

T.C.  
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BİLİM DALI

ZÂHİRÜ'R-RİVÂYEDE GEÇEN USUL KONULARI

DOKTORA TEZİ

Nihat ÖZDEMİR

İstanbul  
Şubat-2024

T.C.  
İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BİLİM DALI

ZÂHİRÜ'R-RİVÂYEDE GEÇEN USUL KONULARI

DOKTORA TEZİ

Nihat ÖZDEMİR

Tez Danışmanı  
Prof. Dr. Recep CİCİ

İstanbul  
Şubat-2024

## TEZ ONAYI

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürlüğüne,

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Temel İslâm Bilimleri Bilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Danışman	Prof. Dr. Recep CİCİ	.....
Üye	Prof. Dr. Ziya KAZICI	.....
Üye	Prof. Dr. Kemal YILDIZ	.....
Üye	Doç. Dr. Temel KACIR	.....
Üye	Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Hamdi YILDIRIM	.....

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Erhan İÇENER

Enstitü Müdürü

## BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ

Doktora tezi olarak hazırladığım “Zâhirü’r-Rivâye’de Geçen Usul Konuları” adlı çalışmanın öneri aşamasından sonuçlandığı aşamaya kadar geçen süreçte bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle uyduğumu, tez içindeki tüm bilgileri bilimsel ahlak ve gelenek çerçevesinde elde ettiğimi, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırladığımı, bu çalışmamda doğrudan veya dolaylı olarak yaptığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu beyan ederim.

Nihat ÖZDEMİR

## ÖN SÖZ

Fıkıh usûlü, sahabe döneminde her ne kadar terminolojisi henüz oluşmamış olsa ve özel bir ilmin adı olarak bilinmese de, fikrî muhtevası itibariyle sonradan ortaya çıkmış yahut icat edilmiş bir ilim de değildir. Fıkıh usûlü kaidelerinin bilinmesi, şer‘î hükümlerin istinbat edilmesi ve şâri‘in amaçladığı maksat ve maslahatlara vakıf olunması için zaruridir. Çünkü fıkıh usûlü, amelî hükümleri ilmî ve geçerli/doğru bir yöntem ile elde etmenin aracıdır. Bu köklü yöntemden bîhaber olunması, dünya hayatında şâri‘in amaçladığı şeyin tam aksi bir sonuç doğurabilir.

Ebû Hanîfe, Hanefî mezhebinin öncüsü olsa da, talebeleri İmam Züfer, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed (Şeybânî) de çeşitli eserler telif etmek suretiyle hocalarının ictihatlarını kaybolmaktan koruyan, fıkıh ve usûl anlayışını farklı bölgelere yayan temsilcileridir. Bu gayret ve çaba sebebiyle Hanefî fikhî bir mezhep/okul olarak teşekkül etmiş, mezhebin görüş ve ictihatları dünyanın pek çok yerine ulaşmış ve milyonlarca kişi tarafından takip edilmiştir. Bu tezde, Ebû Hanîfe’nin mezkur talebelerinden en meşhur ve etkin olanı İmam Muhammed’in sonraki Hanefî usûlcülerine önemli ölçüde kaynaklık eden fıkıh usûlü görüşleri incelenmektedir.

Bu çalışmanın hazırlanmasında pek çok ismin katkısı oldu. Hepsini burada zikretmem mümkün değil. Ancak bazı isimler özel olarak teşekkürü hak ediyor. Öncelikle beni ilk dönem Hanefî kaynaklarına yönlendirip “Zâhirü’r-Rivâyede Geçen Usul Konuları” başlıklı bu tezin hazırlanması ve yazımının her aşamasında bana yardımcı olan, görüş ve önerileri önümü açan değerli tez danışmanım Prof. Dr. Recep CİCİ’ye teşekkür ederim. Yine teze çeşitli katkılar sağlayan Prof. Dr. Ziya KAZICI hocama, tezin başlığını belirleyen ve beni bu konuyu çalışmaya sevk edip çok değerli katkılar sunan Dr. Ahmet Hamdi AKPINAR hocama şükranlarını sunuyorum. Tezimi okuma zahmetinde bulunan ve önemli katkılar sağlayan muhterem Prof. Dr. Kemal YILDIZ ve Doç. Dr. Temel KACIR hocalarıma ayrıca teşekkür ederim. Tezin özellikle ikinci ve üçüncü kısmına değerli katkılarda bulunan Doç. Dr. Recep ÖZDİREK ve Dr. Ahmet EFE hocalarıma yine çok teşekkür ederim. Son olarak Ali ALBAYRAK beye, tezin son okuması ve redaksiyonu konusundaki yardımları için müteşekkirim.

Nihat ÖZDEMİR

İstanbul 2024

## ÖZET

### ZÂHİRÜ'R-RİVÂYE'DE GEÇEN USUL KONULARI

Nihat ÖZDEMİR

Doktora, Temel İslâm Bilimleri

Tez danışmanı: Prof. Dr. Recep CİCİ

Şubat-2024, xiii + 314 Sayfa

Hanefî mezhebinin kurucu imamlarından biri olan Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'nin Hanefî mezhebinin teşekkülü ve fıkıh usulünün oluşumunda önemli etkileri vardır. Bu etki en bariz biçimde, Şeybânî'nin telif ettiği, Hanefî mezhebinin kurucu metinleri olarak kabul edilen “zâhirü'r-rivâye” adıyla meşhur olmuş altı eserde görülür. Bu eserler; fıkıh ilminin konu, problem ve dil açısından bağımsız hale geldiğine, fikhî konuların belirli usul kuralları çerçevesinde şekillendiğine işaret eden, hem müellifin hem de hocaları Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un görüşlerini ihtiva eden Hanefilere ait ilk fıkıh metinleridir.

Bu çalışmada sözü edilen fikhî birikimin dayandığı şer'î deliller çerçevesinde Şeybânî tarafından kaleme alınan bu altı eserin içerisine yayılmış usul konularını istikra yöntemiyle tespit ederek Hanefilerin fikhî istidlâllerinin temellendirilmesine katkı sağlamaktır. Bununla birlikte ilk dönem Hanefî mezhebinin usûl anlayışının iddia edildiği üzere tamamen fûrûdan hareketle tümevarım metoduyla oluşmadığına, ana omurgasının kurucu imamlar tarafından çeşitli fikhî hükümler içerisine yayıldığı görüşüne katkı sunmaktır.

Tezimiz giriş, üç bölüm ve sonuç bölümlerini içermektedir. Giriş bölümünde tezin konusu, amacı, önemi ve özgün değeri, araştırma yöntemi ve “zâhirü'r-rivâye” eserleri üzerine yapılan çalışmalar ele alınmıştır. İkinci bölümde Şeybânî'nin hayatı, dönemin siyasi ve sosyal ortamı, hocaları, öğrencileri, eserleri, Hanefî mezhebindeki yeri ve rolü hakkında bilgiler verilmiştir. Üçüncü bölümde ise önce delil kavramı üzerinde durulmuş, ardından Şeybânî'nin fikhî çözümlerde başvurduğu Kur'an, sünnet, icmâ, kıyas, sahâbî kavli, istihsan, örf ve şer'u men kablenâ gibi deliller ile

yapmış olduğu istidlâller ele alınmıştır. Tez çalışmamızın dördüncü bölümünde usul konularından zâhirü'r-rivâye'de geçen ahkâm ve lafız konuları başlığı altında zâhirü'r-rivâyede hüküm konusu, lafza ait usûl kuralları ve hüküm çıkarma yolları ortaya konulmaya gayret edilmiştir. Teklifi ve vaz'î hükümler kavramsal çerçeveleriyle birlikte ele alınmış, daha sonra zâhirü'r-rivâyede geçen teklîfi ve vaz'î hükümler kullanım çeşitleriyle tespit edilmeye çalışılmıştır. Hüküm konusuyla yakın bağlantısına binaen naslardan hüküm çıkarma yolları konusu da bu başlık altında incelenmiştir. Yine fıkıh usulünün önemli konularından olan ehliyet ârızaları, teâruz, tercih ve nesih konularına da hüküm konusuyla yakın bağlantısına binaen bu bölümde yer verilmiştir. Ayrıca çalışmamız kapsamında ulaşılan sonuçların, Hanefî mezhebinin usûl ve fûrû' kaynaklarındaki bilgilerle de mukayesesi yapılmaya çalışılmıştır. Sonuç kısmında ise elde edilen bulguların Hanefî mezhebi fıkıh külliyyatına katkısı hususu değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Zâhirü'r-rivâye, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Delil, Usul Konuları.

## **ABSTRACT**

# **ISLAMIC LEGAL THEORETICAL TOPICS IN ZAHİR AL-RIWAYAH**

Nihat ÖZDEMİR

Doctorate, Basic Islamic Sciences

Thesis Advisor: Prof. Dr. Recep CİCİ

February -2024, xiii + 314 Pages

Muhammad b. al-Hasan al-Shaybani is one of the constituents of the Hanafi sect in the 2nd year of emigration who has a great impact on the formation of usul al-fiqh of the Hanafi sect. We can see this impact most sharply in his six books known as “Zahir-al-Riwayah” which are acknowledged as the constituent scripts of the Hanafi sect. These are the very first books which show the separation of Fiqh by its topics, problems and language and show that the topics of Fiqh are formed in certain jurisprudential methods. These books can be acknowledged as the very first examples in the history of Fiqh which contain the arguments of the author’s teachers Imam Abu Hanifah and Abu Yusuf alongside his arguments and were unopened for others’ compendium.

This study aims to contribute to grounding the deductions of Fiqh according to the spiritual circumstances by finding the problems and topics of Usul-al-Fiqh which are spread in “Zahir-al-Riwayah”. Hereby, this study promotes the stance that the skeleton of Usul-al-Fiqh of the Hanafi sect is made with the arguments of their constituents and not with the inductive method beginning from descendants as professed.

This thesis consists of an introduction, three main chapters and a conclusion chapter. The introduction discusses the topic of the thesis and its aim, the importance of the thesis and its original value, the method of the study and the works done on Zahir al-Riwayah. The second chapter touches on the life of Imam Muhammad, the political and social life of his era, his teachers, his students, his books, and his role and

position in the Hanefi sect. The third chapter firstly deals with the concept of “reason”, then it discusses the reasons referred to by Imam Muhammad in solving the jurisprudential problems such as the Qur`an, sunnah, consensus and analogy, sayings of companions, juristic preference, common law and the revealed law preceding the shari`ah. The fourth chapter with its heading “The Jurisprudential Topics and Words in Zahir-al-Riwayah” deals with judgment, jurisprudential rules regarding a word and how to reveal the rule in Zahir-al-Riwayah. While explaining judgment, firstly al-hukm al-taklifi and al-hukm al-wad`i are specified within their concept. After that, this study tries to determine the al-hukm al-taklifi and al-hukm al-wad`i with their different usage in Zahir al-Riwayah with the induction method. Because of having a strong connection with judgment, revealing the judgment from texts` (al-istinbat) topic is also processed under this heading as a textual topic. The important usul al-fiqh topics which have a strong connection with al-hukm such as abrogation, merit breakdowns, conflict and preference are also studied under this heading. In addition, this study takes into consideration if the conclusion of the thesis corresponds with the data of Hanafi fiqh`s sources. The conclusion points out the contribution of the results obtained to the Hanafi madhab`s fiqh culture.

**Keywords:** Zahir al-Riwayah, Muhammed b. Hasan al-Shaybani, Evidence, Islamic Legal Theoretical Topics.

## İÇİNDEKİLER

TEZ ONAYI .....	i
BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ.....	ii
ÖN SÖZ.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT .....	vi
İÇİNDEKİLER .....	viii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	xii

### BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ .....	1
1.1. Tezin Konusu ve Amacı .....	1
1.2. Tezin Önemi ve Özgün Değeri.....	2
1.3. Araştırmanın Yöntemi .....	3
1.4. Zâhirü'r-Rivâye Eserleri Üzerine Yapılan Çalışmalar .....	4

### İKİNCİ BÖLÜM

MUHAMMED B. HASEN EŞ-ŞEYBÂNÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ.....	9
2.1. Siyasî Ortam .....	9
2.2. Sosyal Hayat.....	13
2.3. Şeybânî'nin Doğumu ve Yetiştirilmesi .....	16
2.4. İlim Tahsili .....	17
2.5. Kadılık Görevi.....	21
2.6. Vefatı .....	26
2.7. Hocalar .....	26
2.7.1. Ebû Hanîfe .....	27
2.7.2. Ebû Yûsuf .....	31
2.7.3. İmam Mâlik.....	33
2.8. Şeybânî'nin Talebeleri .....	34
2.8.1. İmam Şâfiî.....	34

2.8.2. Esed b. Furat (ö.213/828).....	36
2.8.3. Îsâ b. Ebân.....	37
2.9. Eserleri.....	40
2.9.1. Zâhirü'r-Rivâye Eserleri .....	41
2.9.2. Nâdiru'r-Rivâye Eserleri.....	41
2.9.2.1. <i>el-Hücce 'alâ ehli'l-Medine</i> .....	43
2.9.2.2. <i>el-Âsâr</i> .....	45
2.9.2.3. <i>Muvatta'ü'l-Îmâm Mâlik Rivâyetü Muhammed</i> .....	46
2.9.2.4. <i>Rakkiyyât</i> .....	47
2.9.2.5. <i>Hârûniyyât</i> .....	48
2.9.2.6. <i>Cürcâniyyât</i> .....	48
2.9.2.7. <i>Keysâniyyât</i> .....	48
2.9.3. Zâhirü'r-Rivâye Eserleri .....	49
2.9.3.1. Zâhirü'r-Rivâye Tanımı .....	49
2.9.3.2. Zâhirü'r-Rivâye Eserlerinin Sayısı.....	51
2.9.3.3. Zâhirü'r-Rivâye Eserlerinin Tanıtımı.....	54
2.9.3.4. Zâhirü'r-Rivâye Şerhleri .....	63
2.9.4. Muhtasarlar .....	74
2.9.4.1. <i>Muhtasaru't-Tahâvî</i> .....	75
2.9.4.2. <i>Muhtasarü'l-Hâkim eş-Şehîd</i> (ö.334/945) .....	77
2.9.4.3. <i>Muhtasarü'l-Kerhî</i> .....	78
2.9.4.4. <i>Kudûrî</i> .....	80
2.9.4.5. <i>Bidâyetü'l-mübtedî</i> .....	81
2.9.4.6. <i>el-Vâfî</i> .....	82
2.10. Şeybânî'nin Hanefî Fıkhının Tedvinindeki Yeri.....	84
2.10.1. Tedvin .....	86
2.10.2. İmam Mâlik'in Muvatta'ından İstifade Etmesi.....	86
2.10.3. Tedris .....	87
2.10.4. Kadılık.....	88

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### ZÂHİRÜ'R-RİVÂYE'DE YER ALAN DELİLLER..... 90

3.1. Delil Kavramı .....	90
3.2. Zâhirü'r-Rivâye'de Aslî Deliller .....	92
3.2.1. Kur'ân .....	93

3.2.1.1. Kur'ân İle İstidlâl .....	93
3.2.1.2. Zâhirü'r-Rivâye'de Şâz Kırâatlar .....	96
3.2.2. Sünnet .....	99
3.2.2.1. Sünnetin Tanımı .....	100
3.2.2.2. Zâhirü'r-Rivâye'de Sünnet.....	101
3.2.2.3. Zâhirü'r-Rivâye'de Sünnet ile İstidlâl.....	106
3.2.2.4. Sünnet ve Rivâyetlerle İstidlâl Konusunda İzlediği Yöntem ...	107
3.2.2.5. Haber-i Vâhid.....	112
3.2.2.6. Zâhirü'r-Rivâye'de Haber-i Vâhidle Nassa Ziyâde .....	133
3.2.3. İcmâ.....	140
3.2.3.1. İcmân Tarifi.....	140
3.2.3.2. Zâhirü'r-Rivâye'de İcmâ ile İstidlâl.....	141
3.2.4. Kıyas .....	144
3.2.4.1. Kıyasın Kavramsal İçeriği.....	146
3.2.4.2. Zâhirü'r-Rivâye'de Kıyas ile İstidlâl .....	147
3.3. Fer'î Deliller .....	153
3.3.1. Sahâbî Görüşleri.....	153
3.3.1.1. Sahâbe İhtilafları ve Tercih Sebepleri .....	156
3.3.2. İstihsân .....	160
3.3.2.1. İstihsânın Tarifi .....	160
3.3.2.2. Sebeplerine Göre Zâhirü'r-Rivâye'de İstihsân Örnekleri .....	163
3.3.3. Örf.....	169
3.3.3.1. Örfün Tanımı.....	169
3.3.3.2. Örfün Delil Oluşu.....	169
3.3.3.3. Hakikat-Mecaz Teâruzunda Örf.....	171
3.3.3.4. Âmm Lafzın Örf ile Tahsisi .....	172
3.3.3.5. Mutlakın Örf ile Takyidi .....	174
3.3.4. Şer'u Men Kablenâ (شرع من قبلنا).....	175
3.3.4.1. Şer'u Men Kablenâ Kapsamında Değerlendirilen Hükümlerin Kısımları .....	175
3.3.4.2. Zâhirü'r-Rivâye'de Şer'u Men Kablenâ .....	177

## **DÖRDÜNCÜ BÖLÜM**

### **USUL KONULARINDAN ZÂHİRÜ'R-RİVÂYE'DE GEÇEN AHKÂM VE LAFİZ BAHİSLERİ .....**

4.1. Teklîfi Hükümler.....	179
4.1.1. Teklîfi Hükümün Kavramsal Çerçevesi.....	180
4.1.1.1. Zâhirü'r-Rivâyede Teklîfi Hükümler .....	181
4.2. Vaz'î Hükümler.....	207
4.2.1. Vaz'î Hükümün Kavramsal Çerçevesi.....	207
4.2.1.1. Rükün .....	208
4.2.1.2. Sebep .....	209
4.2.1.3. İlet .....	211
4.2.1.4. Şart .....	212
4.2.1.5. Alâmet .....	215
4.3. Naslardan Hüküm Çıkarma Metodları .....	217
4.3.1. Lafız Konuları .....	217
4.3.1.1. Zâhirü'r-Rivâyede Nazmın Sîga ve Lügat Bakımından Çeşitleri.....	218
4.3.1.2. Zâhirü'r-Rivâyede Nazım/Lafız ile Gerçekleşen Beyan Çeşitleri.....	232
4.3.1.3. Nazmın Konulduğu Anlamda Kullanılıp Kullanılmaması Bakımından Çeşitleri .....	244
4.3.1.4. Mana ve Maksadı Anlama Çeşitleri.....	254
4.3.1.5. Fasit İstidlâller.....	260
4.3.1.6. Ehliyet Ârızaları .....	263
4.3.1.7. Teâruz ve Tercih.....	276
4.3.1.8. Zâhirü'r-Rivâyede Naslar Arasında Teâruz ve Tercih Yolları .....	277
4.3.1.9. Nesih.....	283
<b>SONUÇ.....</b>	<b>285</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>289</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>315</b>

## KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.	: Adı Geçen Eser
a.g.m.	: Adı Geçen Makale
a.g.r.	: Adı Geçen Risale
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA	: <i>Diyanet İslâm Ansiklopedisi</i>
ed.	: Editör
h.	: Hicrî
hızr.	: Hazırlayan
m.	: Milâdî
nşr	: Neşreden
ö.	: Ölümü
red.	: Redaktör
s.	: Sayfa
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik
ts.	: Tarihsiz
vd.	: Ve diğerleri
yy.	: Yer bilgisi yok

# BİRİNCİ BÖLÜM

## GİRİŞ

### 1.1. Tezin Konusu ve Amacı

İlahi vahyin insanların mutluluğunu sağlaması amacıyla insanın içinde bulunduğu toplum ve yaratıcısıyla olan münasebetlerini düzenlemek üzere getirdiği kuralların bütününe “şer‘î hükümler” denir. İslâm fikhının diğer hukuk sistemlerinden en önemli ayrıcalıklarından biri onun ilâhî kaynaklı olmasıdır. O, bu özelliği ile geçmişten günümüze kadar beşeriyetin tanıdığı ve uyguladığı diğer yasa ve kanunlardan ayrılmaktadır. Bu nedenle Müslüman fakihler fikhî istidlâllerinde bir başka tabirle hukukî çıkarımlarında Kur‘ân ve sünnette sabit olan dini metinleri temel referans olarak kabul etmişlerdir. Müslümanlar açısından böyle bir önemi haiz bu kaynakların birer fıkıh referansı olarak kullanımında bir metodolojinin gözetilmemesi gayr-ı kâbidir. Nitekim İslâmî ilimler arasında müstesna bir yere sahip “fıkıh usulü” ilmi bu gereksinim neticesinde doğmuş bir disiplindir. Fakihlerin fikhî delillere olan yaklaşımlarındaki farklılıklar zamanla bu disiplin içerisinde çeşitli ekollerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Hüküm, mükellefin fiillerine ilişkin Allah‘ın hitabı olduğuna göre, mükellefin fikhî sorulara cevap araması, verilen cevapların şer‘î delillerini bilmesi, şer‘î hükümlerin hangi yöntemlerle elde edildiğini görmesi takip ettiği fikhî ekole yönelik güvenini artırdığı gibi mezhebe dair tutarlılığı da gözler önüne serecektir.

Bu çalışmada Hanefî literatürüne önemli ölçüde kaynaklık yapan “Zâhirü’r-Rivâye’de Geçen Usul Konuları” ele alınmıştır. Bu bağlamda delil kavramı ve Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî’nin fikhî çözümlerde esas aldığı deliller, zâhirü’r-rivâye’de teklifi ve vaz‘î hükümler, lafza ait usulî kurallar ve hüküm çıkarma yollarına dair konular ele alınmıştır.

Usul konuları ele alınırken yaygın kanaate göre fukaha metodunu benimseyen fakihler, usul konuları hakkında kurucu imamlar tarafından kendilerine ulaşan müstakil bir eser bulunmaması sebebiyle fûrû-i fıkıh eserleri üzerinden usul

kurallarını tespit etmişlerdir. Bu görüş sahiplerinin ileri sürdükleri yaklaşıma göre Cessâs (ö.370/981)-ilk müstakil Hanefî usul eseri müellifi kabul edilmesi hasebiyle-Hanefî fûrû-i fıkıh eserlerini tümevarım yöntemiyle inceleyerek kişisel usul anlayışıyla ilgili kaynaklardan usul kurallarını ortaya koymaya çalışmıştır. Debûsî' (ö.430/1039), Saymerî (ö. 436/1045) ve Pezdevî (ö.482/1089) ise Cessâs'ı esas almakla birlikte aynı yöntemi kullanarak Hanefî fıkıh usulünü kemâle taşımışlardır. Kuşkusuz bu usul anlayışı Hanefî mezhebi kurucu imamları ile yerleşik Hanefî usulcüler arasındaki bağı zayıflatacağı yahut koparacağı kanaatindeyiz. Böyle bir iddia karşısında Hanefî mezhebine ait temel eserlerde geçen usul konularının tespit edilip ortaya konulması büyük önem arz etmektedir. Zira ilahî vahiyle irtibatlı olup hayatın her alanını tanzim iddiasını taşıyan İslâm hukukunun söz konusu hükümleri gelişi güzel ortaya koyması düşünülemezden mutlaka bir bilgi disiplinin olması gerekir. Bu durumda kurucu imamların sistematik bir icthad usulü tesis ettikleri, fikhî çıkarımları bu usul üzerine bina ettikleri kaçınılmaz bir gerçektir.

Hanefî mezhebi ve diğer fıkıh mezheplerinin tasnifine büyük oranda öncülük eden Ebû Hanîfe'nin anlayışını sonraki asırlara taşıyan kişinin Şeybânî olduğunu söylemek mümkündür. Onun kaleme aldığı zâhirü'r-rivâye eserleri de onun bu fonksiyonunu icra etmesine aracı olmuş ve Hanefî mezhebinin baş kaynakları arasında yer almıştır.

## **1.2. Tezin Önemi ve Özgün Değeri**

Ebû Hanîfe'nin etrafında oluşan fıkıh medresesi önceki nesillerden intikal eden Kur'ân ve Sünnet bilgisini, re'y ve icthadları sıkı bir şekilde inceleyip özümsemiş, meseleler hakkında hüküm verirken yalnızca dünyadaki mevcut objektif durumu dikkate almamış; aksine henüz ortaya çıkmamış birtakım meseleleri de varsayıp bunlara terettüp eden ahkâmı açıklayarak hem kendi dönemleri hem de kendilerinden sonraki fert, toplum ve yönetimlerin ihtiyaçlarına cevap verebilecek zenginliğe sahip bir fıkıh hazinesini sunmuştur. Böylelikle bu medrese sonraki İslâm toplumlarına yüzyıllar boyunca geniş tatbik alanı sunmuştur.

Şeybânî, orijinal tarzda kaleme aldığı eserleri ile günümüz fıkıh sistematığının öncüsü konumunda olduğundan, daha sonra gelen fıkıh ve fıkıh usulcülerini büyük ölçüde onu rehber edinmişlerdir. Buna karşılık fıkıh ve fıkıh usulü tarihi açısından

böylesine mümbit bir fakihin eserlerinde geçen usul konularıyla ilgili bir çalışmanın yapılmaması kanaatimizce bir eksiklikler.

Bu çalışmamızın özgün değeri sözü edilen bu fikhî birikimin, dayandığı şer'î deliller çerçevesinde Şeybânî tarafından telif edilen ve Hanefî mezhebinin kurucu metinleri kabul edilen zâhirü'r-rivâye eserleri içerisinde yayılmış usul konularını tespit ederek fikhî istidlâllerin temellendirilmesine katkı sağlamaktır. Zira fikhî hükümlerin temellendirilmesi, fıkıh kitaplarında bulunan hükümlerin Kur'ân, sünnet ve diğer şer'î delillerden belli metodolojik esaslar üzere nasıl ve ne şekilde çıkarıldığını öğreteceğinden Hanefî müntesiplerinin kalbine huzur ve itmi'nan vereceği gibi dinî hükümlerin mükellef tarafından benimsenmesine de katkıda bulunacaktır. Bu çalışmamız Hanefî mezhebinin usul anlayışının-iddia edildiği gibi- tamamen fûrûdan hareketle tümevarım metoduyla oluşmadığı, ana omurgasının fikhî çözümler içerisinde mündemiç olduğu görüşüne de katkı sağlamayı hedeflemiştir. Ayrıca Hanefî mezhebinin teşekkül dönemi âlimleriyle tedvin dönemi âlimleri arasında usul farklılığı olup olmadığını ortaya koymaktır.

### **1.3. Araştırmanın Yöntemi**

Çalışmamızın temel konusunun konu-kaynak bütünlüğünün zihinlerde somut biçimde şekillenmesine katkı sağlaması amacı ile zâhirü'r-rivâyenin manası, sayısı, bu eserler üzerine yapılan çalışmalara yer verilmiş ve söz konusu eserlerinin sonraki dönem Hanefî fıkıh çalışmalarına etkileri aktararak zâhirü'r-rivâye eserlerinin tanıtımı sağlanmıştır. Bu meyanda ilk dönem Hanefî fıkıh eserleri zâhirü'r-rivâye ve nâdiru'r-rivâye şeklinde ikili bir tasnife tâbi tutularak nâdiru'r-rivâye eserleri de tanıtılmıştır.

Şeybânî'nin bize ulaşan ve müstakil usul konularını ele alan bir eseri bulunmamaktadır. Bu sebeple her bir fikhî bab tek tek okunarak bu bablarda geçen usul konuları tespit edilmeye çalışılmıştır. Usul konuları tespit edilirken bazı kelimelerin birden fazla anlamda kullanıldığı ifade edilerek örnekler verilmiştir. Ayrıca Şeybânî'nin aynı anlamı farklı sîgalarla ifade ettiği saptanmıştır. Bu da özellikle belirtilmiştir. Sonuç olarak zâhirü'r-rivâyede geçen usul konuları tümevarım yöntemi ile tespit edilmeye çalışılmıştır. Tezimizde karşılaştığımız en büyük zorlukta bu olmuştur.

İlk dönem kurucu metinlerde ıstılahların kavramsal çerçevesi henüz belirlenmediğinden dolayı sonraki dönemlere ait Hanefi usul kaynaklarından hareket edilerek ilgili ıstılahların kavramsal çerçevesi belirlenmiştir. Fakat burada şunu ifade etmek gerekir ki; Hanefi usulcülerin kavramsallaştırdığı birçok kavramın ifade ettiği hükümlerin, daha önce Şeybânî tarafından açıkça ortaya konulduğu da saptanmıştır. Bu durum, kurucu metinlerde geçen usul konularıyla yerleşik Hanefi usul eserlerinde geçen kavramsal tarifler arasındaki bağı işaret edecektir.

#### **1.4. Zâhirü'r-Rivâye Eserleri Üzerine Yapılan Çalışmalar**

Şüphesiz fıkıh usulü ilmi tarihi süreç içerisinde çeşitli dönemlerden geçmiştir. Bunların ilki fıkıh usulü ilminin müctehid sahâbîlerin zihinlerinde, herhangi bir terimleşme yahut tedvin ve tasnif olmaksızın müteferrik zâbitlar şeklinde bulunduğu dönemdir. İkinci dönem kaide ve kuralların âlimler arasında mütedavel hale gelip meclislerinde konuşulduğu dönemdir. Diğer bir dönem ise İmam Şâfiî'nin bu kaideleri müstakil bir kitapta tedvin edip delillerini göstermek suretiyle izah ettiği dönemdir.

Usul konularında İmam Şâfiî ile başlayan müstakil eser telif etme yöntemi Şeybânî'nin talebelerinden İsâ b. Ebân (ö.221/836) ile devam etmiştir. İsâ b. Ebân, takipçileri arasında usul ve fûrû fıkhı ilişkili görüş ve içtihatlarına en fazla yer verilen âlimlerin başında gelir. Hanefi usul eserlerinde haber, sünnet ve âm-has meselelerine ilişkin görüşleri çokça aktarılır. Dolayısıyla Hanefi usul düşüncesinin teşekkülü ve tedvininde İsâ b. Ebân'ın rolü göz ardı edilemeyecek kadar açıktır. Esasen Hanefi mezhebinde telif edilen ilk usul eserlerinin İsâ b. Ebân'ın çalışmaları olduğu söylenebilir. Zira o dönemde İmam Şâfiî tarafından telif edilen ve sonraki süreçte Şâfiî Mezhebi'nin temel usul kaynağı haline gelen *er-Risâle*'nin ardından Hanefi literatürde bir boşluk oluşmuştu. Hanefi âlimler oluşan bu boşluğu doldurmak ve mezheplerinin görüşlerini savunmak ve temellendirmek için usul eserleri yazma gereği duymuşlardır. İşte bu sürece öncülük eden ilk isim İsâ b. Ebân olmuştur. Onun eserleri ilk Hanefi fıkıh usulü eserleri olarak görülebilir. Ancak İsâ b. Ebân'dan önce de fıkıh usulüne dair eserlerin telif edildiğini düşünen âlimler vardır.

İsâ b. Ebân'ın usul düşüncesini, Ebû Hanîfe'yi dikkate almaksızın, doğrudan sahâbe ve tabiûndan deliller getirerek oluşturduğu düşünülemez. Nitekim el-Cessâs'ın: "İsâ b. Ebân'ın bu manada zikrettiği şeylerin tamamını aktardım. Bence bu hususlar aynı zamanda ashabımızın da görüşüdür. Onların asılları buna delâlet etmektedir" ifadesi İsâ b. Ebân'ın söylediği şeyin aslında mezhebin genel görüşünü temsil ettiğini gösterir. Ayrıca, Saymerî'nin, İsâ b. Ebân'ın *el-Hucecû (Huccetü)'ş-sağîr* adlı eserinde verdiği bilgilere göre haberle ilgili konularda Ebû Hanîfe'nin görüş ve delilleri ile onu destekleyen rivayet ve kıyasları zikretmesi de bu iddianın yanlış olduğunu gösterir niteliktedir.

Zâhirü'r-rivâye eserleri üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalarda dikkat çeken nokta; ya özel konu çalışması şeklinde yahut yerleşik Hanefî usul eserleri üzerinden zâhirü'r-rivâye'ye atıfta bulunarak yapılan çalışmalar yahutta zâhirü'r-rivâye eserlerinden birini inceleyen çalışmalar karşımıza çıkmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla son dönemde yapılan çalışmalar şunlardır:

1) Ali Ahmed en-Nedvî, *el-Ğavâ'id ve'd-davâbitü'l-müstahlasa mine't-Tahrîr*: Nedvî, Cemâlüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdisseyyid el-Hasîrî'nin (ö.636/1238) *et-Tahrîr fî Şerhi'l-Câmi'u'l-kebîr* adlı eserde geçen fıkıh kuralları tespit edip çıkarmış olduğu doktora tezidir. Bu çalışma genel olarak fikhî kaideleri tespit çalışması olması yanı sıra zâhirü'r-rivâye eserlerinden yalnızca *el-Câmi'u'l-kebîr* üzerinden hareket edilmiştir.

Bu doktora tezi *el-Ğavâ'id ve'd-davâbitü'l-müstahlasa mine't-Tahrîr* ismiyle yayımlanmıştır. (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1411/1991)

2) Son dönemde yapılan tezler arasında tezimize en yakın çalışmalardan biri Muhammed ed-Desûkî'nin, *Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî ve Eseruhû fî'l-Fıkhî'l-İslâmi* çalışmasıdır.

Desûkî bu çalışmasında Şeybânî döneminin siyasi, toplumsal ve dönemin ilmi hayatını, eserlerini, Hanefî mezhebindeki konumunu, hadisçilik yönünü, usul anlayışını ve İslâm fikhına olan etkisini ele almıştır. Fakat o, ilgili eserinde Hanefî mezhebi kurucu imamların delil anlayışları, hüküm çıkarma ve ictehad yöntemini ele alırken genellikle zâhirü'r-rivâye eserlerine başvurmamış, yerleşik Hanefî usul ve furû' eserleri üzerinden hareket etmiştir. Ayrıca usul konularının bir kısmını ele almıştır. Eser, 1987 yılında Doha'da Dârü's-Sekâfe tarafından basılmıştır.

3) Ali Ahmed en-Nedvî, Şeybânî b. Hasen eş-Şeybânî: *Nabîgatü'l-Fıkhi'l-İslâmî* (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1414/1994) Nedvî ilgili eserde Şeybânî'in hayatını, ilmi faaliyetlerini, hoca ve öğrencilerini, telif ettiği zâhirü'r-rivâye ve zâhirü'r-rivâye kategorisinde olmayan eserlerini, icthadi konumunu ve kadılık vazifesi konularını ele almıştır. Nedvî, zâhirü'r-rivâyede geçen fıkıh usulü konularının tespit ve tahririne değinmediği gibi fıkıh usulünün en önemli konusu olan elfaz bölümünü de ele almamıştır.

4) Türkçe literatürde bu çalışmamızın konusuyla irtibatlı olarak yer alan ve bizim de istifade ettiğimiz bazı kaynaklar bulunmaktadır. Aydın Taş'ın "Muhammed b. eş-Şeybânî'nin Usul Anlayışı" çalışması tezimize yakın olan çalışmalardan biridir. Ancak müellif zâhirü'r-rivâye'de geçen usul konularının tamamını ele almadığı gibi tezde geçen Şeybânî'nin usul anlayışını daha çok *el-Hücce 'alâ ehli'l-Medine* adlı eserine dayandırmış, zaman zaman zâhirü'r-rivâye eserlerinden *el-Asl*'a müracaat etmiştir. Diğer zâhirü'r-rivâye eserlerine ise neredeyse hiç müracaat etmemiştir. Eser, giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Şeybânî'nin biyografisi ve ilmî şahsiyeti anlatılmıştır. İkinci bölümde, Şeybânî'nin fikhî bilgi üretiminde kullandığı kitap, sünnet, sahâbî sözü, şer'u men kablenâ ve örf gibi delilleri ayrı ayrı incelenmiş, üçüncü bölümde ise Şeybânî'nin icthad yöntemi ortaya konmaya çalışılmış, icthadın tanımı, şartı, icthadda hata ve isabet gibi meseleler ele alınmıştır. Dördüncü bölümde, Hanefî mezhebinin Şeybânî'ye kadarki tarihî hakkında bilgi verilmiştir.

5) Zâhirü'r-rivâyeyi oluşturan eserleri konusal olarak ele alan çalışmalardan biri Fatih Orum tarafından "Klasik Fıkıh Kaynaklarındaki Kıyas Anlayışının Kur'ân Açısından Değerlendirilmesi (Zâhirü'r-Rivâye Örneği)" isimli doktora çalışmasıdır. Orum tezin birinci bölümünde zâhirü'r-rivâye eserlerinin tanıtımını yapmış, akabinde kıyasın fıkıh usulündeki yerini ve usul eserlerinde ele alınışını genel hatlarıyla göstermiştir. Tezin ikinci ve üçüncü bölümlerinde zâhirü'r-rivâyede kıyasla ilişkili olduğunu düşündüğü örneklere çeşitli lafızlar altında yer verip genel tahliller yapmıştır. Dördüncü ve son bölümde ise seçtiği altı konu başlığı çerçevesinde zâhirü'r-rivâyedeki kıyas anlayışını Kur'ân açısından değerlendirmiştir.

6) Zâhirü'r-Rivâye eserleri hakkında yapılan çalışmalardan biri de Esra Kılavuz Eser'e ait "Şeybânî'in *el-Câmi'u's-sağîr* Adlı Eserinde Teklifi Hükümlerin Tasnif ve İfadelenilmesi" adlı yüksek lisans tezidir. Eser, bu çalışmasında İslâm hukukunda

teklîfi hükümler olarak bilinen vâcib, mekruh, haram vb. hükümlerin fikhın tedvin edilmeye başlandığı ilk dönemde henüz tam olarak teşekkül etmediğini, bu hükümlerin daha kapalı kelimelerle ifade edildiğinin bilindiğini ve bu durumun Şeybânî'nin *el-Câmi'ü's-Sağîr* adlı eseri merkezinde incelendiğini ifade ettiği bu çalışmada Şeybânî'nin teklîfi hüküm ifade etmek üzere kullandığı lafızların mahiyetini araştırıldığını anlatmaktadır. Öncelikle ilgili lafızların Kur'ân ve sünnetteki kökeni incelenmekte, ardından Şeybânî'nin söz konusu lafızlara ilişkin kullanımı, Kâsânî ve İbn Âbidîn'in açıklamaları paralelinde değerlendirilmektedir. Sonuç olarak Şeybânî'nin kullandığı farklı ifadeleri nasıl anlamak gerektiği ve bunların sonraki asırlarda yaşayan fakihleri nasıl ve hangi ölçüde etkilediği sorgulanmaktadır. Ayrıca teklîfi hükümler sınıflandırılmasındaki kavramların Hanefî âlimleri tarafından ne tür sebeplerle tercih edilmiş olduğuna ilişkin düşünceleri de sürülmektedir.

7) İstihsân Metodunun Uygulanışı bağlamında zâhirü'r-rivâyeyi oluşturan eserleri konusal olarak ele alan çalışmalardan çalışmalardan biri de Hasan Güçlü'nün Şeybânî'nin *el-Asl* isimli eserinin “Kitâbü'l-Büyû' ve's-Selem Bölümünde İstihsân Metodunun Uygulanışı” adlı yüksek lisans tezidir. Güçlü bu tezinde Şeybânî'nin *Kitâbü'l-Asl* isimli eserinin “Kitâbü'l-Büyû' ve's-Selem” bölümünde istihsân metodunun nasıl uygulandığını çalışmıştır. Çalışma 3 bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Şeybânî'nin biyografisi ve eserleri hakkında bilgiler verilmiştir. İkinci bölümde istihsân ile bey' ve selem akitleriyle ilgili genel bilgilere yer verilmiştir. Üçüncü bölümde *el-Asl*'daki Kitâbü'l-Büyû' ve's-Selem bölümünden istihsânla ilgili örnekler ele alınmıştır.

8) Özlem Kahya Öncel, İmam Muhammed'in *el-Asl* Adlı Eserinde İstihsan, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022).

Öncel, üç bölümden oluşan çalışmasının birinci bölümünde İmam Muhammed'in biyografisini, istihsânın kavramsal çerçevesini, kaynak değerini, bir delil olarak istihsan hakkındaki tartışmayı ve çeşitlerini ele almıştır. İkinci bölümde ise *el-Asl*'da istihsan ve türevlerinin kullanımı, istihsânın hükmü, bir delil olarak bağlacılığı, *el-Asl*'da istihsan hükümleri açısından müctehitler arası ihtilâf konularını incelemiştir. Öncel, son bölümde *el-Asl*'da istihsan çeşitlerini işlemiştir. Bu bağlamda usul eserlerinde istihsan çeşitleri, kıyas sebebiyle istihsan, eser/nas, icmâ, maslahat,

ih̄tiyat, műc̄tehitler arası gűrűŝ farkları, űncelik sebebiyle yapılan istihsan ve son olarak *el-Asl*'da istihsana dayalı hűkűmlerin karakteristik yapısı konuları ele almıŝtır. Sonuç olarak Őeybűnű'ye ait zűhirű'r-rivűye eserlerinde geçen usul konularını műstakil olarak ele alan ve usul konularının tamamını yahut bűyűk bir bűlűműnűn ele alındığı bir çalıŝmayı tespit edemedik. Buna gűre yaptığımız doktora çalıŝmamız tezimizin Hanefi usul literatűrűne katkı saėlayacaėını dűŝűnmekteyiz.



## İKİNCİ BÖLÜM

### MUHAMMED B. HASEN EŞ-ŞEYBÂNÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

#### 2.1. Siyasî Ortam

Yaklaşık bir asır devam eden Emevî (661-750) iktidarında, başta halife olmak üzere devletin ileri gelenlerinin benimsediği siyasî görüşler ile ortaya koydukları uygulamalar, geniş bir coğrafyaya hâkim olan ve farklı unsurlar barındıran İslâm toplumunda çeşitli dezavantajlı ve mevcut durumlarından hoşnut olmayan birtakım kesimlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu çevreleri organize eden lider kadroların yoğun propagandası ve teşkilatlanan büyük kitlelerin faaliyetleri neticesinde Emevî hanedanı yıkılmış, böylece Abbâsî Devleti'nin kurulmasının önü açılmıştır.<sup>1</sup>

Şeybânî (ö.189/805) böyle bir ortamda, Abbâsî Devleti'nin (H.132-656/M.750-1258) kurulduğu yılda Vâsıt'ta dünyaya geldi. Hayatının tamamı Abbâsîler'in iki asrı H.132-232/M.750-848 yılları arasında geçmiştir.<sup>2</sup> Emevîlerin en son olan halifesi Mervân b. Muhammed (ö.132/750) öldürülünce Emevî Devleti sona erip, Abbâsîler dönemi başlamıştır.<sup>3</sup> Başkent olarak Dımaşk'ı seçen Emevîler tarih sahnesinden çekilince Abbâsîler hilâfet merkezini Dımaşk'tan Bağdat'a taşımışlardır.<sup>4</sup>

Şeybânî, Abbâsî halifelerinden Ebü'l-Abbâs es-Seffâh (ö.136/754), Ebü Ca'fer Abdullah el-Mansûr (ö.158/775), Mehdî-Billâh (ö.169/785), Hâdî-İlelhak (ö.170/786) ve Hârûnürreşîd (ö.193/809) dönemlerine şahit olmasına rağmen

---

<sup>1</sup> Muhammed Süheyl Takkûş, *Târîhu'd-Devleti'l-Emevîyye*, 7.bs., (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1431/2010), 195, 199; Murat Akkuş "Abbâsî Halifelerinin Ölüm Sebepleri", (Yüksek Lisans Tezi. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2010), 14.

<sup>2</sup> Takkûş, *Târîhu'd-Devleti'l-Abbâsîyye*, 7.bs. (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1430/2009), 33.

<sup>3</sup> İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmail b. Şihâbiddîn Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2015), C. 10, 264.

<sup>4</sup> Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), C. 1, 34.

kaynaklarda Şeybânî'nin sadece Hârûnürreşîd ile ilişkisinden bahsedilmekte ve bu ilişkinin Ebû Yûsuf'un tavsiyesi üzerine başladığı ifade edilmektedir.<sup>5</sup>

Ebü'l-Abbâs, 132-136/750-754 yılları arası saltanat sürdü ve 132/749 tarihinde Kûfe Camii'nde Abbâsîler'in ilk halifesi olarak biat aldı. Kûfe Camii'nde okuduğu tahta çıkış hitabesinde kan dökücü ve Emevî hanedanının yıkıcısı anlamına gelen Seffâh lakabını ömür boyu taşıdı.<sup>6</sup> Onun devrinde yaşanan en önemli olay, Çin ordusunun mağlûbiyetiyle neticelenen Talas Savaşı'dır (Temmuz 751). Böylece Çin, Batı Türkistan'la ilgili siyasî emellerinden vazgeçmek durumunda kalmıştır.<sup>7</sup>

Seffah (136/754) yılında ölünce Abbâsî Devleti'nin ikinci halifesi, 136/754 yılında tahta çıkan Ebû Ca'fer Abdullah el-Mansûr olmuştur. Seffâh öldüğünde, Ebû Ca'fer el-Mansûr Mekke'de idi. İsa b. Mûsâ ona elçi göndererek Seffâh'ın öldüğünü ve onun adına biat aldığını bildirdi.<sup>8</sup>

Ebü Ca'fer el-Mansûr güçlü, bilgili, akıllı, ileri görüşlü ve güzel ahlâk sahibi bir devlet adamıydı. Ebü'l-Abbâs'ın zamanında bile onun güçlü bir destekçisiydi. Verilen görevleri başarı ile yerine getiriyordu.<sup>9</sup>

Hilafete geçmesinin ardından bütün gücü kendisinde toplamış ve merkeziyetçi bir idare kurmuş, idarî yapı ve diğer birçok alanda eski İran geleneğini taklit etmiştir. Bunun sonucu olarak Emevîler devrinde uygulanmayan merkeziyetçi idare anlayışı, buna bağlı olarak yeni görevlerin ortaya çıkması, bürokraside artış, halife sarayları ile devlet ricalinin köşklerinde İran saray protokollerinin hâkim olması, bürokratların

<sup>5</sup> Nedvî, Ali Ahmed, *eş-Şeybânî Nabigatü'l-Fıkhi'l-İslâmî*, (Dârü'l-Kalem, Dımaşk, 1994), 13; Aydın Taş, "Şeybânî, Muhammed b. Hasan", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), C. 39, 39.

<sup>6</sup> İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. Ali Ebü'l-Ferec, *el-Muntazam fî Tarihi'l Mülük ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata-Mustafa Abdülkadir Ata, 2.bs., (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), C. 7, 299; es-Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *Târihu'l-hulefâ'*, 2.bs., (Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûnil-İslâmiyye, 2013), 419.

<sup>7</sup> Hakkı Dursun Yıldız, "Ebü'l-Abbâs es-Seffâh", *DİA*, C. 10, 283.

<sup>8</sup> Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî, *Târihu'l-Rusül ve'l-Mülük*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, 2.bs. (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1967) C. 7, 471.

<sup>9</sup> Akkuş, *a.g.e.*, 29.

kılık kıyafetlerinde değişikler meydana gelmesi, saraylarda yer öpme ve halifenin oturduğu yerin yükseltilmesi gibi birçok yenilikler görölmeye başlanmıştır.<sup>10</sup>

Mansûr zamanında ciddi birçok isyan yaşanmış ve buna bağlı bazı olaylar meydana gelmiştir. Bunların başlıcaları amcası Abdullah b. Ali ve Ali evladının, başlattığı Hâricî isyanlarıdır. Ebû Müslim el-Horasânî'nin nedeniyle duyulan rahatsızlık ve sonuçta katledilmesi, Bizans'a yönelik müdahaleler, Endülüs Emevî devletinin kurucusu Abdurrahman b. Muâviye b. Hişâm'la kurulan ikili ilişkiler, Bağdat'ın (Medinetü's-selâm) kurulması ve devletin başkenti yapılması ve Mansûr'un İsa b. Musâ'nın yerine oğlu Mehdî için biat alması<sup>11</sup> bu dönemin dikkat çeken hâdiseleridir.

Halife Mansûr'un (158/775) yılındaki vefatı ile birlikte tahta geçen Mehdî-Billâh<sup>12</sup> (ö.169/785) babasından devraldığı istikrarlı bir ülke ve yönetimde birtakım ıslahatlar gerçekleştirdi. Cinayet, gasp ve anarşi gibi suçlar istisna edilmek koşuluyla, babası döneminde hapse atılanlara af getirdi. Dinî sembollere babası ve amcasından daha çok önem gösterdi. Bu bakımdan, Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin kullandığı "Mehdi" unvanını tercih etmesi önem arz eder. Mehdî siyâsî tecrübesi ve uzun yıllar bölgede yaşamış olmasından dolayı Horasan birlikleri, devlet yönetiminde etkili olan güçler ve Abbâsî ailesiyle iyi ilişkiler geliştirmiş, böylece babasının politikasını genel olarak devam ettirmiştir.<sup>13</sup>

Mehdî döneminde İran menşeli isyanlar, Hâricî isyanları, Emevî kökenli isyanlar, Arap kökenli isyanlar olmak üzere dört isyan gerçekleşmiştir.<sup>14</sup> Bu isyanların çoğu siyâsî amaçlı idi. İran kökenli isyanlar, temelde Abbâsî hâkimiyetine son vermeyi hedeflemiştir. Aynı amaç Emevî kökenli isyanlarda da görülür. Hâricîlerin temel prensipleri arasında yer alan devlet başkanının seçimle iş başına gelmesi gerektiği

---

<sup>10</sup> İlgün Kasım, "Halife Mansûr Dönemi", (Doktora Tezi. M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994), 212.

<sup>11</sup> Akkuş, *a.g.e.*, 29.

<sup>12</sup> Belâzürî, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zükkâr - Riyad Zerkelî, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996), C. 3, 369.

<sup>13</sup> Nahide Bozkurt, "Mehdî-Billâh", *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), C. 28, 378.

<sup>14</sup> Ahmet Güzel, Abbâsî Halifesi Mehdî b. Mansûr ve Siyâsî Yönü", (Doktora Tezi. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2002), 185.

hususunu, onların isyanlarında siyasî bir amaç güdüldüğünü gösterir.<sup>15</sup> Bu isyanlar, zaman zaman devleti meşgul etse de başarısızlıkla sonuçlanmıştır.<sup>16</sup>

Mehdî'nin ardından halifelîğe geçen Mûsâ el-Hâdî (169/785'nin annesi Hayzürân bir câriyeydi ve kocasının sağlığında devlet işlerine yakın ilgi göstermiş ve hatta onu etkisi altına almıştı. Ancak Hâdî annesinin devlet işlerindeki nüfûzuna karşı koydu. Öte yandan bu dönemde Irak ve Mısır'da çıkan isyanlar bastırıldığı gibi, halife zındıklarla sıkı biçimde mücadele etmiş, kısa süren halifelîğinde (169-170/785-786) sürekli takip ederek onları cezalandırmıştır.<sup>17</sup>

Hâdî kardeşi Hârûn'un, oğlu Ca'fer b. el-Hâdî lehine veliahtlık hakkında vazgeçmesi için çok uğraştı. Hatta ümerâdan bir grubu çağırıp onlara bu düşüncesini ilettiler. Onlar da bu görüşe karşı çıkmayıp razı oldular. Annesi Hayzürân ise bunu reddetti. Zira o, oğlu Hârûn'un hilâfete geçmesini istiyordu. Fakat el-Hâdî'nin oğlu Ca'fer b. el-Hâdî tahta geçmeden babası el-Hâdî 16 Rebûlevvel 170 (15 Eylül 786) tarihinde İsbâz'da vefat etti.<sup>18</sup>

Hâdî'nin (170/786) tarihinde ölümünün ardından babasının veliahtı olan Hârûnürreşîd'e (ö.193/809) biat edildi.<sup>19</sup> Hârûnürreşîd dönemini Abbâsî hilâfetinin altın çağı olarak nitelemek mümkündür. Hatta buna Orta Çağ İslâm tarihinin ihtişam dönemi de denilebilir. Onun zamanında Abbâsî devleti zirvesine ulaşmış, bütün komşularına karşı üstünlük sağlamıştı. Devlet dışta itibarlı, içte ise kuvvetli ve huzurluydu.<sup>20</sup>

Mehdî, Halife Mansûr zamanında Azerbaycan ve Ermeniye valiliklerinde bulunan Yahya b. Halid'i el-Bermekî (ö.190/805) oğlu Hârûnürreşîd'in yetiştirilmesiyle görevlendirilmiştir. Böylece bu iki şahıs arasında iyi münasebetler başlamıştır. Hâdî, Hârûnürreşîd'i veliahtlıktan azletmek istediği sırada ona karşı muhalefet etmişti. Bundan dolayı Hârûnürreşîd, halife olunca kendisini vezir tayin etmiştir. Yahya bu

---

<sup>15</sup> Güzel, *a.g.e.*, 206.

<sup>16</sup> Güzel, *a.g.e.*, 325.

<sup>17</sup> Nahide Bozkurt, "Hâdî-İlelhak", *DİA*, C. 15, 16.

<sup>18</sup> İbn Kesîr, *a.g.e.*, C. 10, 418,419.

<sup>19</sup> Süyûtî, *a.g.e.*, 456.

<sup>20</sup> Akkuş, *a.g.e.*, 45; Takkûş, *a.g.e.*, 92.

makamda on yedi yıl kalmıştır. Bu uzun iktidar devresinde oğulları Fazl ve Ca'fer ile birlikte İslâm devletini adeta bunlar idare etmişlerdir.<sup>21</sup>

Hârûnürreşîd bu dönemde gerçekleşen İfrikiye'de İbâdiye, Zenâdika, Horasan ve Cezire bölgesinde Deylem, Hâricî ve Musul'da çıkan isyanları bastırdı. Şam'da ortaya çıkan Yemenî-Hudârî çatışmasını kontrol altına aldı. Bizans'a karşı seferler düzenledi ve Hazarlarla savaşlar yaptı. Bir müddet sonra Bermekîlerle ilişkileri bozuldu. Bu dönemde hilâfet sarayı ve Bağdat en muhteşem devrini yaşıyordu.<sup>22</sup>

## 2.2. Sosyal Hayat

Emevî devleti, farklı coğrafyaları kuşatan fetihler sebebiyle çok sayıda etnik unsuru barındırır hale gelmiştir. Ancak devlet, kan ve kabile bağına dayalı Arap unsurların hâkimiyeti esasına dayanıyordu. Arap olmayan Müslümanalar (mevâlî) hem devlet yönetiminde söz sahibi olamıyor hem de vergiler vb. sebeplerle iktisadî bakımdan zayıf durumda olduklarından devlete kin besliyordular. Mevâlînin bu hoşnutsuzluğunun yanında Arap kabilelerinin eski geleneklerinin devamı olarak kan davalarının devam etmesi Emevî iktidarını zaafa uğratan etkenlerden olmuştur.<sup>23</sup> Emevîlerin bu zaafını iyi kullanan Abbâsîler, mevâlînin de desteğini alarak (H.132-656/M.750-1258) yılında Emevî hanedanlığına son verip Abbâsî devletini kurdular. Abbâsîler, Emevîlerin ırkçı siyasetini sonlandırıp ümmetçi bir anlayış benimsedi. Bu şekilde birlik ve beraberlik sağlamayı amaçladılar.

İslâm toplumu H. 2. asırda -her ne kadar gayrimüslimler küçük bir oranı temsil etse de- inanç ve soy bakımından farklı unsurlardan oluşuyordu. İslâm dini ilk dönemde âdetleri, gelenekleri ve soyları birbirinden farklı toplumların bulunduğu çok geniş coğrafyalara kadar ulaşmıştı. Fakat İslâm'ın ulaştığı bu toplumlar bütünüyle hak davete boyun eğmiş değildi. Hâlâ atalarından miras kalan inançlarını sürdürenler

---

<sup>21</sup> *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, red. Hakkı Dursun Yıldız ed. Kenan Seyithanoğlu, (İstanbul: Çağ yayınları, 1989), C. 3, 143-144.

<sup>22</sup> Akkuş, *a.g.e.*, 17.

<sup>23</sup> *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, C. 3, 336.

bulunmaktaydı. İslâm'ı kabul etmeleri hususunda herhangi bir baskı ise söz konusu değildi.<sup>24</sup>

Abbâsîler'in barışçıl ve hoşgörüye dayalı siyasetleri ve başkenti Şam'dan Bağdat'a taşınmaları Bağdat'ın sosyal hayatına çok büyük bir hareketlilik ve canlılık kazandırdı. Bu şehirdeki insan unsurunu sadece, millet yahut dinle açıklanamaz. Abbâsîler'in yönetiminde Araplar, İranlılar, Türkler, Berberîler, Zenciler, Nabatlılar, Keldanîler gibi farklı ırk; Müslüman, Hristiyan, Mecusî, Sâbîiler gibi farklı dinlere mensup birçok insan bulunmaktadır. Kurulduğu tarihten hemen akabinde Bağdat'ın medeniyet, zenginlik ve refah bakımından cazibe merkezi olması birçok farklı yerden insanın Bağdat'a göç etmesine sebebiyet vermiştir. Bu yönüyle Bağdat, İslâm'ın hoşgörüsü altında farklı din ve etnisite mensuplarının bir arada yaşadığı güzel bir örnek teşkil eder.<sup>25</sup>

Abbâsî iktidarında yaşanan dönüşüm iktisadî yaşama da sirayet etmiştir. Abbâsîler her tür iktisadî üretimin ve refahın artırılması için gayret gösterdiler. Bu dönemde ekonomik faaliyetlerin temelini tarım teşkil ediyordu. İlk Abbâsî halifeleri, devlet gelirlerinin önemli bir kısmını tarımdan elde ettiği için geniş sulama faaliyetlerine giriştiler. Dolayısıyla ülkenin farklı yerlerinde uzman kişileri sulama ve kanal işlerinde çalıştırdılar. Mu'tasım, Çin'den çok sayıda su mühendisini Sâmerrâ şehri için getirtti. Merv'de emrinde binlerce kişinin çalıştığı sulama işlerine bakan bir divan (dîvânü'l-mâ') vardı.<sup>26</sup>

Abbâsîlerde sosyal sınıflardan biri de ilk dönem fetih hareketlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan kölelerdi. Köleler toplum içinde önemli bir sınıfı oluşturuyordu. Bundan dolayı köle edinme çok yaygındı. Farklı başkentlerde köle alınıp satılırdı. Hatta bazı tüccarlar geçimini bu işten sağlıyordu. Nitekim bazı tüccarlar uzak şehirlere gidip kimi zaman satın alma, kimi zaman da kaçırmak suretiyle köleleri alıp getiriyorlardı. Bu sosyal olgu önemine binaen âlimlerin eserlerine konu olmuş,

---

<sup>24</sup> Dusûkî, Muhammed, *Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî ve Eseruhû fi'l-fikhi'l-islâmî*, (Devha: Dârü's-Sekâfe, 1987), 55

<sup>25</sup> Kadir Kan, "Abbâsîler'in Birinci Asrında Bağdat", (Doktora Tezi. *Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2010), 338.

<sup>26</sup> Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), C. 1, 47.

dönemin en büyük fakihlerinden olan Şeybânî yazdığı eserlerinde bu konuya geniş yer ayırmıştır.<sup>27</sup>

Abbâsî devletinin kuruluşu ve Bağdat'ın başkent olmasıyla birlikte Müslüman olmayan Yahudi, Hıristiyan ve Mecusiler gibi dinî gruplar da Bağdat'a yerleşmiş ve sosyal hayatın aslî unsurlarından biri olarak kabul edilmişlerdir. İslâm toplumunda - koruma altına alınan kişi anlamında- zimmî statüsünde yaşamlarını sürdüren bu dinî gruplar cizye<sup>28</sup> verme karşılığında can ve malları devletin koruması altında olup ibadetlerini serbestçe yapabilmekteydiler.<sup>29</sup>

Bu dönemde Hıristiyanların neredeyse bütün mesleklerde çalıştıkları müşahede edilmektedir. Doktorluk, ziraatçılık, dokumacılık, şarap imalatı, terzilik, sarraflık, gibi türlü meslekî faaliyetler buna örnek olarak verilebilir. Bağdat'ta çok sayıda sinagogun bulunması da dikkati celbetmektedir. Me'mûn, şehrin doğusunda Şemmasiye bölgesinde Yahudi münecimi olan Sind b. Ali'ye bir sinagog yaptırmıştır.<sup>30</sup> İslâm toplumu içerisinde hayatını sürdüren Sabî ve Mecusiler de ehli kitap muamelesi görmüştür.<sup>31</sup>

Sâsânî devletindeki idarecilerin yaşam tarzı, İslâm sonrası dönemde de tesirini sürdürmüştür. Abbâsî devletinin idarecileri ve ileri gelenleri Sâsânîler döneminin yaşam tarzının ve kültürünün büyük oranda tesiri altında kalmıştır. Nitekim Abbâsî hükümdarları Sâsânîler gibi uzun külahlar takmış ve etrafına sarık sarmışlardır.

---

<sup>27</sup> Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *Kitâbu'l-Âsâr*, thk ve talik: Ahmed İsâ el-Masrâvî, (Kahire: Dârü's-Selâm, 2006), C. 1, 58 (el-Masrâvî, Mukaddime)

<sup>28</sup> İslâm devletinde yaşayan gayri müslimlerin/zimmilerin mükellef erkeklerinden alınan baş vergisi. Bu vergiyi veren gayri müslimler buna mukabil önemli iki hakk kazanmış olur: 1. Kendileri ile savaşılmaz. 2. Kendilerine ve haklarına gelebilecek olan herhangi bir tehlikeye karşı onları korumak. (Ziya Kazıcı, *Osmanlılar'da Vergi Sistemi*, (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1977), 36-37.) Geniş bilgi için bkz. Kazıcı, *a.g.e.*, 35-38, 102-109.

<sup>29</sup> Damîriyye, Osman Cum'a', *Usûlü'l-alâkati'd-devliyye fî fikhi'l-Şeybânî*, (Amman: Dârü'l-Meâlî, 1419/1999), C. 1, 66.

<sup>30</sup> Kadir Kan, *a.g.e.*, 134.

<sup>31</sup> Damîriyye, *a.g.e.*, C. 1, 67.

Ayrıca hükümdarlar, bellerine mücevherlerle süslü siyah kuşaklar takmışlardır. Aynı şekilde bu şekilde giyim tarzını saray ileri gelenleri de benimsemişlerdir.<sup>32</sup>

Abbâsiler döneminde dinî bayramlar önemsenirdi. Halifeler bayram namazlarında imamlık yapar ve törenlere iştirak ederlerdi. Sarayda Sâsâni nüfuzunun artması üzerine Mihricân, Nevruz ve Râm günleri kutlanmaya başlandı. Halifeler Cuma ile bayram namazına ve diğer toplu törenlere hilâfet alayıyla giderlerdi. Halife bu merasimlerde siyah bir kürk giyer, saiyah bir sarık takar ve elinde Hz. Peygamber'in kılıcını kuşanırdı.<sup>33</sup>

### 2.3. Şeybânî'nin Doğumu ve Yetiştirilmesi

Şeybânî, Hanefî mezhebinin kurucu imamlarından biridir. Tam adı Muhammed b. Hasen b. Ferkad, künyesi Ebû Abdullah, nisbesi Şeybânî'dir. Babası, Hasen b. Ferkad'dır. Hasen b. Ferkad, Dimaşk'ın (Şam'ın) Gûta bölgesinin Harasta köyündendir. Daha sonra Irak'a yerleşmiştir. Şeybânî 132/749'da Vâsıt'da doğmuş, Kûfe'de yetişmiştir.<sup>34</sup> İbn Hallikân (ö.681/1282), Şeybânî'nin hicrî 135 senesinde

<sup>32</sup> Ahmet Altungök, "Sâsâni Kültür ve Medeniyetinin İslâm Kültür ve Medeniyetine Etkileri", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. 29, S. 2, (İzmir: 2014), 479.

<sup>33</sup> Yıldız, a.g.m, *DİA*, C. 1, 48.

