şekilde dercetmiştir.”<sup>498</sup>

Kitabın çok tedâvül etmesinin sebeplerinden birisi de Mu'tezile'nin usûl düşüncesine pek çok yerde açıkça reddiyede bulunmasıdır. Daha kitabın mukaddimesinde Pezdevî ilimleri ikiye ayırmış ve ilkinin sıfatlar ve tevhid ilmi olduğunu ve bu konuda asıl olanın Kitap ve Sünnet'e sıkı sarılıp hevâ ve bidatten kaçınmak olduğunu belirtmiştir. Ebû Hanîfe ve talebelerinin hep bu yolda olduklarını hattâ bu konuda ümmeti aydınlatmak için kitaplar yazdıklarını belirttikten sonra *Mebûsût* (İmâm Muhammed'in eseri) ve diğer kitaplarda farklı meselelerde görüldüğü üzere hevâ hevâ ve i'tizâlî görüşlere meyletmedikleri açıkça görülmektedir demiştir.<sup>499</sup>

Kitabın ibâresinin zor olması ve muhtevayı kavrayabilmek için ciddî bir birikim istemesi ise ancak ehil olan kimselerin usûl ilmine yönelmesini temin etmek maksadına mebni olması muhtemeldir.

<sup>498</sup> Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 4/23.

<sup>499</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 89.

#### D. Şemsü'l-eimme es-Serahsî (ö. 483/1090)

Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber 400'lü yılların başlarında İran'la Türkmenistan sınırında Tecen Irmağı kenarında Horasan'ın eski şehirlerinden Serahs<sup>500</sup> şehrinde doğmuştur. Serahsî, Şemsü'l-eimme el-Hâlvânî (ö. 452/1060) ve Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Muhammed es-Soğdî'den (ö. 461/1068) ilim tahsil etti.<sup>501</sup> Kendi zamanında Hanefî ulemâsının reisi oldu. Hem fakih hem usûlcü hem mütekellim hem de münazaraya ehil idi. Hanefî fukahâ tabakası içinde üçüncü tabakada meselede müctehid kabul edildi.<sup>502</sup>

Zamanın hakânına yaptığı bir nasihat sebebi ile ömrünün bir bölümünü hapisanede geçirdi ve bazı kitaplarının tamamını bazılarının da bir kısmını hapiste iken te'lif etti.<sup>503</sup>

Meşhur talebeleri arasında Sadrü's-şehîd Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî (ö. 536/1141), Mes'ûd el-Küşânî (ö. 552/1157), Mahmûd b. Abdülazîz el-Özcendî, Osman b. Ali el-Bikendî, Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhim el-Hasîrî. Yer almaktadır.<sup>504</sup>

Vefât tarihi hakkında kaynaklarda 488 ile 500 yılları arasında farklı rivâyetler bulunmaktadır. *Usûlü'l-fıkıh (Usûlü's-Serahsî)*, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*, *Şerhu'l-Câmi 'i's-sağîr*, *Şerhu (Nüketü) Ziyâdâti'z-ziyâdât*, *el-Mebsût*, *Sıfatü eşrâti's-sâ'a* ve *"Makâmâti'l-kıyâme"*<sup>505</sup> bize ulaşan eserleridir.

Bu eserlerin hepsi birbirinden değerli olmakla birlikte Serahsî'yi meşhur eden *el-Mebsût* isimli eseridir. Özcend Hapishanesi'nde iken imlâ yolu ile talebelerine yazdırdığı<sup>506</sup> bu eser Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî'nin (ö. 334/945) *el-Kâfi* isimli eserinin şerhi<sup>507</sup> olup 30 cilt hâlinde basılmıştır. Hanefî imamların görüşlerini

<sup>500</sup> Sayan, "Serahs", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 36/539.

<sup>501</sup> Kefevî, *el-Ketaib*, 2/222.

<sup>502</sup> Kemâlpaşazâde, *Tabakâtü'l-fukaha*, 62.

<sup>503</sup> Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 158.

<sup>504</sup> Hamîdullah, "Serahsî, Şemsüleimme", 544.

<sup>505</sup> Hamîdullah, "Serahsî, Şemsüleimme", 546-47.

<sup>506</sup> Kefevî, *el-Ketaib*, 2/253.

<sup>507</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/3.

delilleriyle birlikte verirken muhalif görüşlere de cevap vermiştir. Eser kendisinden sonra yazılan pek çok esere kaynaklık etmiştir.

Pezdevî ile aynı dönemlerde yaşamaları ve aynı hocadan ders almalarına rağmen Serahsî'nin usûl eseri Pezdevî'nin eseri kadar tedâvül etmemiş ve onun gibi üzerine şerh, hâşiye çalışmaları yapılmamıştır. Muhtemelen bunun sebebi tertip açısından Pezdevî'nin tertibinin daha sistematik ve kitabın daha muhtasar olması sebebi ile ders kitabı olmaya daha münasip olmasıdır.

Serahsî'nin fıkıh silsilesi şu şekildedir: Abdülazîz el-Hâlvânî - Ebû Ali en-Nesefî - İmâm Muhammed b. Fazl el-Buhârî - Abdullah b. Muhammed b. Ya'kûb es-Sebezmûnî - Ebû Hafs es-Sağîr - Ebû Hafs el-Kebîr - Muhammed b. Hasan - Ebû Hanîfe.

#### **E. Alâüddîn es-Semerkindî (ö. 539/1144)**

Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte ders aldığı hocalara itibarla 465/1073 ten önce olduğu tahmin edilmektedir.<sup>508</sup> Semerkandî'nin yaşadığı dönemde Maverâünnehir bölgesinde Selçuklular hüküm sürerken Bağdat'ta ise Abbâsîler hâkimdi. Talebesi ve aynı zamanda damadı olan Kâsânî (ö. 587/1191) onu "Sünnetin vârisi ve mûrisi", aynı zamanda "Ehl-i sünnetin reisi" olarak tanıtmış ve onun hakkında "Daha önce de fıkıh ilminde pek çok eser kaleme alındı ama üstadımız kadar tertibe riâyet edeni gelmedi" demiştir.<sup>509</sup>

Semerkindî, Ebü'l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089), Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî'den (ö. 508/1114) ders almıştır. Bazı araştırmacılar onun Anadolu'ya hattâ Konya'ya gelmiş olabileceğini söylemektedirler.<sup>510</sup>

<sup>508</sup> Günay, "Semerkandî, Alâeddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 36/470.

<sup>509</sup> Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 1/2.

<sup>510</sup> Günay, "Semerkandî, Alâeddin", 470.

Semerkandî'nin kızı Fatıma da babasından okumuş, kendisini isteyen Rum melikleri olmasına rağmen babası onu talebesi Kâsânî ile evlendirmiş ve kendi kitabının şerhini damadından mehir olarak almıştır.<sup>511</sup>

Kaynaklarda kızı Fatıma ve damadı Kâsânî ile birlikte *el-Hidâye* sahibi Burhaneddin el-Mergînânî'nin hocası Ziyâeddin Muhammed b. Hüseyin el-Bendenî'nin Semerkandî'nin talebesi olduğu nakledilmektedir.<sup>512</sup>

Semerkandî hem usûl hem fûrû alanında İmâm Mâtürîdî'nin başını çektiği kelâmî itikâdî ilkelere sıkı sıkıya bağlı olan Semerkant hukuk okulu anlayışına uygun eserler vermiştir. Fûru alanında Kudûrî'yi temel alarak *Tuhfetü'l-fukahâ'* yı yazmış ve Kudûrî'nin değinmediği konuları da ele almıştır. Daha sonra damadı olan Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î' fi tertîbi's-şerâ'î'* adıyla onu şerhetmiştir. Kendine has özel bir sistematığı olan eser Hanefî mezhebinin en muteber kitaplarından kabûl edilmektedir.

*Mîzânü'l-usûl fi netâ'ici'l-ukûl* isimli eserini ise mukaddimesinde beyân ettiği üzere usûl alanında bilerek ya da bilmeyerek yanlış yola giren ve hatalı görüşleri benimseyenlere ölçü olması için yazmıştır. İsmi geçen iki eserin dışında, *Şerhu Te'vilâti'l-Mâtürîdî*, *el-Lübâb*, *el-Mebsût*, *Şerhu Takvîmi'l-Edille*, “*Muhtelefü'r-Rivâye*, *İzahu'l-Kavaid fi'l-Muamma*, *Şerhu Manzûmeti'n-Neseft*, *Şerh ale't-Tahâvî* ve *Ziyâdât* isimli eserler de kendisine nispet edilmektedir.<sup>513</sup> Semerkandî, Buhârâ'da vefât etmiştir.

#### **F. Burhânüddîn el-Mergînânî (ö. 593/1197)**

Günümüzde Mâverâünnehir bölgesinin Özbekistan sınırları içerisinde yer alan Fergâna Vadisi'nin Mergînân beldesinde Rişdân köyünde 8 Receb 511'de (5 Kasım 1117) dünyaya gelmiştir.<sup>514</sup> İlimle dolu bir ömür süren Mergînânî'nin hocaları, arkadaşları ve talebeleri hep ondan övgüyle bahsetmişlerdir. Kefevî: “İlim ve edepte kendi asrında gözler onun gibisini görmedi”<sup>515</sup> demiştir. Mergînânî bunun sebebin kendisi şöyle açıklamıştır. “Ben akranlarımı geçtim çünkü ben ilim tadrîsine hiç ara

<sup>511</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-Usûl fi Netâ'icil-ukûl*, 1/44.

<sup>512</sup> Kavakçı, *XI ve XII. asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavera' al-Nahr İslâm Hukukçuları*, 96.

<sup>513</sup> Kavalcıoğlu, *Hanefî Usulünde Yöntem Tartışmaları*, 62.

<sup>514</sup> Koca, “Mergînânî, Burhâneddin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 29/182.

<sup>515</sup> Kefevî, *el-Ketaib*, 3/5.

vermedim.”<sup>516</sup> Teracim ve fıkıh kitaplarında onunla ilgili ifadelerden çok sayıda ilim dalında zirveye ulaştığını ve “Yed-i Tûlâ” sahibi olduğunu görüyoruz. Kureşî, nahiv âlimi Muhammed b. Abdillâh’tan (ö. 682/1283) nakille Mergînânî’nin 8 çeşit ilme vâkıf olduğunu söylemiştir.<sup>517</sup> Pezdevî şârihi Abdülaziz el-Buhârî bu 8 ilmin ictihad için gerekli ilimler olduğunu beyân etmiştir.<sup>518</sup> Kıvamüddîn el-Kâkî (ö. 749/1348) ve Ekmelüddîn el-Bâbertî (ö. 786/1384) “Hidâye” şerhlerinin mukaddimesinde Mergînânî için “Şeyhu şuyûhi’l-İslâm” tâbirini kullanmışlardır.<sup>519</sup> İbnü’l-Hümâm da “Fethu’l-Kadîr” mukaddimesinde onu “Şeyhu meşâyihî’l-İslâm” diye vasfetmiştir.

Mergînânî çok sayıda hocadan ilim tahsil etmiştir. Talebesi Burhâneddin ez-Zernûcî’nin (ö. 593/1196) *Ta’lîmü’l-müteallim* isimli eserinde Mergînânî’nin kendisinden şu nakil gelmiştir. “Nice büyük hocadan ders aldım ve ilim talep ettim sayısını bende bilmiyorum.”<sup>520</sup>

Fıkıh hocaları arasında anne tarafından dedesi Ebû Hafs Ömer b. Habîb el-Mekkî ez-Zenderâmeşî, Ebü’l-Me’âlî Kays b. İshâk b. Muhammed el-Mergînânî (ö. 527/1133), Ali b. Muhammed el-İsbicâbî (ö. 535/1141), Sadrüşşehîd (ö. 536/1141), Necmeddin en-Nesefî (ö. 537/1142), Ebü’l-Me’âlî Zahîrüddin Ziyâd b. İlyâs, Minhâcüşşerîa Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn, Burhâneddin el-Kebîr Abdülazîz b. Ömer b. Mâze Ziyâeddin Muhammed b. Hüseyin el-Bendenîcî, Osman b. Ali el-Bîkendî, Ebû Muhammed Ziyâeddin Sâid b. Es’ad el-Mergînânî ve Kıvamüddin Ahmed b. Abdürreşîd el-Buhârî sayılmaktadır.<sup>521</sup>

Kemâlpaşazâde onu “Ashabı tercih”ten sayarken<sup>522</sup>, Leknevi onun mezhepte müctehid tabakasından olması gerektiğini söylemiştir.<sup>523</sup> Mergînânî’nin İmâm Maturîdî yoluyla gelen silsilesi şu şekildedir.

<sup>516</sup> Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 142.

<sup>517</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 2/628.

<sup>518</sup> Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 4/23.

<sup>519</sup> Bâbertî, *el-İnâye*, 1/6.

<sup>520</sup> Zernûcî, *Ta'limü'l-müte'allim*, 119.

<sup>521</sup> Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, 1/23; Şimşek, “Bir Hanefî Klasîği: Mergînânî’nin el-Hidâye’si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar”, 283 vd.; Koca, “Mergînânî, Burhâneddin”, 182.

<sup>522</sup> Kemâlpaşazâde, *Tabakâtü'l-fukaha*, 66.

<sup>523</sup> Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, 141.

Ebû Hanîfe (ö. 150/767) → Ebû Yûsuf (ö. 182/798) → İmâm Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805) → Ebû Süleyman el-Cûzcânî (ö. 200/815'ten sonra) → Ebû Bekir el-Cûzcânî (ö. III/IX. yy.) → Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) → Abdü'l-Kerim el-Pezdevî (ö. 390/999) → İsmail b. Abdussâdık el-Beyârî (ö. 494/1100) → Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) → Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142) → Burhâneddin el-Mergînânî (ö. 587/1191)<sup>524</sup>

Mergînânî, tedris hayatı boyunca çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. En meşhurları arasında iki oğlu Celâleddin Muhammed ve Nizâmeddin Ömerle birlikte Şemsüleimme el-Kerderî, Celâleddin Mahmûd b. Hüseyin el-Üsrûşenî ve Zernûcî sayılabilir. 14 Zilhicce 593'te (28 Ekim 1197) vefât eden Mergînânî Semerkant'ta defnedilmiştir.

*Bidâyetü'l-mübtedî, Kifâyetü'l-müntehî, el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî, et-Tecnîs ve'l-mezîd, Muhtârât (muhtâr)ü'n-nevâzil, Kitâb fi'l-ferâiz (Ferâizu'l-Osmânî)* günümüze ulaşan eserleridir. Kendisine nispet edilen *Meşyehatü'l-fukahâ, Neşrü'l-mezheb, el-Mezîd fî fûrû'i'l-Hanefiyye, Şerhu'l-Câmi'i'l-kebîr, Münteka'l-merfû, Kitâbü'z-Ziyâdât* isimli eserlerin ise günümüze ulaştığı bilinmemektedir.<sup>525</sup>

Mergînânî'nin, Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı ile İmâm Muhammed'in *el-Câmi'u's-sağîr* isimli eserinin meselelerini birleştirerek yazdığı *Bidâyetü'l-mübtedî* isimli eserine yine kendisinin yazdığı şerh olan *el-Hidâye* Hanefî mezhebinin en meşhur ve mütedâvil eserlerinden birisi olmuştur. Fıkıh tahsili yapan pek çok talebe tarafından ezberlenmiştir.<sup>526</sup> Kur'an-ı Kerim'den sonra en fasih iki kitaptan birisi kabul edilmiş ve kendinden önceki kitapların hükmünü neshettiği söylenerek yıllarca medreselerde okutulmuştur.<sup>527</sup> Ulemâ, meselelerindeki derinlik ve incelik sebebi ile belli seviyede ilim sahibi olmadan kitabın herkes tarafından anlaşılamayacağını ifade etmek üzere ona “Kitâbu'l-Kibâr”<sup>528</sup> demişlerdir. *el-Hidâye* üzerine şerh ve hâşiye olarak 120 den

<sup>524</sup> Şimşek, *İmam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*, 339.

<sup>525</sup> Kavakçı, *XI ve XII. asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavera' al-Nahr İslâm Hukukçuları*, 133.

<sup>526</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudyye*, 3/458.

<sup>527</sup> Kallek, “el-Hidâye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 17/472.

<sup>528</sup> Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, 86.

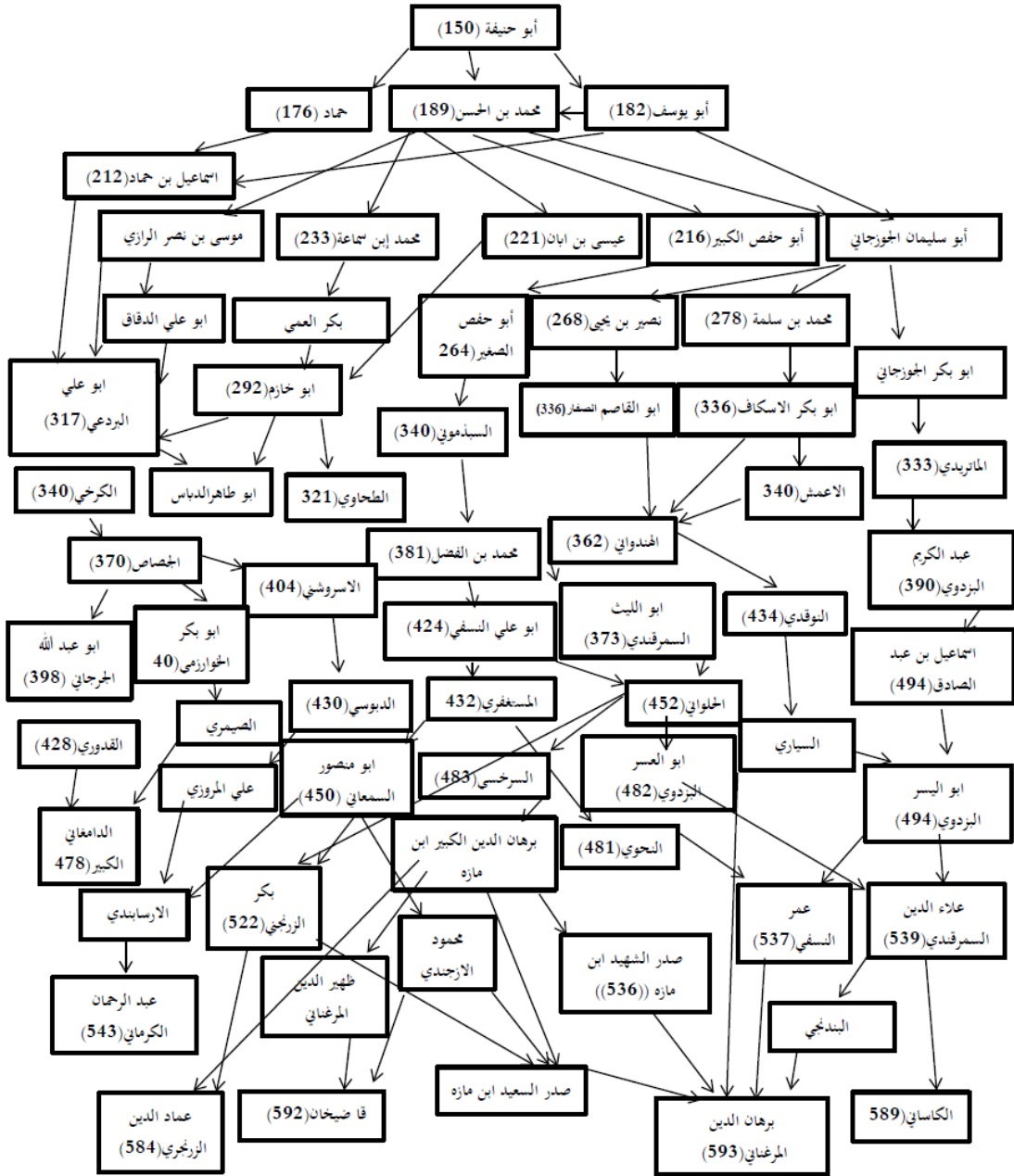
fazla çalışma yapılmıştır.<sup>529</sup> Bu kadar çok çalışma yapılmış olması kitabın kadrinin yüceliğini göstermektedir.

Buraya kadar, Hanefi mezhebinde günümüze kadar eserleri ulaşan ve mezhep içerisinde şerhleriyle, muhalefetleriyle, şahsi kanaatleriyle temayüz eden önemli şahsiyetlerin mezhebe olan katkıları özetlenmeye gayret edilmiştir. Aşağıdaki tabloda ise mezhebin silsilesi şekil olarak özetlenmeye çalışılmıştır:

---

<sup>529</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 103.

## HANEFİ MEZHEBİNİN FIKIH SİLSİLELERİ



530

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### MÂVERÂÜNNEHİR İLE IRAK HANEFÎ FAKİHLERİNİN İHTİLÂFLARI VE BUNLARIN YANSIMALARI

Hanefî mezhebinde Maverâünnehir ulemâsı ile Irak ulemâsı arasındaki ihtilâfî ilk defa ifade edip somutlaştıran Semerkandî (ö. 540/1145) olmuştur. Biz bu ihtilafları iki ana başlık altında ele alacağız. Birinci kısımda usûlî, ikinci kısımda fûrû ihtilaflar konu edilecektir. Usûlî ihtilafları ele alırken Cessâs'ın kitabında bir tertib ve konu bütünlüğü olmadığı ve meseleler konuların içinde dağınık ve girift vaziyette bulunduğu için Pezdevî'nin usûlündeki tertibi esas aldık ve konuları Cessâs ve Pezdevî üzerinden karşılaştırdık. Şayet Iraklılardan veya Maverâünnehir ulemâsından genel görüşten farklı bir görüş gelmişse onları da ayrıca zikrettik. Fûrû meseleleri ele alırken ise Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ının konu tertibini esas aldık.

#### I. USÛLÎ İHTİLÂFLAR

Pezdevî kitabına başlarken besmele hamdele ve salveleden sonra ilimler tasnifi yapmış, Ebû Hanîfe ve diğer imamların benimsedikleri yolu kısaca izah etmiştir. Şeriatin asılları 3'tür deyip kitap, sünnet ve icmâ konularını ele aldıktan sonra dördüncü asıl olarak kıyası saymış, lafız bahislerini de kitabın içinde ele almıştır. Biz de onun tertibine göre konuları ele alacağız.

#### A. KİTAP

##### 1. Kitabın Târifi ile Alakalı İhtilaflar

Cessâs kendi eserlerinde kitabın açık bir târifini yapmamıştır. Bu sebeple biz kitabın târifi ile alakalı mevzuda onun diğer meselelerdeki görüşleri ile Pezdevî'nin târifi üzerinden değerlendirme yaparak ihtilafı ortaya koymaya çalışacağız.

Pezdevî'nin târifi şöyledir: “Kitab’a gelince; Allah Rasûlü Sallalâhu aleyhi ve selleme indirilen, mushaflarda yazılan ve Hz. Peygamber’den hiçbir şüphe olmaksızın

mütevâtiren nakledilen Kur'ân'dır. Aynı zamanda ulemânın çoğunluğuna göre nazım ve mânânın bütünüdür. İmâm Ebû Hanîfe'nin sahih kavli de budur.”<sup>531</sup>

Pezdevî'nin bu târifte özellikle nazım ve mânâ bütünlüğüne vurgu yapması ve İmâm Ebû Hanîfe'nin sahih kavlinin bu olduğunu belirtmesi önemlidir. Ehl-i sünnet, Mu'tezile tarafından ortaya atılan Kur'ân'ın mahlûk olduğu iddiasına cevap olarak “Kelâm-ı nefsi” ve “Kelâm-ı lafzî” ayrımını gündeme getirmiş ve kelâm-ı nefsiyi Allah'ın zatı ile kâim, mahlûk olmayan kadim sıfatlardan kabul ederken, kelâm-ı lafzîyi harf ve seslerden müteşekkil mahlûk olarak kabûl etmiştir.<sup>532</sup> Ehl-i sünnet arasında bu şöyle formüle edilmiştir. “el-keâmü kelâmü'l-bârî ve's-savtü savtü'l-kârî.” Buna mukabil Mu'tezile kelâm-ı nefsinin kadîm olmasını “Teaddüd-i kudemâ” ilkesi gereği reddeder.<sup>533</sup>

Cessâs da sıfatlar konusunda zâtî ve fi'lî sıfat ayrımına gitmiş ve fi'lî sıfatlarla yapılan yeminleri kabul etmemiştir.<sup>534</sup> Bu durum açıkça söylemese de Mu'tezile'ye paralel olarak kendisinin de kelâmı nefsiyi ve onun kıdemini kabûl etmediği şeklinde yorumlanabilir. Nitekim Serahsî bu konuda isim vermeden Irak meşâyihini eleştirmiştir.<sup>535</sup> Bu düşüncede olması Cessâs'ın direk mu'tezilî olmasını gerektirmese de ehl-i sünnetin genel görüşüne terstir. Belkide Cessâs'ın kendi eserlerinde açık bir şekilde kitabın târifini yapmamasının sebebi budur. Ancak daha da ilginç olan İmâm Ebû Hanîfe'den gelen Arapça dışında bir dil ile kıraatin câiz olması konusundaki fetva sebebiyle Cessâs da dâhil tüm Irak meşâyihini Ebû Hanîfe'nin görüşüne uygun olarak mânâyı öncelemiş ve net bir şekilde Mu'tezile'den ayrılmışlardır.<sup>536</sup> Bu durum bize günümüz bazı araştırmacılarının da ulaştığı kanaat olan aslında Irak meşâyihinin mutezilî olmamakla beraber bazı konularda çeşitli etkenler sebebiyle onlarla aynı kanaatte olabileceğini düşündürmektedir. Zira Irak meşâyihinden hiç birisi açıkça mu'tezilî olduğunu beyân etmemiştir.

<sup>531</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 95.

<sup>532</sup> Nesefî, *Tebziratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 1/271-273.

<sup>533</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 7/218.

<sup>534</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 7/388.

<sup>535</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 8/133.

<sup>536</sup> Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, 1/444.

## 2. Lafız Bahisleri

Hanefî usûlünde lafızları ilk defa derli toplu sistematik bir taksime tabi tutan Debûsî (ö. 430/1039) olmuştur.<sup>537</sup> Debûsî'den sonra gelen usûlcüler içinde Serahsî'nin tasnifi de ufak tefek farklılıklar olmakla birlikte ona benzemektedir. Pezdevî ise elfaz bahislerini kitap başlığı altına dâhil etmiş ve Debûsî'nin dörtlü taksimini daha sistematik hâle getirmiştir. Pezdevî, Hanefî usûlünde ilk defa mantıksal anlamda tasavvur tasdik ayırımına gitmiş ve tasavvura ilişkin meselelerle tasdike ilişkin meseleleri müstakil başlıklar altında ele almıştır.<sup>538</sup> Bu sebeple Serahsî ve Debûsî'nin usûllerine nazaran daha çok tutulmuş ve kendisinden sonraki eserlerin hemen hemen hepsinde hattâ Hanefîler dışındaki diğer mezheplerde bile onun sistematigi takip edilmiştir. Pezdevî'nin taksiminde başlıklar şu şekildedir.

Birinci kısım: Sîga ve lûgat bakımından nazmın vecihleri. Hâs, Âmm, Müşterek, Müevvel.

İkinci kısım: Nazmı beyân vecihleri. Zâhir, Nass, Müfesser, Muhkem. Ancak bu ikinci kısmın tam anlaşılabilmesi bunların mukabilinde bulunan Hafî, Müşkil, Mücmel ve Müteşâbih'in bilinmesi ile mümkün olur.

Üçüncü kısım: Nazmın kullanım vecihleri. Hakikat, Mecaz, Sarîh, Kinâye.

Dördüncü kısım: İmkân ölçüsünde nazmın kullanımından hâsıl olan maksad ve mânâlara vukûfiyetin vecihlerinin bilinmesidir. Nassın ibâresi, işâreti, delâleti ve iktizâsı ile istidlâl.

Pezdevî bu dört kısmı zikrettikten sonra Debûsî ve Serahsî'nin usûllerinde olmayan beşinci bir kısım ilâve etmiştir. Aslında bu beşinci kısım diğer dördü gibi müstakil bir kategori olmayıp onların daha iyi anlaşılması için gerekli temel bilgilerdir. Pezdevî bunu şöyle ifâde etmiştir. Bu dört kısma vâkif olduktan sonra beşinci bir kısım daha vardır ki o da kendi içinde dörde ayrılır. Bunlar yukardaki dört kısımda yer alan lafızların her birinin yerlerinin, tertibinin, mânâlarının ve hükümlerinin bilinmesidir.

<sup>537</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fi'l-Usûli'l-Fıkh*, 94.

<sup>538</sup> Güman, "Hanefî Fıkh Usulü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği", 107.

### a) Hâs Lafızlar

Cessâs usûlünde müstakil olarak hâs lafzın târifini yapmamıştır. Pezdevî ise hâs lafzı: “Tek başına ve iştirak olmadan bir tek mânâ için konulan her lafız ve tek başına belirli fertler için vaz’ olunan her isim”<sup>539</sup> şeklinde târif etmiştir. Hâs lafız her iki ekol arasında tartışma konusu olan meselelerdendir. Hâs lafızla ilgili tartışma konusu olan esas mesele hâs lafzın kat’îliği meselesidir.

Pezdevî hâs lafzın konulduğu mânâda hakikat olarak bütün fertlerine delâletinin hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak dercede yakînî ve kat’î olduğunu söyler.<sup>540</sup> Bu konuda Irak meşâyihî de aynı görüştedir.<sup>541</sup> Hâs lafzın kat’îliği konusunda delilden neş’et etmeyen ihtimâle de itibâr edilmez.<sup>542</sup> Bu durum tavanı olan bir yere tavanın çökme ihtimâli var diye girmek gibi birşeydir.<sup>543</sup>

Semerkant meşâyihî ve Şafîiler’e göre ise hakikat mânâsında kullanılan her lafzın mecâz mânâsında kullanılma ihtimâli de vardır. Bu ihtimâl sebebi ile kat’îlikten bahsedilemez.<sup>544</sup> Kat’îlik ancak umûm ya da husûs mânânın kastedildiğine dair delil ile olur.<sup>545</sup> Delil olmaksızın sırf lafzın zâhirine bakarak umûm ya da husûs olduğuna hükmedilirse bu hüküm bâtıldır.<sup>546</sup>

Yukarıdaki görüşlere baktığımızda Irak meşâyihinin lafzın zâhiri ve sîgayı şarînin murâdı için kesin delil kabûl ettiğini ve “Mecâz kastedildiğine dair delil olmadıkça kelâmda aslolan hakikattir”<sup>547</sup> kaidesi gereği hakiki mânâyı esas aldığını görüyoruz. Onlara göre şayet herhangi bir karîne olmadan lafızların vazedildiği hakîkî mânâların dışındaki diğer mânâlar esas alınacak olursa, dil vasfını yitirir ve herkes kendi anlayışına göre farklı anlamlar ortaya koyar. Böyle bir durumda sözlü hitabın bağlayıcılığı olmaz. Oysa Allah-u Zülcelâl Kur’an-ı Kerîmi Arapça indirdiğini açıkça söylemiştir.<sup>548</sup> Hz. Peygamber sallâllâhu aleyhi ve sellem de Arapça hitap etmiştir. Bu

<sup>539</sup> Pezdevî, *Usûlü'l Pezdevî*, 96; Koca, “Has”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 16/265.

<sup>540</sup> Pezdevî, *Usûlü'l Pezdevî*, 107.

<sup>541</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/387.

<sup>542</sup> Bâbertî, *et-Takrîr li usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*, 1/269.

<sup>543</sup> Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 1/123.

<sup>544</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl fi Netâ'icil-'ukûl*, 1/459.

<sup>545</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlatu'l-Kur'ân*, 1/159.

<sup>546</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlatu'l-Kur'ân*, 4/118.

<sup>547</sup> Mecelle, 11. madde.

<sup>548</sup> Zuhruf, 43/3.

durumda nasların dili Arapça'dır ve hükümler Arap Dili'nin genel özelliklerine göre belirlenmiştir. Lugat ehli ve insanların dili kullanımındaki örfleri de dilin özelliklerini tesbit etmiştir.<sup>549</sup>

Cessâs Irak meşâyahininin bu görüşünü izâh ederken dil ve lûgat kurallarını esas aldıklarını belirtmiş ve “Benim katımda söz değiştirilmez ve ben kullara zulmedici değilim.”<sup>550</sup> âyetini delil getirerek Allah teâla bize hangi dilde hitap etmiş ise ve o dilde kullanılan lafızlar hangi mânâlarda kullanılıyorsa biz lafızları o mânâlara hamlederiz demiştir.<sup>551</sup> Sahabenin bu konularda naslarda ziyade bir delil aramaksızın Arap Dili'nden anladıkları şekilde hüküm vermeleri de Cessâs'ın delillerindedir. Ayrıca Cessâs “Ehli tevakkuf ile aramızdaki fark, onlar lafzı hakîkî mânâyâ hamletmek için delil araken biz hakîkî mânânın dışında başka bir mânâyâ hamletmek için delil ararız”<sup>552</sup> diyerek aralarındaki yaklaşım farkını ortaya koymuştur.

Pezdevî bu konuda Cessâs'ın görüşünü destekleyerek, “Şayet dilde kullanılan lafızlar hakiki mânâsına hamledilmezse burada batınî mânâlar devreye girerki bu insanların kesinlikle sorumlu olmadıkları bir alandır.” demiştir.<sup>553</sup> Zirâ insanlar zâhirde görünmeyen gizli mânâlarla sorumlu tutulacak olurlarsa bu insanların güç yetiremeyecekleri şeylerle onları sorumlu tutmak olur. Oysa bu durum “Allah hiçbir kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz”<sup>554</sup> âyetine muhaliftir.

İmâm Maturîdî önderliğindeki Semerkant meşâyahine göre ise dilde kullanılan lafızlarda hakikat mecaz, mecaz da hakikat yerine kullanıldığı gibi umûm sîga ile husûs, husûs sîga ile de umûm kastedilebiliyor olması sebebiyle bir mücmellik,<sup>555</sup> hattâ aynı lafzın birden fazla mânâda kullanılması sebebiyle müştereklik bulunmaktadır.<sup>556</sup> Bundan dolayı kullanılan lafızda kastın ne olduğunu gösteren kesin delil bulununcaya

<sup>549</sup> Sarıtaş, “*Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyahininin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi*”, 95.

<sup>550</sup> Kâf, 50/29.

<sup>551</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/115.

<sup>552</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/128.

<sup>553</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 195.

<sup>554</sup> Bakara, 286

<sup>555</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/100.

<sup>556</sup> Cessâs, 1/127.

kadar tevakkuf etmek gerektiği kanaatindedirler. Bu tutumları sebebi ile kendilerine “Vâkıfıyye” veya “Ashabı tevakkuf” denilmiştir.<sup>557</sup>

Fakat bu tevakkuf anlayışı itikadî anlamda olumlu sonuç verirken amelî anlamda istenilen sonucu vermemektedir. Şöyle ki; Şârî karînelerden hâlî mutlak ifâdelerle bildirimde bulunduğu bu ister hâs olsun ister âm olsun itikadî konularla alâkalı ihtimale açık hükümler bildiriyorsa burada kul naslarda vârid olan hükümden şârînin murâdı ne ise müphem olarak ona îman etmekle üzerine düşen vazifeyi yerine getirmiş ve vebalden kurtulmuş olmaktadır. Zirâ ihtimalli olan itikadî durumlarda tercih yapmak şârînin murâdının hilâfına tercih yapma ihtimalini içinde barındırdığından aslâ câiz olmaz.

Ancak naslarda vârid olan hüküm amelî bir hüküm ise bu durumda tevakkuf etmek bir anlamda nasları hükümsüz bırakmak anlamına geleceğinden böyle bir durumda mecburen amelî anlamda bir tercihte bulunmak zorunluluğu doğmaktadır. İşte böyle bir durumda tevakkuf ehli olanlarda naslardan zâhirî anlamda ilk anlaşılan hakikî mânâ ne ise onunla amel etmek gerekir görüşünü benimsemişlerdir. Ama bunu bir zorunluluktan dolayı değil nasları hükümsüz bırakmamak adına ihtiyaten yapmaktadırlar.

Onların dille alâkalı bu tutumları ileride görüleceği üzere pek çok noktada mezhebin genel görüşlerinden farklı bir görüş ortaya koyma zorunluluğunu doğurmuştur.

### 1)Emir

Cessâs emri “kişinin zorunluluk ifâde etmek üzere kendisinden daha alt mertebede olan birisine “إفعل” (yap) şeklinde bir kalıpla bir şeyi talep etmesidir” diye târif ettikten sonra lügat ehlinin dilde kullanılan kalıpları belirlerken emir için bu sîgayı belirlediğini söyler.<sup>558</sup> Emir için kullanılan “إفعل” kalıbının; vücûp, nedb, irşâd, ibâha, azarlama, tehdit, meydan okuma gibi 7 farklı anlamda kullanıldığını da belirtmiştir.<sup>559</sup>

<sup>557</sup> Pezdevî, *Usûlü'l Pezdevî*, 193.

<sup>558</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/80.

<sup>559</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/81.

Mâtürîdî âlimlerinin çoğunluğu ile bazı Eş‘arî usûlcüleri ve Mu‘tezile’den Ebû’l-Hüseyin el-Basrî’ye göre ise emirde “İsti‘lâ” yani ast-üst farklılığı şarttır.<sup>560</sup>

Pezdevî de emir konusunda Cessâs’ın görüşlerini benimseyerek emrin sîgaya hâs olduğunu söylemiştir.<sup>561</sup> Pezdevî şârihi Ekmelüddîn el-Bâbertî (ö. 786) ise emrin pek çok mânâda kullanıldığını en meşhur mânalarının ise 18 tane olduğunu söyler.<sup>562</sup> Usûlcüler içinde bu sayıyı 24’e kadar çıkaranlar da vardır.

Emrin târifi ile alâkalı yukarıda zikredilen görüşlere baktığımızda genel olarak Hanefî usûlcülerin emrin târifinde cezm ve ilzâmı şart koşarken İmâm Mâtürîdî ve onu takip edenlerin İsti‘lâyı da şart koştuklarını görüyoruz. Târifle alâkalı bu farklılıktan ziyâde esas tartışma emrin mücebi konusunda yaşanmıştır.

#### aa) Emrin Mücebi

Yukarıda emir sîgasının birden fazla mânâda kullanıldığını söylemiştik. İşte emir mevzusunda tartışma konusu olan meselelerin başında karînelerden hâlî mutlak emrin hakikat olarak hangi mânâda kullanıldığıdır. Ya da hakikat olarak birden fazla mânâda kullanılıp kullanılmayacağıdır.

Cessâs, icâp kastedildiğinde emir olduğu ittifakla kabul edilen kalıbın; duâ, azarlama, meydan okuma gibi mânalarda kullanıldığında dil âlimlerince mânâ olarak emir kabul edilmediğini söyledikten sonra, aynı kalıbın nedb, ibâha ve işaret anlamında kullanıldığında emir kabûl edilip edilmeyeceğinin ihtilafı olduğunu söylemiştir.<sup>563</sup>

Bazı âlimlere göre bunların tamamı emir diye isimlendirilip öyle kabul edilirken Ebû’l-Hasen el-Kerhî’nin de aralarında bulunduğu âlimlere göre icâp dışındaki mânâların hepsinde kalıp “إفعل” kalıbı olsa bile bunlar mecâzen emir diye isimlendirilirler. Çünkü dil âlimleri mâzî, muzârî gibi mânâları ifâde etmek üzere nasıl sîgalar ve kalıplar tespit etmişlerse emir içinde hakikat mânası olan vücûbu ifâde etmek üzere “إفعل” kalıbını tespit etmişlerdir. Bu sebeple Araplar emrin gereğini

<sup>560</sup> Ögüt, “Emir”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 11/119.

<sup>561</sup> Pezdevî, *Usûlü’l Pezdevî*, 121.

<sup>562</sup> Bâbertî, *et-Takrîr li usûli Fahri’l-İslâm el-Pezdevî*, 1/342.

<sup>563</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, 2/81.

yerine getirmeyeni âsî olarak vasıflandırmışlardır.<sup>564</sup> Aynı şekilde Kur'an-ı Kerimde Allah-u Teâlâ Mûsâ'ya (a.s) hitaben “*Emrime isyân mı ediyorsun*”<sup>565</sup> buyurarak emre karşı gelmeyi isyan olarak vafsetmiştir. Diğer başka âyetlerde de emre karşı gelenlerin azaba dûçâr olacaklarının belirtilmesi emrin hakîkî anlamının vücûp olduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır.<sup>566</sup>

Ayrıca Cessâs bu konuda şu açıklamaları da yapmaktadır. “Hakikatlerin hükmü birilerinin iradesi ile değişmez. Şayet dil âlimleri bir lafız için hakîkî bir mânâ belirlemişlerse o lafız her nerede vârid olursa artık o hakîkî mânâyı o lafızdan soyutlayan bir karîne bulunmadıkça bizim tevakkuf edip irâdeyi sorgulamamız gerekmez. Bilakis o lafzı hakikat mânâsında kabûl etmek aklın da gereğidir. Diğer müsemmeâtın hepsinde de durum böyledir.”<sup>567</sup> Cessâs'a göre bu konuda görüş belirtenler 4 kısma ayrılır.

Birinci kısım: Emir, emredilen şeyin güzel olduğunu ortaya koyar ve bir delil bulununcaya kadar ne ibâha ne de icâba hamledilir.

İkinci Kısım: Emir, nedb ve icâb mânâsı ispatlanana kadar ibâha mânâsındadır.

Üçüncü Kısım: Emrin, ibâha, icâp ve nedbe ihtimâli vardır. Hâricî bir karîne bunlardan birisini ispatlayana kadar tevakkuf edilir herhangi bir hüküm verilmez.

Dördüncü Kısım: Emir icâp mânâsındadır ancak delâletle diğer mânâlara hamledilebilir. Ebû'l-Hasen el-Kerhî ve Irak meşâyihî bu görüştedir.<sup>568</sup>

Cessâs bu konuda bir de aklî çıkarımda bulunarak emrin aynı anda hem vücûp hem nedb ve hem de ibâha anlamında hakikat olduğunu kabûl etsek bile vücûp anlamının diğerlerinin hepsini kapsamasından dolayı vücûba hamletmenin en doğrusu olacağını söylemiştir.<sup>569</sup>

<sup>564</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/83.

<sup>565</sup> Tâhâ 18/93.

<sup>566</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/83.

<sup>567</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/93.

<sup>568</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/87.

<sup>569</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/92.

Cessâs'ın bu görüşleri aynı zamanda kendisinden sonra mezhebin genel kabûlü olmuştur. Pezdevî, Serahsî ve Debûsî'nin açıklamaları da aynı minvâldedir.<sup>570</sup>

Pezdevî, emir lafzı için vücûp mânâsı hakikat olunca nedb ve ibâha mânâlarının mecaz olacağını söylemiştir. Çünkü bir kelimedede müspet ve menfî olma vasıflarının aynı anda birleşmesinin mümkün olmadığı gibi aynı anda hem hakikat hem de mecazın birlikte bulunmayacağını belirtmiştir.<sup>571</sup>

Ayrıca Pezdevî emir sîgasını ibâha ve nedbe hamledenlerin gerekçelerine de itiraz etmiştir. Şöyle ki: İbâha görüşünü savunanlar emir olarak sabit olan bir lafzın muktezâsının ednâ derecesinin ibâha olduğunu bu sebeple onu tercih ettiklerini söylemektedirler. Nedbe hamledenler ise emir lafzı ile ortaya konan hükmün vücûd ve sübut cihetinin ednâ derecesinin nedb olduğunu söylemektedirler. Hâlbuki bu görüşlerin tamamı fasittir. Zira emir sîgası için mâdem özel bir sîga tespit edildiyse aslolan bunun kâmil olmasıdır. Sîganın kendisinde bir kusur bulunmadığında kemâl terkedilip ednâ derecesi tercih edilmez.<sup>572</sup>

Öte yandan Pezdevî'ye göre ibâha ve nedb vücûbun bir parçası olduklarından vücûba muhalif değildirler. Bu sebeple onlara “Hakîkati kâsıra” denilebilir.<sup>573</sup> Bu tabir Pezdevî'nin usûl edebiyatına kazandırdığı tabirlerden birisidir. Sanki bununla vücûp ve ibaha anlamları arasında bir uzlaşma sağlamak istemiş gibidir.

Mâverâünnehir ulemâsı içinde Semerkant meşâyihî ise yukarıda beyân ettiğimiz dil konusundaki genel yaklaşımları sebebiyle farklı görüş bildirmişlerdir. Onlara göre emir sîgası vücûp, nedb ve ibâha anlamlarından her birisi için hakikat anlamında kullanılabilir. Bu durumda muhtemel anlamlardan hangisinin hakîkî anlam olduğuna karar vermek ancak delille mümkün olur. Şayet böyle bir delil yoksa sırf lafızdan hareketle bir tercih yapılamayacağından tevakkuf etmek gerekmektedir.

<sup>570</sup> Pezdevî, *Usûlü'l Pezdevî*, 122; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fi'l-Usûli'l-Fıkh*, 36; Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 14.

<sup>571</sup> Pezdevî, *Usûlü'l Pezdevî*, 125.

<sup>572</sup> Pezdevî, *Usûlü'l Pezdevî*, 123.

<sup>573</sup> Pezdevî, *Usûlü'l Pezdevî*, 125.

Emir sîgası ile vârid olan hüküm itikâdi bir hüküm bildiriyorsa bu durumda mükellefe düşen şârî'nin murâdı ne ise ona müphem olarak inanmaktır. Böyle bir itikâd kişiyi vebâlden kurtarır.