<sup>34</sup> İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Kitâbu't-tabakâti'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), C. 9, 338; Saymerî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ali b. Muhammed, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 2.bs., (Âlemi'l-Kütüb, 1985), 125; İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr, *Vefeyâtü'l-a'yân*, thk. İhsan Abbâs, (Dârü's-Sâdır, Beyrut, 1972), C. 4, 184; Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Menâkibu'l-İmam Ebî Hanîfe ve Sahibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasan*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî - Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, 3.bs., (Haydarâbâd: Lecnetü İhya'î'l-Meârifî'n-Nu'mâniyye, ts), 79; Safedî, Ebü's-Safa Selahaddin Halil b. Aybek b. Abdullah, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed Arnavût, Türkî Mustafa, (Dârü'l-İhyai't-Türasi'l-Arabiyye, Beyrut, 2000), C. 2, 247; İbn Kutluboğa, Kasım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî, *Tâcü't-Terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, (Dârü'l-Kalem, 1992), 237; el-Herevî, Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî, *el-Esmârü'l-Ceniyye fî esmâ'i'l-Hanefiyye*, thk. Abdülmuhsin Abdullah Ahmed, (Irak, 2009), C. 1, 248; Leknevî, Abdülhay b. Muhammed Abdilhalim, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, (Matbaatu's-Saâde, Kahire, H. 1324), 163; Muhammed Zâhid Kevserî, *Bülûğu'l-Emâni fî sîreti'l-İmâm Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*, (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1418/1998), 4.

dünyaya geldiğini, hicrî 131 ve 132’de doğduğu görüşünün de nakledildiğini söyler.<sup>35</sup> Sava Paşa da hicrî 131 yılında doğduğunu nakletmektedir.<sup>36</sup> Müellife Şeybânî denilmesinin sebebinde ihtilaf vardır. Abdülkâhir b. Tâhir et-Temimi el-Bağdâdî (ö.429/1037-38) ile İmam Süyûtî (ö.911/1505) nesep itibariyle Şeybanoğullarına mensup olmasından dolayı böyle isimlendirildiği görüşündedirler.<sup>37</sup> Tabakât âlimlerinin çoğunluğu ise Şeybanoğulları ile olan alakanın nesep yoluyla değil velâ<sup>38</sup> olduğunu zikretmektedirler.<sup>39</sup>

Fıkıh kitaplarında ondan söz edilirken nisbesinden ziyade isminin kullanıldığı, bu durumun Şeybânî nisbesine sahip birçok âlim olması sebebiyle bir karışıklığa meydan verme endişesinden kaynaklandığı söylenmektedir.<sup>40</sup>

#### 2.4. İlim Tahsili

Kûfe, Şeybânî döneminde fıkıh ve dil merkezlerinden biriydi. Kûfe’nin ilim merkezi olmasında Abdullah b. Mes’ûd’un (32/652) önemli bir yeri vardır. O, verdiği dersler ve yetiştirdiği talebelerle Kûfe’nin mühim bir ilim merkezine dönüşmesine katkı sağlamıştır. Onun katkıları, Alkâme b. Kays (62/681), İbrahim en-Nehâî (96/715) ve Hammâd b. Ebî Süleyman (120/737) yoluyla Ebû Hanîfe’ye ulaşarak Hanefî fıkıh anlayışının temellerini oluşturmuştur.<sup>41</sup>

<sup>35</sup> İbn Hallikân, *a.g.e.*, C. 4, 185.

<sup>36</sup> Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, Fransızca aslından çev. Baha Arıkan, (Ankara: Yeni Matbaa, 1955), C. 1, 97.

<sup>37</sup> Kevserî, *a.g.e.*, 4; Ali Ahmed en-Nedvî, *Şeybânî eş-Şeybânî Nabigatü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, (Dârü’l-Kalem, Dimaşk, 1994), 23.

<sup>38</sup> Velâ kelimesi, Şeybânîlerle olan dostluğu ifade etmektedir. Ahmet Duran, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 9, (Konya: 2007): 172.

<sup>39</sup> İbn Sa’d, *a.g.e.*, 338; Zehebi, *a.g.e.*, 79; Safedî, *a.g.e.*, 247.

<sup>40</sup> Aydın Taş, *Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî’nin Hukuk Anlayışı*, (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2019), 26.

<sup>41</sup> Esra Kılavuz Eser, “Şeybânî’nin *el-Câmi’u’s-Sağîr* Adlı Eserinde Teklifî Hükümlerin Tasnif ve İfadelendirilmesi”, (Yüksek Lisans Tezi. *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2009), 4.

Kuşkusuz bu ilmî çevre Şeybânî'nin ilim ve kültürel hayatını etkilemiş, onu Arap diline, şiire, fıkha ve hâdise yönelmeye sevk etmiştir. Henüz temyiz çağında<sup>42</sup> Kur'ân öğrenmeye başlayıp ardından belli bir miktar Kur'ân ve hadis ezberlemiştir. Etrafında birçok âlim ve ilim halkalarıyla dolu mescitleri müşahede eden Şeybânî Arap dili ve rivayet ilmi dersleri almaya karar vermiştir. Döneminin en meşhur âlimlerinden biri olan Ebû Hanîfe'nin ilim meclisinin onu etkilemesi üzerine onun ders halkasına katılma kararı almıştır.<sup>43</sup>

Şeybânî on dört yaşında iken Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katılmıştır. Onun halkaya katılmasıyla ilgili şöyle bir hadise anlatılır:

*O yatsı namazını kılıp uyur. Uykudayken ihtilam olur. Sonra gusledip Ebû Hanîfe'nin ders verdiği mescide gider ve mescidin yanı başında onun dersini dinlemeye başlar. Tam da bu sırada Ebû Hanîfe, yatsı namazını kılıp yatan bir çocuğun yatsı vakti çıkmadan ilk kez ihtilam olması halinde yatsı namazını iade etmesi gerektiğine dair fikhî bir meseleyi anlatır. Bunun üzerine Şeybânî mescide girer ve yatsı namazını iade eder. Onun bu halini gören Ebû Hanîfe ona, “Delikanlı, sen de bu halkamıza katıl, istediğini elde edersin” der.<sup>44</sup>*

Ebû Hanîfe, şahsına münhasır fikrî yapısı, kabiliyeti ve derin düşüncelere haiz olmasından dolayı şöhreti hak eden birisiydi. Hatta onun ilim dünyasına bıraktığı en önemli kazanımlardan birisi, “ictihad şûrası”dır. Ebû Hanife, ders verirken takrir yöntemi yerine müzakere metodunu benimsemiştir. Öğrencileriyle müzakre yapmadan kendi başına dinî konularda hüküm vermemiştir. O, meseleleri teker teker zikreder, öğrencilerini dinledikten sonra kendi kanaatini söyler, ardından meseleyi talebeleriyle uzun uzun tartışır. Ebû Yûsuf, görüşlerden biri tercih edildiğinde onu

---

<sup>42</sup> İnsanın söz ve davranışlarının sebep ve sonuçlarını idrak edebilme ve bu idrake uygun biçimde iradesini kullanabilme gücü anlamında fıkıh terimi. İbrahim Kâfi Dönmez, “Temyiz”, *DİA*, C. 40, 437.

<sup>43</sup> *Dusûkî*, a.g.e., 76.

<sup>44</sup> Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed (ö.483/1090), *el-Mebsût*, thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasan İsmail, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001/1421), C. 2, 147.

bir esas<sup>45</sup> ve ilke olarak tespit ederdi.<sup>46</sup> Bunlara şahit olan Şeybânî, Ebû Hanîfe'nin vefatına kadar onun meclisine kesintisiz dört sene devam etti. Ebû Hanîfe vefat edince, ders halkasının başına Züfer (ö.158/775) geçti.<sup>47</sup> Öyle anlaşılıyor ki Şeybânî, İmam Züfer'in ilim halkasına sıkça gitmiyordu. Zira terâcim sahipleri Muhammed'in Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra Ebû Yûsuf'a talebelik yaptığını rivayet ederler.<sup>48</sup> Ancak Kevserî, Şeybânî'nin hadis hocaları arasında İmam Züferi de zikreder.<sup>49</sup>

Şeybânî, Ebû Yûsuf'tan hadis ve fıkıh dersleri almıştır. Hocası henüz hayattayken üstat unvanını almış, Ebû Yûsuf'un vefatının akabinde fıkıh kürsüsünün başkanı olmuş, genç yaşta derslerinde hocalarının yöntemini uygulamıştır. *el-Mebsût*, *el-Câmi'u's-Sagîr* ve *es-Siyerü's-Sagîr* isimli eserlerinde, hocaları Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un fıkını naklederek neşretmiştir. Ayrıca bu üç kitabı dışındaki eserlerinde ise bizzat kendi fıkıh anlayışını yaymaya çalışmıştır.<sup>50</sup> Şeybânî'nin Ebû Yûsuf'tan on yıl kadar ders aldığı ifade edilmektedir. Bununla birlikte onun Medine'ye gidip orada üç yıl kalmasından anlaşılacağı üzere bu öğrenciliği zaman zaman çeşitli kesintilere uğramıştır.<sup>51</sup>

İmam Mâlik b. Enes (ö.179/795), halife Mehdi devrinde büyük eseri *Muvatta*'ı yazınca kitabın ünü her tarafa yayıldı. Birçok muhaddis ve fakih, Resûlullah'ın şehri Medine'ye İmam Mâlik'ten hadis dinlemek için yolculuk yaptı. Şeybânî'de Medine'ye hadis dinlemek için gitti.<sup>52</sup> İmam Mâlik'in derslerine üç sene devam etti

---

<sup>45</sup> Ebû Hanîfe'nin meclisinde tartışılıp kayda geçirilen mesâil ve bunların yer aldığı kitapları ifade etmektedir. Orhan Ençakar, "Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü", (Doktora Tezi. *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2019), 44.

<sup>46</sup> Murtaza Köse, "Büyük Üstad Ebû Hanîfe", *AIÇÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 1, S. 1, (Ağrı: 2015), 169.

<sup>47</sup> Murtaza Bedir, "Züfer b. Hüzeyl", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), C. 44, 528.

<sup>48</sup> Dusûkî, *a.g.e.*, 80.

<sup>49</sup> Kevserî, *a.g.e.*, 7.

<sup>50</sup> Ahmet Duran, "Şeybânî'nin Hayatı ve Hanefî Fıkının Tedvinindeki Yeri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 9, (Konya: 2007): 175.

<sup>51</sup> Aydın Taş, *a.g.e.*, 33.

<sup>52</sup> Nedvî, *a.g.e.*, 28.

ve 700 civarında hadisi semâ yoluyla kendisinden bizzat aldı.<sup>53</sup> İmam Mâlik'ten rivayet edilen birçok *Muvatta'* nüshası arasında Şeybânî'nin *Muvatta'ü'l-İmâm Mâlik rivayetü Muhammed* nüshası, Irak fukahâsından aldıkları ve muhalefet ettikleri hadisleri göstermiş olması bakımından diğerlerinden temayüz etmektedir.

Şeybânî'nin Medine'ye seyahati ve İmam Mâlik'ten *Muvatta'*ı tahsil etmiş olması sayesinde Hicâz ve Irak ekollerinin yöntemlerini bir araya getirdiği, bu sebeple Iraklılar'ın ona olan güvenlerinin daha da arttığı, Mâlik'ten rivayette bulunmaya başladığında insanların hadis almak için akın akın ona geldikleri nakledilmektedir.<sup>54</sup>

Araştırmacı bir karaktere sahip olan Şeybânî, İmam Mâlik'ten *Muvatta'*ı okuma ile kalmadığı gibi onun bazı görüşlerini de kabul etmemiştir. O, *el-Hücce 'alâ ehli'l-Medine* adlı eserini yazarak katılmadığı ve reddettiği bazı görüşlerini ortaya koymuştur.<sup>55</sup>

Şeybânî ilim tahsili için Basra ve Mekke gibi şehirlere gitmiş olsa da ilmî kariyeri boyunca yaptığı en önemli yolculuk Medine'ye olanıdır. Zira hac mevsiminde Medine'de İslâm dünyasının farklı bölgelerinden gelen birçok fakihle karşılaşmış ve birçok görüşlerine muttali olmuştur.<sup>56</sup>

İmam Mâlik'in derslerine üç sene devam ettikten sonra Medine'den Kûfe'ye dönen Şeybânî, burada uzun süre kalmayıp Bağdat'a gitti. Kûfe'de olduğu gibi burada da tedris ve tedvine önem verilmekteydi. Nitekim o da döneminin yaygın geleneğine uyarak tedris ve tedvin çalışmalarına önem vermiştir. Zaman zaman etrafına toplanan insanlara ilmî meseleleri anlatıp, çeşitli hususlarda kendisine yöneltilen sorulara cevap vermekteydi.<sup>57</sup> İlmî çok seven Şeybânî tek bir alanla yetinmemiş, Saymerî'nin rivayetine göre babasının kendisine bıraktığı otuz bin dirhemini on beş bin dirhemini nahiv ve şiire, diğer on beş bin dirhemini ise hadis ve fıkıh yoluna harcamıştır.<sup>58</sup>

---

<sup>53</sup> Zehebi, *Menâkıb*, 84.

<sup>54</sup> Ahmet Duran, *a.g.e.*, 177.

<sup>55</sup> Kevserî, *a.g.e.*, 13.

<sup>56</sup> Dusûkî, *a.g.e.*, 81.

<sup>57</sup> Nedvî, *a.g.e.*, 29.

<sup>58</sup> Saymerî, *a.g.e.*, 129.

İmam Muhammed'in, İbn Cüreyc (ö.150/767), İbn Ebû Arûbe (ö.156/773), Evzâî (ö.157/774), Süfyân es-Sevrî (ö.161/778), Rebî' b. Sabîh (ö.160/776), Şu'be b. Haccâc (ö.160/776), İbn Ebû Zi'b (ö.159/776), Mâlik b. Enes (ö.179/795), ve Abdullah b. Mübârek (ö.181/797) vb. muhaddislerden hadis tahsil etmesi<sup>59</sup> ona geniş bir ilmî birikim kazandırmıştır.

## 2.5. Kadılık Görevi

Ebû Hanîfe'den sonra ikinci hocası olan Ebû Yûsuf, Şeybânî'nin ilmî derinliği ve güzel ahlâkını en iyi bilen kişi olarak kendisine Rakka kadılığı teklif etmesine karşın o, eğitim, öğretim ve eser telifine zaman ayırmak istediği gerekçesiyle bu görevi kabul etmek istememiştir. O, bu konuda Ebû Yûsuf ile aralarında geçen diyalogu şu ifadeleriyle aktarır:

*Benim, senin zimmetindeki hakkım, seninle olan birlikteliğim ve seni üstat ve öncü olarak kabul etmiş olmam adına beni bu işten varestede tutmanı, beni mazur görmeni istiyorum. O da bana dedi ki: "Haydi öyle ise bineğime biniyorum, seninle birlikte vezir Yahya b. Halid'e gidiyoruz. Senin için onunla konuşacağım". Ondan sonra bineğine bindi, birlikte Yahya b. Halid'e gittik. Biz huzura girince Yahya tahtından kalkıp yerini ona verdi. Ebû Yûsuf onunla birlikte seccadesinin üzerinde oturdular. Ben de odanın kapısına yakın bir yerde oturdum. Ebû Yûsuf'un ona anlattıklarını duyuyordum. Dedi ki: "Bu adam, Muhammed b. el-Hasen'dır; durumu şöyle şöyle şöyledir..." Beni anlatıyordu ve benim kendi başıma onun huzuruna giremediğimi izah ediyordu. Bunun üzerine Yahya, "Peki Muhammed hakkındaki kanaatin nedir?" diye sorunca Ebû Yûsuf şu cevabı verdi: "Diyorum ki, eğer bu adamı kaçırsanız, bir eşini bulamazsınız". Yahya bu sözleri duyunca artık benim ne konuştuğuma aldırmaz etmeden görevimi hemen onayladı.<sup>60</sup>*

<sup>59</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, C. 9, 338; Saymerî, *a.g.e.*, 120; Kevserî, *Bülûğu'l-Emânî*, 7-8.

<sup>60</sup> Saymerî, *a.g.e.*, 130.

Buna rağmen Şeybânî başlangıçta kadılık görevini kabul etmemiş, bu sebeple Hârûnürreşîd onu iki ay hapsetmiş ancak daha sonra bu kararından vazgeçerek onu Rakka kadılığına tayin etmiştir.<sup>61</sup>

Saymerî kanalıyla aktardığımız bu diyalog, sonraları bu iki imam arasında soğukluğa sebep olan hâdise olarak birçok âlim tarafından aktarılmış ve çeşitli değerlendirmelere tâbî tutulmuştur. Söz gelimi Hanefî mezhebinin önde gelen fakihlerinden Serahsî, Ebû Yûsuf ile Şeybânî arasındaki soğukluğa sebep olan hâdiseyi şöyle anlatır:

*Bu iki âlimin aralarının açılma sebebi için Ebû Ya'la Muallâ (ö.211/826) "kıskançlıktır" dedi ve şu şekilde devam etti: İmam Ebû Yûsuf'un meclisinde Şeybânî'nin adı geçti. Ebû Yûsuf İmam Muhammed'i övdü. Ebû Yûsuf'a: "Bazen onu yeriyor, bazen de övüyorsun" dedim. "O, kıskanılacak biridir" karşılığını verdi. Serahsî, Muallâ'dan bu kısa diyalogu aktardıktan sonra Muhammed b. Semâa'nın (ö.233/848) Şeybânî'den naklettiklerini aktarmaya başlar: Muhammed b. Semâa, Şeybânî'den naklen der ki: Ebû Yûsuf kadılığa ilk atandığı sıralarda her gün bineğine biner, Halifenin meclisine uğrardı. Bu esnada bazı öğrencilerle karşılaştı ve onlara nereye gittiklerini sordu. Onlar da: "Şeybânî'nin (ilim) meclisine gidiyoruz" dediler. Bunun üzerine Ebû Yûsuf: "Şeybânî ilim talebelerinin gidip gelecekleri düzeye ulaştı mı?" dedi. Serahsî hâdiseyi aktarmaya şu şekilde devam eder: Rivayet edildiğine göre bir gün halifenin meclisinde Şeybânî'nin adı geçti. Bunun üzerine halife onu övgüyle andı. Ebû Yûsuf, halifenin Şeybânî'ye yakın olmasından korktu ve Muhammed'le baş başa bulunduğu bir sırada ona: "Mısır'ın kadılığını arzu eder misin?" dedi. Şeybânî ona: "Bu konudaki amacın nedir?" diye sordu. Ebû Yûsuf şöyle cevap verdi: "İlmimiz (mezhebimiz) Irak'ta yayıldı. Ben Mısır'da da yayılmasını arzu ediyorum". Bunun üzerine Şeybânî bir müddet düşüneyim dedi ve bu konuyu arkadaşlarıyla istişare etti. Arkadaşları: "Ebû Yûsuf'un amacı, senin kadılık yapman değildir. Aksine o, seni halifenin kapısından uzaklaştırmak istiyor" dediler. Daha sonra halife, Ebû Yûsuf'tan Şeybânî'yi meclisine getirmesini istedi. Bunun üzerine Ebû Yûsuf halifeye: "Onun,*

<sup>61</sup> Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı*, C. 1, 97-98.

*mü'minlerin emîrinin huzuruna katılmasını engel olan bir hastalığı var dedi. Halife: Hastalığı nedir?" diye sordu. Ebû Yûsuf: "Meclisin oturum süresince küçük abdestini tutamama hastalığı" diye cevap verdi. Bunun üzerine halife: O rahatsız olunca meclisten kalkmasına izin veririz" dedi. Ebû Yûsuf, Şeybânî'nin yanına gidip ona: "Mü'minlerin emîri seni çağırıyor" dedi. Sonra Şeybânî'ye dönüp: "Halife çabuk sıkılan bir kimsedir. Onun yanında fazla oturma. Sana işaret ettiğim zaman kalk" dedi. Ardından onu halifenin huzuruna götürdü. Halife onunla tanışmaktan memnun kaldı. Çünkü onun hem yüzü hem de sözü güzel idi. Konuşması güzel bulunurdu. Halife ona yöneldi ve onunla sohbet etmeye başladı. Bu konuşmanın ortasında Ebû Yûsuf, Şeybânî'ye kalkması için işaret etti. Şeybânî'de konuşmayı kesti ve dışarı çıktı. Halife: "Bu hastalığı olmasaydı meclisimde ondan istifade ederdik" dedi. Şeybânî'ye: "Neden o esnada çıktın?" denildiğinde: "O esnada çıkmanın doğru olmadığını biliyordum. Ancak Ebû Yûsuf bir zamanlar benim hocam idi. Ona muhalefet etmekten çekindim" karşılığını verdi. Daha sonra Ebû Yûsuf'un yaptıklarının farkına varınca şöyle beddua etti: "Allahım! Ölümüne sebep, bana nispet ettiği hastalık olsun". Şeybânî'nin duası kabul edildi. Bunun meşhur bir öyküsü vardır.<sup>62</sup>*

Zehebî (ö.748/1348) ise bu hâdiseyi Serahsî'nin aksine daha kesin ifadelerle Muhammed b. Semâ'a'dan şu şekilde nakleder: Şeybânî'nin sultanla ilişkisi/yakınlaşması şu şekilde olmuştur: Ebû Yûsuf'a Rakka kadılığına kimin atanması gerektiğiyle ilgili düşüncesi sorulunca o, Şeybânî'den daha uygun birini tanımiyorum, isterseniz onu Kûfe'den çağırın gelsin dedi. Bunun üzerine onu alıp getirdiler. Şeybânî gelince Ebû Yûsuf'a "Beni neden buraya getirdiler?" dedi. Ebû Yûsuf ona "Rakka kadılığı hakkında düşüncemi sordular. Ben de seni tavsiye ettim. Bunu yaparken amacım şuydu: Allah (c. c) ilmî birikimlerimizi Kûfe, Basra ve doğu bölgelerinde yaydı. Senin vesilenle ilmimizin Rakka ve etrafındaki bölgelerde yayılmasını istedim" dedi. Zehebî devamında şöyle der: Şeybânî bu durumdan pek hoşlanmadı ve şöyle dedi: "Subhanellah! Benim bu işi seçip seçmeme hakkım yok

<sup>62</sup> Serahsî, *Şerhu's-Siyeril-kebîr*, Muhammed Hasan Muhammed Hasan eş-Şâfiî, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), C. 1, 3.

mu?” Bunun üzerine Ebû Yûsuf: “Seni onlar seçti” dedi. Ardından beraberce Yahya b. Halid Bermekî’in huzuruna gittiler. Ebû Yûsuf, Vezir Yahya’ya: Bu Muhammed’dir. Ne yapmak istiyorsanız yapın dedi. Şeybânî bu teklifi istemeyerek de olsa kabul etti. İşte Ebû Yûsuf ile Şeybânî’nin arasının bozulma sebebi budur.<sup>63</sup>

Hanefî mezhebinin kurucu imamlarından bu iki âlim arasında yaşanan söz konusu hâdise, son dönem âlimlerinden Zâhid el-Kevserî, bu olayı ele almış ve Serahsî’nin yukarıda naklettiğimiz rivâyetini eleştiriye tâbî tutmuştur. Kevserî, bu iki imam arasındaki kırgınlığa sebep olan hâdise her ne kadar Şeybânî’nin kadılığa namzet gösterilmesi olsa da kırgınlık sebebinin Serahsî’nin ileri sürdüğü gerekçelerle ilgisi olmadığını belirtir.

Kevserî, *Bülûğu’l-Emânî* de Serahsî’nin konuyu aktarırken düştüğü yanlışlıkları şöyle temellendirir: “Ebû Yûsuf gibi ilim sahibi muttaki bir fakihin, daima kendisiyle iftihar ettiği öğrencisi Şeybânî’yi nasıl olur da sırf gelip gideni çok diye kıskanır? Bağdat’ta ikâmet eden Ebû Yûsuf’un, kadılık için alıp götürülünceye kadar Kûfe’de ikâmet etmekte olan Şeybânî’ye gelip giden öğrencilerin çok kalabalık olduğunu nasıl görüpte kıskanabilir ki? Ayrıca nasıl olur da Kûfe’de ikâmet eden Şeybânî’i Bağdat’ta bulunan hilâfet merkezinden uzaklaştırmayı isteyebilir? Kevserî bu açıklamalarının ardından şunları söyler: “Serahsî’nin aktarmış olduğu bu hikâye tamamen uydurmadır. Muhtemelen o, uydurulmuş bu hikâyeyi aktarırken kitaplardan uzak bir mecliste bulunmaktaydı. Çocukken işittiği bu hikâyeyi öğrencilerine imla ettirmiş olmalıdır”.<sup>64</sup>

Kevserî’nin birinci gerekçede belirttiği izah bizce de isabetlidir. Çünkü:

**a.** Ebû Yûsuf gibi muttaki bir âlimin -üstelik bir âlimin ulaşabileceği en üst makama gelmiş biri olarak- öğrencisini kıskanıp ona haset etmesi düşünülemez. Hatta Serahsî’nin Muallâ’dan naklettikleri, kıskanmasının ötesinde alimlerin hem şahsiyetlerine hem de ilmî birikimlerine zarar verecek ifadeleri içermektedir.

**b.** Serahsî iki imam arasında cereyan ettiği iddia edilen söz konusu tartışmayı “Muallâ’nın naklettiğine göre” şeklinde kesinlik ifade etmeyen zayıf bir siga ile aktarmıştır. Serahsî’nin bu tutumu, konu hakkında ne düşündüğüne ilişkin bir ipucu

---

<sup>63</sup> Zehebi, *Menâkıb*, 88.

<sup>64</sup> Kevserî, *a.g.e.*, 39.

niteliğindedir. Saymerî, Zehebî ve Kevserî gibi müellifler ise Serahsî rivâyetinde Ebû Yûsuf'a nispet edilen olumsuz nitelermelere hiçbir şekilde yer vermemişlerdir. Dahası Zehebî, Ebû Yûsuf'un bu meseledeki niyetinin ve amacının ne olduğunu hiçbir kuşkuyla yer bırakmayacak bir açıklıkla ortaya koyar: “Rakka kadılığı hakkında düşüncemi sordular. Ben de seni tavsiye ettim. Bu işteki amacım ise şuydu: Allah (c.c) ilmî birikimlerimizi Kûfe, Basra ve bütün doğu bölgelerinde yaydı. Senin vesilenle Rakka ve etrafındaki bölgelerde de yayılmasını istedim”.

Belirttiğimiz bu gerekçelere Kevserî'nin yukarıda zikredilen değerlendirmeleri yanında İbnü'l-İmâd tarafından aktarılan Ebû Yûsuf'un, halifenin yanında Şeybânî'yi yerdiği görüşünü apaçık bir yalan ve iftira olarak niteleyip ardından: “Şaşılacak şey şu ki onlar nasıl oluyor da bu tarz yalanları âlimlere nispet edebiliyorlar. Hangi akıl bunu kabul eder ki!”<sup>65</sup> İfadelerini de eklediğimizde Serahsî'nin Ebû Yûsuf hakkında Muallâ'dan naklettikleri olumsuz nitelermelerinin doğru olmadığı anlaşılacaktır.

Son olarak şunu ifade edelim ki bu konuyu uzunca ele almamızın sebebi İslâm dünyasının -yaygın kanaate göre- en çok müntesibine sahip Hanefî Mezhebi ve onun kurucu imamlarından Ebû Yûsuf hakkında oluşabilecek olumsuz yaklaşımların gerçek olmadığını ortaya koyma çabasıdır.

Hârûnürreşîd tarafından Rakka kadılığına atanan Şeybânî, bu görevde birkaç yıl kaldı. Rakka kadılığı görevini sürdürdüğü sırada Hârûnürreşîd, Yahyâ b. Abdullah el-Alevî'ye daha önce vermiş olduğu emânı feshetmek için Şeybânî ile beraber diğer âlimleri toplar ve onlara görüşlerini sorar. Şeybânî emânın feshini reddedince halifenin güvenini kaybeder ve kadılık görevinden azledilir.<sup>66</sup> Bir müddet sonra Hârûnürreşîd, mezkûr olayda kusurlu olduğunu anlayıp Şeybânî ile irtibatını sürdürür. Ebû Yûsuf vefat ettiğinde onu başkadı yapar. Şeybânî ömrünün sonuna kadar başkadı olarak görev yapmıştır.<sup>67</sup>

<sup>65</sup> İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, (Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1988), C. 2, 410.

<sup>66</sup> Damîriyye, *Usûlü'l-alakatü'd-devliyye*, C. 1, 99.

<sup>67</sup> Aydın Taş, “Muhammed eş-Şeybânî”, *DİA*, (İstanbul: 2010, TDV), C. 39, 42.

## 2.6. Vefatı

Şeybânî kadılıktan azledildikten sonra Bağdat'a gitti ve 189/805 yılına kadar orada kaldı. Hatasını anlayan Hârûnürreşîd, Şeybânî'ye yakınlık gösterdi ve Ebû Yûsuf vefat edince de onu "Kâdî'l-Kudâtık/başkadılığa atadı.<sup>68</sup>

Hârûnürreşîd ile arası düzelen Şeybânî, Kisaî (ö.189/805) ile birlikte 189/805 yılında Rey yolculuğunda ona eşlik etti. Rey'e varınca hastalandı ve vefat etti. Aynı gün Kisaî de vefat etmişti. Bu acı tablo karşısında Hârûnürreşîd üzüntüsünü şöyle ifade etti: "Bugün Arapça ve fıkıh defnedildi".<sup>69</sup>

## 2.7. Hocalar

İlim tahsili için pek çok isimle temas kuran Şeybânî'nin Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf dışındaki hocaları arasında Kûfe'de Mis'ar b. Kidâm (ö.153/770), Züfer b. Hüzeyl (ö.158/774), Mâlik b. Miğvel (ö.159/775), Yunus b. Ebî İshak es-Sebî'î (ö.159/775), Süfyân Sevrî (ö.161/777);<sup>70</sup> Medine'de Abdurrahman b. Ebî'z-Zinâd (ö.174/790), Mâlik b. Enes (ö.179/795), Hârice b. Abdullah (ö.165/782), Dahhâk b. Osmân (ö.180/797);<sup>71</sup> Mekke'de İbn Cüreyc (150/767), Zekerriyya b. İshak (ö.170/786), Süfyân b. Uyeyne (ö.198/813), Zem'a b. Salih, Talha b. Amr, İsmail b. Abdulmelik<sup>72</sup> zikredilmektedir.

Bunlar içerisinde Şeybânî'nin fıkıh düşüncesinin teşekkülü ve tekâmülünde Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Mâlik b. Enes gibi isimler öne çıkmaktadır. Diğerleri ise dirâyetten ziyade daha çok rivâyet alanında meşhurdur. Şeybânî'nin ilim kaynaklarını bir bütün olarak görebilmek için kısaca en meşhur hocalarından bahsetmek yerinde olacaktır.

<sup>68</sup> Nedvî, *a.g.e.*, 231; Aydın Taş, *a.g.m.*, 39.

<sup>69</sup> İbn Hallikân, *a.g.e.*, C. 4, 185; İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, C. 2, 408.

<sup>70</sup> Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Tarihu Bağdat*, (Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001), C. 2, 56; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Kamil el-Harrat, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1402/1982), C. 9, 134; Zehebî, *Menâkıb*, 79; Kevserî, *a.g.e.*, 7.

<sup>71</sup> Kevserî, *a.g.e.*, 8.

<sup>72</sup> Bağdâdî, *a.g.e.*, C. 2, 561; Kevserî, *a.g.e.*, 8.

### 2.7.1. Ebû Hanîfe

Asıl adı Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ olan Ebû Hanîfe, 80/699 yılında Kûfe'de dünyaya geldi ve orada yetişti.<sup>73</sup> Ebû Hanîfe onun künyesi olarak zikredilse de Hanîfe adında bir kızı olmadığı gibi Hammâd dışında başka bir çocuğunun olduğu bilinmemektedir. Ebû Hanîfe denilmesinin sebebi, Iraklılar arasında "hanîfe" denilen bir tür yazı hokkasını sürekli bir biçimde yanında taşımasından doalyıdır.<sup>74</sup> Diğer bir ihtimal ise "hanîf" kelimesinin sözlük anlamıyla ilişkilidir. Zira bu kelime haktan ve istikâmetten ayrılmayan kişi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla "Ebû Hanîfe bir künye olmayıp, sıfat ve lakap olarak kabul edilmelidir."<sup>75</sup>

Kaynaklarda nesebi hakkında birbirinden farklı bilgiler verilmektedir. Dedesi Zûtâ'nın köle olarak İran'dan getirildiği ve efendisi tarafından âzat edildiği, bu nedenle Ebû Hanîfe'nin, Teymullah b. Sa'lebe oğullarının âzatlısı olarak tanındığı ve Teymî nisbesiyle<sup>76</sup> de anıldığı söylenmektedir. Aslının Horasan'ın Nesâ şehrine dayandığı, diğer bir rivâyete göre:

*Enbâr'dan yahut Tirmiz'den geldiği<sup>77</sup> veya babasının Fars, annesinin Hint menşeli olduğu yahut Türk asıllı kabul edildiği rivâyetleri de bulunmakla birlikte dedesi Zûtâ'nın, aslen Kâbil bölgesinde yaşayan Fârisoğulları'na*

<sup>73</sup> İclî, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih, *Târîhu's-sikat*, thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî, (Beyrut: 1405/1984), 450; el-Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *Megâni'l-ahyâr fî şerhi esâmî ricâli meâni'l-Âsâr*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006), C. 3, 120; el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed, *Tehzîbü't-Tehzîb*, (Kahire: Dârü'l-Kitabi'l-İslâmî, 1414/1993), C. 10, 449; İbn Hallikân, *a.g.e.*, C. 5, 405.

<sup>74</sup> İbn Hacer el-Heytemî, Şihâbüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed, *el-Hayrâtü'l-hisân fî menâkıbi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, (Dımaşk: Dârü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd, 1428/2007), 60.

<sup>75</sup> Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *DİA*, C. 10, 131.

<sup>76</sup> İbn Sa'd, *a.g.e.*, C. 9, 324; Şirazî, Ebû İshak Cemâlüddîn İbrahim b. Ali b. Yûsuf (ö.476/1083), *Tabakâtü'l-fukaha*, thk. İhsan Abbâs, (Beyrut: Dârü'r-Râidi'l-Arabî, 1970), 86.

<sup>77</sup> Saymeri, *a.g.e.*, 15-16; İbn Hallikân, *a.g.e.*, C. 5, 405.

*mensup “merzübân” denilen bir uç beyi olduğu rivâyeti daha kuvvetli görünmektedir.<sup>78</sup>*

Ali el-Kârî, *el-Esmârü'l-Ceniyye* adlı eserinde yukarıda geçen Ebû Hanîfe'ye ait nisbeleri zikrettikten sonra bu farklı rivâyetlerin cem' ve te'lif edilebileceğini ifade eder ve doğum yerinin bir yerde, yetişmesinin başka bir yerde, yurt edinmesinin başka bir yerde olabileceğinin mümkün olduğunu öne sürer.<sup>79</sup>

Çocukluk günlerinde kendisini ilme yönlendirecek biri olmayınca, Kûfe'de ticaretle meşgul olmaya başladı. Ticaretle uğraştığı dönemde bir gün Şa'bi' (ö.103/721) ile karşılaşır. Şa'bi kendisine: “İlimle meşgul ol ve âlimlerin ders halkalarına devam et. Ben senin kabiliyetli ve gayretli bir genç olduğunu görüyorum” der.<sup>80</sup> Ebû Hanîfe önce döneminin ilim kamuoyunu belirleyen ve güncel tartışmalarının yoğunlaştığı kelâm ilmine yönelir. Talebesi İmam Züfer (ö.158/775) bu konuda şöyle der: “Hocam Ebû Hanîfe dedi ki önce kelâm ilmini öğrendim. Öyle ki bu ilimde parmakla gösterilir oldum”.<sup>81</sup>

Ebû Hanîfe sonraki süreçte fıkıh ilmine yönelmiş ve Hammâd'ın (ö.120/738) ders halkasına katılmıştır.<sup>82</sup> O, on sekiz yıl onun oyunca Hammâd'ın ölümüne kadar ders halkasına katılmayı sürdürmüş ve hocası olmadığında ders vermiştir. Hocası öldüğünde kırk yaşına giren Ebû Hanîfe, kıldığı her farz namazın ardından anne babasına dua ettiği gibi hocasına da dua etmiştir.<sup>83</sup>

<sup>78</sup> Bağdâdî, *Tarihu Bağdat*, C. 15, 445-446; es-Sâlihî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf eş-Şâmî, *Ukudü'l-cuman fi menakibi'l-İmami'l-A'zam Ebî Hanife en-Nu'man*, (Medine: Mektebetü'l-İman, 1974), 39-40; Saymeri, *a.g.e.*, 15-16; Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, 131.

<sup>79</sup> Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasan Nürüddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî, *el-Esmârü'l-ceniyye fi esmâ'i'l-Hanefiyye*, thk. Abdülmuhsin Abdullah Ahmed, (Bağdat: Divâni'l-Vakfi's-Sünnî, 1430/2009), C. 1, 132.

<sup>80</sup> Sâlihî, *a.g.e.*, 162.

<sup>81</sup> Bağdâdî, *a.g.e.*, C. 15, 456.

<sup>82</sup> İbn Hacer el-Heytemî, *a.g.e.*, 71.

<sup>83</sup> Bağdâdî, *Tarihu Bağdat*, C. 15, 457; Vehbî Süleyman Gâvicî, *Ebû Hanîfe en-Nu'mân*, 5.bs. (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1413/1993), 55; Eyyüp Akdağ, “Ebû Hanîfe'nin Hayatı ve Zühd Anlayışı”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 11, (Aralık 2018): 175.

Ebû Hanîfe, elli iki yıl Emevîler dönemine, on sekiz yıl ise Abbâsî yönetimine şahitlik etmiştir.<sup>84</sup> O, ehl-i beyte karşı muhabbet beslemiş ve bağlılık duymuştur. Ayrıca Hz. Ali'nin evlâdına karşı da sevgi beslemiştir. Bundan dolayı Ebû Hanîfe, Emevîlerin ehl-i beyte karşı sert tutumunu açıkça tenkit etmiştir.<sup>85</sup> Hammâd'ın ders halkasının başına geçtikten kısa bir süre sonra Emevî halifesi Hişâm b. Abdilmelik (ö.125/742)'e karşı isyan eden Zeyd b. Ali (ö.122/730)'nin kıyamını Bedir savaşına benzetmiş ve maddî açıdan yardımda bulunmuştur.<sup>86</sup>

Kuşkusuz Ebû Hanîfe'nin en meşhur hocası Hammâd b. Ebû Süleyman (ö.120/738)'dir.<sup>87</sup> Ancak açık bir zihne ve özgür bir düşünce yapısına sahip olan Ebû Hanîfe döneminin ileri gelen başka pek çok âliminden de ders almıştır. Bu hocalarından bazıları şunlardır: Ebû Amr Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî (ö.104/722), Süleymân b. Mihran el-A'meş (ö.148/765), Ebû İshak es-Sebî (ö.127/745), Mansûr b. el-Mu'temir et-Teymî (ö.132/750), Seleme b. Küheyl el-Hadramî (ö.121/739), Atâ b. Ebî Rebâh (ö.114/732), İkrime (ö.107/726), Ebû Abdillâh Nâfi' b. Hürmüz (ö.117/735), İbn Şihâb ez-Zührî (ö.125/743), Katâde b. Diâme (ö.117/735), Zeyd bin Ali (ö.122/740), Muhammed Bâkır (ö.114/733 [?]).<sup>88</sup>

Ebû Hanîfe'nin tâbî'nden mi yoksa tebeu't-tâbî'nden mi olduğu meselesi tabakât ve menâkıb müellifleri arasında tartışmalıdır. Tâbî'nden olduğunu ileri sürenler sahâbeden Enes b. Mâlik'i (ö.93/711-12), 87/705 senesinde vefat eden Abdullah b. Ebî Evfâ'yı, 85/703'de vefat eden Vâsile b. Eska'ı, 88/706'de vefat eden Sehl b. Sâide'yi ve 100/718'de en son Mekke'de vefat eden Ebü't-Tufeyl Âmir b. Vâsile (ö.100/718-19)'yi gördüğünü ve bunlardan hadis dinlediğini naklederler.<sup>89</sup> Zira o dönemde Kûfe, Irak'ın büyük şehirlerinden ve birçok sahâbenin yaşamış olduğu önemli ilim merkezlerinden biriydi.

<sup>84</sup> Mustafa Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *DİA*, C. 10, 132.

<sup>85</sup> Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *DİA*, C. 10, 132.

<sup>86</sup> Mekkî, *a.g.e.*, C. 1, 239.

<sup>87</sup> Bağdâdî, *a.g.e.*, C. 15, 456.

<sup>88</sup> Zehebi, *Menâkıb*, 19; Ali el-Kari, *a.g.e.*, 137.

<sup>89</sup> Saymerî, *a.g.e.*, 18; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, C. 15, 445; Zehebi, *Menâkıb*, 14; el-Mekkî, *a.g.e.*, C. 1, 32, 33, 34; Kerderî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, C. 2, 9 (el-Mekkî'nin *Menâkıbu* ile birlikte); Ali el-Kârî, *a.g.e.*, 133; İbn Kesîr, *a.g.e.*, C. 10, 347; Sava Paşa, *a.g.e.*, C. 1, 78.

Ebû Hanîfe'nin tâbiî olduğunu ileri sürenler iki gerekçeye dayanırlar. Birincisi Ebû Yûsuf'un kendisinden ilim talep etmenin her Müslüman için gerekli olduğunu ifade eden<sup>90</sup> hadisi sahâbeden rivâyet etmesidir. İkincisi gerekçe ise ashabdan birini görmek tâbiînden olmak için yeterlidir. Ebû Hanîfe'nin tâbiî olmadığını iddia edenler ise onun sahâbeyle karşılaştığında küçük yaşta olması sebebiyle işittiğini algılayamayacağı, ayrıca Ebû Yûsuf, İmam Züfer ve Şeybânî gibi talebelerinin Ebû Hanîfe'nin sahâbeden işittiği hadisi kendi tedvin ettikleri eserlerine koymadıkları gerekçelerini ileri sürerler.<sup>91</sup>

Ebû Hanîfe, bildiğiyle amel eden biriydi. Hayatını mücadeleyle geçirmiş ve pek çok zorluğa göğüs germiştir.<sup>92</sup> Emevîler ve Abbâsîler döneminde idarecilerin zulümlerine karşı çıkarak onların haksızlıklarını kabul etmemiştir. Ayrıca insanlar nazarında idarecilere meşruiyet temin etmemek için devlet ricalinin hediyelerini ve memurluk tekliflerini reddetmiştir.<sup>93</sup> Nitekim vefatından kısa bir müddet önce Ebû Câ'fer el-Mansûr tarafından Bağdâd'a gönderilmiş ve kendisine kadılık teklif edilmiştir. Ancak o bu görevi kabul etmemiş, karşılıklı yeminleşilmiş<sup>94</sup> ve neticede hapsedilip işkence edilmiş<sup>95</sup> ve Bağdat'ta vefat etmiştir.<sup>96</sup> Onun ölüm nedeniyle alakalı farklı rivâyetler mevcuttur. Zehirlenerek öldürüldüğünün<sup>97</sup> yanı sıra işkence altında öldüğü de söylenir.<sup>98</sup> İbn Hallikân ise hapisten çıktıktan sonra hastalanıp öldüğünü rivâyet eder.<sup>99</sup>

<sup>90</sup> Kazvînî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut-Muhammed Kamil Karabeleli. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1430/2009), "Ebvâbu's-sünnet", 17 (No. 224).

<sup>91</sup> Ebû Zehre, Muhammed, *el-İmâm Ebû Hanîfe: Hayâtuhû ve asruhû-ârâuhû ve fikhuhu*, 2.bs., (Kahire: Dârü'l-Fikr, 1947), 74-75.

<sup>92</sup> Mekkî, *a.g.e.*, 427.

<sup>93</sup> Uzunpostalcı, *a.g.m.*, 132.

<sup>94</sup> Bağdâdî, *a.g.e.*, C. 15, 450.

<sup>95</sup> Mekkî, *a.g.e.*, 431; Ali el-Kâri, *a.g.e.*, 216.

<sup>96</sup> İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, C. 8, 143; el-Mekkî, *a.g.e.*, 431; Zehebi, *a.g.e.*, 48.

<sup>97</sup> Mekkî, *a.g.e.*, 432.

<sup>98</sup> Saymeri, *a.g.e.*, 92.

<sup>99</sup> İbn Hallikân, *a.g.e.*, C. 5, 407.

### 2.7.2. Ebû Yûsuf

Adı Ya'kûb b. İbrahim b. Habîb b. Sa'd el-Kûfi'dir. Irak bölgesinin fakihî kabul edilen Ya'kûb 113/731 yılında Kûfe'de doğdu. Ebû Yûsuf lakabıyla meşhur oldu.<sup>100</sup>

Bazı müellifler ise onu el-Ensârî, el-Kûfi, el-Bağdâdî şeklinde üçlü bir nisbe ile tanıtır. Kûfe'de doğduğu için "Kûfi", Bağdat'ta yaşadığından "Bağdâdî", dedesi Sa'd b. Habte Ensar'dan olduğundan "Ensârî" denilmiştir.<sup>101</sup>

Esas adı Ya'kûb olup babasının adı İbrahim'dir. Ebû Yûsuf'un dedelerinden Sa'd sahâbedir ve Peygamber Efendimiz hicret ettiği Kuba'da ikâmet etmekteydi. Rasulullah ziyaretçilerini onun evinde kabul ederdi.<sup>102</sup>

Ailesi oldukça fakirdi. Ebû Hanîfe'nin yardımıyla ilim tahsiline başladı. Ali b. Harmele, Ebû Yûsuf'un şöyle dediğini nakleder:

*Ben fakir, evi barkı çok eski bir haldeyken hadis ve fıkıh ilmini öğrenmek isterdim. Bir gün Ebû Hanîfe'nin yanında iken babam geldi ve: "Ey oğul! Sen henüz karnını dahi doyuramıyorsun. O ise böyle değil" dedi. Ben de babama itaat edip ilim öğrenmekten vazgeçtim. Ebû Hanîfe benim yokluğumu hissedip beni sormuş. Bir müddet sonra yanına gidince bana: "Seni bizden ayıran sebep nedir?" dedi. Ben de "geçim sıkıntısı ve ailemin sözünü dinlemek" dedim. Tam meclisten ayrılmak üzereyken bana oturmam için eliyle işaret etti. Ben de hemen oturdum. Meclis dağılınca bana para kesesi verdi ve "Bunları harca ve ders halkamızdan ayırma!" dedi. Ben de ders halkasına devam edip nihayetinde ilmimi bitirdim."<sup>103</sup>*

<sup>100</sup> Zehebî, Menâkıb, 58; Kevserî, *Hüsni't-Tekâdî fî Sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî*, (Kahire: Dârü'l-Envâr, 1368/1948), 6; Salim Ögüt, "Ebû Yûsuf", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), C. 10, 260.

<sup>101</sup> Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifin Terâcîmü mûsânnifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), C. 9, 122.

<sup>102</sup> Rifât Uslu, "İmam Ebû Yûsuf'un Hayatı ve Kitabı'ı Harac'ı", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 22, (Konya: 2013): 406.

<sup>103</sup> İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, C. 2, 370; Saymeri, *a.g.e.*, 99; el-Bağdâdî, *a.g.e.*, C. 16, 361.

Bazı rivâyetlerde ise Ebû Yûsuf'un annesinin Ebû Hanîfe'nin ilim meclisine gitmesini istemediğini naklederler.<sup>104</sup>

*Ebû Yûsuf, döneminin ilim geleneğine uyarak temel eğitimini aldıktan ve özellikle hadis tahsil ettikten sonra fıkıh öğrenimine yöneldi. Bu amaçla öncelikle İbn Ebû Leylâ'nın derslerine devam etmeye başladı.<sup>105</sup> Dokuz yıl boyunca ondan yargılama hukuku (kazâ) ve fıkıh okudu. Ardından Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katıldı.<sup>106</sup> Bu ayrılışın sebebi olarak muhtelif hâdiseler gösterilmekteyse de içlerinde en makul olanı, çeşitli vesilelerle hakkında bilgi sahibi olduğu Ebû Hanîfe'nin fıkıh metodunun kendisine daha uygun gelmesidir. Hocasının vefatına kadar yaklaşık on yedi yıl onun derslerine devam etmiştir.<sup>107</sup>*

Ebû Yûsuf'un fıkıh yanında tefsir ve hadis eğitimi de aldığı kaynaklarda zikredilmektedir. İbnü'l-İmâd onun Atâ b. es-Sâib (ö.136/753), Süleyman b. Mihran el-A'meş (ö.148/765) ve Hişâm b. Urve (ö.146/763) gibi büyük hadisçilerden hadis okuduğunu, hatta hadis hafızı olduğunu nakletmektedir.<sup>108</sup> Ebû Yûsuf, bu hadisçilerin yanı sıra Muhammed b. İshak (ö.151/768), Leys b. Sa'd (ö.175/791), Ebû İshak eş-Şeybânî (ö.138/755), Süleyman et-Teymî (ö.143/761) gibi âlimlerden de hadis dinlemiştir.<sup>109</sup>

Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'nin 150/767 yılında vefatı üzerine Bağdat'a geldi. Halife Mehdî tarafından kadı tayin edildi. Hâdi ve Hârûnürreşîd devirlerinde de kadılık yaptı. Ebû Yûsuf, Hârûnürreşîd döneminde oluşturulan başkadılık kurumuna da ilk atanan kâdı olmuştur. Hayatının sonuna kadar kadılık görevinde kalan Ebû Yûsuf 182/798 yılında Bağdat'ta vefat etti.<sup>110</sup>

<sup>104</sup> İbn Hallikân, *a.g.e.*, C. 6, 380.

<sup>105</sup> İbn Sa'd, *a.g.e.*, C. 9, 332; İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, C. 2, 370.

<sup>106</sup> Kevserî, *Hüsnü't-Tekâdî*, 16.

<sup>107</sup> Salim Ögüt, "Ebû Yûsuf", *DİA*, C. 10, 261.

<sup>108</sup> İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, C. 2, 367, 368, 369.

<sup>109</sup> İbn Hallikân, *a.g.e.*, C. 6, 379.

<sup>110</sup> İbnü'l-İmâd, *a.g.e.*, C. 2, 369.

### 2.7.3. İmam Mâlik

Tam adı: Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî'dir. Süleyman b. Abdülmelik'in hilâfet yıllarında (93/712) Medine'ye yakın Zülmerve denilen yerde doğdu.<sup>111</sup> Doğum tarihiyle alakalı bu rivâyetin yanı sıra 90-98/M709-717 yılları arasındaki bir tarihte doğduğu da zikredilmektedir.<sup>112</sup>

İlimle iştiğal eden bir aile dünyaya gelen Mâlik yedi yaşına geldiğinde, yedi ya da on yıl Abdullah b. Yezîd b. Hürmüz'ün (ö.148)<sup>113</sup> derslerine iştirak etmiştir.<sup>114</sup> Ardından Rebîatü'r-re'y'in (ö.136/753 [?]) halkasına gitmeye başladı. Fıkıh ve re'y konsundan ondan çok etkilendi. İmam Mâlik'in ilim aldığı diğer bir hocası ise İbn Şihâb ez-Zührî (ö.124/742)'dir. Ayrıca İbn Ömer'in azatlısı Nâfi' (ö.117/735), Ebü'z-Zinâd Abdullah b. Zekvân (ö.130/748), Eyyûb es-Sahtiyânî (ö.131/749), Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (ö.143/760), Hişâm b. Urve b. ez-Zübeyr b. el-'Avvâm el-Kureşî (ö.146/763) gibi âlimlerin ders halkalarına katılmayı sürdürdü.<sup>115</sup>

İmam Mâlik ilim elde etmek için her türlü gayreti göstermiş ve bu uğurda birçok meşakkate katlanmıştır. Kendisi şöyle der: "Öğle vakitlerinde Nâfi'e gider, güneşten korunacak bir ağaç dahi bulamayıp evinden dışarı çıkıncaya kadar onu beklerdim. Dışarı çıktığında da onu hiç görmemiş gibi yapardım. Sonra ona doğru gider, kendisine selâm verir ve yanından ayrılırdım. O, eve girdiğinde ben de arkasından

<sup>111</sup> Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlki*, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî, 2.bs., (Mağrib: Vizâratü'l-Evkâf ve Ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1403/1983), C. 1, 118; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-'ârîfîn, esmâ'i'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, nşr. Müessesetü't-tarihi'l-Arabiyyî, (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1951), C. 2, 1; ed-Dakr, Abdulgani, el-İmam Malik b. Enes: *İmamı Dari'l-hicre*, 3.bs., (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1998), 21.

<sup>112</sup> Ahmet Özel, "Mâlik b. Enes" *DİA*. C. 27, 506.

<sup>113</sup> İmam Mâlik'in ders aldığı hocası İbn Hürmüz diye meşhur olan Abdullah b. Yezîd'dir. *DİA*'da Mâlik b. Enes maddesinde İmam Mâlik'in hocası olarak aktarılan Abdullah b. Hürmüz (ö.117), Ebû Hüreyre'nin en meşhur râvilerindedir. Son yıllarını Mısır'da geçirdiği için İmam Mâlik ona yetişmemiştir. Bkz. Ebû İshak eş-Şîrâzî, Cemâlüddîn İbrahim b. Ali b. Yûsuf (ö.476/1083), *Tabakâtü'l-fukahâ'*, thk. İhsan Abbâs, (Beyrut: Dârü'r-Râidi'l-Arabî, 1970), C. 1, 66.

<sup>114</sup> Muhammed Ebû Zehre, *İmam Malik; Hayâtuhû ve Eseruhû*, (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1952), 45.

<sup>115</sup> Ahmet Özel, a.g.m., 507.

gider ve kendisine: “Acaba İbn Ömer şu şu meseleler hakkında ne der?” diye sorardım. O da sorularımı cevaplandırırđı”.<sup>116</sup>

İmam Mâlik 84 yıllık hayatında 8 tanesi Emevî, 5 tanesi ise Abbâsî olmak üzere 13 halife görmüştür. Ömrünün 38 yılını Emevîler döneminde 46 yılını ise Abbâsîler döneminde geçiren İmam Mâlik, hac yapmak için Mekke’ye gitmenin dışında Medine’den hayatı boyunca hiç ayrılmamış ve bu yüzden halifelerle teması ancak onların hac ve diğer amaçlarla Medine’ye gelmesiyle mümkün olmuştur.<sup>117</sup>

İmam Mâlik 179/795 yılında Rebûlevvel ayının on dördüncü günü vefat etmiştir.<sup>118</sup>

## 2.8. Şeybânî’nin Talebeleri

### 2.8.1. İmam Şâfiî

Genel olarak tabakât ve terâcim kaynaklarında yer alan bilgi, İmam Şâfiî’nin 150/767 yılında doğduğu yönündedir.<sup>119</sup> Doğum yeri ile ilgili ise Gazze, Askalân ve Yemen şeklinde üç ayrı mekân rivâyet edilir. İbn Hacer bu üç rivâyeti şu şekilde uzlaştıır: Gazze ve Askalân birbirine yakın iki yerdir. Gazze köy/mahalle, Askalân ise şehirdir. Buna göre İmam Şâfiî Gazze’de doğdum derken köye nisbeti, Askalân’da doğdum derken şehre nisbeti kastetmiştir.<sup>120</sup> Kaynaklarda Yemenli oluşu ile ilgili rivâyetler kabul görmemiştir. Zehebî bu nispeti açıkça hatalı diye nitelendirir

<sup>116</sup> Kâdî İyâz, *a.g.e.*, C. 1, 132.

<sup>117</sup> Cem Zorlu, “İmam Mâlik ve Siyasî Otorite”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, C. 7, S. 2, (Konya: 2006), 7.

<sup>118</sup> İbn Hallikân, *a.g.e.*, C. 4, 137; İsmail Paşa, *a.g.e.*, C. 2, 1; Kehhâle, *a.g.e.*, C. 3, 9.

<sup>119</sup> Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî, *Menâkıbü’ş-Şâfi’i*, thk. es-Seyyid b. Ahmed b. Muhammed b. Sakr, (Kahire: Dârü’t-Türas, 1970), C. 1, 72; Zehebi, *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm*, thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmûrî, (Beyrut: Dârü’l-Kitabi’l-Arabî, 1991), C. 14, 305; Zehebi, *Menâkıbü’l-İmam eş-Şâfiî ve Tabakâtü ashabihi min Târîhi’l-İslâm*, thk. Abdülaziz Feyyaz Harfûş, (Dımaşk: Dârü’l-Beşâir, 2003), 20; er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn, *Menâkıbü’l-İmâmi’ş-Şâfi’i*, (Kahire: Mektebetü’l-Külliyâti’l-Ezheriyye, 1986), 34; İbn Hallikân, *a.g.e.*, 4/165; İbn Hacer, Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed, *Tevâli’t-te’sîs bi-meâli İbn İdrîs*, thk. Ebû’l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1986.), 50.

<sup>120</sup> İbn Hacer, *a.g.e.*, 51.

ve Yemen ile kabile kastedildiğini söyler.<sup>121</sup> Beyhakî o dönemde Gazze’de Yemenli kabilelerin ikâmet ettiğini aktarır.<sup>122</sup>

Babasının ölümünden sonra annesi Şâfiî’yi iki yaşındayken Mekke’ye götürmüştür. Şâfiî küçük yaştan itibaren zamanını ilimle geçirdi. Daha yedi yaşında Kur’ân’ı ezberledi. On yaşına ulaştığında İmam Mâlik’in *Muvatta*’sını ezberleyen Şâfiî<sup>123</sup> şiirle ilgilendi. Mekke etrafındaki kabilelerde uzun bir zaman geçirerek Arap dilinin inceliklerine, şiir ve nesep bilgisine sahip oldu. Akabinde Mescid-i Haram’daki ilim meclislerine katıldı. Süfyân b. Uyeyne (ö.198/814) ve Müslim b. Hâlid ez-Zencî’nin (ö.179/795) derslerine gitti ve Mekke’deki fıkıh ve hadis ilmini öğrendi.<sup>124</sup>

İmam Şâfiî Mekke’deki bu ilk eğitimi sonrasında Medine’ye gitmiş ve Medine valisi ile birlikte İmam Mâlik’in huzuruna giderek *Muvatta*’ı arz etmiştir. İmam Mâlik’in fıkıh ve içtihat anlayışından etkilenen Şâfiî.<sup>125</sup> onun vefatından sonra Yemen’e gitmiş, döneminin en tehlikeli suçlarından kabul edilen Şiilikle suçlanmıştır. Bundan dolayı Hârûnürreşîd’e şikâyet edilip Bağdat’a götürülür. Şeybânî’nin aracılığı ile idamdan kurtulmuştur.<sup>126</sup> Şâfiî, Bağdat’ta bulunduğu o dönemde Şeybânî’nin dışında Vekî b. el-Cerrâh (ö.197/812), Ebû Üsâme el-Kuraşî (ö.201/816) ve Abdülvehhab b. Abdülmecid es-Sakafî (ö.194/810) gibi âlimlerden de ilim tahsil etmiştir.<sup>127</sup>

İmam Şâfiî 199/815 yılının sonlarına doğru Mısır’a gitmiştir. Ölümüne kadar beş yıl orada kalmıştır. O daha önce telif ettiği eserlerinin tamamını Mısır’da yeniden tetkik etmiş, yeni görüşlerini içeren (kavl-i cedîd) eserlerini telif etmiştir. Burada

---

<sup>121</sup> Zehebi, *Tarihu'l-İslâm*, C. 14, 308.

<sup>122</sup> Beyhakî, *a.g.e.*, 74.

<sup>123</sup> İbnü'l-Cevzi, *a.g.e.*, C. 10, 135.

<sup>124</sup> Soner Duman, “Şâfiî’nin Kıyas Anlayışı”, (Doktora Tezi. *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2007), 9.

<sup>125</sup> Yunus Araz, “İmam Şâfiî’nin Fıkıh Anlayışındaki Değişim”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 2, S. 2 (Eskişehir: 2015): 54.

<sup>126</sup> Ebû Zehre, *el-İmâm eş-Şâfiî: Hayâtuhû ve asruhû-ârâuhû ve fikhuh*, (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1978), 22-23.

<sup>127</sup> Beyhakî, *a.g.e.*, 44.

hastalanan Şâfiî 204 vefat etmiş ve Fustât'ta Benî Zühre kabristanına defnedilmiştir.<sup>128</sup>

### 2.8.2. Esed b. Furat (ö.213/828)

Asıl adı Esed b. el-Furat b. Sinan, künyesi “Ebû Abdillâh'tır.” Kadılık yaptığı Kayrevân'a nispetle “el-Kayrevânî” şeklinde anılır. Aslen Horasân-Nisâbürlüdür. Arap kabilelerinden Benî Süleym b. Kays'ın mevlâsıdır. Her ne kadar *Me'âlimü'l-îmân* sahibi Abdurrahman b. Muhammed Debbâğ (ö.699/1300) onun Necran'da doğduğunu ileri sürse de kaynakların çoğuna göre 142/759 yılında Harran'da doğmuştur.<sup>129</sup> Babası, Muhammed b. Eş'as el-Huzâî'nin ordusuyla Kayrevân'a giderken onu da beraberinde götürdü. Kayrevân'da beş yıl kaldı. Buradan Tunus'a geçti ve yaklaşık dokuz yıl kaldı.<sup>130</sup> Esed, Tunus'ta kaldığı bu yıllarda Ali b. Ziyâd el-Absî'den (ö.183/799) Kur'ân-ı Kerîm, bazı kıraat vecihleri ve fıkıh okudu. 172 (788-89) yılında ilim tahsilini tamamlamak için doğuya seyahat yaptı.<sup>131</sup>

Esed, 172/788 senesinde Medine'de İmam Mâlik'in halkasında ders almaya başladı. Ondan *Muvatta* 'ı dinledi.<sup>132</sup>

Esed, İmam Mâlik'in yanında almış olduğu bu eğitiminin ardından Irak'a gitti. Bağdat'ta İmam Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Ebû Yûsuf, Şeybânî ve Esed b. Amr (ö.190/806) ile buluştu. Şeybânî'nin derslerine katılmaya başladı. Fakat yeterince

<sup>128</sup> Duman, *a.g.e.*, 10.

<sup>129</sup> Temîmî, Ebû'l-Arab Muhammed b. Ahmed b. Temîm, *Tabakâtu ulemâi İfrîkiyye*, (Beyrut: Dârül'l-kütübî'l-Lübnanî, 1413/1993), C. 2, 81; Kâdi İyâz, *a.g.e.*, C. 3, 291; ed-Debbâğ, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Ali el-Ensârî, *Me'âlimü'l-îmân fî ma'rifeti ehli'l-Kayrevân*, 2.bs. (Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1968), C. 2, 3; el-Mâlikî, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *Riyâdü'n-nufûs*, (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1994), C. 1, 254; Zehebî, *a.g.e.*, C. 10, 225.

<sup>130</sup> Mâlikî, *a.g.e.*, C. 1, 254; Zehebî, *a.g.e.*, C. 10, 225.

<sup>131</sup> Kâdi İyâz, *a.g.e.*, C. 3, 291; Yahya, Abdullah b. Muhammed Abdullah, “Esed b. Furat ve Devruhu fi'l-İlmi ve'd-Da'veti” (Yüksek Lisans Tezi. Riyad: *Şeybânî Üniversitesi Davet Fakültesi*), 49.

<sup>132</sup> Ömer Faruk Habergetiren, “Fatih Bir Fakih: Ebû Abdullah Esed b. Furat b. Sinan (142-213/759-828), Hayatı ve Fıkıh İlmindeki Yeri”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 27, (Şanlıurfa: 2012), 260.

istifade edemiyordu. Bir gün ona; “Üstadım! Ben nafakası az, yabancı birisiyim. Sizden fazla ders alamıyorum. Ne yapmalıyım?” deyince Şeybânî ona: “Gündüzleri Iraklı öğrencilerle dersleri dinle. Geceleri de yanıma gelir hem yanımda kalırsın hem de sana ders veririm” dedi.<sup>133</sup>

Şeybânî'nin yanında Hanefî fikhını öğrendikten sonra Mısır'a geçen Esed, İmam Mâlik'in oradaki öğrencilerinden Abdurrahman b. Kasım'dan (ö.191/806) Mâlik'in görüşlerini aktarır ve *el-Esediyye* adlı kitabını tamamlar.<sup>134</sup> Esed, telif ettiği eserle birlikte 181/797 yılında Kayrevân'a gitmiş ve burada hem bu eseri hem de *Muvatta'* ve bunun dışındaki metinleri okutmuştur. Bundan dolayı meşhur olmuş ve Ziyâdetullah b. İbrahim b. el-Ağleb onu 203/818'te İfrikiya kadılığına getirmiştir.<sup>135</sup>

Esed, Rebûlevvel 212'de Sûse'den Bizans'a karşı toplanan İslâm ordusuna katılmış, Sarakûse önlerinde 213 tarihinde şehid olmuştur. Ancak bazı kaynaklar 214/829 ve 217/832 yıllarında öldüğünü ifade etmekte ve ölüm sebebi olarak veba salgınını zikretmektedirler.<sup>136</sup>

### 2.8.3. Îsâ b. Ebân

Aslen Şiraz'ın güneydoğusundaki Fesâ şehrinden olan Îsâ b. Ebân<sup>137</sup> İran asıllıdır.<sup>138</sup> Yahya b. Eksem, Ramazan 210'da (Aralık 825) Me'mun ile beraber Femu's-Silh'a sefere gittiğinde Îsâ b. Ebân'ı Bağdat'ın doğu yakasında Askerülmehdî kadılığına nâib olarak, 23 Rebûlevvel 211 (3 Temmuz 826) de ise Basra kadılığına tayin etmiştir.<sup>139</sup>

<sup>133</sup> Mâlikî, *a.g.e.*, 258.

<sup>134</sup> Ahmet Duran, “Şeybânî eş-Şeybânî'nin Hayatı ve Hanefî Fikhının Tedvinindeki Yeri”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 9, (Konya: 2007), 180.

<sup>135</sup> Avcı Necati, “Esed İbnü'l-Furat Harranlı Bir Din Adamı ve Komutan”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 52, S. 1 (Ankara: 2011), 85.

<sup>136</sup> Cengiz Kallek, “Esed b. Furat”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), C. 11, 366.

<sup>137</sup> İbnü'n-Nedim, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebi Ya'kub İshak b. Muhammed b. İshak, *Fihristü'l-ü'lüm ve Fihristü'l-ü'lemâ'*, thk. Rıza Teceddüd, (Tahran: 1971), C. 1, 258.

<sup>138</sup> Şükrü Özen, “Îsâ b. Ebân” *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), C. 22, 480. Yahya b. Eksem,

<sup>139</sup> Bağdâdî, *a.g.e.*, C. 12, 479; İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, C. 11, 67.

Kendisine arz edilen davaları hızlı bir biçimde sonuçlandıran İsbâ b. Ebân 20 yıl bu görevi sürdürmüştür.<sup>140</sup> Önceleri ashabü'l-hadis'den olan İsbâ b. Ebân daha sonraları rey düşüncesine meyletmiştir.<sup>141</sup> İsbâ b. Ebân'ın bu değişiminde Şeybânî'nin etkisi büyüktür. Muhammed b. Semâ'a'nın (ö.233/848) rivâyet ettiği bir anekdot da bu yaklaşımı desteklemektedir:

*İsbâ b. Ebân güzel yüzlü birisiydi. Bizimle beraber namaz kılıyordu. Onu Şeybânî'nin ders halkasına katılması için davet ediyordum. Onlar hadis-i şeriflere muhalefet ediyorlar dedi. "İsbâ b. Ebân hadis ezberi çok iyi olan birisiydi. Bir gün bizimle sabah namazını kıldı. O gün Şeybânî'nin ders halkasının olduğu gündü. İsbâ b. Ebân ders halkasına oturuncaya kadar yanından ayrılmadım. Nihayet oturdu ve dersi dinledi. Şeybânî dersini bitirince İsbâ'yı alıp onun yanına götürdüm ve "Bu, kardeşin Ebân b. Sadaka el-Kâtib'in oğludur. O, zeki ve hadis bilgisi iyi biridir. Sana gelmesi için davet ettim. Fakat bizim hadislere muhalefet ettiğimizi söyleyerek davetimi reddetti" dedim. Şeybânî ona döndü ve "Evladım bizden hadislere muhalefet ettiğimize dair ne gördün? Bizden bir şey duymadan aleyhimize tanıklık etmemelisin" dedi. Bunun üzerine İsbâ b. Ebân, Şeybânî'ye hadisle ilgili 25 babdan soru sordu. O da bütün sorduklarını yanıtladı. Şeybânî'nin huzurundan ayrıldığımızda İsbâ b. Ebân bana dönüp "Benimle nûr arasında perde vardı, artık o perde kalktı. Ben Allah'ın mülkünde bunun gibi birisinin olduğunu bilmiyordum" dedi. Daha sonra Şeybânî'nin yanından ayrılmadı ve nihayet iyi bir fakih oldu.<sup>142</sup>*

Hanefî mezhebinin kurucu imamları kendi dönemlerinde usul konularını ele alan müstakil yazılı birfıkıh usulüeseri bırakmamış, fıkıh eserleri içerisine yer yer yaymışlardır. Bu durum dikkate alındığında denilebilir ki *İsbâtü'l-kıyas, ictihâdu'r-*

<sup>140</sup> Zirikî, Hayreddin, *el-A'lâm Kamûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikîn*, 15.bs., (Beyrut: Dârü'l-İlim, 2002), C. 5, 100.

<sup>141</sup> Şirazi, *a.g.e.*, 137; en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugât*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz), C. 2, 44.

<sup>142</sup> Tehânevî, Zafer Ahmed, *I'lâü's-sünen*, (Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-Kur'âniyye, 1418/1997), C. 11, 650.

rey, *el-Hüccetu's-sağîra*<sup>143</sup> *el-İlel fi'l-Fıkh*, *er-Red 'alâ Bişr el-Merîsî*<sup>144</sup> gibi eserlerin sahibi İsbâ b. Ebân, Hanefî mezhebinin fıkıh usulünün oluşmasında ve sistematik bir şekilde bürünmesinde önemli ve öncü bir rol almıştır.<sup>145</sup>

Ancak, İsbâ b. Ebân'ın bu eserleri günümüze ulaşmamış, Cessâs (ö.370/981) *el-Fusûl fi'l-usûl* eserinde söz konusu eserlere sık sık atıfta bulunarak onun görüşlerinin günümüze aktarılmasına büyük katkı sağlamıştır. Biz bu atıflardan anlıyoruz ki Cessâs bu eserlere muttali olmuş ve usulle ilgili birçok konuyu bu eserlerden almıştır. Örneğin O şöyle der: “İsbâ b. Ebân bu manayı *er-Red 'alâ Bişr el-Merîsî ve's-Şâfi'î fi'l-ahbâr* adlı eserinde zikretmiştir”.<sup>146</sup> Cessâs başka bir yerde de: “İsbâ b. Ebân *el-Hüccetu's-sağîra* adlı eserinde şöyle dedi”<sup>147</sup> Yine başka bir yerde *el-Hüccetu'l-kebîr* adlı eserinde İsbâ b. Ebân dedi ki”<sup>148</sup> gibi nakilleri sıkça görülmektedir. Gerçek şu ki, bugün Hanefî fakihlerine ait fıkıh usulü kitaplarının sünnet/haberler babı okunduğunda bu eserlerde bulunan usûl ve kavâidin büyük çoğunluğunun İsbâ b. Ebân'a ait olduğu görülecektir.<sup>149</sup>

220/835 yılında hacca giden İsbâ b. Ebân, Basra'ya döndükten birkaç gün sonra 221 Muharrem veya Safer başlarında (Ocak veya Şubat 836) vefat etti. 220 yılının Muharrem ayında (Ocak 835) vefat ettiği de rivâyet edilir.<sup>150</sup>

---

<sup>143</sup> Zirikî, *a.g.e.*, 100.

<sup>144</sup> Kehhâle, *a.g.e.*, C. 2, 589.

<sup>145</sup> Yunus Yazıcı, “*el-Hüccetu's-Sağîra* Adlı Yazma Nüshaların İsbâ b. Ebân'a Aidiyetleri Üzerine Bir İnceleme”, *Turkish Academic Research Review*, C. 3, S. 1, (Haziran: 2018), 85.

<sup>146</sup> Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, 2.bs., (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1414/1994), C. 1, 103. (Uceyl Câsim, Mukaddime).

<sup>147</sup> Cessâs, *a.g.e.*, C. 1, 156.

<sup>148</sup> Cessâs, *a.g.e.*, C. 1, 26, 158.

<sup>149</sup> Türkmanî, Abdü'l-Mecid, *Dirâsâtü'n fi usûli'l-Hadis ala mezhebi'l-Hanefiyye*, (Karaçi: Menşûrâtü Medreseti'n-Nu'mân, 1430/2009), 32.

<sup>150</sup> Şükrü Özen, İsbâ b. Ebân, *DİA*, 480.

## 2.9. Eserleri

“Hanefî mezhebinin fıkıh tarihinde müstesna bir yeri vardır” yargısı bir abartı ifadesi olarak algılanmamalıdır. Mezhebin fikhî meseleleri istihraç/istinbat dinamikleri göz önüne alındığında bu durum açıkça görülecektir. Nitekim Hanefî fikhının dayanağını teşkil eden bilgi kaynakları ve bu literatürün oluşum süreçlerine baktığımızda nasların dışında karşımıza kıyas, istihsân, makasîd, örf gibi deliller çıkmaktadır. Bu durum fikhın kendini sürekli yenileyen dinamik bir ilim dalı olmasını mümkün kılmıştır. Tam da bu nedenle Hanefî fikhı, hayatın her alanında ve muhtelif seviyelerinde karşılaşılan problemleri çözebilecek potansiyele sahiptir. Bu yaklaşım şekline göre fikhın işlevi, yalnızca dış dünyada bilfiil gerçekleşmiş olguları değil, bunun yanında ortaya çıkmamış birtakım meseleleri varsayıp bunları çözümlenerek dini hükümlerini beyan etmektir.

Hanefî mezhebinin bir diğer özelliği de Ebû Hanîfe öncülüğünde öğrencileri İmam Züfer, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin katkılarıyla teşekkül etmiş olmasıdır. Ali Bardakoğlu'nun ifadesiyle Hanefîlik, Ebû Hanîfe'nin “etrafında teşekkül eden icthad şurası ve fıkıh akademisinin” oluşturduğu kolektif bir mezheptir.<sup>151</sup> Ebû Hanîfe kendisine arz edilen meseleleri talebeleriyle tartıştıktan sonra bu meselelere dair sunulan çözümleri imla ettiriyordu. Bunlar tedvin ve tasnif edilmiş böylece daha sonra kaleme alacak olan fıkıh eseleri için bir zemin teşkil etmiştir.<sup>152</sup>

Bu zihni alt yapı ve söz konusu yöntemle Hanefî mezhebinin temel eserlerini yazan Şeybânî pekçok kitap telif etmiş ve bunlar günümüze ulaşmıştır.<sup>153</sup> Ancak Şeybânî'nin kaleme aldığı eserlerin tamamı sonraki nesillere aynı derecede güvenilir yollarla aktarılmamıştır. Bir kısmı meşhur ya da mütevâtir, diğer kısmı ise bu derece güvenilir olmayan yollarla rivâyet edilmiştir. Buna göre Şeybânî'den rivâyet edilen eserler, her ne kadar bazı çağdaş araştırmacılar tarafından üçlü tasnife tabi tutulsalar da genel kabule göre zâhirü'r-rivâye ve nâdirü'r-rivâye eserleri şeklinde iki kısma ayrılmaktadır.

---

<sup>151</sup> Ali Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), C. 16, 1.

<sup>152</sup> Ahmet Özel, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), C. 16, 21.

<sup>153</sup> Aydın Taş, *a.g.e.*, 26.

### 2.9.1. Zâhirü'r-Rivâye Eserleri

Müellifin bu başlık altında yer alan eserlerinin zâhirü'r-rivâye şeklinde adlandırılmasının temel sebebi, eserlerin içeriğini oluşturan meselelerin Şeybânî'den güvenilir raviler yoluyla gelmiş olmasıdır. Öte yandan eserlerin içeriği Hanefî mezhebinin zeminini oluşturduğundan dolayı “mesâilü'l-usûl” diye de isimlendirilmiştir.<sup>154</sup>

Usul meseleleri Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'den rivâyet edilen konuları içerir. Bu isimlere bazı kaynaklarda İmâm Züfer de ilave edilmektedir.<sup>155</sup> Zâhirü'r-Rivâye şu altı kitaptan oluşmaktadır: *el-Asl/el-Mebsût*, *el-Câmi'u's-sağîr*, *el-Câmi'u'l-kebîr*, *es-Siyerü's-sağîr*, *es-Siyerü'l-kebîr* ve *ez-Ziyâdât*.

Tezin temel konusunu ve kaynağını teşkil etmesi bakımından asıl önem arz eden kısım olan zâhirü'r-rivâye eserleri bir sonraki başlıkta ayrıntılı şekilde ele alınacağından şimdilik bu açıklama ile yetiniyoruz.

### 2.9.2. Nâdirü'r-Rivâye Eserleri

Hanefî mezhebinin fikhî meselelerini ihtiva eden ve ikinci tabakayı oluşturan nâdirü'r-rivâye eserlerine ilişkin iki farklı tanım söz konusudur. Zira yapılan tanımlarda bazen bu eserlerin râvilerinin ve fikhî konuların kurucu imamlara nispetinin kesin olup olmaması, bazen de ilgili meselelerin zâhirü'r-rivâye'de zikredilip zikredilmemesi hususları dikkate alınmıştır. Buna binaen nâdirü'r-rivâye şu iki şekilde tarif edilmiştir:

1. Şeybânî'den meşhur yolla rivâyet edilmeyen meseleler. Bu eserlerde yer alan meselelerin müellife nispeti zâhirü'r-rivâye derecesinde sahih ve sabit değildir.<sup>156</sup>

---

<sup>154</sup> İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *Şerhu resmi'l-müftî*, thk. Hâmid Ali el-Uleymî, (Karaçi: Dârü'n-Nûr, 1436/2015), 89; Abdülkerim Zeydan, *el-Medhâl li-dirâseti's-şeriatî'l-İslâmiyye*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1425/2005),152; Eyyüp Saîd Kaya, “Zâhirü'r-Rivâye”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), C. 44, 1.

<sup>155</sup> İbn Âbidîn, *Şerhu resmi'l-müftî*, 89.

<sup>156</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtar ale'd-Dürri'l-Muhtar*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvad, (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), C. 1, 169; Kevserî, *a.g.e.*, 66.

2. Zâhirü'r-Rivâye eserlerinde yer almayı Şeybânî'ye nispet edilen diğer eserlerde yer alan meseleler.<sup>157</sup> Bu meseleler de:

a. Keysâniyyât, Hârûniyyât, Cürcâniyyât, Rakkiyyât gibi Şeybânî'ye nispet edilen eserlerde bulunan mesâildir. Bunlara “Gayr-ı zâhirü'r-rivâye” denir. Zira bunlar Şeybânî'den ilk eserlerde olduğu gibi sâbit ve güvenilir yollarla nakledilmemiştir.

b. Hasan b. Ziyâd'ın Mücerred'i, Ebû Yûsuf'un ashabının *Emâli*'si gibi Şeybânî'nin eserleri dışındaki eserlerde bulunan mesâildir.<sup>158</sup>

c. Yahut da İbn Semâ'a, Muallâ b. Mansûr ve daha başkalarından belirli bir mesele hakkında müstakil rivâyetler yoluyla nakledilen mesâildir.<sup>159</sup>

Son dönemde nâdirü'r-rivâye eserleri hakkında araştırma yapan bazı araştırmacılar *el-Hücce 'alâ ehli'l-Medine, el-Âsâr, Muvatta' el-İmâm Mâlik rivâyetü Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî* gibi eserlerin zâhirü'r-rivâye kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bu görüşün iki gerekçesi vardır:

a. Bu eserlerin de Şeybânî'den güvenilir raviler tarafından rivâyet edilerek günümüze ulaşmış olması.

b. Önemli bazı fakihlerin, bu eserleri kendi kitaplarında zikredip övmeleri.<sup>160</sup>

Son dönem âlimlerinden Kevserî zâhirü'r-rivâye eserlerini saydıktan sonra, yukarıda bahsedilen bu üç eseri ayrı bir değerlendirmeye tâbi tutar. Çünkü bu eserlerin hadis yönünün ağır bastığını, hatta Şeybânî'ye aidiyetinin kesin değil meşhur olduğuna

<sup>157</sup> Zebidî, *a.g.e.*, C. 2, 299; en-Nekîb, Ahmed Muhammed Nasîrüddin, *el-Mezhebü'l-Hanefî*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1422/2001), C. 1, 362.

<sup>158</sup> Emâli, imlânın çoğuludur. İmlâ, âlimin etrafına kâğıt kalemleriyle oturan öğrencilerinin, âlimin Allah'ın (c.c) kendisine açmasıyla söylediği şeyleri yazmalarıdır. Sonra, mecliste yazdıklarını toplayıp kitap haline getirirler ve buna imlâ ya da emâli derler. (Müftî Kınalızâde Ali Çelebi Efendi, *Tabakâtu'l-Mesâil*, çev. Bahaddin Karakuş, <http://www.numanidusuncemektebi.com> [17.02.2020], 2.

<sup>159</sup> Kınalızâde, çev. Bahaddin Karakuş, 2; Orhan Ençakar, “Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü”, (Doktora Tezi. *Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2019), 72.

<sup>160</sup> Hacvî, Muhammed b. el-Hasen b. el-Arabî es-Seâlibî, *el-Fikrî's-sâmi fi Târihi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, (Rabat: Matbaatü-İdâretü'l-Me'ârif, 1340/1922), C. 2, 209; Nedvî, *a.g.e.*, 142; Damîriyye, *a.g.e.*, C. 1, 146, 149.

işaret eder. Fakat bu değini dışında konuya ilişkin ayrıntılı bir değerlendirme yapmaz.<sup>161</sup>

Muhammed Tâkî Osmânî ise *Usûlü'l-iftâ* adlı eserinde söz konusu eserlerin her ne kadar Şeybânî'ye aidiyeti hususunda zâhirü'r-rivâye mertebesinde olup âlimler arasında meşhur olsa da mezhebin fikhî meselelerini beyan etmek için kaleme alınmadıklarını, *Muvatta'ü'l-Îmâm Mâlik rivâyetü Muhammed* ve *el-Âsâr*'ın hadis ağırlıklı olması, *el-Hücce*'nin ise hilafiyat eseri olması nedeniyle zâhirü'r-rivâye kısmına dâhil edilemeyeceğini, hatta tasnif dışı tutulduğunu ifade eder.<sup>162</sup>

Hanefî mezhebi kaynaklarında ele alınan meselelerin üçlü tasnifini<sup>163</sup> incelediğimizde bu tasnif içerisinde *el-Âsâr*, *el-Hücce* ve *Muvatta'*ın yer almaması Tâkî Osmânî'nin yaklaşımını doğrulamaktadır.

Ancak nevâdir eserleri tanıtırken zikri geçen bu üç eser ayrı bir başlık altında değil, nadirü'r-rivâye eserleri içerisinde tanıtılacaktır.

### 2.9.2.1. *el-Hücce 'alâ ehli'l-Medine*

Kaynaklarda eserin adı *Kitabu'r-red 'alâ ehli'l-Medine*,<sup>164</sup> *el-Hüccet fi'l-ihcac 'alâ ehli'l-Medine*<sup>165</sup> gibi farklı şekillerde geçmektedir. Yazma nüshasında ise *el-Hüccet fi ihtilafî ehli'l-Kûfe ve ehli'l-Medine*<sup>166</sup> adıyla kayıtlı olduğu belirtilmektedir. Ancak eser *el-Hücce 'alâ ehli'l-Medine* adıyla basılmıştır.<sup>167</sup> Bilindiği üzere Şeybânî Medine'de üç yıl kalmış, bu esnada İmam Mâlik ve Medineli diğer âlimlerden hadis dinlemiş, ayrıca onlarla ilmî tartışmalar yapmıştır. Şeybânî güçlü delillerle onlara

<sup>161</sup> Kevserî, *a.g.e.*, 66, 67.

<sup>162</sup> Osmânî, Tâkî, *Usûlü'l-iftâ*, (Karaçi: Mektebetü Meârifî'l-Kur'ân, 1432/2011), 139.

<sup>163</sup> Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, C. 2, 1281; Kınalızâde, çev. Bahaddin Karakuş, 2; Taşköprizâde, Ahmed Efendi, *Miftâhu's-Saâde Misbâhu's-Siyâde fi Mevzû'âti'l-Ulûm*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985), C. 2, 237; Zebidî, *a.g.e.*, C. 2, 299; İbn Âbidîn, *a.g.e.*, C. 1, 169.

<sup>164</sup> İbn Nedim, *a.g.e.*, 258.

<sup>165</sup> Kevserî, *a.g.e.*, 68.

<sup>166</sup> Aydın Taş, *a.g.e.*, 66.

<sup>167</sup> Şeybânî, *el-Hücce 'alâ ehli'l-Medine*, thk. Seyyid Mehdi Hasen el-Keylânî - Ebü'l-Vefâ Seyyid Mahmûd Şâh b. Mübârek Şâh, 3.bs., (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983).

itiraz etmiş ve bu tartışmaları delilleriyle birlikte *el-Hücce*'de toplamıştır. Müellif İmam Mâlik'in yanından ayrılıp Kûfe'ye geri dönünce talebeleri bu kitabı rivâyet etmişlerdir. Bunlar arasında İsâ b. Ebân'ın rivâyeti meşhur olanıdır. Kûfe uleması bu esere önem vermiş ve eser elden ele dolaşmıştır.<sup>168</sup>

Müellif bu eserinde Ebû Hanîfe ve Medineli âlimlerin görüşünü zikreder. Ardından tarafların delillerini izah ederek <sup>169</sup> konuyu inceler. Medine ehlinen aktardığı görüşlerde İmam Mâlik'in diğerlerinden farklı bir kanaati varsa bu durumu İmam Mâlik'in ismini zikrederek özellikle belirtir. Bu nedenle bu eserde geçen "Medine ehli" ifadesi her zaman İmam Mâlik'in görüşünü ifade etmez ya da kapsamaz. Dolayısıyla bu konuda dikkatli olunmalıdır.<sup>170</sup>

Şeybânî fikhî görüşleri değerlendirirken sadece kendi metodolojik paradigmasına bağlı kalmaz. Güçlü gördüğünde muhaliflerin görüşlerini de tercih eder. Örneğin o, "Medine ehlinin bu konudaki görüşü bana göre Ebû Hanîfe'nin görüşünden daha uygundur/sevimlidir" demek suretiyle hem ilmî dürüstlüğünü hem de fikhî çıkarımlarındaki objektifliğini ortaya koyar.<sup>171</sup>

Şeybânî bu değerli eserine namaz ile başlar ve onu ferâiz babıyla bitirir. Şeybânî *el-Hücce*'nin bütün bablarında Medine ehlinin görüşlerini zikretmeyip sadece ihtilaf ettikleri konularda zikreder.<sup>172</sup>

Bu bakımdan eser hem hilaf ilminin hem de karşılaştırmalı fikhin ilk örneklerindedir.<sup>173</sup> Müellif *el-Hücce*'de muhaliflerine karşı Kur'ân, sünnet, icmâ, kıyas ve âsâr ile istidlâlde bulunur. Tarafların görüşlerini serdedip muhaliflere karşı kendi görüşünü temellendirme çabasına girdiği için ortaya birçok usul meselesi

---

<sup>168</sup> Şeybânî, *el-Hücce 'alâ ehli'l-Medine*, (Efgânî, Mukaddime), 1.

<sup>169</sup> Şeybânî, *el-Hücce*, C. 1, 1; C. 2, 479; C. 3, 25; C. 4, 183.

<sup>170</sup> Ali Pekcan, "Şeybânî'nin Medine Ehli ile Yaptığı Fikhî İçerikli Tartışmalar", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 5, (Konya: 2005): 153.

<sup>171</sup> Şeybânî, *el-Hücce*, C. 1, 128.

<sup>172</sup> Şeybânî, *el-Hücce*, C. 1, 179, 464, C. 2, 412.

<sup>173</sup> Müsemaha, Ahmed Saîd İbrahim, "Mesâilü'l-Müdarabe ve'l-Vakfi min Kitabi el-Hücce", (Yüksek Lisans Tezi, *Gazze Üniversitesi*, 1437/2015), 22.

çıkılmaktadır. Böylelikle eserden, müellifin fıkıh metodolojisini anlamak ve açıklamak için çok sayıda ipucu elde etmek mümkün olmaktadır.

Eser bu özelliği ile önemli bir yere sahiptir. Tezin üçüncü bölümünde *el-Hüccce*'de geçen usul konuları yer yer zikredilecektir.

### 2.9.2.2. *el-Âsâr*

*el-Âsâr*, Şeybânî'nin telif ettiği ilk eserlerden biridir. Şeybânî, bu eserinde hocası Ebû Hanîfe'den aktardığı hadisleri fıkıh konularına göre sınıflandırır.<sup>174</sup> Şeybânî *el-Âsâr*'da dokuz yüz on üç hadis rivâyet etmiştir. Eserde hocası Ebû Hanîfe'nin dışında diğer âlimlerden on yedi hadis rivâyetine yer vermiştir.<sup>175</sup>

*el-Âsâr*'da geçen gerek merfû gerek mürsel rivâyetler diğer hadis kaynaklarında farklı senetlerle rivâyet edilmiştir. Bu da *el-Âsâr*'daki hadislerin genel olarak sağlam olduğunu teyit etmektedir.<sup>176</sup> Örneğin Şeybânî'nin teşehhüd babında Câbir b. Abdullah el-Ensârî'nin rivâyet ettiği “Allah Resûlü bizlere Kur'ân'dan bir sureyi öğretircesine namazda teşehhüdü ve tekbiri öğretiyordu” hadisi, Ebû Dâvûd, Tirmîzî ve İbn Mâce tarafından da rivâyet etmiştir.<sup>177</sup>

*el-Âsâr*'da zikredilen hadislerin çoğu; Muhammed b. Hasen → Ebû Hanîfe → Hammad → İbrahim en-Nehâî senediyle rivâyet edilmiştir.<sup>178</sup> Müellif rivâyetleri zikrettikten sonra çoğu kez “Biz bu görüşü kabul ediyoruz” ya da “Bu, Ebû Hanîfe'nin görüşüdür” şeklinde kayıtlar düşer.<sup>179</sup>

<sup>174</sup> İsmail Lütfü Çakan, “el-Âsâr”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), C. 3, 1.

<sup>175</sup> Şeybânî, *el-Âsâr*, thk. Halid Avvâd, (Kuveyt: Dârü'n-Nevâdir, 1429/2008), C. 1, 26. (Halid Avvâd, Mukaddime).

<sup>176</sup> Şeybânî, *el-Âsâr*, C. 1, 500. Ayrıca *el-Âsâr*'da geçen “العجماء جبار” hadisi: Buhârî, Zekât 66; Müslim, Hudûd, 45'de farklı senetlerle rivâyet edilmiştir. Ayrıca bkz. *el-Âsâr*, C. 1, 510, 514.

<sup>177</sup> Şeybânî, *el-Âsâr*, C. 1, “Teşehhüd”, 26 (No. 78); Tirmîzî, “Teşehhüd”, 216, (No. 290, 292); Ebû Dâvûd, “Teşehhüd”, 181 (No. 968, 969, 970); İbn Mâce, “Teşehhüd”, 24 (No. 899, 900, 901, 902).

<sup>178</sup> Şeybânî, *el-Âsâr*, C. 1, 43, 49, 53, 54, 92, 97, 98, 117, 217, 218, 291; C. 2, 443, 444, 476, 478, 515, 516.

<sup>179</sup> Şeybânî, *el-Âsâr*, C. 1, 83, 102, 104, 219.

*el-Âsâr*'da geçen rivâyetlerin çoğu Ebû Yûsuf'a ait *el-Âsâr*'da da geçmektedir. Her iki eser de adeta hocalarının müsnedi addedilmiştir. Bu iki eser Ebû Hanîfe'nin hadis ilmindeki yüksek konumunu, rivâyetlere olan hâkimiyetini, sahâbe ve tabiînin âsârına son derece vâkîf olduğunu gösterdiği gibi onun fikhî istidlâllerinin hadis ve âsâr temelli olduğunu da göstermektedir.<sup>180</sup> İbn Semâa, Şeybânî'nin Ebû Hanîfe'den rivâyet ettiği *el-Âsâr*'ı yaklaşık kırk bin hadisten seçtiğini kaydeder.<sup>181</sup>

### 2.9.2.3. *Muvatta'ü'l-İmâm Mâlik Rivâyetü Muhammed*

İmam Mâlik'ten *Muvatta*'ı dinleyip rivâyet eden Şeybânî, kendi, Ebû Hanîfe, bir kısım hicazlı ve Iraklı âlimlerin görüşlerini bu eserde zikreder. Bundan dolayı *Muvatta*'ın bu rivâyeti diğer *Muvatta*' rivâyetlerinden ayrılmaktadır. Nitekim Şeybânî'nin eklediği rivâyetlerin çoğunluğu İmam Mâlik'in görüşlerini teyit eden nakillerin alternatifi olduğu görülür.<sup>182</sup>

Şeybânî'nin bu eserde takip ettiği yöntem şu şekildedir: İlk önce “أخبرنا مالك” (Bize Mâlik şunu haber verdi) diyerek hocası İmam Mâlik'in rivâyetine yer verir. Ardından şayet onunla aynı görüşte ise “و به نأخذ” “و به يفتى” gibi ifadeler kullanarak ona olan muvafakatını belirtir. Daha sonra hocası Ebû Hanîfe'nin de aynı görüşte olduğunu “وهو قول أبي حنيفة” (Ebû Hanîfe de bu görüşü benimsemiştir) ifadeleriyle ortaya koyar.<sup>183</sup>

Şeybânî'nin terminolojisinde “لا بأس به” tabiri cevazı, “كذا و كذا ينبغي” ise vacibi ve sünnet-i müekkedeyi de kapsayan daha genel bir anlamı ifade etmektedir. O, tercih ettiği görüşleri desteklemek üzere gerekçelerini uzun uzun açıklar. Şeybânî bu eserde Ebû Yûsuf'un görüşlerine yer vermez. Bunun nedeni ona karşı bir muhalefeti

<sup>180</sup> Damîriyye, *a.g.e.*, C. 1, 148.

<sup>181</sup> Tehânevî, Zafer Ahmed b. Latîf, *Kavâ'id fi 'ulûmi'l-hadis*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, 5.bs., (Riyad: Şeriketü Übeykân, 1404/1984), 316.

<sup>182</sup> Aydın Taş, “Şeybânî, Muhammed b. Hasan”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), C. 39, 43.

<sup>183</sup> Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced 'alâ Muvatta'i'l-İmâm Muhammed*, thk. Ebü'l-Hasan Ali el-Hasanî en-Nedvî, (Bumbâî: Dâru's-Sünne ve's-Sire), C. 1, 142 (Mukaddime); *Osman b. Saïd el-Kemâhî, el-Müheyye' fî keşfi esrâri'l-Müvatta'*, thk. Ahmed Ali, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1425/2005), C. 1, 9 (Mukaddime).

değildir. Nitekim o, diğer eserlerinde Ebû Yusûf'un görüşlerine yer verir. Hatta *el-Câmi'u's-sağîr*'de Ebû Yûsuf'un adını zikretmediğinde bu ona muvafakat ettiği anlamına gelmektedir.<sup>184</sup>

*Muvatta'in* en meşhur râvîlerden biri olan Şeybânî hocası Mâlik'in hadislerini yalnızca nakletmekle yetinmemiş, konulara kendi rivâyet kaynaklarından da çok önemli eklemeler yaparak Kûfe ekolünün yaklaşımlarını mukayeseli bir bakış açısıyla temellendirmiştir.<sup>185</sup>

Şeybânî bu yaklaşımı ile fikhî çıkarımlarında hür bir kişiliğe sahip olduğunu da göstermiş olmaktadır. Hatta o, kimi konularda hem İmam Mâlik'in hem de Ebû Hanîfe'nin aksine tercihte bulunabilmektedir. Örneğin, istiskâ namazı ile ilgili Abdullah b. Zeyd el-Mâzinî'nin "Resûlullah (s.a.v) namaz kılınan yere gitti, yağmur yağması için dua etti. Kibleye döndü ve elbisesini ters çevirdi" rivâyetiyle ilgili şöyle der: "Ebû Hanîfe yağmur duası yapılırken namaz kılınmayacağı görüşündedir. Bizim görüşümüze göre imam iki rek'ât namaz kıldırır, sonra dua etmeye başlar."<sup>186</sup> İşte onun zikrettiği bu ve benzeri açıklamalar, aktarımlar ve yorumlar eserin özgünlüğünün bir göstergesidir.

Şeybânî, gerek *Muvatta'da* Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf ile ittifak ettiği yerlerde gerekse tek kaldığı yerlerde "وبهذا نأخذ" "bunu alıyoruz, bu görüşle amel ediyoruz" ibaresini müştereken kullanabilmektedir.<sup>187</sup>

#### 2.9.2.4. *Rakkiyyât*

Şeybânî'nin Rakka'da kadı iken yazdığı eserdir.<sup>188</sup> Bu görevde iken vermiş olduğu fetvaları ve hükümleri içerir.<sup>189</sup> Zebîdî ise eserin müellif tarafından yazdırıldığını/implâ

<sup>184</sup> Şeybânî, *Muvatta'ü'l-İmâm Mâlik rivâyetü Muhammed*, thk. Abdülvehhab Abdüllatif, 4.bs., (Kahire: Vizâratü'l-Evkâf, 1414/1994), (Mukaddime), 26; el-Kemâhî, *a.g.e.*, C. 1, 10.

<sup>185</sup> Adem Türk, "Muhammed Şeybânî'nin Muvatta'da Mâlik'e Yönelttiği Tenkidler", (Yüksek Lisans Tezi, *İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü*, 2018),129.

<sup>186</sup> Şeybânî, *Muvatta'*, Salat, 96. (294); Ayrıca bkz. *a.g.e.*, Zekât, 8; Dahâya, 10.

<sup>187</sup> Muhammed Hüsnü Çiftçi, "Şeybânî'in el-Muvatta'da Ebû Hanîfe'nin Hilafına Tercih Ettiği Görüşler", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 7, S. 14 (Bolu: 2019): 596.

ettirildiğini söyler.<sup>190</sup> *Rakkiyyât*'ı birlikte uzun süre Rakka da kaldığı öğrencilerinden Muhammed b. Semâa rivâyet etmiştir.<sup>191</sup>

### 2.9.2.5. *Hârûniyyât*

Şeybânî'ye nispet edilen eserlerden biri de *Hârûniyyât*'tır. Bu esere *Hârûniyyât* isminin verilmesiyle ilgili üç görüş ileri sürülmüştür. Birincisi eserin *Hârûnürreşîd*'e verilen fetvaları içermesi,<sup>192</sup> ikincisi *Hârûn* adında biri için derlenmiş olması,<sup>193</sup> üçüncü ve son olarak da Şeybânî'nin *Hârûniyye* adlı beldede<sup>194</sup> kadı iken derlenmiş olmasıdır.

### 2.9.2.6. *Cürcâniyyât*

Ali b. Salih el-Cürcânî'nin Cürcân'da Şeybânî'den rivâyet ettiği fikhî konuları ihtiva eden eserdir.<sup>195</sup>

### 2.9.2.7. *Keysâniyyât*

Öğrencisi Keysânî'nin (ö.278/891) Şeybânî'den rivâyet ettiği meseleleri/görüşleri ihtiva etmektedir.<sup>196</sup> Şeybânî'nin Keysân'daki görüşlerini topladığı bir eser olduğu da

---

<sup>188</sup> Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr, *el-Ensâb*, (Beyrut: Dârü'l-Cinan, 1408/1988), 483 Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrezzâk, *İthâfî's-sâdeti'l-müttakîn bi-şerhi esrâri İhyâ'i 'ulûmi'd-dîn*, (Beyrut: Müessesetüt-Tarihil-Arabî, 1414/1994), C. 2, 299.

<sup>189</sup> Eyyüp Saîd Kaya, "Nâdirü'r-Rivâye", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), C. 32, 279.

<sup>190</sup> Zebîdî, *İthâfî's-sâdeti'l-müttakîn*, C. 2, 299.

<sup>191</sup> Kevserî, *Bülûğu'l-Emânî*, 66.

<sup>192</sup> Kınalızâde, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, C. 1, 186; Zebîdî, *a.g.e.*, C. 2, 299.

<sup>193</sup> Taşköprizâde, *a.g.e.*, C. 2, 237.

<sup>194</sup> Orhan Ençakar, *a.g.e.*, 95.

<sup>195</sup> Taşköprizâde, *a.g.e.*, C. 2, 237.

<sup>196</sup> Mehmet Boynukalın, *Hanefî Fıkıh ve Usulünün Doğuşu*, (İstanbul: İFAV, 2020), 54.

rivâyet edilmiştir. Eserin Şeybânî dışında Kasım b. Ma'n gibi Hanefî fıkıh tarihinin erken dönem âlimlerinden bazılarının düşünbelerini de içerdiği söylenmektedir.<sup>197</sup> Ayrıca Şeybânî'nin Kiyân adında biri için derlediğinden Kiyâniyyât diye de bilindiği söylenmektedir.<sup>198</sup> Zebidî ise bu eserin Şeybânî tarafından imlâ ettirildiğini nakletmektedir.<sup>199</sup>

İbn Nedim bu eseri nevâdir eserleri arasında saymamakta, *Emâlî* türünde bir eser olduğunu söylemektedir.<sup>200</sup>

Bu eseri Şeybânî'den Şuayb b. Süleyman el-Keysânî, ondan da İmam Tahavî rivâyet etmiştir. Ebü'l-Vefa el-Afgânî *Emâlî*'nin bir kısmını yayınlamıştır.<sup>201</sup>

Buraya kadar sayılanlar dışında *el-Kesb/el-İktisab*, *el-Mehâric fi'l-hiyel ve er-Radâ'* gibi eserler de müellife nispet edilmiştir.<sup>202</sup>

### 2.9.3. Zâhirü'r-Rivâye Eserleri

#### 2.9.3.1. Zâhirü'r-Rivâye Tanımı

İki kelimedden oluşan zâhirü'r-rivâye kavramının ilk kelimesi olan “zâhir” kelimesi sözlükte “bir şeyin açık, net, belirgin olması” demektir.<sup>203</sup> Tamlamanın ikinci kelimesi olan “rivâyet” kelimesi ise “bir şeyi anlatmak, nakletmek, taşımak”

<sup>197</sup> Kaya, “Nâdirü'r-Rivâye”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), C. 32, 278.

<sup>198</sup> Taşköprizâde, *a.g.e.*, C. 2, 237.

<sup>199</sup> Zebidî, *a.g.e.*, C. 2, 299.

<sup>200</sup> İbn Nedim, *a.g.e.*, 258.

<sup>201</sup> Kureşî, Muhyiddîn Abdülkadir b. Muhammed b. Muhammed, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, 2.bs., (Cize: Hicr li't-Tibaa ve'n-Neşr, 1413/1993), C. 2, 234-235; Kevserî, *a.g.e.*, 66.

<sup>202</sup> Aydın Taş, “Şeybânî, Muhammed b. Hasan”, *DİA*, C. 39, 41.

<sup>203</sup> İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mu'cemü Mekâyisü'l-Lüga*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn, (Dârü'l-Fikr, 1399/1979), C. 3, 471; er-Râzî, Muhammed b. Ebü Bekir, *Muhtârü's-Sihâh*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed, 5.bs., (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1420/1999), 197.

anlamlarına gelmektedir.<sup>204</sup> Buna göre zâhirü'r-rivâye terkihi “açık, sabit rivâyet anlamına” gelmektedir. Burada şunu da ifade edelim ki, zâhirü'r-rivâye terkihi (rivâyetin zâhir olanı) anlamında sıfatın mevsufuna izafesi kabilinden isim tamlaması şeklindedir ve tamlamanın aslı “er-rivâyetü'z-zâhiratü” şeklinde sıfat tamlaması formatındadır.<sup>205</sup>

Terim anlamına gelince Kınalızâde'nin *Tabakâtü'l-mesâil* adlı risalesinde bu kavrama dair ifadeleri şöyledir: Mesâilü'l-usûl, zâhirü'r-rivâye diye de isimlendirilir. “Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'den -bu üç imama katılan İmam Züfer ve Hasan b. Ziyâd gibi Ebû Hanîfe'nin talebelerinden- rivâyet edilen meselelere denir”. Ancak, zâhirü'r-rivâye denilince yaygın olan görüş üç imamın ya da onlardan birinin kavli olmasıdır.<sup>206</sup> Kınalızâde devamında, Hanefî Mezhebi üzere fikhî meselelerin nakledildiği zâhirü'r-rivâye eserleri *Mesbût (Kitabü'l-Asl)*, *Ziyadât*, *el-Câmi'u's-sağîr*, *el-Câmi'u'l-kebîr*, *es-Siyerü's-sağîr* ve *es-Siyerü'l-kebîr* şeklinde zikreder. Kınalızâde ardından bu eserlerin Şeybânî'den “güvenilir kimseler tarafından nakledilip mütevâtir ya da meşhur olarak sabit olmuştur” diyerek söz konusu eserlerin sonraki dönemlere nakledilme konusundaki güvenilirliğe vurguda bulunur.<sup>207</sup>

Kınalızâde *Tabakâtü'l-Hanefiyye* adlı eserinde ise zâhirü'r-rivâye'ye bir tanım getirmeksizin yukarıda geçen altı eserin isimlerini sayar, ardından “işte bunlar usûl ve zâhirü'r-rivâye”den kastedilen eserlerdir”<sup>208</sup> der.

---

<sup>204</sup> Feyyûmî, Ebû'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî, *el-Misbâhu'l-münîr fî garîbi's-şerhi'l-kebîr*, thk. Abdülazim eş-Şinnâvî, 2.bs., (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1997), C. 1, 246.

Zebîdî, “روى” “Ravâ mad.”, *Tâcü'l-Arûs*, thk. Abdüssabur Şahîn, (Kuveyt: Dârü'l-Hidâye, 1422/2001), C. 38, 193.

<sup>205</sup> Zebîdî, *a.g.e.*, C. 2, 299.

<sup>206</sup> Kınalızâde Ali Efendi, “Tabakâtü'l-mesâil”, nşr. Orhan Ençakar, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 47 (Şubat: 2022), 124.

<sup>207</sup> Kınalızâde, *Tabakâtü'l-mesâil*, 124.

<sup>208</sup> Kınalızâde, *Tabakâtü'l-Hanefiyye*, thk. Muhyi Hilal Serhan, (Bağdat: Matbaatu Divânî'l-Vakfî's-Sünnî, 1426/2005), C. 1, 180.

Kâtip Çelebi ise yeni bir tanım yapmamakta ve Kınalızâde'nin yukarıda geçen tanımını aynen tekrar etmektedir.<sup>209</sup> Aynı şekilde İbn Âbidîn de *es-Siyerü's-sağîr*'i zâhirü'r-rivâye eserleri içerisinde katarak Kınalızâde'nin tanımını tekrar etmektedir.<sup>210</sup>

Son dönem fakihlerinden Kevserî, Ebû Zehre, Takî Osmanî, Vehbe Zühaylî de Kınalızâde'nin tanımına yeni bir kayıt eklemeksizin onun tanımını esas alırlar.<sup>211</sup>

Bu tanımlar mukayeseli bir tahlile tâbi tutulduğunda iki temel unsur öne çıkmaktadır:

1. Kurucu imamlar olan Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'ye ait fikhî görüşlerin zâhirür-rivâye sayılması, İmam Züfer ve Hasan b. Ziyâd'ın görüşleri de buna dahil edilmesi.
2. Eserlerin meşhur veya mütevâtir yolla rivâyet edilmiş olması.

### 2.9.3.2. Zâhirü'r-Rivâye Eserlerinin Sayısı

Hanefî fakihleri zâhirü'r-rivâye eserlerinin sayısı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Burada farklı görüşler ele alınırken öncelikle, tercih ettiğimiz görüş olması hasebiyle altılı tasnif ile başlama uygun görülmüştür:

1. İlk dönem imamlarının fikhî görüşlerini doğrudan kapsayan zâhirü'r-rivâye eserlerinin altı olduğudur. Bu tasnifi yapan en meşhur isimler İbn Nüceym (ö.970/1563), Kınalızâde (ö.979/1572), Kâtip Çelebi (ö.1067/1657), et-Tahtâvî (ö.1231/1816), İbn Âbidîn (ö.1252/1836), Kevserî (1879-1952), Ebû Zehre (1898-1974), Vehbe Zühaylî (1932-2015), Takî Osmanî.<sup>212</sup>

<sup>209</sup> Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, C. 2, 1281.

<sup>210</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, C. 1, 168.

<sup>211</sup> Kevserî, *a.g.e.*, 66; Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe Asruhu ve Ârâuhu*, 2.bs., (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1399/1947), 234; Osmanî, *a.g.e.*, 113; Zuhayli, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhu*, (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1405/1985), C. 1, 49.

<sup>212</sup> İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed el-Mısırî, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzu'd-Dekâik*, thk. Zekeriyya Umeyrât, (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), C. 3, 100; Kınalızâde, *et-Tabakâtü'l-Hanefiyye*, C. 1, 180-184; Kâtip Çelebi, *a.g.e.*, C. 2, 1281; Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmail ed-Dükâtî, *Hâşiye 'alâ Merâkı'l-felâh*, thk. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî, (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 15; İbn Âbidîn, *Reddü'r-*

2. Zâhirü'r-rivâye'nin beş eserden oluştuğunu tercih edenler. Bu beş eser ise: *el-Mebсут/el-Asl*, *el-Câmi'u's-sağîr*, *el-Câmi'u'l-kebîr*, *es-Siyer* ve *Ziyâdât*'tır. Kınalızâde, Orhan Ençakar tarafından üç farklı versiyonunun tahkikli neşri yapılan *Tabakâtü'l-mesâil* isimli risalesinin ilkinde <sup>213</sup> zâhirü'r-rivâye'nin altı eserden oluştuğunu söylerken söz konusu risalesinin ikinci versiyonunda beşinci eseri *es-Siyer* şeklinde mutlak olarak zikretmiştir. <sup>214</sup> Taşkoprizâde, *es-Siyerü's-sağîri* zâhirü'r-rivâye eserleri arasında saymayanlardandır. <sup>215</sup>

İbn Nüceym'in (ö.970/1563) *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* adlı eserini şerheden Ahmed b. Muhammed Hamevî (ö.1098/1687), *Gamzü 'uyûni'l-besâ'ir 'alâ mehâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* adlı eserinde beşinci eser olarak *es-Siyer* şeklinde mutlak bir ifade kullanır. *es-Siyerü's-sağîr*'e hiç temas etmez. <sup>216</sup>

Hindistanlı meşhur âlimlerden Abdülhay el-Leknevî (1848-1886) de beşli tasnifi kabul edenlerdendir. Leknevî, *el-Câmi'u's-sağîr*'e yazdığı *en-Nâfi'u'l-Kebîr* şerhinde zâhirü'r-rivâye ile ilgili bu beş eseri saydıktan sonra “bu eserler Şeybânî'nin telif ettiği eserlerdir” der ve ardından Hâkim eş-Şehîd'in (ö.334/945) “*el-Kâfi*” eserinin ihtiva ettiği mesâilin zâhirü'r-rivâye'nin ihtiva ettiği mesâilden olduğunu, dolayısıyla bu eserin de mezhebe ait mesâilü'l-usûl'den bir asıl olduğunu ileri sürmektedir. <sup>217</sup> Kanaatimizce Leknevî, bu yaklaşımıyla Hâkim'in *el-Kâfi*'sinin büyük oranda zâhirü'r-rivâye'de geçen meseleleri toplaması sebebiyle *el-Kâfi*'nin ayrı bir eser olmadığına atıfta bulunmaktadır.

*es-Siyerü's-sağîr*'in zâhirü'r-rivâyenin altıncı metni olarak kabul edilmemesi, Şeybânî'nin böyle bir eser telif ettiğinin bilinmemesi ve zâhirü'r-rivâye teriminin

---

*muhtar*, C. 1, 168; Kevserî, *a.g.e.*, 66; Ebû Zehre, *a.g.e.*, 234; Takî Osmanî, *a.g.e.*, 113; Vehbe Zühayli, *a.g.e.*, C. 1, 49.

<sup>213</sup> Kınalızâde, *Tabakâtü'l-mesâil*, 121.

<sup>214</sup> Kınalızâde, *Tabakâtü'l-mesâil*, 124.

<sup>215</sup> Taşkoprizâde, *a.g.e.*, C. 2, 237.

<sup>216</sup> Hamevî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî (el-Hüseynî), *Gamzü 'uyûni'l-besâ'ir 'alâ mehâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985), C. 4, 322.

<sup>217</sup> Leknevî, *en-Nâfi'u'l-kebîr li-men yutâli'u'l-Câmi'a's-Sağîr*, (Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân, 1411/1990), 17.

gelişiminde etki eden şerh ve muhtasar yazarlarının böyle bir eserden bahsetmemeleri gerekçesine dayanmaktadır.<sup>218</sup> Salah Ebü'l-hâc ise, *es-Siyerü's-sağîr*'in matbu baskısıyla *el-Asl*'daki es-Siyer kitabı karşılaştırıldığında aynı olduğu görülecektir diyerek *es-Siyerü's-sağîr*'in aslında müstakil bir eser olmadığını ileri sürmektedir.<sup>219</sup>

**3.** Diğer bir tasnife göre zâhirü'r-rivâye eserleri dört tanedir. Bunlar: *Asl/el-Mebsut*, *el-Câmi'u's-sağîr*, *el-Câmi'u'l-kebir* ve *Ziyâdât*'tır. Bu görüşte olanlardan biri Bâbertî'dir (ö.786/1384). O, Hidâye şerhinde bu dört eseri saymaktadır.<sup>220</sup> Bir başka Hidâye şârihi Bedrüddîn el-Aynî (ö.855/1451) de bu görüştedir. Aynî, *Hidâye* şerhinde Bâbertî'nin zikrettiği dört eseri saymaktadır.<sup>221</sup> Ayrıca İbnü'l-Hümâm'ın (ö.861/1457) *Fethu'l-kadir* adlı eserini tamamlayamadan vefat etmesi üzerine, vekâlet babından itibaren eseri tamamlayan Kadızâde Ahmed Şemseddin (ö.988/1580), zâhirü'r-rivâye'nin zikredilen dört eserden oluştuğu görüşünü benimseyenlerdendir.<sup>222</sup>

Kanaatimizce zâhirü'r-rivâye eserleri altı eserden oluşmaktadır. Zira bu eserlerin mütevâtir yahut meşhur yolla güvenilir raviler tarafından aktarılmış olmaları, zâhirü'r-rivâye kavramının taşıdığı anlam ile örtüşmektedir. *es-Siyerü's-sağîr*'in *el-Asl*'in nüshaları içerisinde bize ulaştığından müstakil bir eser olmadığını ileri sürenlere şöyle cevap verilebilir: Zâhirü'r-rivâye hakkında bilgi veren kaynakların *es-Siyerü's-sağîr*'in Şeybânî'ye aidiyetini bildirmeleri,<sup>223</sup> Serahsî'nin kimi yerlerde “bu konunun tamamını *es-Siyerü's-sağîr*'de açıkladım”<sup>224</sup> ifadeleri, yine Serahsî'nin

<sup>218</sup> Eyyüp Saîd Kaya, “Zâhirü'r-Rivâye”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), C. 44, 101.

<sup>219</sup> Salah Ebü'l-hâc, *Tabakâtu kütübi'l-fukaha inde'l hanefiyye*, (Amman: Merkezü Envâri'l-ulemâ li'd-dirâsât, 1441/2020), 26.

<sup>220</sup> Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısrî, *el-'Înâye şerhu'l-Hidâye*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, tsz.), C. 8, 371.

<sup>221</sup> Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed (ö.855/1451), *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000), C. 9, 460.

<sup>222</sup> Kadızâde, Ahmed Şemseddin, *Netâicü'l-Efkâr*, (Beyrut: Dârü'l-fikr, tsz.), C. 8, 371.

<sup>223</sup> Kınalızâde, *et-Tabakâtü'l-Hanefiyye*, C. 1, 180-184; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, C. 2, 1013; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtar*, C. 1, 168.

<sup>224</sup> Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebir*, C. 5, 385; C. 3, 119.

bildirdiğine göre Ebû Hafs ve Muhammed b. Semâa'nın ilgili eseri rivâyet etmesi<sup>225</sup> onun zâhirü'r-rivâye eserlerinden biri olduğunu teyit etmektedir. Bununla birlikte Şeybânî'nin en son kaleme aldığı *es-Siyerü'l-kebîr*'de *el-Asl*'ı zikretmeksizin doğrudan *es-Siyerü's-sağîr*'e atıfta bulunması,<sup>226</sup> bu eserin müstakil bir eser olduğunu gösterdiği gibi onun vefatından sonra *el-Asl* içerisinde yer alması da muhtemeldir.

*es-Siyerü'l-kebîr*'in zâhirü'r-rivâye'den sayılmadığını ileri sürenlere cevap olarak şöyle denilebilir: Şeybânî *es-Siyerü's-sağîr* ve *es-Siyerü'l-kebîr*'i Bağdat'tan ayrıldıktan sonra telif etmesi sebebiyle talebesi Ebû Hafs bu iki kitabı kendisinden rivâyet edememiştir. Tahtâvî, bu sebeple bazılarının bu iki kitabı zâhirü'r-rivâyeden saymadığını söyler.<sup>227</sup> Ayrıca *es-Siyerü'l-kebîr* üzerine birçok şerh yapılmıştır.<sup>228</sup> Hanefî fakihleri tevatür veya şöhret yoluyla kendilerine ulaşmayan eserlere çokça şerh çalışması yapmamıştır. Nitekim “Nevâdir” eserlerine şerhler yapılmamıştır.<sup>229</sup>

### 2.9.3.3. Zâhirü'r-Rivâye Eserlerinin Tanıtımı

Fikhî mezheplerin temel meselelerini, bu meselelerin hangi kaideler üzerine tesis edildiklerini ihtiva etmeleri ve müçtehidin fikhî çıkarımlarını nasıl temellendirdiklerini kapsamaları bakımından temel kaynaklar önemli bir konuma sahiptir.

Zâhirü'r-rivâyenin bu özellikleri taşıması ve mezhebin içinde ifade edilen görüşler arasından diğerlerine göre tercih edilen yaklaşımları temsil etmesi<sup>230</sup> nedeniyle içine aldığı eserlerin tek tek tanıtılması büyük önem taşımaktadır.

<sup>225</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, C. 10, 6, 37.

<sup>226</sup> Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-kebîr*, C. 5, 385.

<sup>227</sup> Tahtâvî, *Hâşiye 'alâ Merâkı'l-felâh*, 15.

<sup>228</sup> Bkz. 61-63.

<sup>229</sup> Serahsî, *Şerhu (Nüketü) Ziyâdâti'z-ziyâdât*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1406/1986), (Efgânî, Mukaddime), 12.

<sup>230</sup> Eyyüp Saîd Kaya, “Zâhirü'r-Rivâye”, *DİA*, 101.

### a) *el-Asl/el-Mebsût*

Bu eser, Şeybânî'nin zâhirü'r-rivâye diye bilinen ve mezhebin temel mesâilini oluşturan altı eserinden biridir. Şeybânî'nin ilk önce namazla ilgili mesâili kaleme alıp Kitâbu's-Salât, alışverişiyle ilgili mesâili yazıp Kitâbü'l-büyû' diye adlandırdığı, yemin, ikrâh ve benzeri konuları da bu şekilde kaleme alıp daha sonra bunları bir araya getirdiği ve böylelikle *el-Asl*'ın meydana geldiği ifade edilmiştir.<sup>231</sup> Nitekim eserin yazılış amacına yönelik Serahsî şöyle der: “Şeybânî'nin *el-Mebsut'u/el-Asl*'ı yukarıda zikredilen farklı kitapları bir araya getirerek oluşturmasının sebebi öğrencileri fıkha teşvik etmek, konuları uzunca izah ederek meselelerin öğrenimini kolaylaştırmak ve fikhî meseleleri farklı kitaplarda tekrar ederek iyice hıfzedilmesini sağlamaktır.”<sup>232</sup>

Ebü'l-Müeyyed el-Hârizmî (665/1266) söz konusu eserin nasıl tedvin edildiğine dair şu bilgileri verir: “Ebû Hanîfe bir mesele ortaya çıktığında onu talebeleriyle istişare eder, ardından kendi görüşünü ortaya koyardı. Daha sonra yaklaşık bir ay boyunca onlarla bu konuyu istişare etmeye devam ederdi. Bu sürecin sonunda bir görüşte karar kılınırdı. Ebû Yûsuf kararlaştırılan ilgili görüşü kaydedirdi. İşte usûl, yani Hanefî mezhebi kurucu imamlarının tartışıp kayda geçirdikleri temel fikhî meseleler bu şekilde kaydedilmiştir”<sup>233</sup>.

Ebü Hanîfe'nin görüşlerini tasnif eden Şeybânî, kitaplarının önemli bir kısmını ikinci kez tashih etmiştir.<sup>234</sup> Bu doğrultuda *el-Asl*'ı öğrencilerine imla ettirmiş, öğrencileri el-Cüzcânî, Muhammed b. Semâa ve diğerleri bu çaplı eseri rivâyet etmişlerdir.<sup>235</sup>

*el-Asl*, Şeybânî'nin eserleri arasında en önemli, en hacimli, en tafsilatlı ve faydalı eseri olmasının yanı sıra fikhın tüm mesâilini detaylı olarak ihtiva etmesi nedeniyle

---

<sup>231</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Asl (el-Mebsût)*, (Dârü'l-Nu'mâniyye, 1401/1981), (Efgânî, Ebû'l-Vefâ, Mukaddime), 2.

<sup>232</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. 1, 71.

<sup>233</sup> Hârizmî, Ebü'l-Müeyyed Muhammed b. Mahmûd, *Câmi 'u'l-mesânid*, (Haydarâbâd: Matbaatu meclisi dâireti'l-meârif, 1333), C. 1, 33.

<sup>234</sup> Orhan Ençakar, *a.g.e.*, 46.

<sup>235</sup> Çelebi, *a.g.e.*, C. 2, 1283. Kevserî, *a.g.e.*, 3.

de âlimler için faydalı eserlerin ilk sıralarında yer alır. Eser bu nitelikleri haiz olması itibariyle diğer eserlerin de temelini oluşturmaktadır.<sup>236</sup>

Şeybânî *el-Asl*'ın hemen başında eserin uslubunu betimleme sadedinde şöyle der: “Sizlere önce Ebû Hanîfe, sonra Ebû Yûsuf ve kendi görüşümü açıkladım. Hakkında ihtilaf edilmeyen görüşler hepimizin görüşüdür”.<sup>237</sup> Şeybânî az da olsa İmam Züfer, İbn Ebî Leylâ ve Süfyan es-Sevrî'nin görüşlerini zikreder.<sup>238</sup>

Şeybânî, *el-Asl*'da fikhî meseleleri serdederken çoğu kez delilleri zikretmediği gibi fikhî ta'lîllere de girmemiştir. Bunun gerekçesi olarak şöyle denilmiştir: “Şeybânî, söz konusu eserinde çoğu fikhînin bildiği ve fikhî istidlâllerde kullandıkları delilleri zikretmemiş, onların ellerinde/zihinlerinde delilleri bulunmayan mesâil hakkında delil zikretmiştir”.<sup>239</sup>

*el-Asl*, farazî fikh anlayışının önemli bir örneğidir. Şeybânî söz konusu eserinde “أرأيت” “bu hususta ne dersiniz” ya da “لو أن”, “şayet kişi şöyle şöyle yaparsa” ifadelerini sıkça kullanarak adeta soru-cevap formatındaki ifade üslubu ile Ebû Hanîfe ekolünün farazî fikh anlayışını yansıtmıştır. Nitekim Kevserî de Şeybânî döneminin fikh anlayışını değerlendirirken İmam Mâlik'in gerçekte var olan meselelere cevap verdiğini, henüz vuku bulmamış hâdiselere cevap vermediğini naklederek<sup>240</sup> bu yaklaşımı teyit etmektedir.

#### **b) *el-Câmi'u's-sağîr***

Şeybânî'den meşhur/mütevâtir yollarla nakledilen zâhirü'r-rivâye eserlerinden biri de *el-Câmi'u's-sağîr*'dir. Eseri Şeybânî'in bizzat kendisinin *el-Câm'iu's-sağîr* diye isimlendirdiği rivâyet edilmiştir.<sup>241</sup> Kaynaklarda Şeybânî'nin bu eseri, Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe'den duyduğu görüşleri toplaması için kendisine teklifte bulunması

<sup>236</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Asl*, (Efgânî, Mukaddime), 9.

<sup>237</sup> Şeybânî, *Kitâbü'l-Asl*, (Efgânî, Mukaddime), 1.

<sup>238</sup> Mehmet Boynukalın, *el-Asl*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), Mukaddime,113.

<sup>239</sup> Kevserî, *a.g.e.*, 63; Şeybânî, *Kitâbü'l-Asl*, (Efgânî, Mukaddime), 4.

<sup>240</sup> Kevserî, *a.g.e.*, 12.

<sup>241</sup> Leknevî, *en-Nâfi'u'l-kebîr*, 67.

üzerine telif ettiği nakledilir. Şeybânî bu amaçla telif ettiği eserini Ebû Yûsuf'a arz etmiş, o da eseri okuyup beğenmiştir. Fakat toplanan bu rivâyetlerden bazı kısımlarında Şeybânî'nin hatalarının olduğunu belirtmiştir. Şeybânî de kendisinin yanılmadığını, Ebû Yûsuf'un mezkûr rivâyetleri unuttuğunu söylemiştir.<sup>242</sup>

Eseri Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö.198/813), Yahyâ b. Maîn (ö.233/848) gibi dönemin önemli âlimleri Şeybânî'den dinlemiş ve yazmışlardır.<sup>243</sup> Talebelerinden Ebû Süleyman el-Cûzcânî (ö.200/816 [?]), İsâ b. Ebân (ö.221/836), Muhammed b. Semâa (ö.233/847), Ebû Hafs el-Buhârî (ö.216/831), Ali b. Ma'bed b. Şeddâd (ö.218/833) rivâyet etmişlerdir.<sup>244</sup>

Eser Şeybânî tarafından bizzat tertip edilip bâblara ayrılmamıştır. Daha sonra farklı kişilerce farklı tertipleri gerçekleştirilmiştir. Bunlar arasında yaygın ve meşhur olanı, hatta eserin şarihlerinin de tercih ettikleri tertibi, Ebû Abdullah Hasan b. Ahmed ez-Za'ferânî (ö.592/1196)'ye ait olmaktadır.<sup>245</sup>

Bir diğer tertîb ise Ebû Tâhir ed-Debbâs'a (ö.322/933) ait olmaktadır. Kitap Debbâs tarafından yeniden düzenlenmiş ve bab başlıkları konulmuştur. Günümüzde mevcut olan *el-Câmi'u's-sağîr* nüshaları Debbâs'ın tertibiyle yazılan nüshalardır.<sup>246</sup>

Debbâs'ın tertîbine göre kitap namaz bâbı ile başlamakta zekât, oruç, hac, nikâh, talak bablarıyla devam etmekte, rehin, cinayetler ve vasiyetler babı ile son bulmaktadır.<sup>247</sup>

---

<sup>242</sup> Kâdîhân, Ebû'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî, "Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr", (Doktora Tezi. *Camiatü Ümmü'l-Kura'*, thk. Esedullah Muhammed Hanîf, 1423/2002), C. 1, 56; Leknevî, *en-Nâfi'u'l-kebir*, 32.

<sup>243</sup> Bağdâdî, *a.g.e.*, C. 2, 566; el-Kureşî, *a.g.e.*, 124; Kınalızâde, *et-Tabakât*, C. 1, 228.

<sup>244</sup> Kureşî, *a.g.e.*, C. 3, 124; Kınalızâde, *et-Tabakât*, C. 1, 292; Kevserî, *a.g.e.*, 63; Yunus Vehbi Yavuz, "el-Câmi'u's-sağîr", *DİA*, (İstanbul: 1993), C. 7, 112.

<sup>245</sup> Kâdîhân, *a.g.e.*, C. 1, 57.

<sup>246</sup> Boynukalın, *Haneî Fıkıh ve Usulünün Doğuşu*, 50.

<sup>247</sup> Şeybânî, *el-Câmi'u's-sağîr*, thk. Mehmet Boynukalın, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1432/2011), 271-275.

Eserdeki mesâil üç kısma ayrılabilir:

1. *el-Asıl*'da zikredilmeyip *el-Câmi 'u's-sağîr*'de bulunanlar.
2. Birtakım faydaları dikkate alınarak *el-Asl*'da var olmasına rağmen *el-Câmi 'u's-Sağîr*'de tekrar edilen meseleler.
3. *el-Asl*'da mevcut olup *el-Câmi 'u's-sağîr*'de daha kısa ifadelerle tekrâr edilen meseleler. Söz konusu meselelerin bir kısmı *el-Asl*'da açıkça Ebû Hanîfe'ye nispet edilmezken *el-Câmi 'u's-sağîr*'de saraheten ondan rivâyet edilmiştir. Bu yaklaşım, eserde geçen fikhî görüşlerin Ebû Hanîfe'ye aidiyetini daha kesin kılmaktadır.<sup>248</sup>

Eserde 1532 mesele ele alınmıştır. Eserin yazılış amacı, hocaları Ebû Hanîfe'nin fikhî görüşlerini tespit etmek olduğundan tespit edilen meselelerin delilleri belirtilmemiştir. Yalnızca iki yerde kıyas ve istihsân delilinden söz edilmiştir. Eserde ayrıca, İmâmeyn'in ittifak ettiği meselelere yer verildiği gibi yaklaşık 170 meselede görüş ayrılıkları da zikredilmiştir.<sup>249</sup>

Şeybânî fikhî mesâili rivâyet ederken hemen her konuda “Muhammed, Ya'kub'dan (Ebû Yûsuf'tan) o da Ebû Hanîfe'den rivâyet ederek” tarzında başlar.