Şayet emir sîgası amelî bir hüküm bildiriyorsa bu durumda tevakkuf etmek nasları hükümsüz bırakacağından nassın zâhirinden anlaşılan mânâ ne ise onunla amel etmek esastır. Emir konusunda bu durumda amel bakımından vücûp anlamı ihtiyaten kabûl edilmektedir. Zira vücûp anlamı hem nedb hem de ibâha anlamlarını kapsamaktadır.<sup>574</sup>

Fakat Cessâs bu ihtiyat yaklaşımına karşı çıkararak esas emir lafzını vücûba hamlederek kendilerinin ihtiyatlı davrandıklarını söylemiş ve karşı görüşte olanları şu şekilde tenkit etmiştir. “siz ihtiyatlı davranıyoruz gerekçesiyle emir lafızlarını vücûba hamlederek ihtiyâtı terkediyorsunuz. Şayet şârî'nin murâdı vücûp değilse o zaman üzerimize itikâdi vacip olmayan bir şeye bizi sevk etmiş oluyorsunuz diyen kimseye denilirdi durum sizin zannettiğiniz gibi değildir. Biz aslâ ihtiyâtlı ve kat'î olmayan yakînen emin olmadığımız şeylerle insanları mükellef kılmayız. Zaten Peygamberimiz de ‘Sana şüphe veren şeyi bırak, şüphe etmediğini yap’<sup>575</sup> buyurmuştur. Esas siz bu konuda ihtimalli olanı tercih etmekle ihtiyâtı terketmektesiniz”<sup>576</sup> demiştir.

Yukardaki görüşleri değerlendirdiğimizde aslında Irak meşâyihinin görüşünün daha doğal ve dilin tabiatına daha uygun olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu konuda onların temel çıkış noktaları tamamen dilin kendisi, vaz‘ ediliş biçimi ve insanların dili kullanma konusundaki yaklaşımlarıdır.

Semerkant meşâyihinin tevakkuf anlayışı ise biraz sonra görüleceği üzere esas itibarıyla “va‘îd-i fussak” meselesinde Mu‘tezile’ye olan itirazları sebebiyle umûm görüşlerinde onlardan farklı bir anlayış ortaya koyma çabalarının doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Alâüddîn es-Semerkandî'nin usûl kitabının hemen başında ifade ettiği çekince ve bazı usûlcülere yaptığı tenkitler tam bu noktadan kaynaklanmaktadır. Semerkandî

<sup>574</sup> Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl fi Netâ'icil-'ukûl*, 1/237.

<sup>575</sup> Buhârî, "Büyü", 3.

<sup>576</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/101.

bu konuda şöyle demektedir: “ Şunu iyi bil ki usûlü fıkıh ve ahkâm (fürû) ilmi kelâm ilminin alt dallarıdır. Bilindiği üzere bir dal hangi ağaçtan çıkıyorsa onun neslindedir. Bu sebeple bu ilimlerde tasnif edilen kitapların musanniflerinin itikâdına uygun olma zorunluluğu vardır. Fakat usûl alanında tasnif edilen kitapların çoğu usûlde bize muhalif olan Mu‘tezile ehline aittir. Fürû alanında yazılan eserlerin çoğu da fürûda bize muhalif olan ehli hadise ait eserlerdir. Bu sebeple bunların eserlerine itimat etmek ya usûlde bizi hataya sürükler ya da fürûda yanlışla düşürür. Aklen ve şer‘an her iki durumdan da kaçınmak vaciptir.”<sup>577</sup>

Sonuç olarak Semerkant meşâyihî ile Irak meşâyihî arasındaki ihtilaf itikadî çekincelerden ortaya çıkmaktadır. Zira Semerkantlılar da amelî anlamda emir lafzına dönüp dolaşıp en sonunda Iraklılar gibi vücûp anlamını vermektedirler.

#### **bb)Yasaklamadan Sonra Gelen Emir**

Pezdevî yasaklamadan sonra gelen emrin aslına ve sîgaya itibarla vücûp ifade edeceğini, kesinlikle nedb ve ibahaya delâlet etmeyeceğini, ancak mutlak emirde olduğu gibi vücûb dışında herhangi bir mânâyâ delâlet olursa o zaman ona hamledileceğini söylemiştir.<sup>578</sup> Hanefîlerin çoğu bu görüştedir.

Semerkant meşâyihinin lideri İmâm Maturîdî ise yasaklamadan sonra gelen emrin emir sîgasında olsa bile vücûp ve ilzam değil bilakis ibâha ifâde edeceğini vurgulamıştır.<sup>579</sup> Cuma namazı vaktinde alışverişin yasaklanmasının ardından “Namaz kılınca artık yeryüzüne dağılın ve Allah’ın lütfundan nasibinizi arayın. Allah’ı çok zikredin ki kurtuluşa eresiniz”<sup>580</sup> şeklinde alışverişi yasağını kaldıran ve Hz. Peygamberin evine girmeyi yasaklayan âyetin ardından “Çağrıldığımız zaman girin”<sup>581</sup> diyerek serbest bırakan âyetleri örnek veren Maturîdî, bunların benzeri çok âyet olduğunu bunların hepsinin mubahlığa delâlet ettiğini söylemiştir.

<sup>577</sup> Semerkandî, *Mîzânu’l-Usûl fî Netâ’icil-‘ukûl*, 1/121.

<sup>578</sup> Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, 125.

<sup>579</sup> Maturîdî, *Te’vîlatu’l-Kur’ân*, 4/137.

<sup>580</sup> Cuma 62/10.

<sup>581</sup> el-Ahzab 33/53.

### cc) Emrin Tekrâra Delâleti

Emir konusunda usûlcüler arasında ençok tartışılan konulardan bir tanesi de mutlak emrin tekrara delâlet edip etmediği meselesidir. Kimi usûlcüler emredilen fiilin bir kere yapılmasını emrin yerine getirilmiş olması için yeterli görürken kimisi yeterli görmez ve tekraren yapılması gerektiğini savunur. Bunun yanında tevakkuf edip ortaya çıkacak olan delile göre hareket etmek gerektiğini savunanlarda vardır. Burda tartışmanın özünde yatan ana odak noktası aslında emir sîygasının mevzû lehi olan hakikat mânâsının *merre* için mi *kerre* için mi vaz' edildiğidir.

Aslında bu tartışmada tarafları tahmin etmek zor değildir. Mutlak emir vücûp ifâde eder görüşünde olanlar Arap dilinin kullanımını ve lafızların hakikat mânâlarını temel alma prensibiyle hareket ettikleri için bu konuda da mutlak emrin *merre* için vaz edildiğini *kerre* mânâsının ise ancak delâlet ve karîne ile mümkün olacağını savunmaktadırlar.

Ashab-ı tevakkuf ise lafız bahislerinde esas aldıkları ilkelerinin devamı olarak *merre* ve *kerre* ihtimâli arasında tercihte bulunmayıp kendilerince en ihtiyatlı olanı tercih etmektedirler.

Cessâs konu ile alâkalı olarak: “Ashabımızın mezhebi bu konuda mutlak emrin bir kere yapmayı gerektirdiği fazlasına ise ihtimalinin olduğudur. Ziyâde ise ancak delâletle sabit olur”<sup>582</sup> demiştir.

Bu açıklamada dikkat çeken husûs mutlak emrin vücûp ifade etmesi noktasında Irak meşâyihî nedb ve ibahaya delâlet ihtimali dahi yoktur diyerek sîganın hakikat mânâsındaki kat'îliği ortaya koyarken burada tekrara ihtimalli olduğunu söyleyerek sanki sîganın hakikat mânâsındaki kat'îliğini biraz yumuşatmış görünmektedir.

Cessâs aslında bu ihtimâlin fûru meselelerde karşımıza çıkan bazı durumlarla alâkalı olduğunu şu örneklerle anlatmaktadır: “Bir kimse karısına kendini boşa dese bu emir bir kere boşamayı gerektirir ancak üç boşamaya da ihtimâli vardır.”<sup>583</sup> Burada üç boşamanın gerçekleşmesi kişinin karısına kendini boşa derken üç boşamayı

<sup>582</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/135.

<sup>583</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/135.

kastetmesi ile olur. İşte burada kişiye kastın neydi sorulduğu zaman üç boşamaydı demesi ilave bir delâlettir. Aynı şekilde bir adam kölesine kendini evlendir dese bu emir bir kere evlendirmeyi gerektirir. Birden fazla evlendirmeye de ihtimâli vardır burada da ilave delâlet lâzım olur ki o da efendinin kendini evlendir derken birden fazla evlendirmeyi kastetmesidir.<sup>584</sup>

Daha önce de belirttiğimiz gibi Irak meşâyihinin lafızların delâleti konusunda temel dayanak noktalarından birisi dilin kullanımı ve halk arasında kabûl gören örfüdür. Bu konuda da aynı ilkeye binâen Cessâs şu örnekleri veriyor. “Kendisine bir şey yapması emredilen kişi o işi bir kere yaptı mı herkes tarafından o işi yaptı kabul edilir. Bir kısmını yaptı bir kısmını yapmadı denmez. Şayet mutlak emir tekrara delâlet etseydi bu durumda o işi bir kere yapan kimseye o işi yaptı denmesi uygun olmazdı.”<sup>585</sup> Konunun devamında muhtemel bir itiraza da cevap vererek: “Bir işi bir kere yapan kimseye o işi yaptı denildiği gibi o işi iki, üç veya daha fazla sayıda yapan kişiye de o işi yaptı deniliyor o zaman bu emrin tekrara delâlet ettiğini göstermez mi? denilirse Ona cevaben deriz ki biz zaten mutlak emrin muktezasının bir kere olduğunu söylerken daha fazlasına ihtimâli olmadığını söylemiyoruz. Bilakis bunun için delâlete ihtiyaç olduğunu söylüyoruz”<sup>586</sup> demiştir. Aynı ilkenin devamı olarak Cessâs: “Dilde sayı ve tekrar için vaz‘ edilen lafızlar bellidir. Emir sîgası sayı ve tekrar için vaz‘ edilmemiştir”<sup>587</sup> derken, aklî olarak da bu konuyu şöyle bir örnekle izah ediyor: “Zeyd eve girdi veya girecek dediğimizde tekrar tekrar bu işi yaptığını veya yapacağını anlamadığımız gibi geçmişle ya da gelecekle alâkalı tekrar ifade eden eylemler için ‘her ne zaman’ gibi tekrara delâlet eden bazı edatların kullanıldığını görüyoruz. Bu da bize gösteriyorki mutlak emir tekrara delâlet etmiyor.”<sup>588</sup> Vakitle mukayyet emirlere de değinen Cessâs, namazların vaktini örnek göstermektedir. “Öğle namazının güneşin tam tepe noktasından batıya meyletmesi ile başlayan ve belli bir süre devam eden bir vakti var. Bu vakit içerisinde kişi bir kere namazını kıldı mı artık farz yerine gelmiş olur. Tekrar tekrar kılmasını gerektiren bir emir bulunmadıkça yeniden kılmaz. Namaz

<sup>584</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/135.

<sup>585</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/136.

<sup>586</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/137.

<sup>587</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/137.

<sup>588</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/138.

kıldıktan sonra kalan vakitte artık o namaz için vacip vakit olmaktan çıkar”<sup>589</sup> diyerek kendi görüşlerini pekiştirmektedir.

Irak ekolü içinde İsa b. Ebân ’dan bu konuda ilginç bir yorum bulunmaktadır. İsa b. Ebân emir lafızlarını; ‘belirli bir sınırı olan fiilleri emir’ ve ‘belirli bir sınırı olmayan fiilleri emir’ şeklinde ikiye ayırmış ve belirli bir sınırı olan emirleri âm lafızlar içindeki umûma hamledilen cins isimlere benzeterek bunların tekrar için olduğunu ve *merre* için delâlet lazım olduğunu söylemiştir. Örnek olarak talâk için belirli bir sınır söz konusudur. Hür kadınlar için en fazla üç, cariyeler için ise en fazla iki kez talâk verilebilir. Bu durumda bir kişi hanımına veya cariyesine kendisini boşamasını emretmiş olsa bu emir hür için üç, cariye için iki talâk meydana gelene kadar tekrara delâlet eder. Tek seferlik yapılmasının emredildiğinin anlaşılması ancak karîne ile olur. Bunun aksine ma’lûm bir nihayeti olmayan kişinin ölünceye kadar yapmakla mükellef olduğu namaz, oruç gibi fiiller emredildiğinde bunları umûma hamledilmesi mümkün olmayan cins lafızlara benzeten İsa b. Ebân bu tür emirlerin tekrara delâlet etmediğini tekrar için karîne lazım olduğunu söylemiştir. Şayet bu tür emirler umûma hamledilecek (tekrara delâlet ettiği kabul edilecek) olursa bu insanlara güç yetiremeyecekleri şeyleri emretmek anlamına gelecektir. İsa b. Ebân bu şekilde bir hüküm verme gerekçesi olarak da “*Kör ile gören bir olmaz.*”<sup>590</sup> âyetiyle “*Cehennemliklerle cennetlikler bir olmaz.*”<sup>591</sup> âyetlerini delil gösterir. Zira bu âyetlerde zikredilen gruplara bakıldığında aralarında hiçbir benzerlik olmadığı beyân edilmiş olsa da burada sayılanların insan olmak gibi bazı açılardan birbirlerinin aynısı olmaları sebebiyle âyetler umûma hamledilememektedir.<sup>592</sup>

Pezdevî emrin tekrara delâleti konusunda 4 farklı görüş olduğunu belirttikten sonra Hanefî ulemâsının çoğunluğunun emrin tekrarı gerektirmediğini, her hâlükârda tekrara ihtimali olmadığını, ancak emredilen fiilin cinsinin en azını yapmayı gerektirdiğini bununla beraber delille birlikte tamamına da ihtimâlinin bulunduğunu söylemektedir.<sup>593</sup> Emir lafzı, fiili talep mânâsında kısaltılmış bir sîga olmakla birlikte

<sup>589</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/138.

<sup>590</sup> el-Fâtır 35/19.

<sup>591</sup> el-Haşr 59/20.

<sup>592</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fi'l-Usûli'l-Fıkh*, 43.

<sup>593</sup> Pezdevî, *Usûlü'l Pezdevî*, 127.

bizzat fiilin lafzı diğer müfred isimler ve mastarlar gibi ferttir.<sup>594</sup> Bu durumda bir kimse bir fiili emrettiği zaman bu sîga fert olması sebebiye cemîye ve adede delâlet etmez. Çünkü aded ve fert birbirine zıt olan mefhumlardır. Örneğin bir kimse karısına “اطلقى” “Kendini boşa” dese bu aslında “اوقعى الطلاق ” veya “اوقعى طلاقا ” “Boşama fiilini kendin için gerçekleştir” demektir. Aynı şekilde bir kimse bir başkasına “اضرب” “Vur” diye bir emir verse bu “اكتسب ضربا ” “Vurma fiilini yerine getir” demektir. Burada fiilin mânâsı aynen Zeyd ve Amr isimlerinde olduğu gibi ferttir ve adede ihtimâli yoktur. Ancak burada fiil ismi cins olduğundan (vurma fiilinin bütün şekillerini kapsar) içinde cüz ve kül’ü (parça ve bütün) barındırmaktadır. İşte burada cüz bu fiilin ekalli cinsini yani en azını ifâde etmektedir.

Fert olan şeyler de iki kısımdır. Hakîkî fert ve hükâmî fert. Üç talâk mevzusuna gelince talâk müteaddid cüzleri olan hükâmî fertlerdendir. Çünkü talâk tek bir cinstir. Cins olma yönüyle de tekdir.<sup>595</sup> Bir şeyin en azı ile tamamı arasında adedler vardır. Talâk mevzusunda talâkın en azı olan 1 talâk, hem hükâmî hem hakîkî ferdi, üç talâk ise tamamı olması sebebiyle hükâmî ferdi ifade eder bu ikisinin arasında kalan iki talâk ise mahza adeddir ne hakîkî ne de hükâmî ferd değildir.<sup>596</sup> Bu durumda bir kimse hanımına “kendini boşa” diye bir emir verdiğinde bu emir ferdi hakîkî olması sebebiyle tek bir boşamaya direk delâlet eder. Üç boşamaya ise ferdi hükâmî olması sebebiyle ihtimâli vardır. Bunun için ilâve bir karîne lazımdır ki o da kişinin hanımına “kendini boşa” derken neye niyet ettiği sorulduğunda üç boşamaya niyet ettiğini söylemesidir. Bu kabûlün doğal sonucu olarak kişi hanımına “kendini boşa” derken iki talâka niyet etse de bu durumda talâk vâkî olmaz. Zira “iki” ferd değil mahza adettir. Adet ve fert ise birbirinin zıttıdır. Konuyu daha iyi aydınlatmak adına Pezdevî şöyle bir örnek daha veriyor. “Bir kişi su içmeyeceğim diye yemin etse bu yemin su içmenin en azı ve en çoğuna hamledilebilir ama bu ikisi arasında takdir edilen adetlere delâlet etmez.”<sup>597</sup>

<sup>594</sup> Pezdevî, *Usûlü'l Pezdevî*, 128.

<sup>595</sup> Pezdevî, *Usûlü'l Pezdevî*, 129.

<sup>596</sup> Pezdevî, *Usûlü'l Pezdevî*, 129.

<sup>597</sup> Pezdevî, *Usûlü'l Pezdevî*, 129.

Aslında Pezdevî bu izahlarıyla bir anlamda Cessâs'ın görüşlerine de açıklık getirmektedir. Çünkü Cessâs'ın emir lafızlarının tekrara ihtimali vardır sözü mezhebin genel görüşü açısından yanlış anlaşılmaya müsait görünmektedir. Böylelikle Cessâs'ın da aslında ferdi hakîki ve hükmi anlamında adede delâlet etmeyen bir tekrardan bahsettiği anlaşılmaktadır.

Pezdevî hac ile ilgili âyet nâzil olduğunda Peygamberimize “her yıl mı” diye soran Akra‘ b. Hâbis ile ilgili olarak; “Akra‘ haccı diğer ibadetlere kıyas ettiği için bu soruyu sordu yoksa emrin tekrara delâlet ettiğini zannettiği için değil.” cevabını vermektedir.<sup>598</sup> Bu cevabıyla Pezdevî mutlak emir tekrara delâlet eder diyenlere de cevap vermektedir. Çünkü onların bu konudaki esas delilleri de Akra‘ hadisidir. Zira onlara göre Akra‘ emrin tekrara delâlet ettiğini bildiği için bu soruyu sormuştu yoksa böyle bir soru sorması abes olurdu.<sup>599</sup>

Ayrıca Pezdevî yukardaki izahlarından hareketle ismi fâil sîgaların lügat olarak mastar anlamında olduğunu ve adede ihtimâlinin olmadığını söylemektedir. Bu sebeple “Hırsızlık eden erkek ve hırsızlık eden kadının yaptıklarına karşılık bir ceza, Allah'tan bir ibret olarak ellerini kesin.”<sup>600</sup> âyetinde el kesmenin sadece sağ ele uygulanacağını, birden fazla el kesme ihtimâlinin olmadığını belirtir.

Semerkant meşâyihî içerisinde sadece İmâm Maturîdî mutlak emrin tekrara delâleti konusunda bildiğimiz klasik tevakkuf görüşünü devam ettirmektedir. Lafızların delâletleri konusunda kesinlik olmayınca mutlak emrin merre mânâsında da kerre mânâsında da kullanılması muhtemeldir. Herhangi bir karîne olmaksızın bunlardan birisini tercih etmek şârînin murâdına aykırı davranma ihtimalini barındırdığı için tevakkuf etmek en uygun yoldur. Şayet konu itikadî bir mesele ise tayin olmaksızın şârînin murâdı ne ise ona müphem olarak iman etmek gerekir ve böylece kişi sorumluluktan kurtulur. Ancak amelî konularda ise nasların hükümsüz kalmaması açısından ihtiyat gereği olarak birisini tercih etmek gerekmektedir. Merre mânâsı tercih edildiğinde şârînin murâdı kerre ise bu durumda emrine asi davranma

<sup>598</sup> Pezdevî, *Usûlü'l Pezdevî*, 130.

<sup>599</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fî'l-Usûli'l-Fıkh*, 40.

<sup>600</sup> el-Maide 5/38.

tehlikesi söz konusu olmaktadır. Kerre mânâsı tercih edildiğinde bu mânânın içinde merre de yerine getirilmiş olacağından ihtiyaten emrin bir kere yerine getirilmesine dair karîne sabit oluncaya kadar bu mânâ tercih edilir.<sup>601</sup>

Bu konuda dikkat çekici olan nokta Semerkant meşâyihî içinde İmâm Maturîdî'nin en sıkı takipçilerinden olan Semerkandî<sup>602</sup> ve Lâmişî'nin<sup>603</sup> Irak ekolünün görüşünü benimsemiş olmalarıdır. Kendi izahlarından bu konuda lûgat ve öfle ilgili kullanımların onlar için yeterli olduğu kanaati oluşmaktadır.

Madem emir tekrarı gerektirmiyor o hâlde namaz oruç gibi fiilleri neden tekrar yapıyoruz sorusuna ise Hanefî usûlcüler: “Tekrarı gerektiren şey bu ibadetlerin kendilerine bağlandığı illet ve sebeplerin tekrar etmesidir.” cevabını vermişlerdir.<sup>604</sup>

#### **dd) Edâ ve Kazâ**

Usûl kitaplarımızda emrin hükmünün sıfatı başlığı altında edâ ve kazâ konuları işlenmiştir.

*Eda:* Emirle vacip olan şeyin istenilen şekilde şartlarına uygun olarak yerine getirilmesidir.

*Kaza:* Emirle vacip olan şeyin mislinin yerine getirilmesidir.<sup>605</sup> Bununla birlikte kazânın daha geniş anlamda edâ mânâsında kullanıldığı da görülmektedir.<sup>606</sup>

Hanefîler edâyı; kâmil edâ, kâsır edâ ve kazâyâ benzeyen edâ şeklinde üç kısma ayırdıkları gibi, kazâyı da misli ma'kul, misli gayri ma'kul ve edaya benzeyen kazâ şeklinde üçe ayırırlar.<sup>607</sup> Özellikle bir vakitle mukayyed olan ibadetler o vakit içerisinde herhangi bir sebeple yerine getiremediği zaman edâ kaçırılmış olup kazâ devreye girmektedir. Usûlcüler arasında tartışma konusu olan da bu meseledir. Böyle

<sup>601</sup> Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl fî Netâ'icil- 'ukûl*, 1/255.

<sup>602</sup> Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl fî Netâ'icil- 'ukûl*, 1/259.

<sup>603</sup> Lâmişî, *Kitâb fî Usûli'l-fikh*, 92.

<sup>604</sup> Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl fî Netâ'icil- 'ukûl*, 1/261.

<sup>605</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 131.

<sup>606</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 132.

<sup>607</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 131.

bir durumda kazayı gerektiren şey edâyı gerektiren emir midir yoksa kazâ için yeni bir emir gerekli midir?<sup>608</sup>

Misli gayri ma'kul ile kazâ noktasında yeni bir emre ihtiyaç olduğunda ittifak vardır.<sup>609</sup>

Misli ma'kul ile kazâ noktasında ise Irak meşâyihî ile Mâverâünnehir ulemâsından Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî ve Alâüddîn es-Semerkandî yeni bir emrin gerekli olduğu kanaatindedirler.<sup>610</sup> Buna gerekçe olarak ibadetlerin asıl itibariyle tevfikî yani nassa müstenid olduğunu ve hakikati konusunda aklın yetersiz olduğu görüşünü savunmaktadırlar. Bir vakitte emredilen fiil o vakitte maslahat iken o vaktin dışında maslahat mı mefsedet mi olduğunun bilinemeyeceğini söylerler.<sup>611</sup> İbadetin anlamının kişinin Allah'ın emrettiği vakitte ona ta'zim vechi üzere yaklaşmak olduğunu, vakit çıktıktan sonra yapılan fiilin ise bu emrin gereği olmadığından aynı özelliği taşımadığını vurgularlar.<sup>612</sup> Nasıl ki bir kimse birisine cuma günü şu işi yap ya da evde şu işi yap diye bir emir verdiğinde bu emir cumanın dışında ya da evden başka bir yerde o işi yapmayı gerektirmezse, vakitle mukayyet olan emirlerde belirlenen vakitlerin dışında o işi yapmayı gerektirmez demişlerdir. Nitekim Peygamberimiz de "Ramazanda bir gün orucu kaçırın ömrünün geri kalınını oruçlu geçirse o günü telafi edemez"<sup>613</sup> diyerek emredilen vakitte yapılan ile o vaktin dışında yapılanın aynı olmadığını ortaya koymuştur. Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî de bu konuda bir fiilin belirli bir vakitte yapılmasının emredilmesi ve bunun ibadet olarak kabul edilmesi akılla/kıyasla bilinebilecek bir şey değildir. Bu sebeple emredilen fiilin vaktinde yerine getirilememesi hâlinde benzerini başka bir vakitte onun yerine kıyasla ikame etmek de mümkün olmaz diyerek cuma namazını örnek verir. Cuma vaktinde kılınan iki rekât namaz kaçırıldığında kıyasen onun yerine başka vakitte iki rekât kılınmaz. Aynı şekilde teşrik tekbirleri teşrik günlerinde yerine getirilemediğinde kıyasen sonraki

<sup>608</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 132.

<sup>609</sup> Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 1/208.

<sup>610</sup> Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, 78; Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl fi Netâ'icil-'ukûl*, 1/370.

<sup>611</sup> Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, 79.

<sup>612</sup> Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 1/208.

<sup>613</sup> Ebû Dâvûd, "Savm", 38.

günlerde onun yerine tekbir getirilemez. Bütün bunlar da kaza için yeni bir delilin gerekli olduğunu göstermektedir der.<sup>614</sup>

Hanefî ulemâsının çoğunluğu ise kazâ için yeni bir delile ihtiyaç bulunmadığını ilk sabit olan emirle kıyasen kazânın bilinebileceğini savunurlar. Çünkü şeriatte kazâ nasla vârid olmuştur. Allah Teâla Kur'an'da “*Oruç, sayılı günlerdedir. Sizden kim hasta, ya da yolculukta olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar.*”<sup>615</sup> şeklinde emir buyururken, Peygamberimiz de “*Her kim bir namazı uyku sebebiyle veya unutarak kılamazsa hatırladığı zaman kulsun; o vakit, kaçırdığı namazın vaktidir.*”<sup>616</sup> buyurarak kaza yapılacağını haber vermiştir.

Akılla bilinebilen konularda diğer şeylerin de onlar üzerine kıyas yapılabileceği herkesin ma'lûmudur. Emir sebebiyle belirli bir vakitte kişinin üzerine vacip olan sorumluluk, tümevarım yöntemi ile biliyoruz ki onu vaktinde edâ etmek, ibrâ ya da özür veya acziyet sebebiyle kişiden sakıt olur.<sup>617</sup> Sadece vaktin çıkması kişinin uhdesinden sorumluluğu iskat etmez. Bu durumda kul haklarında olduğu gibi kişiden emredilen fiilin mislini yapması istenir. Bu konuda muhtemel bir itiraz şöyle olabilir; “Bir sıfatla vasıflanmış ibadetin (zekât için malın nisap miktarı olması gibi) sıfat bulunmadığında lâzım olmaması gibi belli bir vakitle kayıtlanan ibadetler de o vakitten önce yapılıncaya yerine getirilmiş olmadığı gibi sonra yapılıncaya da yerine getirilmiş olmaz.” Bu görüş taraftarlarının bu itiraza cevabı şudur. “İbadette maksûd olan vasıf olduğu zaman bu itiraz doğrudur. Ancak burada maksûd olan vasıf olan vakit değil bizzat ibadetin kendisidir. Dolayısıyla zaman ve mekân farklılaşsa da ibadet kişinin uhdesinden düşmez. Buna şöyle bir örnek verebiliriz. Bir kişiye sağ eliyle malından bir kısmını tasadduk etmesi emredilse fakat adamın sağ eli felç olsa o adam sol eli ile malı tasadduk eder ve emri yerine getirir. Çünkü maksat tasadduk etmektir ve sol elle yapılıncaya da maksat hâsıl olmuş olur.”<sup>618</sup>

<sup>614</sup> Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 1/209.

<sup>615</sup> el-Bakara 2/184.

<sup>616</sup> Buhârî, “Mevâkît”, 37.

<sup>617</sup> Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 1/209.

<sup>618</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl fî Netâ'icil-'ukûl*, 1/370.

Vaktinden önce edânın gerçekleşmemesi meselesine gelince; vakit vücûbun ve edânın sebebidir. Sebeb olmadan da edâ sahih olmaz. Bu durum gösteriyor ki vakit asıl değil, maksada tâbîdir. Tâbî olan sakıt olunca asıl olan sakıt olmaz. Bu sebeple bir başkasının mislî malını telef eden birisi misli ile tazmin etmekten aciz olduğu zaman tazmin sorumluluğu ondan sakıt olmaz kıymetiyle tazmin eder. Çünkü burada asıl maksat zararı tazmin etmektir. Bundan dolayı Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) “Her nekadar fazilet açısından eşit olmasada kazâ edâ gibidir.” demiştir.<sup>619</sup> Kaza için yeni emir lazım diyenlerin delil olarak gösterdikleri cuma namazı ve teşrik tekbirlerine gelince; bunların yerine mislini ikame etmek acziyetten dolayı sakıt olmuştur. Çünkü cuma vakti dışında hutbe okumak meşrû değildir. Hutbenin vakti kaçtığı zaman artık öğle namazı kılınır. Teşrik tekbirlerinin dışında namazların arkasından tekbir getirmek de bid‘at olduğundan nehyedilmiştir. Bu sebeple sakıt olur. Yukarda zikredilen âyet ve hadislerden de anlaşıldığı üzere vakti kaçırılan ibadet sebebi ile kişinin zimmeti sorumluluktan kurtulmaz. Bu yüzden misli yerine getirilerek zimmet sorumluluktan kurtulduğu için bu fiile gerçek mânâda kazâ ismi verilmiştir. Şayet yeni bir emir sebebi ile yerine getirilmiş olsaydı kaza isminin verilmesi uygun olmazdı.<sup>620</sup>

### **ee) Emredilen Şeyin Güzel Olması (Husün)**

Güzellik ve çirkinlik (husun ve kubuh) tartışması belki de insanlık tarihi kadar eskidir. Antik çağdan beri tartışma konusu olan bu meselenin konumuzla ilgili olan kısmı naslarda emredilen şeyin iyi ve güzel olması, nehyedilen şeyin de kötülüğü ve çirkinliğinin aklî mi yoksa naklî mi olduğu tartışmasıdır. Aslında bu konu kelâmî bir tartışma konusu olmakla beraber çok geniş bir yelpazede ele alınmış ve farklı alanlarda değerlendirme konusu olmuştur. Emir konusu ile birlikte de zorunlu olarak usûle dâhil olduğu için biz mümkün olduğu ölçüde konunun diğer boyutlarına fazla girmeden konumuzla alakâlı kısımlarını değerlendirmeye çalışacağız.

Burada birinci mesele akıl ile iman arasındaki ilişkinin boyutudur. Tek başına akıl iman için yeterli bir sebep midir? Yoksa akılla birlikte nakle de ihtiyaç var mıdır?

<sup>619</sup> Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 1/210.

<sup>620</sup> Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 1/211.

Cürcânî bir târifinde aklı “İnsanın kendisiyle hakkı ve batılı bildiği kalbdeki bir nur”<sup>621</sup> olarak tanımlarken diğer bir târifinde “kendisiyle eşyanın hakikatinin bilindiği şeydir. Bazılarına göre mahalli baş bazılarına göre ise kalptir”<sup>622</sup> şeklinde târif etmiştir. Aslında aklın bu şekilde farklı târiflerinin yapılması hem maddî hem ruhânî yönünün olduğuna işarettir.

Peygamberimiz de “*Her doğan fitrat üzere doğar*”<sup>623</sup> derken; aklıyla, başta Allah’ın varlığı ve birliği olmak üzere iman esaslarını idrak edip kabul etme kabiliyyet ve özelliğinde doğar demiştir.<sup>624</sup>

Bu anlamda İmâm Ebû Hanîfe’nin de imanın hakikatini “dil ile ikrar kalb ile tasdik”<sup>625</sup> şeklinde târif etmesi tesadüfi değildir. Târifte kalb ile kastedilen mücerred akıl değil hem maddî hem ruhânî yönü olan akıldır. Bu yüzden İmâm Ebû Hanîfe iman noktasında aklı tek başına yeterli saymış ve “Göklerin, yerin, kendi yaratılışını ve diğer mahlûkatın yaratılışlarını gören hiç kimsenin yaratıcısını tanıma husûsunda bir mazereti yoktur.”<sup>626</sup> demiştir.

Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed’den yapılan nakle göre de Ebû Hanîfe aklı tek başına iman için yeterli saymış ve “*bülüğa erene kadar sabîden kalem kaldırılmıştır.*”<sup>627</sup> mealindeki hadisini delil göstermiştir.<sup>628</sup>

Mustafa Sabri Efendi de Allah’ın kullarına vermiş olduğu nimetler içinde akıldan daha büyük bir nimet olmadığını, bunun diğer nimetlerle kıyaslanmasının bile mümkün olamayacağını söylemiştir.<sup>629</sup>

Kur’an’da “*Aklınızı kullanasınız diye Allah size âyetlerini işte böyle açıklıyor.*”<sup>630</sup> denilerek Allah tarafından akla eşyanın hakikatini anlama ve yorumlama kabiliyyetinin verilmiş olduğu ve âyetlerini akledenler için açıkladığı açıkça beyân

<sup>621</sup> Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 151.

<sup>622</sup> Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 152.

<sup>623</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 92.

<sup>624</sup> İbn Abdilber en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, 18/68.

<sup>625</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 55.

<sup>626</sup> Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 4/330.

<sup>627</sup> Ebû Dâvûd, “Hudût”, 17.

<sup>628</sup> Beyâzîzâde, *İşârâtu'l-merâm min ibârâti'l-imam Ebî Hanîfe en-Nu'man fi usûli'd-dîn*, 59.

<sup>629</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfü'l-'akl*, 2/234.

<sup>630</sup> el-Bakara 2/242.

edilmiştir. Bu sebeple “Allah, azabı akıllarını (güzelce) kullanmayanlara verir.”<sup>631</sup> buyrulurken aslında fitratın tersine hareket ederek kendilerinde doğuştan var olan kabiliyeti kullanmayanlar zemmedilmiştir.

Cessâs aklın müstakil bir târifini yapmamakla beraber aklın Allah’ın bir delili olduğunu onun câiz gördüğü veya görmediği şeylere itibar etmenin vacip olduğunu söyler.<sup>632</sup> Aynı zamanda aklın bilgiye ulaşma ve var olan bilgiyi kullanma noktasında insan ile hayvan arasındaki ayrım noktası olduğunu belirtir.<sup>633</sup>

*el-Fusûl*de “Şerî bildirim gelmeden önce mubahlık ve yasaklık açısından eşyanın hükmü” adlı bir başlık açmış ve konuyu tartışmıştır. “Şerî teklif noktasında şeriat gelmeden önce aklın iyi gördükleri vacip, kötü gördükleri haram kılınmıştır” der ve vaciplerin arasında tevhit ve nimet verene şükür vb. şeyleri aklın kerih gördüğü şeyler içinde de küfür, zulüm, yalan vb. şeyleri sayar.<sup>634</sup> Bu durum onun açıkça iman için aklın yeterli olduğu kanaatinde olduğunu göstermektedir.

Debusî, aklı: “İnsanın sadrında bulunan bir nurdur ki aynen gözün aydınlıkta gördüğü gibi kalp onunla görür. Kalp onunla delillere baktığı zaman gâib olan, hislerle bilinmeyen delilleri bile anlar”<sup>635</sup> şeklinde târif ettikten sonra “Akıl ve şeriat Allah’ın delillerinden iki delildir ve asla birbiri ile çelişmezler. Bu sebeple şeriatin haram kıldığı şeyin akıl da haramlığını kabul eder<sup>636</sup> ve açıkça şerî bildirim olmaksızın akıl imanla mükellef olmak için yeterlidir.” der.<sup>637</sup>

Hem Cessâs hem de Debûsî bu izahlarıyla aklı yegâne müessir kabul ederek şeriat gelmeden önce teklif konusunda Mu‘tezile ile aynı çizgide yer almışlardır.

Serahsî, Debûsî’nin akıl târifini kelimesi kelimesine aynen almış ancak sonuna kalbin akıl vasıtasıyla delillere bakarak elde ettiği bilginin tevfikî olduğu ilavesini yapmıştır.<sup>638</sup> Bu ilave Serahsî tarafından bilerek eklenmiş bir ibaredir ve Mu‘tezile’nin

<sup>631</sup> Yûnus, 10/100.

<sup>632</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, 1/377.

<sup>633</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, 3/370.

<sup>634</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, 3/247.

<sup>635</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-Edille fi’l-Usûli’l-Fıkh*, 465.

<sup>636</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-Edille fi’l-Usûli’l-Fıkh*, 458.

<sup>637</sup> Debûsî, *Takvîmu’l-Edille fi’l-Usûli’l-Fıkh*, 444.

<sup>638</sup> Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, 1/347.

kulun fiillerini kendisine nispet etme ilkesinin tam zıddına fiilleri Allah'a nispet etmenin açık bir tezahürüdür. Aklın yavaş yavaş olgunlaştığını ifade eden Serahsî, Allah tarafından bu olgunlaşmanın kemâl noktası olarak büluğ çağının belirlendiğini, bu sebeple büluğ çağına ulaşmayan çocuğun aklına itibar edilemeyeceğini, bunun esas nedeninin ise onu korumak olduğunu söyler.<sup>639</sup>

Şerî illetlerin üstünde akli esas mucip gören Mu'tezile'yi ve şeriat olmadan akla itibar etmeyen Eşariyye'yi ifrat ve tefrit noktasında gördüğünü söyleyen Pezdevî<sup>640</sup> akli şöyle târif etmiştir: “Yeryüzünde yolları aydınlatan güneş misali insan bedeninde bulunan bir nurdur. Karanlık bir yerde bir anda güneşin doğup yolları aydınlattığı gibi duyuların tıkanıdığı noktada akıl devreye girer ve bir anda idrâk açılır.”<sup>641</sup> Pezdevî akli vücuttaki göze benzetmektedir. Göz ne kadar iyi görürse görsün karanlıkta göremeyeceği gibi akılda nakil olmadan kendi başına yeterli olmaz demek istemektedir. Pezdevî sırf aklın her zaman yeterli olmayacağını, belli noktalarda aciz kalacağını bu sebeple akıllı olan ama bâliğ olmamış çocuğun imanla mükellef olmayacağını söyler.<sup>642</sup>

Kendisine tebliğ ulaşmamış kimsenin de mücerret akılla mükellef olmayacağını, iman ve küfürle vafedilmemiş ve bir inanç ortaya koymamış kişinin mazur olacağını söyler.<sup>643</sup>

Ebû'l-Yüsr el Pezdevî ise bu konuda ehlisünnet ve'l-cemaâtin çoğunluğunun Eşarî görüşte olduğunu,<sup>644</sup> İmâm Ebû Hanîfe'den gelen naklin de rasûl geldikten sonra düşünmeye ve etrafa bakmaya teşvik ettiği şeklinde anlaşılmasının muhtemel olduğunu söyler.<sup>645</sup>

Hanefilerin çoğu, İmâmı Maturidî<sup>646</sup> ve Mu'tezile şeriat gelmeden önce imanın vacip olması için akli yeterli görürken Eşariler nakil olmadan akli yeterli görmezler.

<sup>639</sup> Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/347.

<sup>640</sup> Pezdevî, *Usûlü'l Pezdevî*, 706.

<sup>641</sup> Pezdevî, *Usûlü'l Pezdevî*, 707.

<sup>642</sup> Pezdevî, *Usûlü'l Pezdevî*, 707.

<sup>643</sup> Pezdevî, *Usûlü'l Pezdevî*, 708.

<sup>644</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 214.

<sup>645</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 217.

<sup>646</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 204.

Husün-kubuh meselesinde de aynı gruplaşmayı görmekteyiz. Eşâriiler, Şafîî ve Hanbeliler ile Hanefîler'in bazıları emredilen şeyin iyiliği veya nehyedilen şeyin kötülüğü noktasında nakil olmadan bunların bilinemeyeceğini söylerler. Ayrıca onlara göre bir şey Allah tarafından emredilmekle iyilik/güzellik vasfını kazanırken nehyedilmekle kötülük/çirkinlik vasfını kazanır.

Başta Cehmiyye ve Mu'tezile olmak üzere Şîa, Kerrâmiyye, bazı Mâtürîdiyye-Hanefiyye âlimleriyle İslâm filozoflarına göre hüsün ve kubuh aklîdir.<sup>647</sup> Bu anlayışa göre iyilik/güzellik, kötülük/çirkinlik eşyanın zatına taalluk eder. Dolayısıyla Allah emrettiği için güzel/iyi değil, iyi/güzel olduğu için Allah emreder. Fakat Mu'tezile aynı zamanda adl ve lütuf ilkeleri gereği, iyi/güzel olan şeyi emretmeyi Allah'a vacip görmüşlerdir.

Buna mukabil İmâm Maturîdî aklın bir sınırının olduğunu ve her konuda yeterli olamayacağını helâller ve haramlar gibi bazı konularda naklin gerekli olduğunu söylemiş ve aynı gerekçelerle Nübüvveti ispatlamaya çalışmıştır. Ayrıca Maturîdî aklın güzel gördüğü şeyi emretmeyi Mu'tezile gibi Allah için bir zorunluluk olarak görmemiştir.<sup>648</sup>

Hanefî usûlünde emredilenin güzelliğini ve nehyedilenin çirkinliğini li aynihî ve li ğayrihî şeklinde ilk defa tasnif eden Debusî olmuştur.<sup>649</sup> Daha sonra gelen Hanefî usûlcüler bu taksimi devam ettirmişler, Molla Hüsrev bazı eklemeler yaparak daha da geliştirmiştir.<sup>650</sup>

Cessâs'ın ve onun şahsında Iraklılar'ın eşyadaki güzellik ve çirkinliğin akılla bilinebileceğini söylediklerini az önce belirtmiştik. Pezdevî ise Debusî'nin husün kubuh taksimini aynen almış ve her bir kısmın kendi içinde alt başlıklarını ve örneklerini zikretmiştir.<sup>651</sup> Bu taksimi benimsemesi ve akıl-marifetullah ilişkisi hakkındaki yorumları onun emredilenin güzelliği ve çirkinliğinin şeriatle

<sup>647</sup> Çelebi, "Hüseyn el-Cisr", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 18/61.

<sup>648</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 247.

<sup>649</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fî'l-Usûli'l-Fıkh*, 44.

<sup>650</sup> Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vüsûl*, 110.

<sup>651</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 149.

bilinebileceği, aklın bu konuda sadece bir alet olduğu görüşünü benimsediğini ortaya koymaktadır.

Birçok konuda Iraklı usûlcüleri mu‘tezilî görüşleri benimsemekle eleştiren Semerkandî, Mâverâünnehir ulemâsı içinde Maturîdîlerin Iraklılar gibi husun-kubuh konusunda mu‘tezile ile birlikte aklı esas almalarını şöyle izah etmiştir. “Bu konuda onlarla cevaplarımız örtüşse de yollarımız ayrıdır. Bize göre esas mûcip akıl değil bizzat Allah’tır. Akıl sadece ona alâmet olması sebebiyle mecâzen mucip kabul edilir.”<sup>652</sup>

#### **ff) Vakitle Mukayyet Olan Emir**

Bir vakte bağlı olup olmama açısından emirler iki çeşittir. Birincisi: Vakte bağlı olmayan emirler. İkincisi Vakitle mukayyet olan emirler. Bu ikinci kısım da kendi arasında 3 kısma ayrılır. 1. Kısım: Vakit müeddânın zarfı, edasının şartı, vücûbunun sebebidir. Bunun tipik örneği namazdır. 2. Kısım: Vakit müeddânın mi‘yârı, vücûbunun sebebidir. Ramazan Orucu gibi. 3. Kısım: Kaza oruçlarında olduğu gibi vakit müeddâ için sadece mi‘yâr olur.

Burada tartışma konusu olan nokta vakitle mukayyet olan emirlerin 1. kısmında yani vaktin zarf olduğu durumda vücûbiyyetin vaktin hangi cüz’üne tealluk ettiği. Çünkü vaktin zarf olduğu durumda aynı vakit içerisinde aynı türden birden fazla ibadet yapılabilmektedir. Şayet vücûbiyyet vaktin evveline tealluk eder denirse ilk cüzde ibadet yerine getirilmediğinde sonraki cüzlerde yerine getirilen ibadetin edâ olmama ihtimali ortaya çıkmaktadır. Eğer son cüzü denilirse bu sefer ilk cüzlerde yerine getirilen ibadetlerin nfile olma ihtimali doğmaktadır.

Cessâs’ın Muhammed b. Şucâ‘ es-Selcî’den (ö. 266/880) ve diğer bazı ravîlerden yaptığı nakle göre vücûbiyyet vaktin son cüz’üne tealluk eder.<sup>653</sup> Fakihlerin hepsi ittifakla vaktin sonunda hayız veya nifastan temizlenen kadının namazla mükellef olduğunu kabul etmişlerdir. Bu durum göstermektedir ki vaktin evvelinin vücûbiyyet noktasında bir tesiri yoktur.<sup>654</sup>

<sup>652</sup> Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl fi Netâ'icil-'ukûl*, 1/336.

<sup>653</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/124.

<sup>654</sup> Cessâs, 2/124.

Cessâs ile aynı kanaatte olan Saymerî de “Şayet vücubiyet vaktin ilk cüz’üne tealluk etseydi bedeliyyet yolu ile vaktin sonuna aynı fiili tehir etmek câiz olmazdı. Oysa herkesin kabulü ile bu câizdir. O zaman vücubiyet vaktin sonu ile alâkalıdır.” demiştir.<sup>655</sup>

Kerhî bu konuda vücubiyet hem vaktin evveline hem sonuna hem de fiile başlanılan cüz’e tealluk eder demiştir. Yani ona göre bir kimse vaktin ilk cüz’ünde fiili edâ olarak yerine getirebileceği gibi son cüz’ünde veya herhangi bir cüz’ünde de yerine getirebilir. Kerhî bu istidlâline yemin keffaretini örnek verir. Yemin keffareti ödeyecek olan kişinin üç şık arasında muhayyer olması ve hangisini yapsa keffaretin yerine gelmiş olmasında olduğu gibi vaktin başı, ortası ve sonu ona göre bu konuda aynı konumdadır.<sup>656</sup>

Mâverâünnehir âlimleri bu konuda Iraklılardan farklı düşünmektedir. Onlar adına en güzel cevaplardan birisi Pezdevîden gelmiştir.