### c) *el-Câmi 'u'l-kebir*

Şeybânî, *el-Câmi 'u's-sağîr*'de sadece Ebû Hanîfe'den Ebû Yûsuf vasıtasıyla gelen görüşleri toplamış, *el-Câmi 'u'l-kebir*'i ise kendisi telif etmiş ve öğrencileri onu rivâyet etmiş, daha sonra tekrar gözden geçirerek bazı bablar ve meseleler ilâve etmek suretiyle eseri daha hacimli ve kapsamlı hale getirmiştir.<sup>250</sup>

Eser oldukça dakik mesâili içermesi nedeniyle Şeybânî'nin fikhî bakımdan en derinlikli, aynı zamanda en zor anlaşılır eseridir. Eserde fikhî meseleler yer yer ta'îl edilir. Serahsî şöyle der: “Her kim fıkhîta derin bilgi sahiplerini imtihan etmek isterse *el-Câmi 'u'l-kebir*'in yeminler bâbının meseleleriyle onu imtihan etsin”.<sup>251</sup> Muhammed b. Şücâ' anlaşılması zor bu eserle ilgili şöyle der:

<sup>248</sup> Leknevî, *en-Nâfi 'u'l-kebir*, 32.

<sup>249</sup> Çelebi, *a.g.e.*, C. 1, 561.

<sup>250</sup> Yavuz, “*el-Câmi 'u'l-kebir*”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), C. 7, 109.

<sup>251</sup> Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebir*, C. 1, 175.

*Şeybânî'nin el-Câmi'ü'l-kebîr adlı eserinin misali ev inşa eden bir adama benzer. Şöyle ki, adam evi yapar, ev yükseldikçe merdivenleri de birlikte yükselir ve bu şekilde evin yapımı tamamlanır. Ev tamamlanınca aşağı inip merdivenleri yıkıp atar. Daha sonra etrafındaki kişilere der ki: "Hadi buyurun çıkın bakalım!"<sup>252</sup>*

Eser, Kitâbü's-salât ile başlar, ancak sadece üç meseleye değinilir. Söz konusu üç meselenin ikisi kadın-erkeğin aynı hizada namaz kılmasıyla, diğer mesele ise yolcunun mukîme uymasıyla ilgilidir. Ardından özür sahibi kadınlara ait fikhî hükümler izah edilir. Daha sonra secde babıyla devam edilir. İlerleyen bölümlerde yemin ve alışveriş meseleleri beyan edilir. Yemin ve alışverişe ait hükümler oldukça detaylı ele alınmıştır. Eser, cinâyât konusu ile son bulur.<sup>253</sup>

*Eserde delillere yer verilmemesine karşılık Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî arasında görüş ayrılığı bulunan konulara işaret edilmiştir. Genel olarak meselelerin özet halinde bile olsa bütün yönleriyle ele alınmadığı, konuyla ilgili sadece bazı meselelere yer verildiği dikkati çekmektedir.*<sup>254</sup>

Konular izah edilirken fikhî bir mesele üzerinde görüş ayrılığı yoksa söz konusu mesele- aidiyet anlamında- isim zikredilmeksizin o haliyle kaydedilir. Bazen Şeybânî'nin görüşünün yanında Ebû Yûsuf'un görüşüyle iktifa edilerek Ebû Hanîfe'nin görüşüne değinilmez. Bu durumda Ebû Hanîfe'nin görüşünün ne olduğu üzerinde Hanefî fakihleri iki gruba ayrılmışlardır. Belh ulemasına göre Ebû Yûsuf, genellikle Ebû Hanîfe ile aynı görüşte olduğundan Ebû Yûsuf'un görüşü onun görüşüdür. Irak ulemasına göre ise Şeybânî ile aynı görüşte olduğu yönündedir.<sup>255</sup>

---

<sup>252</sup> Zehebî, *Menakıb*, 90.

<sup>253</sup> Şeybânî, *el-Câmi'ü'l-kebîr*, Haz. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, (Haydarâbâd: Lecnetü İhya'î'l-Meârifi'n-Nu'mâniyye, 1356/1937). (el-Câmi'ü'l-kebîr, İçindekiler kısmı).

<sup>254</sup> Yavuz, "el-Câmi'ü'l-kebîr", *DİA*, C. 7, 109.

<sup>255</sup> Ali Ahmed Gulâm Muhammed, "el-Kavâidü ve'd-davâbitü'l-fikhiyye fî kitabi't-Tahrir", (Doktora Tezi, *Câmiatü Ümmü'l-kurâ*), 1409), 92.

#### d) *ez-Ziyâdât*

Şeybânî'nin *el-Câmi 'u'l-kebîr*'den sonra yazdığı eserdir. Kâtip Çelebi'nin aktardığı rivâyete göre Şeybânî, Ebû Yûsuf'un yanına gidip geliyor ve *el-Emâlî*'sinden bazı meseleleri yazıyordu. Ebû Yûsuf'un: “Bu meseleleri tahric etmek Muhammed'e zor gelebilir” demiş ve bu söz üzerine Şeybânî, fikhî meseleleri daha detaylı olarak işlemiştir.<sup>256</sup> Bu rivâyetten de anlaşılacağı üzere Şeybânî bu eserini Ebû Yûsuf'un *el-Emâlî*'sini temel alarak hazırlamıştır. Ayrıca Şeybânî'nin *el-Câmi 'u'l-kebîr*'in yazımını bitirmesinin ardından kaydedemediği bazı fikhî meseleleri de ilave ederek bu eseri yazdığı<sup>257</sup> rivâyet edildiği gibi Şeybânî'nin oğlunun Ebû Yûsuf'un *Emâlî*'sini yazarken babasının da kitaptaki meselelere konu başlıkları oluşturup tamamlayıcı ilaveler yaparak bu eseri yazdığı, yaptığı bu ilaveler nedeniyle *ez-Ziyâdât* diye isim verildiği de rivâyet edilmektedir.<sup>258</sup>

*ez-Ziyâdât*'ın sistematik ve ve bütün fıkıh konularını ele alan bir eser değildir. Bu eserin daha ziyade çalışma notlarının toparlanması olduğunu ifade etmek mümkündür.<sup>259</sup> Bilindiği kadarıyla *ez-Ziyâdât*'ın günümüze ulaşan müstakil bir nüshası bilinmemektedir. Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye'de orijinal el yazma nüshası bulunduğu söylenmekle beraber<sup>260</sup> kitaba dair bir kayıt tespit edilememiştir.

#### e) *es-Siyerü's-sağîr*

Zâhirü'r-rivâye eserlerden biri de *es-Siyerü's-sağîr*'dir. Şeybânî'nin, hocası Ebû Hanîfe'nin ictihadlarından Ebû Yûsuf kanalıyla kendisine ulaşanları kaleme aldığı eserdir.<sup>261</sup>

<sup>256</sup> Çelebi, *a.g.e.*, C. 2, 963; Kevserî, *a.g.e.*, 65; Damîriyye, *Usûlü'l-alâkâdi'd-devliyye*, C. 1, 135.

<sup>257</sup> Muhammed İbrahim Hafnâvî, *el-Fethu'l- mubîn fî mustalahâti'l-fukahâi ve'l-usûliyyîn*, 3.bs., (Kahire: Dârü's-Selâm, 1430/2009), 48.

<sup>258</sup> Çelebi, *a.g.e.*, C. 2, 963.

<sup>259</sup> Murtaza Bedir, “*ez-Ziyâdât*”, *DÎA*, C. 44, 483.

<sup>260</sup> Dusûkî, *a.g.e.*, 163.

<sup>261</sup> Ahmet Yaman, “*es-Siyerü'l-kebîr*”, *DÎA*, C. 37, 327.

Eser, savaş ve barışa müteallik devletler hukukunu ele almakta olup alandan yazılmış işklerden ve daha sonraki eserlere etki ve öncülük etmiştir. Bu açıdan önemli bir eserdir. Eser, çoğunlukla Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un savaş hukukuyla ilgili yaklaşımlarını içermekle birlikte Şeybânî'nin görüşlerini de ihtiva etmektedir.<sup>262</sup>

Ebû Hanîfe'nin ilim meclisinde elde edilen siyerle ilgili fikhî meseleler böylelikle sadece o meclisle sınırlı kalmamış, sonraki asırlara da aktarılarak İslâm toplumlarına farklı bir zenginlik ve genişlik katmıştır.

*es-Siyerü's-sağîr, günümüze el-Asl nüshaları içerisinde ulaşmıştır. Hâkim eş-Şehîd, el-Kâfi adlı eserinin siyer bölümünde es-Siyerü's-sağîr'i özetlemiştir. Serahsî'nin, el-Mebcut'un siyer bölümünün sonunda es-Siyerü's-sağîr'in şerhini bitirdiğini ifade etmesi bunu teyit etmektedir.*<sup>263</sup>

#### **f) es-Siyerü'l-kebir**

*es-Siyerü'l-kebir*, Şeybânî'nin kaleme aldığı en son eserler içerisinde yer almaktadır. Şeybânî, öğrencisi ve aynı zamanda eserlerinin en önemli ravîlerinden Ebû Hafs (ö.217/832) Irak'tan ayrıldıktan sonra bu kitabı yazmıştır.<sup>264</sup> Bu sebeple bu eseri, Bağdatlı talebelerinden Ebû Süleyman el-Cüzcânî (ö.200/816 [?]) ve İsmail b. Tevbe el-Kazvîni (247/862) rivâyet etmişlerdir.<sup>265</sup> Kazvîni, aslında Hârûnürreşîd'in çocuklarını eğiten bir saray hocasıdır. Fakat Şeybânî'nin derslerine giden halifenin çocuklarına nezareti esnasında bu derslere katılmıştır. Sonuçta aldığı notlarla bu eserin ikinci ravisi olmasından ise tabakât kitaplarında ilginç bir tesadüf olarak bahsedilmektedir.<sup>266</sup>

<sup>262</sup> Tuba Hacer Korkmaz, “Şerhu'l-Cessâs Ale'l-Câmi'i'l-Kebîr Adlı Eserin Tahkiki”, (Doktora Tezi. İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 20; ed-Dusûkî, *a.g.e.*, 157.

<sup>263</sup> Ömer Yılmaz, “Şeybânî'nin *es-Siyerü's-sağîr*'inin Tetkiki ve Eserin Telif Sonrasında Geçirdiği Merhaleler”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 14, S. 2, (Diyarbakır: 2012), 262; Damîriyye, *a.g.e.*, C. 1, 136.

<sup>264</sup> Serahsî, *Şerhü's-Siyerü'l-kebir*, C. 1, 3; Çelebi, *a.g.e.*, C. 2, 1014.

<sup>265</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. 1, 4; Kevserî, *a.g.e.*, 64.

<sup>266</sup> Oğuzhan Tan, “Serahsî'nin Şerhu's-Siyerü'l-kebir Adlı Eseri Üzerine”, *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 12, 2007): 150.

Şeybânî bu eserinde şöyle bir yöntem izlemiştir: Irak, Şam ve Hicâzlılar bir konuda görüş ayrılığına düştüğünde, bunlardan iki grup ittifak halinde ise o, ittifak eden bu iki grubun görüşünü tercih eder. Ancak onun bu yaklaşımı mezhebinin tercih yöntemine uymamaktadır.<sup>267</sup>

Eser, savaş ve barış hallerinde Müslümanların gayrimüslimlerle ilişkileri ve fikhî hükümleri içermektedir. Şeybânî, esir hukukunu müşriklerin Müslüman olmaları, gayr-i müslimlerin İslâm ülkelerine girmeleri, savaş ganimetleri, andlaşmalar, fideye, silah, köleler ve savaş malzemesi, savaşanların istila ettiği topraklar, antlaşmaların feshi gibi devletlerarası hukuka taalluk eden pekçok konuyu açıklamaktadır.<sup>268</sup>

Görüleceği üzere, İslâm fıkhiinde tedvinin başladığı H. 2. yüzyıldan itibaren hukukun diğer dalları yanında devletler hukuku disiplini de İslâm fıkhiçileri tarafından sistematik olarak ele alınmıştır. İlk müstakil kitapların devletler hukuku sahasında yazılmış olması, konuya ne kadar önem verdiklerini göstermektedir. Ayrıca eserle ilgili bazı akademik çalışmalar yapılmıştır.<sup>269</sup>

Şeybânî'nin eserleri arasında en fazla âyet, hadis, Hz. Peygamberin tatbikatları, birçok sahâbî ve tabî'n görüşü, hatta yer yer kıyas ve istihsân delili içeren eseridir.<sup>270</sup> Şeybânî bu görüşleri nakletmekle yetinmemiş, bilakis bu görüşlerin kime ait olduğunu ve onların hangi kanalla kendisine ulaştığını belirterek bilginin doğruluğunu tespit etmiştir.<sup>271</sup>

---

<sup>267</sup> Osman Cuma Damîriyye, *el-Muâhedâtü'd-devliyye fî fikhi'l-Şeybânî eş-Şeybânî*, nşr. Râbitatü'l-Âlemi'l-İslâmî, (Mekke: 1417/1996), 19.

<sup>268</sup> M. Akif Kütükçü, "Osmanlı'da İslâm Devletler Hukukundan Bâtılı Devletler Hukuku Anlayışına: Şeybânî'nin' es-Siyerü'l-kebir'den Ottokar'ın Hukuk-ı Mileline", *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 12 - S: 1-2, (Konya: 2004): 191; Abdülvehhab İbrahim Ebû Süleyman, *Kitâbetü'l-bahsi'l-ilmî ve Mesâdirü'd-dirâsâti'l-fikhiyye*, 3.bs., (Beyrut: Dârü's-Şürûk, 1406/1986), 427; ed-Dusûkî, *a.g.e.*, 157.

<sup>269</sup> İmam Serahsî, *İslâm Devletler Hukuku, Şerhu's-Siyeri'l-kebir*, çev. Saîd Şimşek - İbrahim Sarmış, (Eğitaş Yayınları: 2001), C. 1, 12.

<sup>270</sup> Ebû Süleyman, *a.g.e.*, 427.

<sup>271</sup> M. Rahmi Telkenaroğlu, "Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî ve Hugo Grotius'un Devletler Hukukuna Etkileri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 5, (Konya: 2005): 77.

#### 2.9.3.4. Zâhirü'r-Rivâye Şerhleri

İslâmî ilimler geleneğinde şerh geleneği önemli bir konuma sahiptir. Bir metni şerh etmek; o metnin altında kalan geniş anlam derinliğini açığa çıkarmak, metni anlaşılır hale getirmek ve metne yapılması muhtemel itirazları bertaraf edecek açıklamalar da bulunmak demektir. Bir başka anlatımla şerh; “metin çevresinde yapılan her türlü izah etme, kapalı hususları giderme, tahlil etme, düzenleme, itirazlar, tenkitler, tashih vb. çalışmalarla ifadeleri daha anlaşılır hale getirme, tasnif etme, dönemle irtibatlandırma, tamamlama gibi çalışmalara denir”.<sup>272</sup>

Bu vasıfları haiz bir şerh geniş bir okuyucu kitlesine ulaşacaktır. Sadece ulaşmakla kalmayıp aynı zamanda sahiplenilecektir. Sahiplenilen metin ise önem verilen bir metin anlamına gelmektedir. Bu gerçekliği çok iyi okuyan âlimlerimiz İslâmî ilimlerle ilgili temel metinleri şerh hususunda adeta birbirleriyle yarışmışlardır. Bu meyanda Hanefî fıkıhçıları, kurucu temel metinleri şerh etmeye azami ihtimam göstermişlerdir.

##### a) *el-Asl Şerhleri*

*el-Asl*, Şeybânî'nin eserleri arasında Hanefî mezhebi kurucu imamlarının görüşlerini ihtiva eden ve günümüze kadar ulaşan en hacimli ve anlaşılması kolay eseridir. Kanaatimizce eserin bu iki niteliği haiz olması, üzerine fazlaca şerh yapılmasının önüne geçmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla *el-Asl* üzerine yapılan şerhler şunlardır:

1. Ebû Muhammed Şemsüleimme Abdülaziz b. Ahmed el-Halvânî (ö.452/1060) şerhi: Kâtip Çelebi, Halvânî'nin *el-Mebsût* isimli şerhinin bulunduğunu nakleder.<sup>273</sup> Boynukalın ise bu şerhin Hâkim eş-Şehîd'in *el-Kâfi* şerhi olduğunu ve muhtemelen Halvânî'ye ait *el-Mebsût* adıyla iki kitabının bulunduğunu ifade etmekte, bu sebeple bu eserin *el-Asl*'in şerhi zannedildiği bilgisini kaydetmektedir.<sup>274</sup> Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir nüshası mevcuttur.

<sup>272</sup> Halis Demir, “Hanefî Mezhebi Şerh Edebiyatı “, *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 10, (Aralık 2019): 172.

<sup>273</sup> Çelebi, *a.g.e.*, C. 2, 1581.

<sup>274</sup> Boynukalın, “*el-Asl*” (Mukaddime), 117.

2. Ebû Bekr b. Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed el-Buhârî Hâherzâde (ö.483/1090) şerhi: Bu eser, Hâherzâde'nin kaynaklarda adı geçen *el-Mebsût* şerhidir.<sup>275</sup> Bu şerh günümüze ulaşmamıştır. *el-Mebsûtu'l-Kübra* diye de isimlendirilmiştir. Hanefî fakihlerinden bazıları bu şerhe atıfta bulunarak nakiller yapmıştır.<sup>276</sup>

3. Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdülkerîm el-Pezdevî (ö.482/1089) *Kitâbü'l-Mebsût li'l-Fetâvî* şerhi.<sup>277</sup> Bazı Hanefî fıkıh kitaplarında Pezdevî'nin zikri geçen şerhinden alıntılar yapılmıştır.<sup>278</sup>

4. Ali b. Muhammed b. İsmail b. Ali b. Ahmed b. Muhammed b. İshak İsbîcâbî'nin (ö.535/1140) şerhi: Şeyhülislâm olarak tanınan İsbîcâbî, döneminde Hanefî mezhebini en iyi bilen kişi olarak kayıtlara girmiştir.<sup>279</sup> Şeybânî'nin *el-Asl*'ı şerh edenlerden biridir. Ancak Hanefî fakihleri, İsbîcâbî'ye ait söz konusu şerhi *Şerhu'l-Mebsut* olarak isimlendirmişlerdir.<sup>280</sup>

#### b) *el-Câmi'u's-sağîr*

*el-Câmi'u's-sağîr* Hanefî fıkıh edebiyatı içerisinde önemli bir yere sahip olup üzerine çok sayıda şerh ve hâşiye yazılmıştır.<sup>281</sup> İhtiva ettiği fikhî mesâilin müellifine aidiyetinin güvenilir oluşuyla birlikte eserin muhtasar olması öteden beri Hanefî âlimlerin dikkatini çekmiş ve birçok şerh yazılmasına neden olmuştur. Leknevî bu

<sup>275</sup> Ferhat Koca, "Hâherzâde", *DİA*, C. 15, 135.

<sup>276</sup> Boynukalın, "*el-Asl*" (Mukaddime), 117.

<sup>277</sup> Detaylı bilgi için bkz. Ferhat Koca, Murtaza Bedir, "Pezdevî, Ebü'l-Usr", *DİA*, C. 34, 264.

<sup>278</sup> Abdülaziz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), C. 1, 366, 368; C. 4, 286; Ziriklî, *el-A'lâm*, C. 4, 328; Boynukalın, *a.g.e.*, 118.

<sup>279</sup> Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, C. 2, 591.

<sup>280</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, C. 4, 235; Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1996), C. 2, 326; Hamevî, Ahmed b. Muhammed, *Gamzu Uyûni'l-Besâir Şerhu Eşbâh ve'n-Nezâir*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985), C. 2, 213.

<sup>281</sup> Yunus Vehbi Yavuz, "el-Câmi'u's-sağîr", *DİA*, C. 7, 112.

şerhlerin oldukça kabarık olduğunu zikretmekle birlikte sayı belirtmemektedir. *en-Nâfi 'u'l-kebîr'* de bunlardan otuz üç kadarını zikretmiştir.<sup>282</sup>

*el-Câmi 'u's-sağîr* üzerine yapılan şerhlerin bir kısmı şunlardır:

1. *Şerhu'l-Câmi 'i's-sağîr*, Ebû Ca'fer et-Tahâvî (ö.321/933): Önemli bir şerh olmasına rağmen günümüze ulaşmamıştır.<sup>283</sup> Bazı Hanefî fıkıh eserlerinde kendisinden nakiller yapılmıştır.<sup>284</sup>
2. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî (ö.333/944): Alâuddîn el-Kâsânî (ö.587/1191) bu eserden nakilde bulunmuştur.<sup>285</sup>
3. *Şerhu'l-Câmi 'i's-sağîr*, Ebü'l-Hasan Ubeydullah b. el-Hüseyn b. Dellâl el-Kerhî (ö.340/952): Serahsî ve bazı Hanefî fakihleri bu şerhten nakillerde bulunmuşlardır.<sup>286</sup>
4. *Şerhu'l-Câmi 'i's-sağîr*, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî (ö.482/1089): Günümüze ulaşan en önemli şerhlerden biridir. Şerhin belli bölümleri Ümmü'l-Kura üniversitesinde bir kısmı yüksek lisans tezi olarak, diğer kısımları ise doktora tezi olarak tahkik edilmiştir. Süreyya b. Atiyyetullah es-Subhî, "Kitabu'ş-Şufa" bölümünden Mesâilu Müteferrika"<sup>287</sup> bölümünün sonuna kadar; Nâdiye bnt. Hâşim b. Âbid tarafından, "Kitâbu'l-Hudûd bölümünden Kitâbu'l-Büyû"<sup>288</sup> bölümünün sonuna kadar; Meyyî Muhammed Salih (1431/2010), "Kitâbu'z-Zekât bölümünden Kitâbu'l-Hacc"

<sup>282</sup> Leknevî, *en-Nâfi 'u'l-kebîr*, 46.

<sup>283</sup> Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed (ö.852/1449), *Lisânü'l-Mizân*, (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002) C. 1, 623; Çelebi, *a.g.e.*, C. 1, 562.

<sup>284</sup> Mehmet Boynukalın, "el-Câmi 'u's-sağîr; dirâseten tevsîkiyyeten ve nakziyyeten", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 20, (İstanbul: 2008), 14.

<sup>285</sup> Şeybânî, "el-Câmi 'u's-sağîr, (Mehmet Boynukalın, Mukaddime), 24.

<sup>286</sup> Şeybânî, "el-Câmi 'u's-sağîr, (Boynukalın, Mukaddime), 24-25; *Apaydın, el-Kerhî, DİA*, C. 25, 287.

<sup>287</sup> Ebü'l-Usr el-Pezdevî, "Şerhu'l-Câmi 'i's-sağîr" thk. Süreyya b. Atiyyetullah es-Subhî, (Yüksek Lisans Tezi. *Câmiatü Ummülkurâ*, 1429/2008).

<sup>288</sup> Ebü'l-Usr el-Pezdevî, "Şerhu'l-Câmi 'i's-sağîr" thk. Nâdiye bnt. Hâşim b. Âbid, (Doktora Tezi. *Câmiatü Ummülkurâ*, 1430/2009).

bölümünün sonuna kadar yüksek lisans tezi olarak hazırlamış, ancak bu çalışmalar yayımlanmamıştır.<sup>289</sup>

**5.** *Şerhu'l-Câmi'i's-sağır*, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî (ö.483/1090).<sup>290</sup>

**6.** Ebü'l-Ezher Muhammed b. Ahmed İsbicâbî Hocandî (ö.500/1106)<sup>291</sup>

**7.** *Şerhu'l-Câmi'i's-sağır*, Sadrüşşehîd Ömer b. Abdülaziz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî (ö.536/1141): Eser, *el-Câmi'u's-sağır*'in önemli şerhlerindedir. Salah Avvâd Cum'a Abdullah el-Kubeysî Hâtim Abdullah Şeviş el-Aysâvî tarafından tahkik edilerek, 1430/2010 senesinde Hindistan'ın Diyobend şehrinde bulunan Dârû'l-İman tarafından basılmıştır.

**8.** *Şerhu'l-Câmi'i's-sağır*, Ebü'l-Mefâhir Tâceddin el-Kerderî (ö.562).<sup>292</sup>

**9.** *Şerhu'l-Câmi'i's-sağır*, Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkindî (ö.373/983).<sup>293</sup>

**10.** *Şerhu'l-Câmi'i's-sağır*, Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî (ö.592/1196): Şerhin belli bölümleri Ümmü'l-Kura üniversitesinde doktora tezi olarak tahkik edilmiştir. Esedullah Muhammed Hanîf tarafından kitabın başından "el-İtk" kitabının sonuna kadar (1423/2002) tarihinde doktora tezi olarak hazırlanmıştır.

**11.** *Şerhu'l-Câmi'i's-sağır*, Ebû Nasr (Ebü'l-Kasım) Zeynüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Attâbî el-Buhârî, (ö.586/1190).<sup>294</sup>

---

<sup>289</sup> Ebü'l-Usr el-Pezdevî, "Şerhu'l-Câmi'i's-sağır", thk. Meyyî Muhammed Salih, (Doktora Tezi. *Câmiatü Ummülkurâ*, 1431/2010).

<sup>290</sup> Muhammed Hamîdullah, "Serahsî, Şemsüleimme", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), C. 36, 546.

<sup>291</sup> Fuat Sezgin, *a.g.e.*, C. 3, 67.

<sup>292</sup> Çelebi, *a.g.e.*, C. 1, 562.

<sup>293</sup> Leknevî, *en-Nâfi'u'l-kebir*, 53.

<sup>294</sup> Halit Ünal, "Attâbî, Ahmed b. Muhammed", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), C. 4, 93.

12. *Şerhu't-Tehzib*, Cemâlüddîn Ebû Saîd Mutahhar b. Hasan Yezdî (ö.591/1195): Mısır müftüsü. Za'ferânî'nin tertibi üzere olan *el-Câmi'u's-sağîr*'i şerhetmiş ve *et-Tehzib* ismini vermiştir.<sup>295</sup>

13. *en-Nâfi'u'l-kebîr li-men yutâlî'u'l-Câmi'a's-sağîr*, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdihalâm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî (1848-1886).<sup>296</sup>

### c) *el-Câmi'u'l-kebîr*

Hakkında “İslâm fıkında bir benzeri telif edilmedi”<sup>297</sup> denilen bu eser üzerinde şerh ve ihtisar mahiyetinde birçok çalışma yapılmıştır.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi farazî fıkın ilk örneklerinden birini oluşturan bu eser, kıyas olgusunun gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Zira Müctehid, yeni olaylar hakkında şer'î hükmü tespit ederken başvuracağı en önemli delillerden biri kıyastır. Kompleks bir yapıya sahip kıyas ise, İslâmın evrenselliğinin en güçlü dinamiklerin biridir. Bu açıdan bakıldığında İmam Muhammed'in bu eseri, “İslâm fıkının evrensel yönünü en iyi temsil eden öncü bir eser konumundadır” dediğimizde herhalde mübalağa yapmış olmayız. Elbette ki bu özelliği taşıyan eserin şerhlerinin de kabarık olması tabiidir. Fakat burada bir kısmını zikretmekle yetinilecektir.

1. *Şerhu'l-Câmi'i'l-kebîr*, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî (ö.321/933): Ebû Hâzim'in öğrencilerinden biri olan Tahâvî, Hanefî mezhebinin oluşum sürecine önemli katkılarda bulunmuştur.<sup>298</sup>

2. *Şerhu'l-Câmi'i'l-kebîr*, Ebû Hâzim Abdülhamid b. Abdilazîz es-Sekûnî (ö.292/905): Îsâ b. Ebân'dan fık tahsilinde bulunan Ebû Hâzim, Şeybânî'nin *el-Câmi'u'l-kebîr*'i üzerine bir şerh kaleme alan müelliflerdendir.<sup>299</sup>

<sup>295</sup> Leknevî, *en-Nâfi'u'l-kebîr*, 57.

<sup>296</sup> İbrahim Hatiboğlu, “Leknevî“, *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), C. 27, 134; (Daha geniş bilgi için bkz: Çelebi, *a.g.e.*, C. 1, 561, 562, 563; Fuat Sezgin, *a.g.e.*, C. 3, 67, 68, 69, 70.

<sup>297</sup> Zehebî, *Menakıb*, 84.

<sup>298</sup> Kureşî, *a.g.e.*, 373-375.

3. *Şerhu Câmi'i'l-kebîr*, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (ö.370/981): Ebü'l-Hasan el-Kerhî'nin önde gelen öğrencilerinden biri olan Cessâs, aynı zamanda Hanefî mezhebine ait ilk müstakil fıkıh usulüeserinin de sahibidir.<sup>300</sup> Müellif, şerhte başkalarının görüşlerini taklit ederek salt nakilcilik yapmamış, görüşleri tartıp analiz etmiş ardından tercihte bulunmuştur. Cessâs'ın şerhe kattığı en önemli katkı; Şeybânî'nin fikhî bir meseleyi nasıl hükme bağladığını önce serdetmesi, daha sonra “الأصل في هذا الباب” ya da “الأصل في هذه المسائل” diyerek konuyu temellendirmesidir.<sup>301</sup>

4. *Şerhu Câmi'i'l-kebîr*, Ebü'l-Hasan Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî (ö.482/1089): Hanefî metoduna göre yazılan fıkıh usûlü eserlerinin en etkilisi ve sistematik bakımdan da en olgunu olan *Kenzü'l-Vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* kitabın müellifi olan Pezdevî<sup>302</sup> Buhâra ekolünün en önemli temsilcilerinden dönemin Hanefî fıkıh okulunun imamı kabul edilen Şemsüleimme el-Halvânî'nin öğrencisidir.<sup>303</sup> Şeybânî'nin *el-Câmi'u's-sağîr*'ine şerh kaleme alan Pezdevî, diğer bir eseri olan *el-Câmi'u'l-kebîr*'ine de şerh yazmıştır.<sup>304</sup>

5. *Şerhu'l-Câmi'i'l-kebîr*, Ebû Bekr b. Muhammed b. Hüseyn b. Muhammed el-Buhârî Hâherzâde (ö.483/1090).<sup>305</sup>

6. *Şerhu Câmi'i'l-kebîr*, Ebû Nasr İsbîcâbî, (ö.480/1087): İsbîcâbî, Şeybânî'nin *el-Câmi'u'l-kebîr*, Hakîm eş-Şehîd'in *el-Kâfî*'si, Tahavî'nin *el-Muhtasar*'ı gibi Hanefî

---

<sup>299</sup> Huzeyfe Çeker, “Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 19, (Konya: 2012): 170.

<sup>300</sup> İbn Nedim, *a.g.e.*, 261; Fuat Sezgin, *a.g.e.*, C. 1 (3. cüz), 103.

<sup>301</sup> Mahmûd b. Ahmed Cemâleddîn el-Hasîrî, *et-Tahrîr fî şerhi'l-Câmi'i'l-kebîr*, thk. Ali Ahmed en-Nedvî, (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1411/1991), (Ali en-Nedvî, Mukaddime), 153-154.

<sup>302</sup> Ferhat Koca - Murtaza Bedir, “Pezdevî“, *DİA*, C. 34, 265.

<sup>303</sup> Nurullah Agitoğlu, “Usûl Adlı Eseri Bağlamında Hanefî Usûlcü Pezdevî'ye Göre Sünnet ve Haberin Çeşitleri”, *Ş.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 16, C. 8 (Diyarbakır: 2017/1): 11.

<sup>304</sup> Taşköprüzâde, *a.g.e.*, 146.

<sup>305</sup> Ferhat Koca, “Hâherzâde”, *DİA*, C. 15, 135.

mezhebinin en temel eserlerini şerh etmek suretiyle mezhebin istikrarına çok önemli katkılar sağlamıştır.<sup>306</sup>

**7.** *el-Vecîz Şerhu'l-Câmi'i'l-kebîr*, Mahmûd b. Ahmed Cemâleddîn el-Hasîrî (ö.636/1238): Hasîrî'ye ait iki şerhten birincisi. *el-Muhtasar* diye de bilinmektedir. Şerh'de Alâeddin es-Semarkandî'nin (ö.539/1144) yöntemini benimsemiş ve onun şerhinden oldukça yararlanmıştı. Hasîrî, meseleleri nezâir ve şevâhid ile izaha çok önem verdiğini söylemiştir.<sup>307</sup>

Hasîrî'ye ait diğer şerh ise, *et-Tahrîr fî şerhi'l-Câmi'i'l-kebîr* adlı sekiz ciltlik şerhtir. Bu kitabını Irak'tan ayrıldıktan sonra yazmıştır. Hasîrî'nin bu eserinde cem ve tahkikte son noktaya ulaşmaya gayret ettiği bilinmektedir. Hasîrî, *el-Câmi'u'l-kebîr*'in nüshaları arasından Semerkandî nüshasını esas almıştır. O, şerhte fıkıh kaidelerini tespitte önem vermiştir.<sup>308</sup>

**8.** *Tenviru Şerhi Telhisi'l-Câmi'i'l-kebîr*, Mes'ûd b. Muhammed el-Gucdevânî (ö.772/1370): Şeybânî'nin *el-Câmi'u'l-Kebîr*'ine Hil'âtî tarafından yapılan Telhis'ine, Mes'ûd b. Muhammed el-Gucdevani (ö.727/1370) tarafından yapılmış olan şerhtir.<sup>309</sup>

**9.** *Şerhu'l-Câmi'i'l-kebîr*, Ebü'l-Fazl Rûknüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Emîrveyh el-Kirmânî (ö.543/1149): Horasan bölgesinde Hanefîlerin imamı olarak kabul edilen Kirmânî, 457 yılının Eylül ayında Kirmân'da doğdu. Kirmanda babasından okudu. Daha sonra Merv'e giderek kâdı Muhammed el-Erdestânî'de fıkıh okudu.<sup>310</sup> Kirmânî, şerhte ilk önce fikhî meseleyi ortaya koymakta, ardından da:

<sup>306</sup> Leknevî, *el-Fevâid*, 42; Kehhâle, *a.g.e.*, C. 1, 311; el-Hasîrî, *a.g.e.*, (Nedvî, Mukaddime), 155.

<sup>307</sup> Hasîrî, *a.g.e.*, (Nedvî, Mukaddime), 65, 66.

<sup>308</sup> Mehmet Eren, "Mahmûd b. Ahmed el-Hasiri'nin (ö.636/1238) Hayatı, Eserleri ve Hadisçilik Yönü", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 14, (Konya: 2009): 302-303.

<sup>309</sup> Murtaza Köse, "Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça El Yazmalar Kataloğundaki Hanefî Fıkıhına Ait Eserlerin Listesi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 7, (Konya -2006): 489.

<sup>310</sup> Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 91-92; Karl Brockelmann, *Tarihü'l-Edebi'l-Arabi*, çev. Seyyid Ya'kûb Bekr, 2.bs., (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1977), C. 6, 298.

“الأصل” ya da “الأصل فيه”, “bu hususta asıl olan” diyerek fikhî meselelerin dayandığı temel kaideyi zikretmektedir.<sup>311</sup>

Kuşkusuz Şeybânî'nin fikhî açıdan en değerli ve derinlikli eserlerinden biri olan *el-Câmi'u'l-kebîr*'in şerhleri bu aktardığımız şerhlerle sınırlı değildir. Ancak biz, öne çıkan bazılarını zikrettik.<sup>312</sup>

#### d) *es-Siyerü's-sağîr*

Devletler hukukuyla ilgili olan *es-Siyerü's-sağîr*, Şeybânî'nin *el-Asl* nüshaları içerisinde “Kitabü's-siyer” adıyla yer almaktadır.<sup>313</sup> Bu sebeple müstakil bir şerhine ulaşamadık. Ancak *el-Asl*, *el-Kâfî* ve *el-Mebsût*'un şerhleri *es-Siyerü's-sağîr*'in de şerhleri kabul edilebilir. Her ne kadar Kâtip Çelebi, Mahmûd b. Ahmed el-Hasîrî tarafından bir şerhinin bulunduğunu kaydetse de<sup>314</sup> el-Hasîrî'ye ait kaynaklarda böyle bir şerhe rastlanılmamıştır.

#### e) *es-Siyerü'l-kebîr*

“Devletler hukuku alanında kaleme alınan eserlerin en ilklerinden olması yönüyle ayrı bir öneme sahip olan *es-Siyerü'l-kebîr*, Batı âleminde devletler hukukuna dair gerçek eserler Bello, Vittoria, Ayala ve Gentili gibi müelliflerle XVI. asırda ancak başlayabilmiştir”. Bu tarihte Avrupalı bilginler, devletler hukukuna dair eserlerinde sadece Hristiyanların ve bilhassa beyaz ırkın devletler hukukunu göz önüne almışlardır.<sup>315</sup> *es-Siyerü'l-kebîr* şerhlerinden bazıları şunlardır:

1. *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*, Şemsüleimme es-Serahsî (ö.483/1090) şerhi: Serahsî yukarıda anlatılan özelliğe sahip bu eserini, hapisteyken öğrencilerine dikte etmeye

<sup>311</sup> Hasîrî, *a.g.e.*, (Nedvî, Mukaddime), 159.

<sup>312</sup> Daha geniş bilgi için bakınız: Abdullah b. Muhammed el-Habeşî, *Câmi'u'ş-şurûh ve'l-havâşî*, nşr: el-Mecmeu's-Sekâfî, 3.bs., (Ebû Zabî: 1425/2004), C. 2, 732, 733, 734, 735, 736, 737.

<sup>313</sup> Şeybânî, *el-Asl* (Boynukalın, Mukaddime), 33.

<sup>314</sup> Çelebi, *a.g.e.*, C. 2, 1014.

<sup>315</sup> Tayyip Okiç, “Peygamberimiz (s.a.v) Ve İnsan Hakları”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi Özel Sayı*, (Ankara: 1970): 31.

başlamış, “Bâbu’ş-şurût” bölümüne geldiğinde serbest bırakılmış, bunun üzerine Fergana’ya giden Serahsî, Emir Hasan’ın hüsnü muamelesiyle karşılanmıştır. Şerhin geri kalan kısmını on gün içerisinde öğrencileriyle birlikte tamamlamıştır.<sup>316</sup> Serahsî’nin şerhte takip ettiği yöntem gelince:

**a.** Serahsî, Şeybânî’nin görüşlerini rivâyet ederken onun rivâyet zincirini takip etmemiş; bir kısmını hafız etmiş ve “Muhammed falandan zikretti ki” yahut “Muhammed falandan rivâyet etti ki” demekle yetinmiştir.<sup>317</sup>

**b.** Serahsî, Şeybânî’nin görüşünü aktarır, ardından bu görüşleri âyet ve hadislerle delillendirir. Bazen de megâziyle ilgili olaylar naklederek onun görüşlerini teyit eder. Serahsî, kimi zamanda onun görüşlerine aykırı görüşler ileri sürer.

Şeybânî’nin Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve diğer âlimlere muhalefet ettiği yerlerde onların görüşlerini açıklar.<sup>318</sup>

**c.** Serahsî, Şeybânî’nin kitabının tamamını aktarmaz. Bazen bazı bâbları hafız eder. Örneğin: “Düşman esirlerin nesebini isbat babı” ile “dâru’l-harbte had cezası babı” arasında bir bâb hafız ettiğini bildirmesine rağmen hafız ettiği babın ne olduğunu beyan etmemiştir.<sup>319</sup>

**d.** Serahsî, söz konusu eserde Şeybânî’nin konuyla ilgili fikhî görüşünü aktardıktan hemen sonra bu görüşü ta’lil girişimine başlar.<sup>320</sup>

**2. Şerhu’s-Siyeri’l-kebîr,** Ebü’l-Hasen (Hüseyn) Rükñülişlâm Ali b. el-Hüseyn Muhammed es-Suğdî (ö.461/1068): Kaynaklarda *es-Siyerü’l-kebîr*’i şerh edenler arasında es-Suğdî’yi de zikredilmektedir. Fakat hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. “Serahsî, *Şerhu’s-Siyeri’l-kebîr*’de Suğdî tarikiyle yaptığı rivâyetten bahsederken Suğdî’nin hocası olarak Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed

<sup>316</sup> Taşköprizâde, *a.g.e.*, C. 2, 166.

<sup>317</sup> Serahsî, *Şerhu’s-Siyeri’l-kebîr*, thk. Salahaddin Müneccid, (Kahire: Matbaatu Mısır, 1957), (Müneccid, Mukaddime) 17.

<sup>318</sup> Serahsî, *Şerhu’s-Siyeri’l-kebîr*, (Müneccid, Mukaddime), 17.

<sup>319</sup> Serahsî, *Şerhu’s-Siyeri’l-kebîr*, (Müneccid, Mukaddime), 17.

<sup>320</sup> Serahsî, *Şerhu’s-Siyeri’l-kebîr*, thk. Muhammed Hasan, C. 1, 45, 72, 103, 129, 195; C. 2, 3, 21, 33, 63, 150, 212; C. 3, 120.

el-Kefnî'yi kaydetmekte, yine bu bilgiden hareketle Serahsî'nin de Suğdî'nin öğrencisi olduğu anlaşılmaktadır".<sup>321</sup> Ancak bu şerh, günümüze ulaşmamıştır.

**3.** *Teysîrû'l-mesîr fî Şerhi's-siyeri'l-kebîr*, Ayıntâbî, Mehmed Münîb (ö.1823): Ayıntâbî tarafından *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*'deki izaha muhtaç bazı meselelerinin açıklanması için kaleme alınmıştır.<sup>322</sup>

#### f) *Ziyâdât*

**1.** *Şerhu Ebü'l-Usr el-Pezdevî* (482/1089): *ez-Ziyâdât*'a Ebü'l-Usr el-Pezdevî tarafından yapılan bir şerhtir. "Pezdevî'nin tek nüshası zamanımıza ulaşan *ez-Ziyâdât* şerhi sayesinde metnin orijinal tertibi de bilinmektedir".<sup>323</sup>

*Gerçekten de Pezdevî'nin şerhiyle, ez-Ziyâdât üzerine yapılan diğer çalışmalar karşılaştırıldığında Pezdevî şerhinin "kitab" şeklinde herhangi bir ana başlık taşımadığı eserde "bab" başlıkları altında birçok konuya yer verildiği ve bu babların tertibinde herhangi bir konu sıralaması yapılmadığı (mesela bey' veya ibadetlerle ilgili bir konu başta, ortada, sonda yer alabilmektedir) daha tertipli olduğu, diğer çalışmalarda ise orijinal alt bölümlerin (bab) ana bölümler (kitab) altında bir araya getirildiği görülür.*<sup>324</sup>

**2.** *Şerhu'z-Ziyâdât*, Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî (ö.592/1196): Kâdîhan lakabıyla tanınan el-Özkendî el-Fergânî, Zahîrüddin Hasan b. Ali el-Mergînânî ve Ebü İshak İbrahim b. İsmail b. Ahmed es-Saffâr'dan fıkıh okudu.<sup>325</sup> Gerek "Şeybânî'nin eserlerine yazdığı şerhler, gerekse *Fetâvâ*'sında Ebü Hanîfe ve talebeleriyle diğer Hanefî âlimlerinin görüşlerini

<sup>321</sup> Nahi, Selahaddin Abdüllatif, "es-Suğdî", *DİA*, C. 37, 474-475; Kınalızâde, *Tabakâtü'l-Hanefîyye*, C. 2, 67.

<sup>322</sup> Özel, "Ayıntâbî, Mehmed Münîb", *DİA*, C. 4, 246; Kakhâlê, *a.g.e.*, C. 3, 665; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn, esmâ'î'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, nşr. Müessesetü't-tarihî'l-Arabiyyî, (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1951), C. 2, 359.

<sup>323</sup> Murtaza Bedir, "ez-Ziyâdât", *DİA*, C. 44, 484.

<sup>324</sup> Bedir, *a.g.m.*, C. 44, 484.

<sup>325</sup> Kınalızâde, *Tabakâtü'l-Hanefîyye*, C. 2, 151; Kutluboğa, *a.g.e.*, 151.

zikrederken yaptığı değerlendirme ve tercihler onun icihad ehliyetini göstermektedir”.<sup>326</sup>

Müellifin şerhte konuları ele alış yöntemi şu şekildedir:

**a.** Konu ile ilgili verilen örnek olay ve hükmü ile ilgili olarak önce Hanefî mezhebinde kabul edilen görüş, sonra çoğu kere Hanefî mezhebi içindeki muhalif görüş, bazen Hanefî mezhebi dışındaki diğer bir mezhebin görüşü ve bu görüşlerin akli delileri, son olarak da mezhep içinde çoğunluk tarafından kabul edilen görüşün akli delili ortaya konulmaktadır.<sup>327</sup>

**b.** Konu ile ilgili Şeybânî’den nakledilen olayın hükmüne dair farklı görüşleri dile getirdikten sonra “doğrusu bizim görüşümüzdür”, “doğru olan zâhirü’r-rivâye de zikredilendir” vb. ifadeler Kâdihân’ın tercih tarzındaki özgünlüğü ortaya koymaktadır.<sup>328</sup>

### **3. Şerhu’z-Ziyâdât, Ahmed b. Muhammed el-Attâbî (ö.586/1190).<sup>329</sup>**

Müellif, *ez-Ziyâdât*’ın başında şerhi; lafızları kısa ve özlü, anlamca ise derinlikli ve geniş nitelikli yazdığını kaydeder. Metni açıklarken kurucu imamların görüş ayrılıklarını açıkça ifade etmektedir. Bazen İmam Şâfi’ye ait görüşlere yer verir. İmam Mâlik’e nadiren yer verir. Meseleleri gerekçelendirme çabası onun istidlâl yöntemine ağır basar.<sup>330</sup>

*ez-Ziyâdât*’ın burada aktardıklarımızın dışında Şemsüleimme el-Halvânî (ö.452/1060), Şemsüleimme es-Serahsî, Ebû Hafs Sirâcuddîn el-Gaznevî el-Hindî (ö.773/1372)’ye ait şerhleri bulunmaktadır.<sup>331</sup>

<sup>326</sup> Özel, “Kâdihan”, *DİA*, C. 24, 122.

<sup>327</sup> Sevim, *Abdullah*, “Kadîhân’ın Şerhu’z-Ziyâdât Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili”, Doktora Tezi, *M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2002, 77.

<sup>328</sup> Sevim, *a.g.e.*, 78.

<sup>329</sup> Bedir, “ez-Ziyâdât”, *DİA*, C. 44, 484.

<sup>330</sup> Nakîb, Ahmed b. Muhammed Nasîrüddin, *el-Mezhebü’l-Hanefî*, (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd,1422/2001), C. 2, 527.

<sup>331</sup> Bkz. el-Habeşî, *Câmi’u’s-Şurûh ve’l-havâşî*, C. 2, 1014.

#### 2.9.4. Muhtasarlar

Sözlükte “bel, böğür”<sup>332</sup> anlamında “خ ص ر” “hasr” kökünün “افتعال” “iftiâl” vezninden türemiş ism-i mef’uldür. Sözü kısaltma, özetleme, gereksiz detaylardan arındırma anlamına gelmektedir.<sup>333</sup> Terim olarak: Sözü/kelâmı, anlamını bozmadan birtakım kelimeleri hafzederek daha az kelimelerle ifade etmektir.<sup>334</sup> “Muhtasarlar, çeşitli dönemlerde ilgi görmüş hacimli kitapların kullanımını sırasında ortaya çıkan zorlukların yaşandığı bir devreden sonra bu zorlukları giderici özetlerin meydana getirilmesi ihtiyacından doğmuştur”.<sup>335</sup>

*Hanefî literatürünün temelini oluşturan zâhirü’r-rivâye eserleri üzerine ihtisar, şerh, tertip, tehzîp, nazım gibi çalışmalar modernleşme sürecine kadar canlı bir şekilde varlığını sürdürmüştür. Söz konusu çalışmaların önemli bir kısmı zâhirü’r-rivâye eserlerindeki ifadelerin anlamını ve delillerini açıklamak gibi metni koruyarak yapılan faaliyetler, bir kısmı da zamanla gelişen fıkıh dili, sistematîği ve terminolojisi ile metnin yeniden inşası, iç kompozisyonunun ve bölüm tasnifinin yeniden düzenlenmesi şeklindedir.*<sup>336</sup>

*Hicri IV. asrın ilk yarısı Hanefî mezhebinin teşekkülü için ayrıcalıklı bir öneme sahiptir. İlk fıkıh usûlü metinleri, ilk muhtasarlar, ilk şerhler, “Meşâyih” adı altında ilk bölgesel gruplaşmalar ve Şeybânî’nin eserlerini ilk defa yeniden tasnif etme faaliyeti bu dönemde ortaya çıkmış, ilk iki tabakaya ait -Ebû Hanîfe ve talebeleri- fıkıh çalışmaları yeniden*

<sup>332</sup> Ezdî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Basrî, *Cemheretü’l-Lüga*, thk. Remzî Münîr Ba‘lebekkî, (Beirut: Dârü’l-İlim, 1987), C. 1, 585.

<sup>333</sup> Abdullah Aydın, “İhtisar”, *DİA*, C. 21, 572.

<sup>334</sup> İbn Manzûr, Muhammed b. Mukarram b. Ali İbn Ahmed el-Ansari, *Lisânü’l-‘Arab*, (Beirut: Dâru Sadr, 1414/1994), C. 4, 243; Halil b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî), *Kitâbü’l-Ayn*, thk. Abdülhamid Hindâvî, (Beirut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424/2003), C. 1, 412.

<sup>335</sup> İsmail Durmuş, “Muhtasar”, *DİA*, C. 31, 57.

<sup>336</sup> Kaya, “Zâhirü’r-Rivâye”, *DİA*, C. 44, 101.

*düzenlenmiştir. Bu dönemdeki muhtasarlar da geçmiş fikhî katkıları yeniden düzenleyen çalışmalardır.*<sup>337</sup>

Abbâsîler döneminde önemli bir nüfuz kazanıp daha sonraları geniş bir etki alanı oluşturan Hanefî mezhebinin kurucu imamları tarafından telif edilen eserlerin kitlelerle buluşturulması oldukça önem arz etmekteydi. Fakat yukarıda da ifade edildiği gibi söz konusu eserlerden kiminin hacimli, kiminin ise dilinin ağır olması kitlelere ulaştırılması önünde engel olarak durmaktaydı. Bu engeli aşmada asıl eserin yorumu konumunda bulunan muhtasar çalışmalarının rolü inkâr edilemez bir durumdur.

#### **2.9.4.1. Muhtasaru't-Tahâvî**

Hanefî mezhebi müctehidler tabakası kategorisi içerisinde üçüncü tabaka olan ve meselede müctehid tabakasından kabul edilen<sup>338</sup> Tahâvî'nin eserleri arasında *el-Muhtasar*'ın önemli bir yeri vardır. Zira bu eser Hanefî mezhebinin günümüze ulaşan ilk muhtasar eseri olup “mezhebi özetleme hususunda ve mezhep imamlarından yapılan rivâyetlerde çok başarılı dirâyet yönünden çok güçlü ve fetva yönünden tercihe en uygun muhtasardır”. Meselelerin mezhep imamlarına nisbeti oldukça isabetli bir şekilde yapılmıştır. Muhtasar olmasına rağmen, bazı detaylı fıkıh kitaplarında bile bulunmayacak birtakım meselelere bu eserde yer verilmiştir. Klasik dönemlerde yazılan muhtasarlara göre oldukça uzun denilebilecek bu eserde fikhî meselelerle ilgili Kitap, sünnet ve kıyastan deliller zikredilmiştir.<sup>339</sup>

Tahâvî bu eserini el-Müzenî'nin *Muhtasar*'ının tertibini esas alarak yazmıştır.<sup>340</sup> Kitabın mukaddimesinde, eserde mutlaka bilinmesi gereken fikhî meseleleri yazdığını, Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in görüşlerinden yola çıkarak söz konusu konuların cevaplarını da açıkladığını,<sup>341</sup> eserde Ebû Hanîfe, Ebû

<sup>337</sup> Orazsahet Orazov, “Muhtasar Metinlerin Hanefî Literatürü İçindeki Yeri”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 5, S. 1, (Zonguldak: 2018), 109.

<sup>338</sup> İbn Âbidîn, *Reddû'l-Muhtar*, C. 1, 180.

<sup>339</sup> İlyas Kaplan, *Kudûrî Şerhi el-Lübâb Kaynak ve Metod*, (İstanbul: DBY Yayınları, 2019), 31.

<sup>340</sup> Çelebi, *a.g.e.*, C. 2, 1627.

<sup>341</sup> Tahâvî, *el-Muhtasar*, nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1370/1951), 15.

Yûsuf, Şeybânî'den rivâyet edilen bilgilerle yetindiğini ancak deliller ve bu delillerin delâlet yönleriyle ilgili bilgilere çokça değinmediğini ifade etmektedir.

Eser “kitâbü't-tahâre” ile başlayıp, salât, zekât, sıyâm, hac, büyü' kısımlarının ardından ikrâh, kısmet, me'zûn konularını ihtiva etmekte, son olarak da “kitâbü'l-kerâhet'e” yer verilmekte ve toplam 53 bölümden oluşmaktadır.<sup>342</sup>

Tahâvî'nin, mezhep imamlarının görüşlerini aktardığı eserinde, görüş ayrılığına düştükleri konuları aktararak kendi ictihadına göre râcih gördüğü görüşü “وبه نأخذ” “bu görüşle amel ediyoruz, bu görüşü esas alıyoruz”<sup>343</sup> diyerek açıkça belirttiği de görülmektedir. Tahâvî'nin delile dayalı bu özgür bilgi anlayışı onun müctehid olduğunu, salt mükallid olmadığını göstermektedir. Hatta o, Ebû Hanîfe'nin mezhebine muhalif dahi olsa delili güçlü olan görüşü tercih edebilecek ilmi cesarete de sahiptir.<sup>344</sup>

Hanefî mezhebi müctehidler tabakası kategorisi içerisinde üçüncü tabaka olan meselede müctehid tabakasından kabul edilen<sup>345</sup> Ebû Ca'fer et-Tahâvî, gerek hadis bilgisi ve malzemesi bakımından gerekse ilk muhtasar eser sahibi olması bakımından Hanefî mezhebi içerisinde önemli bir konuma sahiptir.

*Tahâvî, Şerhu me'âni'l-âsâr'ın mukaddimesinde birçok konuda âlimlerin te'villerini ve delillerini zikrederken kendisine göre bunlardan sahih olanı Kitap, sünnet, icmâ, sahâbe ve tâbiînün mütevâtir olan sözleriyle delillendirdiğini ifade etmiş, kendisini mezhep imamlarının görüşleriyle bağımlı kabul etmemiştir.*<sup>346</sup>

*Yine o, onlara muhalif görüşler ileri sürmekten çekinmemiş ve adı geçen eserinde zaman zaman benimsediği görüşün Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed'in görüşlerine aykırı olduğunu açıkça söylemiştir. Diğer taraftan Hanefîlerin dayandığı bazı hadislerin sabit olmadığını söylemiş ve*

<sup>342</sup> Tahavi, a.g.e., (İçindekiler kısmı).

<sup>343</sup> Tahavi, a.g.e., 15, 18, 19, 20, 23, 60, 63, 105, 185.

<sup>344</sup> Leknevî, el-Fevâidü'l-Behiyye, 31.

<sup>345</sup> İbn Âbidîn, Reddül Muhtar, C. 1, 180.

<sup>346</sup> Tahâvî, Şerhu me'âni'l-âsâr, C. 1, 11.

onun bu tür değerlendirmeleri zaman zaman Şâfiiler tarafından Hanefîlere karşı kullanılmıştır.<sup>347</sup>

Tahâvî'nin yukarıda zikredilen sebeplere ek olarak -Hanefî mezhebinde böylesine önemli bir konumda olmasına rağmen- mezhebin merkezi konumunda olan Irak'tan uzak olması, ayrıca ehl-i hadis arka planının *el-Akîdetü't-Tahâviyye*, *Şerhu Meâni'l-Âsâr* ve diğer eserlerinde etkili olması nedeniyle kanaatimizce bazı eserlerinden yeterince istifade edilememiştir.

#### 2.9.4.2. Muhtasarü'l-Hâkim eş-Şehîd (ö.334/945)

Müellifin tam adı Ebü'l-Fazl Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Mervezî el-Belhî el-Hâkim eş-Şehîd'dir. Buhâra kadılığı ardından Horasan emiri Abdülmecid tarafından vezirlik görevine getirilmiştir. 334/945 yılında vefat etmiştir.<sup>348</sup>

Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfi*'nin mukaddimesinde ifade ettiği üzere eserini Şeybânî'in tafsilatlı olarak yazdığı eserleri özetlemek, ezberlemek isteyen ilim yolcularına kolaylık sağlamak, yazılış ve okunuşunu kolaylaştırmak, tekrarları çıkarmak gerek yolculuk gerekse ikâmet halinde taşınması halinde oluşabilecek zorlukları hafifletmek amacıyla konuları fıkıh bablarına ayırarak yazmıştır.<sup>349</sup>

Hâkim eş-Şehîd'in bu ifadelerine göre eseri yazma gayesinin Şeybânî'nin zâhirü'r-rivâye eserlerini bir araya getirip tekrarları çıkarmak, meseleleri fıkıh bablarına göre düzenlemek ve metnin kolayca okunmasını elde etmek için muğlak anlatımdan uzak, anlaşılır bir dil kullanarak özetlemek olduğu anlaşılmaktadır.

Mezhep imamları tarafından yazılmış fıkıh kitapları, özellikle tedris alanındaki merkezî konularını H. IV. asırdan itibaren bu muhtasarlara terk etmişlerdir. Bu meyanda Hâkim eş-Şehîd'in *el-Kâfi*' isimli eseri Mâverâünnehir'de *el-Asl*'in yerini alacak kadar etkili olabilmıştır.<sup>350</sup> Hâkim eş-Şehîd söz konusu altı eseri ihtisar edip<sup>351</sup>

<sup>347</sup> Davut İltaş, "Tahâvî", *DİA*, C. 39, 386.

<sup>348</sup> İbn Âbidîn, *Şerhu Manzûmeti'l-Müsemma bi-Ukûdi Resmî'l-Müftî*, thk. Hamid Ali el-Uleymî, (Karaçi: Dâru'n-Nûr, 1436/2015), 107.

<sup>349</sup> Boynukalın, *el-Asl*, Mukaddime, 119.

<sup>350</sup> Orhan Ençakar, "Hanefî Fıkıh Literatüründe Gelenek Oluşturan Kayıp Bir Metin: Muhtasarü'l-Kerhî", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 37 (İstanbul: 2017): 7.

oldukça başarılı bir çalışma ortaya koymuş olup tekrarları çıkartmasına rağmen *el-Kâfi*'yi tamamen mütevâtir eserlerden oluşturmuş değildir. Zira o, Kitâbü'ş-Şürût, Kitâbü'l-Hiyel gibi nâdirü'r-rivâye eserlerini, *İhtilâfu Ebî Hanîfe* ve *İbn Ebî Leylâ* gibi Şeybânî'ye ait olmayan eser yanında Şeybânî'den tevatür yolla nakledilmeyen eserleri de kitabına eklemiştir.<sup>352</sup>

Hâkim eş-Şehîd, her ne kadar ana bölümler (kitâb) büyük oranda *el-Asl* ile benzerlik gösterse de *el-Kâfi*'de tertip açısından Şeybânî'nin hiçbir eserini tamamen esas almamıştır. *el-Kâfi*'de birbiriyle alakalı konuların art arda verilmeye çalışıldığı görülmektedir:

*Örneğin, el-Asl'da talak konusu kitabın ortalarında, nikâh konusu ise kitabın sonlarında yer alırken el-Kâfi'de bu ikisi birbiri ardına verilmiştir. Benzer şekilde el-Asl'da itâk ve mükâteb konuları farklı yerlerdeyken Hâkim, muhtemelen iki konunun birbiriyle bağlantısını göz önüne alarak mükâteb konusunu itâk konusundan hemen sonraya almıştır.*<sup>353</sup>

*el-Kâfi*'de 66 kitap/bölüm vardır. Bu bölümler *kitâbü's-salat, secedât, zekât, savm* ile başlar, *hudûd, serikât, siyer, büyü, sarf* ile devam eder ve *vasâyâ, İhtilâfu Ebî Hanîfe* ve *İbn Ebî Leylâ Kitâbu'ş-şürût* ve *Kitâbü'l-hiyel* ile son bulur.<sup>354</sup>

### 2.9.4.3. Muhtasarü'l-Kerhî

Ebü'l-Hasan Ubeydullah b. el-Hüseyn b. Dellâl el-Kerhî (ö.340/952), H.260'ta Irak yakınlarında Kerh bölgesinde dünyaya gelmiştir. Hanefî mezhebinin önemli simalarından olan Kerhî, Ebû Saîd el-Berdeî'den (ö.317/929) ders almış, Berdeî'nin Ebû Ali ed-Dekkâk'tan ve Şeybânî'nin öğrencilerinden Mûsâ b. Nasr'dan alıp sürdürdüğü çizgiden etkilenmiştir.<sup>355</sup>

---

<sup>351</sup> Çelebi, *a.g.e.*, C. 2, 1378.

<sup>352</sup> Boynukalın, *el-Asl*, Mukaddime, 119-120.

<sup>353</sup> Osman Bayder, "Hâkim eş-Şehîd'in 'el-Kâfi' Adlı Eserindeki Faaliyeti Üzerine", *Bilimname Dergisi*, S. 29, (Kayseri: 2015/2), 247.

<sup>354</sup> Boynukalın, *el-Asl*, Mukaddime, 19.

<sup>355</sup> H. Yunus Apaydın, "el-Kerhî", *DİA*, (Ankara: 2002), C. 25, 285.

Kerhî'nin öğrencilerinden Ebû Ali eş-Şâfi (ö.344/955), hocasına ait *el-Muhtasar* hakkında “bu eseri ezberleyen kimsenin, Hanefiler arasında en çok ezbere sahip olacağını ve bu eseri iyi anlayanın mezhebe dair konuları en iyi anlayan kişi olacağını” söylemiştir.<sup>356</sup>

Kerhî'nin *Muhtasar*'ı, başka kaynaklarda bulunmayan bazı ayrıntı meseleleri ihtiva etmektedir. Muhammed b. el-Hasen'in tertibinden farklı bir tertib takipeden Kerhî, eserinde lafızları kısa tutmuş, delilleri zikretmemiştir. Kerhî küçük bir muhtasar yazma niyetiyle başlamış, ibâdât kısmından sonra konuları genişletmiş/artırmış, “rehin” bölümünden sonra ise konuları oldukça geniş tutmuştur.<sup>357</sup>

el-Muhtasar'ın kaynaklarını çoğunlukla mezhep imamlarından nakledilen zâhirü'r-rivâye (Usûl ve Câmiayn) ve gayru zâhiri'r-rivâye (Emâlî ve Nevâdir) mesâilî oluşturmaktadır.<sup>358</sup>

Hanefî usûlcüler arasında ilk müstakil usûl eseri sahibi Cessâs'ın hocası Kerhî'nin el-Muhtasar'ı, sonraki fukaha tarafından kabul edilmiş bir eserdir. Zira Hanefî fakihlerin, kurucu imamlardan nakledilen meselelerle ilgili birçok konuda el-Muhtasar'ı temel aldıkları görülmektedir.<sup>359</sup>

Söz konusu eser aynı zamanda karşılaştırmalı fıkıh kitabı olarak da kabul edilebilir. Zira müellif eserinde, diğer mezheplerle aralarındaki birçok tartışmalı fikhî meseleleri ele almış ve izah etmeye çalışmıştır.<sup>360</sup> Kerhî'nin, *el-Muhtasar*'ı dışında

---

<sup>356</sup> Ebü'l-Hüseyn el-Kudûri, “Şerhu Muhtarari'l-Kerhî”, thk. Fahd b. İbrahim Abdülaziz, (Doktora Tezi, *Câmiatü'l-Şeybânî b. Suûd el-İslâmiyye*, (Riyad: 1426-1427), 3. Cüz, 71.

<sup>357</sup> Necmeddin Güney, “Kudûri'nin Şerhu Muhtasar Kerhî Adlı Eserinin Siyer Bölümünün Edisyon Kritiği”. (Yüksek Lisans Tezi, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2006), 70.

<sup>358</sup> Orhan Ençakar, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 11, 13.

<sup>359</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 166; İbn Nedîm, *a.g.e.*, 261; Kudûri, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî li-Ebî Hüseyin el-Kudûri* (Hudûd babından Havale babının sonuna kadar olan bölüm)” thk. Adil b. Abdullah b. Ahmed Abdülkadir, (Doktora Tezi, *Câmiatü'l-Şeybânî b. Suûd el-İslâmiyye*, (Riyad: 1429-1430), (Adil b. Abdullah b. Ahmed Abdülkadir, Mukaddime), 56.

<sup>360</sup> Kudûri, *Şerhu Muhtarari'l-Kerhî*, (Adil b. Abdullah b. Ahmed Abdülkadir, Mukaddime,) 56.