Pezdevî’ye göre vücubiyet vaktin ilk cüz’üne tealluk eder. Zirâ vakit müeddânın zarfı ve vücubunun sebebi olunca tüm vaktin sebep kılınması edanın ya vaktinden evvel ya da vaktinden sonra yapılması sonucunu doğurur. Bu durumda zorunlu olarak vaktin bir cüz’ü sebep kılınmalıdır. Sebebin de edâdan önce olması şart olduğundan vücubiyetin ilk cüz’e tealluk etmesi zorunlu hâle gelir.<sup>657</sup> Fakat vücubiyetin ilk cüz’e tealluk etmesi alışverişte semenin peşin verilmesinin şart olmadığı gibi fiilin ilk cüzde hemen yapılmasını gerektirmez. Çünkü şârî bu konuda genişlik tanımıştır. Bu sebeple vaktin sonu gelmeden vefât eden kimseye o vakitle alâkalı sorumluluk terettüp etmez. Kişi vücubiyetin tealluk ettiği ilk cüzde edâyı gerçekleştirmediği zaman sebebiyyet bir sonraki cüz’e intikal eder bu şekilde intikal son cüze kadar devam eder ve artık son cüzde edâ vacip olur.<sup>658</sup> Pezdevî bu izahla konunun başında değindiğimiz çekincelere de cevap vermiş olmaktadır.

<sup>655</sup> Saymerî, *Mesâ’ilü’l-hilâf fi usûli’l-fikh*, 96.

<sup>656</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, 2/125.

<sup>657</sup> Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, 162.

<sup>658</sup> Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, 163.

Serahsî de bu konuda üstü kapalı Cessâs'ı tenkit eder ve onun Muhammed b. Şuca es-Selcî'den naklettiği görüşün hatalı olduğunu, sahih görüşe göre Selcî'nin vücûbiyyetin vaktin ilk cüz'üne tealluk ettiği görüşünde olduğunu söyler.<sup>659</sup>

### gg) Vakitle Mukayyet Olmayan Emir

Usûlcüler arasında emir sîgalarının anlaşılması konusunda bir diğer ihtilaf noktası da vakitle mukayyet olmayan emirlerin hemen mi (fevren) yoksa belirli bir süre genişliği (terâhî) içinde mi yapılması gerektiğidir.

Aslında bu tartışmanın mihenk noktası, zamanla mukayyet olmayan mutlak emrin mevzûu lehinin ne olduğudur. Başka bir ifade ile bu mutlak emir sîga itibari ile hakîki anlamında kullanıldığında fevre mi terâhîye mi delâlet eder? Aslında bu soruyu sormak emir sîgasının zorunlu bir sonucudur. Zirâ emrin gereği olan şey zamandan bağımsız olarak yerine getirilemeyeceğinden bu iki ihtimalden birisi kaçınılmaz olmaktadır.

Irak ulemâsının yukardaki soruya cevabı fevre delâlet etmesidir. Cessâs usûl kitabında bu konuda müstakil bir başlık açarak konuyu uzun uzadıya tartışmıştır. Bu konuda fevr ve terâhî olarak iki farklı yaklaşım olduğundan bahseden Cessâs, hocası Kerhî'nin Hanefî ulemâsından yaptığı nakillerden hareketle haccın fevren yapılmasının gerektiğini söyledikten sonra<sup>660</sup> kendisinin kabul ettiği mutlak emrin fevre delâlet ettiğine dair görüşü savunmak üzere pek çok örnek zikretmiştir. Bu konuda da Arap dilinin genel özelliklerini ve halkın kullanımını esas alan Cessâs, emrin vücûp ifade etmesi meselesinde olduğu gibi insanların emirden maksadının emredilen şeyin ittifakla imkân bulunan ilk vakitte yapılmasını istemek olduğunu, sonradan yapılmasını istemenin ancak bir delâletle olacağını söylemektedir.<sup>661</sup>

Bir emri ilk vakitte yapmayan bir kişi sonraki vakitlerde onu yaptığı zaman emri yerine getirmiş kabul ediliyor. Bu kabul de ilk vakitte yapmanın şart olmadığını gösteriyor şeklinde muhtemel bir itiraza ise Cessâs, Hz. Peygamberin "Kim namazı

<sup>659</sup> Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/31.

<sup>660</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/105.

<sup>661</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/107.

unutursa veya uyuyup kalırsa hatırlayınca onu kılınsın. Onun keffâreti ancak budur”<sup>662</sup> hadisini delil göstererek, Peygamberimizin burada hatırlayınca kılınsın demesinin tehir etmeye müsaade etmediği anlamına geldiğini söyler. Bu durumu borcunu vaktinde ödeyemeyen kimsenin durumuna benzeten Cessâs, borcunu zamanında ödeyemeyen kişi şayet borç için bir vade tayin edilmemişse ilk fırsatta ödemesi gerekir herkes bunu böyle kabul eder bu da açıkça emrin terâhî ifade etmediğini gösterir demektir.<sup>663</sup> Ayrıca insanlar hizmetkârlarına mutlak olarak bir emir verdiklerinde nasıl ki bu emrin hemen yerine getirilmesi gerektiği anlaşılıyorsa Allah’ın emirleri de böyledir diyerek “Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara (Allah’ın emirlerini) iyice açıklasın.”<sup>664</sup> âyetini zikrederek dilin genel kurallarına ve insanlar arasındaki kullanımına atıfta bulunur.

Ona göre kendisine emir verilen kişi şayet bu emrin gereğini hemen yapmak zorunda değildir dersek, bu durumda tehir edip emri yerine getirmeden vefât eden kimse hakkında iki ihtimal ortaya çıkar. Birinci ihtimal: Emri yerine getirmeden vefât ettiği için kınanmaz ki bu durum emri yapmakla yapmamak arasında muhayyer bırakmak anlamına gelir ki bu emrin vücup mânâsını devre dışı bırakıp nafileyne hamletmek demektir. Emrin vücup ifade etmesi kesin olduğuna göre bu birinci ihtimal batıl olur. İkinci ihtimal: Emri yerine getirmeden vefât ettiği için kınanması gerekir. Ancak kendisinde vakit açısından genişlik olan bir emirle ilgili olarak ne zaman vefât edeceğini bilmeyen bir kişinin vefât edince emri yerine getirmedi diye kınanması kişinin güç yetiremeyeceği bir şeyle mükellef tutulması anlamına gelir Zira Allah tarafından kendisine son vakti bildirmeyen bir emri yerine getirmekle kişi mükellef kılınmaz. Bu durumda her iki ihtimalde batıl olmuş olur ve geriye sadece emrin fevriyyet ifade etmesi mânâsı kalır.<sup>665</sup> Bazı rivayetlerde Hz. Aişe’nin ramazan oruçlarının kazasını şaban ayına kadar tehir ettiğini söylemesine gelince; o bu konuda Hz. Peygamberin haberinin olduğunu ve onayladığını söylememiştir. Dolayısıyla onun bu uygulaması da terâhînin câiz olduğu anlamına gelmez.<sup>666</sup>

<sup>662</sup> Müslim, “Mesâcid”, 315.

<sup>663</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, 2/108.

<sup>664</sup> İbrahim, 14/4.

<sup>665</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, 2/110.

<sup>666</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, 2/111.

Emirlerin bazen terahî anlamında kullanılması dilin doğasında vardır ancak bu durum genel bir durum olmayıp muayyen bir vakitte sona ercek olan emirler için geçerlidir.<sup>667</sup>

“Emir mümkün olan ilk vakitte yerine getirilmediği zaman ondan sonraki vakit emrin yerine getirilmesi için tayin eder. Bu ikinci vakitte yerine getirilmediği zaman ondan sonraki vakit tayin eder. Emir yerine getirilene kadar bu böyle devam eder gider. Fakat sonraki vakitler hiçbir zaman ilk vaktin yerini tutamazlar.<sup>668</sup> Bu ilk vakitte emri yerine getirmeyen kimse kınanmayı hakeder bu da emrin fevren yapılması gerektiğinin bir başka göstergesidir. Emrin fevren yerine getirilmesini söylemek umûm mânâsında olan emri belirli bir vakte hâs kılmaktır. Bu ise ancak delâletle olur.” şeklindeki bir itiraza cevaben Cessâs, “Emrin umûm mânâsı lafızla alâkalıdır, zamanla değil” diyerek kişinin birisinden borç aldığı ilk fırsatta onu ödemesinin zorunlu olmasını örnek verir. “Şayet zaman umûm mânâsında alınacak olursa peşin ödenecek bir borç olmazdı.” der.<sup>669</sup>

Peygamberimiz hicretin 9. yılında hac farz kılındığı zaman vahye müstenid olarak kendisi hacca gitmeyip Hz. Ebû Bekir’i hac emri tayin etmiş ve Müslümanlar onun önderliğinde hac yapmışlardı. Ertesi yıl yani hicretin 10. yılında Peygamberimiz hakkını yaptı. Cessâs’a göre bu durum Allah’ın vahyine binaen gerçekleşen özel bir durumdur ve emrin fevr ifade etmesine mâni değildir. Tam aksine onun savunduğu görüşü destekleyen ve emrin ancak bir delâletle terahî ifade edeceğinin ispatıdır.<sup>670</sup> Zaten Kerhî’ye göre Peygamberimiz’in ilk yıl hac yapmamasının sebebi kadın erkek Kâbe’yi çıplak tavaf eden müşriklerin nâhoş görüntülerinden Peygamber’i korumak maksadı ile gelen Allah’ın emridir. Cessâs’ın saymış olduğu bu deliller genel itibariyle Irak meşâyihinin görüşleridir. Saymerî de benzer delillerle aynı görüşü savunmuştur.<sup>671</sup>

<sup>667</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/112.

<sup>668</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/113.

<sup>669</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/116.

<sup>670</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/116.

<sup>671</sup> Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, 76.

Mâverâünnehir ulemâsı içinde Semerkantlılar emrin fevr mi terâhî mi ifade ettiği noktasında bildik tavrını devam ettirmektedir. Onlara göre lafzın zâhiri birden fazla mânaya ihtimalli ve bu ihtimallerden birisini tercih etmemizi gerektiren bir karîne yoksa, sırf sîgadan hareketle bir tayinde bulunmayıp tevakkuf etmek gerekir. Şayet konu itikad ile alâkalı ise şarînin murâdı ne ise müphem olarak ona iman etmek kişiyi sorumluluktan kurtarır. Eğer konu amel ile alâkalı ise, tevakkuf nasları atıl bırakma anlamına gelebileceğinden nassın zâhirinden anlaşılan en ihtiyatlı mânâ ile amel edilir. Şayet emir fevr mânâsına hamledilirse terâhî mânâsı zaten yerine gelmiş olacağından kesin olmamak kaydıyla ihtiyaten tercih edilir. Çünkü terâhî mânâsı tercih edildiği zaman şayet şarînin murâdı fevr ise o zaman amelde üzerimize düşen vazifeyi hakkıyla yerine getiremememe riski olacaktır. İmâm Maturîdî'nin görüşü bu şekildedir.<sup>672</sup>

Debûsî vakitle mukayyet olmayan emirlerin Kerhî'nin de belirttiği gibi mezhep içinde tartışmalı olduğunu, Ebû Yûsuf'un fevr, İmâm Muhammed'in ise terâhî görüşünü benimsediğini belirttikten sonra kendisinin İmâm Muhammedin görüşünü sahih kabul ettiğini söylemiştir.<sup>673</sup> Buna gerekçe olarakta vakitle mukayyet emirlerde vakit zikredilmediğine göre kişiden asıl istenen ömrü boyunca herhangi bir zaman diliminde emri yerine getirmesidir. Bu sebeple herhangi bir zaman dilimini tayin etmenin ancak delâletle olabileceğini söylemektedir.

Yukarda Cessâs'ın Kerhî'den nakille dile getirdiği insanın her an ölüm riski bulunması sebebi ile terahînin câiz olmaması iddiasına da cevap veren Debûsî, “Evet terâhî mânâsı gözetilerek tehir edilen emirlerin ölüm sebebi ile yerine getirilememe riski vardır. Ancak hükümler şek üzerine değil yakîn üzerine bina edilir. Kişinin şu anda hayatta olması yakîn, gelecekte ölmesi muhtemel olan belirsiz vakit ise şüphedir. Yakîn şüphe ile zâil olmaz.” diyerek mefkûd örneğini verir. Mefkûd hayatta olması yakîn olarak bilinip ölümü şüpheli olması sebebi ile cumhur ulemâ tarafından hayatta kabul edilir ve akranları vefât edene kadar kendisine hayatta muamelesi yapılır. Debûsî'ye göre terâhî ifade eden emirlerdeki ölüm şüphesi de bunun gibidir üzerine hüküm bina edilmez.<sup>674</sup> Bu çıkarımın doğal bir sonucu olarak Debûsî namazı kaçırma

<sup>672</sup> Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl fî Netâ'icil-'ukûl*, 1/360.

<sup>673</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fî'l-Usûli'l-Fıkh*, 75.

<sup>674</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fî'l-Usûli'l-Fıkh*, 75.

korkusu ağır basmıyorsa tehir etmekte herhangi bir beis görmez ancak şüpheli olandan kaçınmak adına en ihtiyatlı olanın tehir etmemek olduğunu söyler.<sup>675</sup>

Pezdevî de bu konuda Debûsî gibi terahî görüşünü tercih etmekte ve hattâ Debûsî'den bir adım daha ileri giderek meşâyihimizin çoğu bu görüşü benimsemiştir dedikten sonra, mutlak emrin tartışmasız terâhî anlamına delâlet ettiğini söylemektedir.<sup>676</sup> Pezdevî'nin bu kesinlik ifadesi çoğunluğun bu görüşü kabul etmiş olmasına dayanmaktadır. Nitekim Pezdevî'den sonra yazılan usûl eserlerinde de terâhî görüşünün benimsendiği görülmektedir.

### hh) Nehiy

Emir bir şeyin yapılmasını talep etmek iken nehiy onun tam zıddı olarak bir şeyin yapılmamasını talep etmektir. Emirde talep müspet mânâda iken nehyde menfi mânâda gerçekleşmektedir. Bu anlamda emirle nehiy târif ve hakikatleri itibariyle birbirinden ayrılırken hüküm itibariyle birbirine benzemektedir.

Emir lafzında yapılan tartışmaların benzer şekilde nehiy lafzında da yaşandığı görülmektedir. Sadece nehyin tabiatı gereği süreklilik arzettiği tüm usûlcüler tarafından kabul edilmiştir.

Emrin kendine has sîgası “ اِفْعَل ” olduğu gibi, nehyin de kendine has sîgası “ لا تَفْعَل ” vardır.<sup>677</sup>

Lafızların delâleti konusunda emir sîgasının hakikati vücup ifade eder diyenler nehiy sîgasının hakikatini de vücup olarak kabul eder. Aynı şekilde emir sîgasının hakikati konusunda nedb veya tevakkuf görüşünü benimseyenler nehiy konusunda da aynı tutumlarını devam ettirirler.<sup>678</sup>

Bu durumda lafızların kat'îliğini savunan Irak meşâyihî emri hakikat mânâsında vücupa hamlettiği gibi nehyi de hakikat mânâsında terketmenin vücupuna hamleder. Bu vücupiyyet yasaklama mânâsında telakki edildiğinde haramlık ifade

<sup>675</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fi'l-Usûli'l-Fıkh*, 76.

<sup>676</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 173.

<sup>677</sup> Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl fi Netâ'icil-'ukûl*, 1/373.

<sup>678</sup> Neseî, *Kitâbu Tahsili Usûli'l-Fıkh*, 48.

etmesi kaçınılmazdır. Aynı mantıkla nehyin hakikat mânâsı haramlık ise bunun dışında kerahet gibi mânâlar mecaz olacağından bu mânâlara hamli ancak karîne ile mümkündür.

Hanefî usûl kitaplarına baktığımızda bu konuda açık ifadelerle konunun tartışılmaması ve sadece meselelerin hükümleri üzerinden mevzunun ele alınmasının sebebi emirle ilgili bahislerde yapılan izahların yeterli görülmesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Örneğin Cessâs nehyin tekrara delâlet edip etmeme meselesini ve emirden farkını emrin tekrara delâleti ile ilgili bahiste açıklamıştır.<sup>679</sup> Nitekim Debûsî de bu konuda selef ulemâdan kendisine fazla bir şey ulaşmadığını açıkça ifade etmiştir.<sup>680</sup>

Lafızların delâleti ile alâkalı olarak emrin hakikat mânâsının ne olduğu konusunda tevakkuf görüşünü benimseyen Semerkant ulemâsının nehy konusunda da aynı tutumu sergilemesi kendi ilkeleri açısından âdeti bir zorunluluktur. Onlara göre mutlak olarak vârid olan bir lafzın birden fazla mânâyâ ihtimâli varsa hakikati ancak karîne ile bilinebilir eğer karîne yoksa tevakkuf etmek gerekir. Mutlak nehyi hürmet, kerahiyyet, tenzih, tahkir vb anlamlara muhtemeldir.<sup>681</sup> Nehy vârid olduğunda konu itikadî bir mesele ise şarînin murâdı bu anlamlardan hangisi ise ona tayin etmeksizin müphem olarak inanılır. Eğer konu amelî ise lafzın zâhirinden anlaşılan anlamlar içinde en ihtiyatlı anlam hangisi ise onunla amel edilmelidir. Bu anlamda konu men etme olunca en ihtiyatlı anlam haramlık olmaktadır.

## ii) Emir ve Nehyin Zıddı

Emir ve nehy konusunda usûlcülerin fikir ayrılığına düştüğü konulardan biriside bunların zıddının bir hüküm ifade edip etmemesi meselesidir.

Cessâs bu konu hakkındaki görüşleri şu şekilde maddeler hâlinde ortaya koymuştur.

Mutlak emrin vücup ifade ettiğini söyleyenler açısından:

<sup>679</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/141.

<sup>680</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fi'l-Usûli'l-Fıkh*, 49.

<sup>681</sup> Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl fi Netâ'icil-'ukûl*, 1/375.

1. Bir şeyi emretmek onun zıddını nehyetmek demektir. Bizzat emir lafzı bunu gerektirir.

2. Bir şeyi emretmenin lafzî açıdan onun zıddını nehyetmek olduğunu söylemek câiz değildir. Ancak delâlet açısından bu câiz olabilir. Bu durumda emrin gereğini yapmak vacip olduğunda zıddını yapmak câiz olmaz.

3. Her ne kadar emir lafzı zıddının kerih olduğuna delâlet etsede bir şeyi emretmenin ne lafız ne de delâlet cihetinden onun zıddını nehyetmek anlamına geldiğini söylemek câiz olmaz. Çünkü dilde hem emrin hem de nehyin kendine has sîgaları vardır. Bu sebeple lafız açısından vücubu ve hazrı kesin olmayan bir şeye sırf delâlet yönünden emir ya da nehiy denmez.

Mutlak emrin vücup ifade etmediğini söyleyenler ise emrin zıddının kerahet ifade etmesinin ancak ilave bir delâletle mümkün olacağını söylerler.

Mutlak olarak söylenen emir ve nehyin vücup ve hazrının lafız değilde sadece delâlet yolu ile olduğunu söyleyenlerde emrin zıddının nehiy ifade edip etmediği noktasında kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir.

Bu grup içinde mutlak emrin fevr mânâsında olduğunu kabul edenler bir şeyi emretmenin delâlet yolu ile zıddını nehyetmek olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>682</sup> Terâhî mânâsında olduğunu kabul edenler ise bir şeyi emretmenin ne lafız ne de delâlet yolu ile zıddını nehyetmek olmadığını söylemektedirler. Çünkü bu durumda kişi kendisine tanınan vaktin sonuna kadar emrin gereği olan işi tehir edip zıddı olan işlerden birisini yapabilme hakkına sahiptir. Ancak emrin gereği olan işi artık terk edemeyeceği, üzerine vacip olduğu âna ulaştığı zaman zıddını terketmesi vacip olur.<sup>683</sup>

Mutlak olarak söylenen nehiy lafızlarına gelince şayet tek bir tane zıddı varsa bu durumda nehyin zıddını emretmek anlamına gelmesi zorunlu olur. Çünkü bir şey aynı anda zıddı ile beraber bulunamaz. Örneğin bir kimseye hareket etme dediğimiz anda hem hareketin hem de onun zıddı olan sükûnetin aynı anda bulunması mümkün değildir.<sup>684</sup>

<sup>682</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/162.

<sup>683</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/163.

<sup>684</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/163.

Şayet nehyedilen şeyin birden fazla zıddı varsa bu durumda nehiy zıddını emir mânâsına gelmez. Fakat mükellefin fiillerini sadece vücuba ve hazra hamledip mubah ve mendupluğu devre dışı bırakan bazı kimseler, nehyedilen şeyin birden fazla zıddı olsa bile nehiy zıddını emretmek anlamına gelir demişlerdir. Çünkü bunlara göre emrinde nehyinde zıddı netice itibariyle hüküm açısından tektir.<sup>685</sup>

Bu görüşler arasında Cessâs'ın sahih kabul ettiği görüş, birşeyi emretmek zıddı tek bir tane de olsa birden fazla da olsa zıddını nehyetmektir. Çünkü ona göre emir vücup ve fevr anlamındadır. Sanki muhataba emrin yerine getirildiği vakit emrin zıddı olan ne varsa onları terket demek gibidir. Örneğin bir kişiye evden çık denildiği vakit bu aynı zamanda evin içinde oturma, yatma, gezinme gibi çıkmanın dışındaki herşeyi nehyetmek anlamına gelmektedir.<sup>686</sup>

Cessâs'ın nehiy konusundaki tercihi ise, nehyedilen şeyin tek bir tane zıddı varsa nehiy zıddını emretmektir. Ancak birden fazla zıddı varsa bu durumda nehiy zıddını emir anlamına gelmez. Bilakis lafzı zıddı olan şeylerden birini yapmanın mubahlığına hamletmek mümkün olur. Örneğin bir kimseden sükuneti nehyetmek etrafındaki 6 farklı yönden herhangi birisine doğru hareket etmesini mubah görmek anlamına gelmektedir.<sup>687</sup>

Cessâs'dan sonra Debûsî emrin zıddı konusunda yeni bir tasnif yapıp bu konuda dört görüş olduğunu söylemiştir. Buna göre birşeyi vacip olarak emretmek:

1. Zıddına tesir eden bir hükmü yoktur
2. Zıddının nehyini gerektirir (Cesass'ın tercihi)
3. Zıddının kerahetine delâlet eder
4. Zıddının kerahetini gerektirir

Debûsî bunlardan sonuncusunu sahih kabul etmiş ve diğer görüşleri eleştirmiştir.<sup>688</sup> Debûsî, Cessâs'ın tercihinin mutlak emrin fevr mânâsında olduğunun kabulü üzerine bina edildiğini hâlbuki mezhebin aslî kaynaklarında nakledilen görüşün

<sup>685</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/163.

<sup>686</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/164.

<sup>687</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/164.

<sup>688</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fi'l-Usûli'l-Fıkh*, 48.

bu olmadığını bu sebeple bu tercihin hatalı olduğunu söylemiştir.<sup>689</sup> Debûsî tercih ettiği görüşle alâkalı şöyle bir izah yapmıştır: “ Bir şeyin sabit olması zıddının nefyini iktizâ eder. Aynı gündüzün sabit olmasının gecenin olmamasını iktizâ ettiği gibi. Hükümlerde böyledir. Bir fiil bir vakitte vacip kılınmış ise bu vücûbiyyet o vakitte onu terketmenin haram olmasını iktizâ eder. Fakat bu iktizâen (bizzat o şeyin dışında başka bir mânâ sebebiyle) ortaya çıkan haramlık bizzat nas ile nehyedilen şeylerdeki aynı haramlık gibi değildir. Bu sebeple nas ile nehyedilen şeylerde olduğu gibi nehyedilenin fesadını gerektirmez.”<sup>690</sup>

Pezdevî, Debûsî'nin tasnifini aynen almış ve onun görüşünü benimsemiştir.<sup>691</sup> Bu arada Pezdevî iktizâ kavramına açıklık getirmiş ve onunla bizzat maksud olmayan kendiliğinden ortaya çıkan zarûreti kastettiğini beyân etmiştir.<sup>692</sup> Bu anlayıştan, bir şeyi emretmenin zıddı olarak ortaya çıkan nehiy, şayet emrin kaçırılmasına sebep olmuyorsa haram olarak kabul edilmez ama emrin kaçırılmasına sebep oluyorsa haram olur sonucu çıkmıştır.<sup>693</sup>

İmâm Maturîdî'ye göre ise emir ve nehiy arasında zıddını emretme veya nehyetme anlamında bir fark yoktur. Çünkü ona göre hakikatte her ikisinin zıddı tektir.<sup>694</sup> Birşeyi emretmek onun zıddını nehyetmek demektir. Onun zıddı ise onu terketmektir. Bu terketme bazen hareketin zıddı sükûnet olduğu gibi tayin etmiş tek bir şey olabilir. Bazen de birden fazla şey olabilir.<sup>695</sup>

### b) Âm Lafızlar

Lafızlar bahsinin en tartışmalı konularından birisi Âm lafızlardır. Hanefiler tarafından âm lafızların fertlerine delâletinin kat'î olduğunun kabul edilmesi ve bunun neticesinde haber-i vâhidle tahsîs edilememesi haber-i vâhidleri devre dışı bırakmak gibi bir riski ortaya çıkarmıştır. Buna mukabil ileride görüleceği üzere Hanefiler böyle bir ihtimali tamamen devre dışı bırakmak adına meşhur haber teorisini gündeme

<sup>689</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fi'l-Usûli'l-Fıkh*, 49.

<sup>690</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fi'l-Usûli'l-Fıkh*, 49.

<sup>691</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 340.

<sup>692</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 341.

<sup>693</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 342.

<sup>694</sup> Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl fi Netâ'icil-'ukûl*, 1/286.

<sup>695</sup> Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl fi Netâ'icil-'ukûl*, 1/287.

getirmişlerdir. Aslında Hanefilerin hadisle amel etmediği ve kıyası hadise tercih ettikleri yönündeki iddiaların bir yönü de bu konuya dayanmaktadır.

Hâlbuki Hanefilere göre âm lafızların fertlerine delâleti kat'î kabul edilmezse “Bedâ” problemi ortaya çıkar ve lafızlar tamamen işlevsiz kalır. Bu sebeple özellikle ehli re'y'in âm lafızlarla ilgili yaklaşımlarının iyi anlaşılması gerekir.

Buradaki ilginç tevâfuklardan bir tanesi de Mu'tezile ile Hanefilerin bu kat'îlik meselesinde aynı noktada durmasıdır. Mu'tezile'nin özellikle tevbe etmeden vefât eden fasıkların cezaları ile ilgili âyetlerin umûm sîgaları ile gelmiş olması ve kesinlik ifade etmesinden hareketle geliştirmiş olduğu “va'îdi fussâk” teorisi ve “illetin tahsîsi” gibi bazı görüşlerinde kullandıkları delillerin Hanefilerin tespit ettikleri ilkelere benzemesi pek çok Hanefî âlimi mu'tezili olma iddiasına maruz bırakmıştır. Bu durum zamanla ehl-i sünnet olup olmama tartışmasına evrildiği için özellikle IV/X. asırdan sonra temeyyüz eden Semerkant ulemâsının umûm lafızlar konusunda Irak meşâyihinin tam karşısında durmasına sebep olmuştur. Semerkandî'nin Mizan'ın girişinde vurguladığı bazı âlimlerin bilerek ya da bilmeyerek mu'tezilî görüşleri benimsediği iddiasının bir yönü ile de buraya dayandığı anlaşılmaktadır.

Umûm lafızlarla ilgili tartışmanın temelinde umûm ifade eden lafızların sîgaları vardır. Bazılarına göre bu sîgalar umûm için, bazılarına göre husûs için vaz edilmiştir. Bazıları ise bu konuda kesin delil ortaya çıkana kadar tevakkuf etmek gerektiği görüşünü benimsemiştir. Bu tartışmalara geçmeden önce âm lafzın tarifini görmemizde fayda vardır.

#### **aa) Âm Lafzın Târifi**

Âm lafızlarla ilgili tartışmalar en başta lafzın târifine dayanmaktadır.

Cessâs'ın eserlerinin günümüze ulaşan nüshalarında âm lafzın açık bir târifi bulunmadığı gibi Irak meşâyihinin diğer âlimlerinden de bir târif ulaşmamıştır. Debûsî, Cessâs âm lafızların târifini şöyle yaptı diyerek aşağıdaki tarifi ona nispet

etmiştir. “وقد ذكر أبو بكر الجصاص: أن العموم ما ينتظم جمعاً من الأسماء أو المعاني” “Âm, mânâları ya da isimleri toplu olarak kapsayan şeydir.”<sup>696</sup>

Debûsî tarafından Iraklılara nispet edilen bu târif tabiri câiz ise tartışmaların fitilini ateşlemiştir. Çünkü bu târifte “المعاني” kaydıyla açıkça mânâların umûmu kabul edilmiştir. Debûsî bu târifi verdikten sonra başta kendisi eleştirmiş ve Cessâs’ın mezhep görüşü olarak değil de ibârede hataya düştüğünü söylemiştir. Çünkü Cessâs’ın müşterek lafızla ilgili görüşlerinden açıkça mânâların umûmünü kabul etmediği anlaşılmaktadır. Debûsî: “Cessâs burada mânâlardaki umûmu değil “مطر عام” birçok bölgeyi kapsayan yağmur ve “خصب عام” birçok bölgeyi kapsayan verimlilik örneklerinde olduğu gibi mecâzi umûmu kastetmiş olmalıdır.” diyerek Cessâs’ın târifinden kaynaklanabilecek yanlış anlaşılmaları düzeltmiştir. Çünkü örneklerde zikredilen verimlilik ve yağmur aslında müfred mânâda olmalarına rağmen pek çok bölgeye hulûl etmelerinden dolayı mecazen umûm lafzı ile sıfatlanmışlardır.<sup>697</sup>

Semerkandî ise Cessâs’ın illetin tahsîsini kabul etmesinden dolayı diğer illetin tahsîsini kabul eden usûlcüler gibi mânâların umûmünü da kabul ettiğini söyler. Akabinde de bazıları mânâların umûmünü kabul etmeyip mecâza hamletmiştir diyerek isim vermeden Debûsî ve takipçilerini kastetmektedir.<sup>698</sup> Bu açıklamalarından Semerkandî’nin Debûsî’nin dediği gibi Cessâs’ın târifte hata yaptığı görüşünü kabul etmediği anlaşılmaktadır.

Debusî, Cessâs’a nispet ettiği âm lafzın târifini kendine göre tashih edip şu şekilde vermiştir. “العام: فما ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً أو معنى” “Âm, lafzan ya da mânen isimleri toplu olarak kapsayan şeydir.” Bu târifte bakıldığında Cessâs’ın târifinden farklı olarak “لفظاً” ibaresinin eklendiğini bir de Cessâs’ın târifinde geçen “المعاني” kelimesi yerine “معنى” kelimesinin getirildiğini görüyoruz. Bu şekilde mânâların umûmu gibi bir yanlış anlayışın önü kesilmiştir. Bu târifte göre umûm olan lafızların bazen lafzan bazen de ma‘nen fertlerini kapsadığı anlaşılmaktadır. Debûsî kendi târifinde lafzan ve ma‘nen isimlerin ne olduğunu da açıklamıştır. Lafzan umûm

<sup>696</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fî'l-Usûli'l-Fıkh*, 94.

<sup>697</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fî'l-Usûli'l-Fıkh*, 94.

<sup>698</sup> Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl fî Netâ'icil-'ukûl*, 1/406.

isimlere örnek olarak “الشيء” kelimesini veren Debûsî bu kavramın içine mevcut olan herşeyin girdiğini bu mevcudât içinde insan kelimesinde olduğu gibi herşeyin de kendi durumuna göre bir ismi olduğunu söyler. İnsan kelimesi kendi cinsi içerisinde pek çok ferde şamil olan umûm bir isimdir. Ma‘nen umûm isimlerle ilgili olarak yukarda izahını yaptığımız “مطر عام” ve insanların çoğunu kapsamı sebebi ile “عامة الناس” örneğini vermiştir.<sup>699</sup>

Pezdevî ufak tefek değişiklikle Debûsî`nin târifini benimsemiştir. Pezdevî'nin târifi şöyledir. “كل لفظ ينتظم جمعا من الأسماء لفظا أو معنى”<sup>700</sup> “Âm, lafzan ya da mânen isimleri toplu olarak kapsayan her lafızdır.” Pezdevî de Debûsî ile benzer izahları yapmakla beraber lafzan umûm bildiren lafızlara örnek olarak “زيدون” Zeydler (İsmi Zeyd olan bütün fertler) kelimesini, ma‘nen umûm bildiren lafızlara örnek olarak da “من” ve “ما” gibi kelimeleri zikretmiştir. Debûsî'nin lafzen umûma örnek olarak verdiği “الشيء” kelimesine de değinen Pezdevî, her ne kadar her mevcudun kendine has özel bir ismi olsa da bu kelimenin Mu‘tezile'nin hilâfına sadece mevcut olan şeyleri kapsadığını ma‘dûmu kapsamadığını söylemiştir.<sup>701</sup>

Âm lafzın târifi ile alâkalı ikinci ihtilâf noktası lafzın istiğrak (kapsadığı fertlerin eksiksiz tamamına delâlet etmesi) için mi yoksa şümûl (kapsadığı fertlerin çoğuna delâlet etmesi) için mi olduğu meselesidir.

Irak meşâyihinin bu konudaki tavrını tahmin etmek zor değildir. Lafızların kesinliğinden ödün vermeyen ve illetin tahsîsini benimseyen Iraklıların istiğrak şartını koşmaları gayet doğaldır. Her ne kadar Semerkandî Cessâs'ın istiğrâkı şart koşmadığını söylese de<sup>702</sup> Cessâs'ın bu konuda Irak meşâyihî ile aynı görüşte olduğu ve istiğrâkı şart koştuğu kendi açıklamalarından net bir şekilde anlaşılmaktadır. Ona göre lafızlarda esas olan hakîkî mânâlardır. Umûm lafızlarda hakîki olan mânâ kapsayıcı (istiğrak) olmaktır. Lafızların hakîkî mânâ dışında mecaz olarak kullanılması veya kendisine istisnâ gelmesi ona hakîkî anlamının özelliklerini

<sup>699</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fî'l-Usûli'l-Fıkh*, 94.

<sup>700</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 97.

<sup>701</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 97.

<sup>702</sup> Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl fî Netâ'icil-'ukûl*, 1/407.

kaybettirmez. Tıpkı 10 sayısında olduğu gibi her ne kadar 10 sayısından belli bir kısmı istisnâ etmek mümkün olsa da bu durum onun kapsayıcılığına zarar vermez.<sup>703</sup>

Maverâünehir ulemâsı ise bu konuda istiğrak yerine şümûl'ü yeterli görürler. Pezdevî açıkça umûmun şümûl mânâsında olduğunu söylemiştir.<sup>704</sup>

Bu tartışmanın semerelerinden birisi cemi münekker lafızlar konusunda ortaya çıkmaktadır. İstiğrak şartını koşanlar cemî münekkeri âm lafızlardan saymazken şümûl şartını koşanlar âm lafızlardan sayarlar.<sup>705</sup>

Semerkindî Mîzanda yukarda geçen târiflerle ilgili değerlendirmelerde bulduktan sonra isim vermeksizin bazı usûlcülerin târiflerini verir ve açıkça onların istiğrak şartını zikrettiklerini söyler.<sup>706</sup> Semerkindî'nin verdiği ilk târifin “العام هو اللفظ المتناول” mu‘tezilî âlim Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'ye (ö. 436/1044) ait olması da sanki istiğrak şartını koşanların esasen Mu‘tezile olduğuna işaret gibidir.

Ehl-i hadisin târifi diyerek de İmâm Eşarî'nin târifini verir. “العام هو اللفظ المتناول” “Âm, iki ya da daha fazla şeyi içine alan lafızdır.”<sup>708</sup>

Semerkindî her iki tarifi de tenkit ettikten sonra Âm lafız için her iki taraf adına doğru olduğunu kabul ettiği târifleri verir. Ona göre istiğrakı şart koşanlar için uygun olan târif “العام هو اللفظ المستغرق لأفراد متساوية في قبول المعنى الخاص الذي وضع له اللفظ بحروفه” “Âm, dil açısından, harfleri ile lafzının kendisi için konulduğu özel mânâyı kabul etmede eşit olan bütün fertleri kapsayan lafızdır.”<sup>709</sup>

Bu târifte “اللفظ المستغرق” kısmı ile bir taraftan istiğrak şart koşulurken diğer taraftan mânâların umûmu devre dışı bırakılmış “قبول المعنى الخاص” kısmı ile de müşterek lafız devre dışı bırakılmıştır.

Semerkindî'ye göre şümûlü şart koşanlar için uygun olan târif ise

<sup>703</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/121.

<sup>704</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 97.

<sup>705</sup> Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 2/4.

<sup>706</sup> Semerkindî, *Mîzânu'l-Usûl fi Netâ'icil-'ukûl*, 1/408.

<sup>707</sup> Basrî, *Kitâbü'l-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, 1/189.

<sup>708</sup> Semerkindî, *Mîzânu'l-Usûl fi Netâ'icil-'ukûl*, 1/409.

<sup>709</sup> Semerkindî, *Mîzânu'l-Usûl fi Netâ'icil-'ukûl*, 1/410.

العامة هو اللفظ المشتمل على أفراد متساوية في قبول المعنى الخاص الذي وضع له اللفظ بحروفه لغة“  
 ” “Âm, dil açısından, harfleri le lafzının kendisi için konulduğu özel mânâyı kabul etmede eşit olan bütün fertlere şâmil olan lafızdır.”<sup>710</sup> Semerkandî bu târifleri verdikten sonra tek tek ihtirazî kayıtlarını da açıklamıştır.

### bb) Âm Lafzın Delâleti

Umûm lafızlar konusunu el-Fusûlde ele alan Cessâs “Umûmla Amel Etmenin İsbatı ve Konu Hakkındaki İhtilaflar” adlı bir başlık açmış ve mevzuyu uzun uzadıya tartışmıştır. Cessâs, zâhir olan umûm lafzın tahsîse delâlet eden bir karînedan hâlî, mutlak olarak vârid olması durumunun müteahhirûn ulemâ arasında ihtilaf konusu olduğunu söylemiştir. İlim ehilinin genelinin emirler ve haberlerin tamamında şayet husûsa delâlet eden bir karîne yoksa lafzın umûm mânâsı ile amel etmek gerektiğini, ne husûsa hamletmenin ne de tevakkuf etmenin sahih olduğunu söylemiştir.<sup>711</sup> Arap dilinin genel özelliklerinden anlaşılan bu mânânın selef ulemânın da tartışmasız kabul ettiği sahih görüş olduğunu söyleyen Cessâs, mürcieden bir grup çıkıp kendi irca görüşlerini savunmak ve hasımlarının va‘îdü’l-fussak konusunda nasların zâhirine dayanarak onları susturmasından kaçınmak için temelden lafızların umûmunu reddetmesine kadar bu konuda bir ihtilaf olmadığını belirtmiştir.<sup>712</sup>

Burada yeri gelmişken “Va‘îdü’l-füssâk” konusuna da kısaca temas etmemiz faydalı olacaktır. Hasan-ı Basrî’nin meclisinden ayrılan Vâsıl b. Atâ, büyük günah işleyen kimselerin kâfir olup dinden çıkmayacağını, ama büyük günah işlemiş olmaları sebebiyle Müslüman olarak da kalamayacaklarını, imanla küfür arasında bir mertebede *el-menzile beyne’l-menziletayn* olduklarını söylemiştir. Bu durumda bu kimselere “Fasık” ismi verilmelidir. Bunlar tevbe etmeden ölürlerse ebedi cehennemde kalacaklardır.<sup>713</sup> Bu görüş zamanla mu‘tezilenin temel esaslarından birisi hâline gelmiştir. Büyük günahların hangileri olduğu konusunda net bir görüş birliği olmadığı ve konu ile ilgili uzun tartışmalar konumuzun aslî mevzusu içine girmediğinden burada onlara değinmiyoruz.

<sup>710</sup> Semerkandî, *Mîzânu’l-Usûl fi Netâ’icil-’ukûl*, 1/410.

<sup>711</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, 1/99.

<sup>712</sup> Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/110.

<sup>713</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 1/222.

Cessâs beyânının tehir edilmesini câiz görmeyen ve umûm mânâyı esas kabul edenlere göre, hakîkî mânâsı umûm olan lafızların kendisine bitişik husûsa delâlet eden bir karîne olmadıkça husûsa hamledilme ihtimalinin bulunmadığını söylemiştir.

Aynı şekilde mutlak olarak kullanıldığında hakîkî mânâsı umûm olan lafızların husûsi anlama hamledilmesini câiz görenlere göre, şayet lafız mutlak olarak kullanılıp husûs murâd edilirse mecaz olacağını söylemiştir.<sup>714</sup>

Arap dilinin özelliklerini dikkate alarak lafzın zâhirine ve genel özelliklerine itibar etmenin zorunlu olduğunu tekrar eden Cessâs'a göre zarûret gereği her dilde dil ehlinin kullanımını için umûm ifade eden lafızlar bulunmalıdır.<sup>715</sup> Şayet bu lafızların umûm mânâsı ve kat'îliği kabul edilmezse şarî tarafından bizim için murâd edilmeyen şeylere itikâd etme gibi yanlış sonuçlar ortaya çıkabilir.<sup>716</sup> Cessâs lafızların umûmunu kabul etmeyenleri kendi arasında iki kısma ayırmıştır.

Birinci kısım: Emirlerin ve haberlerin tamamının umûma delâlet eden bir karîne ortaya çıkana kadar husûs anlamına geleceğini ve isimlerin kapsamına giren lafızların en azına delâlet edeceğini kabul etmişlerdir. Çünkü bunlara göre esas itibariyle lafızlar husûs için vaz edilmekle beraber umûma da ihtimali vardır. Husûs mânâsı kesin iken ihtimali olan umûma hamletmek doğru değildir.<sup>717</sup> Usûlcüler genel olarak bunlara "Ashabü'l-Husûs"<sup>718</sup> ismini vermektedirler.

İkinci kısım: Tevakkuf görüşünü benimseyenlerdir. Bunlara göre lafızların umûma da husûsa da ihtimali vardır ve biri diğerinden öncelikli değildir. Bu anlamda lafızlar beyâna ihtiyaç duyan mücmel lafızlar gibidir.<sup>719</sup> Bunlara da "Ashabü'l-Vâkıfiyye/Tevakkuf"<sup>720</sup> denilmektedir.

Bu son grup içinde emirler ve haberler konusunda birbirinden farklı düşünenlerde vardır. Bir kısmı haberler konusunda tevakkuf edip emirleri umûma

<sup>714</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/103.

<sup>715</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/116.

<sup>716</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/57.

<sup>717</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/99.

<sup>718</sup> Lâmişî, *Kitâb fi Usûli'l-fikh*, 122.

<sup>719</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/100.

<sup>720</sup> Lâmişî, *Kitâb fi Usûli'l-fikh*, 121.

hamlederken diğerk bir kısmı tam tersine emirler konusunda tevakkuf ederken haberleri umûma hamletmişlerdir.<sup>721</sup>

Cessâs selef ulemânın bu konudaki görüşünün yukarıda belirttiğimiz gibi emir olsun nehiy olsun mutlak olarak vârid olduğunda hepsini umûm mânâsına hamletmek olduğunu, Ebû'l-Hasen el-Kerhî ve mezhebin hocalarının bu görüşte olduğunu söylemiştir. Ona göre selefın eserleri incelendiğı zaman bu durum net bir şekilde görülecektir.<sup>722</sup> Ayrıca kitabında sahabe ve tabiîn ulemâsının Arap dilinin inceliklerine itibar ettiğini ve tartışmasız umûm görüşünü kabul ettiklerini örneklerle uzun uzadıya izah etmiştir.<sup>723</sup>

Ebû Tayyib İbn Şihâb'dan (ö. 356/967) nakille Ebû Saîd el-Berdeî'nin (ö. 317/930) tevakkuf görüşünü benimsediğini söyleyen Cessâs, İmâm Ebû Hanîfe'nin haberlerin umûmu konusunda tevakkuf ettiğı yönündeki haberleri ise reddetmiştir. Ebû Hanîfe'nin namaz kılan fakat büyük günah işleyen kimselerin ahirette Allah tarafından bağışlanabileceğini söylemesi sebebiyle tevakkuf görüşünü benimsediğinin zannedildiğini, hâlbuki onun bu görüşte olmasının azapla ilgili âyetlerin Kâfirlere has olduğunu düşünmesinden kaynaklandığını söylemiştir.<sup>724</sup>

Konu ile ilgili Cessâs'ın örnek verdiğı bazı âyetler şunlardır. “Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalan (günah)ları ise dilediğı kimseler için bağışlar. Allah'a şirk koşan kimse, şüphesiz büyük bir günah işleyerek iftira etmiş olur.”<sup>725</sup> “De ki: Ey kendilerinin aleyhine aşırı giden kullarım! Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Şüphesiz Allah, bütün günahları affeder. Çünkü O, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”<sup>726</sup> “Allah yolunda öldürülenlere gelince, Allah onların amellerini asla boşa çıkarmayacaktır.”<sup>727</sup> “Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin. Çünkü kâfirler topluluğundan başkası Allah'ın

<sup>721</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/100.

<sup>722</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/101.

<sup>723</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/104.

<sup>724</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/102.

<sup>725</sup> en-Nisa 4/48.

<sup>726</sup> ez-Zümer 39/53.

<sup>727</sup> Muhammed 47/4.