Hanefî mezhebi içerisinde fıkıh sahasında yüzyıllarca ders kitabı olarak okutulmuş olan *el-Câmi 'u'l-kebîr* ve *el-Câmi 'u's-sağîr* adlı fûrû'a dair eserleri vardır.<sup>361</sup>

#### 2.9.4.4. *Kudûrî*

Hanefî mezhebinde yalın haliyle “el-Kitâb” denildiğinde Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı akla gelmektedir.<sup>362</sup> Kuşkusuz bu değer, âlimlerin bu kitabı övmesi, ders halkalarında okutulması ve otuzdan fazla şerhinin bulunması gibi etkenlerden kaynaklanmaktadır. Bu gerekçeler nedeniyledir ki *el-Lübâb* sahibi el-Meydânî muhtasar üzerine yaptığı şerhi “*el-Lübâb Şerhu'l-kitâb*” diye isimlendirmiştir.<sup>363</sup> Taşköprüzâde ve Kâtip Çelebi, Hanefîler arasında veba ve sıkıntılı günlerde teberrüken *Muhtasarü'l-Kudûrî* okunduğunu, ezberleyen kişinin fakirlikten emin olacağını, eseri sâlih bir âlime okurda o âlim de eserin bitiminde ona dua ederse eserin içerdiği konular sayısınınca dirheme sahip olur denildiğini nakletmiştir.<sup>364</sup>

Kudûrî bu eserine, mu'temet görüşün hangisi olduğunu zikrederek ihtiyaç hissedilen, çokça vuku' bulan ve fetva verilecek meseleleri almıştır. Dolayısıyla eser detaylardan arındırılmıştır. Müellif fıkıhın bütün konularını bu eserinde toplamıştır.<sup>365</sup>

Eserde meselelerle ilgili deliller zikredilmemiş, diğer mezheplerin görüşlerine yer verilmemiştir. Mezhep imamları arasındaki hiyerarşi gözetilmiş; ilk olarak Ebû Hanîfe'nin görüşleri, sonrasında İmâmeyn'in ittifak ettiği hususlar, ardından Ebû Yûsuf'un ve Şeybânî'nin tek başına kaldıkları görüşler zikredilmiştir.<sup>366</sup>

<sup>361</sup> Çelebi, *a.g.e.*, C. 1, 570.

<sup>362</sup> Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000), C. 9, 403.

<sup>363</sup> Meydânî, Abdülganî b. Tâlib, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, thk. Sâid Bektâş, 2.bs., (Mekke: 1435/2014), (Bektâş, Mukaddime), 313.

<sup>364</sup> Taşköprüzâde, *a.g.e.*, C. 2, 254; Çelebi, *a.g.e.*, C. 2, 1631.

<sup>365</sup> Kudûrî, *a.g.e.*, (Bektâş, Mukaddime), 327.

<sup>366</sup> Ahmet Numan Ünver, “Kudûrî'nin et-Tecrîd Adlı Eserinde Hanefîler ve Şâfîîlerin Nassa Dayalı İhtilafları”, (Yüksek Lisans Tezi. *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2013), 16.

Müellif eserini telif ederken hangi temel kaynaklardan yararlandığını açıkça zikretmese de Şeybânî'nin zâhirü'r-rivâye, Tahâvî'nin *el-Muhtasar*'ı ve Hâkim eş-Şehîd'in *el-Kâfi*'sinden istifade ettiği görülmektedir.<sup>367</sup>

Yaklaşık olarak 12.000 meseleyi içeren <sup>368</sup> *el-Muhtasar* klasik fıkıh kitabı sistematığına sahiptir. Müellif eseri 60 bâb olarak düzenlemiştir. Eser: “Taharet, namaz, zekât, oruç ve hac” gibi ibadet konularıyla başlar, muamelat konuları “alışveriş, rehin, ikrar, icare” ile devam ederek aile ile ilgili “nikâh, talak, radâ” gibi hükümleri beyan eden konularla ilgili bilgi verip ardından “vasiyyet ve ferâiz” konularıyla sona erer.<sup>369</sup>

Eser, telif edildiği dönemden itibaren Hanefî mezhebinin temel klasikleri arasına girmiş ve fikhî meseleler bakımından en güvenilir eserlerden kabul edilmiştir. Alâüddîn es-Semerkindî (ö.539/1144) *Tuhfetü'l-fukaha* adlı eserini yazarken büyük oranda bu eseri temel almıştır.<sup>370</sup> Merginânî el-Bidâye'yi yazarken *el-Câmi'u's-sağîr* ile *Kudûri*'nin bahse konu eserinden yararlanmıştır.<sup>371</sup>

#### **2.9.4.5. Bidâyetü'l-mübtedî**

*Bidâyetü'l-mübtedî*, Burhânüddîn el-Merginânî (ö.593/1197) tarafından Şeybânî'nin *el-Câmi'u's-sağîr*'i ile *Kudûri*'nin *el-Muhtasar*'ında mevcut meseleleri bir araya getirdiği eserdir.<sup>372</sup>

Müellif Merginânî genellikle bu iki kaynak dışına çıkmamıştır. Eserini *el-Câmi'u's-sağîr*'in tertibini esas alarak düzenlemiştir. Nitekim söz konusu eserinin mukaddimesinde, konuların sıralanışı bakımından en güzel tertibin *el-Câmi'u's-*

<sup>367</sup> Kudûri, *a.g.e.*, (Bektâş, Mukaddime), 331.

<sup>368</sup> Çelebi, *a.g.e.*, C. 2, 1631.

<sup>369</sup> Nakîb, *a.g.e.*, C. 2, 464.

<sup>370</sup> Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukaha*, (Beyrut: Dâri'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1984), C. 1, 5; Çelebi, *a.g.e.*, C. 1, 371.

<sup>371</sup> Çelebi, *a.g.e.*, C. 1, 227.

<sup>372</sup> Çelebi, *a.g.e.*, C. 1, 227; Taşköprüzade, *a.g.e.*, C. 2, 238; Ferhat Koca, “Merginânî”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), C. 29, 182.

*sağır*'de olduğunu görünce bu tertip üzere eserini düzenlediğini, bir bereket vesilesi olması düşüncesiyle Şeybânî'in tercih ettiği tertibi seçtiğini ifade etmektedir.<sup>373</sup>

Konuyla ilgili Merginânî'den

*Eğitim hayatımın ilk yıllarında her konuyu içeren, küçük hacimli ama tesiri büyük bir fıkıh kitabı yazmak aklıma gelmişti. İleriki dönemlerde Kudûrî'nin metninin özlü ve veciz olmak bakımından en güzel eser olduğunu gördüm. Zamanımızın ileri gelenlerinin ayrıca el-Câmi'ü's-sağır'ı hıfzeta teşvik ettiklerini müşahade ettim. Bu iki eseri, gerekli olmadıkça konu dışına çıkmayarak birleştirmeye karar verdim ve bu eseri yazdım*

şeklinde ifadesi nakledilmektedir.<sup>374</sup>

Merginânî bu eserde Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Şeybânî arasındaki görüş ayrılıklarını sarahaten aktarırken delillere çok az temas etmektedir. İlgili eseri daha da önemli kılan, temel dayanağı olan mezkûr iki kaynaktır.<sup>375</sup>

*Merginânî, Bidâyetü'l-mübtedî'yi önce Kifâyetü'l-müntehâ<sup>376</sup> adıyla şerh etmeye başlamış ancak eser büyük bir hacme ulaşınca okuyucuya bıkkınlık vereceğini ve kullanım zorluğu sebebiyle yeterince faydalı olmayacağını düşünerek el-Hidâye'yi hazırlamıştır. el-Hidâye'de ayrıntılarına girmediği bazı meseleler için de bu şerhe atıflarda bulunmuştur.<sup>377</sup>*

#### **2.9.4.6. el-Vâfi**

Ebü'l-Berek'ât en-Neseffî'nin (ö.710/1310) Şeybânî'nin zâhirü'r-rivâye eserlerinden özellikle *el-Câmi'ü's-sağır*, *el-Câmi'ü'l-kebîr* ve *ez-Ziyâdât*'ın içerdiği fikhî meseleleri bir araya getiren bir fûrû' kitabıdır. Aynı zamanda Kudûrî'nin muhtasarı

<sup>373</sup> Çelebi, *a.g.e.*, C. 1, 228; Leknevî, *el-Fevâid*, 142.

<sup>374</sup> Murat Şimşek, "Bir Hanefî Klasiği: Merginânî'nin el-Hidâye'si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. 12, S. 23, (İstanbul: 2014), 293.

<sup>375</sup> Ahmed b. Muhammed Nasîrüddin en-Nakîb, *el-Mezhebü'l-Hanefî*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1422/2001), C. 2, 472.

<sup>376</sup> Taşköprüzade *el-Miftah*'ta 80 cilt olarak şerh ettiğini bildirmektedir. C. 2, 238.

<sup>377</sup> Cengiz Kallek, "el-Hidâye", *DİA*, C. 17, 471.

ve bazı fetâvâ ve vâkıât mesâilini de ihtiva etmektedir. Matbu değildir. Yazma halinde muhtelif kütüphanelerde nüshaları vardır.<sup>378</sup>

Nesefî de diğer imamlar gibi ibadet konuları “Taharet, namaz, zekât, oruç ve hac” ile başlar, “nikâh, rada, talâk” ile devam eder. Ardından “alışveriş, sarf akdi, kefâlet” gibi konularını ele alır. Müellif eserini “vasiyet, hüsnâ ve ferâiz” konularıyla sonlandırılır.<sup>379</sup>

Nesefî'nin bu eseri telif etme sebebi olarak müellifin bütün muhtasarları içine alan teferruatlı bir kitap te'lif etmek istediği ve *el-Vâfi*'yi te'lif ettiği zikredilmektedir. Rivâyete göre Nesefî evvela *Hidâye*'yi şerh etmek istemiş fakat onun bu niyetini öğrenen Ebû Abdillâh Tâcüşşerîa'nın “Bu onun şanına yakışmaz” dediğini duyunca *Hidâye*'yi şerh etmekten vazgeçmiş ve *Hidâye* üslubunda *el-Vâfi*'yi kaleme almıştır.<sup>380</sup>

Hanefî furû' literatürünün orta ölçekte bir özeti olan eserde Hanefî fakihleri ile Şâfiî ve Mâlikîler'in görüşlerine yer verilmiş fakat bu âlimler arasında cereyan eden görüş farklılıkları açıkça ve detaylı ortaya konulmamış, buna karşılık bu görüşlerin sahipleri sembollerle tanımlanmıştır.<sup>381</sup> Örneğin “ح” harfi Ebû Hanîfe'yi, “س” harfi ile Ebû Yûsuf'u “م” harfi ise Şeybânî'yi, “ز” Züfer'i, “ف” Şâfiî'yi göstermektedir.<sup>382</sup>

Eser Hanefî mezhebine ait önemli fikhî meseleleri içermektedir. Hanefî fukahası *el-Vâfi*'yi mezhep içerisinde muteber kaynak eserler arasında saymıştır.<sup>383</sup>

Kuşkusuz Hanefî mezhebinin kurucu metinlerine ait ihtisar çalışmaları, tanıtmaya çalıştığımız söz konusu muhtasarlarla sınırlı değildir. Bunların yanı sıra Ebû Nasr

---

<sup>378</sup> Ahmet Yaman, “Ebû'l-Berakât en-Nesefî ve Kenzu'd-Dekâik”, *Diyanet İlmî Dergi*, C. 29 S: 1, (Ocak - Şubat - Mart 1993): 88.

<sup>379</sup> Nakîb, *a.g.e.*, C. 2, 480.

<sup>380</sup> Leknevî, *el-Fevâid*, 102; Temel Yeşilyurt, “Ebû'l-Berakât en-Nesefî ve ‘el-Umde’ Adlı Eseri”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 3, S. 3, (Şanlıurfa: 1997): 183.

<sup>381</sup> Murtaza Bedir, “Nesefî”, *DİA*, (İstanbul: 2006), C. 32, 567.

<sup>382</sup> Nakîb, *a.g.e.*, C. 2, 481.

<sup>383</sup> Taşköprüzâde, *a.g.e.*, C. 2, 258; *el-Kureşî*, *a.g.e.*, C. 2, 295; Leknevî, *a.g.e.*, 102.

Abdürrahim b. Ebû Âsım el-Belhî'ye (ö.?) ait *Muhtasarü'l-Asl*,<sup>384</sup> Hanefî fakihlerinden Ebû Nasr (Ebü'l-Kasım) Zeynüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Attâbî el-Buhârî (ö.586/1190) tarafından kaleme alınan “*Câmi'u (Cevâmi'u)'l-fikh*” gibi başka eserler de “ilk Hanefî kaynaklarına dayanan ve Ebû Hanîfe ile talebelerinin görüşleri yanında mütekaddimîn ve müteahhirîn Hanefî âlimlerinin verdiği fetvaları da kapsayan” eserler bulunmaktadır.<sup>385</sup> Ayrıca Ebû Abdillâh Sadrüddîn Muhammed b. Abbâd b. Melik Dâd el-Hılâtî (ö.652/1254)'ye ait *Telhîsü'l-Câmi'i'l-kebîr*, Muhammed b. İbrahim el-Hanefî'ye (ö.705/1305'den sonra) ait *Muhtasarü'l-Asl*, Şeybânî'nin Hanefî mezhebinin ana kaynaklarından olan *el-Câmi'u'l-kebîr*'inin muhtasarıdır.<sup>386</sup>

## 2.10. Şeybânî'nin Hanefî Fıkhının Tedvinindeki Yeri

Hocası Hammâd b. Ebî Süleymân'ın (120/738) vefatından sonra öğrencilerinin teklifi üzerine ders halkasının başına geçen Hammâd'ın oğlu İsmail, nahiv ve kelâm ilminde kendisini yetiştirmiş olmasına rağmen fıkıhta zayıf olduğundan halkın fikhî sorularına cevap vermede yetersiz kalmıştır. Bu durum karşısında Ebû Hanîfe'ye ilim halkasının başkanlığı teklif edilmiş, o da: “İlmin kaybolup gitmesini istemem” diyerek bu teklifi kabul etmiştir.<sup>387</sup> Bu teklif üzerine ilim meclisinin başına geçen Ebû Hanîfe, Irak bölgesinde doğup gelişen “ehl-i re'y” ve Irak fıkhının hukuk doktrinini ve metodolojisini oluşturmuştur. Ancak Hanefî fıkhı asıl olarak Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin görüşleri etrafında oluşmuş, Ebû Yûsuf'un eseleri ve Şeybânî'nin zâhirü'r-rivâye içeren kitapları doktrinin tespitine önemli katkıda bulunmuş, farklı bölgelerde eğitim, telif ve kadılıkla meşgul olan sonraki nesil Hanefî fakihleri de söz konusu doktrini zenginleştirerek geliştirmiştir.<sup>388</sup>

Konuyla ilgili olarak Ebû Zehre, Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemin ruhuna uygun olarak İslâm hukukunu bablara ayırarak tasnif yapmadığını, hatta ondan önce bunu

<sup>384</sup> Boynukalın, *el-Asl*, Mukaddime, 122-123.

<sup>385</sup> Halit Ünal, “Attâbî”, *DİA*, C. 4, 93.

<sup>386</sup> Cengiz Kallek, “Hılâtî”, *DİA*, C. 17, 321.

<sup>387</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 21.

<sup>388</sup> Ali Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), C. 16, 9.

yapan kimsenin de olmadığını, tedvinin o öldükten sonra yahut ömrünün sonlarına doğru başladığını ifade etmektedir. Sahâbe dönemi müçtehidlerinin de ictihad ve fetvalarını yazmaktan kaçındıklarını, hadisleri dahi tedvin etmediklerini ancak daha sonraları çeşitli nedenlerden dolayı, âlimlerin tedvine mecbur kaldıklarından bu faaliyete yöneldiklerini zikretmiştir.<sup>389</sup>

*Ebû Hanîfe, öğrencilerine kendi belirlediği metotla fıkı tedvin etmelerini öğütlemiştir. Böylece o, başta Şeybânî olmak üzere öğrencileri aracılığı ile fikhın kitaplar halinde bölümlere ayrılmasını, tasnife önce taharet kitabıyla başlanılmasını, ardından namazın, sonra sırasıyla diğer ibadetlerin yazılmasını, daha sonra da muamelata dair konuların işlenmesini ve sonunda miras kitabıyla bitirilmesini dolaylı olarak sağlamıştır.*<sup>390</sup>

Şeybânî tarafından “fikhın konularının düzenli olarak belirlenip kitap, bab ve fasıllara ayrılarak yazılması fıkıh” ilminin gelişimi açısından çok önemli bir dönüm noktasıdır. Bu tür düzenli metinler esas olarak Şeybânî’nin telifiyle ortaya çıkmıştır. O, kimi araştırmacılara göre ekolün “görüşlerini orijinal bir metoda göre kayıt altına alarak onları belli bir sisteme oturtmuştur”.<sup>391</sup>

“Kendi görüşleri yanında Ebû Hanîfe’den ve onun diğer talebelerinden öğrendiklerini yazarak mezhebin fikhî görüşlerini bir bütün halinde tasnif edip sonraki nesillere aktaran ilk kişi Şeybânî’dir.” “Hanefî fikhının tedvininde, onun bir sonraki nesle aktarılmasında ve Hanefî mezhebinin” geniş bir coğrafyaya yayılmasında Şeybânî’nin rolü çok önemlidir.<sup>392</sup>

Ömer Nasuhi Bilmen konuyla ilgili şu bilgileri kaydeder:

*Şeybânî, hocası Ebû Hanîfe’nin ictihatlarını tamamen zapt ve kaydetmiştir. Birçok fûrû‘ fıkıh konularında üstadıyla ayrı görüşlerde olsa da ictihatlarını*

<sup>389</sup> Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 210-211.

<sup>390</sup> Ahmet Duran, *Şeybânî’nin Hayatı*, 189.

<sup>391</sup> Aydın Taş, *a.g.e.*, 179.

<sup>392</sup> Dusûkî, *a.g.e.*, s. 294.

*üstadının usul ve kaidelerine tatbikten geri durmamış, dolayısıyla onun mezhebi dairesinde ictihatta bulunmuştur.*<sup>393</sup>

Şeybânî'nin Hanefî mezhebi içerisindeki yeri ve etkisi dört temel dinamikten kaynaklanmaktadır:

### **2.10.1. Tedvin**

Şeybânî'nin Hanefî fikhında üstlendiği en önemli hizmetlerden biri hocaları Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a ait fikhî meseleleri bazı detay bilgileri de katarak Hanefî mezhebinin kurucu metinleri diye adlandırılan zâhirü'r-rivâye eserlerine kaydetmesidir. Şeybânî'nin söz konusu bu tedvin çalışması neticesinde birçok âlim bu eserlerden faydalanmış, onları şerh ve ihtisar etmiş, sonrasında farklı bölgelere dağılıp gitmişlerdir. Böylelikle Hanefî fikhı sonraki nesillere aktarılmış ve Hanefî mezhebi geniş bir coğrafyaya yayılmıştır.<sup>394</sup>

### **2.10.2. İmam Mâlik'in Muvatta'ından İstifade Etmesi**

Şeybânî'nin Medine'ye yapmış olduğu ilim yolculuğu onun Hicâz fikhını elde etmesine ve kazandığı fikhî zenginliği Irak fikhına katmasına vesile olmuştur. O, İmam Mâlik'in yanında yaklaşık üç yıl kalmış ve bu süre zarfında İmam Mâlik'ten *Muvatta'*ı dinlemiş, sonra da onu rivâyet etmiştir. Onun ilim yolculuğu fikhî birikiminin gelişmesine, Hanefî mezhebinin geniş çevrelere yayılmasına vesile olduğu gibi, farklı fikhî bakış açılarını da birbirine yaklaştırmıştır.<sup>395</sup>

Şeybânî, hocası Ebû Hanîfe'nin ilim meclisinden öğrendiği teslimiyetten uzak, araştırmacı ve sorgulayıcı fikhî kültürünün gereği olarak İmam Mâlik'ten *Muvatta'*ı diğer ravilerinin yaptığı gibi sadece semâ yoluyla almakla kalmamış, konulara kendi

<sup>393</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), C. 1, 393.

<sup>394</sup> Dihlevî, Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn el-Fârûkî (ö.1176/1762), *el-İnsâf fi beyani sebebi'l-ihtilâf beyne'l-fukahâi ve'l-müctehidîn*, nşr. Abdülfettah Ebû Gudde, 2.bs., (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1406/1986), 40.

<sup>395</sup> Şelebî, Muhammed Mustafa, "*el-Medhal fi'l-Fikhi'l-İslâmî*" 10.bs., (Beyrut: ed-Dârü'l-Câmi'iyye, 1405/1985), 132; Nakîb, *a.g.e.*, C. 1, 113.

rivâyet kaynaklarından eklemeler yapıp Kûfe ekolünün görüşlerini de içeren mukayeseli bir çalışma ortaya koymuştur. Şeybânî, *Muvatta'ü'l-İmâm Mâlik rivâyetü Muhammed*'de hocası İmam Mâlik'e ihtilaf ettiği meseleleri ifade etmiştir. “Bu açıdan *Muvatta*'ın Şeybânî nüshası, ehl-i hadisin görüş ve rivâyetlerini ehl-i re'y ile mukayese yaparak ortaya koyan ilk mukayeseli fıkhu'l-hadis eseri kimliğini kazanmıştır”.<sup>396</sup> Buna göre daha sonra Şeybânî'nin fikhî bakış açısını beraberinde taşıyarak oldukça geniş bir coğrafyaya ulaşan *Muvatta'ü'l-İmâm Mâlik rivâyetü Muhammed*'in, Hanefî mezhebinin tanınmasına vesile olduğu tarihi bir olgudur.

### 2.10.3. Tedris

Şeybânî tıpkı diğer âlimler gibi ilmî bakımdan faydalı olmanın yaygın ve galip yöntemi olan tedris yöntemini ihmal etmemiştir. Zira ilim halkalarında yapılan talim ve tedris mezhebi ve mezhebin görüşlerini neşretmenin en ideal ve başarılı metodu olarak görülmektedir. Hatîb el-Bağdâdî, Şeybânî'nin henüz yirmi yaşındayken Kûfe'de ilmî meclis oluşturduğunu ifade etmektedir.<sup>397</sup>

Tüm hayatı öğrenme ve öğretme ile geçen Şeybânî, bu iki eğitim aracına o kadar düşküdü ki birçok âlimin elde edeceği kadılık ve Kâdı'l-Kudâtlıklık gibi en üst makamı dahi tedrisatı aksatacağı düşüncesiyle istememesine rağmen Ebû Yûsuf'un ısrarı neticesinde kabul etmek zorunda kalmıştır.<sup>398</sup>

İlim uğruna birçok yolculuğa çıkan Şeybânî, özellikle ilk hocaları Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un yanı sıra Kûfe, Medine, Mekke, Basra, Şam ve Horasan âlimlerinden geçmişin ilmi birikimini Esed b. el-Furat, Şâfî, Ebû Ubeyd el-Kasım b. Sellâm<sup>399</sup> (ö.224/838), Ebû Süleyman Cüzcânî, Muallâ b. Mansûr, İsâ b. Ebân<sup>400</sup> Yahya b. Maîn (ö.233/847)<sup>401</sup> Muhammed b. Semaâ (ö.233/847)<sup>402</sup> gibi hem yaşadıkları dönem hem

<sup>396</sup> Türk, *a.g.e.*, 53.

<sup>397</sup> Bağdâdî, *a.g.e.*, C. 2, 564.

<sup>398</sup> Zehebî, Menakîb, 88; Dusûkî, *a.g.e.*, 85.

<sup>399</sup> Kevserî, *a.g.e.*, 9.

<sup>400</sup> Fuat Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî, (Riyad: Câmiatü'l-Şeybânî b. Suûd Neşriyat, 1411/1991), C. 1 (3.cüz), 79-80.

<sup>401</sup> Zehebî, Menakîb, 80.

sonraki dönem itibariyle İslâm fihkî ve usulüne dair birçok eser vermiş öğrencilerine söz konusu ilmi mirası aktararak İslâm fikhının sonraki nesillere ulaşmasına öncülük yapmıştır.

#### 2.10.4. Kadılık

Hârûnürreşîd'in halifelik makamında göreve başladığı 170/786 yılında, Ebû Yûsuf'u başkadı olarak atamış ve o bu görevini vefat ettiği 182/798 yılına kadar îfa etmiştir. "Fıkıh ilmi açısından önemli bir ilim adamı olarak İslâm dünyasında tanınan Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini yaymış olan birkaç öğrencisinden birisidir".<sup>403</sup>

Başkadılığa atanan Ebû Yûsuf oldukça geniş yetkilere sahip olmuş ve İslâm diyarında onun izni olmadıkça herhangi bir bölgeye kadı atanmamıştır. O ise, ictehat ve fetva vermede kendi yöntemini benimsemiş âlimleri kadılığa atamış ve böylelikle Irak âlimlerinin görüşleri, tüm İslâm dünyasına yayılmıştır.<sup>404</sup>

Ebû Yûsuf'tan sonra kadılık görevine getirilen bir diğer Hanefî fakihi Şeybânî'dir. Ebû Yûsuf'un ısrarıyla Hârûnürreşîd tarafından Rakka kadılığına atanmıştır.<sup>405</sup> Her ne kadar kadılık vazifesi kendi şahsı için sıkıntılı ve çetin geçse de<sup>406</sup> kadılık süreci onun hem kendi fıkıh anlayışına hem de Hanefî mezhebine önemli artılar sağlamıştır. Zira kadılık görevi esnasında ilmî yönden daha da olgunlaşmış, fıkıh teorisini pratik alana çekmiş ve uygulama alanı bulmuştur. Sahip olduğu fıkıh anlayışı böylelikle, salt düşünme ve tasavvurla sınırlı kalmamıştır.<sup>407</sup> Başkadılığı zamanında kadıları atamakla sorumlu olduğundan bu da mezhebe katkı sağlamıştır.

Şeybânî, fikhî insanların zihinlerine yaklaştıran, kolay anlaşılmasını sağlayan, davranışları ve hayatın gerçekleriyle uyumlu bir yöntemle halka sunmuş, zaman

---

<sup>402</sup> Fuat Sezgin, *a.g.e.*, 82.

<sup>403</sup> Yavuz Selim Göl, "Abbâsîler Döneminde Kâdî'l-Kudâtık", (Doktora Tezi. *Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2018), 117.

<sup>404</sup> Ebû Zehre, *a.g.e.*, 520.

<sup>405</sup> Kureşî, *a.g.e.*, C. 3, 125; Sava Paşa, *a.g.e.*, C. 1, 97-98; Dusûkî, *a.g.e.*, 85.

<sup>406</sup> Nedvî, *a.g.e.*, 231.

<sup>407</sup> Ebû Zehre, *a.g.e.*, 232.

zaman bazı meslek sahiplerin yanına gidip meslekleri hakkında onlara sorular yöneltmiştir.<sup>408</sup>

Özetle Şeybânî, hocaları Ebû Hanîfe'nin, Ebû Yûsuf'un ve kendi görüşlerinin yanında İmam Züfer ve Hasan b. Ziyad'ın bazı görüşlerini de yansıtan Hanefî fikhını tedvin eden kişidir. Kuşkusuz onun diğer çaba ve gayretleri yanında eserleri de Hanefî mezhebinin büyümesi, gelişmesi ve geniş çevrelere yayılmasında önemli bir etken olarak kabul edilmiştir.<sup>409</sup>

Bu bilgiler neticesinde Hanefî mezhebinin fikhî tedvin konusunda öncülük yaptığı, takdirî fikh anlayışı, kadılık müessesesini yürütme imkânı ve kollektif fikh anlayışı ile İslâm dünyasında geniş taraftar kazandığı ve söz konusu dinamik unsurlara sahip olması nedeniyle de fikhî problemlere en fazla çözüm üretmiş olduğu tespitinin yapılması mümkündür.

---

<sup>408</sup> Kerderî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, C. 2, 424.

<sup>409</sup> Nakîb, *a.g.e.*, C. 1, 117.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### ZÂHİRÜ'R-RİVÂYE'DE YER ALAN DELİLLER

İslâm Hukuku'nda aslanan hükmün Allah'a izafesi olduğundan, fikhî istidlâl sonucu ulaşılan hükümlerin şer'î vasfını kazanabilmesi için Allah katında muteber bir delille temellendirilmesi zorunludur. Bu nedenle fakihler genelde, ortaya koydukları fikhî çözümleri kitap, sünnet, icmâ ve kıyas gibi şer'î delillerle temellendirme ihtiyacı duymuşlardır. Bu nedenle tezin bu bölümünde delil kavramı üzerinde durulmuş, Şeybânî'nin fikhî istidlâlde esas kabul ettiği deliller aslî ve fer'î/mülhak olmak üzere iki başlık altında incelenmiştir. Bu çerçevede aslî deliller kitap, sünnet, icmâ ve kıyas; fer'î deliller ise sahâbe kavli, istihsân, örf ve şer'u men kablenâ olmak üzere detaylandırılmış ve Şeybânî'nin söz konusu deliller konusunda yapmış olduğu istidlâller aktarılmıştır.

#### 3.1. Delil Kavramı

“İrşat etmek, bir şeyi açığa çıkarmak, göstermek” anlamındaki “delâlet” kökünden türeyen “delil” kelimesi sözlükte “bir sonuca ulaştıran şey”<sup>410</sup> anlamına gelir.

Delil; İslâmî ilimlerin hemen her dalında olduğu gibi aklî bilimlerde de sıklıkla kullanılan, dolayısıyla muhtevasında farklı ayrımlar ve nüanslar bulunan bir kavramdır. Buna karşın kavramın ortak ve genel bir tanifi “Bir önermenin doğruluk ve meşrûyetini gösteren unsur veya dayanak” şeklinde yapılabilir.<sup>411</sup> Öte yandan dayanak olması bakımından asıl tanımı de delil manasında kullanılmıştır. Nitekim

---

<sup>410</sup> Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr*, C. 1, 199; el-Cürcânî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf, “*et-Ta'rifât*”, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, (Kahire: Dârü'l-Fâzîle, 2004), 91.

<sup>411</sup> Ahmet Temel, “Fıkıh Usulü Tarihinde Dört Temel Şer'î Delil Tertibinin Gelişimi”, *Eskiye*, S. 40, (Mart: 2020), 76.

fıkıh usûlü terkiibini âlimler “fıkıhın delilleri” şeklinde anlamışlardır.<sup>412</sup> Çünkü bir bilim olarak fıkıh usûlü esasen, fıkıhın delillerini ve dayanaklarını inceler.

Delil ile şer‘î hüküm arasında, akıl yürütme sürecinin doğası gereği zorunlu bir irtibat vardır. Fıkıh literatüründe şer‘î delil denilince fikhî hükümlerin elde edildiği icmâlî ve tafsîlî deliller anlaşılır. Aslında fıkıhın da ana konusu şer‘î hüküm ile delil ve bu ikisi arasındaki bağdan ibarettir.<sup>413</sup> Fıkıh usûlü ise özel olarak bu şer‘î delillerden bahseden ilim dalıdır.

Fıkıh usûlcüleri delil ile ulaşılan bilginin vasfı ve değeri hakkında iki farklı görüşleri sürmüştür. Çoğunluğa göre delilin ifade ettiği hüküm kat‘î ve zannî olmak üzere ikiye ayrılır.<sup>414</sup> Ancak mütekellim usûlcülerin çoğunluğuna göre delil kesin bilgi ifade eder. Zannî bilgi sonucu doğuran şeye ise delil değil “emâre” denir.<sup>415</sup>

İslâm hukukunda şer‘î hükümler mutlak değil şer‘î delillerle sabit olduğundan<sup>416</sup> aralarındaki ilişkiyi ortaya koyabilmek için İslâm hukukçuları delil-hüküm ilişkisini farklı açılardan taksim ederek incelemiştir. Bunlardan ilk akla geleni ve yaygın olanı icmâlî ve tafsîlî delil şeklindeki taksimdir. Bir başka açıdan deliller aslî ve fer‘î olmak üzere ikiye taksim edilebilir. Ayrıca deliller sübût ve delâlet cihetiyle de kat‘î ve zannî olarak ele alınır. Örneğin Kitap ve sünnete bir bütün olarak bakıldığında kat‘î delil sayılmakla beraber belirli bir âyetin veya hadisın bir hükme delâleti zannî

---

<sup>412</sup> Abdüsselam Arı - Murtaza Bedir - Servet Bayındır, vd. *Fıkıh Usûlü*, İ.Ü. Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi, 2010, 78.

<sup>413</sup> Ali Bardakoğlu, “Delil”, *DİA*, C. 9, 139.

<sup>414</sup> Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsmâ, *Takvîmü'l-edille fi'l-usûl*, thk. Abdürrahim Ya‘kûb, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1430/2009), C. 1, 146; Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ', *el-'Udde fi usûli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî, (Riyad: y.y, 1410/1990), C. 1, 131; Nemle, Abdülkerim b. Ali b. Muhammed, *el-Mühezzeb fi ilmi usûli'l-fikhi'l mukâran*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1999), C. 1, 471.

<sup>415</sup> Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yûsuf, *el-Lüma'*, thk. Muhyiddîn Müstü, Yusuf Ali Büdeyvi, (Dımaşk: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1416/1995), 33; Abdülkerim en-Nemle, *el-Mühezzeb*, C. 1, 471.

<sup>416</sup> Molla Hüsrev, Mehmed bin Feramuz, *Mir'âtü'l-usûl şerhu Mirkâti'l-vusûl*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Dâru Sâder, 1432/2011), 34.

olabilir.<sup>417</sup> Biz çalışmamızı bu taksimlerden sadece aslî-fer'î delil tasnifi çerçevesinde yürüteceğiz.

### 3.2. Zâhirü'r-Rivâye'de Aslî Deliller

İslâm hukukunda bazı şer'î deliller hükme doğrudan temel teşkil ederken bazıları ise temel delillerin uzantısı niteliğindedir.<sup>418</sup> Usûl literatüründe aslî deliller veya edille-i şer'îye denildiğinde genelde Kur'ân, sünnet, icmâ ve kıyas kast edilir. Nitekim İslâm hukukundaki hükümlerin çoğu bu dört asla dayanır. Hanefî usûlcülerden Pezdevî söz konusu temel delillerle ilgili şunları kaydeder: “Şunu bil ki şer'î şerîfin temel delilleri üçtür. Kitap, sünnet ve ümmetin icmâ. Dördüncü temel delil ise bu üç esastan istinbat edilen kıyastır.”<sup>419</sup> Pezdevî'nin “dördüncü temel delil” diyerek kıyası diğer üç delilden ayrı zikretmesinin sebebini Abdülaziz Buhârî, kıyasın bir açıdan asıl, başka bir açıdan ise fer'î olmasına bağlar.<sup>420</sup> Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi “aslî deliller” denildiğinde Kitap, sünnet, icmâ ve kıyas olmak üzere dört delilin kastedilmesi oldukça yaygın bir durumdur.<sup>421</sup>

Delillerin zikredilen bu sayısı ve tertibi daha ilk asırdan itibaren belirginleşmeye başlamış ve zaman içinde gerek fıkıh gerekse fıkıh usûlü kaynaklarında bu şekilde yerini almıştır. Kur'ân ittifakla ilk delil olarak kabul edilmiş ve diğer deliller onun koyduğu ölçüler çerçevesinde şekillenmiştir. Biz de çalışmamızda bu tertibi takip edeceğiz.

---

<sup>417</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı, *İlmihal (I), İman ve İbadetler*, (Ankara: 2013), 144.

<sup>418</sup> Yunus Apaydın, *İslâm Hukuk Usulü*, 78.

<sup>419</sup> Pezdevî, Ebü'l-Hasan Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed, *Kenzü'l-Vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, thk. Sâid Bektâş, 2.bs., (Medine: Dârü's-Sirâc, 1437/2016), 94-95.

<sup>420</sup> Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, C. 1, 34.

<sup>421</sup> Âmidî, Ebü'l-Hasan (Ebü'l-Kasım) Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrezzak el Afifi, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1402/1982), C. 1, 211; Molla Cîven, Ahmed b. Ebî Saîd b. Abdillâh (Ubeydillâh) el-Leknevî, *Nürü'l-envâr fî şerhi'l-Menâr*, thk. Fethî Mevlân Abdülvahid el-Hâlidî-Mahmûd Ali Dâvûd el-Ubeydî, (Lübnan: Dâru Nuri's-Sabah, 2015), C. 1, 135.

### 3.2.1. Kur'ân

Kur'ân-ı Kerîm'in şer'î hükümlerin birinci derecede kaynağı olduğu hususunda ittifak vardır. Dolayısıyla herhangi bir konuda hüküm verilecekse önce Kur'ân'a müracaat edilir. Kur'ân'da söz konusu mesele hakkında tafsili bir delil varsa alınır. Yoksa ikinci aşamada sünnete bakılır. Bu tutum, sahâbe neslinden itibaren her tabakada benimsenmiş ve fikhî istidlâlde bir esas olarak uygulanagelmiştir. Nitekim Muâz b. Cebel'in Yemen'de kadılık yaparken nasıl hüküm vereceği konusunda yaptığı açıklamalar ve bu tutumun Hz. Peygamber tarafından uygun görülmesi<sup>422</sup> söz konusu delilleri hiyerarşisinin meşruiyetini açık biçimde gösterir.

Söz konusu tertip sahâbe döneminden itibaren âlimlerin takip ettiği bir yöntemdir. İmam Ebû Hanîfe de bu tertibe riayet ettiğini açıkça ortaya koymuştur. O bir şeyin hükmünü ilk olarak kitap ve sünnette arayacağını, şayet bu ikisinde tespit edemezse sahâbenin görüşlerine bakacağını eğer burada da herhangi bir hüküm bulamaz ise tâbiîn gibi içtihat edeceğini dile getirmiştir.<sup>423</sup>

#### 3.2.1.1. Kur'ân İle İstidlâl

Şeybânî'nin diğer âlimler gibi şer'î bir hüküm için ilk başvurduğu kaynak Allah'ın kitabıdır.<sup>424</sup> Kur'ân âyetleri ile istidlâlde bulunduğu bu istidlâl; kimi yerde âyetin açık ifadeleri ile istinbat yöntemiyle, kimi yerde de sahâbe ve tâbiîn müfessirlerinin tefsiriyle yapılmıştır.

##### a) Âyetin Sarih İfadesi İle İstidlâl

Şeybânî'nin fikhî hükümleri tespit ve beyan ederken Kur'ân'a başvurduğuna ve âyetlerle istidlâl ettiğine dair pek çok misâl vardır. Bunlardan birkaç tanesi şu şekildedir: Şeybânî bir harp taktiği olarak düşmanı zayıflatmak için hurma ağaçlarının kesilmesinin ve evlerin tahrip edilmesinin câiz olacağına dair hükmü

<sup>422</sup> Ebû Dâvûd, "Akdiye", 11; Tirmizî, "Ahkâm", 3.

<sup>423</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanîfe*, 24.

<sup>424</sup> Şeybânî, *el-Hücce 'alâ ehli'l-Medine*, nşr. Mehdî Hasan el-Kilâlî, (Beyrut: Âlemi'l-Kütüb, 1403/1983), C. 4, 382.

konuyla ilgili âyete dayanarak<sup>425</sup> vermiştir. Aynı şekilde Şeybânî “Bâbu’l-imâre” başlığı altında, istişare yapmanın gerekliliği<sup>426</sup> ile ilgili hükmü âyete dayanarak temellendirir.<sup>427</sup>

Yine Şeybânî “*Bâbu’z-zebâih*” bölümünde hayvan boğazlarken besmeleyi bilerek terkeden kişinin boğazladığı bu hayvanın etinin yenilip yenilmemesiyle ilgili olarak “Bu hayvanın eti yenmez. O leştir, murdar hayvandır”<sup>428</sup> der ve bir âyet zikreder.<sup>429</sup>

### **b) İstinbat Yöntemiyle İstidlâl**

Şeybânî bazı fikhî istidlâl örneklerinde, doğrudan ayetlerin sarîh ifadeleri yerine istinbat/kıyas yöntemine başvurmuştur. Mesela bir kimse “kölelerimden herhangi biri şu konuyla ilgili bana müjdeli bir haber verirse hürdür” dese, haberi ilk getiren köle hürdür. Daha sonra bir başkasının gelip haber vermesi geçerli değildir. Çünkü müjdeli haberi veren esasen haberi ilk getiren kişidir. Yahut kölelerinden biri, yabancı biri vasıtasıyla söz konusu haberi efendisine gönderse, haberi gönderen bu köle hür olur. Çünkü bu haberi veren gerçekte o köledir. Şeybânî ortaya koyduğu bu hükmü bazı âyetleri zikrederek temellendirir.<sup>430</sup> Şeybânî’ye göre mezkûr haberi doğrudan veren kişi ile bir elçi vasıtasıyla haber gönderen kişi hüküm açısından aynıdır. Çünkü elçinin haberi aktarımı onu gönderen kişinin aktarımı gibidir.<sup>431</sup> Şeybânî Allah’ın, melekler vasıtasıyla gönderdiği müjdeli haberi kendisine izafe etmesinden hareketle, ilgili kölenin yabancı biri vasıtasıyla gönderdiği haberin o köleye izafe edilmesi görüşündedir. Görüldüğü üzere Şeybânî hükmü âyetten istinbat/kıyas yoluyla elde etmiştir.

<sup>425</sup> Haşr, 59/5; Serahsî, *Şerhu’s-Siyeri’l-kebir*, thk. Abdullah Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, (Beyrut. Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1417 - 1997), C. 1, 39.

<sup>426</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. 1, 48.

<sup>427</sup> Âl-i İmrân, 3/159.

<sup>428</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 5, 396. Diğer örnekler için ayrıca bkz. Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 328-329; C. 2, 284.

<sup>429</sup> Enam, 6/121.

<sup>430</sup> Âl-i İmrân, 3/39; Hicr, 15/53; Hicr, 15/55.

<sup>431</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 353.

Şeybânî'nin istinbat yoluyla istidlâline diğerk bir örnek ise boşanmış kadınların iddeti konusudur. Ona göre âyette <sup>432</sup> geçen “kur” kelimesi hayza hamledilmelidir. Çünkü “ثلاثة قروء” (üç kur/periyod) ifadesindeki “üç” lafzı has lafızdır. Has lafzın gereğine göre iddetin eksik yahut fazla olmaksızın tam olarak üç kur olmasındır. Şeybânî'ye göre bu hüküm, kur kelimesinin tuhûr/temizlik değil hayız anlamına hamledilmesi halinde mümkündür. Görüldüğü üzere o, üç kur lafzının üç hayız müddeti anlamına geldiğini, âyette var olan “üç” kelimesinin ifade ettiği dilsel açıklamalardan elde etmiştir.<sup>433</sup>

### c) *Sahâbe ve Tâbiîn Müfessirlerinin Tefsiriyle İstidlâl*

Şeybânî bazı âyetlerin anlaşılmasında sahâbe ve tâbiînün müfessirlerine başvurmak suretiyle istidlâlde bulunur. Örneğin bir kimse başka birine olan borcunu herhangi bir niyeti olmaksızın bir müddet “حينا” veya bir zaman “زمانا” vermeyeceğim dese, fakat altı aydan önce bu borcunu verse, yeminini bozmuş olur. Şeybânî حين ve زمان kelimelerinin altı aylık süre olduğunu, İbn Abbâs'ın “O (ağaç), Rabbinin izniyle her zaman (hasat mevsiminde) yemişini verir”<sup>434</sup> âyetinde geçen “حين” kelimesi altı ay anlamındadır şeklindeki yorumuna dayandırır.<sup>435</sup>

Bir başka misal ise şudur: Temettu' haccı yapan biri kurban bulamaz veya alamaz ise Zilhicce ayının dokuzuna kadar üç gün, bayramdan sonra ise yedi gün oruç tutması gerekir. Kişi bu yedi günlük orucu ülkesine döndüğünde de tutabilir.

Şeybânî, Ebû Hanîfe'den temettü haccı yapacak haccı adayının Kurban Bayramı'nın ilk gününe kadar üç günlük oruç tutmayı unutması halinde daha sonra kurban kesmesi gerektiği görüşünü aktarır. Medine ehli ise üç günlük oruç tutmayı unutan kimsenin daha sonra bu orucu tutabileceğini ifade eden Hicazlı âlimleri eleştirir. Çünkü oruç tutma artık geçmiştir. Nitekim Allah (c.c) “Hac bilinen aylardadır.” demiştir. Öte yandan bazı müfessirler ise ayette bahsedilen bu ayları şevval ve

<sup>432</sup> Bakara, 2/228.

<sup>433</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 4, 393.

<sup>434</sup> İbrahim, 14/25.

<sup>435</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 349-350.

zülka‘de ayları ile zülhiccenin ilk on günü şeklinde tefsir ederler. Hac ayları bu aylardır. Şu halde bu aylarda üç günlük oruç tutulamaz ise artık kurban kesmesi gerekir.<sup>436</sup> Görüldüğü gibi Şeybânî ilgili âyetin anlaşılmasında müfessirlerden yararlanmıştı.

### 3.2.1.2. Zâhirü’r-Rivâye’de Şâz Kırâatlar

Kur’ân’ın tanımında tevâtürle nakledilmesi şart koşulmuş, böylece şâz kırâatler tanım dışında bırakılmıştır.<sup>437</sup> Literatürde şâz kırâat olarak adlandırılan kırâatlerin delil değeri ve fikhî hükümlere etkisi öteden beri âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. Biz burada önce “şâz” ifadesinin kavramsal çerçevesini ortaya koyup daha sonra şâz kırâatin delil değeri ve fikhî hükümlere etkisini tespit etmeye çalışacağız.

#### a) Şâz Kırâatin Tanımı

Şâz kelimesi sözlükte “nadir olmak, tek kalmak, topluluğun dışına çıkıp tek başına kalmak, topluluktan ayrılmak”<sup>438</sup> anlamlarına gelmektedir. Bir terim olarak şâz kırâat ise farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır:

1. “Senedi sahih, Arap diline uygun ancak resm-i mushafa aykırı olan kırâatlerdir. Ebü’d-Derda, İbn Mes’ûd gibi bazı sahâbilerin bir kelimenin diğeri ile değişimi, ziyade ve noksanlık şeklindeki kırâatleri buna örnek olarak verilebilir”.<sup>439</sup>

<sup>436</sup> Şeybânî, *el-Hücce*, C. 1, 383-386. Ayrıca bkz. *el-Hücce*, C. 1, 398.

<sup>437</sup> Pezdevî, *Kenzü’l-Vüsûl*, 95; Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed, *İrşâdu’l-fuhûl ilâ tahkiki’l-hak min İlmi’l-Usûl*, thk. Ahmed Azve İnaye, (Beyrut: Dârü’l-Kitabi’l-Arabî, 1419/1999), C. 1, 85; Âmidî, *el-İhkâm*, C. 1, 159; Abdülhamid Birişik, “Kur’ân”, *DİA*, C. 26, 384.

<sup>438</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 3.bs., (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1994), C. 3, 494; el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed el-Herevî, *Tehzibü’l-Luga*, thk. Muhammed İvaz Mura‘ab, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabi, 2001), C. 11, 186; er-Râzî,

*Muhtârü’s-Sihâh*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed, 5.bs., (Beyrut: el-Mektebetü’l-asiyye, 1420/1999), 163.

<sup>439</sup> İbnü’l-Cezerî, Ebü’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf, *Müncidü’l-Mukriin ve Mürşidü’t-Talibin*, (Kahire: Mektebetü’l-kudsî, 1350/1931), 16.

2. “Mütevâtir ve meşhur yolla olmaksızın Kur’ân olarak nakledilen fakat ümmetin benimseyip kabul etmediği kıraattir”<sup>440</sup>

3. “Kabul edilen sahih kıraatin şartlarından birini taşımayan kıraattir”<sup>441</sup>

Tanımlardan da anlaşılacağı üzere bir kıraatin şâz olarak nitelenebilmesi için resm-i mushafa uygun olmaması, tevatür yoluyla nakledilmemesi ve ümmetin onu benimseyip kabul etmemesi gibi vasıflarda olması gerekir.

Şâz kıraatlerin Kur’ân kabul edilmediği konusunda icmâ nakledilmiştir.<sup>442</sup> Dolayısıyla Hanbelîlerden gelen bir görüş dışında namazda şâz kıraatlerin okunmasının câiz olmadığı konusunda ittifak edilmiştir.<sup>443</sup>

### **b) Şâz Kıraatlerin Delil Değeri**

Şâz kıraatlerin mütevâtir olmayışı sebebiyle Kur’ân’dan kabul edilmemesi bunlarla fikhî istidlâlde bulunulamayacağı anlamını taşımaz. Zira şâz kıraatler kimi âyetleri açıklama<sup>444</sup> kimilerini takyîd etme<sup>445</sup> gibi farklı açılardan Kur’ân’la ilişkilendirilebilir.

<sup>440</sup> Ebû Şâme el-Makdisî, Şihâbüddin Abdürrahman İsmail b. İbrahim, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ‘ulûmin tete’alleku bi’l-Kitâbi’l-‘azîz*, thk. İbrahim Şemsüddin, (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424/2002), 141.

<sup>441</sup> Nureddin Itr, *Ulûmü’l-Kur’ân*, Dımaşk: Matbaatü’s-Sabah, 1414/1993), 153.

<sup>442</sup> İsfahânî, Ebû’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdirrahmân b. Ahmed, *Beyanü’l-Muhtasar şerhu muhtasari İbni’l-Hâcib*, thk. Muhammed Mazhar Beka, (Cidde: Dârü’l-Medenî, 1406/1986), C. 1, 461.

<sup>443</sup> Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Usûl*, thk. Refik el-Acem, (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1418 - 1997), C. 1, 29; İbnü’n-Neccâr, Fütûhi, Ali b. Süleyman, *Şerhu’l-kevkebi’l-münir*, thk. Muhammed Zühayli-Nezih Hamad, (Riyad: Mektebetü’l-übeykân, 1413/1993), C. 2, 136.

<sup>444</sup> Şâz kıraatler, üzerinde icmâ edilen bir hükmü beyana yardımcı olmaktadır. Sa’d b. Ebî Vakkas’ın “وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ” “Eğer bir erkek veya kadının, ana babası ve çocukları bulunmadığı halde (kelâle şeklinde) malı mirasçılara kalırsa ve bir erkek yahut bir kız kardeşi varsa” âyetini “anneleri bir” “مِنْ أُمَّ” ziyadesini içeren şâz rivâyetle okuması böyledir. Bu ziyadeyle anlaşılmuştur ki bu âyette kastedilen öz kardeşler değil anne bir kardeşlerdir. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-karâ’âti’l-‘aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ’, (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye), C. 1, 28.

Nitekim şâz kıraatler -her ne kadar hukukî değeri bakımından tartışılrsa da- birçok âlim tarafından fikhî istidlâlde kullanılmıştır.<sup>446</sup>

Şâz kıraatlerin fikhî hükümlerin istinbatında delil olabileceği görüşünü savunanların temel gerekçesi şudur: İbn Mes‘ud’un şâz kıraatinin delil kabul edilmesi onun Kur‘ân kabul edilmesi anlamını taşımaz. Sahâbînin bu ilaveyi/kıraati mushafına kaydetmesi Hz. Peygamber‘den rivâyet ettiği haber derecesinde kabul edilir. Zira kıraatler ancak Hz. Peygamber‘den işitmekle kaydedilip nakledilir.<sup>447</sup>

Ebû Hanîfe ve ashabı adil ve güvenilir bir râvî tarafından nakledilmeleri durumunda şâz kıraatleri “Peygamber efendimizden nakledilen sahih bir haber” olarak görmekte ve delil kabul etmektedir. Bu sebeple İmam Ebû Hanîfe, İbn Mes‘ud kıraatinde yer alan “peşpeşe متتابعات” ilavesini delil kabul ederek yemin kefâreti orucunun peşpeşe tutulmasını şart koşturmuştur.<sup>448</sup>

### c) Zâhirü’r-Rivâye’de Şâz Kıraatlerle İstidlâl

Hanefî fakihler, imkân dâhilinde olan ve geleceğe yönelik bir konuda kişinin bilerek ve isteyerek yaptığı ve mün‘akide denilen yeminin bağlayıcı olduğunu, bozulması durumunda kefâret ödemesi gerektiği görüşündedirler.<sup>449</sup> Ancak âyette geçen üç günlük oruç mutlak gelmiş, ayrı ayrı veya peşpeşe tutulması ile alakalı bir açıklama yapılmamıştır. Şâz kıraatlerle istidlâlde bulunmanın câiz olacağı görüşünde olan Hanefîler, İbn Mes‘ud kıraatindeki “mütetâbi‘ât” ilavesini delil olarak bu üç günlük orucun peşpeşe olması gerektiği kanaatine varmışlardır.

---

<sup>445</sup> Hırsızlık yapanların ellerinin kesilmesiyle ilgili “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا” “Hırsızlık eden erkek ve kadının ellerini kesin” (Maide, 5/38) âyetini İbn Mes‘ud “فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا” “Sağ ellerini kesin” şeklinde okumuştur.

<sup>446</sup> İbnü’n-Neccâr, *a.g.e.*, C. 2, 139.

<sup>447</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. 1, 293; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *Ravzatü’n-Nâzır ve cünnetü’l-münazır fi usûli’l-fikh ‘alâ mezhebi’l-imâm Ahmed*, thk. Abdülkerim Nemle, 3.bs., (Riyad: Mektebetü’r-rüşd, 1415/1993), C. 1, 270-271.

<sup>448</sup> Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi’l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, 2.bs., (Kuveyt: Vizâratü’l-Evkâfi’l-Kuveytiyye, 1414/1994), C. 1, 198; Serahsî, *a.g.e.*, C. 1, 293.

<sup>449</sup> Maide, 5/89.

Şeybânî bu konuyu, genel üslubuna uygun olarak soru-cevap formatında hocası Ebû Hanîfe'ye şu şekilde arzeder: “Yemin kefâreti orucunun üç gün tutulmasıyla ilgili ne dersiniz? Acaba onu peşpeşe mi tutmalı?” Ebû Hanîfe şu cevabı verir: Evet! Peş peşe tutmalıdır. Zira bu hususta bize İbn Mes‘ud’un “فصيام ثلاثة أيام متتابعات” “Üç gün peşpeşe oruç tutar” kıraati ulaşmıştır. Bu da Hanefilerin şâz kıraatlerle fikhî istidlâlde bulduklarını gösterir.<sup>450</sup>

Hanefiler her ne kadar prensip olarak fikhî hükümlerin istinbatında şâz kıraatlerin delil olabileceğini kabul etseler de bunların delil olarak kullanılabilmesi için “meşhur” derecesinde bir yolla gelmesini şart koşarlar. Dolayısıyla âhâd yolla gelen kıraatleri delil kabul etmezler. Nitekim Hanefiler İbn Mes‘ud kıraatinde yer alan “مُتَتَابِعَاتُ”<sup>451</sup> âyetindeki mutlakı takyit eden bir delil olarak kabul ederken

“فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ”<sup>452</sup> âyetinde Übey b. Ka‘b’den gelen “مُتَتَابِعَاتُ” ziyadesini, meşhur kıraat seviyesine ulaşmadığı gerekçesiyle delil olarak kabul etmezler.<sup>453</sup>

### 3.2.2. Sünnet

Allah tarafından risâlet ve nübüvvetin son temsilcisi olarak seçilen Hz. Peygamber, ilâhî mesajı yalnızca tebliğ etmekle kalmamış, bizzat bu mesajın açıklayıcısı ve uygulayıcısı olmuştur. Hz. Peygamber, Kur‘ân’ın mücmelini açıklarken ya da mutlakını takyid ederken mutlaka bunu vahyin izni altında yapmış olmalıdır. Zira ilâhî emaneti omuzlayan Hz. Peygamber’in vahiy üzerinde ekleme ya da çıkarma<sup>454</sup> şeklinde bir yetkisi olmadığı gibi, böyle bir tasarrufta bulunup onu Allah’a isnat etmesi de mümkün değildir.

<sup>450</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 159.

<sup>451</sup> Maide, 5/89.

<sup>452</sup> Bakara, 2/184.

<sup>453</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, C. 2, 429.

<sup>454</sup> “Eğer (Peygamber) bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı, Elbette onu kısıkrak yakalardık. Sonra onun can damarını koparırdık (onu yaşatmazdık).” Hâkka, 69/44-46.

Konu ile alakalı âyetlerden anlaşıldığına göre genel olarak bir Müslümanın sünnete uyması farzdır. Ancak bağlayıcılık açısından tümünün aynı derecede olduğu söylenemez.<sup>455</sup> Nitekim usûlcüler Rasulullah'ın fiillerini fitratı icabı sadır olanlar, özel olanlar ve beyanî olanlar şeklinde üç kısma ayırmışlardır. Bunlardan ilk iki kısma dâhil olan uygulamaların başkalarını bağlayıcı olmadığı, beyan özelliği taşıyan üçüncü kısmın ise ümmeti bağladığını ifade etmişlerdir.<sup>456</sup>

### 3.2.2.1. Sünnetin Tanımı

Arapça “سنن” kökünden türemiş olan sünnet lügatte bilemek, kastetmek, izlenen yol, yöntem, âdet, iyi veya kötü gidişat, yol vb. anlamlara gelmektedir.<sup>457</sup>

Istılahta sünnetin, ilgi alanları ve ait oldukları ilim dalının konusuna uygun olarak âlimler tarafından farklı tanımları yapılmıştır. Fıkıh usûlcüleri sünneti, şer'î delillerden biri kabul edip hükme delil oluş cihetiyle ele aldıklarından, bir başka ifadeyle şer'î delilleri genel anlamıyla tespit edip beyan etmek istediklerinden “Hz. Peygamber'den (s.a.v) Kur'ân dışında sâdır olan söz, fiil ve takrirleri”<sup>458</sup> şeklinde tarif etmişlerdir.

Fakihler ise sünneti bağlayıcılığı ve delalet ettiği hüküm cihetinden ele alırlar ve daha çok vacibin mukabilinde kullanırlar. Bu sebeple sünneti; “Allah'a yakın olmak amacıyla yerine getirildiği takdirde sevap elde edeceği, terk ettiği takdirde ise

<sup>455</sup> Mehmet Bilen, “Molla Halil es-Siirdî'nin Sünnet/Hadis ile İlgili Görüşleri”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, S. 1, C. 11 (Nisan: 2019): 231.

<sup>456</sup> Şevkânî, *a.g.e.*, C. 1, 102-104.

<sup>457</sup> İbn Manzur, *a.g.e.*, C. 13, 225, 226; el-Cevherî, İsmail b. Hammâd, *Tâcü'l-lüga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attar, (Beyrut: Dârü'l-Âlem, 1407/1987), C. 5, 2138-2140.

<sup>458</sup> Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horasânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye), C. 2, 1; Emîr Pâdişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekkî, *Teysîrü't-Tahrîr*, (Mekke: Dârü'l-bâz, tsz), C. 3, 19; İbnü'l-İrâkî, Ebû Zür'a Veliyyüddîn Ahmed b. Abdîrahîm b. el-Hüseyn el-Kürdî, *el-Gaysü'l-hâmi' şerhu Şerhi Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Muhammed Tâmir Hicâzî, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004), 384; İbn Müflih, *a.g.e.*, C. 1, 322; Vehbe ez-Zühaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 2.bs., (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-muâsır, 1418/1998), C. 1, 450.

cezalandırmaya neden olmayacağı ibadetler”<sup>459</sup> şeklinde tanımlamışlardır. Bu tanıma göre nafil, mendûp, tatavvu‘, müstehab, tâât ve ihsan da sünnet kapsamına dâhil olmaktadır.

Muhaddisler ise ister şer‘î hüküm niteliğinde olsun ister olmasın sünneti; “Hz. Peygamber’den nakledilen söz, fiil ve takrirler ile onun ahlâkî ve fitrî özellikleri, bi’setten önce ya da sonra sadır olan davranışı” şeklinde tanımlamışlardır. Hadiscilerin çoğu sünnet ile hadis eş anlamlı görürler.<sup>460</sup>

### 3.2.2.2. Zâhirü’r-Rivâye’de Sünnet

İlkece sünnetin teşri‘ kaynaklarının ikincisi olduğu konusunda âlimler arasında ihtilaf yoktur. Çünkü sünnete bu niteliği bizzat Kur’ân vermiştir.”<sup>461</sup> Nitekim İslâm mezhepleri de Kur’ân ve sünneti iki temel kaynak olarak kabul etmiştir. Bununla birlikte temel kaynağın sadece Kur’ân olduğunu, Hz. Peygamber’e itaati emreden âyetlerin dahi Kur’ân’la sınırlı kaldığını ileri süren şâz kişiler hep bulunagelmıştır.<sup>462</sup> Sünnet hususunda asıl ihtilaf ise onun delil olarak kullanılmasında izlenen yöntemlerdedir.

Sünneti ikinci kaynak olarak kabul eden Şeybânî’ye göre fikhın kaynağı dörttür:

1. Allah’ın kitabı ile ona benzeyende bulunan ilim
2. Sünnet ve ona benzeyende bulunan ilim
3. Sahâbenin icmâ‘ ettiği ve ona benzeyenlerde bulunan ilim
4. Müslüman âlimlerin güzel bulduğu ve ona benzeyenlerde bulunan ilim.<sup>463</sup>

Şeybânî’nin *el-Asl* isimli eserinde sünneti ifade üzere sünnet, hadis ve eser şeklinde üç kavramın kullanıldığı tespit edilmiştir.

---

<sup>459</sup> en-Nemle, *a.g.e.*, C. 2, 636.

<sup>460</sup> Hatip, Muhammed ‘Accâc, *Usûlü’l-Hadis Ulûmuhu ve Mustalahuhu*, (Beirut: Dârü’l-Fikr, 1426-1427/2006), 14.

<sup>461</sup> Nisâ, 4/80.

<sup>462</sup> Ali Bakkal, “Sünnetin Kaynak Değeri”, *HRÜ, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 5, (Ocak-Haziran 2003): 1.

<sup>463</sup> Serahsî, *Usul*, C. 1, 328.

**a. Sünnet Kavramı:** Zâhirü'r-rivâye eserlerinde sünnet kelimesi birçok yerde ve farklı anlamlarda geçmektedir. Örneğin annelerle evlenmenin Kur'ân ile haram kılındığı ifade edildikten sonra ninelerle evlenmenin ise “حرمت السنة” “sünnet ile haram kılınmıştır”<sup>464</sup> cümlesinde sünnetin Kur'ân ve icmâ gibi şer'î bir delil olduğu kastedilmiştir. Öte yandan Şeybânî, Hz. Peygamber'in namaz kılışını anlattığı “bâbu'd-duhûl fi's-salât”<sup>465</sup> bölümünde Hz. Peygamber'in nasıl namaz kıldığını etraflıca anlatmasına rağmen sünnete uygun namaz kılma “السنة فى الصلاة” ifadesini açıkça kullanmamış, fakat aynı konuyu ele aldığı *el-Hücce* eserinde “السنة فى الصلاة”<sup>466</sup> ifadesini açıkça kullanmıştır. Burada sünnet ile kastedilen şey, şer'î delil oluşu değil Hz. Peygamber'in uygulaması, diğer bir ifade ile onun fiilidir. Sünnet kelimesin bunun dışında, yaygın uygulama ve hüküm anlamında da kullanılmıştır. Nitekim Şeybânî'nin hocası Ebû Hanîfe'ye “İmamlığa en layık olan kimdir? sorusuna onun “sünneti en iyi bilen” “أعلمهم بالسنة”<sup>467</sup> şeklindeki cevabında, Mecûsîlerden harâc alınması ile ilgili “onlara ehl-i kitap hakkında uygulanan sünneti uygulayın” “سنوا بهم سنة أهل الكتاب”<sup>468</sup> rivâyetinde, dinden dönen bir toplulukla savaştan önce onların tekrar İslâm'a davet edilmeleri ile ilgili “ومن السنة”<sup>469</sup> ifadesinde, aynı yerde birkaç kez işitilen tilavet secdesi hakkında bir tek secdenin yeterli olduğu bildirilirken “لأن السنة”<sup>470</sup> denilmesinde yahut “iki bayram” ile cumanın aynı güne denk geldiği durum anlatılırken “ilki sünnet” “فالأول سنة” diğeri farzdır<sup>471</sup> şeklindeki ifadede geçen sünnet ile yaygın uygulama, uyulması gereken hüküm kastedilmiştir.

<sup>464</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 4, 358.

<sup>465</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 1, 6-12.

<sup>466</sup> Şeybânî, *el-Hücce*, C. 1, 315.

<sup>467</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 1, 18.

<sup>468</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 2, 246.

<sup>469</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 7, 510; C. 4, 430; Şeybânî, *es-Siyerü's-sağîr, thk. Mecîd Haddûrî, Beyrut: ed-Dârü'l-Müttehîde, 1975, 224; el-Hücce, C. 2, 252.*

<sup>470</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 1, 281.

<sup>471</sup> Şeybânî, *el-Câmi 'u's-sağîr, 78.*

Ebû Yûsuf da sünnet kavramını Şeybânî'nin aktardığı anlamlara uygun kullanmıştır. O, Hicâzluların bazı görüşlerini eleştirirken şöyle der: “Hicâzlular bazı konularda hüküm veriyorlar. ‘Verdiğiniz bu hükümü neye dayandırıyor sunuz?’ denildiğinde ‘sünnet böyle câri olmuştur’ ‘جرت السنة’ diyorlar. Ancak bu, pazarda bir görevlinin hükümü de olabilir”.<sup>472</sup> Bir başka yerde ise “Müslümanların beraberinde çocuk ve kadınların bulunduğu düşman ordusuna saldırabileceği” görüşünü aktardıktan sonra bu davranışın Hz. Peygamber'den mahfuz, meşhur bir sünnet ve sîret olduğu “محفوظ مشهور من سنة” bilgisini aktarır.<sup>473</sup>

Sünnet kavramı genelde tek başına kullanılsa da “السنة المعروفة” “es-sünnetü'l-ma'rûfe” “bilinen yaygın sünnet”,<sup>474</sup> “es-sünnetü'l-mâdiye” “السنة الماضية”<sup>475</sup> yani “öteden beri uygulana gelen sünnet” şeklinde de kullanılmıştır. Sıfat tamlaması kalıbıyla kullanılan bu tâbirlerin, aktarılan sünnetin/hadisın yaygınlığını ve güvenilirliğini ifade ettiği anlaşılmaktadır.

**b. Hadis Kavramı:** Hadis, zâhirü'r-rivâyede sünnet kelimesinin yerine kullanılan kelimelerden biridir. Ancak o, sünnetten daha geniş anlamda kullanılmıştır. Bu durumun örnekleri aşağıdaki gibidir:

İbn Abbâs peşin olması şartıyla, altını altın ile gümüşü gümüş ile, birinin diğerinden daha fazla miktarda satılabileceğini kabul etmekteydi. Kendisine Hz. Peygamber'den: “Altını altın ile gümüşü gümüş ile birbirine eşit olarak satınız” rivâyeti aktarılınca bu görüşünden vazgeçmiştir. Şeybânî, mezkûr rivâyeti aktarır ve şöyle der: “İbn Abbâs'a yukarıda geçen hadis bildirilince o da eski görüşüyle fetva vermekten vazgeçmiştir”.<sup>476</sup> Burada hadis ile kastedilenin “uyulması belirtilen hüküm” olduğu görülmektedir.

<sup>472</sup> Ebû Yûsuf, *Kitâbü'r-Red 'alâ Siyeri'l-Evzâ'î*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, (Haydarâbâd: Lecnetü İhya'î'l-Meârifî'n-Nu'mâniyye, 1357), 11.

<sup>473</sup> Ebû Yûsuf, *Kitâbü'r-Red*, 67.

<sup>474</sup> Şeybânî, *el-Hücce*, C. 2, 339; C. 4, 322.

<sup>475</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 7, 546; Şeybânî, *es-Siyerü's-sağîr*, 263.

<sup>476</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 585. Ayrıca bkz. Şeybânî, *el-Câmi'u's-sağîr*, 73.

Şeybânî “İslâm dininde hadım etmek olmadığı gibi kilise de yoktur”<sup>477</sup> hadisini “Müslümanların yaşadığı şehirlerde kilise edinilemez/yapılamaz” şeklinde anladıklarını ifade ettikten sonra: “Bize göre hadisin yorumu böyledir”<sup>478</sup> der. Burada da hadis kelimesi ile şer‘î hüküm kastedilmiştir.

Hadis kelimesi delil anlamında da kullanılmıştır. Nesep sebebiyle haram olanların emzirme sebebiyle de haram olduğunu ifade eden Şeybânî ardından “hadis bunu haram kılmaktadır” “وقد جاء الحديث يحرم” der ve “Nesep sebebiyle haram olanlar emzirme sebebiyle de haram olur”<sup>479</sup> rivâyetini aktarır. Şeybânî burada geçen “hadis” kelimesinin bu hükmün delili olduğunu belirtir.<sup>480</sup>

Ebû Hanîfe devlet başkanının izni olmaksızın boş bir araziye ihya eden kişinin o araziye sahip olamayacağını ifade etmiştir. İmameyne göre ise söz konusu kişi ilgili araziye sahip olur. Şeybânî konuyla ilgili görüşünü temellendirirken şöyle der: “Çünkü bu konuda Hz. Peygamber’den “Ölü araziye kim ihya ederse onun olur”<sup>481</sup> hadisi gelmiştir”.<sup>482</sup> Görüldüğü üzere hadis kelimesi burada da delil anlamında kullanılmıştır.

Öte yandan sahâbe ve tâbiine atfedilen rivâyetlere de hadis adı verilmiştir. Hz. Ömer’in namaz vakitlerinin başlangıç ve bitişi hakkında Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’ye yazdığı mektubu aktaran Şeybânî, “biz de bu görüşü benimsiyoruz” ifadesinin peşi sıra Hz. Ömer’e atfedilen bu rivâyeti hadis şeklinde adlandırmıştır.<sup>483</sup> Zekât için ayrılan paranın hacc için harcanıp harcanılamayacağı konusunda şöyle söylenmiştir: “Zekât parasından ne hac için ne de başka bir şey için verilmez”.<sup>484</sup> Şeybânî,

<sup>477</sup> Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed, *Nasbû’r-râye li-tahrîci ehâdîsi’l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme, (Müessesetü’r-Reyyân), C. 3, 453.

<sup>478</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 4. 18.

<sup>479</sup> Buhârî, “Şehâdât”, 7 (2646); Müslim, “Radâ”, 9 (3579).

<sup>480</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 4, 368, 369.

<sup>481</sup> Ebû Yûsuf, *Kitabu’l-Harac*, (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1399/1979), 64; Tirmîzî, “İhyâü’l-mevât”, 38 (1378).

<sup>482</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 8, 166.

<sup>483</sup> Şeybânî, *el-Hücce*, C. 1, 7.

<sup>484</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 103-104.

Nehaî'den bu rivâyeti aktararak Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf ile kendisinin de bu kanaatle olduğunu belirtir. Görüldüğü üzere burada tâbiîne atfedilen rivâyet hadis şeklinde adlandırılmıştır.<sup>485</sup>

**c. Eser Kavramı:** Sünnet ile ilgili kullanılan lafızlardan bir diğeri eser kelimesidir. Eser kelimesi kimi yerlerde sünnet ile birlikte kullanılmaktadır.<sup>486</sup> Bu durumda sünnetin fiili uygulamaları, eserin ise sözlü rivâyetleri ifade ettiği düşünülebilir. Öte yandan eser kelimesi hadis, ayrıca sahâbe ve tâbiîne atfedilen rivâyetler anlamında da kullanılmaktadır. Şeybânî, on beş günü geçmemek şartıyla, üç gün yahut daha fazla süre için yolculuğa çıkmak isteyen birinin namazları kısaltabileceği hükmünü aktardıktan sonra “çünkü bu konuda bize Hz. Peygamber'den ulaşan eser vardır” demektedir.<sup>487</sup> Hanefî Mezhebine göre hayız en az üç gün, en fazlası ise on gün olabilir. Şeybânî bu konudaki görüşlerini eser geldiğini ifade ederek temellendirmiştir.<sup>488</sup> Görüldüğü üzere bu yerlerde de eser kelimesi hadis anlamında kullanılmıştır. Aynı şekilde köpeğin yakaladığı avın bir kısmını yemesi halinde geriye kalan etin yenilmeyeceği hükmü İbn Abbâs'tan gelen esere dayalı olarak verilmiştir.<sup>489</sup> Buna karşılık atmaca/şahinin avın çoğunu yediğinde geriye kalan az miktardaki etin yenilebileceğini de aynı şekilde İbn Abbâs'tan gelen esere bağlamıştır.<sup>490</sup> İbrahim en-Nehaî'ye atfedilen rivâyet de eser diye nitelenmiştir.<sup>491</sup>

Sonuç olarak yukarıda farklı kullanım örneklerini aktardığımız sünnet, hadis ve eser kelimelerinin birbirinden mutlak anlamda farklı yahut başka olduklarını kesin biçimde öne sürmek mümkün gözükmemektedir. Kimi yerde iki kelimenin birlikte zikredilmesi ise anlamsal ayrışmaya değil, birinin diğerinden daha geniş anlamda kullanıldığını gösterir.

---

<sup>485</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 103-104.

<sup>486</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 143; *el-Hücce*, C. 2, 712.

<sup>487</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 231.

<sup>488</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 6. Ayrıca bkz. *es-Siyerü's-sağîr*, 195, 237; *el-Hücce*, C. 1, 377.

<sup>489</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 8, 481; C. 5, 361; *el-Hücce*, C. 3, 192.

<sup>490</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 5, 374.

<sup>491</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 8, 333.

### 3.2.2.3. Zâhirü'r-Rivâye'de Sünnet ile İstidlâl

Şeybânî'nin sünnet anlayışı, Hammâd-İbrahim Nehâî-İbn Mes'ûd silsilesinin devamı olarak Ebû Hanîfe'de ifadesini bulan anlayıştır. Hz. Peygamber'in sünnetine aykırı davranmayı, dinen yasaklanan ve yapılması halinde ta'zîrle cezalandırılması gereken bir davranış kabul eden Ebû Hanîfe, sünnete bağlılığını ise şu ifadelerle ortaya koyar: "Hz. Peygamber'e muhâlefet edene lânet olsun! Allah onunla bizi şereflendirmiş ve dalâletten kurtarmıştır".<sup>492</sup>

Şeybânî'nin aktardığına göre Ebû Hanîfe, elbisesine meni bulaşan kişinin meni kuruduktan sonra onu eliyle ovup temizlediğinde elbisesinin temiz olacağı, buna karşılık elbisesine kan veya bir pislik bulaşan kişinin onu eliyle ovup bir çeşit kazıması halinde bunun yeterli olmadığı görüşündedir. Şeybânî, Ebû Hanîfe'nin vermiş olduğu bu iki hükmün sebebinin sorunca Ebû Hanîfe kıyasa göre bu maddeler arasında bir farkın olmadığını, fakat meniyle ilgili bir hadis aktarıldığı için hadisle amel ettiklerini ifade etmiştir.<sup>493</sup> Bu örnekler Ebû Hanîfe'nin sünnete atfettiği önemi göstermektedir.

Sünnetin İslâm hukukunda ikinci teşri' kaynağı<sup>494</sup> olduğunu kabul eden Şeybânî, fikhî istidlâllerde sık sık sünnete atıflarda bulunmuştur. Örneğin, savaş esnasında Hz. Peygamberin okuduğu duayı<sup>495</sup> naklettikten sonra: "Bu hadiste her gazinin savaş esnasındaki dua hususunda Allah Resûlü'ne uyması için delil vardır"<sup>496</sup> der.

Şeybânî toprak mahsullerinde zekâtın vacip olabilmesi için elde edilen ürünün nisabı konusunda Ebû Hanîfe'den farklı düşünür. Ebû Hanîfe beş vesktan az da olsa topraktan elde edilen üründe zekâtın (öşür) vacip olduğu görüşünü benimser. Şeybânî ve Ebû Yusuf ise beş vesk miktarından daha az üründe zekât (öşür) gerekmediği

<sup>492</sup> İbn Abdülber, *el-İntikâ' fi fezâili's-selâseti'l-eimmeti'l-fukaha Mâlik, Ebî Hanîfe ve 'ş-Şâfi'*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, (Halep: Mektebetü'l-Matbû'âtü'l-İslâmiyye, 1417/1997), 259.

<sup>493</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 47.

<sup>494</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 4, 358.

<sup>495</sup> Taberânî, Ebû'l-Kasım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, *Kitâbü'd-Du'â'*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, (Beyrut: 1413/1993), C. 1, 327.

<sup>496</sup> Serahsî, *Şerhu's-siyeri'l-kebir*, C. 1, 56. Ayrıca hayzın süresiyle ilgili delil olarak kullanılan diğer bir rivâyet için bkz. Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 6.

görüştüğüdür. Şeybânî görüşlerini “Beş vesktan (yaklaşık 660 kg) az hurmada zekât yoktur”<sup>497</sup> hadisine dayandırır ve “Bizce bu husustaki delil Hz. Peygamber’den geldiği bilinen bu hadistir” der.<sup>498</sup>

Şeybânî sünnetin şer’î delil olduğunu kabul etmekle birlikte ona aykırı davrandığına inandığı kişi ve görüşleri eleştirmekten de çekinmez. Örneğin Medine ehlinin ramazan ayında unutarak yiyip içen kişinin daha sonra kaza etmesi gerektiği görüşünü şu şekilde eleştirir: “Medine ehli nasıl olur da bu görüşü ileri sürer! Biz hiç kimseden unutarak yiyip içenin kaza etmesi gerektiği hükmünü duymadık. Medineliler de iyi biliyorlar ki bir mesele, reddi mümkün olmayan bir eser/hadis ile sabitse kişisel görüşle karara bağlanamaz”.<sup>499</sup> Dolayısıyla Şeybânî burada Medinelilerin söz konusu görüşünü, sünnete aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirmiştir.

#### **3.2.2.4. Sünnet ve Rivâyetlerle İstidlâl Konusunda İzlediği Yöntem**

Şeybânî’nin sünnet ve rivâyetlerle istidlâl ederken sadece rivâyetlerin anlamlarına bakmadığı, ayrıca bu rivâyetlerin ifade ediliş şekli olan kavli, fiilî ve takrîrî sünnet oluşunu da dikkate aldığı görülür. Şeybânî Hz. Peygamber’e nispet edilen rivâyetleri, yaygın olarak bilinmeleri açısından maruf/meşhur olan ve olmayan diye ayırmıştır. Ayrıca rivâyetlerin sahâbî ve tâbiîn ulemasına ulaşması durumunda da onlarla istidlâl etmiştir. Bütün bu hususlar dört alt başlık altında ele alınacaktır.

##### **a) Kavli, Fiilî ve Takrîrî Sünnetle İstidlâl**

Şeybânî sünnetin mezkûr üç çeşidini birçok hükme delil olarak göstermiş ve fikhî çözümlenmelerde bulunmuştur. O’nun bu yaklaşımı usûlcülerin; “Kur’ân-ı Kerîm dışında Hz. Peygamber’den sadır olan ve şer’î bir hükme delil olmaya uygun söz, davranış ve takrîr”<sup>500</sup> şeklindeki sünnet tanımıyla örtüşmektedir. Sünnet kavramının

<sup>497</sup> Buhârî, “Zekât”, 42 (No. 1459); Müslim, “Zekât”, 12 (No. 979).

<sup>498</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 7, 565; Şeybânî, *el-Câmi ‘u’s-sağîr*, 85; Şeybânî, *es-Siyerü ‘s-sağîr*, thk. Mecid Haddûrî, (Beyrut: ed-Dârü’l-Müttehîde, 1975), 280.

<sup>499</sup> Şeybânî, *el-Hüccce*, C. 1, 392.

<sup>500</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, C. 1, 169; Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 289; Abdülkerim Nemle, *el-Mühezzeb*, C. 2, 634.

kapsamındaki bu genişlik Şeybânî'nin fikhî istidlâl ameliyesini kolaylaştırmakta ve bu durum telif ettiği eserlerde kendisini doğrudan göstermektedir.

Şeybânî'nin farz namazların rükünleri, sünnetleri ve keyfiyeti, hac menâsiki, oruç âdâbı konularında sahâbeden yaptığı detaylı aktarımı, ayrıca Hz. Peygamber'in tek şahit ile hüküm verdiğini nakletmesi fiilî sünnetin örnekleridir.

Hz. Peygamber'in çeşitli münasebetlerle söylediği: “لا وصية لوارث” “Varise vasiyet edilmez”,<sup>501</sup> “أدوا عن كل حر...”, “Hür, köle, erkek, kadın, büyük, küçük her Müslüman için yarım sâ‘ buğday, bir sâ‘ hurma veya arpa olarak veriniz” ifadeleri<sup>502</sup> sözlü sünnetin örnekleridir.

Hz. Peygamber'in kendisine ikram edilen kızarmış keleri yememesi fakat sofrasında keler yendiği halde bunu nehyetmemesi ve herhangi bir hüküm vermeyip sükûtle karşılması<sup>503</sup> takrîrî sünnettendir.

#### **b) Maruf/Meşhur Sünnetle İstidlâl**

Hanefî mezhebi kurucu imamlarının sünnet anlayışını yansıtan önemli bir konu da ma'rûf/meşhur sünnet konusudur. Zâhirü'r-rivâye eserlerinde, bu kelimelerin sözlük anlamında kullanıldığı görülür. Şeybânî'nin “Rasulullah'a aidiyetinde şüphe olmayan ve bugüne kadar bütün yerlerde inananların işlerini düzenledikleri hadis”<sup>504</sup> olarak tanımlaması da “ma'rûf” kelimesinin zikredilen anlamda kullanıldığını teyit etmektedir.

Ebû Yûsuf, erkeklerle birlikte savaşa katılan kadınlara niçin pay verilmeyeceğini açıklarken, “Bu konuda birçok hadis vardır” diyerek aslında bu hükmün yaygın ve herkes tarafından bilinen bir şey olduğunu ima eder. Hatta bu yaklaşımının hemen ardından İbn Abbâs'tan: “Kadınlr Hz. Peygamber'le birlikte savaşa katılırlardı. Fakat onlara ganimetten bir pay verilmezdi” rivâyetini aktarır ve “Bu mesele

---

<sup>501</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 5, 444.

<sup>502</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 2, 173.

<sup>503</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 5, 358. Diğer bir örnek için bkz. Mehmet Boynukalın, *el-Asl*, Mukaddime,177.

<sup>504</sup> Şeybânî, *Hücce*, C. 2, 671.

hakkında birçok hadis vardır ve bu meselede sünnet ma‘rûf’tur”<sup>505</sup> demek suretiyle “ma‘rûf” kelimesinin yaygın ve bilinen anlamında kullanıldığına işaret eder.

Ma‘ruf hadis/sünnet kimi zaman haber-i vâhid ile aralarında cem‘ ve telif mümkün olmayacak şekilde teâruz eder. Bu durumda ilgili haber-i vâhidin reddi gerekir. Çünkü ma‘ruf hadis/sünnet, taşıdığı bilgi değeri itibariyle haber-i vâhiden daha kat‘îdir. Ebû Hanîfe ile imameyn arasında toprak mahsullerinin zekâtı konusundaki görüş ayrılığı bu durumun örneklerinden biridir. Şöyle ki Ebû Hanîfe’ye göre toprak mahsullerinden çıkan ürün, ister beş veskten çok ister az olsun zekâta tabidir. İmâmeyne göre ise beş veskten aşağı olan mahsullerden zekât alınmaz. Ebû Hanîfe bu konuda, İbrahim en-Nehaî’nin naklettiği “öşür arazisinde çıkan ve yağmur suyu veya nehir suyuyla sulanan ürünlerde onda bir zekât alınacağı” görüşünü kabul eder ve onunla amel eder. Ebû Hanîfe’nin bu görüşünü kabul etmeyen Şeybânî ise kendi kanaatini şu şekilde ortaya koyar: “Bu hususta sabit olan ma‘rûf hadis ‘beş veskten<sup>506</sup> aşağı olan toprak mahsullerinden zekât alınmayacağı’ şeklindedir”.<sup>507</sup>

Bu örnekte beş veskten aşağı olan ürünlerde zekât verilmesi gerektiği hükmü ile verilmeyeceği hükmü arasında bir teâruz olduğu açıktır. Zira İmâmeyn’e göre beş veskten aşağı olan miktarda zekât verilmemesi gerekirken Ebû Hanîfe’ye göre zekât verilmesi vaciptir. İmâmeyn beş veskten aşağı olan ürünlerde zekât verilmeyeceği hükmünü dile getiren ma‘rûf hadisi taşıdığı bilgi değeri sebebiyle tercih etmiş, buna mukabil İbrahim en-Nehaî’nin rivâyetini ise bilgi değeri bakımından reddetmiştir.

Ma‘rûf hadisin/sünnetin bilgi değerini gösteren diğer bir örnek olay ise şudur: Yağmur duasına çıkıldığında dua ile birlikte namaz kılınmayacağını ileri süren Ebû Hanîfe, bu görüşüne delil olarak Hz. Ömer’in minbere çıkıp sadece dua ettiği rivâyetini gösterir. Şeybânî ise İbn Abbâs’tan kendisine ulaşan rivâyete göre imamın cemaate önce iki rekât namaz kıldıracağını, ardından yağmur duası yapacağını

---

<sup>505</sup> Ebû Yûsuf, *Kitâbü’r-Red ‘alâ siyeri’l-Evzâ’i*, nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgânî, (Haydarâbâd: Lecnetü İhya’i’l-Meârifî’n-Nu’mâniyye, 1357), 38.

<sup>506</sup> Beş vesk yaklaşık 650 kg’dır.

<sup>507</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 7, 565; *es-Siyerü’s-sâğir*, 279.

belirtir ve bu iki farklı rivâyet arasında yaptığı tercihi şöyle ortaya koyar: “Bu hususta ancak sünnete ve meşhur haberlere uyarız.”<sup>508</sup>

Konuyla ilgili aktardığımız rivâyet ve görüşlerin ardından şöyle bir değerlendirme yapmamız mümkündür: Ma‘ruf hadis/sünnet kavramının ifade ettiği anlamdan hareketle onun doğrudan haber-i vâhidin sıhhatini tespit için genel bir kriter olarak kabul edilmesini ileri sürmenin iddialı bir yaklaşım olduğu kanaatindeyiz. Çünkü hadisleri kabul edip onları aktarmakta oldukça titiz davranan Ebû Hanîfe, konuyla ilgili Hz. Ömer<sup>509</sup> ve İbrahim en-Nehaî’nin yukarıda geçen rivâyetleri ile istidlâlde bulunmuştur. Bu iki râvinin rivâyetlerinin kabul edilmemesinin “ma‘ruf hâdise arz edilme” prensibiyle izah edilemeyeceğini düşünüyoruz. Zira bir hadis -özellikle de bu iki râvinin rivâyet ettiği hadisler- haddizatında haber-i vâhid de olsalar prensip olarak fikhî istidlâlde kullanılabilirlerdir. Kendinden daha güçlü/sahih bir delil ile teâruz etse dahi bir hadisin nesih, cem ve te’lif gibi yöntemlere başvurulmadan doğrudan ma‘ruf hâdise arz edilerek sahih olmadığını ileri sürmeyi doğru bulmuyoruz.

### c) *Mevkuf ve Mürsel Hadis/Sünnet ile İstidlâl*

Hanefî imamları, sünnet lafzının mutlak anlamda kullanılması halinde sahâbenin söz ve uygulamalarını da kapsadığı görüşündedir. Kurucu imamların mevkuf hadislerle istidlâlleri hakkında çokça örnekler bulunmaktadır. Ebû Yûsuf zekâta tâbi mallardan verilecek miktar ve bu konudaki uygulama hakkında kendisine soru yönelten halifeye şu tavsiyede bulunmuştur: “Bu meselede Hz. Peygamber’in ve halifelerinin sünnetine göre uygulama yapılmasını emret!”<sup>510</sup>

Ebû Yûsuf diğer bir eserinde de kaçan kâfir kölenin yakalanması halinde asılması gerektiğini söyleyen Evzâî’yi eleştirerek bu konuda herhangi bir rivâyetin

<sup>508</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 366-367.

<sup>509</sup> Buhârî’de geçen Hz. Ömer rivâyetinde Hz. Peygamberin dua ettiği belirtilmekte ancak namaz kıldığı kaydı geçmemektedir. Bkz. Buhârî, “İstiskâ”, 3 (No. 1010).

<sup>510</sup> Ebû Yûsuf, Ya’kub b. İbrahim b. Habîb b. Sa’d el-Kûfi, *Kitâbü’l-Harâc*, (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1399/1979), 76.

gelmediğini ifade etmiştir.<sup>511</sup> Ebû Yusuf'un bu ifadelerinden anlaşılacağı üzere hadis ve sünnet kavramı sadece merfû' hadisle sınırlı değildir.

Hadis ve sünnet kavramını sadece merfû' hadisle sınırlı görmeyenlerden biri de Şeybânî'dir. Nitekim eserleri incelendiğinde mevkuf hadislerle amel ettiği görülecektir. Şeybânî *el-Asl* isimli eserinde, yemin edip istisnada bulunan (inşallah diyen) bir kimsenin daha sonra yemin ettiği şeyi işlemesi halinde verilecek hükümle ilgili İbn Abbâs'ın görüşüne yer verir.<sup>512</sup> Dolayısıyla bu aktarımından, Şeybânî'nin mevkuf hadisle fikhî istidlâlde bulunduğu anlaşılmaktadır.

Kişi hanımına hitaben evliliği devam ettirmek yahut sonlandırmak hakkında üç kez ayrı ayrı “اختاري ثم اختاري ثم اختاري” “(boşanma konusunda) seçimini yap (sana bu konuda yetki verdim)” dese, kadın da “ben senden boşanmayı seçtim” cevabını verse hanımı üç talakla boşanmış olur. Şeybânî verilen bu hükmün İbn Mes'ud'dan kendilerine ulaştığını bildirir.<sup>513</sup> Yine Şeybânî “Bir namazdan sonra onun misli bir namaz kılınmaz”<sup>514</sup> hadisinin anlamını açıklar; ama istidlâlde bulunduğu bu hadis mevkuf bir rivâyettir.<sup>515</sup>

Kurucu imamların mürsel hadisle istidlâllerine gelince Hanefî fıkıh usûlü eserlerinde yaygın görüş üç neslin mürsellerinin kabul edildiği yönündedir.<sup>516</sup> Usûl eserlerinde aktarılan bu bilginin temeli Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin sahâbe, tabiîn ve tebeu't-tâbiînden gelen hadisleri kabul etmeleridir. Nitekim bu yaklaşım aktaracağımız rivâyetlerde görülecektir. Bununla birlikte, özellikle Şeybânî'nin hadisleri rivâyet yöntemi genelde senet zincirini zikrederek aktarması şeklindedir. *el-Âsâr*, *el-Asl* ve diğer eserlerinde bu tavrı görülmektedir.

---

<sup>511</sup> Ebû Yûsuf, *er-Red*, 57.

<sup>512</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 281.

<sup>513</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 4, 540. Ayrıca bkz. *el-Asl*, C. 5, 29; C. 6, 363; C. 7, 201.

<sup>514</sup> Şeybânî, *el-Câmi 'u's-sağîr*, 73.

<sup>515</sup> Leknevî, *en-Nâfi 'u'l-kebîr*, 99. Diğer bir örnek için bkz. Serahsî, *Şerhu 's-Siyerü 'l-kebîr*, C. 1, 6.

<sup>516</sup> Pezdevî, *Kenzü 'l-Vüsûl*, 390; İtkânî, *et-Tebyîn*, C. 5, 575.

Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'nin mürsel hadis ile amel ettiğine dair birçok örnek aktarır.<sup>517</sup> Şeybânî'nin de mürsel hadisi kabul edip onunla amel ettiğini gösteren birçok aktarımı bulunmaktadır. Örneğin İslâm hukukunca mükellef kabul edilen bir kimsenin sahip olduğu balın haraç toprağında tahsil edilmesi halinde zekâtının verilmeyeceği, öşür toprağında tahsil edildiğinde ise onda bir oranında zekât verilmesi gerektiği hükmünü hocası Ebû Hanîfe'den aktaran Şeybânî, bu hükmün dayanağı olan rivâyeti doğrudan belağa “بلغنا” (hadis bize ulaştı) üslubuyla nakleder.<sup>518</sup> Şeybânî birkaç sayfa sonra Ebû Yûsuf'tan, Abdullah b. Mihraz'ın ez-Zührî kanalıyla aktardığı: “Hz. Peygamber balın zekâtını onda bir olarak belirlemiştir”<sup>519</sup> rivâyetini mürsel olarak nakleder. Hanefilerin mürsel hadis ile amel ettiklerini gösteren daha pek çok misâl bulunmaktadır.<sup>520</sup>

Genel olarak mürsel hâdis karşısındaki tutumlarını bu şekilde tespit edebileceğimiz kurucu imamların bazı rivâyetlerde geçtiği üzere mürsel hadisleri kabul etmemeleri<sup>521</sup> ise “mürsel” terimini munkatı anlamında kullanmaları ve mürsel/munkatı rivâyetleri makbul saymamaları şeklinde yorumlanmıştır.<sup>522</sup>

### 3.2.2.5. Haber-i Vâhid

Âlimlerin çoğu haberleri mütevâtir ve âhâd olmak üzere ikiye ayırmış ve tevâtür seviyesine ulaşmamış rivâyetleri haber-i vahid olarak isimlendirmişlerdir.<sup>523</sup>

Âhâd haberin bilgi değeri belli disiplinler arasında tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmalarda âhâd haberin sadece bilgi değeri incelenmemiş, bilakis bilgi değeri ile amel etme konusu ve hücciyeti arasında paralellik kurulmuştur.<sup>524</sup>

<sup>517</sup> Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1355), 6, 19, 20, 26, 29, 30, 31.

<sup>518</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 117.

<sup>519</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 127.

<sup>520</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 114; C. 3, 36; C. 4, 390; C. 5, 143; C. 8, 494; C. 9, 168; *el-Hücce*, C. 1, 220.

<sup>521</sup> Şeybânî, *el-Hücce*, C. 1, 220.

<sup>522</sup> İshak Emin Aktepe, *Şâfiî ve Öncesinde Sünnet*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 166.

<sup>523</sup> Yunus Apaydın. “Haber-i vahid”, *DİA*, C. 14, 355.

Âlimler, ilkece sahih hadislerle amel edilmesi gerektiği hususunda ittifak etmişlerdir. Sahih hadisleri belirleme konusundaki usûlün ne olacağı ise tartışmalıdır. İmam Mâlik haber-i vâhidin kabul edilebilmesi için Medinelilerin ameline ve kesin olarak sabit olan şer'î ilkeleri aykırı olmaması gerektiğini şart koşmuştur.<sup>525</sup> İmam Şâfiî ise hadisin senedinde bir kopukluk bulunmaması ve nakledilen haberin ehl-i hadisin aktardığı hâdise muhalif olmaması gerektiğini şart koşmuştur.<sup>526</sup>

### a) *Zâhirü'r-Rivâye'de Haber-i Vâhidle İstidlâl Örnekleri*

İlk Hanefî kaynaklarına baktığımızda kurucu imamların bir takım fikhî meselelerde haber-i vahidi delil olarak kullandıkları ve bilgi değeri açısından haber-i vâhidle amel ettikleri görülür.

*Şeybânî, Ebû Hanîfe'ye istiskada (yağmur duasında) özel bir namaz olup olmadığını sorar. Ebû Hanîfe: "İstiskâ için herhangi bir namaz yoktur; sadece dua edilir" der. Şeybânî: "Peki, orada insanların cemaat halinde namaz kılmalarına ve imamın kıraati açıktan okumasına ne dersin?" dediğinde Ebû Hanîfe bu soruya şöyle cevap verir: "Ben bu görüşü uygun bulmuyorum. Bize sadece Hz. Peygamber'in musallada minbere çıkıp dua ettiği ve aynı şekilde Hz. Ömer'in minbere çıkıp dua ettiği ve yağmur istediği haberi ulaşmıştır. Namaz konusunda bize delil değeri olmayan şâz bir rivâyetin dışında herhangi bir hadis gelmemiştir."<sup>527</sup>*

Şâz hadis ile âlimlerin bilip tanımadığı, kabul edip nakletmediği, öteden beri maruf ve yaygın olarak amel edilmeyen rivâyet kastedilmektedir.<sup>528</sup>

---

<sup>524</sup> Yavuz Gönan, "Hanefî Âlimlerine Göre Haber-i Vâhid" (Yüksek Lisans Tezi. *Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2010), 177.

<sup>525</sup> Zühaylî, Vehbe, *Usulü'l Fıkhî'l İslâmî*, 2.bs., (Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1418/1998), C. 1, 472; Zekiyyüdin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 92.

<sup>526</sup> Zühaylî, *a.g.e.*, C. 1, 472.

<sup>527</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 365.

<sup>528</sup> Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*, (İstanbul: İFAV, 2015), 33.

Şeybânî'ye göre miras gibi doğrudan hukuku alakadar eden konularda iki kişinin şahitliği istenir. Yeme-içme gibi hukukî olmayan konularda râvî Müslüman olup âdil ve güvenilir ise tek kişi dahi olsa naklettiği haber kabul edilir. İki kişi talep edilirse daha ihtiyatlı olur.<sup>529</sup> Şeybânî bu talebin ihtiyaten olduğunu aşağıda aktaracağımız iki rivâyetin hemen ardından açıkça dile getirir. Şöyle ki:

*Hz. Ebû Bekir'e ninenin mirastaki payı soruldu. O da bu konuda Rasulullah'tan herhangi bir şey duymadığını ancak araştıracağını söyledi. Bunun üzerine Muğire b. Şu'be, Hz. Peygamber'in nineye altıda bir hisse verdiğiine şahit olduğunu söyledi. Hz. Ebû Bekir ona, bu konuda bir şahit daha getirmesini söyledi. Muğire de Muhammed b. Mesleme'yi şahitlik yapması için getirdi. Muhammed aynen Muğire'nin dediklerini tasdik etti. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir nineye altıda bir hisse verdi.*

Şeybânî bu rivâyetin ardından: “*Bu dinî (hukukî) konulardandır*” demiştir.<sup>530</sup>

Benzer şekilde Ebû Mûsâ el-Eş‘arî Hz. Ömer'e, Hz. Peygamber'in: “*Sizden biri içeri girmek için üç kez izin istesin, izin verilmezse geri dönsün*” rivâyetini aktarınca Hz. Ömer, Ebû Mûsâ'ya “*İkinci bir şahit daha getir*” demiştir. Bu rivâyetin ardından Şeybânî: “*Bu iki şahit, ihtiyat bakımından daha doğru olandır. Ancak bir kişi de yeterlidir. Hz. Ömer bunu, başkaları için ihtiyat olsun diye söylemiştir.*”<sup>531</sup>

#### **b) Zâhirü'r-Rivâye ve Haber-i Vâhidi Kabul Şartları**

İslâm hukukçuları haber-i vâhidin kabul edilebilmesi için haberi aktaran râvinin Müslüman, âkıl bâliğ, âdil ve zabt sahibi olması gerektiği hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak görebildiğimiz kadarıyla Hanefî mezhebi kurucu imamları ile Hanefî usûlcüler arasında haber-i vâhidin kabul şartları hakkında yöntem farklılığı bulunmaktadır.

---

<sup>529</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 245.

<sup>530</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 246.

<sup>531</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 246.

### **b.a) Râvinin Fakih Olma Şartı**

Râvinin fakih olmasının önemi daha ziyade hadisin mâna olarak rivâyeti durumunda kendini gösterir. Râvi hadisi rivâyet ederken, hadiste ifade edilen hükümleri de dikkate alır ve burada hiçbir mananın kaybolmamasına özen gösterir. Nitekim bazı Hanefî usûl kitaplarında, Hanefîlerin haber-i vâhidin kabulüne ilişkin öne sürdükleri şartlar arasında şöyle bir kuraldan bahsedilir: “Hanefîler, fakih olmayan bir râvi tarafından nakledilmişse, kıyasa aykırı haber-i vâhidle amel etmezler”.

Öte yandan diğer mezhep mensuplarının eserlerinde de, Hanefî usûl âlimlerinin kıyasa muhalif âhâd haberlerin kabulüyle ilgili öne sürdükleri şartlar arasında, râvinin fakih olma şartının bulunduğu değerlendirilmesi yer alır. Bu değerlendirme yapılırken, Hanefî mezhebinin kurucu imamlarını da içine alacak şekilde ifadeler kullanılarak, onların da aynı görüşte olduğu iması yapılır. Örneğin Mâlikî mezhebinin önemli fakihlerinden Şâtıbî, bir diğer Mâlikî fakih İbnü'l-Arabî'nin; “Haber-i vâhidin, kıyas gibi şer‘î delillerden birine aykırı/ters olması halinde onunla amel edilir mi?” diye sorduktan sonra “Ebû Hanîfe’ye göre onunla amel edilmez” dediğini aktarır.<sup>532</sup>

Şâtıbî, bir başka Mâlikî fakih İbn Abdülber’den ise şunu nakleder: “Hadis âlimlerinin çoğu, birçok sahih haber-i vâhid ile amel etmedi diye Ebû Hanîfe’yi eleştirmiştir. Zira o, âhâd hadisleri hadisçilerin ittifak ettikleri hadislere ve Kur’ân’dan çıkarılan esaslara arz ediyordu. Bunlara aykırı olan haberlerle amel etmiyordu ve onları şâz diye adlandırıyordu”<sup>533</sup> görüşünü nakleder.

*el-Mecmû‘* adlı Şâfiî fıkıh kitabında Hanefîler gibi Mûsârrât hadisi ve benzeri nitelikteki hadislerle amel etmeyenler hakkında şöyle denilmiştir:

*Haber-i vâhid kıyasa aykırı ise onlar (Hanefîler) böyle bir hadisle amel etmezler. Çünkü onlara göre asıllara aykırı olan haber-i vâhid zannî iken asıllar kat‘îdir. Zannî olan bir delil ise kat‘î/kesin delile muarız olamaz. Bu*

<sup>532</sup> Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân, el-Huber, (Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1417/1997), C. 3, 201.

<sup>533</sup> Şâtıbî, *a.g.e.*, C. 3, 203.

*yaklaşımından hareketle onlar, fıkıhçılığıyla meşhur olmayan Ebû Hüreyre'den rivâyet edilen Mûsârrât ve benzeri nitelikte şer'î hüküm ifade eden haberlerin kıyasa aykırı olduğundan bunlarla amel edilmeyeceği görüşündedirler.<sup>534</sup>*

İlk dönem Hanefî kaynaklarında, Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin kıyasa aykırı hadislerle ilgili râvinin fakih olma şartından söz ettiklerini tespit edemedik. Ayrıca, bu şartla ilgili olarak Ebû Hüreyre'nin kıyasa aykırı rivâyetlerini fakih olmadığı gerekçesiyle reddettiklerini gösteren bir ifadeye de rastlamadık.

Abdülaziz el-Buhârî, mezkûr şartın ilk defa İsa b. Ebân tarafından ileri sürüldüğünü, Debûsî'nin de bunu tercih ettiğini ve bunu Mûsârrât ve Arâyâ hadislerine uyguladıklarını ve müteahhir usûlcülerin çoğunun da bunu kabul ettiğini ifade eder. Onun belirttiğine göre Ebû'l-Hasen el-Kerhî ve bazı Hanefî usulcüler söz konusu şartı ileri sürmemişlerdir. Adelet ve zapt sıfatına sahip her bir râvinin naklettiği haber, Kitab ve meşhur sünnetle çelişmediği müddetçe, kabul edilerek kıyasa öncelenir. Hem Pezdevî hem de âlimlerin çoğunluğu bu görüştedir.<sup>535</sup> Abdülaziz el-Buhârî, adalet ve zapt sahibi bir râvinin söz konusu rivâyeti değiştirmesinin gerçekte olmayan/farazî bir değerlendirme olduğunu ifade ederek râvinin fakih olması gerektiğine ilişkin ileri sürülen şarta karşı çıkar. Nitekim âdil ve zapt sahibi olan râvî işittiği haberi değiştirmeden nakleder. Şayet lafzı değiştirecek olursa anlamın değişmemesine dikkat eder. Sahâbe ve adalet sıfatına sahip râvîlerin durumu budur. Zira rivâyetler onların kendi dili olan Arapça ile ifade edilmiştir. Râvîlerin ana dilinin Arapça oluşu, rivâyet lafızlarını ve kast edilen manayı anlamadıklarına ilişkin töhmeti, âdil olmaları ise haberlerde ekleme ve çıkarma yaptıklarına ilişkin töhmetini ortadan kaldırır.<sup>536</sup>

Her ne kadar Bedrüddîn el-Aynî ile Abdülaziz el-Buhârî râvinin fakih olma şartını İsa b. Ebân'ın ortaya koyduğunu söylese de haber-i vâhidin kabul şartlarını enine boyuna ele alan Cessâs bu konuya ilişkin herhangi bir şey söylememiştir. O sadece,

<sup>534</sup> Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî - Takıyyüddin es-Sübki - Muhammed Necîb el-Mutî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necîb el-Mutî, (Cidde: Mektebetü'l-irşâd, tsz.), C. 11, 209.

<sup>535</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, C. 2, 558.

<sup>536</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *a.g.e.*, C. 2, 558.

haber-i vâhid ile çeliştiğinde sahâbenin kıyas yoluyla elde ettikleri hükmü terk edip haber-i vâhidi tercih ettiklerini aktarmakta ve Hz. Ömer'in, Hamel b. Mâlik'in rivâyet ettiği bir haber nedeniyle, kendi reyinden döndüğü örneğini vermektedir. Hatta Cessâs, râşid halifelerin dini bir hâdise olduğunda sahâbeye bu hususta sünnetin var olup olmadığını, şayet sünnet/haber varsa kıyasa başvurmadıklarını nakledip şöyle der: “Onların bu yaklaşımı haberin kıyasa öncelendiğini göstermektedir”.<sup>537</sup>

Cessâs sahâbeye göre haber-i vâhidin konumuyla ilgili bu tespiti yaptıktan sonra râvînin adalet ve zabt sahibi olması yanında naklettiği habere karşı kalbî bir güven duygusu (itminan) bulunması halinde böyle bir haberle amel edilip kıyasa başvurulmayacağını şöyle ifade der:

“Zabt ve itkan ile tanınmamış râvîlerin rivâyetleri kıyasa ters düştüğünde, kıyasın bu haberlere takdim edilmesi ictihâdî bir meseledir.”<sup>538</sup>

Cessâs'ın değerlendirmesine göre İsa b. Ebân, Ebû Hüreyre'nin rivâyetlerini, kıyasa aykırı olmadığı ve aynı meseledeki ma'ruf sünnetle muarız olmadığı takdirde kabul etmektedir. Nitekim ilk nesil onun bu vasıfları taşıyan haberlerini kabul etmiştir. Ancak onun haberleri, hafızası ve hadis rivâyeti ile tanınmış diğer sahâbenin rivâyetleri derecesinde de değildir. Zira selef onun rivâyetlerine çokça itiraz etmiş ve şüpheyile karşılaşmıştır.<sup>539</sup>

Şeybânî râvîler arası tercih bağlamında mestler üzerine mesh yapılırken mestlerin altına mesh yapılıp yapılmaması konusunda farklı rivâyetleri mukayese ederken mestlerin üst tarafına mesh yapılacağı görüşünü tercih eder ve “bu görüş Urve'nin görüşüdür” dedikten sonra: “Urve, İbn Şihâb'tan daha fakihtir, rivâyeti ve sünneti daha iyi bilir”<sup>540</sup> diyerek tercih sebebi olarak ravinin fakihliğini gösterir. Burada Urve'nin Zührî'ye tercih edilmesi yanında Urve rivâyetinin Zührî rivâyetine tercihi de söz konusudur.

---

<sup>537</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, C. 3, 141.

<sup>538</sup> Cessâs, *a.g.e.*, C. 3, 141.

<sup>539</sup> Cessâs, *a.g.e.*, C. 3, 127.

<sup>540</sup> Şeybânî, *el-Hucce*, C. 1, 35-39.

Bu ve benzeri rivâyetlere dikkat edildiğinde gözden kaçırılmaması gereken en önemli husus râvinin fikhına yapılan vurgudur. Dolayısıyla burada asıl mesele, haber-i vâhidin kıyasa aykırı olması halinde râvinin fakih olması şartının ileri sürülmesi değil rivâyetler arası teâruz durumunda râvisi fakih olan rivâyetin fakih olmayana tercih edilmesidir. Cessâs'ın da İsâ b. Ebân'dan konu ile alakalı olarak aktardığı fakih râvi meselesini yukarıda açıklandığı şekilde yorumladığını düşünüyoruz. Kanaatimizce Debûsî, İsâ b. Ebân'ın yukarıda zikredilen görüşlerinden hareketle haber-i vâhidin kıyasa aykırı olması durumunda râvinin fakihliğini şart koştuğu çıkarımında bulunmuş, sonraki literatürde ise bu şart bağlamında özellikle Debûsî referans alınmış ve “râvinin fakihliği” bir mesele olarak Hanefî usûlünde yerini almıştır.

Haber-i vâhid ve râvinin fakih olmasının gerekliliği ile ilgili ilk dönem kurucu imamlardan nakledilen bilgiler göz önünde bulundurulduğunda râvinin fakihliğine vurgu yapıldığı görülür. Ancak başta Şeybânî olmak üzere mezhebin kurucu imamları arasında, haber-i vâhidin kıyasa aykırı olması halinde râvinin fakih olma şartından söz edemeyiz. Buradaki asıl mesele rivâyetler arası teâruz durumunda râvisi fakih olan rivâyetin fakih olmayana tercih edilmesidir. Nitekim Şeybânî'nin yukarıda aktarılan mesh meselesinde Urve'nin görüşünü tercih sebebi de bu durumu açık biçimde teyit eder.

#### **b.a.a) Ebû Hüreyre ve Mûsârrât Hadisi**

Kıyasa muhalif olan haber-i vâhidle ilgili verilen örneklerden biri Ebû Hüreyre'nin âhâd yolla rivâyet ettiği mûsârrât hadisidir. Mûsârrât, müşteriyi aldatma maksadıyla hayvanın pazara çıkarılmadan önce sütü çok gözükmeye için birkaç gün sağılmamasıdır. Hayvanın sütünün sağılmayıp memede biriktirilmesine “tasriye” denir.<sup>541</sup>

Mezkûr hadis farklı sahâbîlerden aktarılmıştır. Kevserî'nin de ifade ettiği gibi isnad açısından hiçbir şüpheye mahal vermeyecek kadar sahihtir. Tartışma konusu ise özellikle bazı Hanefîlerce neden delil kabul edilip onunla amel edilmediğidir. Mûsârrât hadisinin kaynaklarda yer alan Ebû Hüreyre rivâyeti şöyledir:

<sup>541</sup> Şükrü Özen, “Mûsârrât”, *DİA*, C. 31, 240.

*Develerin ve koyunların memelerinde sütü biriktirerek onları olduğundan fazla verimli göstermeye çalışmayın. Birisi bu durumdaki bir hayvanı satın almış ve sütünü sağmış (ve aldatıldığını görmüşse) iki şeyden birini seçmekte serbesttir: Ya bu haliyle razı olur, hayvanı kabullenir veya hayvanı iade eder ve ayrıca bir sâ‘ hurma verir.<sup>542</sup>*

Musarrât hadisinin muhtelif tariklerle Ebû Hanîfe’den de nakledilmiştir. Nitekim İbnü’l-Muzaffer (ö.379/989), İmâm Züfer kanalıyla, İbn Husrev ise kendi tarikiyle hadisi Ebû Hanîfe’den rivâyet etmektedir. Ayrıca Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed de üç gün muhayyerlik konusunda Ebû Hanîfe’nin bu hâdise dayandığını söylemişlerdir.<sup>543</sup> Ebû Yûsuf bunu şöyle ifade eder:

*Satıcı ya da alıcının bir ay muhayyerlik şartıyla yapacakları alışveriş fasittir. Muhayyerlik hakkı üç günden fazla olmaz. Allah Resûlü’nün şöyle dediği bize ulaşmıştır: Kim memeleri şişirilmiş bir koyun satın alırsa üç güne kadar şu iki şeyden birini seçer: İsterse onu olduğu gibi kabul eder isterse de onu bir sâ‘ hurma veya arpayla birlikte geri verir. Böylece Ebû Hanîfe muhayyerlik hakkının üç günlük sınırını Allah Resûlü’nün sözüne göre belirledi. İbn Ebî Leylâ’ya göre ise muhayyerlik süresini taraflar belirler, bir ay da olabilir bir sene de. Biz de bu görüşü benimsiyoruz.<sup>544</sup>*

Ebû Hanîfe Mûsarrât hadisini muhayyerlik müddetinin tahdidi konusunda delil kabul ederken müşterinin hayvanı satıcıya iade etmesi durumunda sağdığı sütü tazmin etmesi konusunda delil kabul etmemiştir. Hanefî fukahânın bu konudaki gerekçeleri şöyledir: Söz konusu hadis “muzdarip”tir. Tazminat bedeli konusunda tutarsızlıklar vardır. Ayrıca “el-Harâcu bi’d-damân” (yani bir şeyin külfeti kime aitse getirisi de ona aittir),<sup>545</sup> “Malın kendisi mevcut olduğu sürece bedeli ile tazmin olunmaz”,

<sup>542</sup> Buhârî, “Büyü”, 64 (No. 2148); Müslim, “Büyü”, 7 (No. 1524); Ebû Dâvûd, “Büyü”, 48 (No. 3443); Abdullah b. Mes’ûd ve İbn Ömer rivâyeti için bkz. Buhârî, “Büyü”, 64 (No. 2149); Ebû Dâvûd, “Büyü” 48, (No. 3446); İbnu Mace, “Büyü”, 42, (No. 2240).

<sup>543</sup> Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe’nin Usul Anlayışında Sünnet*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 286.

<sup>544</sup> Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, Haz. Ebü’l-Vefâ el-Efgânî, (Haydarâbâd: Lecnetü ihyâi’l-mearifi’n-nu’mâniyye, 1357/1938), 16-17.

<sup>545</sup> Ebû Dâvûd, Büyü’, 71; Tirmizî, Müslim, 53.

“Mislî mallar misliyle, kıyemî mallar kıymetiyle tazmin olunur” ve “Tazmin, telef edilen miktarla takdir olunur” şeklindeki temel kurallara/kıyaslara aykırıdır. Bu nedenle bazı Hanefilerce amel edilmemiştir.<sup>546</sup>

Tahâvî ise önce musarrâtla ilgili Ebû Hüreyre’den gelen rivâyetleri zikreder. Sonra İbn Ebî Leylâ’nın bu rivâyetlere dayanarak “müşteri isterse hayvanı üç gün içinde bir sâ’ hurma ile beraber geri verebileceği” görüşünde olduğunu aktarır. Ardından “*Emâlî*”nin bir yerinde kaydedildiğine göre Ebû Yusuf’un da bu görüşü benimsediğini ancak onun meşhur görüşünün bu olmadığını” ifade eder. Tahâvî ayrıca Ebû Hanîfe ve Muhammed’in böyle bir durumda müşterinin malı geri veremeyeceğine, sadece maldaki kusurdan dolayı parasının bir kısmını geri isteyebileceğine hükmettiklerini ifade eder. Tahâvî’nin belirttiğine göre nesheden delilin ne olduğu konusunda farklı görüşler bulunsa da bu iki imama göre musarrât hadisi mensûhtur.<sup>547</sup>

Tahâvî *Şerhu me’âni’l-âsâr*’daki yöntemi gereği tüm bu verileri ayrıntılı şekilde ele almıştır. Fakat müellif, Hanefî mezhebinin kurucu imamlarının mûsarrât hadisini niçin delil kabul etmediklerini izah sadedinde Ebû Hüreyre’nin fakih olmadığı gibi bir gerekçeden hiç söz etmemiştir. Hanefî imamların yaptığı şudur: Bir konuda gelen iki âhâd haber çelişirse, râvisi fakih olanın rivâyeti râvisi fakih olmayanın rivâyetine tercih edilir. Bu durum ile asıllara aykırı olduğu için fakih olmayan râvinin haberini reddetmek ayrı şeylerdir. Yukarıda buna dair birkaç örnek sunduk. Aşağıda sunacağımız fikhî meseleler de Hanefî imamların genel olarak Ebû Hüreyre’den gelen rivâyetleri delil aldıklarının başka bir teyididir.

Şeybânî “üç talakla boşama” konusuyla ilgili değerlendirme yaparken şöyle söyler: “Bir kimsenin hanımını bir defada üç talakla boşaması sünnete muhaliftir fakat yine de hanım üç talakla boş olmuştur. Ayrıca cimâ yapıp yapmamasının hükme tesiri yoktur. Bu görüş bize Hz. Ali, İbn Mes’ûd, İbn Abbâs ve Ebû Hüreyre’den ulaşmıştır”.<sup>548</sup>

<sup>546</sup> Debûsî, *Te’sîsü’n-nazar fi’htilâfi’l-e’imme*, thk. Mustafa Muhammed el-Gabbânî ed-Dımaşkî, (Kahire: Mektebetü’l-külliyeti’l Ezheriyye, tsz.) 156; Serahsî, *Usûl*, C. 1, 353; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, C. 2, 381; İbnü’l-Hümâm, *et-Takrîr vet-tahbîr*, C. 2, 322-323.

<sup>547</sup> Tahâvî, *Şerhu me’âni’l-âsâr*, C. 4, 19.

<sup>548</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 4, 466-467.

Yine Şeybânî oruçlu olan kişinin unutarak yemesi içmesi veya hanımıyla cimâ yapmasının orucunu bozmayacağını ifade etmiş ve bu konuda Ebû Hüreyre'nin rivâyet ettiği hadisle istidlal etmiştir.<sup>549</sup>

Öte yandan Şeybânî *el-Hücce* adlı eserinde konuyla ilgili şöyle der: Medine ehli nasıl olur da oruçluken unutarak yiyen ve içenin orucunu kaza etmesini söyler. Biz hiç kimseden unutarak yiyen ve içenin orucunu kaza etmesi gerektiği hükmünü duymadık. Üstelik unutarak yiyen ve içenin orucunu kaza etmemesi ile ilgi birçok âsâr gelmişken ve insanlar da bu hususta icmâ etmişken Medine ehlinin inkâr edilmesi mümkün olmayan birçok âsârı bırakıp rey ile amel etmesi isabetli değildir.<sup>550</sup> Şeybânî bu ifadelerin hemen ardından Ebû Hanîfe'den: “Unutarak yiyen ve içen kimsenin orucunun bozulmayacağı hakkında söz konusu âsâr olmasaydı kaza etmesi gerektiği hükmünü verecektim” görüşünü nakleder.<sup>551</sup> Bu hüküm aslında kıyasa aykırıdır. Çünkü orucun rüknü “imsak” yani yeme içmeyi terk etmektir. Dolayısıyla unutarak da olsa bir şey yiyen içen orucun rüknünü ihlal etmiştir. Şu halde kıyasa göre bu kişinin orucunun bozulması gerekir. Zira kurala göre bir şeyin rüknü ortadan kalkınca kendisi de ortadan kalkar.

Ebû Hüreyre (r.a) anlatıyor:

*Hüzeyl kabilesinden iki kadın birbirleriyle kavga ettiler. Biri diğerine bir taş atarak kadını da karnındaki yavruyu da öldürdü. Dava Hz. Peygamber'e geldi. Efendimiz ceninin diyetini bir gurre<sup>552</sup> olarak hükme bağladı. Kadının diyetinin ise öldüren kadının âkilesi tarafından ödenmesine hükmetti. Ölen kadının çocukları ve akrabaları ona varis oldular.<sup>553</sup>*

Bu hadis ceninin anne karnındayken düşürülmesi durumunda gurre verilmesi gerektiğini beyan etmektedir. Hanefîlerin görüşü de bu yöndedir.<sup>554</sup> Oysa bu hadis

<sup>549</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 150, 161; Şeybânî, *el-Câmi'u's-Sağîr*, 88-89.

<sup>550</sup> Şeybânî, *el-Hücce*, C. 1, 392.

<sup>551</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 1, 392.

<sup>552</sup> Gurre kadın veya erkek bir köle demektir.

<sup>553</sup> Buhârî, “Diyât”, 25 (No. 6904-6905); “Tıbb” 46 (No. 5758); Müslim, “Kasâme”, 11 (No. 1681); Tirmizî, “Diyât”, 15 (1410); Ebû Dâvûd, “Diyât”, 21 (4568-4580).

<sup>554</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-Dekâik*, C. 9, 101.

kıyasa aykırıdır. Zira kıyasa göre cenin sağ ise tam bir diyet gerekirken ölü ise hiçbir şey gerekmemektedir.<sup>555</sup>

Hanefilere göre namazda kendisinin işitebileceği kadar gülen kişinin namazı bozulur. Yanındakilerin işiteceği kadar gülmesi (kahkaha) ise namazı bozduğu gibi abdesti de bozar.<sup>556</sup> Zira namazda kahkaha ile gülmek namaz içinde konuşmak kapsamında kabul edilmiştir.<sup>557</sup>

İmam Nesefî bu hadisin kıyasa aykırı olduğunu, zira kıyasa göre kahkaha abdesti bozan bir hades olsaydı namaz haricinde de bozması gerektiğini ifade ettikten sonra mezkûr hadisle amel etmenin daha uygun olduğunu beyan eder. Çünkü haber-i vâhid aslı itibariyle kesinlik ifade ederken sadece bize ulaşmasında şüphe vardır. Rey (kıyas) ise aslı itibariyle zannîdir. Buna göre kıyasta zan asıl iken haberde ârizidir.<sup>558</sup>

Bu konuyu değerlendiren Cessâs: “Kıyasa göre abdest almak gerekmez. Fakat biz âsâr nedeniyle kıyası terk ettik. Bize göre zaten âsâr/haber kıyastan evladır” der.<sup>559</sup>

Mûsârrât hadisini değerlendiren ve kıyasa aykırı olduğunu öne süren bazı Hanefî usûlcüler nedense İbn Ömer’in ve İbn Mes’ûd’un aynı meseledeki rivâyetlerini konuya dâhil etmemekte ve sadece Ebû Hüreyre rivâyeti üzerinden usûli analizler yapmaktadırlar. İbn Mes’ûd’dan gelen rivâyetin mezhebin imamlarına ulaşmamış olmasından dolayı sadece Ebû Hüreyre rivâyeti üzerinde durdukları gibi bir ihtimalin zayıf olduğu görülmektedir. Zira Ebû Yûsuf, yukarıda aktardığımız üç gün muhayyerlikle ilgili meselede hadisi rivâyet eden sahâbînin adını vermemektedir. O,

---

<sup>555</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, C. 2, 558.

<sup>556</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfîi, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001), C. 1, 198.

<sup>557</sup> Şeybânî, *el-Hüccce*, C. 1, 204; Şeybânî, *el-Âsâr*, C. 1, 177,178; Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1422/2001), “Bâbu ehâdîsi'l-kahkaha fi's-salâti”, 58 (No. 590-591-592-593).

<sup>558</sup> Nesefî, Ebû'l-Berek'ât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, “el-Mustasfa”, (Doktora Tezi. Mekke: Ümmü'l-Kura Üniversitesi, 1431-1432/2010-2011), C. 1, 222-223.

<sup>559</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullah Muhammed, (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010), C. 1, 211. Kahkaha hadisinin diğer varyantları için bkz. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, C. 2, 82, 83.

İbn Mes'ûd'dan gelen rivâyetin bir benzerini nakletmekte ve bu rivâyeti Ebû Hanîfe'nin dikkate aldığını ve şart muhayyerliğini üç gün ile sınırlandırdığını bildirmektedir.<sup>560</sup>

Araştırmamızda Hanefî mezhebinin kurucu imamı tarafından haber-i vâhidin şer'î hükme kaynaklık edebilmesi için kıyasa aykırı olmaması, aykırı olması durumunda ise râvînin fakih olması şartını ileri sürdüklerine dair bir beyanına rastlamadık. Bu meyanda Ebû Hüreyre'nin bazı rivâyetleriyle amel etmemelerinin ise söz konusu rivâyetlerin kıyasa aykırı olmasından değil, Kur'ân'a<sup>561</sup> ve meşhur habere aykırı olmasından<sup>562</sup> kaynaklandığı sonucuna vardık.

Kanaatimizce Ebû Hüreyre ve emsali adalet ve zabt sıfatlarına sahip sahâbilerin rivâyetleri sened itibariyle sahih olduğunda, Kur'ân ve meşhur haberlerin ifade ettiği kesin hükümlere aykırı olmadıkça ve ittifak edilen şer'î bir hüküm ile çatışmadıkça kıyasa aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilmeyip mensûh olup olmadıkları araştırılmalı, mensûh değilse sahih te'vile başvurulmalıdır.

Bu düşüncemizi bir örnek üzerinden şöyle uygulayabiliriz: Bazı Hanefî usûl kaynaklarında Ebû Hüreyre'nin rivâyet ettiği “ateşte pişen şeyleri yemekten dolayı abdest alınır”<sup>563</sup> hadisi kıyasa aykırı kabul edilip râvîsi fakih olmadığı gerekçesiyle reddedilmiştir. Cessâs'a göre bu hadise İbn Abbâs tarafından kıyas kullanılarak itiraz edilmiş ve rivâyeti makbul sayılmamıştır.<sup>564</sup> Söz konusu hadisi yukarıda zikrettiğimiz kriterler ışığında değerlendirmeye tâbi tutmadan diğer varyantlarını nakletmenin yerinde olacağını düşünüyoruz.

---

<sup>560</sup> Ahmet Yaman, “Abdullah b. Mes'ûd'un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü”, Marife, *Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 4, S. 2, (Konya: 2004): 16.

<sup>561</sup> “Kim size saldırırsa siz de ona misilleme olacak kadar saldırın”. Bakara, 2/194.

<sup>562</sup> Bir kimse, bir köledeki hissesini azat edip kölenin (geri kalan) kıymetini ödeyecek kadar mala sahip ise köleye, o maldan adil bir kıymet biçilir. Ortaklarına hisselerini verir ve köle onun adına azat olur. (Eğer kendisinde buna yetecek kadar) mal yoksa (köleden sadece kendi) hissesi (kadarı) azat olur. (Ortaklarının hissesi ise yine köle olarak kalır.) Buhârî, “İtk”, 4 (No. 2521); Müslim, “İtk”, 20 (1501); Ebû Dâvûd, “İtâk”, 6 (No. 3938).

<sup>563</sup> Müslim, “Hayz”, 23 (No. 352); Tirmizî, Vudû', 58 (No. 79).

<sup>564</sup> Cessâs, *el-Fusul*, C. 3, 127.

Zeyd b. Sâbit şöyle demiştir. “Hz. Peygamber’in, ateşte pişen şeyleri yemekten dolayı abdest almak gerekir” dediğini duydum.<sup>565</sup> Hz. Aişe de şöyle demiştir: Hz. Peygamber dedi ki: “Ateşte pişen şeyleri yemekten dolayı abdest alınız”.<sup>566</sup> Bazı hadis kaynaklarında hemen bu rivâyetlerin peşinde “Ateşte pişen şeylerden dolayı abdest alınmasının neshedilmesi” şeklinde bab başlığı bulunmaktadır. Buna örnek olarak Buhârî ve Müslim başta olmak üzere hadis kaynaklarında geçen bazı hadisleri verebiliriz. İbn Abbâs’ın rivâyeti şöyledir: “Hz. Peygamber bir koyunun ön kolundan yedi. Yeniden abdest almadan namaz kıldı”.<sup>567</sup> Câbir b. Abdullah’tan rivâyet edilen hadis ise şu şekildedir: “Ateşte pişen şeyi yemenin abdesti bozup bozmaması konusunda Hz. Peygamber’in en son yaptığı abdest almamaktır”.<sup>568</sup>

Görüldüğü üzere bazı Hanefî usûlcülerin kıyasa aykırı gerekçesiyle reddettiği Ebû Hüreyre hadisini Hanefîlerce ittifakla fakih kabul edilen Hz. Aişe ve Zeyd b. Sâbit de rivâyet etmiştir. Buna göre kurucu imamların “ateşte pişen şeyleri yemekten dolayı abdest alınız” hadisi ile amel etmemelerini İbn Abbâs’ın kıyas yoluyla itiraz etme gerekçesiyle açıklamak yeterli ve geçerli bir delilendirme olarak görülemez. Kanaatimizce bu hususta İmam Tahâvî’nin yaklaşımı daha isabetli gözükmektedir. O, ateşte pişen şeyi yemenin abdesti bozup bozmaması ilgili rivâyetleri serdettikten sonra konuyu iki şekilde ele alır. Birincisi, abdest almayı emreden hadislerde geçen “vudû” lafzıyla sözlük anlamı olan ellerin yıkanması kastedilebileceği gibi ıstılâhî anlam da kastedilebilir. İkinci ve meylettiği görüş ise konuyla ilgili tüm rivâyetlerden anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber’in en son yaptığı uygulama abdest almamasıdır. Dolayısıyla bu uygulamaya aykırı diğer uygulamalar/rivâyetler Hz. Peygamber’in ikinci uygulaması/rivâyetleri ile neshedilmiştir.<sup>569</sup>

---

<sup>565</sup> Müslim, “Hayz” 23, (No. 351); Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, “Taharet”, 14, (No. 351)

<sup>566</sup> Müslim, “Hayz”, 23 (No. 353); İbn Mâce, “Vudû”, 65 (No. 486).

<sup>567</sup> Buhârî, “Vudû”, 50 (No. 207); Müslim, “Hayz”, 24 (354); Ebû Dâvûd, “Taharet”, 73, (No. 187).

<sup>568</sup> Ebû Dâvûd, “Taharet”, 73, (No. 192).

<sup>569</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, C. 1, 66-67.