*rahmetinden ümidini kesmez.”<sup>728</sup> “O ateşe, ancak yalanlayıp yüz çeviren en bedbaht kimse girer.”<sup>729</sup>*

Bu ve benzer âyetler İmâm Ebû Hanîfe’ye göre büyük günah işleyenlerin affedilebileceğini ve cehennemde ebedi kalmayacaklarını göstermektedir. Aynı zamanda bu anlayış ehl-i sünnetin temel inanç esaslarından birisini oluştururken, Mu‘tezile’den en belirgin ayırım noktalarından birisidir.<sup>730</sup>

Zaten İsa b. Ebân da “*er-Red ‘alâ Bişr el-Merîsî ve’s-Şâfi ‘î fi’l-ahbâr*” isimli eserinde Ebû Hanîfe’nin bu görüşüne açıklık getirmiş ve “ Biz sadece Müslüman olduğu hâlde büyük günah işleyen kimselerin azabı hakkında tevakkuf ettik. Zira azap âyetlerinin zâhirleri kâfirlerle beraber onların cehennem girmesini gerektirmektedir. Fakat affedilmelerini mümkün kılan başka âyetlerde bulunmaktadır. Bu sebeple biz tevakkuf ettik ve onların durumunu Allah’a havale ettik.”<sup>731</sup> demiştir. Bazıları tarafından bu görüş ircâ olarak yorumlansa da aslında bu ircâ değildir.

Semerkant meşâyihinin umûm sîgalar konusundaki tutumu diğer lafız bahislerinde olduğu gibi yine ihtiyatla amel etmektir. Çünkü umûm sîgaların tahsîs edilmesi nadir olmayan bir durumdur. Hattâ ehli ilim arasında bu konu darbimesel olmuş ve “tahsîse uğramayan umûm yoktur”<sup>732</sup> denilmiştir. Bu sebeple umûm sîgalarını umûma ya da husûsa hamletmek delilsiz tercihte bulunmak olacağından câiz değildir. Yapılması gereken ise bu konuda bir delil ortaya çıkana kadar beklemektir. Bu durumda itikadî içiden mükellef, müphem olarak Allah’ın murâdı ne ise ona iman etmekle sorumluluktan kurtulmaktadır. Ancak amelî açıdan, tevakkuf etmek nasları işlevsiz bırakma anlamına geleceğinden bir tercih yapılmalıdır. Burada daha önce belirttiğimiz gibi ihtiyatla hareket etmek esastır.<sup>733</sup> Husûs görüşü tercih edildiği zaman

<sup>728</sup> Yusuf 12/87.

<sup>729</sup> el-Leyl 92/15-16

<sup>730</sup> Mâtürîdî, *Şerhu’l-Fıkhi’l-Ekber*, 16; Ali el-Kârî, *Minehu’r-ravzi’l-ezher fi şerhi’l-Fıkhi’l-ekber*, 102; Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 422.

<sup>731</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, 1/103.

<sup>732</sup> Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh ale’t-Tavdîh*, 1/72.

<sup>733</sup> Semerkandî, *Mizânü’l-Usûl fi Netâ’icil-’ukûl*, 1/439.

âm lafzın kapsamı içindeki bazı fertler devre dışı kalacağından umûm görüş tercih edilip onunla amel edilir. Ebû Mansur el- Maturîdî'nin tercihi de budur.<sup>734</sup>

Nesefî bu konuda İmâm Mâtürîdî'nin mezhebini bilmeden onu vâkıfıyye diye isimlendirenleri tenkit etmiştir. Zira Mâtürîdî'ye göre umûm lafızla ve mutlak olarak sîga ile amel etmek vaciptir. Çünkü kat'î olan delille amel etmek farz, kat'î olmayan delille amel etmek vaciptir. Sadece lafzın zâhiri kat'î olmayan delil mesabesindedir. Vakıfıyye ise hem itikâd hem de amel açısından tevakkuf edenlere denir<sup>735</sup> demiştir. Nesefî'nin bu değerlendirmesini amelî alana hamletmek gerektiği açıktır. Yukarıda beyân ettiğimiz gibi itikadî anlamda Maturîdî'nin tevakkuf görüşünde olduğunda hiç şüphe yoktur.

### cc) Âm Lafzın Hükümü

Âm lafızlarla ilgili tartışmalardan biriside âm lafzın fertlerine delâletinin kat'î mi zannî mi olduğu meselesidir.

Karînelerden hâlî âm lafızların sîgası itibariyle umûma delâlet ettiğini savunan Irak meşâyihî bu anlayışlarının doğal bir sonucu olarak bu delâletin kat'î olduğunu savunurlar.

Cessâs, mutlak lafzın hükümü ile ilgili 3 ihtimal olduğunu söyler.

1. Hüküm lafzın kapsamına giren bütün fertleri kapsar
2. Tevakkuf ehlinin dediği gibi beyân gelene kadar beklenir
3. Bütün fertleri kapsadığına dair delâlet bulunana kadar fertlerin en azına hamledilir.<sup>736</sup>

Üçüncü şıktaki gibi en azına hamletmek ya dışardan bir karîne ile olur ya da sîganın kendisinden olur. Eğer dışardan karîne ile olursa bu sîganın kendisi ile değildir. Şayet sîganın kendisi ile denilirse ortada fertlerin tamamını kapsayan bir sîga olması sebebi ile en azına hamletmek uygun olmaz. Nitekim Allah-u Teâla “Müşrikleri

<sup>734</sup> Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl fi Netâ'icil-'ukûl*, 1/432.

<sup>735</sup> Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille fi usûli'd-dîn*, 2/385.

<sup>736</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/111.

*öldürün!*<sup>737</sup> diye emrettiğinde hüküm, müşriklerin tamamı bırakılıp üç tanesine has kılınmaz.<sup>738</sup> Şayet birisi burada en azı yakînî olanıdır derse bu itiraz da tutarlı değildir. Şayet yakînî olmak harici karîneye dayanmıyorsa lafız aza da çoğa da muhtemil olduğundan delilsiz en aza hamletmek batıldır.<sup>739</sup>

İkinci şıktaki tevakkuf görüşüne gelince, Cessâs: “Bunu savunanlara şunu sorarız: Mutlak olarak hitabın vârid olmasında bir fayda var mıdır yoksa bu hitabın varlığı ile yokluğu aynı mıdır? Şayet fayda vardır derlerse netice itibariyle tevakkuf bu faydayı ve Allah ve Rasülünün emirlerini devre dışı bırakmayı gerektirir. Bu da insanı dinden çıkmaya kadar götürür.”<sup>740</sup> der. Bu durumda geriye Ashab-ı umûmun görüşü sahih olarak kalır ki o da kapsamı alanına giren fertlerin tamamına hükmün kat’î olmasıdır.

Görüldüğü üzere Cessâs muarızların delillerini çürütmek suretiyle kendi görüşünü savunmuş ve âm lafzın delâletinin kat’î olduğunu aklî ve naklî delillerle ispatlamaya çalışmıştır.

Pezdevî de bu konuda Cessâs’ın görüşünü paylaşmakta ve âm lafzın kapsadığı fertlere delâletinin kat’î olduğunu ve yakîn ifade ettiğini bildirmektedir. Aynı zamanda bu durumun mezhebin görüşü olduğunu, çünkü Ebû Hanîfe’nin âm lafızları aynen hâs lafızlar gibi kat’î kabul ettiğini ve hâs lafızları daha kuvvetli görmediği için âm lafızlarla hâs lafızların neshedilmesine cevaz verdiğini söylemektedir.<sup>741</sup> Bu konunun en güzel örneklerinden birisi develerin idrarlarının içilmesini câiz kılan “Uraniyyûn hadisi”nin<sup>742</sup> genel anlamda idrardan sakınmayı emreden hadisle<sup>743</sup> neshedilmesidir. Burada birinci hadis hâs ikinci hadis âm’dır.

Semerkant ekolünün tevakkuf anlayışının doğal sonucu âm lafzın hükmünün zan ifade etmesidir.

<sup>737</sup> et-Tevbe 9/5.

<sup>738</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/112.

<sup>739</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/112.

<sup>740</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/113.

<sup>741</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 190.

<sup>742</sup> Buhârî, “Tıp”, 5.

<sup>743</sup> Buhârî, “Vudû”, 55.

Netice itibariyle Âm lafzın hükmü konusunda Hanefî mezhebinde üç farklı görüş olduğu ortaya çıkmaktadır.

1. Hem itikad hem amel noktasında tevakkuf edenler. Bunlar Eşârîlerin bir kısmı ve Ebû Saîd el-Berdeî.
2. Husûs görüşünde olanlar. Bunlar yukarda da izah edildiği üzere yakîn ancak âm lafzın kapsadığı fertlerin en azına hamletletmekle elde edilebilir diyenlerdir. Ebû Abdullah es-Selcî (ö. 266/880) bu görüştedir.
3. Umûm görüşünde olanlar. Bunlar da kendi içinde iki gruba ayrılır. Irak ve Mâverâünnehir meşâyihinin çoğu âm lafzın hükmünün amel ve itikad açısından vücup olduğunu kabul ederken, İmâm Mâtürîdî'nin başını çektiği Semerkant meşâyihini amel bakımından vücup itikad bakımından müphem olarak iman etme görüşünü benimsemişlerdir.<sup>744</sup>

#### **dd) Âm Lafzın Tahsîsi**

Fıkıh usûlünde lafızlar bahsi içinde en çok tartışılan meselelerden birisi de âm lafızların tahsîsi meselesidir. Belki de Hanefîlerin diğer mezheplerden ayrışmasında en temel mesele budur denilebilir. Özellikle umûm lafızların haber-i vâhidle tahsîs edilmesi konusunda Hanefîlerin tutumu kanaatimize ehli re'y diye isimlendirilmelerinin en önemli sebeplerinden birisidir.

Cessâs tahsîsi “Âm lafızla murâdın, şâmil olduğu isimlerden bazıları olduğunu beyân etmektir”<sup>745</sup> şeklinde târif etmiştir.

Hanefî usûlcülerinin açıklamalarından hareketle bu ekolde benimsenen tahsîs anlayışını belirtmek üzere, “âm lafızla, baştan beri fertlerinden bir kısmının kastedildiğinin müstakil ve mukârin (eş zamanlı) bir delille açıklanması” şeklinde bir tanım yapılabilir.<sup>746</sup>

İkinci târiften de anlaşılacağı üzere Hanefîler tahsîs edici delilin (muhasıs) müstakil ve eş zamanlı olmasını şart koşmuşlardır. Müstakil olma şartı ile istisnâ, sıfat, ve şart devre dışı bırakılmıştır. Çünkü bunlar Hanefîlere göre tahsîs değil “kasır”dır.

<sup>744</sup> Nesefî, *Kitâbu Tahsîli Usûli'l-Fıkıh*, 52.

<sup>745</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/142.

<sup>746</sup> Koca, “Tahsîs”, 432.

Eş zamanlı olma şartı ile sonradan gelen hükümlerin tahsîs değil “nesih” olduğu kabul edilmiştir. Cessâs tahsîsin Kur’an,<sup>747</sup> Sünnet,<sup>748</sup> icmâ,<sup>749</sup> ve akılla<sup>750</sup> olabileceğini örnekleri ile göstermiştir.

### ee) Tahsîsten sonra Âm lafız

Cessâs âm lafzın kendisi ile husûs kastedilmiş olarak vârid olması konusunda âlimlerin ihtilaf ettiklerini belirttikten sonra Kerhî’nin bunu câiz gördüğünü fakat delâletini hakikat değil mecaz kabul ettiğini söylemiştir.<sup>751</sup> Kendisine göre ise bu tip lafızların delâleti hakikattir.<sup>752</sup>

Tahsîsten sonra âm lafzın durumu hakkında ise Kerhî, artık onunla istidlâl düşer ve beyâna ihtiyaç duyan mücmel lafız gibi olur demiştir.<sup>753</sup> Bu durumda beyân olmadan mücmel lafızlarla istidlâl câiz olmadığı gibi haricî karîne olmadan tahsîs edilmiş âm lafızlarla da istidlâl câiz olmaz.

Cessâs, Kerhî’nin âm lafzın istisnâ ya da benzeri bitişik bir delille tahsîse uğraması hâlinde hakikat olarak kalmaya devam edeceğini, müstakil bir delil ile tahsîs edilmesi hâlinde ise mecaz olduğunu kabul ettiğini, Muhammed b. Şücâ es-Selcî’nin de bu konuda Kerhî ile aynı görüşte olduğunu söylemiştir.<sup>754</sup>

Buradan anlaşılan Kerhî tahsîsin muttasıl olması hâlinde âm lafzın hakikat (umûm) mânâsından çıkmadığı görüşündedir. Bu durumda şöyle bir soru akla gelmektedir. Şayet âm lafzın mevzû lehine delâleti hakikat ise muttasıl olarak gelen tahsîs de onu hakikat mânâsından çıkarmıyorsa bu durumda aynı lafzın iki farklı hakikî mânâsı olduğunu kabul etmemiz gerekmez mi? Cessâs bu soruyu olumlu cevaplamakla birlikte iki tane örnek vermektedir. “böyle bir durumda dokuz sayısının iki tane ismi olmaktadır. Birisi dokuz “تسعة” diğeri ise ondan bir eksik “عَشْرَةٌ إِلَّا وَاحِدًا” aynı şekilde iki sayısı için de iki tane isim olmaktadır. Birisi, iki “اثنان” diğeri, bir

<sup>747</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/142.

<sup>748</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/144.

<sup>749</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/146.

<sup>750</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/146.

<sup>751</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/137.

<sup>752</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/138.

<sup>753</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/245.

<sup>754</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/246.

artı bir<sup>755</sup> “ وَاحِدٌ وَوَاحِدٌ ” burada her iki isimde delâleti hakikattir. Lafız açısından ma‘kûl olan da budur.”<sup>756</sup>

Cessâs kendi görüşü olarak ise tahsîsin am lafızla istidlâle mânî olmadığını bu görüşün aynı zamanda mezhebin görüşü olduğunu ve mezhep imamları ve âlimlerinin verdikleri hükümlerin bunu gösterdiğini söylemiştir.<sup>757</sup>

Ona göre âm lafzın tahsîse uğradıktan sonra geride kalan fertlerine delâleti de hakikattir.<sup>758</sup>

Tahsîs konusunda muhassısın müstakil olup olmaması ayrımı yapmayan ve müstakil tahsîs delilini de istisnâya benzeten Cessâs’a göre husûs mânâsında olan umûm lafızlar hüccet olarak kalmaya devam eder.<sup>759</sup> Hattâ ona göre müstakil delille tahsîs edilmiş âm lafzın geride kalan fertlerine delâletinin hakikat olması, istisnâya göre daha kuvvetlidir. Örneğin “ الْمُشْرِكِينَ ” lafzı tahsîse uğrasa bile üçten fazla olduğu sürece geride kalan fertlerinin ismi gene müşriktir. Ama ondan bir eksik (dokuz) dediğimizde dokuz onun aynısı değildir.<sup>760</sup> Bu ifadelerden Cessâs’ın ceminin en azının üç olduğu görüşünü benimsediğini de anlamış oluyoruz.

Pezdevî de tahsîse uğramış âm lafzın, mahsus (tahsîse uğrayan kısım) ister ma‘lûm olsun ister meçhul olsun hüccet olarak kalmaya devam edeceğini ve mezhebin sahih görüşünün bu olduğunu söylemiştir.<sup>761</sup> Ancak bu durumda âm lafzın delâletinin kat‘îliğini kaybedeceğini ve şüpheli hâle geleceğini de belirtir. Bu görüşün sahih görüş olmasının delili de selefın bu tip lafızlarla ihticâc etme konusunda icmâ etmiş olmalarıdır.<sup>762</sup> Pezdevî’ye göre bu tip lafızların delâletinin şüpheli hâle geldiğinin delili de yine selefın âhâd haber ve kıyasla tahsîs edilebileceği konusunda icmâ etmeleridir. Hattâ kıyasla tahsîs edilebilme bize gösteriyor ki tahsîsten sonra meydana

<sup>755</sup> Bu ifadenin yalın tercümesi “bir ve bir” şeklindedir. Ancak metindeki mânâyı daha anlaşılır kıldığı için böyle çevirdik.

<sup>756</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/251.

<sup>757</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/246; Saymerî, *Mesâ'ilü'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, 111.

<sup>758</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/250.

<sup>759</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/246.

<sup>760</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/250.

<sup>761</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 197.

<sup>762</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 197.

gelen şüphe bu lafızları haberi vahidin ifade ettiği ilim derecesinin bile altına düşmektedir.<sup>763</sup>

Yukardaki görüşleri değerlendirdiğimizde tahsîsten sonra âm lafzın hüccet olarak kalma noktasında Pezdevî ve Cessâs'ın hem fikir olduklarını ancak kat'îlik noktasında ayrıldıklarını görüyoruz.

Pezdevî, Kerhî'nin tahsîsten sonra am lafzı neden hüccet saymadığının izahı sadedinde şunları söyler. “Kerhî'ye göre husûs delili istisnâ gibi olduğundan meçhul olması hâlinde istisnâ edilen kısım tam olarak bilinemeyeceğinden kalan kısım da meçhul olacaktır. Çünkü istisnâ ne kadarlık kısmın genele dâhil olmadığını beyân eder.”<sup>764</sup>

Husûs delilinin ma'lûm olması durumunda ise ta'lile ihtimâli vardır. Bu sebeple tahsîsten sonra kalan kısım bilinemediğinden aynen istisnânın meçhul olması gibi bir durum olur ve hüccet olmaktan düşer.<sup>765</sup> Pezdevî'ye göre husûs delili, ancak âm lafıza bitişik olarak gelir ve bazı fertleri devre dışı bırakma yönüyle hüküm olarak istisnâya benzerken müstakil olma yönüyle sîga olarak nasihe benzer. Bu sebeple husûs delili meçhul olduğu zaman istisnâ yönüne itibar edersek tahsîse uğrayan ve kalan kısım konusunda meçhuliyet ortaya çıkar. Sîgasına (nasih olma yönüne) itibar edersek şüpheden dolayı kendiliğinden devre dışı kalır.<sup>766</sup>

Cemînin en azı konusunda Pezdevî de Cessâs ile hem fikirdir. Bunun sebebi İmâm Muhammed'in “es-Siyeru'l-kebir” isimli eserinin enfâl ve diğer bazı bölümlerinde cemînin en azının açıkça belirtilmesidir.<sup>767</sup>

Lafzın bir karîne sebebi ile vaz edildiği mânânın dışında bir mânâda kullanılmasının mecaz olduğunu biliyoruz. Bu nedenle tahsîse uğramış âm lafzın tahsîs karînesi sebebiyle vaz edildiği umûm mânânın dışında husûs mânâsında kullanılması mecâz olmasını gerektirmektedir. Bu anlamda Kerhî'nin bu lafızları

<sup>763</sup> Pezdevî, *Usûlü'l Pezdevî*, 197.

<sup>764</sup> Pezdevî, *Usûlü'l Pezdevî*, 198.

<sup>765</sup> Pezdevî, *Usûlü'l Pezdevî*, 198.

<sup>766</sup> Pezdevî, *Usûlü'l Pezdevî*, 199.

<sup>767</sup> Pezdevî, *Usûlü'l Pezdevî*, 202.

mecâz kabul etmesi kurala uygundur. Burada asıl şaşırtıcı olan Cessâs'ın da dâhil olduğu çoğunluğun tahsîsten sonra âm lafızları hakikat kabul etmesidir. Bunun sebebi Pezdevî'nin de belirttiği gibi selefî tahsîs edilmiş âm lafızlarla amel etmesidir.

#### ff) Âm Lafzın Haber-i Vâhid ve Kıyas ile Tahsîsi

Semerkant meşâyih hariç Hanefîlerin çoğuna göre âm lafzın delâletinin kat'î ve hükmünün yakîn ifade ettiğini gördük. Böyle bir lafzın tahsîsi için gereken delilin de kat'î olması gerektiğini tahmin etmek zor değildir. Hanefîlerin deliller sıralamasında Kur'an, mütevâtir ve meşhur sünnet kat'îlik ifade ederken haber-i vâhid ve kıyas zan ifade etmektedir.

Bu sebeple Cessâs ittifakla tahsîse uğramamış âm lafzın haber-i vâhid ve kıyasla tahsîsinin câiz olmadığını söylemiştir.<sup>768</sup> Cessâs bu konuda önce ortaya şöyle bir ilke koyar "İlim gerektiren bir yolla sabit olmuş şeylerin ilim gerektirmeyen yolla sabit olanlar sebebiyle terki câiz değildir."<sup>769</sup> Kur'an'ın umûmu da kapsadığı şeylerin tamamı için ilim ifade eder ve haber-i vâhid gibi ilim ifade etmeyen şeyler sebebiyle terkedilmez. Bu sebeple haber-i vâhidle Kur'an ve sabit olmuş sahih sünnete (mütevâtir ve meşhur) itiraz câiz olmadığı gibi onunla nesih de câiz değildir.<sup>770</sup>

Ancak bizzat lafzın kendisinin ihtimalli olması, âlimlerin bir lafız hakkında ichtihadla zâhiri terkedip onun ihtilaflı olduğuna hükmetmeleri ya da lafzın bizzat kendisinde bir kapalılık olup beyâna ihtiyaç duyması gibi durumlarda haber-i vâhid ve kıyasla tahsîsi câiz görmüşlerdir.<sup>771</sup>

Pezdevî de tahsîse uğramamış âm lafzın haber-i vâhid ve kıyasla tahsîsini câiz görmez.<sup>772</sup> Bununla birlikte Debûsî tahsîs edilmiş âm lafzın tahsîs edilen fertleri hakkında şüphe sâdir olursa o zaman hangi fertler tahsîse dâhil oldu hangileri tahsîsin dışında kaldı bunun belirlenmesi noktasında kıyas devreye girer demiştir.<sup>773</sup>

<sup>768</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/155.

<sup>769</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/162.

<sup>770</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/156.

<sup>771</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/156.

<sup>772</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 191.

<sup>773</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fi'l-Usûli'l-Fıkh*, 103.

Semerkandî ise Semerkant meşâyihinden kıyasla tahsîsin câiz olup olmadığı noktasında herhangi bir şey nakledilmediğini ancak onların nazarında sahih görüşün câiz olmaması olduğunu söylemiştir. Çünkü her ne kadar âm lafızda ihtimal bulunsa da kıyastaki ihtimal daha fazladır.<sup>774</sup>

### **h) Âm Lafız ile Hâs Lafzın Teâruzu**

Hanefî meşâyihî arasında tartışma konusu olan meselelerden birisi de âm ve hâs lafızların teâruz etmesi meselesidir.

Cessâs bu konuda âm olarak vârid olan bir âyet bir hüküm bildirir ve hâs olan başka bir âyette onun zıddına bir hüküm bildirirse burada dört ihtimal olduğunu söyler.

1. Umûm ifade eden âyetin hükmü istikrar bulup tamamen yerleştikten ve onunla amel etmeye fırsat bulduktan sonra husûs bildiren âyet vârid olmuştur.
2. Husûs bildiren âyetin hükmü istikrar bulup tamamen yerleştikten sonra umûm bildiren âyet nâzil olmuştur.
3. Cümleye bitişen istisnâ gibi birbirine bitişik vârid olmuşlardır.
4. Nüzûl tarihleri bilinmemektedir.<sup>775</sup>

Birinci ihtimali düşündüğümüz zaman husûsun gerektirdiği kadar umûmdan nesih mânâsına gelir. Buna tahsîs diyemeyiz zira tahsîs istisnâ gibi umûmdan murâd edilmeyen kısmı beyân eder. Aynı zamanda bu şekilde beyânın gecikmesi düşünelemez çünkü bu durumda bir müddet Allah'ın murâdının hilafına itikat ve amel gerçekleşmiş olur ki bu câiz değildir. Araya zamanın girmesi ile bildirilecek yeni hüküm ancak nesih yolu ile olur.<sup>776</sup>

İkinci ihtimale gelince; husûsun hükmü yerleştikten sonra umûm gelirse umûm husûsu nesheder. Kerhî de mezhep imamlarımızın bu görüşte olduğunu söylemiştir. Nitekim Ebû Hanîfe “ Artık bundan sonra (esirleri) ya karşılıksız ya da fidye karşılığı

<sup>774</sup> Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl fi Netâ'icil- 'ukûl*, 1/487.

<sup>775</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/383.

<sup>776</sup> Cessâs, 1/384.

salıverin”<sup>777</sup> âyetini, “ Müşrikleri, bulduğunuz yerde öldürün”<sup>778</sup> âyeti sebebiyle mensûh saymıştır. Çünkü Tevbe suresindeki âyet daha sonra nâzil olmuştur.<sup>779</sup>

Üçüncü ihtimale gelince; âm ve hâs tek bir hitapta vârid olduğu zaman ikisi ile de amel edilir. Bu durumda aynen cümleye bitişik gelen istisnâ gibi hâs, âm lafzı tahsîs eder.

Dördüncü İhtimalde ise; âm ve hâs birlikte vârid olur ve tarihleri bilinmezse İsâ b. Ebân bu kısmın da dörde ayrıldığını söylemiştir.<sup>780</sup>

1. İnsanların ikisi ile de amel etmeleri söz konusu olursa âm, hâs üzerine bina edilir. Nitekim Peygamberimiz ma’dûmun satışını yasaklamış olmasına rağmen<sup>781</sup> Selem akdine izin vermiştir.<sup>782</sup>
2. İnsanlar birisi ile amel etme üzerine ittifak ederlerse onunla amel edilir diğeri mensûh kabul edilir.
3. Şayet insanlar ikisi ile de amel ediyor ve tercihlerinden dolayı azınlıkta olanlar çoğunlukta olanlar tarafından kınanıyorsa çoğunluğun görüşü tercih edilir.

Cessâs burada çoğunluktan maksadın selevin fakihleri olduğunu beyân etmiş ve örnek olarak ribâ ile ilgili Ebû Saîd el-Hudrî’nin rivâyet ettiği “Altın ile altın misli misline ve peşin olarak satılır”<sup>783</sup> hadisi ile Usâme b. Zeydin rivâyet ettiği “ Ribâ ancak vadeli satışta olur”<sup>784</sup> hadisini zikretmiştir. Burada Ebû Saîd’in hadisi müfesser olduğundan ve başka mânâyâ ihtimali olmadığından tercih edilmiştir. Usâme hadisi ise başka mânâlara da ihtimalli olduğundan ya mensûh kabul edilir ya da ilk hadise uygun te’vil edilir.

4. Şayet insanlar hem âm hem hâs olan haberle ediyor kimi âm olanı hâs olana kimi de hâs olanı âm olana dâhil ediyor ve birbirlerini kınamayıp herkes karşı tarafı kendi görüşüne katılmaya çağırıyorsa bu durumda hangisinin olduğunu kesin

<sup>777</sup> Muhammed, 47/7.

<sup>778</sup> Tevbe, 9/5.

<sup>779</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/385.

<sup>780</sup> Cessâs, 1/407.

<sup>781</sup> Buhârî, “Büyü”, 55.

<sup>782</sup> Buhârî, “Selem”, 1.

<sup>783</sup> Buhârî, “Büyü”, 78.

<sup>784</sup> Buhârî, “Büyü”, 79.

bilmemekle beraber bir tanesini nasih diğerini mensûh kabul ederiz. (tevakkuf ederiz) Ancak her ikisi ile de bir şekilde amel etmek mümkün olursa ihtilaf câiz olmaz. Sabah ve ikindi namazı kılındıktan sonra namaz kılmaktan men etmek örneklerinde olduğu gibi.<sup>785</sup>

Cessâs'a göre şayet âm ve hâs teâruzunda hiçbir tercih sebebi bulunamazsa ikisi ile de amel edilir.<sup>786</sup>

Semerkant meşâyihinin lafızlar konusundaki tavrının doğal olarak burada da ortaya çıkması kaçınılmazdır. Onların tavrına en uygun davranış bu tip durumlarda tevakkuf edip karîne ortaya çıkana kadar nesih ya da tahsîsden birisini tercih etmemek ve şarînin murâdına müphem olarak inanmak olacaktır. Amel noktasında ise en ihtiyatlı davranış nesih veya tahsîsten hangisi ise onu tercih etmektir.

### c) Zâhir ve Nas

Açıklık ve kapalılık açısından nasların zâhir, nass, müfesser ve muhkem olarak dört kısma ayrıldığını bu taksimâtı ilk defa Debûsî'nin yaptığını daha önce söylemiştik. Zâhir ve nass lafızların bir karîne ile hakîkî mânânın dışında mecaz olarak kullanılma ihtimali olması sebebi ile ihtilaf konusu olmuşlardır. Bu sebeple hâs ve âm lafızlar hakkında kat'îlik ile alâkalı ihtilafların benzeri bu konuda da yaşanmaktadır. Bugün Hanefî usûlünde kullanılan yerleşik tanıma yakın ilk tanımı yapan Debûsî'ye göre Zâhir: “ Sırf işitmekle işiten kimseye açık olan şeydir.” Hükmü ise “ İster âm olsun ister hâs olsun bizzat işitmekle yakînî ve kat'î olarak gereğinin yerine getirilmesidir.<sup>787</sup>

Nass'ın târifinide zâhir'in târifî gibi yapan Debûsî ilave olarak “ açıklık yönünden daha fazla olan”<sup>788</sup> şeklinde târif etmiştir. Nas, sîgadan değilde mütekellimin konuşmasında anlaşılan bir karîne sebebiyle zâhire nisbetle daha açıktır.<sup>789</sup>

<sup>785</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 1/409.

<sup>786</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/315.

<sup>787</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fi'l-Usûli'l-Fıkh*, 116.

<sup>788</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fi'l-Usûli'l-Fıkh*, 116.

<sup>789</sup> Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 1/73.

Lafızlar konusunda Irak meşâyihinin tutumu bellidir. Bir lafız haricî bir karîne ile ilk konulduğu mânânın dışında bir mânâda kullanılmıyorsa hakikat anlamındadır. Dolayısıyla hem itikaden hem de amelen delâleti kat'îdir. Zâhir ve nass konusunda da bu durum aynen geçerlidir.

Semerkant meşâyihinin lafızlar konusundaki tutumunu da biliyoruz. Eğer bir lafız hakkında bir karîne sebebi ile kesinlik yoksa sırf sîgaya itibarla lafza kesinlik atfedilemez. Bu durumda itikad açısından müphem olarak o lafızdan şârinin murâdı ne ise ona iman etmekle mükellef sorumluluktan kurtulur. Amel açısından ise lafzın zâhirinin gerektirdiği en ihtiyatlı anlam ne ise onunla amel edilir.<sup>790</sup>

Hanefî usûlcüler içinde sadece Pezdevî Nassın hükmünü açıklarken te'vil ihtimali sebebi ile mecaza yakın “ في حيز المجاز ” tabirini kullanmıştır.<sup>791</sup>

## B. SÜNNET

Sünnet deyince aklımıza İslâm Hukukunun ikinci kaynağı bir bütün hâlinde Hz. Peygamberin söz, fiil ve takrirleri gelir.<sup>792</sup> Bu başlık altında usûl kitaplarında pek çok konu mevzubahis edilmekle beraber biz ihtilaf edilen konuları ele alacağız. Bu arada hemen hemen her başlıkla alâkalı farklı bakış açıları ve ufak tefek farklı değerlendirmeler bulunabilir. Bizim burada ele aldıklarımız daha kayda değer ve usûl açısından farklılık olarak zikredilebilecek meselelerdir.

### 1. Meşhur Haber

Hanefî usûlünde esas itibariyle haberler konusunda İsa b. Ebân'a ait olan Mütevâtir, Meşhur ve Âhâd şeklindeki üçlü taksim benimsenmiştir.<sup>793</sup>

İsa b. Ebân'a göre meşhur haber ile mütevâtir haber birbirinden farklı iki nevidir. Dolayısıyla meşhur haberi inkâr eden küfre düşmez. Cessas'ın beyanına göre bunu mütevâtirin ikinci kısmı olarak görür. Yani haber mütevâtir ve ahad olur. Mütevâtir de iki kısma ayrılır. Meşhur bu ikinci kısma tekabül eder.<sup>794</sup> Hanefî

<sup>790</sup> Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl fî Netâ'icil- 'ukûl*, 1/532.

<sup>791</sup> Pezdevî, *Usûlü'l Pezdevî*, 216.

<sup>792</sup> Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, 124.

<sup>793</sup> Pezdevî, *Usûlü'l Pezdevî*, 325.

<sup>794</sup> Aytekin, *Fakihlere Göre Mütevâtir Sünnet*, 91.

usulcülerin cumhûr'u İsa b. Ebân 'ın görüşünü benimsemişler ve Hanefî mezhebinde itibar edilen görüş İsa bin Eba'nın görüşü olmuştur.<sup>795</sup>

Cessâs ise farklı bir taksim yapmış ve haberleri mütevâtir olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırdıktan sonra mütevâtiri de kendi içinde ikiye ayırmıştır. Buna göre birinci kısım zarûreten yakîn ifade eden mütevâtir haber iken, ikinci kısım ise istidlâlen yakînî bilgi ifade eden mütevâtir haberdir.<sup>796</sup>

Hanefî usûlcüler tarafından “meşhur haber aslı itibariyle âhâd olmakla birlikte tabiîn ve ondan sonraki dönemde yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluk tarafından nakledilip tevâtür derecesine ulaşan haber”<sup>797</sup> şeklinde târif edilmiştir.

Meşhur haberler ile ilgili ihtilaf noktası meşhur haberin hükmü konusundadır. Hanefî usûlcülerin genel kabulüne göre meşhur haber mütevâtir derecesinde olmayıp mütevâtirle haber-i vâhid arasında yakîn derecesinde zann-ı gâlib ifade etmektedir. Hanefiler bu tip rivâyetlerin derecesini “Tuma'nîne”<sup>798</sup> olarak isimlendirmektedir. Bu sebeple meşhuru inkâr eden tekfir edilmez ve delâlette kabul edilmez.

Cessâs ise meşhur hadisin zarûreten değilde istidlâlen yakîn bilgi ifade ettiğini söylemiştir. Bu sebeple Semerkandî Cessâs'ın meşhur haberi inkâr edenin tekfir edileceğini söylediğini belirtmiştir.<sup>799</sup> İsa b. Ebân'a göre ise meşhur haberle Kur'an'a ziyadede bulunmak câizdir. Çünkü bu her ne kadar nesihe eşit olsa da mutlak mânâda nesih değildir. Ona göre meşhur haberin inkârı küfrü gerektirmez ama kişinin dalâlette olmasını gerektirir.<sup>800</sup>

## 2. Haber-i Vahid

Haber-i vahid Hanefî usûlcülere göre “Sayıya itibar etmeksizin bir, iki, ya da daha fazla sayıda kişinin rivâyet ettiği mütevâtir ve meşhur seviyesine ulaşmayan

<sup>795</sup> Avvâme, *Taksimu'l-ahbâr ve delâletüha inde's- sâdeti'l-hanefiyye*, 30.

<sup>796</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 3/48.

<sup>797</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 357.

<sup>798</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 359; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fi'l-Usûli'l-Fıkh*, 212.

<sup>799</sup> Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl fi Netâ'icil-'ukûl*, 2/638.

<sup>800</sup> Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 2/535.

haberlerdir.”<sup>801</sup> Hanefî usûlcülerin tamamına göre haberi vahid yakîn ve tuma'nîne ifade etmez.

Haber-i vahidle alâkalı ihtilaf edilen husus; zan ifade eden haber-i vâhidin hadlerde delil olup olmayacağıdır. Ebû Yûsuf'dan nakledildiğine göre haber-i vâhidler cezâların ispatında delil olarak kabul edilir. Bu görüşün gerekçesi tek kişinin şahitliğinin hüküm meclislerinde kendisi ile amel edilebilen ve bilgi değeri olan bir delil olarak kabul edilebilmesidir. Ayrıca nassın delâleti ile cezalar sabit olabildiğinden haber-i vâhidlerle de sabit olabilir. Cessâs'ın tercihi de bu yöndedir. Kerhî ise hadler şüphe ile sakıt olur kaidesi gereği kesinlik ifade etmeyen kıyas ile hadların ispat edilemediği gibi zan bildiren haber-i vâhidle de cezaların ispatını sahih kabul etmez.<sup>802</sup> Nitekim Kur'an'da Allah-u Teâlâ “*Kadınlarınızdan fuhuş (zina) yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin.*”<sup>803</sup> buyurmuştur. Bu sebeple Ebû Hanîfe livâta konusunda kıyasla ve haber-i vâhidle had cezasını vacip görmez.<sup>804</sup>

Haber-i vâhidler zan ifade ettiği için Kur'an'ın umûm ifade eden nassını tahsîs edemez. Mutlağın takyîd edemez. Aynı zamanda haber-i vâhidle Kur'an âyetlerinin neshi de câiz değildir. Cessâs bu durumu kısaca şöyle ifade etmiştir. “Haber-i vahid ile asıllara karşı çıkılmaz.”<sup>805</sup>

Umûm lafızlar bahsinde geçtiği üzere Semerkant meşâyih bu konuda farklı düşünmektedir. Onlara göre daha önce de belirttiğimiz gibi umûm lafızların kesinliği olmadığı için haber-i vâhidle tahsîsi câizdir.

### 3. Hz. Peygamberin Fiilleri

Usûl meseleleri içinde ele alınan ve tartışma konusu olan konulardan birisi de Hz. Peygamberin yapmış olduğu fiillerin bizim için bağlayıcı olup olmadığı meselesidir.

<sup>801</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 360.

<sup>802</sup> Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûlü'l-Pezdevî*, 3/42; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 408.

<sup>803</sup> en-Nisa 4/15,

<sup>804</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 409.

<sup>805</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/210.

Cessâs Hz. Peygamberin fiillerinin affedilen küçük hatalar (zelle) hariç vacip, mendup, mubah olmak üzere üç kısım olduğunu söylemiştir.<sup>806</sup> Bu anlamda bu fiilere uyma konusunda insanların da üç farklı görüşte olduğunu beyân etmiştir. Şöyleki

1. Vacip olmadığına dair delil ortaya çıkana kadar Hz. Peygamberin fiillerine ittibâ vaciptir.
2. Vacip olduğuna dair delil ortaya çıkana kadar ittibâ vacip değildir. İttibâ edersek bu bizim için mubah olur.
3. Tevakkuf ederiz. Ne mubah olarak ne de başka bir vecihle herhangi bir davranışta bulunmayız. Ne zamanki Hz. Peygamberin davranışına ittibâ ile alâkalı bir hüküm sabit olursa o zaman onunla amel ederiz.<sup>807</sup>

Bu konuda bir diğer ihtilaf konusu da ittibânın şekli ile ilgilidir. Peygamberimizin kendisine hangi şekilde emredildi ise bize de o şekilde mi ittibâ gerekir? Bazıları aynen Hz. Peygambere nasıl emredildi ise bize de o şekilde ittibâ gerekir görüşünü savunurken bazıları ise delil bize hangi şekilde yapmamız gerektiğini beyân edene kadar herhangi bir şey yapmamız gerekmez görüşüne kâil olmuşlardır.

Kerhî bu konuda sonuncu görüşü tercih etmiş ve delille sabit olana kadar Hz. Peygamberin fiilleri konusunda üzerimize terettüp eden bir bağlayıcılık yoktur demiştir. Fakat Cessâs, Kerhî'nin sahih görüşünün bu konuda Hz. Peygamber ne şekilde yapmışsa bize de o şekilde ittibâ etmek gerekir şeklinde olduğunu söylemiş ve kendisine göre sahih görüşün de bu olduğunu belirtmiştir.<sup>808</sup> Ayrıca Cessâs tarafların delillerini tartıştıktan sonra Hz. Peygamberin emirlerinde aslolan sözleridir fiilleri değildir demiştir.<sup>809</sup> “Artık onun emrine muhalefet edenler, başlarına bir belânın gelmesinden veya elem dolu bir azaba uğramaktan sakınsınlar.”<sup>810</sup> Âyeti ile alâkalı olarak da âyeti umûm olarak alıp Hz. Peygamberin bütün fiillerine şamil kılmanın yanlış olduğunu, âyetin aslında “فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ بَعْضِ أَمْرِهِ” (*Artık onun bazı emirlerine*

<sup>806</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 3/215.

<sup>807</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 3/215.

<sup>808</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 3/215.

<sup>809</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 3/220.

<sup>810</sup> en-Nur 24/63.

*muhalefet edenler, başlarına bir belânın gelmesinden veya elem dolu bir azaba uğramaktan sakınsınlar*) mânâsında olduğunu söylemiştir.<sup>811</sup>

Hız. Peygamberin fiilleri mücmel olan bir lafzın vacip olduğunu beyân sadedinde sadır olmuşsa bunun vücup ifade ettiğinde ittifak olduğunu söyleyen Cessâs bunun dışında bir maksatla sadır olmuşsa bunun da vücupa hamledilemeyeceğini söylemiştir.<sup>812</sup>

Hız. Peygamberin terk ettiği fillerle alâkalı olarak da biz onları mubah olarak terkettiğini kabul ederiz. Ancak haramlığına veya mekruh olduğuna yahut sadece Hız. Peygambere has olduğuna dair delil olursa ona göre hareket ederiz demiştir.<sup>813</sup>

Pezdevî ise Hız. Peygamberin fiillerini Cessâs'tan farklı olarak farz, vacip müstehap ve mubah olmak üzere dörde ayırmıştır.<sup>814</sup> Mezheb içindeki farklı görüşleri aktardıktan sonra Cessâs'ın görüşünü tercih etmiştir.<sup>815</sup>

Semerkandî ise Hız. Peygamberin fiillerini kitabın mücmelini beyân sadedinde sadır olanlar ve bunun dışında diğerleri şeklinde iki kısma ayırmıştır.<sup>816</sup> Bunlardan birinci kısımda olanların hükmünün kitapta beyân ettiği şeyin hükmü ile aynı olduğunu söylerken ikinci kısımdakilerin de kendi içinde ikiye ayrıldığını söylemiştir. Şayet karîne ile hüküm biliniyorsa hüküm bellidir. Eğer karîne ve delâlet ile hüküm bilinmiyorsa işte ihtilaf noktasının burası olduğunu, bu durumda vâkıfiyenin (Eşariler, Gazalî gibi bazı Şafîiler'i kastediyor)<sup>817</sup> delil ortaya çıkana kadar amelen ve itikaden tevakkuf etmeyi gerekli gördüğünü, Semerkant ulemâsının ise itikaden tevakkuf, amelen vücup görüşünde olduğunu söylemiştir.<sup>818</sup>

### 3. Sahabenin Emir-Nehiy ve Sünnete Dair Aktarımları

Sahabî sözünün sünnet olup olmaması konusunda Hanefî mezhebinde hâkim görüş her iki ekolde de sünnet olarak kabul edilmesi yönündedir. Özellikle ictehad ve

<sup>811</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 3/220.

<sup>812</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 3/223.

<sup>813</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 3/228.

<sup>814</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 510.

<sup>815</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 511.

<sup>816</sup> Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl fi Netâ'icil-'ukûl*, 2/673.

<sup>817</sup> Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 3/201.

<sup>818</sup> Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl fi Netâ'icil-'ukûl*, 2/674.

kıyasla bilinmeyen konularda sahabe sözünün hüccet olması noktasında ittifak bulunmaktadır.<sup>819</sup> Ancak ictihada açık konularda sahabe sözü Hanefilerden Kerhî'ye göre hüccet olmaz.<sup>820</sup>

Sahabeden sünnette şöyleydi denildiği zaman mütekaddimûn Hanefilerin çoğuna göre ve müteahhirûn Hanefilerden Alaaddin es-Semerkindî'ye göre Hz. Peygamber'in sünnetine hamledilir. Ancak Kerhî bu konuda da sünnete hamledebilmek için delil gerekir demiştir.<sup>821</sup>

Sahabe sözleri ile ilgili asıl ihtilaf, onların bir şeyle emrolunduk veya bir şeyden nehyolunduk demeleri ne anlama geldiği noktasındadır. Bu sözler bizzat Hz. Peygamberden nakledilen Sünnet olarak mı kabul edilmeli yoksa sahabenin kendisine ait görüşleri olarak mı değerlendirilmelidir?

Cessâs'a göre bu tip sözlerin Hz. Peygamber'e isnad edilmesi câiz değildir. Çünkü Allah Kur'an'da "*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de*"<sup>822</sup> buyururken Hz. Peygamber "*ihtilâflı bir durumla karşılaştığımızda size düşen benim sünnetime ve hulefâ-yi râşidînin sünnetine uymaktır*"<sup>823</sup> buyurmuşlardır. Bu âyet ve hadisler bize emir, nehiy ve sünnetin sadece Hz. Peygamber'e veya onun dışında birisine has olmadığını göstermektedir. Bu sebeple sahabenin yukarıda zikredilen sözlerini sünnet olarak kabul etmek doğru değildir.<sup>824</sup>

Başta mânâ rivâyetini kabul eden İsa b. Ebân olmak üzere bazı Hanefiler ise Cessâs'ın aksine bu tip sözleri Hz. Peygamber'den mervî kabul etmişlerdir.<sup>825</sup>

Pezdevî de Cessâs gibi sünnetin Hz. Peygamber'e has olmadığını kabul etmiştir.<sup>826</sup> Hanefî mezhebinin genel kabul de bu şekildedir.

<sup>819</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 3/361; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 525.

<sup>820</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 3/363.

<sup>821</sup> Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 2/448.

<sup>822</sup> en-Nisa 4/59.

<sup>823</sup> Ebû Davûd, "Sünnet", 5.

<sup>824</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 3/197.

<sup>825</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 3/199.

<sup>826</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 332.

Semerkandî bu konuda Semerkant meşâyihinin bu tip sahabî sözlerini hüccet ve Hz. Peygamber'in emri olarak kabul ettiklerini bildirmiştir.<sup>827</sup> Onlara göre sahabî efendilerimizin bu sözleri nakletmelerindeki esas maksat dini ta'lim ve tebliğdir.

#### 4. Beyânın Geciktirilmesi

Usûlcüler arasında tartışma konusu olan meselelerden birisi de beyâna ihtiyaç duyulan bir konuda beyânın geciktirilmesinin câiz olup olmamasıdır.

Cessâs beyânı “ Mânâyı karışıklıktan arındırarak muhataba izah etmektir”<sup>828</sup> şeklinde târif ettikten sonra beyânın şekillerini saymıştır. Ona göre beyân sıfırdan hüküm koymak, umûm mânâsında olan bir lafzın husûs mânâsında olduğunu bildirmek, kelamı hakîkî mânâsından mecaza veya mecazdan hakikate sarfetmek, emir formunda olan lafzı nedbe veya ibahaya hamletmek, hükmün süresinin dolduğunu bildirmek (nesih) şekillerinde olabilir.<sup>829</sup>

Cessâs'a göre her lafız beyâna ihtiyaç duymaz ancak bir kapalılık durumunda beyâna ihtiyaç duyulur<sup>830</sup> ve şerî beyân kitap, sünnet, icmâ ve kıyasla olur.<sup>831</sup> Selef âlimlerinden bazıları ise beyânın söz, yazı, işaret, akit ve bir şeye delâlet eden nispetle olacağını söylemişlerdir.

Beyânın geciktirilmesi konusunda ihtilaf bulunduğunu söyleyen Cessâs, ulemânın bir kısmının şayet lafzın hakîkî mânâsı ve zâhiri ile amel etme imkânı varsa ve maksat da bu zahîrî ve hakîkî mânâ değilse, aynı şekilde lafız mücmel ve beyâna ihtiyaç duyuyorsa geciktirmenin câiz olmadığını söylediklerini belirtmiştir.<sup>832</sup> Buna örnek olarak “*namazı dosdoğru kılın ve zekâtı verin*”<sup>833</sup> âyetini delil göstermişlerdir. Her iki lafzında mücmel olması sebebiyle beyân gelmeden emrin yerine getirilemeyeceğini söylemişlerdir.<sup>834</sup>

<sup>827</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl fi Netâ'icil-'ukûl*, 2/663.

<sup>828</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/6.

<sup>829</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/22.

<sup>830</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/27.

<sup>831</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/31.

<sup>832</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/47.

<sup>833</sup> el-Bakara 2/43.

<sup>834</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/47.

Bir kısım ulemâ ise lafız ister mücmel olsun ister beyâna ihtiyaç duysun her hâlükarda beyânın tehir edilmesinin câiz olduğunu söylemiştir.<sup>835</sup>

Bazılarına göre ise, şayet lafzın bizzat kendisinde kapalılık var, ya da lafza bitişen bir şey sebebiyle lafızda kapalılık meydana gelmiş ve hükmü icrâ edilemiyorsa bu durumda tehiri câiz değildir aksi hâlde câizdir görüşünü benimsemişlerdir.<sup>836</sup>

Cessâs bu görüşleri sıraladıktan sonra şeyhimiz Kerhî'den öğrendiğime göre şayet mücmel lafız ile amel mümkün ise tehir câiz değildir aksi takdirde câizdir demiştir.<sup>837</sup> Buna gerekçe olarak da onların zaman olarak nastan sonra vârid olan nassa ziyadeyi nesih olarak kabul etmelerini göstermiştir. Konuya örnek olarak zıhar keffaretinde azat edilecek kölenin Müslüman olma şartı ve abdestte niyetin şart olması gibi konuları zikreden Cessâs, şayet beyânın geciktirilmesi câiz olsaydı nassa ziyade nesih olmaz beyân olurdu demiştir.<sup>838</sup> Beyânın geciktirilmesinin câiz olmadığına dair de umûm ifade eden lafızlardan şöyle bir örnek verir. “Daha önce de beyân ettiğimiz üzere umûm ifade eden lafızlara aksine bir delil bulunmadıkça kapsadığı fertlerin tamamını içine alacak şekilde hakikat olarak inanmak vaciptir. Bu durumda şayet bu lafızdan murâd husûs veya mecaz mânâ ise hitabın vârid olduğu andan itibaren beyânın geciktirilmesi hem amelen hem itikaden kişiyi Allah'ın murâdının dışında bir şeye yanlış olarak yöneltmek demektir ki hem Allah Teâlâ için hem de Allah'ın Rasûlü için böyle bir şeyi düşünmek câiz olmaz. Zira onlardan bize gelen emir ve haberler aynı zamanda diğer insanlara tebliğ etmek ve onları davet etmekle mükellef olduğumuz şeylerdir. Bu durumda onları gerçekte Allah ve Rasûlünün murâdı olmayan şeylere davet etmiş oluruz ki bu da câiz olmaz.”<sup>839</sup>

Debûsî beyânı; beyân-ı takrir, beyân-ı tefsir, beyân-ı tağyir ve beyân-ı tebdil şeklinde dörtlü bir taksime tabî tutarken<sup>840</sup> Pezdevî, beyân-ı takrîr, beyân-ı tağyîr, beyân-ı tefsîr, beyân-ı zarûret ve beyân-ı tebdil olmak üzere beş kısma ayırmıştır.<sup>841</sup>

<sup>835</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/47.

<sup>836</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/48.

<sup>837</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/48.

<sup>838</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/50.

<sup>839</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/51.

<sup>840</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fi'l-Usûli'l-Fıkh*, 221.

<sup>841</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 465.

Beyân-ı tebdîl konusunda Debûsî ve Serahsî'ye göre bir hükmün izhârı değil kaldırılması söz konusu olduğundan nesih bir beyân değildir. Bu yüzden onlara göre beyân-ı tebdîl nesihî değil hükmün şarta bağlanmasını ifade eder.<sup>842</sup> Debûsî her ne kadar Pezdevîden farklı dördlü bir tasnif yapmış olsa da netice itibariyle hüküm ve asıl açısından farklı bir şey söylememiş ve genel itibariyle Irak meşâyihî ile fikir birliği içerisinde oldukları anlaşılmıştır.

Aslında beyânın geciktirilmesi meselesinin daha önce lafızlar bahsinde zikredilen tarafların tutumu ile birebir örtüştüğü görülmektedir. Lafızların kat'îliğini savunanların beyânın geciktirilmesine cevaz vermedikleri kat'î olmadığını savunanların ise cevaz verdikleri görülmektedir.

Liderliğini Ebû Mansur el- Maturîdî'nin yaptığı Semerkant meşâyihî lafızlar bahsindeki tutumlarına paralel olarak beyânın geciktirilmesini câiz görmektedir.<sup>843</sup> Şarînin murâdına müphem olarak inanmayı câiz görmeleri ve amel noktasında ihtiyat görüşünü benimsemeleri Cessâs'ın yukarda beyânın tehirini câiz görmemesinin sebebi olarak beyân ettiği noktalarda onları bir anlamda kurtarmaktadır.

### 5. Nassa Ziyade

Önceden vârid olmuş bir nassın ifade ettiği hükümlere sonradan vârid olan nass ile ilave hüküm getirilirse bunun hükmü nedir? Bunu nesih olarak mı yoksa beyân olarak mı kabul etmeliyiz. Bu meselede tartışmanın özü budur. Aslında bu mesele lafızlar bahsinde konu edindiğimiz lafızların kat'î-zannî olması, umûm-husûs, itlak-takyîd, beyânın geciktirilmesi gibi meselelerle birebir alâkalıdır. Dolayısıyla bu durumda her iki nassın vârid olma zamanları ve kuvvet dereceleri de önem kazanmaktadır.

Usûlcüler ittifakla nass ve ziyadenin müstakil olması gerektiğini söylemişlerdir. Ziyade ilk vârid olan nasla farklı konuda ise burada da ihtilaf yoktur. Her ikisi ile de amel edilir. Şayet aynı konuda olursa Irak meşâyihî hariç cumhur ulemâ bunu beyân olarak kabul etmiştir.

<sup>842</sup> Dönmez, "Beyân", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 6/25.

<sup>843</sup> Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl fî Netâ'icil-'ukûl*, 1/537.

Şayet bir nas vârid olmuş ve hükmü yerleştikten sonra kendisine eşit kuvvette veya daha yüksek derecede bir başka nas ona zıt bir hükümlerle gelirse bu ittifakla nesih olarak kabul edilmiştir.

Her iki nas beraber vârid olmuş birbirine matuf olarak veya istisnâ olarak gelmişlerse her ikisi ile amel edilmesi gerektiğini birini diğerinden ayırıp müstakil olarak amel etmenin câiz olmadığını da biliyoruz<sup>844</sup>

Burada esas tartışma konusu olan mesele iki tane nas münferiden vârid olmuş birisi diğerine ilave hükümler getiriyor ve her ikisinin de tarihi bilinmiyorsa o zaman ne olacağıdır.

Cessâs bu durumda dört ihtimalden bahseder.

1. Her iki nassın sabit olması aynı cihetle ise selefin koymuş olduğu ilkeler ve kıyas ile istidlâlde bulunuruz. Şayet her ikisi ile amel edilmesi mümkün ise her ikisi ile de amel ederiz.
2. Şayet nassın birisi ile tek başına amel etmemiz gerekiyorsa onunla münferiden amel ederiz.
3. Şayet asıllarda birisi ile amel etmenin gerekliliğine veya ziyadenin iskatına delil yoksa her ikisini beraber vârid oldu kabul ederiz. Bu durumda bunlar tarihleri bilinmeyen âm ve hâs lafızlar gibi olur ve her ikisi ile de amel edilir.
4. Aynı şekilde nass ve ziyadenin tarihi bilinmiyor istidlâlen bir tercihte bulunulamıyor ve insanların ikisi ile beraber amel ettiği de biliniyorsa nass ziyade ile birlikte vârid oldu kabul edilir ve her ikisi ile beraber amel edilir.<sup>845</sup>

Şayet nass kesin ilim gerektirecek şekilde nâzil olur (kitap, mütevâtir ya da meşhur haber)<sup>846</sup> ziyade âhâd haber ile vârid olursa bu durumda nassa ilhakı câiz olmaz.<sup>847</sup> Zira bunlar sübut açısından denk değildir.

<sup>844</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/315.

<sup>845</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/315.

<sup>846</sup> Şimşek, "Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak. Nass Üzerine Ziyade Meselesi", 106.

<sup>847</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 2/316.

Aslında bu nassa ziyade konusunda söz konusu edilen örneklerin çoğunluğu kıyasla ya da âhâd haberle gelen ziyâdelerdir ve Hanefilerin çoğuna göre kabul edilmemiştir.<sup>848</sup>

Smerkandî ise Smerkant meşâyihine göre bu durumun zâhiren nassa ziyade gibi görünse de aslında beyân olduğunu ve haber-i vâhidle de câiz olduğunu açıkça söylemiştir.<sup>849</sup> Bu durum yukarda da bahsettiğimiz gibi lafzılarla ilgili bir yaklaşımın doğal bir sonucu olmakla beraber ne usûl ne de fûru açısından taraftar bulmamıştır. İmâm Maturîdî tefsirinde konu ile ilgili âyetlerde ziyade ile ameli câiz görmediği gibi Smerkandî'nin en sıkı takipçisi Lâmişî de nassa ziyadeyi nesih olarak kabul etmiştir.<sup>850</sup>

## 6. İstishâbü'l-Hâl

Kısaca aksine bir delil bulunmadıkça önceki hâlin devamına hükmetme şeklinde târif edebileceğimiz İstishâb konusunda Cessâs'ın usûl eserinde müstakil bir başlık bulunmamaktadır. Hanefî usûlcüler arasında konuyu ilk defa müstakil olarak ele alan Debûsîdir.

Esas itibariyle istishâbı delil kabul etmeyen ve “Delilsiz söz söyleme” şeklinde tanımlayan Debûsî, istishâbın taklid ve ilhama göre hakka daha yakın olduğunu belirterek<sup>851</sup> onu dört kısma ayırmıştır.

1. Ortadan kalktığına dair delil olmayan hâlin devamı: Bir şeyin ortadan kalktığına bilinmesi ya vahiy sahibinin bildirmesi ya da duyularla bilinen bir şey ise duyular yolu olabilir. Şayet bu iki yol eski hâlin ortadan kalktığını söylemiyorsa devam ettiğine hükmedilir.
2. Eski hâlin ortadan kalkmış olma ihtimali bulunmasına rağmen müctehidin nazar ve istidlâl yolu ile bir delil bulamaması.
3. Nazar ve istidlâlden önce hükmün baki olması

<sup>848</sup> Pezdevî, *Usûlü'l Pezdevî*, 394; Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/365; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fi'l-Usûli'l-Fıkh*, 77.

<sup>849</sup> Smerkandî, *Mîzânu'l-Usûl fi Netâ'icil-'ukûl*, 1/460.

<sup>850</sup> Lâmişî, *Kitâb fi Usûli'l-fıkh*, 175.

<sup>851</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fi'l-Usûli'l-Fıkh*, 400.

4. Yeni bir hüküm ortaya koyma hususunda eski hâlden yararlanma.

Debûsî, bunlar içinde birinci hâlin Allah'ın kendisi ile delil getirmeyi bize öğrettiği sahih ve geçerli bir yol olduğunu söyler. “*De ki: “Bana vahyolunan Kur’an’da bir kimsenin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti -ki o şüphesiz necistir- ya da Allah’tan başkası adına kesilmiş bir (murdar) hayvandan başka, haram kılınmış bir şey bulamıyorum.*”<sup>852</sup> âyetini delil gösteren Debûsî, delilin yokluğunun zorunlu olarak illetin yokluğunu ortaya koyduğunu söyler. Çünkü adem asıl olandır Allah onu ihdâs edip ortaya çıkartmadan önce yokluğu sabit idi. Bu durumda âyette ifade edildiği üzere haramlığa dair delilin yokluğu haramlığın yokluğunu yani helalliği ispat eder.<sup>853</sup>

İkinci hâl ise başkalarına karşı delil olarak kullanılamaz sadece nazar ve istidlâl noktasında müctehidden özü ortadan kaldırma noktasında sahih olur.

Üçüncü hâl mahza cehalettir ve cehâlet delil olmadığı gibi delili elde imkânı olan durumlarda özür de olmaz. Bu sebeple darû'l-harbde Müslüman olup dârû'l-İslâma hicret imkânı olmayan kimse için şer'î hükümleri bilmemek mazeret olabilir. Ancak dârû'l-İslâm'da Müslüman olan zimmî için mazeret olamaz.

Dördüncü hâl mahza dalâlettir. Daha önce de beyân ettiğimiz üzere eski hâlin değiştiğine dair bir delil yoksa olmayan bir delille hüküm vererek değişti kabul etmek yanlış olur. Bu konunun klasik örneği mefkud kimsedir. Öldüğüne dair kesin delil ortaya çıkana kadar hayatta kabul edilir. Ancak bu kabul yeni bir hüküm ortaya koymakta delil olarak kullanılmaz. Bu sebeple malı varislerine intikal etmez çünkü bu yeni bir hükümdür. Aynı sebeple yaşadığı ispat edilene kadar babasının malı da kendisine intikal etmez.<sup>854</sup>

<sup>852</sup> el-En'âm 5/145.

<sup>853</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fî'l-Usûli'l-Fıkh*, 400.

<sup>854</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fî'l-Usûli'l-Fıkh*, 401.

Pezdevî ise Debûsî gibi bir taksimât yapmamakla beraber örneklerle istishâb konusunu ele almış ve istishâbın def konusunda delil olacağını ancak isbat noktasında delil olmayacağını söyleyerek Debûsî ile aynı kanaatleri paylaşmıştır.<sup>855</sup>

Biraz sonra değineceğimiz üzere Semerkant ulemâsının istishâbı hem def hem de ispat noktasında delil kabul etmelerine ne Debûsî ne Serahsî ne de Pezdevî hiç değinmemiş ve bu görüşleri hep Şafîilere nispet etmişlerdir.

Semerkandî İstishâbı fasit istidlâllerden saymış ve kendisi ile amel vacip olan, câiz olan ve câiz olmayan şeklinde üç kısma ayırmıştır.<sup>856</sup> Aklî ve sem'î delille vücûbu veya nefyi sabit olanları kendisi ile amel vacip olanlar kategorisine almıştır. Müctehidin değıştiğine dair delil arayışta bulamadığı şeyleri câiz kategorisine alan Semerkandî, bu konuda amel etme noktasında ulemâ arasında ihtilaf bulunduğunu söylemiştir. Bazılarına göre, bir şeyin sabit olup olmaması kesin delil ile bilindiğinden bu durum hiçbir cihetle hüccet olmaz. Çünkü ihtimal üzerine ne itikad ne de amel bina edilemez.<sup>857</sup>

Sonraki dönem ulemânın çoğunluğunun bu konuda “Yakîn şek ile zâil olmaz” kaidesi gereği aslî hâlin devamı noktasında istishâbı delil kabul ettiğini ancak yeni bir hüküm koyma ve başkalarına karşı delil getirme noktasında ise delil olarak görmediklerini söylemiştir.

Fakat İmâm Maturîdî ve Semerkant meşâyihinin kitap ve sünnette bir delil bulunmaması hâlinde istishabı hem ispat hem def hem de hasma karşı delil olma noktasında delil kabul ettiklerini söyler.<sup>858</sup> Çünkü onlara göre bu bir nevi ichtihattır ve ichtihad ichtihadı nakzetmez.

Semerkandî kendisi ile amel câiz olmayan istishabı dörde ayırır:

1. Mu'tezilenin sırf akla dayalı şerî hüküm istishabı: Şer'îyyât konusunda aklın bir dahli bulunmadığını söyler.

<sup>855</sup> Pezdevî, *Usûlü'l Pezdevî*, 601.

<sup>856</sup> Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl fî Netâ'icil-'ukûl*, 2/913.

<sup>857</sup> Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl fî Netâ'icil-'ukûl*, 2/914.

<sup>858</sup> Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl fî Netâ'icil-'ukûl*, 2/915.

2. Bazı hadisçilerin söylediği aklın bazı hükümlerin sabit olmadığına hükmetmesi: Bu gruba göre Hz. Peygamber gelmeden önce bazı hükümlerin olmaması aklın bazı şeylerin olmadığına hükmetmesini gerektirir. O hâlde semî delil gelene kadar akılla hükümlerin yokluğunu kabul etmek esastır.
3. Hâlin değişmesi durumunda icmâ ile sabit olan hükmün baki kalması: Suyun bulunmadığı durumda teyemmümle namaz kılmanın sahih olduğu konusunda icmâ vâki olmuştur. Namaz esnasında suyu görren kimse bu anlayışa göre namazını bozamaz ve o icmâ sebebi ile namazını tamamlar.
4. Debûsî'nin de ifade ettiği gibi hâlin değişmesine rağmen herhangi bir teemmül ve araştırma yapmaksızın önceki hâlin devamını kabul etmek. Semerkandî zâhire itibarla aslında bu kısmın hüccet olarak kabul edilebileceğini söylemiştir.<sup>859</sup>

Hanefî mezhebinde Semerkant meşâyihin bu görüşleri pek kabul görmemiş ve Irak ekolü çizgisinde görüş belirten Debûsî ve takipçilerinin görüşü benimsenmiş ve devam ettirilmiştir.

### C. KIYÂS

Usûl ilmi naslardan hüküm elde etmenin yollarını gösteren bir ilimdir. Kıyâs usûl ilminin temeli diyebileceğimiz belki de en önemli konudur. Çünkü müctehidler icihad yaparken pek çok konuda kıyası kullanmaktadır. Bu nedenle kıyas konusu usûlcüler arasında birçok yönden tartışma konusu olmuştur.

Kıyâs kelimesi sîğanın zâhirî anlamı ile takdir etmek, ölçmek ve benzetmek mânâsına gelir. Bu sebeple ayakkabının birisini diğeri ile ölç denilirken kıyas kelimesi kullanılır. Mecaz olarak da nazar ve icihad olarak isimlendirilir. Sîğanın delâletinin anlamı ise şerî ahkâmın idrâk edilmesi ve ayırım noktalarının bilinmesi anlamına gelmektedir.<sup>860</sup>

Cessâs kıyası “Her ikisinin de birleştiren ortak bir mânâ sebebiyle fer'i asl'a reddedip (dâhil edip) hüküm bakımından eşitlemektir”<sup>861</sup> şeklinde târif etmiştir.

<sup>859</sup> Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl fi Netâ'icil-'ukûl*, 2/920.

<sup>860</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 553.

<sup>861</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/99.

Bu durumda kıyasın dört unsuru olduğu görülmektedir.

- a. *Asıl*: Naslarda hükmü bulunan esas mesele
- b. *Fer*: Naslarda aslı bulunan mesele ile aynı illeti taşıyan fakat hükmü tespit edilmemiş olan tâlî mesele
- c. *İllet*: Hükme delâlet eden alâmet ya da hükmün kendisiyle ortaya çıktığı mânâdır.<sup>862</sup>
- d. *Hüküm*: şâriin mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabıdır.

Kıyâs konusunda en önemli sorun illetin doğru tespit edilebilmesidir. Bu sebeple en hararetli tartışmalar illet konusunda ortaya çıkmaktadır. Biz illet konusunu ele almadan önce naasların ma'lûl olup olmadığı ile ilgili meseleye değinmek istiyoruz.

### 1. Asılların Ta'lîli

Kıyâsın yapılabilmesi için naslarda hükmü tespit edilen asılların ta'lîl edilebilmesi şarttır. Zira naslar ta'lîl edilip illet tespit edilmeden kıyas mümkün olmaz. Usûlcülerin kahir ekserisi bu görüştedir.

Usûlcüler içinde ta'lîle karşı çıkanlar Zâhirîlerdir. Onlara göre naslarda illeti açıkça zikredilenler dışında diğer naslar taabbudîdir ve ta'lîle elverişli değildir.<sup>863</sup> Ayrıca mu'tezilîlerden Nazzâm (ö. 231/845) ve bir grup âlime göre de kıyas hüccet değildir.<sup>864</sup>

Nasların ta'lîl edilebileceğini söyleyenleri Pezdevî dört gruba ayırmıştır.

1. Naslar ancak delille ta'lîl edilebilir.
2. Mânî olmadıkça her türlü vasıfla ta'lîl mümkündür.
3. Ta'lîl için o vasfı diğer vasıflardan ayırt edici bir delil lazımdır.
4. Naslar mânî olmadıkça ta'lîl edilebilir yalnız bu konuda ayırt edici bir delâlete ihtiyaç vardır ve aslın delâleti hâle şahit olmalıdır.<sup>865</sup>

<sup>862</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/9.

<sup>863</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, 7/53.

<sup>864</sup> Neseî, *Kitâbu Tahsili Usûli'l-Fıkıh*, 89.

<sup>865</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 565.

Pezdevî Hanefîlerin dördüncü görüşü benimsediklerini söylemiştir. Yani onlara göre naslar aslen ma'lûldür ancak bunun için ilâve delile ihtiyaç duyulmaktadır.

Cessâs'ın bu konuda daha serbest olduğu görülmektedir. Ona göre fakih, asılların ma'lûl olmadığına dair delil ortaya çıkmadıkça ta'lilde bulunabilir.<sup>866</sup>

Semerkindî, bazı farklılıklar olmakla birlikte Pezdevî'nin taksimine yakın bir taksim yapmıştır. Semerkindî'ye göre Kıyâsı kabul edenler 3 kısımdır

Birinci kısım: Naslar aslında ta'lil edilemez ancak nassî bir delil ta'lile delâlet eder ve icmâ oluşursa o zaman ta'lil edilebilir.

İkinci kısım: Kıyâsı kabul edenlerin çoğu aslı itibariyle naslar ta'lil edilebilir demiştir. Ancak bir kısmının ta'liline mânî bir delil olursa o zaman ta'lil edilemez. Bu Şafililerin ve bazı Hanefîlerin görüşüdür.

Üçüncü kısım: Her ne kadar aslı itibariyle naslar ma'lûl olsa da kendisinden hüküm istinbât edilmek istenilen aslın ma'lûl olduğuna dair ilâve bir delile ihtiyaç vardır. Bu arada âlimler kendisinden hüküm istinbat edilecek olan nassın ma'lûl olduğunu kabul ettikten sonra nassın barındırdığı vasıflardan hangisinin illet olduğunda ihtilaf etmeleri önemli değildir.<sup>867</sup>

## 2. İletin Târifi

Cessâs illetin tanımı konusunda “varlığı hükmün varlığını gerektiren mânâ” şeklinde bir tanım yaptıktan sonra bu tanımın aklî illetler için geçerli olduğunu belirtmiştir. İletin asıl itibariyle hastalık anlamında olduğunu söyleyen Cessâs, hastalığın hastanın hâlinde değişikliğe sebep olduğu gibi illet de ortaya çıkmasıyla bazı hüküm ve vasıfların ortaya çıkmasına yani hâlin değişmesine sebep olmaktadır.<sup>868</sup> İlet tanımında aklî illetler ile şerî illetleri birbirinden ayıran Cessâs, aklî illetlerin zorunlu olarak hükmünü gerektirdiğini belirtirken<sup>869</sup> şerî illetlerin zorunlu olarak hükmünü

<sup>866</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/128.

<sup>867</sup> Semerkindî, *Mizânü'l-Usûl fi Netâ'icil-'ukûl*, 2/876.

<sup>868</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/9.

<sup>869</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/9.

gerektirmediğini bu illetlerin aslında hükümler için birer emâre olduğunu akli illetlere teşbih olarak mecazen illet diye ismlendirildiklerini söylemiştir.<sup>870</sup>

Debûsî'ye göre illet lügat anlamında : “Girdiği yerin hâlini zorunlu olarak değiştiren şeydir.”<sup>871</sup> İstilah anlamında ise Debûsî iki tane farklı târif verir. İlkinde “Şer‘an hükümlerin kendilerine bağlandığı naslardan çıkarım yolu ile elde edilen mânâlardır. Bu mânâların fer’e geçmesi ile fer de aslın hükmünü alır.”<sup>872</sup> İkincisinde ise “Nassın şâmil olduğu mânâlar arasında nassın hükmüne işâret kılınan şeydir ki fer de bulunması sebebiyle hükümde fer kendisinin benzeri kılınmıştır.”<sup>873</sup> şeklinde târif etmiştir.

Pezdevî ise Debûsî'nin ikinci illet târifini aynen almıştır.<sup>874</sup>

Târiflere baktığımızda Cessâs'ın illet târifinde “mânâ” kelimesinin kullanıldığını ve bunun bütün târiflere yansıdığını görüyoruz. Bunun sebebinin Cessâs kıyas ve ictihada olan ihtiyacın zorunluluğu ile izah etmektedir. Allah Kur'an'da “*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ülü'l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir husûsta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlüne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir.*”<sup>875</sup> buyurarak ihtilaf durumunda işleri Allah'a ve rasûlüne havâle etmemizi emrediyor her işin Kur'an ve sünnette karşılığının mansûs olarak bulunması imkânsız olduğuna göre burada Allah'a ve rasûlüne işleri havale etmek ancak mânâ cihetiyle mümkün olabilir. Müctehid naslarda hükümlerin kendilerine taalluk ettiği mânâları tespit edecek ve yeni olaylara o mânâların kendisinde bulunup bulunmamasına göre hüküm verecektir. Hattâ bu anlamda kıyas (ictihad) bir zorunluluktur.<sup>876</sup>

Semerkandî konu ile alâkalı farklı ekol ve mezheplerdeki târifleri verdikten sonra en doğru târifin Ebû Mansur el-Maturîdî'ye ait olduğunu söylemiştir. Ona göre

<sup>870</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/259.

<sup>871</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fi'l-Usûli'l-Fıkh*, 14.

<sup>872</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fi'l-Usûli'l-Fıkh*, 14.

<sup>873</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fi'l-Usûli'l-Fıkh*, 292.

<sup>874</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 587.

<sup>875</sup> en-Nisa 4/59.

<sup>876</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/75.

“illet, bulunduğunda onunla beraber hükmünde bulunması gereken mânâdır.”<sup>877</sup> Ayrıca Maturîdî’ye göre illetle birlikte hükmün zorunlu olmasını gerektiren şey illetin bizzat kendisi değil Allah teâlânın vacip kılmasıdır. Burada Maturîdînin özellikle hükmü vacip kılan Allah’tır demesinin sebebi Mu‘tezile’den ayrılmak içindir. Çünkü onlara göre hükümde müessir olan yani bizzat hükmü gerektiren şey illetin kendisidir. Bu anlamda yukarda geçen târiflere baktığımız zaman Iraklıların illetin târiî noktasında müessir olma vasfını zikretmeyerek mu‘tezileden farklı düşündükleri de açıkça ortaya çıkmaktadır.

Serahsî’nin de usûl kitabında yaptığı açıklamalardan bu anlamda Semerkant ekolüne daha yakın olduğu anlaşılmaktadır.<sup>878</sup> Ayrıca Semerkandî hükmün illetle birlikte zarûî olarak bulunması gerektiği görüşünün fasit olduğunu söyler ve şöyle bir örnek verir. Öldürme kısasın vacip olmasının illetidir. Hâlbuki öldürme ihtiyârî bir fiildir. Bu durum gösteriyorki hükümler Allah’ın sabit kılması ile sabit olur.<sup>879</sup>

### 3. İletinin Belirlenmesi

İletinin tesbit noktasında Hanefî fukahası asıl olarak iki yol tespit etmiştir.

1. İletinin nakil vasıtası ile belirlenmesi
2. İletinin istinbat vasıtasıyla belirlenmesi<sup>880</sup>

Nas ile belirlenen illete “mansûs illet” denirken istinbat yolu ile belirlenen illete “Müstenbat illet” denilmektedir.

İstinbat yolu ile illeti belirleme yöntemlerinden “Sebr ve taksim” Cessâs’da terim olarak kullanılsa da içerik olarak bulunmaktadır.<sup>881</sup> Cessâs bu yöntemi sahih yöntemlerden birisi olarak kabul etmektedir.

Pezdevî ve Serahsî ise sebr ve taksim yöntemini mutlak olarak reddetmekte ve onun yerine “tesir” yöntemini kabul etmektedirler.<sup>882</sup>

<sup>877</sup> Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl fî Netâ'icil- 'ukûl*, 2/818.

<sup>878</sup> Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/193.

<sup>879</sup> Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl fî Netâ'icil- 'ukûl*, 2/820.

<sup>880</sup> Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, 4/147.

<sup>881</sup> Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, 4/158-159; Başoğlu, “Sebr ve Taksim”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 36/255.

<sup>882</sup> Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/232; Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 4/68.

#### 4. Kâsır İllet ile Tâ'lîl

Hanefî ulemâsı içinde illetin belirlenmesine benzer bir tartışmanın müstenbat olan kâsır illet ile tâ'lîlin câiz olup olmaması meselesinde de yaşandığını görmekteyiz. Hanefîlerin geneli kasır illet ile ta'lîli kabul etmezken<sup>883</sup> Semerkandî, İmâm Maturîdî ve Semerkant meşâyihinin kâsır illet ile tâlîli kabul ettiklerini söylemiştir.<sup>884</sup> Ancak Hanefî mezhebi içerisinde bu tartışmanın pratik bir karşılığı bulunmamaktadır. Şafîiler kasır illet ile ta'lîli kabul etmenin bir sonucu olarak altın ve gümüşte ribânın illeti olarak semeniyet vasfını kabul etmişlerdir. Hanefî mezhebi içerisinde altın ve gümüşte semeniyet vasfını ölçü kabul eden bir âlim bulunmamaktadır.

#### 5. İlletin Tahsîsi

İllet konuları içinde mezhep içinde en tartışmalı konulardan birisi illetin tahsîsi meselesidir. İlleti târif ederken onun bulunması hükmün bulunmasını gerektiriyor demiştik. İlletin de mansus ve müstenbat olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtmiştik. Mansus illetin tahsîsi konusunda bir tartışma yoktur. Tartışma müstenbat illetin tahsîsi konusundadır.

İlletin tahsîsi demek “illet bulunmasına rağmen bir engel sebebiyle hükmün bulunamaması”<sup>885</sup> demektir. Hanefîler içinde Irak meşâyihî ve Debûsî illetin tahsîsini kabul ederken, Mâverâünnehir ulemâsı kabul etmemiştir.

Cessâs illetin tahsîsinin câiz olduğunu bunu Bağdat'ta karşılaştığı bütün Hanefî imamların kabul ettiğini ve onlarında kendi hocalarından naklettiklerini, bu konuda selef ulemânın sözlerinin ve eserlerinin de buna şahitlik ettiğini söylemektedir.<sup>886</sup> Ayrıca ona göre bu konu illetin tahsîsini kabul etmeyenlerin savunamayacakları kadar açık seçik ve meşhur bir konudur. Cessâs illetin târifinde söylediği şerî illetlerin aklî illetler gibi hükmünü zorunlu olarak gerektirmeyip birer alâmet olduğunun delîli olarak illetlerin hükümlerden ayrı bulunabileceklerini gösterir. Şayet illetin tahsîsi câiz olmasaydı hükümlerin illetlerden ayrı bulunmasının imkânsız olacağını söylemiştir.<sup>887</sup>

<sup>883</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/138; Çalış, “Kâsır İlletle Ta'lîl Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı”, 81.

<sup>884</sup> Semerkandî, *Mîzânu'l-Usûl fi Netâ'icil-'ukûl*, 2/885.

<sup>885</sup> Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 4/46.

<sup>886</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/255.

<sup>887</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/259.

Bu konuda hadiselerin hükümlerine alâmet kılınan ve illet diye isimlendirilen mânâların şeriat gelmeden önce hüküm ifade etmeksizin bulduklarını söyleyen Cessâs, örnek olarak ribâ konusunda illet kılınan mânâların ribânın haramlığından öncede bulduklarını ama herhangi bir hüküm ifade etmediklerini söyler. Bu durum açıkça göstermektedir ki illetin hükmü şeriatin gelmesi yani Allah'ın illeti o hükme emâre kılması ile olmuştur. Hâl böyle olunca illet her zaman hüküm ifade etmek zorunda değildir. Zarûret vb. bazı durumlarda hükümsüz olarak bulunabilir. Nesih ve tebdilin câiz olduğu her yerde bu durum geçerlidir.<sup>888</sup> Cessâs'a göre şeriatin önceden illet olmayan bir mânâyı illet kılıp ona bir hüküm isnat etmesi ve bunun akılla kavranabilir olması onun vasfını değiştirmez. Yani bundan sonra artık bu mânâ akli illetler gibi zorunlu olarak hükmünü gerekli kılan bir mânâyâ dönüşmez. İlet kılınmadan önceki durumunda olduğu gibi hüküm gerektirmeden de bulunabilir.<sup>889</sup> Cessâs buna örnek olarak isimleri gösterir. İsimler müsemâmaları için alâmet kılınmıştır. Bir isim birden farklı müsemâmaya alâmet olabilir ve birinde ifade ettiği hükmü diğerinde ifade etmeyebilir. Meselâ Cumartesi ismi Yahudilerin çalışması konusunda haramlığa alâmet kılınmış iken Müslümanlar için aynı hükmü ifade etmez. İletlerde aynen böyledir bazen bir konuda hüküm ifade eden bir illet bir başka konuda hükümsüz kalabilir.<sup>890</sup>

Cessâs'ın bu açıklaması kelâmî açıdan ayrı bir önem arz etmektedir. İletin müessir olduğunu söyleyen filozoflar herhangi bir dış etken olmaksızın tabiatın gereği olarak illetin kendisinde bulunan bir etki ile tesir ettiğini söylerken, Mu'tezile illetin kendisine Allah tarafından yerleştirilen bir kuvvet sebebi ile tesir ettiğini söylemektedir. Her ne kadar Cessâs illetin tahsîsini kabul etme noktasında Mu'tezile ile aynı çizgide yer almış olsa da açıkça illeti hükme medâr kılanın şeriat olduğunu söylemesi mu'tezile ile farklı düşündüğünü hissettirmektedir. Bu konuda Debûsî daha açık ifadeler kullanmış ve hükmü mucip olan şey illetin kendisi değil bizzat şeriattir demiştir.<sup>891</sup>

<sup>888</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/259.

<sup>889</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/260.

<sup>890</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/261.

<sup>891</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fi'l-Usûli'l-Fıkh*, 306.

Cessâs illetin tahsîsinin câiz olduğunu illet ile asıl arasında asıl fer bağlantısı kurarak da ispatlamaya çalışır. İletlerin kendilerine bağlı olduğu asılların şeriat tarafından tahsîsi câiz kabul edilince bu asla bağlı olan fer konumunda bulunan illetlerin tahsîsinin evleviyetle câiz olması gerekmektedir. Asıl ferden kuvvetli ve üstündür. Zira bir kimse aslı reddettiği zaman tekfir edilirken o asıldan istinbat edilen fer konumundaki illeti inkâr etse tekfir edilmez.<sup>892</sup>

Cessâs'ın illetin tahsîsinin câiz olduğuna dair bir başka ispatı da isimlerle illetler arasında kurduğu benzerliktir. İsimlerin tahsîse uğramasının câiz olması ve tahsîsten sonra geriye kalan kısımlarında hüküm ifade etmelerinin sahih olması, illetlerin de tahsîse uğradıktan sonra baki kalan kısma emâre ve alâmet olmaya devam etmesinin sahih olmasını ve tahsîsin câiz olmasını gerektirir.<sup>893</sup>

Cessâs'a göre illetin tahsîsi konusunda mansûs ya da müstenbat illet arasında bir fark yoktur. Mansûs olan illetin tahsîsi câiz olduktan sonra müstenbat olanın ki evleviyetle câiz olur. Çünkü müstenbat olan illetler o naslardan elde edilmektedir.<sup>894</sup>

Bütün bu izahlardan sonra Cessâs, gerçekte illetin tahsîsini kabul etmeyen hiç kimseyi bulamadım her ne kadar lafzan ifade etmeselerde ma'nen kabul etmektedirler demiştir.<sup>895</sup> Cessâs karşı görüşte olanların dolaylı olarak da olsa illetin tahsîsini benimsediklerine dair bazı örnekler vermektedir. Az miktardaki suya necâset düştüğünde bunlar suyun necis olduğunu kabul etmektedirler. Bununla birlikte elbise veya bedenlerine necâset bulaştığı zaman o necâseti yıkamak ve üstüne su dökmekle temiz olacağını kabul etmektedirler. Hâlbuki kendi iddia ettikleri görüşlerine göre elbise ve beden temiz olmaması gerekmektedir. Çünkü bedenden ve elbiseden ayrılan her damla su necis hükmündedir ve bedenden ayrılırken diğer dökülen suya temas ederek onu da necis yapmaktadır. Bu şu anlama gelmektedir. Elbiseyi ve bedeni temiz kabul edenler bedenden ayrılan suyu istisnâ edip genel anlamda suyu temiz

<sup>892</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/262.

<sup>893</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/262.

<sup>894</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/263.

<sup>895</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/268.

kabul etmekle illet olduğu hâlde hükmü işletmeyerek hükmen illetin tahsîsini kabul etmiş olmaktadırlar.

Bir diğer örnek hamama giden kişi; vereceği ücretin karşılığında kıyasen kalacağı süreyi, kullanacağı suyun miktarını belirlemek zorundadır. Yoksa akit meçhuliyet üzerine kurulmuş olacağından sahih olmaz. Ancak burada meçhul olan kısım istisnâ edilip hamamda kalınacak olan süre ve kullanılacak olan suyun miktârı tamamen ma‘lûm gibi düşünülerek belirli bir takdirde bulunulmamasına rağmen akit sahih kabul edilmektedir. Meçhûliyet illeti bulunduğu hâlde hüküm işletilmemiştir. Bu da dolaylı olarak illetin tahsîsini kabul etmek anlamına gelmektedir.

Aynı şekilde illetin tahsîsini kabul etmeyen İmâm-ı Şafîî'nin hurmadaki arâyâ satışını kabul etmesi konunun en güzel örneklerinden birisidir. İmâm-ı Şafîî buğdayda ribânın illeti olarak cins birliği ve gıda maddesi olma özelliğini kabul etmiş, bu sebeple buğdayla buğdayın satışında keylî olarak ölçü birliğini şart koşturmuştur. Ancak arâyâ satışı adı verilen kuru hurma ile taze hurmanın tahmînî satışına cevaz vermiştir. Burada da buğdaydaki illet aynen mevcut olmasına rağmen hüküm işletilmemiş ve illet hükümsüz bırakılmıştır.<sup>896</sup>

Bu örnekleri gördüğümüzde ilk aklımıza gelen şey bu tip konularda umûmu belvâ, kolaylaştırma, zarûret gibi ilkelerin cârî kılınmış olmasıdır. Her ne kadar açıkça söylemese de Cessâs da zaten bu örnekleri bu maksatla zikretmektedir. Çünkü illetin tahsîsini câiz görenler esas itibariyle illetin hükümsüz kalmasını bir sebebe binâen meşrû görmekte idirler.

Irak Hanefîleri içinde bildiğimiz kadarıyla illetin tahsîsini kabul etmeyen yoktur. Maverâünnehir âlimleri içinde ise Debûsî illetin tahsîsini kabûl etmektedir.

Debûsî: “Vasfin bulunmasına rağmen hükmün olmaması fesâda delâlet etmez.”<sup>897</sup> demiş ve illetin tahsîsi konusunda Cessâs'ın açıklamalarına benzer açıklamalar yapmıştır.

<sup>896</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/268.

<sup>897</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fi'l-Usûli'l-Fıkh*, 310.

Irak ulemâsı ve Debûsî'nin aksine Maverâünnehir meşâyihî illetin tahsîsine şiddetle karşı çıkmışlardır. Serahsî bu konuda: "Ashabımızdan bazıları şerî illetlerin tahsîsinin câiz olduğunu ve bunun selefimizin ve ehl-i sünnetin görüşlerine de uygun olduğunu söylemişlerdir. Fakat bu büyük bir yanılıdır. Selefimizin razı olduğu görüş şerî illetlerin tahsîsinin câiz olmamasıdır. Kim buna cevaz veriyorsa ehl-i sünnete muhaliftir ve usûlde Mu'tezile'nin görüşlerine meyletmiş demektir."<sup>898</sup> demiştir.

Serahsî'nin burada her ne kadar isim vermese de Cessâs'ı eleştirdiği açıkça anlaşılmaktadır. Çünkü yukarıda ifade ettiğimiz üzere Cessâs, illetin tahsîsi ile ilgili mevzuda konuyu delillendirirken hemen mevzunun başında mezhebimizin görüşü budur selefimizden buna muhalefet eden kimse yoktur ve selef ulemânın eserleri bunu göstermektedir dedikten sonra, İmâm Ebû Hanîfe'nin nebîz hâlinde iken keskinleşmemiş hurma suyu ile abdest almayı câiz görmesini delil göstererek Hanefî mezhebinin genel görüşünün tahsîsi câiz kabul etmek olduğunu söylemiştir.<sup>899</sup>

İlletin tahsîsine karşı çıkan Mâverâünnehir ulemâsının lider isimlerinden Pezdevî usûl kitabında "İlletin tahsîsinin fesadı" isimli bir başlık açıp konuyla alakalı tahsîsi kabul edenlerin görüşlerini ortaya koyup onlar üzerinden kendi delillerini serdetmiştir. Pezdevî: İlletin tahsîsini savunan kişi "hem benim illetim aslında şu hükmü gerektiriyor ancak bir mânî nedeniyle bu hüküm tahsîse uğradı demek, hem de bunun bir çelişki olmadığını iddia etmektedir. Buna delil olarak sünnet, zarûret, icmâ ve istihsan gibi engeller sebebiyle kıyastan dönmenin sahih olduğunda icmâ olduğunu söylemektedir"<sup>900</sup> dedikten sonra bu sözün doğru olmadığını söylemiştir. Çünkü Bu durumda İlletin bulunup hükmün bulunmaması ya illetin fesadı sebebiyle olabilir aksi durumda çelişki ortaya çıkar. Ya da geçerli bir mânî bulunması sebebiyle olabilir. İlletin hükmünün ortaya çıkmasını engelleyen mânîler de hissên (duyularla bilinen)ve hükmen (şerî hüküm) beş tanedir.

1. İlletin in'ikâdına mânî olan şeyler
2. İlletin tamamlanmasına mânî olan şeyler

<sup>898</sup> Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/208.

<sup>899</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/255.

<sup>900</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 622.

3. İletin hükmünün ortaya çıkmasına mânî olan şeyler
4. İletin hükmünün tamamlanmasına mânî olan şeyler
5. İletin hükmünün bağlayıcı olmasına mânî olan şeyler<sup>901</sup>

Yukarda sayılan mâniler diğer usûlcüler tarafından da aynen kabul edilmekle birlikte<sup>902</sup> Debûsi son maddeyi saymayıp dörde ircâ etmiştir.<sup>903</sup>

Bu mânilerin tamamı Debûsi'den başlamak üzere usûlcülerin hepsinin ortak olarak kullandığı bir örnek üzerinden pratiğe dökülmüştür. Bir kimse hedefi vurmak maksadı ile bir ok attığında yayı kırılrsa illetin in'ikâdı gerçekleşmez. Kendisi ile hedef arasında bir engel olduğunda ok hedefe varamadığı için her ne kadar illetin in'ikâdı gerçekleşmiş olsa da tamamlanması engellenmiş olur. Bu iki örnek illet ile alâkalı mânileri göstermektedir. Ok hedefe varmakla birlikte hedefte zırh vb. bir şey sebebi ile vurma gerçekleşmez. Bu durum hükmün ortaya çıkmasına mânî olur. Ok hedefe ulaşır ve onu yaralar fakat o yara tedavi edilirse bu durumda hükmün ibtidâsı gerçekleşmekle birlikte tamamlanması engellenmiş olur. Son olarak ok hedefe ulaşır ve onu yaralar bu yara sebebiyle kişi yatalak ya da felç olur ama ölmez. Belli bir süre sonra bu durum o kişinin tabiatı hâline gelir ve o hâlde yaşaması normal kabul edilir. İşte bu da hükmün bağlayıcılığına ve devamına mânî olmanın örneğidir.<sup>904</sup>

Pezdevî illetlerin tahsîsine karşı çıkarken şerî illetlerin tahsîsini umûm lafızların tahsîsine benzetmenin doğru olmadığını söylemektedir. Daha önce umûm lafızların tahsîsi ile alâkalı mevzuda zikri geçen tahsîs delîlinin sîga itibariyle nâsihe, hüküm itibariyle istisnâya benzediği söylenmişti. Hâl böyle olunca iki nas arasında teâruz ortaya çıkmaktadır. Fakat bu durumda naslardan birisi diğerini geçersiz kılıyor demek yerine umûm lafzı bir nevi istiâre kapsamında kabul edip lafzın kapsadığı mânâlardan bir kısmı murâd edilmiş olmakla birlikte geri kalan kısmı da hüccettir denilerek tahsîs câiz hâle geliyor ve herhangi bir problem de ortaya çıkmıyordu. İşte bu noktada Pezdevî şerî illetler konusunda aynı uygulamayı yapmanın mümkün olmadığını, çünkü böyle bir durumun her müctehidin ichtihadında isabet ettiği sonucuna

<sup>901</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 623.