### **b.a.b) Haber-i Vahid ve Umûmü'l-Belvâ Şartı**

Umûmü'l-belvâ, insanların bilmeye ihtiyaç duyması ve kaçınılması zor olan hâl olarak tanımlanmıştır.<sup>570</sup> Diğer bir tanıma göre ise yoğun olarak yaşandığı için sorumluluk bakımından kaçınılması zor durumlar ve aynı şekilde toplumda açık olarak yaşandığından bilinmemesi mümkün olmayan hususlardır.<sup>571</sup>

Hanefî fakihlerin âhâd haberin kabul şartlarıyla ilgili geliştirdikleri ölçütlerden birini umûmü'l-belvâ oluşturur. Hanefiler insanların çoğunluğunu ilgilendiren bir mesele hakkında gelen bir rivâyetin haber-i vahid derecesinde kalamayacağını, en azından böyle bir haberin meşhur seviyesine ulaşacak bir biçimde aktarılması gerektiğini belirtmektedirler.<sup>572</sup>

Cumhura göre insanların büyük çoğunluğunu ilgilendiren bir konuda rivâyet/hadis sahih ise haber-i vahid kabul edilir. Hanefilere göre ise umûmü'l-belvâ konularında ahâd haberler delil olarak kabul edilemez.<sup>573</sup>

Hanefî usûl kaynaklarında umûmü'l-belvâ kavramını dolaylı olarak ilk kullanan İsbâ b. Ebân'dır. O, haber-i vâhidin red gerekçelerini izah ederken “Haber-i vâhid toplumu ilgilendiren konularda varid olur, toplum da o haberi bilmez ise söz konusu haber reddedilir” der.<sup>574</sup> O umûmü'l-belvâ terimini kullanmaz ancak kavramın temel unsurlarını zikreder. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu terimi doğrudan ilk defa Cessâs kullanmıştır. Ona göre Hz. Peygamber'in vazifelerinden biri de umûmü'l-belvâ olarak kabul edilen hususları herkese gereği gibi açıklamaktır. Zira insanlar onu ancak Peygamber'in bildirmesi ve toplum içinde yaygınlaşması suretiyle

---

<sup>570</sup> Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed, *en-Nukûd ve'r-rüdûd fî şerhi Münthe's-sûl ve'l-emel fî İlmi'l-Usûl ve'l-cedel*, (Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 1426/2005), C. 1, 726; el-Mevsû'atü'l-Fıkhîyye, “Umûmü'l-Belvâ”, (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1414/1994), C. 31, 6.

<sup>571</sup> Mustafa Baktır, “Umûmü'l-Belvâ”, *DİA*, C. 42, 155.

<sup>572</sup> Ahmet Aydın, “Bir Hadis Tenkid Kriteri Olarak Umûmü'l-Belvâ Kavramı”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 5, S. 9, (Kilis: 2018), 362.

<sup>573</sup> *el-Mevsû'atü'l-Fıkhîyye*, C. 31, 6.

<sup>574</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, C. 3, 113.

öğrenebilirler. Bu şekilde olmayan bir haber ya mensûhtur ya da aslen sahih değildir.<sup>575</sup>

Pezdevî umûmü'l-belvâ meselesini rivâyetteki manevi inkıtâ başlığı altında ele alır ve “toplumda yaygın halde olan bir olayın hükmü hakkındaki haber gizli kalırsa bu durum râvinin yanıldığını gösterir” değerlendirmesinde bulunur. Zira ona göre hâdis yaygın halde olup da hâdisenin hükmünü beyan eden delilin/hadisın sahâbeye gizli kalması mümkün değildir. Pezdevî messü'z-zeker hadisini buna örnek gösterir.<sup>576</sup> Her erkeği ilgilendiren böyle bir haberi bir hanımdan başka kimsenin duymamış olması haberin sıhhati hakkında şüphe uyandırmaktadır.

Serahsî'ye göre de insanların ihtiyaç duyduğu hükümleri öğretmek Hz. Peygamber'in vazifeleri arasındadır. Ayrıca o, ümmetine kendisinden duyduklarını başkalarına nakletmelerini emretmiştir. Şayet bir hâdis herkesi ilgilendiriyorsa Şarî'nin onu umuma açıklaması ve bu bilginin yaygın hale gelerek sonraki nesilleri nakledilmesi gerekir. Bu vasıftaki bir meselenin hükmünü bildiren haber nakledilmemiş ve gizli kalmışsa bu takdirde ya râvide bir yanılma olduğu ya da rivâyetin mensûh olduğu düşünülür. Bilindiği gibi sonraki dönemlerde herkesi ilgilendiren böyle bir haber nakledildiğinde yaygınlık kazanıyordu. Önceki dönemlerde de böyle bir şey sabit olsaydı o da yaygınlık kazanırdı ve râvî tek kalmazdı.<sup>577</sup>

Umûmü'l-belvâ konusunu haber-i vahidin kabul şartları bağlamında ele alan Semerkandî de yukarıda zikredilenlere benzer gerekçelerle bu vasıftaki haber-i vâhidlerin sahih ve sabit olamayacağını söylemiştir.<sup>578</sup>

### **b.a.c) Umûmü'l-Belvâ ve Messü'z-Zeker Hadisi**

Hanefî âlimleri umûmü'l-belvâ kapsamında nakledilen haberin kabul edilebilmesi için meşhur ya da mütevâtir olarak rivâyet edilmesi gerektiğini savunmaktadırlar.

<sup>575</sup> Cessâs, *a.g.e.*, C. 3, 113-114.

<sup>576</sup> Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 399-400.

<sup>577</sup> Serahsî, *el-Usûl*, C. 1, 378.

<sup>578</sup> Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed, *Mizânü'l-Usûl fi Netâici'l- 'Ukûl*, nşr. Muhammed Zekî Abdülber, (Devha: 1404/1984), C. 1, 434.

Kurucu imamların ilkece söz konusu prensibi kabul ettiklerini yukarıda ifade etmiştik. Ancak Hanefilerin haber-i vâhidi reddetme konusunda umûmü'l-belvâ prensibini her zaman uyguladıklarını söylemek mümkün değildir. Bu gruba dahil edilmesi gereken haber-i vâhidleri bazen başka sebeplerden dolayı tercih etmediklerini söylemek de mümkündür. Buna messü'z-zeker hadisini örnek verebiliriz.

Şeybânî, abdestli olan kişinin zekerine dokunmasının abdestini bozmayacağını ve ellerini yıkamasının da gerekli olmadığını belirtmiştir.<sup>579</sup> Eserin yazılış amacına uygun olarak Şeybânî bu eserde genellikle Ebû Hanîfe'nin huzurunda oluşan şûra meclisinde kararlaştırılan hükümleri kaydetmekle yetinmiş, konunun şer'î delillerle temellendirmesini genellikle yapmamıştır. Hükümün dayandığı delilleri çoğu kez *el-Hücce*, *Kitâbü'l-âsâr* ve *Muvatta'ü'l-Îmâm Mâlik* gibi eserlerinde zikretmiştir. Dolayısıyla messü'z-zekerle ilgili usûl görüşünü öğrenmek için konuyu mezkûr eserler üzerinden değerlendirmek gerekir.

Şeybânî bu meseleyi *el-Hücce*'de<sup>580</sup> “باب مس الذكر” başlığında, *Muvatta'ü'l-Îmâm Mâlik*'de ise “الوضوء من مس الذكر” başlığı altında ele alır.<sup>581</sup> O, *el-Hücce*'de öncelikle Ebû Hanîfe'nin: “Kişi abdestliken zekerine dokunduğunda abdesti bozulmaz” görüşünü naklettikten sonra Medine ehlinin görüşünü: “Medine ehli ise kişi abdestliken elinin içi ile zekerine dokunursa abdest alması gerektiği, elinin dışı ile dokunduğunda ise abdest almasının gerekmediği görüşünü benimsemişlerdir” şeklinde aktarır ve ardından “Nasıl olur da elin içi ile dışı birbirinden farklı değerlendirilir?” ifadeleriyle onları eleştirir.<sup>582</sup> Şeybânî daha sonra Medine ehlinin delillerden biri olan Büsre'nin rivâyet ettiği cinsel organına dokunmanın abdesti bozacağına dair hadisi ele alır.<sup>583</sup> Şeybânî bu rivâyetin ardından kendi delilini zikretmeye başlar. O bu konuda Hz. Peygamberden cinsel organa dokunmanın

---

<sup>579</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 36.

<sup>580</sup> Şeybânî, *el-Hücce*, C. 1, 59.

<sup>581</sup> Şeybânî, *Muvatta'*, “Vudû”, 5.

<sup>582</sup> Şeybânî, *el-Hücce*, C. 1, 59.

<sup>583</sup> Ebû Dâvûd, “Vudû”, 68, “No. 181”; Tirmizî, “Tahâret”, 61(No. 82).

abdesti bozmayacağına dair rivâyetler aktarır ve birçok sahâbenin bu görüşte olduklarını ifade eder.<sup>584</sup>

Şeybânî, *Muvatta* adlı eserinde de benzer bir yöntem takip eder. O öncelikle “الوضوء الذكر” başlığı altında 18 hadis nakleder. Bunların iki tanesi tenasül uzvuna dokunmanın abdesti bozmayacağı hakkındadır.<sup>585</sup> Şeybânî bu iki hadisi rivâyet ettikten sonra “Kişi abdestliyken zekerine dokunduğunda abdesti bozulmaz. Bu, Ebû Hanîfe’nin görüşüdür”<sup>586</sup> der.

Şeybânî daha sonra messü’z-zekerden dolayı abdestin bozulmadığını ifade eden 16 hadisi naklederek görüşünü destekler.<sup>587</sup>

Hanefî mezhebinin muhaddis fakihlerinden Tahâvî ise messü’z-zeker konusunu oldukça uzun bir biçimde değerlendirir ve abdesti bozmayacağı hükmünü benimser. Tahâvî konuyla ilgili ilk olarak Urve kanalıyla Bûsre bnt. Safvân’ın zikri geçen rivâyetini nakleder ve ardından şöyle der: “Urve, Bûsre bnt. Safvân’ın rivâyetine iltifat etmemiş olmalı ki birisini gönderip tetkik ettirmiştir”.<sup>588</sup> Urve’nin bu tavrı onun söz konusu rivâyetine güvenmediği izlenimini vermektedir. Tahâvî o rivâyeti naklettikten sonra söz konusu rivâyetle amel edenleri: “Sizin bu hadisinize Urve iltifat etmemiştir. Çünkü bu mesele Bûsre gibilerin nakliyle amel edilecek bir konu değildir”<sup>589</sup> diyerek tenkit eder. Tahâvî bu eleştirisinin ardından messü’z-zekerin abdesti bozduğu ile ilgili diğer bazı rivâyetleri nakledip eleştirir ve ardından kendi görüşlerini destekleyen rivâyetleri serdeder. Bu meyanda naklettiği rivâyetlerden biri de Mülâzim b. Amr’ın Abdullah b. Bedr kanalıyla Kays b. Talk’tan messü’z-zekerin abdesti bozmayacağı yönündeki rivâyetidir. Tahavî bu rivâyetin akabinde şöyle bir değerlendirme yapar: Şayet bu bâb sağlam bir isnad yoluyla oluşturulacaksa Mülâzim b. Amr’ın hadisi Bûsre bnt. Safvân’ın hadisinden daha hasendir.<sup>590</sup>

<sup>584</sup> Şeybânî, *el-Hüccce*, C. 1, 59-61.

<sup>585</sup> Şeybânî, *Muvatta*, “Ebvâbu’s-salât”, 5 (No. 12).

<sup>586</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, “Messü’z-zeker”, 5 (No. 12).

<sup>587</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, “Messü’z-zeker”, 5 (No. 12-28).

<sup>588</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, C. 1, 71.

<sup>589</sup> Tahâvî, *a.g.e.*, C. 1, 71.

<sup>590</sup> Tahâvî, *a.g.e.*, C. 1, 76.

Kanaatimizce gerek Şeybânî gerekse Tahâvî bu hususta umûmü'l-belvâ prensibinden değil rivâyetler arası tercih ilkesinden hareket etmiştir.

### **b.a.c.a) Umûmü'l-Belvâ ve Raf'u'l-Yedeyn Hadisi**

Tarihin bazı dönemlerinde mezhep müntesipleri arasında değişik konularda tartışmaların cereyan ettiği, hatta birtakım tatsız olayların yaşandığı bir vakıadır. Bu tartışmalarda İmam Buhârî başta olmak üzere pek çok meşhur ismin taraf olduğu ve konuya ilişkin çeşitli eserlerin telif edildiği bilinmektedir. Namazda rükûya giderken ve rükûdan kalkarken ellerin kaldırılmasının sünnet olup olmadığı meselesi de bu tartışmalardan biridir.<sup>591</sup> Bilindiği gibi Hanefilere göre bahsi geçen durumlarda elleri kaldırmak sünnet değildir.

Müteahhir Hanefiler bu konudaki delili umûmü'l-belvâ çerçevesinde ele almıştır. Ancak ilk dönem Hanefî kaynakları incelendiğinde kurucu imamların bu meseleyi umûmü'l-belvâ bağlamında değil, Hz. Peygamber'in namazdaki hareketlerini hangi sahâbenin daha iyi gördüğü ve hangisinin daha önce Müslüman olduğu bağlamında incelediği ve bu çerçevede rivâyetler arasında bir tercih yaptıkları görülmektedir.

*el-Asl'* da raf'u'l-yedeyn konusunu “namaza başlama babı” altında değerlendiren Şeybânî, Ebû Hanîfe'nin rükuya giderken ve rüku ve secdeden kalkarken elleri kaldırmanın sünnet olmadığı görüşünde olduğunu belirtir.<sup>592</sup> Ancak o burada raf'u'l-yedeyn konusunun sadece hükmünü zikreder, meselenin delillerini ise *el-Hücce* ve *Muvatta'ü'l-İmâm Muhammed* adlı eserlerinde ele alır. *el-Hücce*'de Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'un iftitâh tekbiri dışında ellerini kaldırmadıklarını, İbn Ömer'in ise kaldırdığını ancak Hz. Ali ile İbn Mes'ûd'un Hz. Peygamber'i İbn Ömer'den daha iyi tanıdıklarını söyleyerek onların amelini tercih eder.<sup>593</sup> Daha sonra bunu teyit sadedinde diğer rivâyetleri sıralar:

---

<sup>591</sup> Osman Bayder, “8/14. Yüzyılda Şam-Mısır Bölgesi Fakihleri Arasında Bir Tartışma: Ref'u'l-Yedeyn Meselesi”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 7, S. 13, (Bolu: 2019), 117.

<sup>592</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 15.

<sup>593</sup> Şeybânî, *el-Hücce*, C. 1, 94-95.

*Husayn b. Abdurrahman dedi ki: Ben ve Amr b. Mürre, İbrahim en-Nehâî'ye uğradık. Amr, en-Nehî'ye şöyle dedi: Alkâme b. Vâil babası Vâil b. Hucr'in Hz. Peygamber'le birlikte namaz kıldığını, rükû'a giderken ve rükû'dan doğrulurken ellerini kaldırdığını söylüyor, ne dersiniz? İbrahim dedi ki: "Bilemiyorum, belki de sadece o gün Hz. Peygamber'i böyle yaparken görmüştür. Ama ne garip ki o, Hz. Peygamber'in rükû'a giderken ve rükû'dan doğrulurken ellerini kaldırdığını hıfz ediyor/görüyor, fakat İbn Mes'ûd ve arkadaşları bunu hıfz edemiyor/göremiyor öyle mi? Ben onlardan Hz. Peygamber'in öyle yaptığına dair bir şey duymadım.<sup>594</sup>*

Şeybânî ayrıca İbrahim en-Nehâî'den, namazda iftitâh tekbiri hariç bunların hiçbirinde ellerini kaldırılmayacağı görüşünü aktarır.<sup>595</sup>

Raf'u'l-yedeyn konusunun delillerini *Muvatta*'da ele alan Şeybânî *el-Hücce*'deki rivâyet ve yönteme benzer bir yöntem takip ederek rükû'a giderken ve rükû'dan doğrulurken ellerin kaldırılmayacağına dair yaklaşık 12 rivâyet nakleder. Biz burada sadece bir tanesini nakletmekle yetineceğiz.

Şeybânî'nin naklettiğine göre bir gün Ebû Hüreyre namaz kıldırması, her eğilip kalktığında tekbir almış fakat ellerini sadece namaza başladığında kaldırmıştı. Şeybânî bu rivâyetin ardından sünnet üzere nasıl namaz kılınacağını şöyle anlatır: Sünnete göre namaza iftitâh tekbiri ile başlanır. Rükû'a giderken, rükû'dan doğrulurken ve secdeye giderken tekbir getirilir. Ellerin kaldırılmasına gelince bir kere olmak üzere sadece namaza başlarken kulak memeleri hizasına kadar kaldırılır. Bu söylediklerimiz Ebû Hanîfe'nin görüşüdür.<sup>596</sup>

Şeybânî bu rivâyetin ardından *Muvatta*'ü'l-İmâm Muhammed'de herhangi bir yorum yapmazken aynı hadisi *el-Hücce*'de de rivâyet eder ve ardından ellerini kaldıran Medine ehline şu şekilde eleştiride bulunur:

*Hz. Ali ve İbn Mes'ûd Bedir ehli olduklarından dolayı İbn Ömer'den daha üst mertebeye sahiptirler. Dolayısıyla bize göre Hz. Ali ve İbn Mes'ûd ve bunlar gibi Bedir ehli sahâbîler Hz. Peygamber'in namaz kılma şeklini daha*

<sup>594</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 1, 96.

<sup>595</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 1, 96.

<sup>596</sup> Şeybânî, *Muvatta*', "İftitâhu's-salât", 33 (No. 104).

iyi bilir. Zira Hz. Peygamber'e diğerlerinden daha yakındırlar. Bunun yanında sizin fakihiniz İmam Mâlik, Ebû Hüreyre'nin ellerini sadece namaza başladığında kaldırdığını nakletmiştir. İşte sizin bu hadisiniz, Hz. Ali ve İbn Mes'ud'un görüşüne muvafıktır.<sup>597</sup>

Süfyan b. Uyeyne konuyla ilgili Ebû Hanîfe ve Evzâî arasında geçen ve aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin yöntemini gösteren bir tartışmayı şu şekilde aktarır:

*Ebû Hanîfe ve Evzâî Mekke'de Dârü'l-Hannâtîn denilen yerde bir araya geldiler. Evzâî Ebû Hanîfe'ye: "Siz ne oluyor da namazda rükû'dan önce ve sonra ellerinizi kaldırmıyorsunuz?" diye sordu. Ebû Hanîfe ise "Hz. Peygamber'den bu konuda gelen rivâyetler sahih olmadığı için" dedi. Evzâî: "Nasıl sahih olmaz. Zira Zührî bana Sâlim'den, o da babasından naklettiğine göre Hz. Peygamber namaza başlarken, rükû'da ve rükû'dan kalktığında ellerini kaldırdığını nakletti" demesi üzerine Ebû Hanîfe: "Bana Hammâd İbrahim'den o da Alkâme ve Esved'den, her ikisi de İbn Mes'ud'dan Hz. Peygamber'in ellerini sadece iftitâh tekbirinde kaldırdığını, başka bir şey için kaldırmadığını söylediler" dedi. Evzâî "Ben sana Zührî'den, o da Sâlim'den, Sâlim de babasından nakletti" diyorum sen ise bana "Hammâd İbrahim'den nakletti" diyorsun dedi. Bunun üzerine Ebû Hanîfe; "Hammâd Zührî'den, İbrahim de Sâlim'den daha fakihtir. Alkâme ise fıkhıta İbn Ömer'den aşağı değildir. İbn Ömer'in sahâbe olma üstünlüğü varsa da Esved'in de birçok üstünlüğü vardır. Abdullah ise Abdullah b. Mes'ud'dur dedi. Bunun üzerine Evzâî sustu."<sup>598</sup>*

Görüleceği üzere raf'u'l-yedeyn konusunda Ebû Hanîfe ile Evzâî arasındaki tartışma râviler etrafında şekillenmekte ve tercihler onlar üzerinden yapılmaktadır. Bir diğer husus da haber-i vâhid meselesinde geçtiği gibi tercih sebepleri arasında râvinin fakihtliği öne çıkmaktadır. Şeybânî bu tartışmayı aktardıktan sonra herhangi bir

<sup>597</sup> Şeybânî, *el-Hücce*, C. 1, 95.

<sup>598</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr*, (Mısır: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1315/1897), C. 1, 219; Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî, *Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe fi edilleti mezhebi'l-İmâm Ebi Hanîfe*, (Hindistan: el-Câmi'âtü'l-Eşrefiyye, 1439/2018), C. 1, 112.

yorum yapmadığına göre, hocası Ebû Hanîfe'nin tercihine katıldığını söylemek mümkündür.

Raf'u'l-yedeyn tartışmasında Hanefî usûlcüler çeşitli yöntemler takip etmişlerdir. Tahâvî konuyla ilgili rivâyetleri aktararak nâsîh-mensûh yöntemi üzerinden hareket etmiş, ayrıca meseleyi incelerken ileri gelen sahâbenin görüşlerini diğerlerine tercih etmiştir. Sonuç itibariyle Tahâvî; rûkû'a giderken, rûkû'dan kalkarken ve secdeye giderken ellerin kaldırıldığı şeklindeki rivâyetlerin sahih olduğunu, fakat sonradan bu uygulamanın nesholdüğünü aktarır.<sup>599</sup> Cessâs, Pezdevî, Serahsî, İbnü'l-Hümâm, Abdülaziz Buhârî gibi âlimler konuyu umûmü'l-belvâ bağlamında değerlendirirken Debûsî, Sadrüşşerîa gibi âlimler ise râvinin rivâyet ettiği haberin hilafına amel etmesi prensibi bağlamında değerlendirmiştir.<sup>600</sup>

Cessâs konuyla ilgili görüşünü açıklarken; “Herkesin bildiği meşhur bir rivâet şeklinde bize ulaşması gerekirken âhâd yolla gelen hadis örneklerinden biri de raf'u'l-yedeyn hadisidir. Bu hadis/rivâyet sahih olsaydı mütevâtir olarak nakledilmesi gerekirdi”<sup>601</sup> diyerek rivâyetleri umûmü'l-belvâ açısından zayıf kabul ettiğini belirtir.

Debûsî ise râvinin rivâyet ettiği habere muhalif amel işlemesi başlığı altında raf'u'l-yedeyn meselesini şöyle değerlendirir: “Şayet râvi, rivâyet ettiği hâdis rivâyetten önce muhalif davranmış ve rivâyet kendisine ulaştığında söz konusu amelini terk etmişse, rivâyetini yalanlamış sayılmaz. Fakat rivâyetten sonra muhalif davrandıysa bu durumda bakılır: Haberin -râvinin uzak yorumuyla da olsa- yapmış olduğu amelini doğrulama ihtimali varsa bu durum onun hadisi yalanladığı anlamına gelmez. Bu ihtimal yoksa haberi reddedilir. Çünkü râvinin, rivâyet ettiği habere muhalif davranması ya gafleti ya rivâyeti inkârı veya unutmaması sonucunda olmuştur. Yahut da

---

<sup>599</sup> Tahâvî, *Şerhu me'âni'l-âsâr*, C. 1, 224-227.

<sup>600</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, C. 3, 115; Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 399-400; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, C. 3, 26; Serahsî, *el-Usûl*, C. 1, 378; İbnü'l-Hümâm, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, C. 2, 381-382; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, C. 2, 292, 296; Sadrüşşerîa, Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrüşşerîa el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî, *et-Tavzîh fi halli gavâmizi't-Tenkîh*, thk. Saîd el-Ebraş, (Dimaşk: Mektebetü Merzûk, 1427/2006), 285.

<sup>601</sup> Cessâs, *a.g.e.*, C. 3, 115.

söz konusu haberin mensûh olduğunu bildiğinden ona muhalif davranmıştır”. Debûsî bu esasları naklettikten sonra İbn Ömer’in rivâyeti üzerinden konuyu değerlendirir:

*İbn Ömer Hz. Peygamber’in rükû‘ yapacağında ve kalkacağında ellerini kaldırdığını rivâyet etmiştir. Mücahid yıllarca İbn Ömer’e eşlik ettiği halde iftîhâh tekbiri dışında ellerini kaldırdığını görmediğini ifade etmiştir. İşte bu, İbn Ömer’in o haberin mensûh olduğu bilgisine sahip olduğunu göstermektedir.*<sup>602</sup>

Sonuç olarak Hanefî mezhebinin ilk dönem kurucu imamı ve Tahâvî gibi muhaddis fakihleri rükû‘a giderken ve kalkarken ellerin kaldırılacağını belirten haberleri mensûh olarak görmektedir. Ayrıca rivâyetlerin teâruzu halinde iki hadisten birini tercih etme ilkesinden hareketle, râvîlerinin fıkıh bilgisi ve sahâbenin ileri gelenlerinden olmaları gerekçeleriyle, ellerin kaldırılmayacağına dair rivâyetleri tercih etmiştir.

Hanefî usûlcülerin bu yaklaşımına karşı, başta İmam Buhârî olmak üzere birçok âlim, farklı bir yöntem takip ederek tamamen zıt bir tutum takınmıştır. İmam Buhârî *Raf‘u’l-Yedeyn* adlı müstakil bir eser telif etmiş ve eserin baş kısımlarında raf‘u’l-yedeyn ile ilgili 17 sahâbînin onlarca hadis rivâyet ettiğini ve bu şekilde amel ettiklerini kaydetmiştir.<sup>603</sup> Ayrıca birçok âlim raf‘u’l-yedeyn hadisinin mütevâtir derecesinde olduğu kanaatindeydi.<sup>604</sup>

### 3.2.2.6. Zâhirü’r-Rivâye’de Haber-i Vâhidle Nassa Ziyâde

Nassa ziyâde, kat‘îyyet ve zannîyyet açısından naslar arasındaki teâruzun giderilmesi bağlamında ele alınan bir usûl meselesidir. Problemin özünü, delâlet açısından kesin

<sup>602</sup> Debûsî, *a.g.e.*, C. 2, 292-293, 295-296.

<sup>603</sup> Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu’fî, *Ref‘u’l-yedeyn fi’s-salât*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1996), 22-23.

<sup>604</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettah Muhammed el-Hulv, 3.bs., (Riyad: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 1417/1997), C. 2, 173; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî bi-şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz-Muhammed Fuad Abdülbaki, (Kahire: el-Mektebetü’s-Selefiyye, tsz.), C. 2, 220; İbn Teymiyye, *el-Kavâidü’n-Nurâniyye el-Fıkhiyye*, thk. Ahmed b. Muhammed Halil, (Riyad: Dâru İbnü’l-Cevzî, 1422/2001), 81.

olan bazı naslara ahâd haber ya da kıyasla yapılacak yorum ve ilavenin nesih kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorusu teşkil etmektedir.<sup>605</sup>

Hanefî usûlcülere göre nassa yapılan ziyâde meselesinde nas kavramından maksat sübûtunda ve delâletinde kesinlik bulunan Kur'ân ve Sünnete ait dinî metinlerdir. Ziyâdeyle kast edilen ise, sübût ve delâlet yönünden kesin olan nasslara, zannî bir haber veya kıyasla yapılan ilavelerdir.<sup>606</sup>

Hanefî âlimler nas üzerine ziyâde meselesinde Irak ekolü ve Semerkant ekolü olarak iki gruba ayrılmıştır. Iraklılar'a göre nass üzerine ziyade nesih olarak tanımlanmış ve nesihte aranan şartlar burada da ileri sürülmüştür.<sup>607</sup> Bu ekol, sübûtu ve delâleti kat'î naslara, âhâd haber ve kıyas gibi zannî delillerle ziyade yapılamayacağı, bu ziyadenin ancak mütevâtir veya meşhur sünnetle yapılabileceği görüşünü savunurlar.

Semerkant ekolüne ait bir grup âlime göre ise âmm lafızların delâletleri tahsise ihtimalleri nedeniyle kat'î değil zannîdir. Dolayısıyla söz konusu lafızlarda kat'îlik tasavvur edilemez. Buna göre haber-i vâhid ile Kur'ân naslarına beyan anlamında ziyâde yapılabilir.<sup>608</sup> Bu ekole göre âmm lafızlar amel etmeyi gerektirir ama kesin bilgiyi gerektirmez. Umum ve husus anlamlarından her birinin kastedilme ihtimali nedeniyle tevakkuf edilmeli ve bu lafızlarla kastedilen anlam her ne ise ona inanılmalıdır.<sup>609</sup>

Nas üzerine ziyâde konusunun iyi anlaşılması için “nesih” kavramı üzerinde bir nebze durmamız faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Hanefî usûlcüler neshin bir “beyan” olduğunu söyler. Onlara göre nesih, zan ve yorum açısından devam etmesi mümkün olan bir hükmün süresinin açıklanmasıdır. Diğer bir deyişle başlangıçta verilen hükmün süresi nâsîh ortaya çıkana kadar devam

---

<sup>605</sup> Muharrem Yılmaz, “Nassa Ziyâde Problemi Ve Fikhî İhtilaflara Etkisi (Hanefî ve Şâfiî Mezhepleri Örneğinde)”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Tokat 2018, C. 6, S. 1, 1.

<sup>606</sup> Murat Şimşek, “Hanefî Fakihlerinin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyade Meselesi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı. 13, 2009, s. 106-107.

<sup>607</sup> Serahsî, *Usûl*, C. 2, 81, 83.

<sup>608</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl fî Netâici'l- 'Ukûl*, 300-3001.

<sup>609</sup> Semerkandî, *a.g.e.*, 280.

etmekte, hükmün neshinden sonra ise kanun koyucunun maksadının başlangıçtaki hüküm olmadığı ortaya çıkmaktadır.<sup>610</sup> Serahsî neshi şöyle tanımlar: “Şâri‘ açısından bakıldığında mensûh hükmün müddetinin açıklanması, bizim açımızdan ise mevcut hükmün yerine başka bir hükmün getirilmesidir. Dolayısıyla hükmü nesheden nas gelmemiş olsaydı daha önce var olan durum devam edecekti”.<sup>611</sup>

Neshi bir beyan olarak görenler açısından nâsihin etkisi önceki hükmün müddetinin nihayete erdiğini göstermesidir. Bu açıdan nâsih, kaldırılan hükmü gösteren bir alâmetten ibarettir.<sup>612</sup>

Irak Hanefileri nassa ziyadenin nesh kabul edilmesinin sebebini söz konusu ziyadenin ilgili nassın içerdiği hükmü değiştirmesi olarak görmektedir. Meseleyi şöyle açabiliriz: Nesih, önceki hükmün müddetinin bittiğinin beyanıdır. Esasen bu anlam nas üzerine ziyadede de mevcuttur. Şöyle ki; mutlak lafzın ifade ettiği ıtlâk kelâmında maksuttur. Bu durumun bilinen anlamı şudur: Herhangi bir kayıt/vasfı dikkate almaksızın, mahiyetin gerçekleştiği bir cüzünin yerine getirilmesi durumunda kişi dini sorumluluğu yerine getirmiş demektir. Takyit ise kaydın/vasfın ispatıdır. Bunun anlamı ise kişinin, herhangi bir hükmü mutlak olarak değil zikredilen kayıt/vasfı dikkate alınarak yerine getirecektir. Mutlak bir lafzı mukayyet hâle getirdiğimizde daha önce var olan ıtlâk anlamı ortadan kalkmış olur. Zira ıtlâk, herhangi bir kayıt olmaksızın bir şeyi yerine getirmeyi gerektirirken, takyit ise söz konusu kayıt olmadığında yapılan işin câiz olmadığını gerektirdiğinden aynı anda hem ıtlâk hem de söz konusu kayıt ile amel etmemiz mümkün olmaz. Buna göre ıtlâkın hükmü takyit ile son bulacağından zorunlu olarak onu neshetmiş olacaktır.<sup>613</sup>

Kuşkusuz nas üzerine ziyâde meselesi diğer birçok usûl konularında olduğu gibi sadece teorik bir tartışma konusu olmayıp Kur’ân’da yer alan mutlak lafızlara bağlı olarak bazı fikhî tartışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Şimdi bu tartışmalardan bazılarını ele alalım.

---

<sup>610</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, C. 2, 199.

<sup>611</sup> Serahsî, *el-Usûl*, C. 2, 56.

<sup>612</sup> Şükrü Selim Has, “Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 1, S: 21, (Kayseri: 2006), 552.

<sup>613</sup> Serahsî, *el-Usûl*, C. 2, 83; Abdülaziz el-Buhârî, *a.g.e.*, C. 3, 193.

### a) Abdestte Niyet Şartı

Hanefî usûlcülerinden Cessâs su ile abdest alındığında niyetin şart olmadığını belirttikten sonra buna delil olarak abdest âyetinde niyetin yer almadığını, niyeti şart koşmanın nassa ilave yapmak olacağını, bunun da nesih olacağını ifade eder. Abdest almayı emreden âyetteki <sup>614</sup> gasl/yıkama lafzı niyeti içermemektedir. Zira gasl lafzı hass lafızlardandır ve suyu abdest uzuvları üzerine akıtmak/dökmek anlamına gelir. Dolayısıyla nassın ayrıca bir beyana ihtiyacı yoktur. Şayet niyet vacip/farz kılımlırsa bu durumda nas üzerine ziyâde lazım gelir. Nassın ifade etmediği hükme ziyâde ise nesihdir.<sup>615</sup>

Hanefiler dışındaki âlimlerin çoğunluğu ise abdestte niyetin vücubu konusunda başka nasları<sup>616</sup> delil olarak getirir. Buna göre âyette ihlas ile kastedilen kalbin ameli olan niyettir. Ayette geçen emir kipi de niyetin vücûbunu gerektirir.

Ayrıca âlimlerin çoğunluğuna göre “إنما الأعمال بالنيات” “Ameller ancak niyetlere göredir”<sup>617</sup> hadisi de abdestte niyetin farz olduğunu gösterir. Zira hadiste geçen “إنما” edatı hasr ifade etmektedir. Hadisin anlamı Hanefilerin iddia ettikleri gibi, işlenen bir amelin dış dünyada varlığının niyet olmaksızın mümkün olduğu değil, aksine söz konusu amelin niyetsiz sabit olmayacağı hükmüdür. Ayrıca onlara göre, niyetin abdestte şart koşulması nassı neshetme kabilinden kabul edilmemiştir.<sup>618</sup>

Mesleyi zâhirü’r-rivâye metinleri bağlamında ele aldığımızda, kurucu imamların konuyu nas üzerine ziyâde çerçevesinde ele almadıklarını düşünüyoruz. Nitekim tüm

---

<sup>614</sup> Maide, 5/6.

<sup>615</sup> Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, C. 1, 302-303.

<sup>616</sup> Beyyine, 98/5.

<sup>617</sup> Buhârî, Eymân, 23, (6689).

<sup>618</sup> İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettah M. el-Hulv, (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997), C. 1, 156; İmam Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-mühezzeb li's-Şîrâzî*, thk. Muhammed Necîb Mutî'î, 2.bs., (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1427/2006), C. 1, 170; Zencânî, *a.g.e.*, 51.

araştırmalarımıza rağmen ilk kaynaklarda bu ibarelere rastlamadık. Bilakis kurucu imamların konuyu sahih haber ve âsâr üzerinden değerlendirdikleri görülmektedir.

Şeybânî *el-Âsâr*'da, Hz. Ömer'in başın mesh edilmesi dâhil, uzuvlarını ikişer kez yıkamasına dair rivâyeti naklettikten sonra Hammâd'ın: “Yıkanması gereken uzuvları gereği gibi yıkadıysa ve başını da gerektiği gibi mesh ettiyse bir kere yeterlidir” dediğini aktarır. Ardından Hanefî fakihlerin de kanaatinin bu olduğunu ifade eder.<sup>619</sup>

Şeybânî Ebû Hanîfe'den, namaz kılmak için abdest almak isteyen kişinin abdest uzuvlarını bir kez yahut üç kez yıkayıp başını mesh etmesi takdirde bunun yeterli olacağını aktarır.<sup>620</sup>

Hanefî mezhebi kurucu imamların abdest alırken niyetin konumunu yansıtan örneklerden biri de Şeybânî ile Ebû Hanîfe arasında geçen şu diyalogtur: Şeybânî; “Bir kimse niyet etmeksizin bir başkasına abdest almayı öğretse, almış olduğu böyle bir abdest ile namaz kılabilir mi?” diye sorar. Ebû Hanîfe ise her ne kadar o kişi niyet etmemiş dahi olsa bu şekilde bir abdest ile namaz kılabilir cevabını verir. Ebû Hanîfe daha sonra vermiş olduğu bu hükmü şöyle temellendirir: Nitekim cünüp bir kimse cünüp olduğunu unuttuğu halde niyet etmeksizin yıkansa bu kişi cünüplükten temizlenmiş olur. Niyet etmeden alınan abdest de böyledir. Ben bu kimsenin guslederken niyet edip etmediğine dikkat etmem.<sup>621</sup> Görüldüğü üzere Ebû Hanîfe burada niyetin farz olmadığına kıyas yoluyla hüküm vermiştir.

Şeybânî teyemmümde niyetin abdestteki niyetten farklı olduğunu beyan sadedinde, abdestte niyetin farz olmadığını şu ifadelerle aktarır: Bir kimse diğerine “Bana teyemmümü öğret” dese, öğreten kimsenin niyeti namaz kılmak değil de sadece ona teyemmümü öğretmek olsa, bu teyemmümü onun için yeterli olmaz. Çünkü teyemmüm ancak niyetle olur. Öte yandan bir kişi “Abdesti öğretirken namaza niyet etmese dahi bu abdesti sahih oluyor da teyemmüm neden geçerli olmuyor?” diye sorsa şöyle cevap verilir: Abdest ile teyemmüm farklıdır. Zira cünüp birisi gusül

---

<sup>619</sup> Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, C. 1, 43-44.

<sup>620</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 5.

<sup>621</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 1, 40; Şeybânî, *a.g.e.*, C. 1, 75.

almak niyeti olmaksızın bir ırmağa düşse ve yıkansa hem guslü hem de abdesti geçerli olur. Ama teyemmüm abdeste benzemez.<sup>622</sup>

Şeybânî burada suyla abdest alma ile teyemmüm arasındaki farkı belirtmekte ve birincisinde niyetin şart olmadığını kaydetmektedir. Bu yaklaşımın gerekçesini Hanefî fakihleri şöyle izah eder: Teyemmüm kastetmek, yönelmek anlamına gelmektedir. Niyet olmaksızın kast ve yönelmek olmaz. Ayrıca teyemmüm özel bir hale ait temizleyicidir. Suyla abdest ise böyle değildir. O hakiki temizliktir ve geneldir. Zira su bizatihi temizleyicidir.<sup>623</sup> Sonuç olarak tespit edebildiğimiz kadarıyla kurucu imamlar abdestte niyetin farz olmaması hükmünü “haber-i vahid ile nassa ziyade olunmaz” esasına değil, rivâyetlere ve kıyasa dayandırmaktadır.

### **b) Zinada Celde Cezasına Sürgün İlavesi**

Allah’ın kitabında zina eden erkek ve kadınlara her birine yüz celde vurulması<sup>624</sup> emredilmiştir. Şâfiîler âyetin bu hükmüne sürgün cezasını da ilave etmişlerdir. Bu konudaki delilleri de şudur: Bir bedevi beraberinde bir adamla Hz. Peygamber’e geldi ve ‘Ey Allah’ın Resûlü! Oğlum bunun yanında işçi idi, karısıyla zina yaptı’ deyince Hz. Peygamber: “Oğlunun cezası yüz sopa ve bir yıl sürgün.”<sup>625</sup> buyurdu. Şâfiîler mezkûr hâdise dayanarak âyetin hükmüne bir yıl da sürgün ilave etmişlerdir.<sup>626</sup> İbnü’l-Mülakkın bu hadisin şerhinde konuyla ilgili olarak: “Hadiste geçen ‘bir yıl sürgün’ hükmü, bunu kabul etmeyen Ebû Hanîfe aleyhine bir delil oluşturmaktadır” dedikten sonra Ebû Hanîfe’nin bu hadisi neden kabul etmediğini şöyle açıklar:

<sup>622</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 1, 94.

<sup>623</sup> Merginânî, Ebü’l-Hasan Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî, *el-Hidâye*, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1416/1995), C. 1, 28.

<sup>624</sup> Nur, 24/2.

<sup>625</sup> Buhârî, “Hudûd”, 30 (No. 6827-6828); Müslim, “Hudûd”, 29, (1697/1698); Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 25 (No. 4445).

<sup>626</sup> İmam Şâfiî, *el-Ümm*, (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1410/1990), C. 7, 82; Şîrâzî, Ebû İshak Cemâlüddîn İbrahim b. Ali b. Yûsuf, *el-Mühezzeb fî fikhi’l-İmâmi’s-Şâfiî*, (Dimaşk: Dârü’l-Kalem, 1417/1996), C. 5, 377; İmam Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *Minhâcü’t-Tâlibîn*, (Beyrut: Dârü’l-Minhâc, 1426/2005), 503.

*Çünkü o, sürgünün Kur'an'da geçmediğini, dolayısıyla zikredilen hadis ile söz konusu fikhî hükmün ispat edilmesi durumunda Kur'an nassının açık hükmüne ziyade yapmak anlamına geleceğini, haber-i vâhid ile böyle ziyadenin câiz olmadığı görüşündedir.*<sup>627</sup>

Her ne kadar İbnü'l-Mülakkın konuyu nas üzerine ziyade bağlamında değerlendirse de Hanefî mezhebi kurucu imamların meseleyi bu bağlamda ele almadıkları ve ilgili rivayetler üzerinden hareket ettikleri görülmektedir.

Şeybânî bu konuyu “kitâbu'l-hudûd” bölümünde soru-cevap şeklinde şöyle arz eder: “Muhsan/evli bir kimse zina ettiği takdirde bu kimseye hem recm hem de celde cezası birlikte uygulanır mı?. (Ebû Hanîfe) şöyle cevap verdi: Hayır, sadece recm cezası uygulanır. Zira bize Hz. Peygamber'den ulaşan habere göre o Maiz b. Mâlik'i recmetti fakat celde cezası uygulamadı. Ayrıca Hz. Ömer'den bize ulaşan bir rivâyette ise o, zina eden evli birini recmettirmiş ama celde cezası uygulamamıştır. Şeybânî: Peki, bekâr biri zina etse celde cezasına ilaveten sürgün cezası verilir mi? diye sordu. (Ebû Hanîfe) hayır dedi. Hz. Ali'den ulaşan rivâyete göre o, sürgün cezasını kabul etmemiş ve sürgün cezası fitne olarak yeter de artar demiştir”<sup>628</sup>

Ebû Yûsuf konuyla ilgili görüşlerini, İbn Ebî Leylâ ile Ebû Hanîfe'nin tartışması bağlamında şu şekilde kaydeder: Bekâr birine yüz celde uygulandığında Ebû Hanîfe şöyle demektedir: “Ben bu cezanın ardından artık sürgün cezasını uygun görmem. Zira bu hususta bize Hz. Ali'den ulaşan rivâyete göre o, sürgün cezasını nehyetmiş ve sürgün cezası fitne olarak yeter de artar demiştir”. Ebû Yûsuf devamında “Biz de bu görüşle amel etmekteyiz”<sup>629</sup> der.

Yapılan bu izahlardan anladığımız kadarıyla kurucu imamların gerek abdestte niyet ve bismelinin hükmü gerekse zinada celde cezasında sürgün ilavesi konularını “nassa ziyade” değil rivâyetleri tercih bağlamında ele aldıkları söylenebilir.

<sup>627</sup> İbnü'l-Mülakkın, Ömer b. Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Abdullah el-Ensârî, *et-Tavzîh li-Şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh*, thk. Hâlid er-Ribat-Cum'a Fethî, (Katar: Vizârâtü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1429/2008), C. 17, 30.

<sup>628</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 7, 145.

<sup>629</sup> Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, 218.

### 3.2.3. İcmâ

İslam Hukukunun en önemli kavramlarından biri olan icmâ şer'î deliller arasında üçüncü sıraya yerleşse de uygulamada müctehidin ictihad yapmadan önce hakkında araştırma yapacağı ilk delildir. Zira ümmetin icmânının olduğu bir konuda müctehidin yeni bir ictihad yapması mümkün olmadığından İslâm hukuk sistemi içerisinde icmâ, oldukça önemli bir konuma sahiptir. Bu durum icmân ictihada engel olduğu anlamına gelmez. Zira Hz. Peygamber'in teşri' vazifesini ictihad yolu ile devam ettiren âlimler, nasların mana/illet, hikmet ve maksatlarına bakarak yeni olayların hükümlerini beyan etmişlerdir. İctihad kurumu tam aksine icmâ delili ile koruma altına alınmıştır.

İcmân şer'î bir delil olarak taşıdığı anlam ve konunun belirginleştiği alanlardan biri nasların delâleti meselesidir. Âyette<sup>630</sup> Kur'ân'ın lafızlarının eksiltilip azaltılmayacağı ya da değiştirilmeyeceği hükmünün garanti altında olduğunu çok güçlü bir şekilde belirtilmiştir. Ancak anlam sapmalarının ve tahriflerin önünün kesileceği hükmü aynı güçte vurgulanmamıştır. İşte tam da burada icmâ devreye girmiş ve anlam farklılıklarını, çeşitliliklerini, sübûtteki zanniliği ortadan kaldırmıştır. Böylelikle indî yorumların önüne geçilmiş, sapmalara karşı nasların delâletini güçlü şekilde korumuştur.

#### 3.2.3.1. İcmân Tarifi

İcmâ kelimesi lügatte iki manada kullanılır. Birincisi bir şeye azmetme, karar verme manasıdır. Örneğin: "Falanca şu iş üzerine icmâ etti" demek ona azmetti, karar verdi demektir. İkincisi ise bir şey üzerinde ittifak etmektir. Örneğin: "Bir topluluk şu hususta icmâ etti" demek "o şey üzerinde ittifak ettiler" manasına gelir.<sup>631</sup> İki anlam arasındaki fark, birincide icmâ lafzı bazen tek kişinin azmetmesine ve karar vermesine hamledilirken ikincide devamlı olarak birden fazla kişinin varlığı gerekir.

Fıkıh usûlü kaynaklarındaki tanımlara göre icmâ: "Hz. Peygamberin ümmetine mensup müctehidlerin onun vefatından sonraki herhangi bir zamanda dinî bir

---

<sup>630</sup> Hicr, 15/9.

<sup>631</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, C. 8, 57; Cevherî, *Tâcü'l-lüga*, C. 3, 1199; Zuhaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-islâmî*, C. 1, 489.

meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmeleridir.<sup>632</sup> Buna göre bir ittifaka “icmâ” denilmesi için görüş birliği edenlerin müctehid olması, bütün müctehidlerin ittifak etmesi, Hz. Peygamber’in ümmetinden olmaları, icmân Hz. Peygamber’in vefatından sonra gerçekleşmesi, aynı sırada gerçekleşmiş olması ve konunun dini bir mahiyet arz etmesi gibi şartlar söz konusudur.

Hanefî usûlcülerden Şâşî icmân hangi alanda olduğuna dikkate çekerek onu şöyle tarif eder: “Hz. Peygamber’in vefatından sonra onun ümmetinin fûrû-u dinde görüş birliği etmesidir”.<sup>633</sup> Şâşî “fûrû-u din” ifadesiyle usûlü’-d-din dediğimiz tevhid, sıfatlar ve nübüvvet konularının icmân kapsama alanına girmediğini belirtmektedir.

### 3.2.3.2. Zâhirü’r-Rivâye’de İcmâ ile İstidlâl

Şeybânî’nin eserlerini kaleme aldığı dönemde icmân kavramsal içeriği henüz belirginleşip netlik kazanmadığı için müellif icmâ kelimesini kimi zaman lûgat anlamında, kimi zaman daha sonra sistematik usûl eserlerinde tanımlanacak olan terim anlamında, kimi zaman da bölgesel ittifak anlamında kullanmıştır. Bu nedenle Şeybânî’nin eserlerinde icmâ ile neyin kast edildiği ancak istikra yöntemi ile tespit edilebilir.

Şeybânî’de tıpkı diğer âlimler gibi icmân şer’î bir delil olduğunu kabul etmiş ve birçok fikhî hükmü icmâ deliline bağlamıştır. Örneğin ona göre bir kimse âyeti te’vil ederek bir başkasının kanını helâl görüp onu öldürse, öldüren hakkında ittifakla kısasa başvurulmaz. O, bu ittifakı şu ifadelerle aktarır: “Âyeti te’vil ederek bir

<sup>632</sup> Gazzâlî, Hücetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. H. Yunus Apaydın, (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), C. 1, 257; İbn Akil, Ebû’l-Vefâ Ali b. Akil b. Muhammed b. Akil el-Bağdâdî, *el-Vâzih fi usûli’l-fikh*, thk. Abdülmuhsin et-Türkî, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1420/1999), C. 1, 42; Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Mahsûl fi ilmi usûli’l-fikh*, thk. Taha Câbir Feyyaz el-Alvânî, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1992/1412), C. 4, 20; Âmidî, *el-İhkâm*, C. 1, 196; Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl*, C. 1, 193; Zuhaylî, *a.g.e.*, C. 1, 490; İbrahim Kâfi Dönmez, “İcmâ”, *DİA*, C. 21, 417.

<sup>633</sup> Şâşî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. İshak, *Usûlü’ş-Şâşî*, (Mevlâ Muhammed Feydû’l-Hasen el-Kenkûhî’nin ‘*Umdetü’l-Havâşî Şerh Usûli’ş-Şâşî* adlı eseri ile birlikte), (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424/2003), 181.

kimseyi öldüren hakkında kısas cezasının uygulanmayacağında icmâ etmişlerdir”

“فأجمعوا على أنه لا قود في دم أستحل بتأويل القرآن”.<sup>634</sup>

Şeybânî “tahrîmü’n-neseb bâbında” evlenilmesi haram kılınan kişilerin kimler olduğuna dair âyeti<sup>635</sup> zikreder ve ardından “Bu âyet açıkça annelerle evlenmenin haram olduğunu ifade eder” dedikten sonra “ninelerle evlenmenin hükmü ise sünnet ve icmâ ile sabit olmuştur”<sup>636</sup> der. O, aynı bâbda zikri geçen âyetin kişinin kızlarıyla evlenmesinin haram olduğunu ifade ettiğini, torunların haram oluşunun ise sünnet ve icmâ ile sabit olduğunu aktarır.<sup>637</sup>

Şeybânî aşağıdaki misalde ise süvari ile piyadenin ganimetten farklı paylar alacağını ifade ederken bu hükmü icmâya dayandırır. O şöyle der:

*Savaşta süvari olarak katılana üç pay verilir. Bunların biri süvarinin, ikisi atın hakkıdır. Bu hüküm aynı zamanda Hicâz ve Şâm âlimlerinin görüşüdür. Bu paylaşımında atı süvariye üstün tutma söz konusu değildir. Zira bu iki pay sonuçta zaten süvariye verilecektir. Dolayısıyla burada atı sahibine üstün tutma değil, süvariye piyadeye üstün tutma vardır. Bu söylediklerimiz icmâ ile sabittir.*<sup>638</sup>

Bir başka meselede icmâ yerine, ittifak etmek anlamına gelen ve aynı kökten türeyen ve “Müslümanlar ittifak etti”<sup>639</sup> “اجتمع عليه المسلمون” “ictemâ aleyhi” “اجتمع”, fiilileri kullanır: “Âdil kişiler ile bağıler (halifeye itaat edenlerle ona başkaldıran) ictima ederek İslâm düşmanlarıyla savaşarak ganimet alsalar her ikisi de bu ganimetten pay sahibi olurlar.”<sup>640</sup>

<sup>634</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 7, 361.

<sup>635</sup> Nisâ, 4/23.

<sup>636</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 4, 358.

<sup>637</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 4, 358.

<sup>638</sup> Serahsî, *Şerhu’s-Siyeri’l-kebir*, C. 3, 35-36.

<sup>639</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 7, 200.

<sup>640</sup> Şeybânî, *es-Siyerü’s-Sağîr*, thk. Mahmûd Ahmed Gâzî, (İslâmâbât: Mecma’u’l-Buhûsi’l-İslâmiyye, 1419/1998), 26.

Şeybânî sayı ile alınıp satılan malların toptan satılabileceği konusunda böyle bir satış kabul etmeyen Medine ehli ile tartışırken onlara yönelik olarak şöyle der:

*Ne dersiniz, birisi beraberinde birçok yumurta getirip tek tek saymayarak toptan satsa böyle satış câiz olur nu? Aynı şekilde bir kimse pazara ceviz, salatalık/acur ve karpuz gibi yiyecekler getirse ve bunları da toptan satsa, bu satış câiz olmayacak mı? Şayet yumurta ve cevizin toptan satışına izin vermeseniz ümmete muhalefet etmiş olursunuz!.*<sup>641</sup>

Şeybânî bu ifadeleriyle, açıkça ümmetin icmânının önemli bir delil niteliği taşıdığını ve zımnen bu ittifaka aykırı davranmanın sakıncalı olduğunu ifade etmektedir.

Şeybânî'nin eserlerinden naklettiğimiz ve sonraları terim manasıyla tanımlanacak icmân yanı sıra bölgesel, mezhep içi ve sahabenin bir bölümünün ittifakına icmâ denilmesi de vakidir. Örneğin zekâtın âyette geçen sekiz sınıfa taksimi gerekmediği konusunda icmâ olduğunu söyler. Şeybânî zekât âyetini<sup>642</sup> naklettikten sonra, zekâtın bu sınıfların hepsine taksimi gerekir diyen görüşün aykırılığını şu şekilde aktarır: Ebû Hanîfe zekât toplayan memurlara zekâtın belirli bir pay yoktur demiştir. Medine ehli de bu görüştedir. Bazıları ise (zekât toplayan) memurlara 1/8 hisse verileceği görüşündedir. Ebû Hanîfe zekât taksiminin vâliye bırakıldığını, dolayısıyla vâlinin ihtiyaç durumuna göre bir sınıfa diğerinden daha fazla verebileceğini hatta ihtiyaca göre tüm zekâtı tek bir sınıfa dahi verebileceğini söylemiştir. Bazıları ise Kur'ân'da zikredilen her sınıf için pay ayrılması gerektiği, bu sebeple (zekât toplayan) memurlara 1/8 hisse verilmesi gerektiği görüşündedir. Şeybânî bu nakillerin ardından şöyle bir tercih yapar: "Birinci görüş daha doğrudur. Zira bu Kûfe ve Medine ehlinin icmâ ettiği görüştür".<sup>643</sup>

Açıkça görüleceği üzere Şeybânî burada dönemin önemli iki ilim merkezi olan Kûfe ve Medine ehlinin ittifakını icmâ olarak zikretmiştir.

Şeybânî mezhep içi icmâa ise şu örneği verir:

*Ebû Hanîfe şöyle dedi: Doğum yapan bir kadından kanın gelme süresi kırk gündür. Hayız olmuşsa iki kan arasındaki sürenin az veya çok olması*

<sup>641</sup> Şeybânî, *el-Hüccce*, C. 2, 731.

<sup>642</sup> Tevbe, 9/60.

<sup>643</sup> Şeybânî, *el-Hüccce*, C. 1, 394-397.

*farketmez, bunun tamamı nifâs kabul edilir. Biz istihsâna dayanarak bunun tamamının nifâs olduğuna hükmettik. Buna göre, şayet kırk gün içinde iki kan arasındaki süre on beş günden daha az ise bunun hepsi nifâs sayılır. Fakat aradaki süre on beş günden daha çok ise önceki nifâs, ikincisi değildir. Zira Ebû Hanîfe ve ashabımızın hepsi, hayızda iki kan arasında bulunan temizlik on beş gün ise bu iki kanın farklı iki kan olduğunda icmâ etmişlerdir. Onlar bu hükmü hayız hakkında söyleyince biz de nifâsta kıyas yoluyla bunu söyledik.<sup>644</sup>*

Sonuç olarak icmâ, tarihî süreç içinde Kur'ân ve sünnet naslarının daha doğru anlaşılmasını sağlamış, vahiy ve ictehad gibi iki temel esasa dayanarak şer'î lafızların delâletlerinin çarpıtılmasına engel olmuş, bu suretle namaz, oruç, zekât gibi mevcut hükümleri korumuş ve âlimlerin şahsında müslümanların ortak şuurunu tesis etmiştir.

#### **3.2.4. Kıyas**

İslâm fıkhdında dördüncü temel delil kabul edilen ve fıkıh usulü kaynaklarında en geniş yer ayrılan konu kıyastır. İmam Cüveynî'nin ifadesiyle kıyas "ictehadın odak noktası, rey'in de temelidir".<sup>645</sup> Dolayısıyla şer'î hükmü elde etmek için yoğun çaba sarf eden müçtehidte aranan en önemli şartlardan biri de kıyas bilgisidir. Nitekim kişinin ictehad derecesine ulaşabilmesi kıyas vasıtasıyla mümkündür. İmam Şâfiî'den nakledilen "kıyası bilmeyen fakih olamaz"<sup>646</sup> ifadesi de kıyasın önemine ve fikhî istidlâldeki kritik rolüne işaret etmektedir.

Kıyas İslâm hukukunda Kur'ân, sünnet ve icmâ'dan sonra dördüncü temel delil olarak kabul edilmiştir.<sup>647</sup> Burada kıyasın delil oluşundan maksat, şer'î amelî

<sup>644</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 47. Sahâbenin bir bölümün icmâi ile ilgili bkz. *el-Hücce*, C. 1, 315.

<sup>645</sup> Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Salah b. Muhammed b. Uveyda, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), C. 2, 3.

<sup>646</sup> Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî, *el-Bahrü'l-Muhît fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülkadir Abdullah el-Ânî, (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf, 1413/1992), C. 5, 5; Abdülkerim Nemle, *el-Mühezzeb*, C. 4, 1809.

<sup>647</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, C. 2, 497; Şirâzî, *el-Lüma'*, 199; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, C. 5, 26; Tûfî, Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle,

hükümler hakkında teşrî'î asıllardan/delillerden olmasıdır.<sup>648</sup> Ancak kıyasın bilgi değeri bakımından ilk üç temel delil gibi kesin bilgi ifade edip etmemesi yapılan kıyasın öncüllerine bağlıdır. Asılda bulunan vasfın illet oluşu kesin olup aynı illetin fer' de de bulunduğu kesin ise bu kıyas kat'î kıyas vasfını almakta ve kendisiyle amel etmek vacip olmaktadır. Bu öncüller zannî olduğunda ortaya çıkacak kıyas zannî olduğu gibi bilgi değeri de zannî olacaktır.<sup>649</sup>

Hanefî usûlcüler şer'-i şerîfin delillerini aktarırken kıyasın bilgi değerini dikkate alarak delillerin sıralamasını şu ibare ile ifade ederler: *اعلم أن أصول الشرع ثلاثة الكتاب والسنة وإجماع الأمة والأصل الرابع القياس* “Bil ki şer'-i şerîfin delilleri üçtür: Kur'ân, sünnet ve icmâ. Dördüncü delil ise kıyastır.<sup>650</sup> Pezdevî'ye ait bu ibareyi şerh eden diğer usûlcüler, bu tertibin asılların delil değerini gösteren bir tertip/sıralama olduğunu ifade etmişlerdir. Buna göre Kur'ân, her açıdan mutlak delildir. Daha açık bir deyişle delil oluşu kendisi dışında başka bir şeye bağlı değildir. Sünnet ise Kur'ân ile sabit bir delildir. İcmâa gelince, onun bir delil olarak şer'î hükme esas alınması bu iki asla bağlıdır. Ancak her ne kadar bu üç delil birbirlerine nispetle delil değeri bakımından farklılık gösterebilir de ortaya koydukları hüküm kesindir ve amel etmek vaciptir.

Pezdevî'nin kıyası diğer üç delilden ayrı zikretme nedeni ise kıyasın bu üç temel delilden birinde yer alan bir asla yani “makîsün aleyh” bulunmasına bağlı olmasıdır. Buna göre kıyas bir açıdan asıl, diğer bir açıdan tâlî bir delildir. Kur'ân ve sünnette açıkça zikredilmeyen birçok hükmün kıyas ile sabit olması itibariyle asıl, şer'î hükümleri ortaya koyarken Kur'ân, sünnet ve icmâa dayanması itibariyle tâlîdir. Delillerin tertibi esnasında kıyasın “bu üç delilden çıkarılması gerektiği” kaydı ise

---

1407/1987), C. 3, 247; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 322; Zekeriyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî, *Gâyetü'l-vüsûl ilâ şerhi Lübbi'l-usûl*, (Beyrut: Hâşimî Yayıncılık, 1439/2018), 463.

<sup>648</sup> Zuhayli, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, C. 1, 602.

<sup>649</sup> Molla Cîven, Ahmed b. Ebî Saîd, *Nûrû'l-envâr fî şerhi'l-Menâr*, thk. Fetihâ Mevân Abdülvahid el-Hâlidî-Mahmûd Ali Dâvûd el-Ubeydî, (Beyrut: Dâru'n-Nûri's-Sabâh, 2015), C. 1, 134; Abdülkerim en-Nemle, *el-Mühezzeb*, C. 4, 1922.

<sup>650</sup> Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, 94-95.

sözü geçen kıyasın şer‘î kıyas olması, aklî kıyasın konu dışında kalması nedeniyledir.<sup>651</sup>

### 3.2.4.1. Kıyasın Kavramsal İçeriği

Fıkıh usûlünde farklı şekillerde tanımlanan kıyasın iki eğilim etrafında toplandığı görülür:

**a.** Kıyas, hakkında nas bulunan hâdisenin hükmünü, hakkında nas bulunmayan hâdiseye katmak için çaba sarfeden müçtehidin yaptığı gayretin adıdır.

**b.** İki hâdis arasında gerçekleşen tesâvî/eşitlenmenin adıdır.

Buna göre kıyasın tanımını yapacak olursak birinci eğilime göre kıyas: “Hükmün illetinde müşterek olmaları nedeniyle, aslın hükmünü fer‘e uyarlamaktır”.<sup>652</sup> İkinci eğilime göre ise: “Hükmün taşıdığı illette ortak olmaları nedeniyle fer‘in asla eşitlenmesidir”.<sup>653</sup>

Hanefî usûlcülerden Semerkandî, yukarıda geçen tanımları “Hükmün asıldan fer‘e uyarlanması doğru değildir” diyerek eleştirir. Zira aslın hükmü olan helâl, haram, illet gibi vasıflar asla ait vasıflardır. Vasıflarda ise aktarma/uyarlama ya da geçiş olmaz. Ama asılda bulunan hükmün misli/benzeri, misli bir illet ile fer‘de sabit olabilir. Semerkandî bu eleştirisinin ardından doğrusu budur diyerek kıyası şöyle

<sup>651</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, C. 1, 34; Siğnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Ali b. Haccâc el-Buhârî, *el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî*, thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Gânî, (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1422/2001), C. 1, 191; İbn Melek, Abdüllatif b. Ferište, *Şerhu Menâri'l-envâr*, thk. İlyas Kaplan, (İstanbul: Dârü'l-İrşâd, 1435/2014), C. 1, 105-107.

<sup>652</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, C. 3, 186; Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yusuf el-Azzâzî, (Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1417/1996), C. 1, 447; Cüveynî, *el-Burhân*, C. 2, 5; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, C. 2, 195; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, C. 5, 5-11.

<sup>653</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, C. 3, 190; İbn Hâcib, *Münthehe's-sûl (su'âl) ve'l-emel*, C. 2, 589; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr, (et-Takrîr ve't-tahbîr şerhiyle birlikte)*, C. 3, 150; İbn Abdüşşekur, Muhibullâh b. Abdüşşekür el-Bihârî, *Müselleme's-sübût (Fevâtihu'r-rahâmât şerhiyle birlikte)*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418/1998), C. 2, 305.

tanımlar: “İki mezkûrdan birine ait hükmün benzerini benzer bir illet sebebiyle diğerinde izhar etmektir/ortaya çıkarmaktır”.<sup>654</sup>

Semerkindî kıyası “ispat etme, uyarılama” ifadeleriyle değil de “izhar etme” lafzıyla tanımlamasının sebebini, kıyâs yoluyla elde edilen hükmün Allah’ın hükmü olduğu anlayışını vurgulamak olarak açıklar. Zira hükümleri ispat ve icâd eden Allah’tır. Bir başka gerekçesi ise kıyâs, hükmü hiç yokken ispat eden değil fer‘de bulunan hükmü ortaya çıkaran bir delildir. Buna göre kıyas bir nevi vasıta konumundadır. Semerkandî, “misil” kavramını tercih etmesinin nedenini ise yukarıda aktardığımız gibi vasıflarda aktarma olmayışına bağlar.<sup>655</sup> Molla Hüsrev de aynı gerekçelerle Semerkandî’nin tanımını tercih eder.<sup>656</sup>

### 3.2.4.2. Zâhirü’r-Rivâye’de Kıyas ile İstidlâl

Ebû Hanîfe fikhî mesâilin hükmünü öncelikle Kur’ân’da arar, onda bulamazsa sünnete başvurur, bu ikisinde de bulamazsa ahabın görüşlerini gözden geçirir ve tercih ettiğini alırdı. Eğer sahâbede de bulamazsa icthad ederdi.

Ebû Hanîfe, bulunduğu bölgede karmaşık birçok olay meydana geldiği için kıyası sıkça kullanmıştır. Fikhî konuları farklı yönleriyle inceleyen Ebû Hanîfe, farazî meselelere dair hükümler de vermiştir. O, kıyası belli bir kurala bağlamış ve sıkça kullanmıştır.<sup>657</sup> Şeybânî, Ebû Hanîfe’nin öğrencileriyle fikhî meselelere ilişkin kıyasları münzara ettiklerini, Ebû Hanîfe’nin istihşân yaptığında hiçbirinin ona yetişemediğini belirtir.<sup>658</sup>

Ebû Yusuf da hocası Ebû Hanîfe gibi kendisine arz edilen meseleleri Kur’ân, sünnet, icmâ ve kıyas gibi deliller çerçevesinde hükme bağlıyordu. Hatta o kıyasta ileri bir dereceye ulaşmıştır. Bu konuyu Evzâî’ye yazdığı reddiyede açıkça ifade eder:

<sup>654</sup> Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, C. 1, 553-554.