<sup>902</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 2/209; Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 4/49.

<sup>903</sup> Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fî'l-Usûli'l-Fıkh*, 334.

<sup>904</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 623.

götüreceğini ve müctehidlerin hatadan ve tenakuzdan korunmuş olmaları sonucunu doğuracağını söylemiştir. Bu da Mu'tezile'nin "Aslah" görüşünü kabul etmek anlamına gelmektedir. O zaman böyle bir durumda illetin vasfındaki eksiklik ya da fazlalık nedeniyle ortaya çıkan hükmün kısmen ya da tamamen bulunamamasına tahsîs demek yerine illet değişikliğe uğradığı için hüküm yoktur demek ve hükmün olmamasını illetin yokluğuna bağlamak gerekmektedir.<sup>905</sup>

Pezdevî karşıt görüşte olanlarla kendi aralarındaki farkın aslında tam bu noktada olduğunu, onların illet bulunduğu hâlde hükmün bulunmamasını mâniye, kendilerinin ise illetin yokluğuna bağladıklarını ifade etmektedir. Bu konuyu istihsan deliline benzeten Pezdevî kıyasın delili nas ile terkedilip istihsana dönülünce artık kıyasın delilinin yok kabul edildiğini söyler. Çünkü aynı anda hem kıyas hem de istihsan ile amel etmek çelişkidir. Fakat umûm husûs konusunda durum böyle değildir iki nistan birisi diğerini nakzetmeden her ikisi ile amel etmek mümkün olabilir.<sup>906</sup>

Konunun daha iyi anlaşılması adına Pezdevî şöyle bir örnek verir. Oruçlu kimsenin boğazına su kaçtığı zaman orucun rüknü olan yeme içme ve cinsî münasebetten kendini alıkoyma demek olan imsak terkedildiği için orucun bozulduğuna hükmedilir. Aynı şekilde unutarak su içen kimsede de imsak terkedildiği için orucun bozulduğuna hükmedilmesi gerekir. Burada orucun bozulmasının illeti, imsakın terk edilmesidir. Her iki durumda da aynı illet bulunmaktadır. Şerî illetlerin tahsîsinin câiz olduğunu savunanlar Hz. Peygamberden vârid olan ve unutarak yiyip içmenin orucu bozmayacağını haber veren hadîsi<sup>907</sup> mâni olarak kabul edip orucun bozulmadığına hükmederler ve derlerki illet bulunduğu hâlde hüküm mânîden dolayı bulunmadı. Şerî illetlerin tahsîsini kabûl etmeyenler ise Hz. Peygamberin bildirmesi ile şer-i şerîf unutarak yiyip içen kimsenin işlemiş olduğu suçu yok kabul edip affetti. Bu sebeple illet ortadan kalkmış olduğundan orucun bozulmaması mânî sebebi ile

<sup>905</sup> Pezdevî, *Usûlü'l Pezdevî*, 624.

<sup>906</sup> Pezdevî, *Usûlü'l Pezdevî*, 624.

<sup>907</sup> Buhari, "Savm", 26.

değil illetin yokluğu sebebiyle olmuştur.<sup>908</sup> Aynı örneği Cessâs'ın istihsan konusunda nasla tahsîsin örneği olarak zikretmiş olması da şaşırtıcı değildir.<sup>909</sup>

Şerî illetlerin tahsîsi konusunda her iki tarafın söylemleri dikkate alındığında Pezdevî'nin de belirttiği gibi aslında aradaki ihtilafın lafzî olduğunu söylemek mümkündür. Yukarıda Serahsî'nin illetin tahsîsini kabul edenleri usûlde Mu'tezile'ye meyletmekle suçladığından bahsetmiştik. Abdülaziz el-Buhârî'nin "Keşfü'l-Esrâr" isimli eserinde Sadru'l-İslâm Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'den yapmış olduğu nakil onun bu konuda daha ılımlı olduğunu göstermektedir. Pezdevî tahsîs görüşünü benimseyenleri mutlak olarak i'tizâle nispet edemeyeceğini belki istitâat vb. konuların bu görüşü benimseyenlere gizli kalmış olabileceğini söyledikten sonra artık kendi zamanlarında bu konunun Mu'tezile'nin şîârı olan meselelerden birisi olması sebebiyle kaçınmak gerektiğini belirtmiştir.<sup>910</sup>

## 6. Müctehidin İctihadında İsbet ya da Hata Etmesi

Usûlcüler arasında tartışma konusu olan müctehidin icthadında isbet ya da hata etmesi meselesi Hanefî mezhebi içerisinde, Irak ve Mâverâünnehir meşâyihî arasında da ihtilaf konusu olmuştur. Konunun temelinde icthada ihtiyaç duyulan bir konuda Allah katında tek bir tane mi doğru vardır yoksa birden fazla mı doğru vardır sorusu yatmaktadır. Bu soruya cevap sadedinde müctehidler "Musavvibe" ve "Muhattie" olmak üzere iki ana gruba ayrılmışlardır.

Musavvibe görüşünü benimseyen müctehidlere göre Allah katında muayyen bir doğru yoktur. Doğru müctehidin gâlib-i zannındadır. Dolayısıyla her müctehid icthadında isbet etmiştir. Bu görüşü savunanlara göre doğru çok sayıda olabilir. Musavvibe görüşü içerisinde birde "Eşbeh" görüşünü benimseyenler vardır. Bunlara göre de doğru birden fazla olabilir ancak bunların içinde "Allah bir hüküm indirseydi ancak bu şekilde indirirdi" denilebilecek görüş en doğru görüştür. Mu'tezile bu görüşü benimsemiştir.<sup>911</sup>

<sup>908</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 625.

<sup>909</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/246.

<sup>910</sup> Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 4/55.

<sup>911</sup> Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 615.

Muhattie görüşünü benimseyen müctehidlere göre ise Allah katında tek bir doğru vardır. Ona ulaşan müctehid isabet ederken diğerleri hata etmiştir. Muhattie içinde bir grup da müctehidin başlangıç itibariyle musîb netice itibariyle hatalı olduğu görüşünü savunmuşlardır.

Görüldüğü üzere konunun çok tartışmalı ve karışık bir konu olduğu anlaşılmaktadır. Zikrettiğimiz bu iki ana grubun teferruâtı ile ilgili farklı tasnifler yapılmış ve çok fazla sayıda görüş ortaya çıkmıştır. Bu sebeple biz konumuz açısından kifayet edecek derecede tarafları ve görüşlerini kısaca zikretmekle yetineceğiz.

Hz. Peygamber ictihada teşvik etmiş ve İctihat edip isabet edenin iki, hatâ edenin bir ecir alacağını bidirmiştir.<sup>912</sup> Görüldüğü üzere aslında hadisi şerif açıkça müctehidin hata edebileceğini haber vermiştir.

Cessâs konu ile alâkalı olarak seleften nakledilen görüşlerin karışık olduğunu ama aslında hepsinin sonuçta aynı noktaya ulaştığını söyledikten sonra bu konudaki nakilleri sıralar. Hişâm b. Ubeydillâh er-Râzî (ö. 221/836) nin naklettiğine göre İmâm Muhammed: “ İhtilaf eden kimselerin görüşleri arasında Allah katında doğru olan sadece bir tanesidir. Fakat ictihad edip hata eden kimse Allah’ın kendisini mükellef tutup üzerine vacip kıldığı sorumluluğu yerine getirmiş olur. Bu kimse aynen kıbleyi tayin etmek için çaba harcamasına rağmen yanlış yöne dönüp namaz kılan kimsenin sevap kazandığı gibi sevap kazanır.” demiştir.<sup>913</sup>

Kisâî’nin (ö. 189/805) naklettiğine göre İmâm Muhammed: “ İki fakih bir mesele hakkında ictihad edip ikisi de farklı sonuca ulaşırsalar mükellef oldukları şey konusunda isabet etmişler demektir. Bu icthatları sebebiyle ikisi de sevap kazanmıştır. Çünkü onlardan birisi gerçekten doğru olana isabet etmiş ve sevabı bu yüzden haketmiştir. Diğerisi ise her ne kadar doğruya isabet edememiş olsa da gayreti sebebiyle sevabı haketmiştir. Çünkü ikisi de doğru olana isabet etmekle değil, bilakis doğruyu aramakla mükelleftirler. Şayet böyle olmazsa o zaman hata edenin günahkâr olması gerekirdi. ” demiştir.<sup>914</sup>

<sup>912</sup> Buhârî, “İ’tisâm”, 13, 21.

<sup>913</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/297.

<sup>914</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/298.

İmâm Muhammed'in İmâm Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a nispet ettiği ve Kerhî'nin bizim ashabımızın tamamı bu görüşü benimsemiştir dediği görüş ise "Her müctehid ictihadında isabet etmiştir. Allah katında doğru tektir."<sup>915</sup> Şeklindeki görüşdür. İmâm Muhammed bu görüşü naklettikten sonra şöyle bir yorum yapmıştır: "İmâm Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un doğru tekdir derken kastettikleri şey bana göre eşbeh olan tektir ve müctehidden istenen ona ulaşmak için gayret göstermesidir isabet etmesi değil." demiştir. Bu görüş Yûsuf es-Semtî (ö. 189/805) kanalıyla da nakledilmiş ve Ebû Hanîfenin ona: İşte ifrat ve tefrite kaçmayan en orta yol budur dediği aktarılmıştır.<sup>916</sup> Aynı şekilde İmâm Muhammed, doğrunun Allah katında tek olduğunu ve müctehidin ictihadla mükellef olmakla birlikte hata da etse isabet de etse sevap kazanacağını söylemiştir.

İsâ b. Ebân da hadiselerin eşbeh olan bir hükmü vardır ve müctehidden istenen o hükme ulaşmak için gayret göstermesidir. Ancak müctehid kendi zann-ı gâlibine göre eşbeh olan hüküm ne ise onunla amel eder en eşbeh olana ulaşmakla mükellef değildir.<sup>917</sup> demiştir.

Yapılan bu nakillerden mezhep imamlarımıza göre Allah katında doğrunun tek olduğu, müctehidin ictihadla mükellef olduğu, hata da yapabileceği isabet de edebileceği, her durumda sevap kazanacağını söyledikleri ve açıkça Muhattie görüşünü benimsedikleri anlaşılmaktadır.

Cessâs Ebû Hanîfeden nakledilen "Allah'ın hükmü hakkında mükellef olduğu konuda her müctehid isabet etmiştir" sözüne açıklık getirmiş ve "Allah katında ma'lûm olan hakikat tek olunca her müctehidin bu eşbeh olana ulaşması mümkün olmayacağından bu sözde kastedilen müctehid kendi zann-ı gâlibine göre eşbeh olana ulaşmışsa bu doğrudur" demiştir.<sup>918</sup> Ayrıca Cessâs İmâm Muhammed'in açıkça eşbehten kastın müctehidin zann-ı gâlibe ulaştığı sonuç olduğunu yoksa Allah katında olan eşbeh olmadığını söylediğini de belirtmiştir. Cessâs'a göre İmâm Muhammed'in

<sup>915</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/298; Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fi'l-Usûli'l-Fıkh*, 407; Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 4/27.

<sup>916</sup> Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 4/27.

<sup>917</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/297.

<sup>918</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/298.

müctehid hata ederse derken kastettiği hatâ dînî anlamda yapılmış bir hata olmayıp Allah katında eşbeh olana ulaşma konusunda bir hatâdır. Zira İmâm Muhammed'e göre müctehid Allah katında olan eşbehe ulaşmakla mükellef değildir. Gayreti neticesinde ulaştığı sonuç eşbehtir amel noktasında da onunla mükelleftir.<sup>919</sup>

Bu açıklamalar mezhep imamlarımızın Muhattie görüşünü benimseyenler içinde “müctehidi başlangıçta musîb netice itibariyle hatalı” kabul eden grup içinde olduklarını göstermektedir. Bu durumda mezhep imamlarımız ve onların görüşlerini benimseyenler Musavvibe ve Eşbeh görüşünü benimseyenlerden ayrılmış olmaktadırlar. Çünkü musavvibeye göre Allah katında muayyen bir doğru yoktur. Bunula birlikte doğru birden fazla ve hatâ etme imkânı bulunmamaktadır. Eşbeh görüşünde olanlara göre ise Allah katında muayyen bir doğru bulunmamakta Ancak Allah hüküm verseydi ancak böyle verirdi denilen bir hüküm bulunmaktadır.

Cessâs İmâm Ebû Hanîfe'den nakledilen “Her müctehid isabet etmiştir” sözünü açıklama sadedinde konunun devamında bir müctehidin mükellef olduğu şey konusunda isabet edip de Allah'ın hükmü konusunda hata ettiğini, ya da Allah'ın hükmüne ulaşmak dışında birşeyle mükellef olduğunu söylemek câiz değildir demiştir.<sup>920</sup> Cessâs bu açıklamayı yaptıktan sonra mezhep imamlarımızın görüşleri “Doğru, ancak olayların hükümleri konusunda ictihad yapan kimselerin ihtilaf ettikleri sözlerden birisindedir” diyenlerden farklı değildir. Onların esas ihtilâf ettikleri kimseler Allah katında olan eşbehi kabul etmeyenlerdir demiştir.<sup>921</sup> Nitekim ona göre Allah bazen tek bir doğru için birden fazla alâmet ve işâret koyar ki insanlar tek bir yola mahkûm olmasınlar, bu onlar için bir genişlik ve rahmet olsun. Bu sebeple Allah Kur'an'da “*O, sizi seçti ve dinde üzerinize hiçbir güçlük yükledi.*”<sup>922</sup> buyururken Peygamber efendimiz sallâllâhu aleyhi ve sellem de “Ben, müsâmahakâr hanîf dini ile gönderildim”<sup>923</sup> buyurmuştur.

<sup>919</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/299.

<sup>920</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/299.

<sup>921</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 4/299.

<sup>922</sup> el-Hac 22/78.

<sup>923</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/623.

Cessâs bütün bu açıklamaları en başta nakletmiş olduğu mezhep imamlarının görüşlerini delillendirmek ve savunmak adına yapmaktadır. Burada kullanılmış olan “eşbeh” kavramı sebebiyle bazı araştırmacılar Cessa’ın Mu‘tezile’nin benimsediği eşbeh görüşünde olduğunu söylemişlerdir.<sup>924</sup> Hâlbuki Cessâs’ın konu ile alâkalı İmâm Muhammed’den yapmış olduğu nakillerin hepsinde de eşbeh kavramı kullanılmaktadır. Ayrıca Cessâs’ın üzerinde durarak ısrarla vurguladığı husûs Allah katında muayyen bir hükmün bulunmasıdır. Bu kabulü ile Cessâs’ın Mu‘tezile ile aynı görüşte olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Kanaatimizce eşbeh kavramını Cessâs, Mu‘tezile’nin kullandığı anlamda değilde “Doğruya en yakın” anlamında kullanmaktadır. Zaten kitabının belli yerlerinde aynı konu içerisinde eşbeh lafzını “esveb” mânâsında kullanmıştır.<sup>925</sup> Diğer bir husûs sonraki dönem Hanefî usûlcüler bu konuda Cessâs’ın eşbeh görüşünde olduğundan bahsetmemişlerdir. Netice olarak Cessâs’ın kendisinin naklettiği ve sahih olduğunu ispatlamak adına bir sürü delil serdettiği mezhep görüşünün dışında bir görüş benimsediğini söylemek zor görünmektedir. Konu ile ilgili güncel bir çalışmada da aynı kanaat paylaşılmıştır.<sup>926</sup>

Mâverâünnehir âlimlerinin çoğunluğu da Hanefî mezhebinin sahih görüşünün Muhattie görüşünü benimseyenler içinde “müctehidi başlangıçta musîb netice itibariyle hatalı” kabul eden görüş olduğunu kendilerinin de bu görüşte olduklarını belirtmişlerdir.<sup>927</sup>

Semerkant ulemâsının lideri Ebû Mansur el-Maturîdî ise Muhattie içinde yer almakla birlikte müctehidin hakka isabet etmekle mükellef olduğunu hata ederse ibtidâen ve intihâen hatalı olduğu görüşünü benimsemiştir.<sup>928</sup>

<sup>924</sup> Telkenaroğlu, “Fıkıh Usulünde Muhattie Ve Musavvibe (İctihadi Çözümlemelerde Doğrunun Tek Olup Olmadığı Tartışması)”, 136; Güner, “Irak Ve Semerkand Hanefî Ekolleri Arasındaki Usûlî İhtilâflar Ve Hanefî Mezhebi Üzerindeki Etkisi (El-Cessâs Ve Es-Semerkandî Örneğinde)”, 179; Karakuş, “Hicri II-VI Asırlarda Mu‘tezile Fıkıh Usulünün Hanefî Usulüne Etkisi”, 137.

<sup>925</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, 4/353.

<sup>926</sup> Esen, “İctihadda İsâbet Meselesi Bağlamında Ebû Hanîfe ve Hanefî Usûlcüler Hakkında İleri Sürülen Görüşlerin Değerlendirilmesi”, 297.

<sup>927</sup> Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî*, 615; Debûsî, *Takvîmu’l-Edille fi’l-Usûli’l-Fıkh*, 407.

<sup>928</sup> Semerkandî, *Mizânü’l-Usûl fi Netâ’icil-’ukûl*, 2/1029.

## II. FÜRÛ İHTİLAFLAR

Usûlî ihtilaflar ile alâkalı mevzularda gördüğümüz üzere genelde umûm lafızların katıyyet ifade etmesi örneğinde olduğu gibi ilkeler ve belli kabuller farklılaşmanın ana sebepleri olarak karşımıza çıkmakta idi.

Fürû ile ilgili konularda ise ihtilafın ana sebepleri ilkeler ve genel kabullerden ziyade olaylarla alâkalı husûsi durumlar örf, adet ve coğrafi bölge özellikleri ile zamanla değişen durumlardır. Bu sebeple birçok konu ile alâkalı ihtilaflar bir âlimin ictihadının bölgede daha sonraki yıllarda diğer âlimler tarafından benimsenmesi ya da mezhep imamlarından yapılan nakillerden birisinin tercih edilmesinin neticesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle bazen bir konuda aynı bölgede birden fazla görüşün olması da doğaldır. Bütün bu nedenlerden dolayı bazen bir konunun tamamında değilde bir cüzünde ihtilaf da ortaya çıkabilmektedir.

### A. TAHÂRET MEVZULARI

#### 1. Tırnakların Altında Biriken Kalıntılar

Abdest ve gusûl ile ilgili olarak uzun tırnakların altında bulunan hamur, kir, çamur vb. şeyler suyun tırnaklarının altına tamamen nüfuz etmesine mâni oluyorsa, abdest ve gusûlün geçerli olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Hanefîlerin geneli tırnakların altında biriken bu tip şeylerden sürekli olarak kurtulmanın zor olması sebebiyle abdestin geçerli olacağını söylemiştir. Hâherzâde'nin (ö. 483/1090) *el-Mebcut* isimli eserinde İskâf'ın (ö. 333/944) tırnakların altında biriken kirin abdeste mâni olmadığını söylediği nakledilmiştir. Aynı kitapta tırnakların uzunluğu ve kısalığının arasında fark gözetildiği uzunsa abdest ve gusûlün geçerli, kısa ise geçersiz kabul edildiği nakledilmiştir. Ebû'l-Leys es- Semerkandî ise kişilerin şehirde yaşamaları ile kırsal kesimde yaşamaları arasında fark olduğunu kırsal kesimde yaşayan insanların toprakla çok hemhâl olmaları sebebiyle toprak tırnakların altında kuruyup sertleşip suyun sirayet etmesine mâni olmadıkça abdest ve gusûlün geçerli olacağını söylemiştir. Şehirde yaşayan insanların ise topraktan daha çok tırnaklarına sürdükleri süslerin (oje gibi) suyun tırnağın altına sirayetini engellediğini bunun abdest ve gusûle mâni olduğunu söylemiştir. İmâm Muhammed'in *Camîu's-sağîr* isimli eserinde ise kişinin tırnaklarının geniş olması durumunda şehirde ya da kırsal kesimde yaşamasına

bakılmaksızın tırnakların altında biriken kir, hamur ya da çamurun abdest ve gusüle mânî olmayacağı söylenmiştir. Debusî bu görüşü sahih kabul etmiş ve mezhepte fetvanın bu görüşe göre olduğunu söylemiştir.

Maverâünnehir ulemâsına göre ise gusül abdesti alırken toplu iğne başı kadar bir yere dahi su ulaşmazsa abdestin geçerli olmayacağı görüşü benimsenmiştir. Aynı şekilde tırnakların altında kuruyan ya da sertleşen madde suyun sirayet etmesine mânî olursa gusül geçersiz kabul edilmiştir.<sup>929</sup>

## 2. Müsta‘mel Su

İnsan vücudundan hadesi (abdestsizliği) gidermek, sevap kazanmak yahutta Hz. Peygamber’in sünnetine ittibâ maksadı ile yemeklerden önce ve sonra elleri yıkamak için kullanılan sulara müsta‘mel su denir.<sup>930</sup>

Müsta‘mel suyun hükmü konusunda İmâm Ebû Hanîfe’den üç farklı rivâyet gelmiştir. Hasan b. Ziyâd’dan gelen rivâyete göre necâseti ğalîza, Ebû Yûsuf’tan gelen rivâyete göre necâseti hafife, İmâm Muhammed’e göre temizdir. Irak ve Maverâünnehir meşâyihî temiz olduğu konusunda hem fikirdir.<sup>931</sup> Ancak suyun ne zamandan itibaren müsta‘mel sayılacağı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Hanefî mezhebinin geneli ve Irak ulemâsına göre su bedenden ayrılır ayrılmaz müsta‘mel sayılır.<sup>932</sup> Ancak Tahâvî (ö. 321/933) ve Maverâünnehir ulemâsından Zahîrüddîn el-Mergînânî’ye (ö. 506/1113) göre su bedenden ayrılıp bir yerde toplanmakla ve istikrar bulmakla müsta‘mel olmuş olur.<sup>933</sup> Bunun pratikte şöyle bir faydası olabilir. Abdest alan kişi bir uzvundan akan suyu yere düşüp bir yerde toplanmadan ya da sakalında biriken suyu alıp tekrar kullanabilir. Ancak uzuvdan ayrılmakla müsta‘mel sayanlara göre kullanamaz.

## 3. Necâset Düşen Havuzdan Abdest Almak

Hanefî mezhebinde sular akarsu ve durgun su olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Göl, gölet, havuz ve kaplarda biriken sulara durgun su denmektedir.

<sup>929</sup> Aynî, *el-Binâye Şerhu’l-Hidâye*, 1/151.

<sup>930</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta’lîl’l-Muhtâr*, 1/70; Çeker, *el-Muhtâr’ın Anahtarı 1*, 22.

<sup>931</sup> İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 1/85.

<sup>932</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta’lîl’l-Muhtâr*, 1/70; Çeker, *el-Muhtâr’ın Anahtarı 1*, 23.

<sup>933</sup> Burhânü’ş-Şerîa, *el-Muhîtu’l-Burhânî*, 1/121.

Havuzlardaki suların temizlik maksadı ile kullanılabilmesi ve suya necâset düştüğü zaman nasıl hareket edileceği suyun azlığına ve çokluğuna göre belirlenmektedir. Ulema arasında büyük havuz hakkında farklı yorumlar ortaya çıkmıştır. Bazı âlimlere göre suyun kullanıldığı taraftan necâseti diğer tarafa ulaştırmıyorsa bu havuz büyük havuzdur. İmâm Ebû Hanîfe'den nakledilen görüşe göre ise kişinin takdiri esastır. Suya bakan kişi suyu çok görüyorsa su çok kabul edilir. Ebû Süleyman el-Cüzcânî'den yapılan nakle göre ise İmâm Muhammed uzunluk ve genişlik açısından zirâu'l-kirbâs ile 10 ziraya 10 zira (bu ölçü yaklaşık 46,2 veya 53,9 m<sup>2</sup><sup>934</sup> dir) boyutuna ulaşan ve elimizi daldırıp suyu avuçladığımızda havuzun tabanı görünmeyecek derecede derin olan havuzları büyük havuz kabul edilmiştir.<sup>935</sup> Bu tip büyük havuzlara necâset düştüğü zaman şayet necâset havuzdaki suyun üç vafından birini değiştirmişse bu su itifakla necistir. Değiştirmemişse bu durumda necâsetin kendisi veya eseri suyun üzerinde görülüyorsa o taraftan abdest almak câiz olmaz. Görülmüyorsa Kudurî yinede necâsetin düştüğü yerden değil diğer taraftan abdest almayı câiz kabul etmiştir.<sup>936</sup> Çünkü zâhiren necâset oraya ulaşmamıştır. Irak meşâyihinin görüşü budur.

Buhârâ meşâyihini ise necâsetin kendisi veya eseri görünmüyorsa Ebû Yûsuf'un ichtihadına binâen her iki taraftan abdest almayı câiz kabul etmiştir.<sup>937</sup>

Bu meselenin üzerine bina edilen bir hüküm de şöyledir. Havz-ı kebîr kabul edilen bir sudan abdest alan kişi yüzünü yıkadıktan sonra yüzünden akan sular geri havuza düşerse suyun düştüğü yeri hareket ettirmeden abdest almaya devam etmesi câiz değildir. Ebû Yûsuf'un ve Ebû Ca'fer el-Üsrûşenî'nin (ö. 404/1014) tercihi budur. Buhârâ meşâyihini ise umûmü'l-belvâ nedeni ile câiz kabul etmiştir.<sup>938</sup>

#### 4. Gözle Görülmeyen Kirlerin Necâset Mahallinin Temizlenmesi

Gözle görülmeyen yani bir cirmi olmayan kirlerin bulaştığı yerlerin temizlenmesi konusunda en az üç kere yıkanması ve her yıkamada da sıkılması gerektiği belirtilmiştir. Bu tip konularda asıl olan kişilerin zann-ı gâlipleri ile hareket

<sup>934</sup> Erkal, "Arşın", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 3/412.

<sup>935</sup> Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, 1/321.

<sup>936</sup> Kudûrî, *el-Muhtasar*, 12.

<sup>937</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/182.

<sup>938</sup> Siğnâkî, *en-Nihâye*, 1/101.

etmeleridir. Üç kere yıkama zann-ı gâlibin tahakkuk etmesi için gerekli görülmüştür. Kerhî şayet bir kere yıkamakla zann-ı gâlip oluşuyorsa yeterli olur demiştir. İsbicâbî (ö. 480/1087) de bu görüşü tercih etmiştir. Kâsânî de üç kere yıkamanın şart olmadığını belirtmiştir.

Irak ulemâsı da kişinin zann-ı gâlibine göre temiz olmasını kabul etmiştir. Bunun için herhangi bir adet zikretmemişlerdir.

Buhârâ meşâyihi üç kere yıkanması ve her seferinde sıkılması gerektiği görüşünü benimsemişlerdir.

Mezhepte tercih edilen kuvvetli görüş şayet kişi vesvese sahibi değilse Irak ulemâsının görüşüdür. Ancak vesvese sahibi ise Buhâra meşâyihinin görüşü tercih edilmelidir.<sup>939</sup>

### 5. Ayakkabı veya Mestlere Bulaşan Necâsetin Temizlenmesi

Kişinin ayakkabısına veya mestlerine kuru necâset bulaştığı zaman onu toprağa sürterek temizleyebilir. Bu konuda Hz Peygamber “(Bir kimse) Necâset üzerine mestleri ile basarsa onların temizleyicisi topraktır.”<sup>940</sup> buyurmuştur. Ancak yaş necâset bulaştığı zaman nasıl temizleyeceği konusunda ihtilaf edilmiştir.

Hanefî mezhebinde kabul edilen genel görüş yaş necâset ancak yıkamakla temiz olur çünkü yaş olan mestleri toprağa sürtmek onları temizlemediği gibi necâsetin yayılmasına hattâ daha da artmasına sebep olur.

Bununla birlikte Ebû Yûsuf’tan nakledilen bir görüşe göre necâset bulaşan mestleri necâsetin eseri kalmayınca kadar çokça yere sürterek temizlemek umûmu’l-belvâ gereği mümkündür. Maverâünnehir meşâyihi de bu görüşü tercih etmiştir.<sup>941</sup>

### 6. Namaza Mânî Olmayan Necâset Miktârı

Kişinin elbisesinde veya bedeninde bulunan ve namaza mâni olmayan necâsetin miktârı konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Mezhepte kabul edilen görüşe göre bir dirhem ağırlığında ve el ayası genişliğinde olan necâset mekruh

<sup>939</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, 1/250.

<sup>940</sup> Ebû Davûd, “Taharet”, 142

<sup>941</sup> Aynî, *el-Binâye Şerhu’l-Hidâye*, 1/711.

olmakla birlikte namaza mânî değildir. Dirhemden kasıt 20 kîrat ağırlığında olandır. Her ne kadar Serahsî her devrin kendi dirhemi itibara alınır demiş olsa da sahih olan birinci görüştür. El ayası miktarı ise o dirhemden yayılmış hâlidir. Ebü'l-Berekât en-Neseî (ö. 710/1310) el-Kâfi isimli eserinde Ebü Ca'fer el-Hinduvânî'nin (ö. 362/973) necâset katı olduğunda dirhem ağırlığında sıvı olduğunda el ayası genişliğinde diyerek bu iki görüşü cem ettiğini ve Maverâünnehir ulemâsının da bu görüşü benimsediğini nakletmiştir.<sup>942</sup>

### 7. Irmak Kenarlarında İstincâ Yapmak

Akarsu vb yerlerde istinca yapılıp yapılamayacağı noktasında ihtilaf oluşmuştur. Irak meşâyihî bunu câiz görmezken Buhârâ meşâyihî diğer insanların muttali olmaması kaydıyla cevaz vermiştir.<sup>943</sup>

### 8. Hayız ve Nifasta Guslü Gerektiren Sebep

Hanefî âlimler arasında hayız ve nifasta alâkalı guslü gerektiren şeyin ne olduğu konusunda ihtilaf oluşmuştur.

Ebü'l-Berekât en-Neseî'nin (ö. 710/1310) bu konudaki görüşleri bile kendi içinde ihtilaflıdır. "Müstesfâ" isimli eserinde guslü gerektiren şey kanın gelmesidir çünkü kan gelmekle büyük abdest bozulur ancak kan devam ettiği esnada gusül almak mümkün olmadığı için kanın kesilmesinden sonra abdest alınır demiştir. *Kâfi* isimli eserinde ise guslü gerektiren şey kanın gelmesi değil kesilmesidir demiştir.

Zeylaî ise kanın kesilmesinin guslü gerektirmesini uzak ihtimal olarak değerlendirmiştir. Zira kanın kesilmesi temizliğin göstergesidir gusülde temizliktir bu durumda temizlik temizliği gerektirir demek uygun değildir asıl temizliği gerektiren şey necâsettir demiştir.

Üçüncü görüş ise guslü gerektiren şey namazın vücubiyetidir. Siraceddin el-Hindî (ö. 773/1372) yukardaki tartışmanın gereksiz ve faydasız olduğunu belirttiikten sonra abdestsiz olana abdest almak ya da cünüp olana gusül almanın vacip olması ancak namazın vacip olması sebebiyledir bu nedenle namaz vacip olmadıkça kişinin

<sup>942</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/240.

<sup>943</sup> Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, 1/750.

gusül almamasında bir beis yoktur demiştir. Ona göre bu durumda Kudûrî şerhi es-*Sirâcü'l-Vehhâc* isimli eserde zikredilen “güneş doğarken hayız veya nifastan temizlenen kimsenin öğle vaktine kadar guslü tehir etmesinin günah olacağına” dair görüşünün zayıf olduğu ortaya çıkar. Ancak Kerhî ve Irak meşâyihine göre bu görüş sahih kabul edilmiştir.

Buhârâ meşâyihine göre ise günahkâr olmaz. Bu meselenin bir semeresi bir adam karısına sana gusül vacip olduğu zaman boşsun dediğinde ortaya çıkar. Bir diğer semeresi de hayızlı iken kanaması kesilmeden şehit edilen bir kadın guslün sebebi hayızdır diyenlere göre yıkanması gerekir. Çünkü şehitlik hayız sebebiyle oluşan necâseti ortadan kaldırmaz. Guslün gerekli olmasını kanın kesilmesine bağlayanlara göre ise yıkanmasına gerek kalmaz. Mergînânî, *el-Hidâye*'nin şehit bahsinde yıkanması gerektiği görüşünü tashih etmiştir. Kâsânî de *Bedâide* guslü gerektiren şeyin hayız ve nifas olduğu konusunda Hanefî ulemâ arasında icmâ olduğunu söylemiştir.<sup>944</sup>

### 9. Hayızın Sona Erme Yaşı

Sinnü'l-iyâs denilen hayızdan kesilme yaşı konusunda da âlimler ihtilaf etmişlerdir. Bazı âlimlere göre hayızdan kesilme yaşının bir haddi yoktur bu ancak takdirle bilinir. Bu takdirin nasıl olacağı konusunda da farklı görüşler bulunmaktadır.

Bir görüşe göre hayızdan kesilme yaşı bölgeye göre tespit edilir. Bir beldede genel olarak kadınların belli bir hayızdan kesilme yaşı varsa o yaş hayızdan kesilmenin haddi olur.

Bir görüşe göre akranlara göre tespit edilir. Kadının akranlarının hayızdan kesilme yaşı onun hayızdan kesilmesinin haddi olur.

Bir diğer görüşe göre kişinin bünyesine göre değişir. Çünkü insanların bünyesi havaya, suya, toprağa, yediği gıdalara, bulunduğu çevreye göre değişiklik arzeder. Bu nedenle herkes için genel geçer bir standart yaş tespit edilemez. Hattâ fakirlik ve sıkıntı

<sup>944</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 1/113.

içinde yaşayan kadınların daha erken bolluk, refah ve mutluluk içinde yaşayan kadınların daha geç hayızdan kesildikleri de herkesçe mâ'lûmdur.

Ebû Ali ed-Dekkâk (ö. 405/1015) ve pek çok âlim İmâm Muhammed'den de nakledildiği üzere kadınların hayızdan kesilme yaşını 60 yaş olarak kabûl etmişlerdir.

Hiz. Âişe (radiyallahü anhâ) ye ve onun görüşünü benimseyenlere göre kadınların hayızdan kesilme yaşı 50 dir. Çünkü o "kadın 50 yaşına geldiğinde artık karnında göz aydınlığı (çocuk) kalmaz" buyurmuştur.

Buhârâ meşâyihinin çoğunluğu Harezmi ve Merv meşâyihi hayızdan kesilme yaşını 55 olarak kabul etmişlerdir. Bu görüş bu konuda en orta yollu görüş kabul edilmiştir.<sup>945</sup>

### 10. Mestler Üzerine Meshetmek

Mestler üzerine meshetme konusunda ihtilaf bulunmamakla birlikte nelerin mest hükmünde olduğu konusunda ihtilaf edilmiştir. Hanefiler deri ve benzeri şeylerden yapıp ayağın üzerini ve topuk kemikleri dâhil tamamını örten şeylere meshetmeyi câiz görmüşlerdir. Eğer bu tip ayakkabılarda bir ya da iki parmak girecek kadar yırtık veya açıklık bulunursa mesh yine câiz olur. Daha fazla olursa câiz olmaz..

Yukarda sayılan şartları taşıyan üzerinden veya bir tarafından düğme iliklenerek kapatılan çarık vb. ayakkabılar üzerine de mesh câizdir.

Semerkant meşâyihi bunlara ilaveten ayakların topuklarını tamamen örten sargıların üzerine meshetmeyi de câiz görmüşlerdir.

Buhârâ meşâyihi ise bunu câiz görmemişlerdir. Halebî, Buhârâ meşâyihini haklı bulmuş ve topukları örtmeyen mestlerin üzerine topukları tamamen örten deri ya da çuha benzeri kalın bir şey sarmadan mesh câiz olmaz mezhebin görüşü budur demiştir.

İbn Abidîn de Semerkant ulemâsının sargıdan kastı mestin kendisinden bağımsız müstakil bir sargı ise bu ayağın kendisine tabi olur ve onun hükmünü alır

<sup>945</sup> Burhânü's-Şerîa, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 1/212.

demıştır. Ama mestin astarı gibi ona bitişik bir şey ise câiz olur görüşünü benimsemiştir.<sup>946</sup>

## B. NAMAZ BAHİSLERİ

### 1. Namazın Vücubiyetine Sebep Olan Vakit

Hanefî âlimler arasında namazın sebebi vücubunun vaktin hangi cüz'üne tealluk ettiği konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır.

Serahsî namazın sebebi vücubunun vaktin ilk cüzüne tealluk ettiğini ancak bu vaktin muvessâ olduğunu belirtmiştir. Aynı şekilde Alaaddin es-Semerkindî bu görüşün sahih görüş olduğunu belirtip Debûsî'nin de bu görüşte olduğunu söylemiştir.

Serahsî, Irak ulemâsının sebep-i vücubun vaktin ahirine tealluk ettiği görüşünü benimsediklerini söylemiştir. Bu görüşlerine delil olarak iki tane mesele zikretmişlerdir. Şayet bir kız vaktin sonunda bülüğ çağına ulaşırsa namazla mükellef olur. Aynı şekilde bir kimse daha henüz vaktin sonu gelmeden vefât etse o vaktin namazından sorumlu olmaz.

Mergînânî, vücubiyet vakit içerisinde tahrime tekbirini alacak kadar vakit kalıncaya kadar tehir eder en son o vakte tealluk eder demıştır.

Kudûrî ise namazın edâ edilebileceği miktar vakit kalana kadar tehir eder o kadar vakit kalınca vücubiyet tealluk eder demıştır.

Cessâs, Kerhî'den bu konuda 3 görüş rivâyet edildiğini nakletmiştir.

1. Vaktin tamamı sebep-i vücubun teallukuna açıktır. Kişi ne zaman namazı kılsa o vakte tealluk eder. İlk vakitte kılsa efdal olanı yapmış olur son vakitte kılsa günah işlemiş olmaz.
2. Sebep-i vücub vaktin evveline tealluk eder. Tehir ettikçe vaktin sonunda artık teayyün eder.
3. Sebep-i vücub vaktin evveline nafîle olarak tealluk eder.<sup>947</sup>

<sup>946</sup> İbn Âbidîn, *Reddî'l-muhtâr*, 1/262.

<sup>947</sup> Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, 2/64.

## 2. Sabah Namazının Sünnetinin Kazası

Sabah namazının sünnetinin kazası konusunda da ulemâ arasında farklı görüşler vardır. Hanefî imamların görüşü aslında kazanın vacip ve farza has olduğu ve sünnetlerin kaza edilmeyeceğidir. Ancak sabah namazının sünnetinin vârid olan haberlerden dolayı sabah namazının farzına tebean kaza edilebileceği görüşü İmâm Muhammed tarafından kabul edilmiştir. Bu kaza zeval vaktine kadar cemaatle ya da ferdî olarak yapılabilir.

Zeval vaktinden sonra kaza edilip edilemeyeceği noktasında ise Mâverâünnehir ulemâsı arasında ihtilaf oluşmuştur. Bazıları zevalden sonra ne cemaatle ne de münferiden kaza edilemeyeceği görüşünü benimsemiştir. Sahih kabul edilen görüşün bu olduğu belirtilmiştir. Bazılarına göre ise zevalden sonra da kaza edilebilir.<sup>948</sup>

## 3. Sehiv Secdesi

Farz namazların (vitir namazı gibi amelî farz bile olsas) ilk oturuşunda oturmayıp kıyama kalkan kimse tamamen doğrulmadığı sürece tekrar oturur ve teşehhüdü okur. Mezhepte kabul edilen esah görüşe göre sehiv secdesi de yapması gerekmez. Velvâlicî'nin (ö. 540/1146'dan sonra) görüşüne göre ise secde vacip olur. Ancak kıyama yakın haldeyken tekrar oturuşa dönerse o zaman *Nûru'l-îzah* ve şerhi *Merâkı'l-felâh*da beyân edildiği üzere sehiv secdesi lazım gelir denilmiştir. (Ancak vitir namazını imameyn sünnet kabul ettiklerinden tam doğrulmuş olsa bile secdeyle kayıtlamadıkça oturuşa dönebilir.) Bedenin alt kısmı tamamen doğrulmuşsa kişinin sırtı tam doğrulmasa bile kıyâma yakın kabul edilmiştir. Buna mukabil *el-Hidâye*de kişinin oturuşa yakın olup olmaması eses alınmıştır. Eğer oturuşa yakınsa oturur ve sehiv secdesi de gerekmez çünkü birşeye yakın olan onun hükmünü alır. Eğer kıyâma yakınsa oturur fakat sehiv secdesi gerekir denilmiştir. Bu görüş Ebû Yûsuf'tan nakledilmiş ve Buhâra ulemâsıda bu görüşü tercih etmiştir.<sup>949</sup>

<sup>948</sup> Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, 2/574.

<sup>949</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/84.

#### 4. Zuhr-i Ahir Namazı

Bir şehirde birden fazla yerde cuma namazı kılınmasının sahih olup olmamasına binâen yapılan tartışmalar neticesinde Merv şehrinde zamanın âlimleri cuma namazının akabinde kılınan şayet cuma namazı sahih olmamışsa ihtiyaten onun yerine dört rekât zuhr-i âhir namazı kılmayı vacip olmak üzere halka emretmişlerdir. Böylelikle vaktin farzı edâ edilmiş olacaktır. Makdisî'nin *Muhîd*den naklettiğine göre şehir hükmünde olduğunda şüphe vâkî olan her yerde de bu namazı kılmak gereklidir. Bu namaza niyet ederken “Vaktine yetiştiğim hâlde edası müyesser olmayan son öğle namazının farzına” diyerek niyet eder.

Mezhep içerisinde bu namazın kılınıp kılınmaması gerektiği ile ilgili farklı görüşler bulunsa da kılınması en ihtiyatlı görüş kabul edilmiş ve Buhârâ meşâyihi de bu görüşü tercih etmiştir.

İbnü’ş-Şihne (ö. 921/1515) dedesinden nakille bu namazın hükmünün tereddüt hâlinde mendup şüphe hâlinde vacip olacağını bildirmiştir. İbn Hümam’dan (ö. 861/1457) da aynı minvalde sözler nakledilmiştir.<sup>950</sup>

#### 5. Sekerâtü'l-Mevt Hâlinde Olan Kişi Nasıl Yatırılır

Sekerâtü'l-mevt hâlinde olan kişi kabre konulacağı şekle itibarla kibleye doğru döndürülüp sağ yanına yatırılır. Zirâ o kişi kabre yakındır ve bir şeye yakın olan onun hükmünü alır.

Mâveraünnehir meşâyihi ise sekerâtü'l-mevt hâlinde kişinin ruhunun kolay çıkması için sırt üstü düz olarak yatırılması gerektiği görüşünü benimsemiştir. İsbicâbi (ö. 480/1087) “ayakları kibleye gelecek şekilde sırt üstü yatırılır yüzü kibleye baksın diye başı da hafif kaldırılır” dedikten sonra kendi bölgelerindeki örfün bu şekilde olduğunu söylemiştir.<sup>951</sup>

#### 6. Cenâzenin Yıkanması

Cenâzenin yıkanması Müslümanlar üzerine vaciptir. Bu konuda ittifak vardır. Fakat neden yıkandığı konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Abdullah b.

<sup>950</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/146.

<sup>951</sup> Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, 3/175.

Mes'ûd'a göre cenaze halka göre imam mesabesinde bu sebeple cemaatin önünde olmadan namazı kılınmaz. İmamın abdestsiz namaz kıldırmasının câiz olmadığı gibi cenazenin abdestsiz olması da câiz olmaz. Aynı zamanda onun için bundan sonraki merhale yaratıcı olan Allah'ın karşısına çıkıp hâlini arzetme merhalesi olduğundan Allahu teâlâya ta'zim sebebiyle yıkanması gerekir. Peygamberimizin amcası Ebû Tâlib'in iman etmeden vefat etmiş olmasına rağmen yıkandığı bilindiğinden sırf Allah'a ta'zim maksadıyla üzerlerine namaz kılınmasa bile Kâfirlerin de yıkanması uygun görülmüştür. Burada tartışma konusu olan nokta yıkamanın vücûbiyyetini gerektiren illetin ne olduğudur.

Irak meşâyihinden Ebû Abdullah es-Selcî (ö. 266/880) ölüm sebebi ile meydana gelen hadesten dolayı yıkama vacip olur yoksa ölmekle insan necis olduğundan değil demiştir. Çünkü ölüm sebebi ile meydana gelen necâset diğer hayvanlarda olduğu gibi yıkamakla giderilemez. Hâlbuki ölüm sebebi ile meydana gelen hades kişinin hâli hayatındaki gibi abdestle giderilebilir. Ayrıca Âdemoğlu mükerrem olduğu için ölmekle necis olmaz ama mafsalların gevşemesi ve aklın gitmesi sebebiyle abdestsiz hâle gelir.

Cessâs'ın talebesi ve Kudûrî'nin hocası Ebû Abdillâh el-Cürcânî (ö. 396/1006) ve diğer Irak meşâyihine göre ise yıkamanın vacip olması Âdemoğlunun da diğer bazı hayvanât gibi akıcı kanı olduğundan ölümlerle birlikte bedeninin necis hâle gelmesindedir. Bunun en büyük kanıtı ise ölmüş bir insan kuyuya düştüğünde suyunun temiz olması için kuyunun suyu tamamen boşaltılmasıdır. Fakat bu gruba göre de yıkamak Âdemoğlunun mükerremiyeti sebebiyledir ve bu konuda insan diğer hayvanlardan farklıdır.<sup>952</sup>

Maverâünnehir ulemâsı ikinci görüşü tercih etmiştir. Fâhru'l-İslâm el-Pezdevî bu konuda şöyle bir tasnif yapmıştır. Bazı insanlar hem yıkanır hem namazı kılınır. Eceliyle ölen Müslüman böyledir. Bazılarının ne cenazesi yıkanır ne namazı kılınır. Müslüman bir velisi olmayan kâfir böyledir. Bazılarının cenazesi yıkanır ama namazı kılınmaz Müslüman bir velisi bulunan ama adil devlet idarecisine başkaldıran bâğî

<sup>952</sup> Siğnâkî, *en-Nihâye*, 4/120.

böyledir. Bazılarının da cenazesi yıkanmaz ama namazı kılınır şehitler de böyledir demiştir.<sup>953</sup>

### 7. Cenaze Defnedilecek Kabrin Sünnete Uygun Olması

Hanefî mezhebine göre vefât etmiş bir kimsenin kabre konması için Peygamber efendimizden rivâyet edilen “Lahit bizim, şakk başkalarınındır”<sup>954</sup> hadisi gereği şakk yapılmayıp lahit yapılır. Fakat toprağı gevşek olan yerlerde şakk yapmak da örf olarak tevarüs etmiştir.

Buhâra ulemâsı şakk yapma görüşünü tercih etmişler, hattâ Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî (ö. 381/991) tabutla hattâ bu tabut demirden bile olsa defni câiz görmüştür.<sup>955</sup>

Serahsî de bu konularda örfün belirleyici olduğunu ve kendi bölgeleri ile Kûfe gibi bölgelerin hem toprak hem de örf olarak farklı olduklarını ifade etmiştir.<sup>956</sup>

### 8. Teravih Namazının Vakti

Mezhep içinde bir diğer ihtilaf konusu da teravih namazının vakti ile alâkalıdır Muhammed b. Abdillâh el-Müstemlî (ö. 434/1043) “teravih namazının vakti yatsı namazının vaktinin bitiminden sabah namazı vaktinin girişine kadarki süredir. Vitr namazından önce ya da sonra kılınmasında bir beis yoktur” demiştir.

Buhârâ meşâyihine göre ise teravih namazının vakti yatsı namazı ile vitir namazı arasındadır. Yatsıdan önce veya vitirden sonra kılınsa eda edilmiş olmaz.

Hanefî ulemâsının çoğunluğuna göre ise teravih ve vitir namazlarının vakti yatsı namazından sonra sabah namazının vakti girene kadarki süredir.<sup>957</sup> Ramazan ayı dışında yatsı namazından sonra kılınan nafilâ namazlara benzetilmiştir. Bu sebeple teravih namazının yatsı namazından önce kılınması câiz olmamakla birlikte vitirden sonra kılınması câizdir. Ebû Ali en-Nesefî (ö. 424 /1032) de bu görüşün sahih olduğunu belirtmiş ve Buhârâ ulemâsının bu şekilde tercihte bulunmasının sebebi

<sup>953</sup> Burhânü’ş-Şerîa, *el-Muhîtu’l-Burhânî*, 2/154.

<sup>954</sup> Tirmizi, “Cenâiz”, 53.

<sup>955</sup> Kâsânî, *Bedâ’iu’s-sanâi*, 1/318.

<sup>956</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 16/49.

<sup>957</sup> Köse, “Teravih”, 483.

olarak insanların Ramazan gecelerinde yatsı namazı konusunda acele etmelerini göstermiştir.<sup>958</sup>

### 9. Teravîh Namazında Baliğ Olanın Olmayana Tabi Olması

Bu tartışmayı Hanefîlerden Belh meşâyihî başlatmıştır. Kadîhan (ö. 592/1196) İmâm Muhammed'in Camiu's-Sagîr isimli eserine yaptığı şerhte Belh meşâyihînin sabî mümeyyiz olan çocukların mutlak olan sünnetlere ehil olmakla birlikte tazminle mükellef olmadıklarını şayet böyle bir durum zuhur ederse tazmin yükümlülüğünün baliğ olanlara terettüp edeceğini söylediklerini nakletmiştir.

Buhârâ meşâyihî ise baliğ olanların sabî olana tabi olmasını farz namazlarda olduğu gibi nafilâ namazlarda da câiz görmez. Çünkü onlar bu durumu farz namaz kılınan nafilâ namaz kılana tabi olmasına benzetmişlerdir.<sup>959</sup>

Diğer taraftan Kâsânî, İmâm Maturîdî'nin hocası Muhammed b. Mukatil er-Râzî (ö. 248/862)'nin de sabî çocuğun nafilâ namazlarda imamlık yapmasını câiz gördüğünü haber vermiş fakat en sahih görüşün câiz olmaması olduğunu söylemiştir.<sup>960</sup>

## C. ZEKÂT

### 1. İmâm Tarafından Talep Edilen Zekât Malların Helâki

İmâm ya da imam tarafından görevlendirilen zekât memuru zengin olan kişiden zekâtı talep ettiği hâlde vermeyip sonradan da bu mal helâk olursa Irak meşâyihî bu malların tazmin edilmesini gerekli görmüştür. Irak ulemâsı bu tip malları vedîaya benzetmiş ve zengininin elinde fakirin emânet malı gibi değerlendirmiştir. Vedîada hak sahibi olan kişi malını almak istediği zaman men edilir ve mal helâk olursa men eden kişi tazmin etmekle mükellef olur. Aynı şekilde zekât konusunda malı alma hakkı olan fakiri men eden kişi mal helâk olursa tazmin eder.

Mâverâünnehir ulemâsı ise bu malların tazmin edilmesini gerekli görmez. Ebû Tahir ed-Debbâs (ö. 340/952) ve Ebû Sehl ez-Zeccâcî (ö. 337/949) de aynı görüştedir.

<sup>958</sup> Siğnâkî, *en-Nihâye*, 3/144.

<sup>959</sup> Siğnâkî, *en-Nihâye*, 3/188.

<sup>960</sup> Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 1/144.

Bunlara göre talep edilen zekâtı men eden kişi birisinin mülkünde olan malı kaybetmesine sebep olmuş değildir. Fakirlerden birisi bir kişiden zekât istediğinde o kişinin vermeme hakkı vardır. Bu sebeple bu durumu vedîaya benzetmek doğru değildir.<sup>961</sup>

## 2. Mal-ı Dımâr

Kişinin mâlik olduğu hâlde; denize düşmek, bir yere gömüp yerini unutmak, bir kimseye borç verip daha sonra borçlunun inkâr etmesi sebebiyle geri alamamak gibi sebeplerle kendisinden istifade edilemeyen mallara mâl-ı dımâr denmektedir. Bunlara zekât düşmez.

Hanefî meşâyihî içinde Buhâra ulemâsı arasında kişinin kendi arazisine veya bağına gömdüğü malın mâl-ı dımâr olup olmadığı ihtilâf konusu olmuştur. Bazıları bütün araziyi kazıp mala ulaşma imkânı olduğu için mâl-ı dımâr olarak kabul etmezken bir kısmı bütün araziyi kazmanın zorluğundan dolayı mâl-ı dımâr olarak kabul etmişlerdir.<sup>962</sup>

## 3. Fıtır Sadakası Verilecek Mallar

Fıtır sadakası verilecek olan mallar sünnet-i seniyye tarafından belirlenmiştir. Irak meşâyihine göre bu tip mansûsun aleyh olan mallarda hüküm bizzat nassın aynı ile sabit olur nassın mânâsı ile sabit olmaz. Bu nedenle malların aynından sadaka verilirken kıymete itibâr edilmez. Örneğin 1 sa‘ buğday verecek olan kişi düşük kalite olan 1 sa‘ buğday yerine onun kıymetine ulaşan yarım sa‘ kaliteli buğday vereyim diyemez. Aynı şekilde yarım sa‘ buğday yerine kıymeti yarım sa‘ buğday kıymetinde olan yarım sa‘ hurma da veremez. Bunların hepsi mansûsun aleyh olan mallar olduğu için aynına itibar edilir kıymetine edilmez. Zira Peygamberimiz “kalitelisi ve kalitesizi eşittir” diyerek kıymete itibarı devre dışı bırakmıştır. Kıymete itibar ancak mansûsun aleyh olmayan mallarda olur.

Semerkant meşâyihine göre ise mansûsun aleyh olan mallarda da hüküm mânâ ile sabit olur. Dolayısıyla kıymete itibâr edilir. Zirâ bazı cinslerde kıymet esastır. Hz. Peygamber ribevî mallarda aynı cinslerin birbiri mukabilinde değiştirilmesinde

<sup>961</sup> Zeyla‘î, *Tebyînu’l-hakâik*, 1/270.

<sup>962</sup> Ali el-Kârî, *Fethu bâbi’l-inâye bi şerhi’n-Nukâye*, 1/479.

kaliteye itibar edilmeyeceğini bildirmiştir. Fakat cinsler farklılaştığı zaman buna itibar kaçınılmazdır. Örneğin fitır sadakasının vücûbiyeti kişinin zimmetinde bağlayıcı olduğu zaman edâ vakti geldiğinde kişi ya malın ayından ya da kıymetinden birisini tercih edip sadakasını ödeyebilir.<sup>963</sup>

## D. ORUÇ

### 1. Hasta ve Yolcunun Ramazanda Vacip Oruca Niyeti

Hasta ve yolcu olan kimseler Ramazan ayında farz olan orucun dışında vacip bir oruca niyet etseler Ebû Hanîfe'ye göre bu niyet geçerli olur ve tutmuş oldukları oruç vacip olarak sahih olur.<sup>964</sup> Irak meşâyihinin tercihi de bu görüştür.

Serahsî ise bu konuda “hasta olan kimse vacip oruca niyet etse bile sahih olan görüşe göre gene Ramazan orucu tutmuş olur” demiştir. Ona göre hasta olan kimsenin iftar etmesinin câiz olması oruç tutma kudretinin bulunmaması sebebiyledir. Şayet kudreti varsa sağlam kimse gibi olur. Oysa yolcunun durumu böyle değildir. Bu nedenle ikisinin hükmü farklıdır. Kerhî'nin bu konuda kendisine sorulan bir soruya verdiği cevapta Ebû Hanîfenin her ikisinin hükmünü eşit kabul ettiğini söylemiştir. Serahsî'ye göre bu ya bir yanılmadır ya da bu durumda hasta olan kimseyi oruç tutabilecek kudreti var diye te'vil etmek gerekmektedir.<sup>965</sup>

İbn Nüceym ise bu konuda üç farklı görüş olduğunu söylemiştir.

1. Bu kişi oruca muktedir olduğuna göre sağlam kişi mesabesindedir: Serahsî, Pezdevî, İbnü's-Sâ'atî ve bir grup fakih bu görüştedir.
2. Aynen yolcu olan kimsede olduğu gibi niyet ettiği oruç ne ise o sahih olur: Mergînânî ve Hanefî ulemâsının çoğunluğu bu görüştedir. Bir görüşe göre zâhirü'r-rivâye görüş de budur.
3. Bu görüş sahipleri hastanın durumuna göre hüküm tespit etmektedir. Bu durumda şayet orucun hastanın durumunu kötüleştirme korkusu varsa yolcu kimseye benzetilip niyet ettiği oruç sahih kabul edilir. Şayet orucun hastanın durumunu kötüleştirme

<sup>963</sup> Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi*, 2/73.

<sup>964</sup> Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, 1/401.

<sup>965</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 3/61.

korkusu yoksa sağlam kimse gibi kabul edilir ve tuttuğu oruç vaktin farzı olur. Abdülaziz el- Buhârî ve İbnü'l-Hümâm da bu görüşü benimsemişlerdir.<sup>966</sup>

## E. ALIM/SATIM AKDİ

### 1. Malların Fiyatında Bilinmezlik

Hanefî ulemâ arasında satılacak olan malların üzerine bir numara yazılıp o numaranın ifade ettiği ve sadece satıcının bildiği semen üzerinden satılması tartışma konusu olmuştur. Burada ibtidâen malın fiyatında bir belirsizlik bulunmaktadır. Malı satacak kişi mallara bir numara vererek her numara karşılığında bir fiyat belirlemiştir. Müşteri ise bu numaranın ifade ettiği fiyatı bilmediği için akit fasit olmaktadır. Aynı şekilde bir evin tavanında döşeli olan bir kirişin yerinden sökülüp satılması konusunda da aynı tartışma bulunmaktadır. Buradaki bilinmezlik de malın teslim edilip edilemeyeceğinin garanti olmamasıdır. Kerhî'nin beyân ettiğine göre kendisinde böyle bilinmezlik olan akitler zarara sebep olduğu ve nizâyâ götürdüğü için Ebû Hanîfe'ye göre fasittir. Fakat muhayyerlik hakkı olan kişinin akde onay vermesi ile akit sahiha dönüşür.<sup>967</sup> Ancak Ebû Hanîfe burada fesadın yerleşmesinden önce ortadan kaldırılmasını şart koşturmuştur. Irak ulemâsının görüşü budur.<sup>968</sup>

Maverâünnehir ulemâsına göre bu akit sahiha dönmez ancak fasit şartlar ortadan kaldırılıp akit baştan sahih olarak münakit olursa o zaman sahih olur.<sup>969</sup>

### 2. Şart Muhayyerliği

Şart muhayyerliği Hz. Peygamber'in sahabeden Habbân b. Munkız'a alışverişlerinde sürekli aldanması üzerine "Alış-veriş yaptığın zaman; Aldatma yok, benim için üç günlük muhayyerlik hakkı vardır, de"<sup>970</sup> demesi üzerine sünnet ile sabit olmuştur. Esas itibariyle muhayyerlik mülkiyetin nakline engel olduğu için İmâm Ebû Hanîfe'ye göre hadiste belirtilen 3 günü aşarsa akit fasit olur.<sup>971</sup>

<sup>966</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/281.

<sup>967</sup> Burhânü's-Şerîa, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 6/368. Çeker, *İslâm Hukukunda Akitler*, 103.

<sup>968</sup> Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik*, 4/15.

<sup>969</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/515.

<sup>970</sup> Buhârî, "Büyü", 48.

<sup>971</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, 2/28. Çeker, *İslâm Hukukunda Akitler*, 82.

Şayet akit ibtidaen 3 günü aşan bir muhayyerlikle kurulmuşsa bu akdin durumu Hanefî ulemâ arasında tartışma konusu olmuştur.

Irak meşâyihine göre bu akit açıkça fasittir. Şayet taraflar akdi ifsâd eden bu şartı ortadan kaldırırsa akit sahiha döner.<sup>972</sup>

Mâverâünnehir ulemâsına göre ise bu akit ibtidâen mevkuftur. Üç günü doldurmadan fasit şart iskat edilirse akit sahiha döner ancak dördüncü günden bir cüz bile geçerse artık akit fasit olur ve sahiha dönmez. Onların nazarında en kuvvetli görüş budur.<sup>973</sup>

Bu ihtilafın şöyle bir semeresi vardır. Akdi fasit kabul edenlere göre kabz gerçekleştiği andan itibaren habîs de olsa mülkiyet gerçekleşir. Ancak mevkûf kabul edenler göre kabz gerçekleşse bile icazet olmadan mülkiyet intikal etmez.

### 3. Donmuş Suyun Satışında Teslim Zamanı

Âlimlerin tartıştığı konulardan biriside havuzda toplanıp biriktirilen donmuş suyun satılması ve teslim zamanıdır. Hâherzâde (ö. 483/1090) şayet havuz topraktan olup kireçle sıvanmış ya da bakır, pirinç gibi bir madenden yapılmış ve suyu eksiltmiyorsa bu havuzda toplanan suyun havuzun giderinin tamamen kapatılıp suyun eksilmemesi şartı ile satılması câizdir demiştir.<sup>974</sup> Ancak havuz kireçle sıvanmamış ya da bakır, pirinç gibi suyu tutma özelliği olan bir madenden yapılmamışsa bu havuzda donmuş olan suyun buz olarak satılması konusunda ihtilâf edilmiştir.

Satış yaz mevsiminde yapılıyorsa tercih edilen görüşe göre önce pazarlık edilir sonra mal teslim edilir akabinde satış gerçekleşirse câiz olur. Ancak önce teslim edilir sonra satış gerçekleşirse câiz olmaz. Çünkü havuzlarda donmuş suyun adeten bir kısmı erir. Önce teslim gerçekleştiği zaman eriyen miktar tam bilinmediğinden mebînin miktarında meçhûliyet söz konusu olur ve akit sahih olmaz.

<sup>972</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, 2/31.

<sup>973</sup> İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*, 3/366.

<sup>974</sup> Burhânü's-Şerîa, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 6/362.

Satış kış mevsiminde yapılıyorsa ve buzun erime durumu yoksa mutlak olarak câizdir.<sup>975</sup>

Mâverâünnehir ulemâsı ise kış mevsiminde teslimde akit yapıldıktan sonra üç güne kadar mühlet tanımış ve bu süre zarfında erime olsa bile çok az olacağından akde zarar vermeyeceğini kabul etmiştir.<sup>976</sup>

#### 4. Fasit Alışverişte Kabz

Fasit alışverişte kabz gerçekleştiği zaman Irak meşâyhine göre bu kabz habîs mülkiyet ifade eder<sup>977</sup> ve malın aynına malik olmayı gerektirmez aksine tasarrufa malik kılar.<sup>978</sup>

Buhârâ meşâyhine göre Şemsüddîn el-Kühustânî'nin (ö. 953/1546) de belirttiği gibi habîs, haram mülkiyet ifade eder. Sahih görüş de budur.<sup>979</sup>

#### 5. Bey' Bi'l-Vefâ

Bedeli iâde edildiğinde geri alınmak üzere bir malın satılmasını konu edinen satış akdine "Bey' bi'l-vefâ"<sup>980</sup> denir. Bu akdin durumu hakkında Hanefî âlimler arasında ihtilâf edilmiştir.

Zahîrüddîn el-Buhârî (ö. 619/1222), Hüsâmüddîn es-Sadrü's-şehîd (ö. 536/1141), Sadru's-Saîd Tâcüddîn gibi Buhârâ'lı âlimler bey' bi'l-vefâyı mükrehin satışına benzeterek fâsit akitler arasında saymışlardır.<sup>981</sup>

Muhammed el-Alevî Ebû Şuca', Ruknü'l-İslâm Ali es-Soğdî (461/1069) ve İmâm Maturîdî (ö. 333/944) gibi Semerkantlı âlimler ise bu akdin rehin mânâsında olduğunu söylemişlerdir.<sup>982</sup>

<sup>975</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 6/267.

<sup>976</sup> İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*, 3/347.

<sup>977</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, 2/51.

<sup>978</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 6/100.

<sup>979</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/89.

<sup>980</sup> Bayındır, "Bey' Bi'l-Vefâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 6/20.

<sup>981</sup> Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, 11/45.

<sup>982</sup> Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, 1/334.

Necmeddin en-Nesefî (ö. 537/1142) gibi bazı Semerkant âlimleri ise normal câiz olan bey' akdi olarak kabul etmişlerdir. Nihâye sahibi Sıġnakî de fetvânın bu görüş üzere olduğunu söylemiştir.<sup>983</sup>

Maverâünnehir meşâyihinin bir kısmı ise bu akdi müstehzî kimsenin sözü gibi değerlendirip akdin batıl olduğunu söylemişlerdir.

Zeyla'î'nin naklettiğine göre Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) *el-Kâfi* isimli eserinde bu konuda en doğru görüş, eğer akdi yapan taraflar bey' lafzını kullanarak yapmışlarsa bu akit rehin olmaz. Bu durumda bakılır eğer ilerde feshetme şartı ile akit yapıldıysa fasit olur. Eğer bey' veya bey' ile birlikte vefâ lafzı ile yapıldıysa câiz olur demiştir.<sup>984</sup>

## 6. Şüf'a Hakkını Talep Etmede Süre

Şüf'a hakkını talep edecek olan şefinin kendisine şüf'a hakkı veren akarın satıldığını öğrendiği zaman hemen talepte bulunması gerekmektedir.<sup>985</sup> Bu talepte bulunmanın süresi hakkında âlimler ihtilaf etmişlerdir.

Iraklılar ve Buhârâ meşâyihinin genelinin tercih ettiği Hanefî mezhebinde zâhirü'r-rivaye görüşe göre akid yapıldığını öğrenir öğrenmez hemen talepte bulunması gerekir kısa bir zaman bile susup talepte bulunmasa hakkı sakıt olur.<sup>986</sup>

Buhârâ meşâyihinin bir kısmı ve Kerhî'nin tercihi ise şefî akdin yapıldığını öğrendiği meclis sona erene kadar talepte bulunabilir. İbn Rüstem (ö. 211/826) vasıtasıyla İmâm Muhammed'den yapılan bir nakle göre de kişinin hemen talepte bulunmayıp bir müddet düşünmesi şüf'a hakkını sakıt etmez.<sup>987</sup>

<sup>983</sup> Sıġnakî, *en-Nihâye*, 20/275.

<sup>984</sup> Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik*, 5/184-185.

<sup>985</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, 2/108. Çeker, *İslâm Hukukunda Akitler*, 158.

<sup>986</sup> Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, 3/262.

<sup>987</sup> Burhânü's-Şerîa, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 7/278.

### 7. Sarf Akdinde Mağşûş Paraların Durumu

Altın ve gümüş paralardaki katışık madde altın ve gümüşten oran olarak fazla olduğunda buna mağşûş para denmektedir. Bu paraların alım satımında sarf hükümlerinin geçerli olup olmaması tartışılmıştır.

Hükümler çoğunluğa göre verilir kaidesi gereği mağşûş paralar dinar ve dirhem gibi değerlendirilmeyip normal metâ gibi kabul edildiğinde ta'yin ile taayyün eder ve birbiri mukabilinde fazlalıklı olarak alınıp satılması câiz olur.<sup>988</sup>

Mergınanî Mâverâünnehir bölgesinde meşhur olan "Ġatârife" ve "Adâlâ" gibi mağşûş paraların meşâyih tarafından birbiri mukabilinde fazlalıklı olarak satımına cevaz verilmediğini nakletmiştir. Gerekçe olarak da bu tip satışların önü açılırsa insanlar mağşûş olmayan paraları da bunlara kıyaslar ve faizin önü açılır demiş ve sedd-i zerâî açısından yasaklandığını belirtmiştir.<sup>989</sup>

### 8. Sarf Akdinin İkâlesi

Sarf akitlerinde akid münfesih olduğu zaman önceden kabzedilmiş olan bedellerin geri verilirken farklı bir para cinsi ile ödenmesi konusunda ihtilâf edilmiştir. Aslında bu bir nevi ikâle olup ilk yapılan akdin münfesih olması sebebi ile yeni bir sarf akdi olmasına rağmen Irak ulemâsı cevaz vermiştir. Bunun dayanağı İbn Ömer'in (radıyallahü anh) rivâyet ettiği şu hadistir. "Ben dinarla deve satıyor, dinar yerine dirhem alıyordum. Bazende dirhemle satıyor, onun yerine dinar alıyordum. Bu durumu Rasûlullah'a (sallallâhu aleyhi ve sellem) arz ederek hükmünü sordum. "O andaki kıymetiyle olunca bunda bir beis yok"<sup>990</sup> buyurdu.

Mâverâünnehir ulemâsına göre ise bu uygun değildir. Zira sarf akdinin ikâlesi de sarftır. Şayet sarf bedeli sarf akdinin yapıldığı mecliste yeni bir akitle vücûbiyyeti gecikmiş bir borcun karşılığı kılınacak olursa câiz olmaz.<sup>991</sup> Onlara göre bu ayn ile deynin takası anlamına gelir.

<sup>988</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîl-Muhtâr*, 2/100.

<sup>989</sup> Mergınanî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, 5/18.

<sup>990</sup> Tirmizi, "Büyü", 24.

<sup>991</sup> Siğnâkî, *en-Nihâye*, 14/222.

## 9. Hammaddenin İşlenilmesi için Mamul Maddenin Ücret Olarak Verilmesi

Hanefî mezhebinde müşterinin elindeki hammadenin işlenilmesi karşılığında elde edilen mâmûl maddenin bir kısmını ücret olarak vermesi “ Kafizü't-Tahhân”<sup>992</sup> (değirmenci ölçeği) diye bilinen hadisi şerif sebebiyle câiz görülmemiştir.

İbn Nüceym (ö. 970/1563) *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* isimli eserinde “ Âdet Muhakkemdir” kaidesinin izahının son bölümünde Ebû Mansûr el-İrâkî'nin (ö. 450/1058) *Minyetü'l-Fukahâ* isimli kitabından nakille bir kimse dokumacıya dokuduğunun yarısı onun olmak üzere ip verse, örfе istinaden Buhârâ meşâyihî tarafından bunun câiz görüldüğünü söylemiştir. Daha sonra da “Bezzâziyye”nin<sup>993</sup> icare bölümünün son kısmından nakille Harezmi ulemâsı ve Ebû Ali en-Nesefî'nin (424/1032) de bu cevaz görüşünü benimsediklerini haber vermiştir.<sup>994</sup>

İbn Âbidîn ise mezhepte yukarıda zikredilen hadis sebebiyle bu tip akitlerin fasit kabul edildiğini ve İmâm Muhammed'in *el-Asl* isimli eserinde bunun açıkça belirtildiğini söyledikten sonra şayet örfе istinaden cevaz görüşü kabul edilecek olursa bu nassın örfle iptâlî anlamına gelirken bu da câiz olmaz demiştir.<sup>995</sup>

## 10. Taâm Kelimesinin Anlamı

Hanefî usûlcüler arasında “طعام” kelimesinin genel olarak ifade ettiği mânâ da tartışma konusu olmuştur. Bir kimse “طعام” almak üzere bir başkasını vekil kılarsa bu “buğday” ve “buğday unu” almaya vekil kılınmış anlamına gelir. Irak meşâyihî ve Hanefîlerin çoğu bu görüştedir.<sup>996</sup> Ancak İbnü'l-Hümâm'a göre taâm yemeyeceğine yemin eden kimse herhangi bir gıda maddesi yemekle yeminini bozmuş olur. Çünkü Taam kelimesinin hakîki manası yenilip içilen herşeyi kapsar. Alışverişte taam denilince buğday ve buğday ununun anlaşılması tamâmen örfidir ve istihsânen kabul edilmiştir.<sup>997</sup> Bazıları taâm almak üzere verilen vekâlette konuşulan para çok miktarda

<sup>992</sup> Dârekutnî ve Arnâut, *es-Sünen*, 3/468.

<sup>993</sup> Hanefî hukukçusu Bezzâzî'nin (ö. 827/1424) fikha dair eseri

<sup>994</sup> İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâ'ir alâ mezhebi Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, 128.

<sup>995</sup> İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 5/280.

<sup>996</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, 2/388. İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 5/305.

<sup>997</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 8/32.

ise buğday, az miktarda ise buğday ekmeği ikisinin arasında ise buğday unu anlaşılır demiştir.

Maverâunnehir ulemâsının bir kısmı ise bu konuda yemek için hazırlanmış her türlü gıda maddesi taâm lafzının kapsamına girer sadece buğday ve buğday ununa hasredilmez demişlerdir. Sadrü's-şehîd (ö. 536/1141) de bu görüşün müftâbih olduğunu söylemiştir.<sup>998</sup>

### 11. Emanet Olarak Verilen Malların Mülkiyeti

Ariyet olarak verilen malların menfaat mülkiyetine ödünç alan mâlik olduğundan sahibi tarafından bir kısıtlama olmadıkça o malı bir başkasına ödünç verebileceği konusunda ittifak vardır.<sup>999</sup> Ancak başkasının malını ödünç alan kişinin o malı bir başkasına vedîa olarak emanet bırakıp bırakamayacağı konusunda ihtilaf meydana gelmiştir.

Irak meşâyihî ve Semerkant meşâyihinden Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983), Şemsüleimme ez-Zerencerî (ö. 512/1118), Burhânuddîn Abdülazîz b. Mâze (ö. 518/1124) gibi bazı âlimlere göre âriyette ödünç alan malı üçüncü bir kişiye ariyet olarak vermekle o malın menfaat mülkiyetini vermiş olmaktadır. Buna kadir olan menfaat mülkiyetini devretme anlamı taşımayan vedîaya evleviyetle mâlik olur. Zira vedîa âriyetten daha zayıf bir akit türüdür.<sup>1000</sup>

Semerkant meşâyihinin çoğunluğuna göre ise bir malı ariyet yolu ile ödünç alan başkasına vedîa şeklinde emânet bırakamaz. İmâm Muhammed'in *Câmiu's-sağîr* isimli eserinde zikredilen şu meseleyi buna delil olarak gösterirler. Âriyette ödünç alınan malı ödünç alan kimse sahibine geri vermek üzere yabancı birisine teslim etse bu esnada mala bir zarar gelirse ödünç alan kimse tazmin eder. Çünkü yabancı birisine ödünç malı teslim etmekle kusurlu davranmıştır. Burada yabancı birisine malı teslim etmek bir anlamda emanet bırakmak demektir. Eğer vedîa menfaat mülkiyetine mâlik olmayı gerektirseydi ödünç alanın tazmin etmesi gerekmezdi.<sup>1001</sup>

<sup>998</sup> Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik*, 4/260.

<sup>999</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, 2/555.

<sup>1000</sup> Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, 10/150.

<sup>1001</sup> Kâsânî, *Bedâ'iu's-sanâi'*, 6/215.

## 12. Vakfedilen Malın Vâkıfın Mülkünden Çıkması

İmâm Ebû Hanîfe'ye göre bir kimse malını vakfettiği zaman hâkimin hükmü olmadan veya kendi ölümüne ta'lik etmeden o mal onun mülkiyetinden çıkmaz. İmâm Ebû Yûsuf'a göre ise mücerred sözle mülkiyetinden çıkar. İmâm Muhammed'e göre ise mücerred sözle değil mütevelliyeye teslim etmekle çıkar.

Hanefî mezhebi içinde vakfedilen malın mülkiyetten çıkması konusunda imameynin görüşü müftâbih kabul edilirken<sup>1002</sup> Buhârâ meşâyihî özellikle İmâm Muhammed'in görüşünü benimsemiştir.<sup>1003</sup>

## 13. Hisseli Malların Vakfı

Hisseli mallar içinde taksime müsait olan malların vakfı Ebû Yûsuf'a göre câiz kabul edilirken vakıfta kabzı şart koşan İmâm Muhammed'e göre câiz olmaz.

Buhârâ meşâyihî İmâm Muhammed'in görüşünü tercih ederek bu tip malların vakfını câiz görmemiştir.<sup>1004</sup>

## 14. Hasat Edilmiş Ekinin Masrafları

Tarla ortaklığında ekin hasat edildikten ve kiralama müddeti sona erdikten sonra ekin tarladan kalkmamış olduğu zaman ekini muhafaza etme, harmanı savurma, taneleri kabuklarından ayırma, ufalama, işçi masrafı vb. masraflar harmancı ile tarla sahibine hisseleri oranında terettüb eder.<sup>1005</sup> Zira kıyasa göre harmancı anlaşma süresi bitene kadar ki masrafları üstlenir bundan sonraki masrafları ise, mal aralarında ortak olduğu için hisseleri oranında karşılamaları gerekir.

Ancak "bütün masraflar kiralama süresi sona erse bile harmancıya aittir" diye şart koşulsa Zâhirü'rivâye görüşe göre bu şartla yapılan akit kıyasa göre tek taraflı menfaat sağladığı için fasit olur.<sup>1006</sup>

<sup>1002</sup> Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, 3/452.

<sup>1003</sup> Zeyla'î, *Tebyînu'l-hakâik*, 3/325.

<sup>1004</sup> Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye bi şerhi'n-Nukâye*, 2/568.

<sup>1005</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, 3/24.

<sup>1006</sup> Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye bi şerhi'n-Nukâye*, 2/553.

Ebû Yûsuf'a göre örfe uygun ise sahih olur. Serahsî bu konuda: “Diyârimızda teâmül böyledir ve en doğru görüş budur” diyerek Maverâünnehir âlimlerinin tercihini belirtmiştir. *el-Hidayede* de bu görüş tercih edilmiştir.<sup>1007</sup>

## F. NİKÂH-TALÂK BAHİSLERİ

### 1. Nikâhta Denklik

Hasan b. Ziyâd el-Lü'lü'nin İmâm Ebû Hanîfe'den yaptığı rivâyete göre nikâhta kocanın kariya nesep sanâat nafaka mehir gibi konularda denk olması gereklidir ve Hanefî mezhebinde tercih edilen görüş budur.

Ancak Cessâs'ın haber verdiği göre Kerhî ve ona tabi olan Iraklı âlimlere göre evlilikte denklik şart değildir. Şart olacak olsa bile ancak nafaka ve mehir konusunda denklik düşünülebilir. Zira kısas konusunda denklik için herhangi bir şart koşulmadığına göre nikâhta şart olamaz.<sup>1008</sup> Bunun sebebi yukarda zikredilen rivâyet onlara göre sahih değildir.

Mâverâünnehir meşâyihinin cumhuruna göre ise hem nesep ve sanâat hem de mehir ve nafaka açısından erkeğin kadına nikâhta denk olması şarttır.<sup>1009</sup>

### 2. Gayri Müslimlerin Kendi Aralarında Yapmış Oldukları Evlilikler

Şayet gayri müslimler kendi aralarında mahremiyle evlenme ya da iki kız kardeşi aynı anda nikâh altında tutma gibi bize göre geçersiz olan evlilikler yapmışlarsa İmâm Muhammed'e göre kendi dinleri üzere devam ettikleri ve Müslüman hâkimden hüküm istemedikleri sürece onlara müdahil olmayız.

İmameyne göre hâkimden hüküm talep ettikleri zaman nikâhları fasit kabul edilir. Cinsi münasebet meydana gelmiş ise muhsan sıfatları sakıt olur. Aralarında miras hukuku cârî olmaz ve kadın nafaka isterse hâkim kadın lehine nafakaya hükmetmez.

Onların nikâhları konusunda Irak meşâyihini İmâm Ebû Hanîfe'nin fasit olduğu görüşünü benimsediğini söylerken, Mâverâünnehir meşâyihini câiz olduğu görüşünde

<sup>1007</sup> Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, 4/343.

<sup>1008</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/255.

<sup>1009</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/86.

olduğunu söylemişlerdir. Ayrıca her iki ekolde ittifakla Ebû Hanîfe'nin aralarında miras hukukunun carî olmadığı ve muhsan sıfatlarının düşmediği ancak aralarında nafakaya hükmedileceği görüşünü benimsediğini söylemişlerdir.<sup>1010</sup>

### 3. Taraflardan Birisinin İrtidadı

Evlilikte kadının irtidat etmesi durumunda zâhiru'r-rivâye görüşe göre derhâl karı ile kocanın ayrılması gerekir. Fakat Belh ve Semerkant meşâyihinden bazı âlimler ma'siyet kapısını kapamak adına bu durumda derhâl ayrılık gerekmediğini söylemişlerdir. Semerkant ve Belh meşâyihinin çoğunluğu ise derhâl tarafların ayrılması gerektiğini ancak kadının Müslüman olmaya ve tekrar ayrılmış olduğu kocası ile evlenmeye zorlanacağını ma'siyetten kurtuluşun ancak bu şekilde sağlanacağını söylemişlerdir. Buhârâ meşâyihinin tamamı da bu görüştedir.<sup>1011</sup>

### 4. Kayıp Olan Kocanın Nafaka Sorumluluğunu Yerine Getirememesi

Hanefî meşâyihî arasında tartışılan konulardan birisi de, kayıp olup kendisinden haber alınma konusunda ümit kesilmiş olan koca, geride zevcesinin nafakasını karşılayabilecek mal da bırakmadığında zevcesi Şafiî bir hâkime müracaat etse ve hâkim de bunların ayrılmalarına hükmetse bu hükmün geçerliliği konusudur.

Semerkant meşâyihine göre Şafiî hâkimin vermiş olduğu bu hüküm geçerli olur. Çünkü burada ictihada açık iki tane mesele vardır. Birincisi kocanın karısının nafakasını temin etmekten aciz olduğunun tespit edilmesi, ikincisi ise kayıp olan bir kimse hakkında hüküm verme meselesidir.

“*ez-Zahîre*” (*Zahîretü'l-fetâvâ* veya *ez-Zahîretü'l-Burhâniyye*) sahibi Burhânü's-Şerîa el-Mergînânî (ö. 616/1219) ise sahih olan bu hâkimin verdiği hükmün geçersiz olmasıdır demiştir. Çünkü koca normalde durumu iyi olup karısının nafakasını rahatlıkla karşılayabilecek imkâna sahip olabilir. Ama gâip olduğu için biz durumuna vâkıf olamamış olabiliriz. Ayrıca bu durum karısının nafakasına güç yetirememeye değil gücü yettiği hâlde karısının nafakasını karşılamama konusuna girer hükmü farklıdır. Böyle bir durumda zevcenin hâkime müracaat edip de hâkimin ayrılmalarına hüküm vermesi sahih olmaz. Adamın hâli bilinmediğinden bu konu

<sup>1010</sup> Burhânü's-Şerîa, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 3/138.

<sup>1011</sup> Burhânü's-Şerîa, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 3/142.

ictihadî bir mesele değildir. Ayrıca hâkim zevce lehine nafakaya hükmettiğinde kocasının durumunu tam bilmediğinden bollukta olan kişinin mi yoksa darlıkta olan kişinin mi nafakasına hükmedecek bu da belli değildir. Zira nafakalar kişilerin durumuna göre değişir.<sup>1012</sup>

### 5. Vakti Bilinmeyen Talâkta İddetin Başlama Zamanı

Normalde iddet müddeti talâkın vâkî olması ile birlikte otomatik olarak başlar. Irak ulemâsına göre tam olarak ne zaman vâkî olduğu bilinmeyen talâktan sonra ise iddet için yeterli süre geçmişse iddet sona ermiş kabul edilir.

Maverâünnehir ulemâsına göre ise burada töhmet var demektir. Şöyleki bir adam geçmiş zamana dönük bir talâk ikrarında bulunsa ve karısı da onu tasdik etse ikiside töhmet altında kalmış olurlar. Bu durumda töhmetten kurtulmanın yolu talâk ikrarı ne zaman gerçekleşmişse iddeti o zamandan başlatmaktır. Tarafların töhmet altında kalmaması için en ihtiyatlı yol budur.<sup>1013</sup>

## G. YEMİNLER

### 1. Yemin Lafızları

Yeminler konusunda neyin yemin sayılıp neyin sayılmayacağı konusunda ihtilâf edilmiştir.

Irak meşâyihî Allah'ın sıfatlarından herhangi bir sıfatla yemin ederse bu yemindir. Ancak Allah teâlânın fillerinin sıfatlarından bir sıfatla yemin ederse bu yemin olmaz demişlerdir. Böylelikle Allah'ın zâtî sıfatları ile fiilî sıfatları arasında üstünlük bulunduğunu kabul etmişlerdir. Bu konuda Irak ulemâsı şöyle bir tanımlama yapmışlardır. Allah teâlânın hem kendisi hem de zıddı ile sıfatlanabildiği gazap ve rahmet gibi sıfatların hepsi fiilî sıfatlardır. Fakat Allah teâlânın kendisi ile sıfatlanıp zıddı ile sıfatlanamadığı azamet, izzet gibi bütün sıfatlarda zâtî sıfatlardır. Bu tanımlama neticesinde kıyasen ilim sıfatını Allah zıddı ile sıfatlanamadığı için zâtî sıfatlardan ve "ilmullah" lafzını da yemin olarak kabul etmeleri gerekmektedir. Ancak bu konuda insanların ilim lafzını ma'lum mânâsında sıkça kullanmaları sebebiyle

<sup>1012</sup> Bâbertî, *el-Înâye*, 4/392.

<sup>1013</sup> Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, 4/210.

kıyası terketmişlerdir. Örneğin bir kimse dua ederken “Yarabbi bizim hakkımızda senin ilminde olan şeylerden dolayı bizi bağışla” dese burada maksat senin ma‘lûmun olan şeyler demektir. Tıpkı Ebû Hanîfe’nin ilminde denildiğinde onun ma‘lûmu olan şeyler kastedildiği gibi bu sebeple ilim lafzı ile yapılan yeminleri kabul etmemişlerdir.

Mâverâünnehir ulemâsı ise insanların yemin ederken kullandıkları lafızlarda örfe itibar etmektedirler. Şayet insanlar örfen bir sıfat yemin olarak kullanıyorsa bu yemindir. Fakat kullanılan sıfat örfte yemin kabul edilmiyorsa bu yemin değildir. Mâverâünnehir ulemâsı burada şöyle bir çıkarımda bulunmuştur. İnsanlar Allah’ın bir sıfatını yemin olarak kullanıyorsa bunu şeriaten öğrenmişlerdir. Şeriatin yemin kabul ettiği şey de yemindir. Şeriat Allah’ın isimlerinden herhangi birisi ile yemin etmeyi yemin olarak kabul etmiştir. Ancak isimle diğer şeyler arasında ortak olan sıfatlar konusunda zikredilen sıfatın isim yönü ağır basıyorsa o zaman yemin kabul edilir. Bu tip bir sıfatla yemin edip yeminin gereğini yerine getirmeyen kişi yeminini bozmuş kabul edilir ve keffaret vermesi istenir.<sup>1014</sup>

## 2. Yemin Lafızlarının Tekrarı

Yemin eden bir kişi yemin lafızlarını tekrar ettiği zaman bunun sadece bir yemin mi yoksa birden fazla yemin mi olduğu konusunda da ihtilaf edilmiştir. Örneğin bir kimse yemin ederken “Vallâhi ve’r-Rahmâni” dese zâhiru’-rivâye görüşe göre eğer ikinci lafızla yeminin tekrarını murâd etmediyse bu lafız iki yemin kabul edilmiştir. Hanefî âlimlerin çoğu bu görüşü benimsemiştir.

Hasan b. Ziyâd’ın Ebû Hanîfe’den yaptığı nakle göre ise bu tip lafızlar bir yemin olarak kabul edilmiştir. Semerkant ulemâsı da bu görüşü benimsemiştir.<sup>1015</sup>

## H. HAYVANLARIN BOĞAZLANMASI

### 1. Şeriat Gelmeden Önce Hayvanların Boğazlanması

Irak meşâyihî hayvan boğazlamanın bir hayvana zarar vermek ve kan dökmek olduğundan aklen mahzurlu olduğunu ancak şeriatin onu helâl kıldığını söylemişlerdir.

<sup>1014</sup> Burhânü’ş-Şerîa, *el-Muhîtu’l-Burhânî*, 4/204.

<sup>1015</sup> Ali el-Kârî, *Fethu bâbi’l-inâye bi şerhi’n-Nukâye*, 2/254.

Kudûrî eşyada aslolan ibahadır ancak bir hayvana zarar verme söz konusu olduğu için hayvan boğazlamak aklen mahzurludur demiştir.

Serahsî Kudûrî'nin bu sözünün kendisinin yanında geçersiz olduğunu çünkü Hz. Peygamberin kendisine peygamberlik gelmeden önce boğazlanmış hayvanların etini yediğini söylemiştir. Bu noktada Serahsî Hz. Peygamberin müşriklerin hayvanlarını putların adını anarak kesmeleri sebebiyle onların kestiği hayvanların etlerini yemediğini bizzat kendisinin kestiği ya da avladığı hayvanların etini yediğini söylemiştir. Hz. Peygamberin yaptığı fiillerin peygamberlik gelmeden önce bile olsa yalan, fisk vb gibi mahzurlu işler olamayacağını bu durumun hayvan boğazlamanında bu anlamda aklen mahzurlu olmadığını gösterdiğini söylemiştir.<sup>1016</sup>

## İ. CEZALAR

### 1. Aynı Malı İkinci Defa Çalanın Cezası

Bir kimse çaldığı bir mal sebebiyle eli kesildikten sonra sahibine iâde edilmiş olan o malı tekrar çalarsa ve malın hâlinde de herhangi bir değişiklik olmamışsa kıyasa göre tekrar eli kesilmesi gerekmesine rağmen istihsânen kesilmez. Bu görüş Ebû Yûsuf'tan nakledilen görüş olmakla birlikte diğer üç mezhep imamının görüşünde budur.

Ancak ilk hırsızlıktan sonra sahibine iâde edilen mal hakîkî ya da hükmî bir değişikliğe uğramışsa Mâverâünnehir meşâyihine göre hırsızın ikinci hırsızlıkla beraber tekrar eli kesilir. Irak meşâyihine göre ise kesilmez.<sup>1017</sup>

### 2. Hayvanlara Gelen Zararın Tazmini

Irak meşâyihine göre hayvanlar toplu olarak seyir hâlinde iken hayvanların toynaklarının ya da nallarının bir başka hayvanın ön ya da arka ayaklarına zarar vermesi yahut hayvanların birbirini ısırması durumunda bu zararı hayvanı arka tarafından sevkeden kişi tazmin eder. Çünkü bu olay hayvanı arkadan sevkeden kişinin gözünün önünde olduğu için hayvanları birbirinden uzak tutarak engel olabileceği bir

<sup>1016</sup> Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, 11/525.

<sup>1017</sup> Şeyhîzâde, *Mecma'u'l-'enhur fî şerhi Multeka'l-'ebhur*, 1/619.

durumdur. Hayvanı önden çekip giden kimse ise ön ayaklara gelen zararı tazmin eder ama arka ayaklara gelen zararı tazmin etmez çünkü onu engelleme imkânı olmaz.

Mâverâünnehir meşâyihi ise hayvanı arkadan sevkeden kişinin de hayvanın arka ayaklarına gelen zararı tazmin etmeyeceği ancak ısırma olursa onu tazmin edeceği görüşünü benimsemiştir. Çünkü her ne kadar gözünün önünde de olsa ayakların birbirine basmasına engel olamayabilir ancak ısırma konusunda hayvanın ağzına ağızlık vb. bir şey takarak engel olmak mümkündür demişlerdir.<sup>1018</sup>

## J. DÂVÂLAR

### 1. İkrarda Meçhuliyet

Bir kimse başkası lehine gasp ikrârında bulunarak falancanın bende birşeyler alacağı var dese bu ikrardaki kapalılığı gidermeli ve az olsun çok olsun üzerine borç olan şeyin kıymetini belirtmelidir. Burada beyân ettiği şey ister insanları ağır borç ve sorumluluk altına sokan bir şey olsun isterse bir arpa ya da buğday tanesi olsun farketmez. Irak meşâyihi bu görüştedir.

Mâverâünnehir ulemâsı ise kıymeti olan birşeyi ifade etmelidir. Çünkü kıymetsiz şeyler gasp hükmü altına girmez ve mal olarak isimlendirilmez demişlerdir.<sup>1019</sup>

### 2. Sükûtun İkrara Delâlet Etmesi

“Ma'rız-ı hacette sükût beyândır”<sup>1020</sup> kaidesi gereği bazı durumlarda sükût ikrâra delâlet eder. Bunun örneklerinden bir tanesi de; kişinin karısının ya da bir yakınının gayri menkûlünü satması esnasında sükût etmesidir. Semerkant meşâyihine göre bu durumda sükût eden kişi gayrimenkulün kendine ait olmadığını kabul etmesi anlamına gelmektedir.

Buhârâ meşâyihine göre ise sükût kendisine ait olmadığını kabûl anlamına gelmez.<sup>1021</sup>

<sup>1018</sup> Bâbertî, *el-Înâye*, 10/327.

<sup>1019</sup> Siğnâkî, *en-Nihâye*, 18/60.

<sup>1020</sup> Mecelle, 67. madde.

<sup>1021</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 3/123.

## K. EDEBÜ'L-KÂDÎ

### 1. Hâkimin Rüşvet Alması

Hassâf (ö. 261/875) *Edebü'l-Kâdî* isimli eserinde hâkimin rüşvet aldığı ve rüşvet verenlerin lehine karar verdiği ortaya çıkarsa rüşvet aldığı meselelerde verdiği hükümlerin batıl, rüşvet almadığı konulardaki hükümlerin ise geçerli olduğunu söylemiştir. Serahsî de bu görüşü benimsemiştir. Pezdevî ise rüşvet alan hâkimin verdiği bütün hükümlerin geçersiz olduğunu söylemiştir.

Irak meşâyihinin bazısına göre bu kadı rüşvet almakla fasık olmuş ve otomatik olarak münazil olmuştur. Irak meşâyihinin bazısı ve Mâverâünnehir ulemâsının geneline göre ise münazil olmaz ama azledilmeyi hak etmiş olur.

Mâverâünnehir ulemâsının bazılarına göre münazil olduktan sonra bütün hükümleri geçersiz olur. Mâverâünnehir ve Irak ulemâsının bazısına göre ise münazil olmamışsa rüşvet almadan verdiği hükümler ittifakla geçerlidir.<sup>1022</sup> Rüşvet alarak verdiği hükümler de ise bir görüşe göre görevde olduğu için hükümleri yine geçerli olur. Diğer bir görüşe göre ise şeriatin emrine karşı geldiği için verdiği hükümler geçersizdir. Ancak aldığı rüşveti geri verir ve sonra hüküm verirse geçerli olur demişlerdir.<sup>1023</sup>

### 2. Borçlunun Hapsedilmesi

Borçlu olan kişi borcunu ödemediği zaman hâkim onu hapseder ve malı olmadığına kesin kanaat getirene kadar iki ya da dört ay hapiste bekletir.

Borçlu olan kişi henüz hapsedilmeden güvenilir bir kişi çıkar da onun gerçekten iflâs etmiş olduğunu ve malı olmadığını söylerse bu konuda İmâm Muhammed'den iki görüş nakledilmiştir.

Birinci görüşe göre hâkim onu hapsedmez. Ebû Bekir Muhammed İbnü'l-Fazl (ö. 319/931) ve Ebû Hanîfe'nin torunu İsmail b. Hammâd bu görüştedirler.

<sup>1022</sup> Köse, "Rüşvet", 305.

<sup>1023</sup> Burhânü's-Şerîa, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 8/37.

İkinci görüşte olan Mâverâünnehir meşâyihinin geneline göre ise hâkim onu hapseder. Çünkü burada bu kişi hakkındaki haberler nefiy sadedinde gelen haberlerdir ve bir müeyyid tarafından te'yîd edilmemiş haberlere itibar edilmez. Hapis yatıp sürenin dolması ise te'yîd mesabesindedir demişlerdir. Zirâ kişinin malı mülkü varsa hapsin sıkıntılarına katlanmaz ve itiraf eder. Etmezse de sürenin bitiminde hâkim onu serbest bırakır.<sup>1024</sup>

---

<sup>1024</sup> Bâbertî, *el-Înâye*, 7/283.

## SONUÇ

“Hanefilikte Bağdat Mâverâünnehir Mukayesesi” başlıklı bu tez çalışmasında ulaşılan sonuçlar aşağıdaki şekilde özetlenebilir:

Arap yarımadasının Orta Asya’ya açılan geçiş yollarının üzerinde ordugâh şehir olarak Hz. Ömer zamanında kurulan Kûfe, zamanla Abdullah b. Mes’ûd gibi fakih sahabîlerin oraya gelmesi ile bir ilim merkezine dönüşmüş ve Alkama b. Kays, İbrahim en-Nehaî, Hammâd b. Ebî Süleyman silsilesiyle Ebû Hanîfe gibi büyük bir âlim yetiştirerek ıyamete kadar amelî meseleler hakkında kendisinden bahsedilen bir merkez olarak tarihe mal olmuş önemli bir şehirdir. Bu şehirde ilk nüveleri atılan Hanefî mezhebi hem Ebû Hanîfe hem de İmâm Muhammed ve Ebû Yusuf başta olmak üzere onun talebelerinden ders alan âlimler tarafından farklı bölgelere yayıldığı bir hakikattir.

Tarihsel süreç içerisinde Hanefî Mezhebinin yayıldığı bölgelerde coğrafi şartlar, örf, siyaset, toplumsal olaylar vb. nedenlerle müctehidler arasında aynı konularda farklı fetva ve ictehadlar ortaya çıkmıştır. Hanefî mezhebi Kûfe-Bağdat bölgesinde kurulup geliştiği ve oradan farklı bölgelere yayıldığı için mezhebin kurulduğu bölgeye nispetle ilk dönem âlimleri “Irak ekolü” olarak anılmıştır. Irak ekolünün erken dönemde görüşleri elimize ulaşan en önemli temsilcileri olarak Kerhî ve Cessâs karşımıza çıkmaktadır. Cessâs’ın el-Fusûl isimli eseri günümüze ulaşan ilk mütekâmil usûl eseri olarak kabul edilirken Kerhî’nin görüşlerinin çoğuna da bu eser sayesinde vakıf olmaktadır. Sonraki dönemde ise Saymerî ve Kudurî Irak ekolünün en önemli temsilcileri sayılmaktadırlar. Özellikle Kudûrî’nin *el-Muhtasar*’ı kendisinden sonra yazılan Hanefî fûrû fıkıh eserlerinin neredeyse tamamına kaynaklık etmiştir.

Daha sonra Horasan, Belh, Buhârâ, Semerkant, Mâverâünnehir gibi farklı bölgelerde yaşayan ve ders veren hocaların fetvaları onların yetiştirdikleri talebe nesli tarafından benimsenip yayılmış ve meşâyihî Belh, meşâyihî Semerkant, meşâyihî Buhârâ gibi isimlendirmelerle ekol hâline gelmiştir.

Orta Asya’da Seyhun ve Ceyhun ırmakları arasında kalan bölge olan Mâverâünnehir bölgesi de bu ekollerden birisidir. İlk defa Hz. Ömer zamanında

fethine başlanılan bölge, yaklaşık iki yüz yıl süren fetih hareketleri sonunda Kuteybe b. Müslim zamanında tamamen fethedilmiş ve bu süreçte İslâm dini hızla yayılmıştır.

Ebû Hafs el-Kebîr ve Süleyman el-Cüzcânî'nin başını çektiği âlimler vasıtası ile Hanefî mezhebi bu bölgeye taşınmıştır. Aslında Maverâünnehir ekolü de kendi içinde Buhâra ve Semerkant ekolleri olarak ikiye ayrılmış görünmektedir. Genel anlamda Irak ekolü ile diğerleri arasındaki ihtilafların kelâm, usûl ve fîrû olmak üzere üç ana başlıkta toplandığı söylenebilir.

Bu ekoller içinde genel olarak belli bir şahsın lider olarak öne çıktığı pek görülmezken Semerkant ulemâsının istisnâ olarak ehl-i sünnetin de imamlarından birisi olan Ebû Mansur el-Matürîdî'nin liderliğinde onun görüşleri etrafında toplandığı söylenebilir. İmâm Matürîdî Hanefî mezhebinin 3. kuşak âlimlerinden kabûl edilmekte, silsilesi Ebû Bekir Ahmed b. İshak el-Cüzcânî, Ebû Süleyman el-Cüzcânî, Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî yolu ile Ebû Hanife'ye ulaşmaktadır. Kaynaklarda kendisine nispet edilen *Meâhizü's-şerâî fî usûli'l-fikh* isimli eser malesef günümüze ulaşmadığı için görüşlerini *Te'vilâtü'l-Kur'ân* isimli tefsirinden ve sonraki dönem ulemâsının onun görüşlerine yaptıkları atıflardan almaktayız. Özellikle Alâüddîn es-Semerkandî *Mîzânü'l-usûl fî netâ'ici'l-ukûl* isimli eserinde onu Semerkant âlimlerinin reisi olarak tanıtmış ve Irak meşayihinden farklı ortaya koyduğu görüşlerini zikretmiştir.

Mâverâünnehir bölgesi âlimlerinin Iraklı âlimlerle yaşadığı özellikle usûl alanı ile alakalı bazı ihtilafların, kelâmî anlayışlardan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Irak ve Basra bölgesinde Hanefî mezhebinin ortaya çıkışı ile hemen hemen aynı zamanlarda ortaya çıkan Mu'tezile mezhebinden Irak bölgesinde yaşayan bazı Hanefî âlimlerin etkilendiği, direkt ya da dolaylı olarak Mu'tezilenin bazı görüşlerini bilerek ya da bilmeyerek benimsediği iddiası bu tartışmaların ana eksenini oluşturmaktadır.

İlk defa Semerkandî tarafından *el-Mîzan*'ın girişinde açıkça dile getirilen bu durum aslında daha önce Serahsî gibi bazı âlimler tarafından da bu kadar üst perdeden olmasa da dile getirilmiştir. Fakat Ebûl Yüsür el-Pezdevî'nin de belirttiği gibi aslında Iraklı âlimlerin bazı konularda benimsedikleri görüşler zamanla Mu'tezile'nin şîârî hâline geldiği için tepki çekmiştir.

Konunun kelâmî boyutu bizim konumuz olmadığı için meseleyi konu ile alâkalı çalışmalara havale etmekle birlikte bizim yaptığımız okumalar neticesinde Bağdatlı âlimler içerisinde kendilerine Mu‘tezile yakıştırmayı yapılan özellikle İsa b. Ebân Berdeî, Kerhî ve Cessâs’ın ne kendi ağızlarından ne de diğer Hanefî ulemâ tarafından Mu‘tezilî olduklarına dair sarâhaten bir açıklama tespit edilememiştir. Hanefî tabakât kitaplarına bakıldığında da hiçbir kaynakta bu yönlerinden bahsedilmediği görülmüştür. Bu iddiaların neredeyse tamamının Mu‘tezilî kaynaklara ve İmâm Ebû Hanîfe hakkında da birçok mesnetsiz iddia ortaya atan ve bu iddiaların hepsi Zahid el-Kevserî’nin *Te`nîbü’l-Hatîb ‘alâ mâ sâkahû fî tercemeti Ebî Hanîfe mine’l-ekâzîb* isimli eserinde cevabını bulan Hatip el-Bağdâdî’ye dayandığı görülmektedir. Bu durum doğal olarak beraberinde akıllara pek çok soru işaretini getirmektedir. Bu konuda bizim şahsî kanaatimiz bu âlimlerin ictihadlarının illetin tahsîsi gibi belli konularda Mu‘tezilî âlimlerin görüşlerle örtüşüyor olmasıdır. Ancak bu örtüşme onların itikatda Mu‘tezilî olmasını gerektirmemektedir.

Usûl alanındaki ihtilaflara gelince kanaatimizce mezhebin genel ictihad ilkeleri içerisinde asıldan tamamen farklılaşmayı gerektirmeyen meseleler olarak karşımıza çıkmaktadır. İmâm Ebû Hanîfe’den ve ilk nesil talebelerinden bize ulaşan bir usul eserinin olmaması ve mezhebin usûlünün fûru meselelerden istinbât yolu ile elde edilmiş olması bazı konularda farklı bakış açılarını kaçınılmaz kılmıştır. Aslında pek çok konuda ihtilafın neticede lafzî olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin, âm lafzın haber-i vâhidle tahsîsini kabul eden Semerkant ulemâsı bu kabule rağmen abdestin vacip ve sünnetleri konusunda mezhebin genel görüşünü kabul etmiş ve ona göre amel etmiştir. Aynı şekilde lafızların ifade ettiği anlamlardaki kesinlik konusunda Iraklı âlimlerle Semerkantlı âlimlerin farklı görüşlerinin farklı yollardan da olsa pratikte aynı neticeye ulaştığı görülmektedir. Özellikle hicrî V. Asırdan sonra yazılan usûl eserlerine baktığımızda Hanefî usulünün sistematik bir şekilde yerleştiği ve belli konulardaki farklılıklar dışında genel bir kabulün olduğu görülmektedir. Özellikle Pezdevî’nin usûl eseri sonraki dönem ulemâ tarafından çok tutulmuş ve rahatlıkla Hanefî usûlü Pezdevî üzerinden devâm etmiştir diyebiliriz.

Fûru alanındaki ihtilafların ise daha çok örf, kültür, coğrafi koşullar gibi farklı etkenlere dayalı olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Örneğin Mâverâünnehir

bölgesinde tarla ortaklığında hasat edilmiş ekinin masrafları konusunda örfe dayalı olarak Ebû Yûsuf'un görüşü benimsenirken, vakfedilen malın mülkiyetten çıkması konusunda Buhârâ meşâyihî tarafından mütevellîye teslimi şart koşan İmâm Muhammed'in görüşü tercih edilmiştir. Aynı şekilde Mâverâünnehir bölgesinin genelinde kabirlerin kazılması ve cenazelerin kabre tabutla birlikte konulması konusunda coğrafi şartların ve kültürel anlayışın etkili olduğu açıkça görülmektedir. Aslında bu farklılıklar gayet doğal ve hattâ olması gereken bir durumdur.

Özetle, İslâm fıkhnın en temel özelliklerinden birisi statik değil dinamik olması, zamana mekâna duruma göre insanların dini yaşamalarını kolaylaştırmayı esas alması olduğundan ve “Ezmânın teğayyürü ile ahkâmın teğayyuru inkâr olunamaz” kaidesi gereği, hem mezhepler arası hem de mezhep içi tutarlı ve ilkeli farklılıkların olması tabiidir ve zaten tavsiye edilen de bir durum olduğu unutulmamalıdır. Aslında bu ihtilaflar bir anlamda rahmet, zenginlik ve mezhep usûlünün canlılığının da bir göstergesidir. Zaten İslâm şeriatı, itikadî ve tabbudî alanlarla alakalı olan sabiteler dışında tamamıyla içtihadı açık bırakılarak bu canlılığın devamı amaçlanmıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

- Acar, Abdullah. “Endülüs’ü Hanefî Mezhebi İle Tanıştırın İlk Fakih: Abdullah b. Fer-rûh ve Öğrenci Silsilesi”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (Aralık 2019), 585-607.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 45 c. Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1405/1985.
- Akgündüz, Ahmet. “Debûsî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 9: 66-67. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Ali el-Kârî, Ebü’l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Fethu bâbi’l-inâye bi şerhi’n-Nukâye*. 3 c. Beyrut: Dâru’l-Erkam, 1418.
- . *Minehu’r-ravzi’l-ezher fî şerhi’l-Fıkhi’l-ekber*. Beyrut: Dar’ul-kütübî’l-ilmiyye, 1404.
- . *Mirkâtu’l-Mefâtih Şerhu Mişkâti’l-Mesâbih*. 9 c. Beyrut; Lübnan: Dâru’l-Fikr, 1422/2002.
- Alibekiroğlu, Fatmanur. “Tarihsel süreçte Hanefîlik-Mu’tezile ilişkisi”. Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2018.
- Âmirî, Abdüsettar Nasîf Câsim. “Cühûdü ulemâi’l-Basrati ve’l-Kûfeti fî mecâli’l-ülûmi’d-dîniyyeti ve devrihim fî’t-tevâsuli’l-fikriyyi beyne’l-medineteyni hattâ nihâyete’l-asri’l-Emeviyyi”, Bâbil Üniv. Irak. sy 13 (Eylül 2013): 602-59.
- Apaydın, H. Yunus. “Kerhî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25: 285-87. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Aras, M. Özgü. “Hammâd b. Ebû Süleyman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 15: 484-86. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Arvas, Mehmet Sait. “Hicri VII. asra kadar Hanefî usûlü bağlamında fıkıh usûlü kelam ilişkisi”. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2018.
- Avcı, Casim. “Kûfe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26: 339-42. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Avvâme, Muhiddin b. Muhammed. *Taksimu’l-ahbâr ve delâletüha inde’s- sâdeti’l-hanefiyye*. Cidde: Dâru’l-Yüsr- Dâru’l-Minhac, 2014.
- Aycan, İrfan. “Mühelleb b. Ebû Sufre”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 31: 511-12. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- . “Ziyâd b. Ebîh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44: 480-82. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Aydınlı, Abdullah ve İsmail Lütfi Çakan. “Aşere-i Mübeşşere”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 3: 547. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Aydınlı, Osman. *Fethinden Sâmânîler’in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- . “Semerkant”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36: 481-84. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye Şerhu’l-Hidâye*. 13 c. Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2000.

- Aytekin, Mehmet Ali. *Fakihlere Göre Mütevatir Sünnet*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2023.
- . “Fıkıh Usûlünde Haber Teorisinin Oluşumunda İsâ B. Ebân’ın Etkisi”. *Eskiyeni*, sy 48 (2023): 331-52.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *el-İnâye fî şerhi’l-Hidâye*. 10 c. Lübnan: Dâru’l-Fikr, 1489/1970.
- . *et-Takrîr li usûli Fahri’l-İslâm el-Pezdevî*. 8 c. Kuveyt: Vizâratü’l-Evkâf, 1426.
- Barthold, Vasilij Viladimiroviç. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. Çeviren Hakkı Dursun Yıldız. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990.
- . *Orta-Asya Türk Tarihi Dersleri*. Ankara: Çağlar Yayınları, 2004.
- Basrî, Ebû’l-Hüseyin Muhammed b. Alî b. Tayyib el-. *Kitâbü’l-Mu’temed fî usûli’l-fikh*. 2 c. Beyrut: Dar’ul-kütübi’l-ilmîyye, 1403.
- Başoğlu, Tuncay. “Saymerî, Hüseyin b. Ali”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36: 215-16. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- . “Sebr ve Taksim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36: 255-56. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Bayındır, Abdülaziz. “Bey’ bi’l-vefâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 6: 20-22. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Bedir, Murteza. “Ebû Hafis el-Kebîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ek1: 364-66. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- . *Ebu Hanife Entelektüel Biyografi*. İstanbul: Ay Yayınları, 2018.
- . “Züfer b. Hüzeyl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44: 527-30. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Bedir, Murteza, ve Ferhat Koca. “Pezdevî, Ebû’l-Usr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 34: 264-66. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Bekdâş, Sâid. *Tekvînü’l-mezhebi’l-Hanefî*. Beyrut: Dâru’l-beşâiri’l-İslâmiyye, 2010.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbu’l-Esrâf*. 13 c. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1417.
- . *Fütühü’l-büldân*. 3 c. Kahire: Matbaatü lecneti’l beyâni’l-arabî, t.y.
- Berrâkî, es-Seyyid Ahmed el-. *Tarihu’l Kufe*,. 3. bs. Necef: el-Mektebetü’l-Hayderiyye, 1968.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi. *İşârâtu’l-merâm min ibârâti’l-imâm Ebî Hanife en-Nu’mân fî usûli’l-dîn*,. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmîyye, 2007.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. ‘Amr el-İtkî *el-Bahru’z-Zehhâr*. 18 c. Medine: Mektebetü’l-‘Ulûm ve’l-Hikem, 1988.
- Buharalı, Eşref. “İstahri ve İbni Havkal’ın haritalarına göre Mâverâünnehir”. *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, sy 99 (1995): 29-77.
- Buhârî, Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Hanefî el-Keşfu’l-Esrâr şerhu Usûli’l-Pezdevî. 4 c. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-ilmîyye, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi’u’s-sahîh*. 2. bs. 9 c. Beyrut: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001.

- Burhânü'ş-Şerîa, Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî. *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. 9 c. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Abdullah b. Mes'ûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1: 114-17. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâr İhyâü't-türâsi'l-Arabî, 1405.
- . *el-Fusûl fi'l-Usûl*. 4 c. Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414/1994.
- . *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. 'Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rifât*. Beyrut: Dar'ul-kütübi'l-ilmiiyye, 1403.
- Çalış, Halit. "Kâsır İletle Ta'lil Tartışmalarına Metodolojik Bir Katkı". *Usul İslâm Araştırmaları* 4, sy 4 (Aralık 2005): 73-98.
- Çeker, Huzeyfe. *Hanefî Mezhebinde Biyografi Geleneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Kültür Yayınları, 2018.
- . "Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy 19 (2012): 163-201.
- Çeker, Orhan. *el-Muhtâr'ın Anahtarı 1 (İbâdât, Muâmelât, Edebü'l-Kâdî)*. Konya: Tekin Kitabevi, 2021.
- . *el-Muhtâr'ın Anahtarı 2 (Aile, Yeminler, Helâl-Haram, Cezâlar, Ferâiz)*. Konya: Tekin Kitabevi, 2022.
- . *İslâm Hukukunda Akitler*. Konya: İttifak Holding A.Ş., 1999.
- Çelebi, İlyas. "Hüseyin el-Cisr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 18: 537-40. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Çetin, Osman. "Horasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 18: 234-41. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Çubukcu, Asri. "Ebû Ubeyd es-Sekafi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10: 249. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Dadan, Ali. "*İslâm tarihi kaynaklarında Türkler :Câhiliye döneminden Emevîler'in sonuna kadar*". Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2013.
- Dadaş, Mustafa Bülent. *Ebû Sâid el-Berdeî*. Ankara: Kitap Dünyası, 2021.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. Thk. Şuayb Arnâut. *es-Sünen*. 5 c. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Debbâğ, Abdüssettâr Hâmid. *el-İmâm Züfer b. el-Hüzeyl Usûlühü ve Fıkühü*. Bağdat: Matabatü vizeratü'l-evkaf, 1402.
- Debûsî, Ebû Zeyd 'Abdullâh b. Muhammed b. 'Ömer b. 'Îsâ. *Takvîmu'l-Edille fi'l-Usûli'l-Fikh*. Beyrut: Dar'ul-kütübi'l-ilmiiyye, 1421.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Beyân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 6: 23-25. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Dûrî, Abdülazîz. "Bağdat (Genel Bakış)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 4: 425-33. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen*. Beyrut: Dâru’r-Risaleti’l-âlemiyye, 2009.
- Ebû Hanîfe, Nu‘mân b. Şâbit b. Zûtâ b. Mâh. *el-Fıkhu’l-Ekber*. BAE: Mektebetü’l-Furkan, 1419/1999.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-asfiyâ*. 10 c. Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1987.
- Ebû Ubeyd El-Bekrî, Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed b. Eyyûb b. Amr. *Mu‘cemü me’sta‘cem min esmâ’i’l-bilâd ve’l-mevâzi’*. 3. bs. 4 c. Beyrut: Alemü’l-Kütüb, 1403.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Ebû Hanîfe*. Kahire: Daru’l-Fikir, 1997.
- Ebü’l-Fidâ’, El-Melikü’l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâil b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî. *Takvîmü’l-büldân*. Kahire: Mektebetü’s-sekâfeti’d-dîniyye, 1427.
- Emin, Ahmet. *Fecru’l-İslâm*. Mısır: Müessesetü’l-Hindâvî, 2011.
- Erkal, Mehmet. “Arşın”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 3: 411-13. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Esen, Bilal. “İctihadda İsbet Meselesi Bağlamında Ebû Hanîfe ve Hanefî Usûlcüler Hakkında İleri Sürülen Görüşlerin Değerlendirilmesi”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy 19 (2012): 269-98.
- Esin, Emel. “Amuderya”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2: 98-99. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- . *İslâmiyet’ten önce Türk kültür tarihi ve İslâm’a giriş*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978.
- Fayda, Mustafa. “Abdullah b. Hâzim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1: 106-7. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- . “Ömer”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 34: 44-51. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Furat, Ahmet Hamdi. “Hanefî Mezhebinin Oluşumunda Kûfe Şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi”. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2006.
- Gâvecî, Vehbî Süleyman. *Ebu Hanîfe en-Numan*. Dimeşk: Daru’l-Kalem, 2009.
- Güler, Zekeriya. “Rebî‘ b. Ziyâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 34: 498. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Güman, Osman. “Hanefî Fıkıh Usulü Literatüründeki Lafızlar Taksiminde Mantıksal Tutarlılık Problemi: Pezdevî Örneği”. *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 17, sy 33 (Şubat 2012): 103-32.
- Günaltay, Şemseddin. *Mufasssal Türk Tarihi*. 5 c. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1339.
- Günay, Hacı Mehmet. “Semerkandî, Alâeddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36: 470-71. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Güner, Salih. “Irak Ve Semerkant Hanefî Ekolleri Arasındaki Usûlî İhtilâflar Ve Hanefî Mezhebi Üzerindeki Etkisi (El-Cessâs Ve Es-Semerkandî Örneğinde)”. Doktora Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2022.

- Güney, Necmettin. “*Kuduri'nin 'Şerhu Muhtasari'l-Kerhi' adlı eserinin Siyer bölümünün Edisyon Kritiği*”. Yüksek Lisans, Selçuk Üniversitesi, 2006.
- Güngör, Mevlüt. “Cessâs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 7: 427-28. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Güzel, Hasan Celal, Prof.Dr. Kemal Çiçek ve Prof. Dr. Salim Koca. *Türkler Ansiklopedisi*. C. 4. 21 c. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 c. Beyrut: Dâru Sâdır, 1995.
- Hamîdullah, Muhammed. “Serahsî, Şemsüleimme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36:544-47. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Hatip el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*. 24 c. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1417.
- . *Târîhü Bağdâd*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2002.
- Hattâb, Mahmûd Şît. *Kâdetü fethi'l-İslâmî fi bilâdi Mâverâennehir*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1998.
- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân el-. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. 10 c. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî. *el-İntikâ fi fezâ'ili's-selâseti'l-e'immeti'l-fukahâ' Mâlik, Ebî Hanîfe ve's-Şâfi'î*. 2. bs. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- . *el-İstîâb fi ma'rifeti'l-Ashâb*. 4 c. Beyrut: Daru'l-Cîl, 1412.
- . *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. 24 c. Mağrib: Vezâratu Umumi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddu'l-muhtâr 'alâ'd-Durri'l-muhtâr*. 2. bs. 6 c. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.
- . *Ukudü resmi'l-müftî (Mecmûatü'r-resâil,1)*. Dersâadet : Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1325.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Târîhu medîneti Dımaşk*. 80 c. Beyrut: Daru'l-Fikir, 1995.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. 7 c. Riyad: Mektebetü Rüşd, 1409.
- İbn Ebi'l-Avâm, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed b. Ahmed es-Sa'dî. *Fedâilu Ebî Hanîfe ve ahbâruhû ve menâkıbhû*. Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 2010.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*. 8 c. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415.
- . *Lisânu'l-Mizân*. 7 c. Beyrut: Muessesetu'l-A'lemî, 1390.
- . *Tehzîbü't-Tehzîb*. 1. baskı. 12 c. Haydarabad: Matbatü Dâirati'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, 1326.

- İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *el-Hayrâtü'l-hisân fî menâkıbi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*. Beyrut: Dâru'l-Erkam, t.y.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân*. 7 c. Beyrut: Dâru Sâdır, 1994.
- İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Alî en-Nasîbî el-Bağdâdî. *Sûretü'l-arz*. 2 c. Beyrut: Daru Sadır, 1938.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 8 c. Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, t.y.
- İbn Hurdâzbih, Ebü'l-Kâsım Ubeydullâh b. Abdillâh. *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*. Leiden: Brill, 1889.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. 'Omer b. Kesîr ed-Dimeşkî. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 21 c. Dâru Hicr, 1418.
- İbn Kutluboğâ, Ebu'l-Fidâ Kâsım el-Cemâlî. *Tâcü't-terâcim*. Beyrut: Daru'l-Kalem, 1992.
- İbn Nüceym, Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *en-Nehrü'l-fâ'ik şerhu Kenzi'd-dekâ'ik*. 3 c. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1422.
- İbn Nüceym, Zeynulâbidîn b. İbrahim, b. Muhammed. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzu'd-dekâik*. 2. bs. 8 c. Kahire: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, t.y.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. Beyrut: Daru Sadır, 1968.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mulûk ve'l-'Umem*. 19 c. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1412.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-Târîh*. 10 c. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1417.
- . *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. 8 c. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr*. 10 c. Lübnân: Dâru'l-Fikr, 1970.
- İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdülhâyy el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. 11 c. Beyrut: Dar-u İbni Kesir, 1406.
- İlem. *İslâm Düşünce Atlası*. 6 c. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür a.ş. Yayınları, 2017.
- İstahrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-Fârisî. *Kitâbü'l-mesâlik ve'l-memâlik*. Beyrut: Daru Sadır, 2004.
- Kâdî Abdülcebbâr, İbn. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. 20 c. Kahire: eş-Şeriketu'l-Mısriyye, 1960.
- . *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. Çeviren İlyas Çelebi. 2 c. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013.
- Kal'acî, Muhammed Ravvâs. *Mevsû'atu fîkhi İbrâhim en-Nehâî*. 2. bs. 2 c. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1986.

- Kallek, Cengiz. “Ebû Saîd el-Berdaî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10: 219-20. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- . “el-Hidâye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 17: 471-73. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- . “İbn Semâa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 20: 313-14. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- . “Kudûrî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26: 321-22. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Karakuş, Bahattin. “*Hicri II-VI Asırlarda Mu'tezile Fıkıh Usûlünün Hanefî Usûlüne Etkisi*”. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2023.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-. *Bedâ'iu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. 2. bs. 7 c. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1406.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn*. Beyrut: Daru İhyai Tûrâsi'l-Arabi, ts.
- Kavakçı, Yusuf Ziya. *XI ve XII. asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavera' al-Nahr İslâm Hukukçuları*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1976.
- Kavalcıoğlu, Abdullah. *Hanefî Usulünde Yöntem Tartışmaları*. Ankara: Fecr, 2020.
- Kaya, Eyyüp Said. “Zâhirü'r-Rivâye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44: 101-2. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kazvîni, Ebû Yahyâ Cemâlüddîn Zekerîyyâ b. Muhammed b. Mahmûd. *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd*. Beyrut: Dâru Sadr, t.y.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. *Ketâibü 'alâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mani'l-muhtâr*. 4 c. İstanbul: İrşad Kitabevi, 2017.
- Kemâlpâşazâde. *Tabakâtü'l-fukaha*. Ürdün: Envâru'l-ulemâ, 2020.
- Kerhî, Ebü'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn b. Dellâl b. Delhem. *Risâle fi'l-usûl*(Debûsî'nin Te'sîsü'n-nazar'ının içinde). Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, t.y.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Bülûğu'l-emânî fi sîreti'l-İmâm Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*. Humus, 1388.
- . *Fıkhu ehli'l-Irak (el-Fıkıh ve Usulü'l-Fıkıh içinde)*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2004.
- . *Hüsnu't-tekâdî fi sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî*. Kahire: Dâru'l-envâr li'ttîbaâti ve'n-neşr, 1948.
- . *Lemehatü'n-nazar fi sîreti'l-İmâm Züfer*. Kahire: Matbaatü'l-envar, 1368.
- . *Risâletü Ebî Hanîfe ilâ 'Osmân el-Bettî 'âlimi ehli'l-Basra*. Kahire, 1368.
- Kılıçer, M.Esat. “Ehl-i Re'y”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10: 520-24. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kınalızâde, Ali Efendi. *Tabakâtü'l-Hanefiyye*. 3 c. Bağdat: Dîvânü'l-vakfi's-sünnî, 2005.
- Kitapçı, Zekerîyya. *Türkistan'ın Müslüman Araplar tarafından Fethi*. 7. bs. Konya: Yedi kubbe, 2014.
- Koca, Ferhat. “el-Muhtasar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 31: 64-66. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- . “Has”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16: 264-67. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- . “Mergînânî, Burhâneddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29: 182-83. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- . “Tahsis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 39: 432-34. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Koçak, Zeki. “Usûl-i Fıkıh Açısından Kur’an’ın Mahiyeti ve Gayesi Hakkında Birkaç Söz”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy 37 (2021): 83-115.
- Korkmaz, Tuba Hacer. “Şerhu’l-Cessâs a’le’l-Câmi’i’l-kebîr Adlı Eserin Tahkiki”. İstanbul Üniversitesi, 2018.
- Köse, Saffet. “Fıkıhî Mezheplerin Teşekkül Devrinde ‘Fıkıhın Dünyevîliği’ Fikri ve Günümüzdeki Yansımaları”. *Çağdaş İhtiyaçlar ve İslâm Hukuku*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- . “İbn Ebû Leylâ, Muhammed b. Abdurrahman”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 19: 436-37. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- . *İslâm Hukuku Açısından Din ve Vicdan Hürriyeti*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- . *İslâm Hukuku Açısından Kanuna Karşı Hile Hile-i Şer’iyye*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996.
- . *İslâm Hukukuna Giriş*. 3. bs. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.
- . *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1997.
- . “İslâm Hukukunun Statik Olduğu İddiasının Tahlili”. *Çağdaş İhtiyaçlar ve İslâm Hukuku*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004.
- . “Rüşvet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 35: 303-6. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- . “Teravîh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40:482-83. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Kudûrî, Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Muhtasar*. 4. bs. Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2018.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed. *el-Cevâhirü’l-mudıyye fî tabakâti’l-Hanefiyye*. 2. bs. 5 c. Kahire: Dâru Hecer, 1413.
- Kurt, Hasan. “Saîd b. Osman b. Affân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 35: 572-73. Ankara: TDV Yayınları, 2018.
- Küçükbaşcı, Mustafa Sabri. “Irak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 19: 85-87. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Küçükkalay, Hüseyin. *Abdullah B. Mes’ud ve Tefsir İlmindeki Yeri*. Konya: Denizkuşları Matbaası, 1971.
- Lâmişî, Ebû’s-Senâ (Ebû’l-Mehâmid) Mahmûd b. Zeyd. *Kitâb fî Usûli’l-fıkh*. Beyrut: Dâru’l-ğarbi’l-İslâmî, 1995.

- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhâlîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî. *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Mısır: Dâru's-saâde, 1324.
- . *'Umdetü'r-ri'âye alâ halli Şerhi'l-Vikâye*. 7 c. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Mahzûmî, Mehdi el-. *Medresetü'l-Kûfe*. 2. bs. Mısır: Şeriketu Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebi, 1377.
- Makdisî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ. *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*. Leiden: Brill, 1906.
- Mangaltepe, İsmail. *Bizans Kaynaklarında Türkler*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 2009.
- Massignon, Louis. *Hutatu'l-Kufe ve şerhi haritatihâ*. Çeviren Taki b. Muhammed el-Musabi. Beyrut: Şeriketü Daru'l-Verrak, 2009.
- Matlûb, Mahmud. *Ebû Yûsuf hayâtuhu, âsâruhu ve ârâuhu'l-fikhiyye*. Bağdat: Câmiatu Bağdat, 1972.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbu't-Tevhîd*. 2. bs. Beyrut: Dâru Sâdır, 2010.
- . *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*. Katar, t.y.
- . *Te'vîlatu'lKur'ân*. Editör Bekir Topaloğlu. 18 c. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005.
- Mekkî, Muvaffkuddîn b. Ahmed. *Menâkıbu Ebî Hanîfe*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981.
- Mergînânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. 7 c. Medine: Dâru's-sirâc, 1440.
- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 4 c. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-âlemiyye, 2009.
- Meydânî, Abdulganî el-Ganîmî. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. 6 c. Beyrut: Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 2010.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramuz. *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâti'l-vüsûl*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2011.
- Muhammedcanov, Abdullah. "Siriderya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37: 272. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Mustafa Sabri Efendi. *Mevkîfü'l-'akl ve'l-'ilm ve'l-'âlem min Rabbi'l-'âlemîn ve-'ibâdihî'l-murselîn*. 4 c. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2012.
- Müneccimbaşı, Ahmed b. Lütfullah. *Sahâ'ifü'l-ahbâr fî vekâyi'i'l-a'sâr*. 2 c. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1868.
- Müslim, Ebû'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. 5 c. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1955.
- Nerşahî, Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer b. Zekeriyâ b. el-Hattâb b. Şureyh en-. *Târihu Buhârâ*. Kahire: Dar'ul-Mâriye, t.y.

- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *el-Kand fî zikri ulemâi Semerkand*. Tahran: Âyine-i Mîras, 1378.
- . *Kitâbu Tahsili Usûli'l-Fıkıh*. İstanbul: Dâru bâbi'l-ilim, 2023.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. 2 c. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât*. 4 c. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Öğüt, Salim. “Ebû Yûsuf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 10: 260-65. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- . “Emir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 11: 119-21. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Özaydın, Abdülkerim. “Bağdat (Kültür ve Medeniyet)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 4:437-41. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- . “Türk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 41: 474-80. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Özel, Ahmet. “Alkame b. Kays”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2: 467. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Özen, Şükrü. *İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*. İstanbul, 2001.
- . “İsâ b. Ebân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22: 480-81. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- . “Nehâî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32: 535-38. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özer, Salim. “*Debbusi'nin 'El-Esrar Fi'l-Usuli ve'l-Furu' adlı eserinin tahkik ve tahlili*”. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1997.
- Özgüdenli, Osman Gazi. “Mâverâünnehir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 28: 177-80. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özmen, Ramazan. “İsa b. Ebân'ın hayatı eserleri ve haberlerin epistemolojik değeri ile ilgili bâzı görüşleri”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6, sy 12 (2008): 127-53.
- Parmaksızoğlu, İsmet. “Mâverâünnehir”. *Türk Ansiklopedisi*, 23: 333-34. Ankara: M.E.B, 1976.
- Pekcan, Ali. *İmâm-ı Azam Ebu Hanîfe Fıkıhın Bedene Bürünüşü*. İstanbul: Gelenek, 2015.
- . “Kerhî'nin el-Usûl' adlı Risâlesinin Çeviri ve Değerlendirilmesi”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 16, sy 2 (2003): 293-307.
- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Usûlü'l Pezdevî*. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2014.
- Pezdevî, Sadrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Usûlü'd-dîn*. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1424.

- Râmhürmüzî, Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd el-Fârisî er-. *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*. 3. bs. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1404.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek b. 'Abdullâh. *el-Vâfî bi'l-Vefeyât*. 29 c. Beyrut: Daru İhyai Tûrâsi'l-Arabi, 1420.
- Salih, Ömer Emced. *Neş'etü's-sekâfeti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyyeti fi'l-Kûfe fi sadri'l-İslâm*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 2013.
- Salih, Subhi. *en-Nuzumu'l-İslâmiyye*. 2. bs. Beyrut: Daru'l-İlm, 1968.
- Sarıtaş, Murat. "*Irak Ve Semerkant Haneî Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi*". Yüksek Lisans Tezi, Marmara, 2013.
- Sayan, Yüksel. "Serahs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36: 539-42. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Saymerî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*. Beyrut: Dâru's-Sirâc, 2023.
- . *Mesâ'ilü'l-hilâf fi usûli'l-fikh*. Kuveyt: Esfar, 2021.
- Sebezmûni, Ebû Muhammed el-Üstâz Abdullah b. Muhammed b. Ya'kûb el-Hârisî. *Keşfü'l-Âsâri's-Serîfe fi Menâkibi'l-İmâm Ebî Hanîfe*. 2 c. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2020.
- Semerkandî, Alâüddîn Ebûbekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-. *Mizânu'l-Usûl fi Netâ'icil-'ukûl*. 2. bs. 2 c. Amman: Dâru'n-Nûr, 2017.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî. *el-Ensâb*. 13 c. Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-'Osmâniyye, 1382.
- Senbehî, Muhammed Hasen b. Muhammed. *Tensîku'n-Nizam fi Müsnedi'l-İmâm (Sindi, Tertibi Müsnedi'l-İmâm-ı A'zam min rivâyeti'l-Haskefi ile)*. Karaçi: Mektebetü'l-Büşra, 2010.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl Şemsü'l-Eimme. *el-Mebsût*. 30 c. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1414.
- . *Usûlu's-Serahsî*. 2 c. Beyrût: Dâru'l-Marife, t.y.
- Siğnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî. *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye*. 25 c. Mekke: Camiatü Ümmü'l-Kura, 1435.
- Sönmez, Mehmet Ali. "Hakem b. Amr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 15: 175. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. 4 c. Kahire, 1974.
- Şahin, Kamil. "Hâlvânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 15:383. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Şeker, Fatih M. *İslâmlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Şener, Abdulkadir. "Cûzcânî, Ebû Süleyman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8:98. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

- Şeşen, Ramazan. “Klâsik İslâm Kaynaklarına Göre Eski Türklerin Dini Ve Şaman Kelimesinin Menşei”. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, sy 10-11 (1981): 57-90.
- Şeyhîzâde, Abdurrahmân b. Muhammed b. Suleymân Dâmâd Efendî. *Mecma' u'l- enhur fî şerhi Multeka'l-ebhur*. 2 c. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.y.
- Şimşek, Murat. “Bir Hanefî Klasîği: Mergînânî'nin el-Hidâye'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12, sy 23 (2014): 279-321.
- . “Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak. Nass Üzerine Ziyade Meselesi”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy 13 (2009): 103-30.
- . *İmâm Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*. İstanbul: Hacıvevîzade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. 'Alî. *Tabakâtu'l-Fukahâ'*. Beyrut: y.y., 1390.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. 2. bs. 11 c. Beyrut: Dâru't-türâs, 1387.
- Tanyu, Hikmet. *İslâmlıktan Önce Türklerde Tek Tanrı İnancı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980.
- Taş, Aydın. “Şeybânî, Muhammed b. Hasan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 39: 38-42. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Taşgöl, Ahmet. “Talas Savaşı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 39: 501. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-sa'ade ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-'ulûm*. 3 c. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. Ömer b. Abdullâh. *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh*. 2 c. Mısır: Mektebetu Sabîh, t.y.
- Telkenaroğlu, M. Rahmi. “*Fıkıh Usulünde Muhattie Ve Musavvibe (İctihadi Çözümlemelerde Doğrunun Tek Olup Olmadığı Tartışması)*”. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2009.
- Temîmî, Takıyyüddîn b. Abdilkâdir ed-Dârî el-Gazzî el-Mısırî et-. *et-Tabakâtu's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. 4 c. Riyad: Dâru'r-Rifâi, 1403.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-. *Sünen-i Tirmizî*. 2. bs. 5 c. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebi, 1975.
- Togan, Zeki Velidi. “Amuderya”, 1: 419. İstanbul: M.E.B, 1940.
- Turan, Osman. *Türk cihan hâkimiyeti mefkûresi târihi*. 18. bs. İstanbul: Ötüken, 2009.
- Tuzcu, Recep. *Hanefî Usûlünde Hadis -Debûsî Örneği-*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Uzunpostalcı, Mustafa. “Ebû Hanîfe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 131-38. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Varol, M. Bahaüddin. “İslâm Tarihi'nin İlk İki Asrında Ehl-i Beyt'e İdeolojik Yaklaşımlar”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 4, sy 3 (31 Aralık 2004): 71-89.

- Vekî', Ebû Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân. *Ahbâru'l-kudât*. 3 c. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1366.
- Wellhausen, Julius. *Arap Devleti ve Sukutu*. Çeviren Fikret Işıltan. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963.
- Yaman, Ahmet. "Abdullah b. Mes'ûd'un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 4, sy 2 (2004): 7-26.
- . "Ebu Hanife ve Reel Siyaset". *Fıkıh Tarihi Araştırmaları*, 132-40. İstanbul: İFAV Yayınları, 2022.
- . "Hanefî Mezhebinin Kurumsallaşmasında Etkili Olan Dört Sima". *Fıkıh Tarihi Araştırmaları*, 157-66. İstanbul: İFAV Yayınları, 2022.
- . "Sahâbenin Fikhî Mezheplere Kaynaklığı". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 38 (2014): 11-44.
- . "Siyaset-Hukuk İlişkisi Bağlamında Ebû Hanîfe Dönemi". *Fıkıh Tarihi Araştırmaları*, 140-56. İstanbul: İFAV Yayınları, 2022.
- Yaman, Ahmet ve Halit Çalış. *İslâm Hukukuna Giriş*. 9. bs. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Yelek, Kamil. "Mezhep Ashâbına Ait Görüşlerin Temel Bir Argüman Olarak Kullanımı: Hanefîlerin Benimsediği Yönteme Dair Bir İzah Denemesi". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9, sy 1 (30 Haziran 2023): 359-85.
- Yetkin, Hacer. *Debûsî ve Usûl Anlayışı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Yiğit, İsmail. "Emevîler (Siyasi Tarih)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 11: 87-104. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- . "Kuteybe b. Müslim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 26: 490-91. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Yurdağür, Metin. "Cûzcânî, Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8: 97. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yüksel, Ahmet Turan. "Ubeydullah b. Ziyâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 42: 29-30. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Gaymaz et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Menâkıbü'l-imâm Ebî Hanîfe ve sahibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. Hasan*. Haydarabâd: Lecnetu İhyai'l-Maarif en-Numaniyye, 1408.
- . *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. 4 c. Beyrut: Dar'ul-Mârifet, 1382.
- . *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 25 c. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985.
- . *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. 2. bs. 52 c. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1413.
- Zernûcî, Burhâneddîn. *Ta'lîmü'l-müte'allim*. 3. bs. Beyrut: Dar-u İbni Kesir, 1435.
- Zeyla'î, Osmân b. Alî b. Mehcen el-Bârî Fahrüddîn el-Hanefî. *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik ve Hâşiyeti's-Şelebî*. 2. bs. 6 c. Bulak; Kahire: el-Matba'atu'l-Kubrâ'l-Emîriyye, 1313.

Ziriklî, Hayreddin. *Kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*. 15. bs. 8 c. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 2002.

Zübeydî, Muhammed Hüseyin. *el-Hayâtü'l-ictimâiyye ve'l-iktisâdiyye fi'l-Kûfe fi'l-karni'l-evveli'l-hicrî*. Bağdat: Matbaatü'l-Aliye, 1970.