<sup>655</sup> Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, C. 1, 554.

<sup>656</sup> Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 322.

<sup>657</sup> Mustafa Uzunpostalcı. “Ebû Hanîfe”, *DİA*, 10, 135.

<sup>658</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 25.

“Kur’ân ve ma’rûf sünneti kendine uyulan bir önder kıl. Bunlara uy. Kur’ân ve sünnette sana açıklanmayan şeyleri sana ulaşan ve açıklanan şeylere kıyas et”.<sup>659</sup>

Şu örnek Ebû Yûsuf’un kıyası delil olarak kullandığını açık biçimde göstermektedir: Dârül-harpten hamile olarak gelen Müslüman bir kadın evlense nikahı fasit olur. Buna karşılık Evzâî söz konusu hükmün esirler hakkında olduğunu belirtir. Müslüman kadınlara gelince, Evzâî öteden beri onlar hakkındaki uygulamanın şu olduğunu söyler: İddet süresi içerisinde Müslüman olmaları halinde, kocaları onlar üzerinde daha fazla hak sahibidir. Ebû Yûsuf ilgili görüşleri aktardıktan sonra kendisinin de Ebû Hanîfe ile aynı görüşte olduğu söyler ve meseleyi kıyas tekniği açısından şöyle değerlendirir: Ebû Hanîfe bu kadınları, Hz. Peygamber’in “fey yoluyla alınan hamile kadınlarla doğum yapıncaya kadar ilişkiye girmeyin” sözündeki esir kadınlara kıyas ederek, Müslüman kadınların da aynı hükümde olduğunu ifade etmiştir.<sup>660</sup>

Şeybânî; hakkında nas, icmâ ve sahâbî kavli bulunmayan meselelerde kıyas deliline başvurmuştur. O, hakkında şer’î delil bulunmayan birçok meseleyi var olan âsâr üzerine kıyas etmiştir. Nitekim o, “hakkında nas bulunmayan konularda kıyas yapılmalıdır”<sup>661</sup> diyerek kıyasa yaklaşımını açıkça ortaya koymuştur.

Şeybânî sadece kıyasa değinmemiş, aynı zamanda sonraki dönemlerde müstakil başlıklar altında ele alınacak olan kıyasın temel unsurlarını oluşturan asıl, fer’, illet ve hüküm konularına da değinmiştir. Şeybânî sadakalar konusundaki kıyas işlemi şu şekilde aktarır:

*Sana anlattığımız üzere sadakalarla ilgili bir takım âsâra vakıf olduk ve benzerlerini de bunlara kıyas ettik. Çünkü âsâr tüm konularda değil, bazı konular hakkında vârid olmuştur. Hakkında âsârın vârid olmadığı meseleler âsârın vârid olduğu meselelere kıyas edilir.*<sup>662</sup>

Şeybânî, Medine ehli ile bazı konularda tartışırken kıyasın delil oluşunun yanında onun önemine de vurgu yapmış ve nas varken kıyasa başvuran Medine ehlini şu

<sup>659</sup> Ebû Yûsuf, *er-Red ‘alâ Siyeri’l-Evzâ’î*, 32.

<sup>660</sup> Ebû Yûsuf, *a.g.e.*, 103.

<sup>661</sup> Şeybânî, *el-Hüccce*, C. 2, 730.

<sup>662</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 12, 101.

şekilde eleştirmiştir: Medine ehli namazda kahkaha ile gülmeyi namazı bozan ancak yeniden abdest almayı gerektirmeyen konuşma menzilesinde görmüşlerdir. Şayet bu konuda âsâr olmasaydı kıyasa göre Medine ehlinin dediği gibi olacaktı. Fakat eser/rivâyet varken kıyasa başvurulmaz. Doğru olan ancak âsâra boyun eğmektir.<sup>663</sup>

Şeybânî özellikle *el-Câmi‘u’l-kebîr*’de kıyas kavramını kullanmasının yanında sık sık “قياس قول أبي حنيفة” ve “قياس قول أبي يوسف” ifadelerini kullanmaktadır.<sup>664</sup> Bu ifadeler müctehitlerin sadece mücerret kavillerini nakletmekten ziyade fer‘î meselelerde verdikleri hükümlerin illetlerini tespit anlamına gelmekte, bu tespitin sonucu olarak da kapsayıcı bir kaide koymaktadır. Bu durum söz konusu hükmün başka meselelere de uygulandığı anlamına gelmektedir. Netice itibarıyla bununla bir hukuk mantığı inşasının hedeflendiği söylenebilir.<sup>665</sup>

#### **a) Zâhirü’r-Rivâyede Kıyas ve Kıyas Manasına Gelen Lafızların Kullanımı**

Her ne kadar icmâ ve kıyas gibi kavramlar Hanefî Mezhebinin kurucu metinlerinde gerek lügavî gerekse ıstılâhî anlamda kullanılmış olsa da sistematik usûl eserlerinde tanımlandığı anlamda net bir kullanımdan söz edilemez. Kıyas lafzı ve türevleri kimi yerlerde açıkça söylenirken kimi yerlerde ise iki hâdisenin birbirine benzediğini, dolayısıyla birinin diğerine kıyas edildiğini ifade etmek için “بمنزلة” , “كذلك” gibi farklı lafızlar kullanılmıştır. Bu nedenle her bir kavramı Şeybânî’nin eserlerinden vereceğimiz örneklerle değerlendirmeye çalışacağız.

#### **a.a) Kıyas “قياس” ve Türevlerinin Kullanımı**

Zâhirü’r-rivâyede en çok kullanılan kavramlardan biri “kıyas” ve türevleridir. Hatta illetleri akıl yoluyla kavranabilen (ma‘kûlu’l-ma‘nâ) ibadetler için de bu kavram kullanılmıştır. Örneğin Ebû Hanîfe’ye göre abdest alan veya gusleden kişi ağzına ya

<sup>663</sup> Şeybânî, *el-Hücce*, C. 1, 204.

<sup>664</sup> Tuba Hacer Korkmaz, “Şerhu’l-Cessâs ‘ale’l-Câmi‘i’l-kebîr adlı eserin tahkiki”, 94, 129, 198, 223.(Tahkik Kısmı).

<sup>665</sup> Korkmaz, *a.g.e.*, 42.

da burnuna su vermeyi unutursa, her iki halde de aynı hükmü alır. Fakat o kıyası terk edip “ندع القياس” İbn Abbâs’tan gelen eser/sözle amel etmiştir.<sup>666</sup>

Hanefî fakihleri yolcunun namazı kısaltması hakkında üç günlük mesafeyi esas almışlardır. Bu görüşlerini ise bir kadının mahremi olmadan tek başına yolculuk edemeyeceği üç günlük mesafeye kıyas ederek belirlemişlerdir. Nitekim Şeybânî bu yaklaşımı şöyle ortaya koyar:

*Dedim ki: Yolcunun üç günden daha az bir mesafede namazını kısaltmasına ne dersiniz? Ebû Hanîfe “Hayır” dedi. Dedim ki: Peki üç gün ve üç günden fazla bir zaman yolculuk yaparsa buna ne dersiniz? Dedi ki: O kişi yaşadığı şehirden çıktığı andan itibaren namazını kısaltır. Dedim ki: Bu üç günlük süreyi neye göre tayin ettin? Dedi ki: Hz. Peygamber’den rivâyet edilen “kadının yanında bir mahremi bulunmadıkça üç gün yolculuk yapmasın” hadisi vardır. Ben de buna kıyas yaptım.<sup>667</sup> “فقتت على ذلك”*

Kıyas kavramı bazen fikhî bir meselenin diğer bir fikhî meseleye uyarlanması kullanılmıştır. Nitekim Şeybânî’ye göre Müslüman bir birlik, harbilere ait malları henüz taksim edilmeden önce ele geçirse, herhangi bir bedel ödemeksizin ilgili ganimetleri alabilirler. Fakat taksim edildikten sonra onları bulup ele geçirmişler ise rehine kıyasla “على قياس المرهون” bedelini ödeyerek alabilirler.<sup>668</sup>

Kıyas kavramının kullanıldığı diğer bir mesele şudur: Malını ve vârislerini kendi memleketinde bırakıp İslâm ülkesine eman alarak giren gayr-i müslimin burada ölmesi durumunda, dârülharpte bulunan varisleri İslâm ülkesine gelip zimmet ehlini de şahit göstererek bu malı alabilirler mi? Bu soruya Ebû Hanîfe şöyle cevap vermiştir: “Kıyasa göre” “أما في القياس” zimmet ehlinin şahitliği kabul edilmez”.<sup>669</sup>

<sup>666</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 32-33.

<sup>667</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 1, 231.

<sup>668</sup> Serahsî, *Şerhu’s-Siyerü’l-kebîr*, C. 2, 156.

<sup>669</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 7, 476; *es-Siyerü’s-sâğîr*, thk. Mecîd Haddûrî, 174. Ayrıca bkz. *es-Siyerü’s-sâğîr*, 225, 226.

Kimi fikhî mesâilde verilen hükmün kıyasa uygun olmadığını belirtmek için “kıyasa göre hüküm böyle değildir” “وليس بقياس” ifadeleri kullanılmıştır.<sup>670</sup>

Şeybânî bazı konularda yapılan kıyasın dayanağına işaret için “Biz bu konuda güvenilir bir delili aldık ve âsâr ile sabit olan hükme kıyas ettik”<sup>671</sup> ifadelerini kullanır.

#### a.b) *Menzile* “بمنزلة” Lafzı

“بمنزلة” ibaresi erken İslâm döneminde kıyas ve benzetme anlamlarında kullanılmıştır. Nitekim Hz. Peygamber’e bir adam gelmiş ve şöyle demiştir: Cihaddan geri kalmak zorunda kaldım. Bana öyle bir iş buyur ki onu yerine getirdiğimde murâbıt (düşman karşısında nöbet tutan) gibi olayım” derken bu kıyası “بمنزلة المرابط” “murâbıt menzilesinde”<sup>672</sup> kelimeleriyle ifade etmiştir.

Kurucu imamlar da kıyas yaptıkları her durumda bu lafzı kullanmamış, hükmü aranan bir meseleyi benzer bir başka meselenin hükmüne, kıyas anlamına gelecek şekilde, “بمنزلة” kelimesiyle bağlamışlardır. Örneğin Ebû Hanîfe’ye göre, vücudundaki yaradan sürekli akıntı gelen özür sahibi kimse, her namaz vakti abdest alması gereken “mütehâza menzilesindedir”. “بمنزلة المستحاضة”<sup>673</sup> Görüldüğü üzere burada Ebû Hanîfe, sürekli akıntıyı istihâze kanına benzeterek bu hükmü vermiştir.

Ebû Hanîfe’ye göre savaşa katılan bir kimse, ganimet malları henüz taksim edilmeden, önce kendisi bir kısmını yese ardından da hayvanına yedirse, bu konuda bir beis yoktur. Ebû Hanîfe vermiş olduğu bu hükmü şöyle temellendirir: “Hz. Peygamber’den bize ulaşan rivâyete göre Hayber günü bazı yiyecekler ele geçirilmiş ve henüz taksim edilmeden bir miktar yenilmiştir. Ebû Hanîfe; bize göre yiyecek

<sup>670</sup> Şeybânî, *el-Câmi ‘u’s-sağîr*, 106.

<sup>671</sup> Şeybânî, *el-Hücce*, C. 2, 325.

<sup>672</sup> Serahsî, *Şerhu’s-Siyeri’l-kebîr*, C. 1, 21. Ayrıca bkz. C. 1, 95, 125; C. 3, 22.

<sup>673</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 51. Ayrıca bkz. *el-Asl*, C. 1, 294.

alaf<sup>674</sup> gibidir “بمنزلة العلف” der. Sonra da: “Zira yiyecek ve alaf insana güç ve kuvvet verir” diyerek âdeta asıl ile fer‘ arasındaki ortak vasfa/illete dikkat çeker”.<sup>675</sup>

Bir şeyin diğer bir şeye benzetilmesi yoluyla verilen hükümlerden biri de fitır sadakasının hangi yiyeceklerden ve ne kadar verileceği konusudur. Ebû Hanîfe fitır sadakasının buğday, un yahut kuru üzümün yarım sâ‘ verileceğini ifade etmiştir. Kuru hurma veya arpadan ise bir sâ‘ verilir. Ebû Yûsuf ve Şeybânî’ye göre ise kuru üzüm de arpa gibi yarım sâ‘dır. Şeybânî bu benzetmeyi/kıyası “بمنزلة الشعير” arpa menzilesindedir” şeklinde ifade etmiştir.<sup>676</sup>

### a.c) *Kezâlike (كذلك) Lafzı*

Zâhirü’r-rivâyede kıyası ifade etmek üzere kullanılan lafızlardan biri de “kezâlike” “كذلك” lafzıdır. Bu lafızla fikhî bir mesele-kıyas lafzı açıkça zikredilmeksizin-başka bir meseleye atıfta bulunularak hükme bağlanmaktadır. Örneğin bir kimse parmağı veya parmağın bir kısmı dışında avucunun tamamıyla başını mesh etse, yeterli olur. Fakat iki elin içiyle mesh etmesi daha iyidir. Aynı şekilde “كذلك” üç parmakla mesh ederse bu şekildeki mesh de yeterlidir.<sup>677</sup>

Ebû Hanîfe’ye göre bir kişi başka birine abdest almayı öğretmek maksadıyla herhangi bir niyet taşımaksızın abdest azalarını yıkasa, böyle bir abdest geçerli olur. Ebû Hanîfe bu durumu “فكذلك” kelimesini kullanarak, cünüp bir kimsenin cünüp olduğunu unutarak yıkandığında guslünün geçerli olması hükmüne atıfta bulunmak suretiyle açıklamaktadır.<sup>678</sup>

Şeybânî, her ayın ilk günlerinde beş gün hayız olan bir kadının normal hayız müddetinden bir, iki yahut üç gün daha önce âdet gördüğü takdirde ilgili kadının hükmünün nasıl olması gerektiğini Ebû Hanîfe’ye sorar. O da şöyle cevap verir: Her

<sup>674</sup> Alaf: Hayvanların kışlık yiyeceği, saman, ot, mısır sapı. Suyu çekilmiş, yarı kurumuş buğday.

<sup>675</sup> Şeybânî, *es-Siyerü’s-sağîr*, 108. Ayrıca bkz. *es-Siyerü’s-sağîr*, 115, 121, 133, 158.

<sup>676</sup> Şeybânî, *el-Câmi’u’s-sağîr*, 87. Ayrıca bkz. *el-Câmi’u’s-sağîr*, 115, 127, 128.

<sup>677</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 34.

<sup>678</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 1, 40.

ayın ilk günlerinde beş gün hayız gören bir kadın beş gün daha hayız görse, bu beş günde nasıl normal âdetli kabul ediliyorsa “kezâlike” yani benzer şekilde bu hüküm beş gün önce âdet gören kadın için de geçerlidir<sup>679</sup> demek suretiyle yaptığı kıyas işlemine “كذلك” lafzı ile atıfta bulunmuş ve onun da âdetli kabul edildiğini ifade etmiştir.

### 3.3. Fer‘î Deliller

Fer‘î delil, kendi başına bağımsız delil olmayıp ancak asli delillerden biri kapsamında düşünülmesi durumunda delil özelliği kazanan hususlardır. Bu yönüyle mülhak delil, asli delillerin uzantısı veya eki mahiyetindedir.<sup>680</sup> Çalışmamızın bu kısmı fer‘î deliller başlığı altında ele alınacaktır. Bu meyanda sahâbî kavli, istihsân, örf ve şer‘u men kablenâ konuları detaylı olarak işlenecektir.

#### 3.3.1. Sahâbî Görüşleri

Hakkında nas veya icmâ bulunmayan dini bir konuda sahâbeden bize kadar gelen fetva, hüküm veya ictihada sahâbe kavli, sahâbe görüşü veya sahâbe mezhebi denir.<sup>681</sup> Bu konuda fıkıh usûlü eserlerinde “sahâbî kavli, kavlü’s-sahâbî”<sup>682</sup> gibi farklı başlıklar altında ele alınır. Sahâbîlerin ifade ettiği görüşlerin fikhî meselelerde delil olarak kullanılıp kullanılmayacağı mezhepler arasında tartışmalıdır.

Hanefîlerin büyük çoğunluğu, Mâlikîler, Hanbelîler ve bir kısım Şâfiîlere göre sahâbe görüşü delil olarak kabul edilmiştir. Araştırmalarımız neticesinde her ne kadar İmam Şâfiî’den sahâbe kavli hakkında değişik görüşler nakledilse de, râcih görüş Şâfiî’nin hem kavli-i kadîminde hem de kavli-i cedîdinde sahâbî görüşünü delil kabul ettiği yönündedir.

<sup>679</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 289. Ayrıca bkz. *el-Asl*, C. 1, 291, 313; C. 2, 56; C. 4, 530.

<sup>680</sup> Yunus Apaydın, *İslâm Hukuk Usulü*, 7.bs., (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 78.

<sup>681</sup> Abdülkerim en-Nemle, *el-Mühezzeb*, C. 2, 981.

<sup>682</sup> Apaydın, “Sahâbî kavli”, *DİA*, C. 35, 500.

Bu konudaki görüş ve ihtilafların ayrıntılarını bir başka çalışmaya bırakarak asıl konumuz olan, genelde Hanefilerde ve özelde Hanefî Mezhebi kurucu imamların sahâbe kavli ile istidlâlleri üzerinde durmak istiyoruz.

Hanefî Mezhebi kurucu imamlarının sahâbî görüşünün delil değeri hakkındaki görüşleri net bir şekilde nakledilmiştir. Saymerî kurucu imamlardan Ebû Hanîfe'nin konumuzla ilgili görüşünü şu şekilde nakleder:

*Bir meselenin hükmünü Kur'ân'da bulabilirsem onunla amel ederim. Eğer orada bulamazsam Hz. Peygamber'in sünneti ve güvenilir râvîler eliyle yayılmış sahih âsârla amel ederim. Bu kaynaklarda bulamadığım takdirde sahâbe görüşlerinden dilediğim görüşü alırım. Fakat sahâbenin görüşlerini bütünüyle bırakıp da başkalarının görüşlerini almam.*<sup>683</sup>

Ebû Hanîfe'nin yukarıda geçen yaklaşımını teyit eden bir başka rivâyet ise şöyledir: “Hz. Peygamber'den isnadı sahih bir hadis gelirse onu kabul ederiz. Sahâbeden bir görüş gelirse, aralarında tercihte bulunuruz. Fakat onların görüşlerinin dışına da çıkmayız”.<sup>684</sup>

Ebû Mutî el-Belhî, Ebû Ca'fer el-Mansûr'un, Ebû Hanîfe'ye bazı meseleleri sormak için bir mektup yazdığını nakletmiştir. Ebû Hanîfe fikhî meselelerde hüküm verirken öncelike kitab, daha sonra sünnet, bu ikisinde herhangi bir hüküm yoksa sahâbenin sözleri ile amel ettiklerini ifade ederek cevap vermiştir.<sup>685</sup> Aynı şekilde Serahsî Ebû Hanîfe'nin sahâbî görüşünü delil olarak kabul ettiğini vurgulamıştır.<sup>686</sup>

Sahâbî görüşünün delil kabul edilmesi konusunda görüş birliğinde olan Hanefî mezhebi kurucu imamları, birçok fikhî meselenin çözümünde sahâbî görüşüne başvurmuştur. Kerhî şöyle der: “Ebû Yûsuf çoğu kez ‘(Bu meselede) kıyas şöyledir

<sup>683</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 24.

<sup>684</sup> Sa'dî, Ebû'l-Kasım Abdullah b. Muhammed b. Ahmed b. Yahya b. el-Haris b. Ebi'l-Avvâm, *Fedâilü Ebî Hanîfe ve ahbâruhu ve menâkibuhü*, thk. Latîfû'r-Rahmân el-Behrâicî el-Kasimî, (Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 1431/2010), 214; İbn Abdülber, *el-İntifâ'*, 264.

<sup>685</sup> Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, C. 1, 124.

<sup>686</sup> Serahsî, *el-Usûl*, C. 1, 324.

ancak ben “eser” sebebiyle kıyası terk ettim’ der. Burada eser ile kastedilen sahâbî görüşüdür”.<sup>687</sup>

Ebû Yûsuf hırsızlık yapan birine had cezasının uygulanabilmesi için, çalınan malın miktarıyla ilgili âlimler arasındaki farklı görüşler olduğunu ve bunlar arasında tercih ettiği görüşü gerekçesiyle birlikte şu şekilde aktarır:

*Fakihlerimiz el kesmeyi gerektiren miktar konusunda farklı görüşler benimsemişlerdir. Bazıları değeri 10 dirhem ve üstünde olan bir şeyi çalan kişinin elinin kesileceğini ifade ederken bazıları da değeri 5 dirhem ve daha fazla olan bir şeyi çalanın elinin kesileceğini belirtmişlerdir. Hicâz âlimlerinden bazılarının göre kişi, değeri 3 dirhem olan bir şeyi çaldığında eli kesilir. Bizce bu konudaki en güzel görüş, sahâbilerden bu konuda bize ulaşan rivâyetlere dayanarak, 10 dirhem ve üstünü çalan kişilerin elinin kesilmesidir.*<sup>688</sup>

Fikhî çözümlerinde sahâbî görüşünün delil olduğunu kabul eden Şeybânî ise öncelikle sahâbenin tarihsel konumuna dikkat çeker ve onların görüşlerinin hadis kaynaklı olma ihtimali üzerine kurulduğunu ima eder. Böylelikle o, sahâbî görüşünün dayandığı kaynağa dikkat çeker. Bu yaklaşımını ise şöyle izah eder: “Öncekilerden daha fakih kimse gelmedi. İlim ancak öncekilerin ilmidir. Fıkıh da onların fikhidir. Zira onlar Hz. Peygamber’in hükmünü bizden daha iyi bilirler. Hz. Peygamber’e yakın olma gayreti bakımından da bizden daha ileridedirler”.<sup>689</sup>

Şeybânî gerek ictihadlarında gerekse fikhî görüşünü temellendirmede sahâbî görüşüne büyük önem atfeder. Öyle ki sahâbî görüşü varken kıyasa başvurulamayacağını “Eserin olduğu yerde kıyas yapılmaz” ifadeleriyle ortaya koyar.<sup>690</sup>

Zâhirü’r-rivâye eserlerinde geçen “eser” ile istidlâlin diğer bir örneği kişinin vefat eden hanımını yıkayıp yıkamayacağı konusudur. Ebû Hanîfe’ye göre kocanın ölen hanımını yıkamasını uygun değildir. Şeybânî “biz de Ebû Hanîfe’nin bu görüşünü

<sup>687</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, C. 3, 361.

<sup>688</sup> Ebû Yûsuf, *Kitâbü’l-Harâc*, 168.

<sup>689</sup> Şeybânî, *el-Hüccce*, C. 1, 290-291.

<sup>690</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 1, 204; C. 2, 750.

alıyoruz” dedikten sonra Hz. Ömer’in vefat eden hanımının akrabalarına: “Hanımlarımız sağ iken bizler onlar üzerinde sizden daha hak sahibiyken vefat ettiklerinde sizler daha hak sahibisiniz” dediğini ve yıkama işini onlara havale ettiğini aktarır: “Biz de bu görüşle amel etmekteyiz” diyerek “eser” ile amel ettiklerini belirtir.<sup>691</sup>

Şeybânî evlerin/meskenlerin kura yoluyla taksim edilip edilemeyeceği konusunu değerlendirirken sahâbî görüşünün bilgi değeri bakımından konumunu şu şekilde tayin eder: “Ebû Hanîfe’ye göre kura yoluyla ev taksimi kıyas bakımından doğru değildir. Ancak biz bu konuda kıyası terk edip “eseri” aldık”.<sup>692</sup>

Şeybânî ölçülüp tartılan ya da adedi olan şeylerde selem akdini câiz görürken hayvanlarda câiz görmemektedir. O İbn Mes’ud’dan nakledilen “Hayvanlarda yapılan selem akdinde hayır yoktur” görüşünü/eseri<sup>693</sup> delil gösterir.

Son bir örnek olarak Şeybânî, Mushafın düşman bölgesine götürüp götürülemeyeceği konusunu değerlendirirken İbn Ömer’in “götürülmesinin câiz olmadığı” yönünde fetva verdiğini nakleder.<sup>694</sup>

### 3.3.1.1. Sahâbe İhtilafları ve Tercih Sebepleri

Kuşkusuz sahâbe de diğer insanlar gibi bilgi ve anlayış bakımından birbirinden farklıdır. Bir kısmı fıkıh bilgisi/anlayışı ve kaynaklardan hüküm çıkarmada diğer kısımdan daha üstündü. Dolayısıyla hakkında nas bulunmayan konularda farklı görüş ve çıkarımlara sahip olmaları gayet tabii bir olgudur. Hz. Peygamber’in vefatından sonra sahâbenin birçoğu, fikhî meseleleri istedikleri âlime sormuş ve bunlar arasında dilediklerini alıp uygulamışlardır. Sahâbenin ileri gelen âlimleri birbirlerini, dini meselelerdeki görüşleri bakımından tenkit etmiştir. Ancak hiçbiri, diğerinin icihat etmesine engel olmamıştır. İlmî tenkitleri de edep ve ahlâk dairesinde kalmış, farklı sonuca ulaşmış olanları kınamamış ve engelleme yoluna gitmemişlerdir. Bu

---

<sup>691</sup> Şeybânî, *el-Âsâr*, C. 1, 245.

<sup>692</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 3, 273.

<sup>693</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 2, 373.

<sup>694</sup> Şeybânî, *es-Siyerü’s-sâğır*, 100.

yaklaşımları, ictihad yetisine sahip sahâbenin önünü açmıştır. Sonuçta müçtehid sahâbiler verdikleri fetvalarla Müslüman halka genişlik sağlamış ve sosyal ve dini hayatı kolaylaştırmıştır. Sahâbeden sonraki nesilde de hoca-öğrenci ilişkisi veya yaklaşım tarzındaki benzerlikler sebebiyle tâbiûn ve tebeu't-tâbiîn âlimleri farklı sahâbe görüşleri arasında tercihte bulunmuşlardır. Biz de bu bölümde Şeybânî'nin sahâbe görüşleri arasında yaptığı tercihlerin sebeplerini tespit etmeye çalışacağız.

### **a) Râvilerin Çokluğu Nedeniyle Tercih**

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki burada râvî çokluğunun tercih sebebi sayılmaması haber-i vâhid ile ilgilidir. Şöyle ki haber-i vâhid, meşhur veya mütevâtir derecesine ulaşmadığı sürece, râvî çokluğu tercih sebebi kabul edilmemiştir. Ayrıca burada haber-i vâhid derken kast edilen mutlak değil dini konularla ilgili haber-i vâhidlerdir. Muamelat konusunda ise meşhur veya mütevâtir derecesine ulaşmasa da râvî çokluğu aranmaktadır.<sup>695</sup> Nitekim zina suçu dört erkeğin şahitliğiyle sabit olur.<sup>696</sup>

Zâhirü'r-rivâyede muamelatla ilgili farklı örnekler de bulunmaktadır. Şeybânî yiyecek ve içeceklerin haram olup olmadığı hususundaki iddialar karşısında sayıca daha çok olup güvenilir kişilerin haberini sayıca daha az olanların görüşüne tercih etmiştir.<sup>697</sup>

Şeybânî yukarıda aktardığı görüşünü desteklemek için şu şekilde bir istidlâlde bulunur: Hz. Ebû Bekir nineye verilecek mirasın altıda bir olduğuyla ilgili hadisi Hz. Peygamber'den rivâyet eden kişiden ikinci bir şahit istemiştir.<sup>698</sup> Benzer şekilde Hz. Ömer de Hz. Peygamber'den “birisinin kapısına gelen kimse üç defa izin istesin, eğer kendisine cevap verilmezse ısrar etmeden geri dönsün” şeklinde hadis rivâyet eden kişiden ikinci bir şahit istemiştir. Şeybânî bu nakillerin ardından şöyle der: “Bu

---

<sup>695</sup> Ahmed b. Ebî Saîd b. Abdillâh (Ubeydillâh) el-Leknevî, *Nûrî 'l-envâr fî şerhi 'l-Menâr*, thk. Fethî Mevlân Abdülvahid el-Hâlidî, Mahmûd Ali Dâvûd el-Ubeydî, Salim Hüseyin Timur eş-Şemerî, (Kerkük: Mektebetu Emîr/Dımaşk: Dâru Nursabah, 2015), C. 2, 166-167.

<sup>696</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 11, 505-506; Yunus Apaydın, “Şahit”, *DİA*, C. 38, 279.

<sup>697</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 2, 245.

<sup>698</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 2, 246.

konularda bir şahit yeterli iken ihtiyat bakımından iki şahit daha iyidir. Zaten Hz. Ömer bunu ihtiyat kabilinden söylemiştir”.<sup>699</sup>

### **b) Sahâbînin Fıkhî Melekesine Göre Tercih**

Medine ehli ile namazda rükû yapılacağında ve rükû’dan kalkılacağında ellerin kaldırılıp kaldırılmama konusunu tartışan Şeybânî, Medine ehlinin Abdullah b. Ömer’in görüşüyle amel ederek ellerini kaldırmalarına karşılık o, Hz. Ali ve İbn Mes‘ûd’dan gelen ellerin kaldırılmaması yönündeki eseri tercih etmekte, tercih sebebi olarak da İbn Mes‘ûd ve Hz. Ali’nin Rasulullah’ı İbn Ömer’den daha fazla tanıdıklarını göstermektedir.

Şeybânî bu yaklaşımını temellendirirken namazda Bedir ehlinin en ön safta yer aldığı, dolayısıyla Hz. Peygamber’in namazı nasıl kıldığını, neleri yapıp neleri yapmadığına İbn Ömer’den daha fazla muttali olabileceklerini ileri sürmüştür.<sup>700</sup>

Konuya ilişkin bir başka misal şudur: İslâm hukukçuları yaralamalarda kadının diyeti hakkında ihtilaf etmişlerdir. Ebû Hanîfe dahil Hanefilerin bir kısmı kadının diyetinin erkeğin diyetinin yarısı olması gerektiğini benimserken diğer bir kısmına göre ise tam diyetin üçte birine ulaşınca kadar kadının azalarının diyeti erkeğinki gibidir. Şeybânî kendi görüşlerinin dayanağının Hz. Ali’den nakledilen görüş olduğunu, Medine ehlinin söz konusu görüşlerinin kaynağının ise Zeyd b. Sâbit’in görüşü olduğunu söyler.<sup>701</sup>

Şeybânî’nin bu konuda Hz. Ali’nin görüşünü tercih etmesinin sebebinin Hz. Ali’nin ilmi dirâyeti olduğu açıktır. Zira Şeybânî miras taksimi hakkında Hz. Ali’nin görüşünü tercih ettiğinde Medine ehlinin: “Sen Hz. Ömer’in görüşünü beğenmiyor musun? sorusuna: “Hiç kimse Hz. Ömer’in görüşünü beğenmemelik edemez! Ancak Hz. Ali miras ve hesap ile ilgili konularda geniş bilgi sahibidir”<sup>702</sup> şeklinde cevap vermiştir.

---

<sup>699</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 246.

<sup>700</sup> Şeybânî, *el-Hücce*, C. 1, 94-95.

<sup>701</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 4, 278-282.

<sup>702</sup> Şeybânî, *el-Hücce*, C. 4, 198-199.

### c) *Gerekçe Zikredilmeden Tercih*

Şeybânî kimi zaman bir sahâbînin görüşünü tercih ederken buna bir gerekçe belirtmez. Nitekim Şeybânî hocasına teşrik tekbirlerinin vaktini sorduğunda o, Abdullah b. Mes'ûd'un arefe günü sabah namazıyla birlikte teşrik tekbirlerine başlayıp Kurban Bayramı'nın birinci günü ikinci vaktine kadar devam ettiğini, Hz. Ali'nin ise arefe günü sabah namazıyla başlayıp bayramın dördüncü günü ikinci namazına kadar sürdürdüğünü nakletmiş ve şöyle demiştir: “Bunların hangisini yaparsan yap, o güzeldir”. Şeybânî sözlerine şöyle devam eder: Ebû Hanîfe İbn Mes'ûd'un, Ebû Yûsuf ve Muhammed de Ali b. Ebî Talib'in görüşüyle amel ediyordu.<sup>703</sup>

Görüldüğü gibi hem Şeybânî hem de Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf konuyla ilgili sahâbe görüşlerinden birini tercih etmelerine rağmen hiçbiri tercih sebebini zikretmemiştir.

Hanefî mezhebi kurucu metinlerinde birkaç kez hırsızlık yapıp bunu ikrar eden birinin iki elinin birden mi yoksa sadece sağ elinin mi kesileceği konusu tartışmalıdır. Ebû Hanîfe'ye göre bir defa hırsızlık yapmış ve bunu da ikrar etmiş ise kişinin sağ eli kesilir. Bir daha yaparsa sol ayağı, üçüncü kez yaparsa artık ne sol eli ne de sağ ayağı kesilir. Ebû Hanîfe bu hükmü şöyle izah eder: Hz. Ali'den bize ulaşan esere göre o şöyle demiştir: “Üçüncü kez hırsızlık yapanın sol elini de keserek ona yemek yiyeceği ve taharetini yapacağı bir el bırakmaktan Allah'tan utanırım”. Ebû Hanîfe devamında şöyle der:

*Hz. Peygamber'in ashabından bize ulaşan esere/rivâyete göre sahâbe bu konuda ihtilaf etmiştir. Bir kısmı Hz. Ali'nin görüşünün aynını söylemiş, diğer bir kısmı ise diğer el ve ayağının kesileceği görüşünü benimsemiştir. Hz. Ali ve onun gibi düşünenlerin görüşü bana göre daha güzeldir/daha doğrudur.*<sup>704</sup>

Tıpkı yukarıda olduğu gibi burada da sahâbe görüşlerinden birini tercih edilmiş fakat tercih sebebi söylenmemiştir.

<sup>703</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 324-325.

<sup>704</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 7, 272.

Kocanın ölüm döşeginde boşadığı hanımının kocasına mirasçı olup almayacağı konusunda sahâbeden iki farklı rivâyet vardır: İmam Mâlik kanalıyla bildirildiğine göre, Abdurrahman b. Avf hastayken hanımını boşamış ve kocası ölmeden kadın iddetini tamamlamasına rağmen Hz. Osman onu Abdurrahman'a mirasçı kılmıştır.

Şeybânî bunu rivâyet etmiş fakat bununla değil, Hz. Ömer'in görüşü ile amel etmiştir. Hz. Ömer Kâdî Şureyh'e yazdığı bir mektupta: "Boşanan kadın iddetini tamamladıktan sonra mirasçı olamaz" demiştir. Şeybânî bu konuda Hz. Ömer'in görüşünü tercih etmiş ancak tercih sebebini bildirmemiştir.<sup>705</sup>

### 3.3.2. İstihsân

Adlandırma, tanım, tür ve işlev açısından en çok tartışılan konulardan biri olan "istihsân", fikhî istidlâl konusunda Hanefilerin sıklıkla başvurduğu bir yöntemdir.<sup>706</sup>

Fikhî icthatlarda en önemli husus, cüz'î hükümlerin illetlerini bilmenin yanında şer'î şerifin genel maksatlarını araştırıp bulmaktır. Zira şer'î şerifin hükümlerinin asıl maksadı insanların maslahatına olanı kazanmak, mefsedetine olanı defetmektir. Buna hükümlerin mâna ve hikmetleri denir. Bunlar kimi zaman genel kurallarla elde edilebildiği gibi kimi zaman da genel kuralın terk edilip daha özel/cüz'î delil ile tespit edilir.<sup>707</sup> İstihsânın İslâm hukukunda delil olarak kabul edilmesi böyle bir yaklaşımın sonucudur.

#### 3.3.2.1. İstihsânın Tarifi

Sözlükte bir şeyi güzel kabul etmek, bir şeyi iyi ve güzel görmek, güzel olanı elde etmeye çalışmak anlamına gelen istihsânın<sup>708</sup> terim olarak birçok farklı tanımları yapılmıştır.

<sup>705</sup> Şeybânî, *Muvatta'*, "Talak", 12 (No. 576).

<sup>706</sup> Ali Bardakoğlu, "İstihsân", *DİA*, C. 23, 339.

<sup>707</sup> Recep Cici, "Kolaylık Prensibinin Hukukî Hayata Yansıma Biçimleri: Hanefî Mezhebi Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: 14, S: 1, 2005, 62.

<sup>708</sup> Serahsî, *el-Usûl*, C. 2, 190; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Mektebu't-tahkiki't-turâsi fi müesseseti'r-risale, 8.bs., (Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1426/2005), 1189.

Kerhî istihsânı “bir meselede daha kuvvetli bir delil sebebiyle o meselenin benzerlerine verilen hükümden vazgeçip başka bir hüküm vermektir”<sup>709</sup> şeklinde tarif eder. Bu tanım Şîrâzî gibi bazı Şâfiî âlimlerince de benimsenmiştir. Şîrâzî “İstihsân Hanefilerde Kerhî’nin söylediği gibi iki delilden daha güçlü olanla amel etmek ise biz de bununla amel etmekteyiz. Bu durumda aramızdaki ihtilaf ortadan kalkmıştır” der.<sup>710</sup> Gazzâlî, Kerhî’ye ait tanımını aktardıktan sonra onun bu yorumuna karşı çıkmaz ancak isimlendirme açısından tenkit eder.<sup>711</sup>

Serahsî yapılan istihsân tariflerinden birkaçını aktardıktan sonra:

*Bu ifadelerin hepsi neticede kolaylığı elde etmek için güçlüğü terk etmektir. Zaten dinde asıl olan da budur. Zira Hz. Peygamber ‘dinimizin hayırlı tarafı kolaylıştır’ buyurur. İstihsân gerçekte iki ayrı kıyastan ibarettir. Bunlardan biri celîdir/açıktır ama etkisi zayıftır. Buna kıyas ismi verilmiştir. Diğeri ise hafîdir/gizlidir ama etkisi güçlüdür. Bu ise istihsân diye adlandırılmıştır.*<sup>712</sup>

Serahsî’nin bu açıklamalarından da anlaşıldığı üzere bazı durumlarda kıyas ile amel etmek zorluğa ve sıkıntıya neden olabilir. Allah (c.c), müslümanların sıkıntıya düşmesi halinde bazı şartlarla kolaylık prensibini vazetmiştir. İşte istihsân ile hedeflenen şey de tam olarak bu kolaylıktır.

Pezdevî de Serahsî’nin ortaya koyduğu bu çerçeveye uygun bir yaklaşım sergiler. O da Serahsî gibi istihsânı iki kıyastan biri diye adlandırır ve Serahsî’nin yorumlarının bir benzerini aktarır.<sup>713</sup>

Hanefilerle birlikte Mâlikî mezhebi fakihleri de istihsânı bir delil olarak kabul etmiş, mesela karz/ödünç para verme gibi birçok fikhî mesâilde kullanmışlardır. İbnü’l-Arâbî (ö.543/1148), istihsân konusunda İmam’ı Azam’ı eleştirenlere cevap verir ve

<sup>709</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, C. 4, 4.

<sup>710</sup> Şîrâzî, *Şerhu’l-lümâ*, C. 2, 969-970.

<sup>711</sup> Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, C. 1, 330-331.

<sup>712</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, C. 10, 151.

<sup>713</sup> Pezdevî, *Kenzü’l-Vüsûl*, 611.

aslında istihsânın iki farklı delilden en kuvvetli olanıyla amel edilmesi olduğunu vurgular.<sup>714</sup>

Şâtîbî, İmam Mâlik'e ait olduğunu kabul ettiği istihsân anlayışı hakkında şöyle der: İmam Mâlik istihsân prensibini benimseyerek istihsânın aslında fikhın onda dokuzuna tekabül ettiği aktarılmıştır.<sup>715</sup> Şâtîbî bir başka yerde de istihsân meselesinin fikh usulündeki konumunu ve gerekçelerini izah ettikten sonra İmam Mâlik'in yaklaşımına göre istihsânın küllî delil karşısında cüzî maslahatla amel edilmesi olduğunu ifade eder. Aslında burada fikhî istidlâlde bulunulmakta ve maslahat genel kurala takdim edilmektedir. Zira istihsânla amel eden keyfi hareket etmemekte, bilakis gücü nispetinde Allah'ın muradını tespit etmeye ve buna uygun davranmaya çalışmaktadır. Bazı meselelerde kıyasla amel edilmesi başka bir cihetten mefsedeye ya da faydanın iptaline yol açabilir. Dolayısıyla bu tür yerlerde istihsânla amel edilir.<sup>716</sup>

Ebû Hanîfe istihsânı bir delil olarak çokça kullanırdı. Şeybânî'nin naklettiğine göre Ebû Hanîfe yaptığı kıyasları ashâbı/öğrencileriyle tartışır, öğrencileri ona itiraz ederdi. Fakat o, "Ben istihsân yapıyorum" dediğinde artık ona kimse yetişemezdi. Kıyasa elverişli yerlerde kıyas yapardı. Kıyasın uygun olmadığı yerlerde istihsân yapar, halkın muamelelerini göz önüne alırdı.

Ebû Hanîfe'nin istidlâllerinde istihsânı bu kadar sık kullanması dikkatleri üzerine çekmiş ve bazı ithamlara maruz kalmıştır. Abdülaziz Buhârî bu ithamları şöyle sıralamış ve cevaplamıştır:

*Bil ki Müslümanlara dil uzatan bazıları, istihsân ile amel edip kıyası terk ettiklerinden dolayı Ebû Hanîfe ve ashâbını karalamışlardır. Dediler ki şer'î deliller Kitap, sünnet, icmâ' ve kıyas olmak üzere dördttür. İstihsân ise beşinci bir kısım olmaktadır ki Ebû Hanîfe ve ashâbından başka onun şer'î delillerden olduğunu söyleyen hiçbir âlim bilinmemektedir. İstihsânın delil olduğuna dair gerekçe de sunmadılar. Bu yaklaşım, kişinin arzusuna*

<sup>714</sup> İbnü'l-Arâbî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdülkadir Ata, 3.bs., (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2002), C. 2, 278.

<sup>715</sup> Şâtîbî, *Muvâfakat*, C. 2, 523.

<sup>716</sup> Şâtîbî, *a.g.e.*, C. 5, 193-194.

*uygun hüküm vermesidir. Kıyası bırakıp istihsân ile amel etmek hevâ ve nefsin arzularına uyup kıyas delilini terk etmek anlamına gelir ki bu bâtıldır. İstihsân ile amel ederek terk ettikleri kıyas, şayet şer'î bir delil ise şer'î delil her daim haktır. Artık haktan (ayrıldıktan) sonra sapkınlıktan başka ne kalır? Şayet bâtil ise bâtilin terk edilmesi vâciptir ve artık onunla meşgul olunmaz. Halbuki bazı yerlerde diyorlar ki, biz kıyas ile amel eder, istihsânı terk ederiz. Onlar bâtili alıp nasıl amel ederler? İmam Şâfi'den nakledildiğine göre o, "kim istihsân yaparsa yeni din icat etmiştir" şeklinde son derece sert bir tavır sergilemiştir. İşte bunların hepsi yersiz yapılan karalama ve maksada vâkıf olamamaktan kaynaklanan hücumlardır.<sup>717</sup>*

Şeybânî de istidlâllerinde istihsânı kullanmıştır. Şimdi onun kullandığı istihsân çeşitleri ve misallerine daha yakından bakalım.

### **3.3.2.2. Sebeplerine Göre Zâhirü'r-Rivâye'de İstihsân Örnekleri**

İstihsân bir konuda iki delilden birini tercih etmek olup delilsiz bir şekilde hevâyâ göre hüküm vermek değildir. Bu yolu kullananlar istihsânı mutlaka nas, zaruret, maslahat ve örf gibi şer'î şerif nazarında muteber olan bir delile dayandırmışlardır. Bu bölümde Şeybânî'nin eserlerinde kullandığı istihsânlardan ve istihsânı dayandırdığı delillerden örnekler tespit edilmeye çalışılmıştır.

#### **a) Nas Sebebiyle İstihsân**

Nas sebebiyle istihsân ile kast edilen şudur: Genel bir delil yahut kaide ile sabit küllî bir hüküm, öte yandan bu küllî hükme aykırı bir başka hüküm içeren belirli bir nas söz konusudur. İşte bu durumda nas sebebiyle istihsândan bahsedilir.

Şeybânî'nin telif ettiği eserler incelendiğinde gerek istihsân lafzı ve türevleri gerekse istihsâna dayalı birçok fikhî mesâil ile karşılaşırız. Şeybânî bu kavramı kimi zaman "الإستحسان" "el-istihsân" şeklinde masdar olarak, kimi zaman da çeşitli fiil kalıplarında "estehsinü" "أستحسن", "istehsennâ" "إستحسنه" şeklinde kullanmaktadır. Bazen de "تركنا القياس وأخذنا بالأثر", "tere kna'l-kıyâse ve aheznâ bi'l-eseri",

<sup>717</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, C. 4, 4.

“nedau'l-kıyâse li'l-eser” “ندع القياس للأثر” ifadelerini kullanarak yine istihsâna işaret etmektedir. Buna dair birkaç örneği şöyle sıralayabiliriz:

Şeybânî abdest alırken veya guslederken ağzına ve burnuna su vermeyi unutup sonra namaz kılan kişinin durumunu sorması üzerine Ebû Hanîfe, abdest alırken unutanın namazı tamdır cevabını vermiştir. Guslederken unutan ise ağzına burnuna su verip namazını yeniden kılar. Şeybânî “Bu ikisinin farkı nedir?” diye sorar. Ebû Hanîfe: Bunlar kıyasa göre aynıdır, fakat bu meselede İbn Abbâs’tan gelen rivâyet sebebiyle kıyası terk ettim.<sup>718</sup> Bu eseri/hadisî Şeybânî’nin eserlerinde değil Ebû Yûsuf’un *el-Âsâr*’ında bulduk. Hadis şu şekilde rivâyet edilmiştir: “Kişi gusülde ağzına ve burnuna su vermeyi unutmuşsa guslünü yeniden alsın, abdest alırken unutmuşsa abdestini yeniden alması gerekmez”.<sup>719</sup>

Zâhirü’r-rivâye eserlerinde aktarıldığına göre namaz kılmaya başlayıp bir yahut iki rek’ât kıldıktan sonra ister kasten ister unutarak konuşan kimsenin namazı fasittir ve yeniden kılması gerekir. Namaz içerisinde gülme kahkaha derecesine ulaşmamış ise namazı bozamaz. Fakat kasten ya da unatarak kahkaha atılırsa hem abdesti hem de namazı bozar. Şeybânî, aktardığımız bu hükmün sonunda Ebû Hanîfe’ye namazda gülmenin hükmü neden böyledir? Oysaki kıyasa göre gülme ile konuşma aynı şey değil mi demesi üzerine o: “Evet, fakat ben gülme hususunda Hz. Peygamber’den gelen bir eser/hadis ile amel ediyorum” cevabını verir.<sup>720</sup>

Bu meselede hüküm şu şekildedir: Namazda konuşma sadece namazı bozar, abdesti bozamaz. Aynı şekilde yemek içmek, konuşmak, yürümek gibi işler de amel-i kesir olarak sadece namazı bozar, abdesti bozamaz. Kahkaha namaz dışında abdesti bozamaz. Kıyasa göre namaz içinde de bozmaması gerekir. Şeybânî hocasına bu kuralı hatırlatmış ve “kıyas” ifadesini kullanmıştır.<sup>721</sup> Bu konuda rivâyet edilen hadis sebebiyle Hanefiler gülmenin abdesti bozmasını taabbüdi bir hüküm kabul ederler.

---

<sup>718</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 33.

<sup>719</sup> Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, 13.

<sup>720</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 145.

<sup>721</sup> Özlem Kâhya Öncel, “İmam Muhammed’in El-Asl Adlı Eserinde İstihsan” (Doktora Tezi. *M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2022), 344.

İstihsân denilmesi de bu konunun başka meselelere kıyas yapılamayacağı, istisnâî bir kural olduğu anlamına gelir.

Hanefî mezhebi kurucu imamları ganimet taksiminde farklı görüştedir. Ebû Hanîfe süvarinin iki, piyadenin ise bir paya sahip olduğunu ifade eder. İmameyn ise süvariye üç hisse verileceğini, hissenin birinin mücahidin olduğunu, ata ise iki hisse verileceğini belirtmiştir. Hicâzlı ve Şamlı âlimler de bu görüştedir. Normalde ata pay verilmez. Çünkü gerek düşmanı korkutmada gerekse yiyecek ve içecekte insan ile hayvan kıyaslanamaz. Ayrıca at ve benzeri hayvanlar savaş aracıdır. Araç sebebiyle pay hak edilmez. Ancak Ebû Hanîfe burada hükmün kıyasın hilafına, nas ile sabit olduğunu ifade etmiştir.<sup>722</sup>

Nas sebebiyle istihsân örneklerinden biri de selem akdidir. Selem, henüz satıcının elinde olmayan yani sahip olmadığı bir şeyi satması anlamına gelmektedir. Hz. Peygamber “sahip olmadığın bir şeyi satma”<sup>723</sup> demek suretiyle bu şekildeki bir alışverişi yasaklamıştır. Rasulullah Medine’deki insanların selem yaptığını gördüğünde “Selem yapacak kişi bunu ölçü, tartı ve süresini belirleyerek yapsın”<sup>724</sup> buyurmuştur. Şeybânî yapılan selem akdi hakkında şöyle der: “Bu satış kıyasa uygun değildir. Ancak biz istihsân ile amel ettik”.<sup>725</sup> Görüldüğü üzere burada da nas sebebiyle istihsân yapıldığı belirtilmiştir.

### **b) Kıyas-ı Hafî Sebebiyle İstihsân**

Hanefîlerin kıyas istihsânı (istihsânü'l-kıyâs) veya gizli kıyas (el-kıyâsü'l-hafî) adını verdiği bu yöntemde birbirine muarız iki farklı kıyas söz konusudur. Fakat kıyaslardan biri ilk akla gelen şey olmasına rağmen hükmün şer‘î maksadına bakıldığında bu kıyasın diğerine nispetle zayıf olduğu görülür. İkinci kıyasi ise ilk bakışta akla gelmemesine rağmen daha güçlüdür. Bundan dolayı ikincisine gizli

<sup>722</sup> Serahsî, *Şerhu 's-Siyeri 'l-kebir*, C. 3, 35.

<sup>723</sup> Ebû Dâvûd, “Büyû”, 70.

<sup>724</sup> Ebû Dâvûd, “Büyû”, 57.

<sup>725</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 393.

kıyas denilmiş ve tercih edilmiştir. Hanefiler birinciye kıyas-ı celî, ikinciye kıyas-ı hafi veya istihsân adını verirler.<sup>726</sup>

Yukarıda aktarılan pasajdan da anlaşılacağı gibi meselenin aslı iki kıyasın teâruzunda etki bakımından daha güçlü olanla amel edilmesidir. Hanefî fakihlerin istihsânla kastettikleri bu tür kıyastır. Zâhirü'r-rivâye eserlerinde ele alınan konulardan biri olan istihsân konusu fikhî çözümlerde de görüleceği üzere fakihlerin düşünce derinliğini ve meseleleri idrak gücünü göstermektedir.

Kıyas-ı hafi şeklindeki istihsâna ümmî bir kimsenin imamla birlikte kılamadığı rekâtları kılması örnek verilebilir. Ebû Hanîfe'ye göre imama ikinci rekâta uyan ve selamdan sonra namazı tamamlayan kişi, düzgün olmasa dahi kıraatte bulunur. O, ilgili görüşünü şöyle izah eder: Kıyasa göre bu kişinin namazı fasittir. Ancak ben burada kıyası terk edip istihsân yaparak namazın sahih olduğu görüşüneyim. Çünkü o kimse dilsiz olsaydı ve söz konusu rekâtı kıraatsiz tamamlamış olsaydı namazı sahih olacaktı. Şu hale ümmînin namazı da sahihtir.<sup>727</sup>

Burada ümmî kişinin namazı, Kur'ân'ı doğru ve düzgün okuyan kimselere kıyasen sahih olmaması gerekir. Fakat Ebû Hanîfe bu kıyası terk edip ümmînin namazını dilsiz kimsenin namazına hamlederek sahih kabul edilmiştir. Zira her ikisi de kıraat hususunda âcizdirler. Dolayısıyla ümmî kişi, dilsiz hükmünde kabul edilmiştir. Sonuç olarak Ebû Hanîfe, Kur'ân'ı doğru okuyamayan ümmîyi tileveti düzgün olanlara kıyas etmemiş -ki bu kıyas-ı celîdir- kıraat hususunda âciz olan dilsiz kimseye kıyas ederek -ki bu kıyas-ı hafîdir- namazı sahih kabul etmiştir.

Hanefî kaynaklarında hizmet türü açıklanmaksızın kölesiyle bir aylık mükâtebe akdi yapan kimsenin bu işlemi Ebû Hanîfe'ye göre sahihtir.<sup>728</sup> Bu hükümde Ebû Hanîfe bir mükâtebe akdini diğerine kıyas etmek suretiyle istihsânda bulunmuştur. Şöyle ki; her iki akitte de bir bilinmezlik vardır. Kıyasa göre hizmet türü bilinmediğinden söz konusu aksin esasen sahih olmaması gerekir. Ancak istihsâna göre mutlak hizmet, örfen bilinen hizmet türüne yorumlanır. Dolayısıyla hizmet, örf/adet yoluyla bilinmez durumdan çıkmış olur. Ayrıca bu bilinmezlik üzerine yukarıda zikredilen

<sup>726</sup> Bardakoğlu, "İstihsân", *DİA*, C. 23, 342.

<sup>727</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 6, 200.

<sup>728</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 6, 200.

icâre akdi sahih oluyorsa, söz konusu mükâtebe akdinin evleviyetle sahih olması gerekir. Zira bundaki bilinmezlik icâre akdindeki bilinmezlikten daha azdır.<sup>729</sup>

Kıyâs-ı hafî sebebiyle istihsâna verilen örneklerden biri de yırtıcı kuşların artığı meselesidir. Yırtıcı kuşların içtiği sudan geri kalan artıkların temiz olup olmadığı kurucu imamlar tarafından tartışılmıştır. Zira yırtıcı kuşlar, leş yemeleri ve etlerinin haram olması cihetinden yırtıcı hayvanlara benzemektedir. Yırtıcı hayvanların artıkları ise necistir. Buna göre atmaca, kartal gibi etle beslenen kuşların artıklarının kıyas açısından pis olmaları gerekir. Ancak Hanefî fakihler burada bir başka kıyas yapmaktadır. Buna göre aslan gibi yırtıcıların artıklarının pis oluşu, necis kabul edilen etlerinden neşet eden salyanın içtikleri suya karışması sebebiyledir. Yırtıcı kuşlara gelince onlar suyu gagalarıyla içtiklerinden salyaları suya karışmamaktadır. Gagaları ise kemik olduğundan necis değildir. Bu sebeple artıkları necis olmaz. Fakat Hanefî fakihleri bu hayvanların artıklarıyla abdest almayı ihtiyaten mekruh kabul etmişlerdir. Görüleceği üzere yırtıcı kuşların artığı, yırtıcı hayvanlara kıyasla necis sayılması gerekirken gizli illete dayanılarak kıyas-ı hafî/istihsân yoluyla temiz kabul edilmiştir.<sup>730</sup>

### c) *Örf Sebebiyle İstihsân*

Şer‘î delillere baktığımızda fikhî hükümlerinin pek çoğunun miktarı örf havale edilmiştir. Örneğin hadiste “Sana ve evladına yetecek kadarını örf göre al”<sup>731</sup> buyurulmuştur. Örf, bazı fikhî hükümlerin istinbatında faydalanılan kaynaklardan biridir. İslâm cahiliye döneminin bütün örf ve adetlerine karşı çıkıp ortadan kaldırmamıştır. Bilakis yeni dinin esaslarına aykırı olan uygulamalar yasaklanmış, aykırı olmamakla birlikte çeşitli sakıncalar taşıyanlar düzeltilmiş, aykırı olmayanlar

<sup>729</sup> Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’*, thk. Ali Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdulmevcûd, 2.bs., (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424/2003), C. 5, 434.

<sup>730</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 25; Şeybânî, *el-Câmi ‘u’s-Sağîr*, 63; Serahsî, *el-Usûl*, C. 2, 193.

<sup>731</sup> Buhârî, “Kitâbü’n-Nafakât”, 9, (4364).

ise olduğu gibi bırakılmıştır. Dolayısıyla örf Hz. Peygamber döneminden itibaren toplumsal hayatı düzenleyen kaynaklardan biri olagelmıştır.<sup>732</sup>

Şeybânî örf sebebiyle istihsâna şu meseleyi örnek gösterir: “Bir kimse herhangi bir niyeti olmadığı halde yiyecek satın almayacağına dair yemin eder de buğday, un veya ekmek alırsa yeminini bozmuş olur. Bu üç şey dışında başka bir yiyecek alırsa, örf gözetildiği takdirde istihsâna göre yemini bozulmazken kıyasa göre bozulur.”<sup>733</sup>

Hanefî fakihler bu hususu şöyle izah ederler: Kûfe ehlinin örfünde taâm buğdaydır. Kıyasa göre ise tüm yiyeceklere kullanılır. Fakat burada taâm kelimesi örf ile tahsise uğramış ve istihsâna hamedilmiştir.<sup>734</sup>

#### **d) Zaruret Sebebiyle İstihsân**

Fakihler kimi zaman fiilen yaşanmakta olan bir zaruret sebebiyle kıyası/genel kuralı terk etmek durumunda kalabilirler. Çünkü böyle bir zaruret hâsıl olduğunda söz konusu genel kuralla amel etmek büyük sıkıntılara neden olabilir. Bu durumda insanlara kolaylık için genel kural terk edilir ve zaruretler nedeniyle bazı yasaklar mübah kılınabilir. Kuyuların temizlenmesi bu tür istihsâna örnek teşkil eder. İslâm âlimleri kuyu ya da havuz sularının temizlenmesinin büyük sıkıntılara neden olacağı için kıyasla amel etmeyi terk etmiş, istihsânla amel etmeyi uygun görmüşlerdir. Zira pislenen kuyuyu temiz suyla yıkama zaten mümkün değildir. Kuyuda bulunan su pis olup temizlemek için dökülen temiz su mevcut pis suyla karışacağından bu kuyuların temizlenmesi teknik anlamda mümkün gözükmemektedir.

Yukarıda anlatılanların dayanağı Şeybânî'nin yaklaşımıdır.

*O, hocasına su kuyusuna düşüp ölmüş fakat henüz dağılmamış farenin fikhî hükmünü sormuştur. Ebû Hanîfe de fareyi çıkardıktan sonra yirmi yahut otuz kova su çekilmesi ile kuyunun temizleneceğini söylemiştir. Ardından: Kuyudan su çıkarılırken aynı kuyuya pis su damlarsa kuyu pis hale gelmez*

<sup>732</sup> Muhammet Hamidullah, (çev. Zahit Aksu) “İslâm Hukuku’nda Örf ve Adet”, *Hikmet Yurdu Uluslararası Hakemli Akademik Online Dergi*, S. 2, (Malatya: 2008), 153.

<sup>733</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 322, 362.

<sup>734</sup> Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, C. 4, 120.

*mi? diye sorunca hocası şöyle cevap verir: Bu durumdan kaçınmak mümkün değildir.*<sup>735</sup>

### 3.3.3. Örf

#### 3.3.3.1. Örfün Tanımı

Sözlükte tanınan, bilinen, iyi olan, sükûnet, gönül rahatlığı, bir şeyin arka arkaya gelmesi<sup>736</sup> gibi anlamlara gelen örf kelimesi fıkıh ilminde çeşitli şekillerde tarif edilmiştir: Cessâs örfü; “Yapılması aklen güzel olan ve akl-ı selim sahiplerince de münker kabul edilmeyen söz ve davranışlar” olarak tarif etmektedir.<sup>737</sup> Modern dönem âlimlerinden Ömer Nasuhi Bilme; “Örf, insanlar arasında tanınmış, güzel görülmüş, red ve inkâr edilmeyip mükerreren yapılagelmiş olan şeydir ki, buna “mârûf” da denir”.<sup>738</sup> demiştir.

#### 3.3.3.2. Örfün Delil Oluşu

İslâm hukukunun dinamizminin önemli göstergelerinden biri de kuşkusuz örfdür. İslâm âlimleri öteden beri hüküm verirken insanların alışkanlıklarını dikkate almış ve onları sıkıntıya düşürmemeye özen göstermişlerdir. Çünkü şer‘î naslarla çatışmayan örfü dikkate almak hem hayatı kolaylaştıracak hem de Allah’ın kulları için kolaylık murad ettiğini beyan eden âyetin<sup>739</sup> muktezasına göre amel edilmiş olacaktır. Örfün böylesine önemli olması ve birçok fikhî mesâile kaynaklık etmesi dolayısıyla İslâm hukukçuları örfün delil değeri taşıdığı noktada ittifak etmişlerdir. Her ne kadar bu konuda bazı tartışmalar olsa da bu, örfün delil değeri konusunda olmayıp ya örfün

<sup>735</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 61; Şeybânî, *el-Câmi ‘u’s-sağîr*, 64.

<sup>736</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, C. 9, 236; İbn Fâris, *Mu‘cemü mekâyisi’l-lüga*, C. 4, 281.

<sup>737</sup> Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur‘ân*, thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şâhin, (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415/1994), C. 3, 50.

<sup>738</sup> Bilmen, *Istlâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, C. 1, 197. Ayrıca Cürcânî’nin tarifi için bkz. Cürcânî, *et-Ta‘rifât*, 125.

<sup>739</sup> Bakara, 2/185.

bazı cüzî meselelere uygulanmasında ya da etki alanının daraltılıp genişletilmesi hakkında olmuştur.<sup>740</sup>

İbn Nüceym, örfün şer‘î delillerden olduğunu vurgular ve bu hususu temellendirmek için “Müslümanların güzel gördükleri şey Allah katında da güzeldir” hadisini zikredip tenkidini yapar. İbn Nüceym ilgili rivâyetin merfû bir hadis değil Abdullah b. Mes‘ûd’un sözü olduğuna vurgu yaptıktan sonra örfün birçok fikhî mesâile kaynaklık ettiğini, hatta hakiki mananın dahi örf ile terk edilebileceğini belirtir.<sup>741</sup> Celâlüddin es-Süyûtî de örfün şer‘î delil oluşunu temellendirme konusunda İbn Nüceym’i takip eder.<sup>742</sup>

Hemen her mezhebin fikhî kaynaklarında örf esas alınarak hükme bağlanmış pek çok mesele bulmak mümkündür.<sup>743</sup> Nitekim Hanefî mezhebi kaynaklarında örfe dayalı pek çok hüküm bulunmaktadır. Hanefiler fer‘î konularda örf ve âdete çokça atıfta bulunulması ve bu konuda çeşitli hükümler inşa edilmesi sebebiyle onu teşriî delillerden saymışlardır.<sup>744</sup> Nitekim Şeybânî birçok yerde “yemin insanların ilgili söze yüklediği anlama göre belirlenir”, “واليمين إنما يقع على معاني كلام الناس”<sup>745</sup> demek suretiyle mutlak sözlerin takyidinde örfün fonksiyonuna işaret eder.

Örfün etkinliğini gösteren örneklerden bir kısmını Şeybânî şu şekilde aktarır: Bir kimse yürüyerek yahut binek üzerinde Mekke’ye gideceğine dair yemin etse,

<sup>740</sup> Muhammed Mustafa Zuhaylî, *Usûlü’l-fikhi’l-İslâmî*, (Beyrut: Dârü’l-hayr, 1427/2006), C. 1, 267.

<sup>741</sup> İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed el-Mısırî, *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir*, (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1419/1999), 79.

<sup>742</sup> Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *el-Eşbâh ve’n-nezâ’ir*, thk. Muhammed Muhammed Tamir-Âşûr Hafız, (Kahire: Dârü’s-Selâm, 1418/1998), C. 1, 221.

<sup>743</sup> Karâfî, Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân, *el-Furûk*, nşr. Vizâratü’l-Evkâfu’s-Suûdiyye, (Kuveyt: Dârü’n-Nevâdir, 1431/2010), C. 3, 283-288; Şirâzî, *Şerhu’l-lüma’*, thk. Abdülmecid Türkî, (Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1408/1988) C. 1, 180; İbnü’n-Neccâr, Ebü Bekr (Ebü’l-Beka) Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Fütühî, *Şerhu’l-Kevkebi’l-münîr*, thk. Muhammed ez-Zühaylî - Nezîh Hammâd, (Riyad: Mektebetü’l-Übeykân, 1413/1993), C. 4, 448.

<sup>744</sup> İbn Nüceym, *a.g.e.*, 79.

<sup>745</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 278, 279, 305, 306, 310, 315, 317; C. 4, 149, 204; C. 5, 66; C. 7, 213; C. 9, 476.

kendisine bir şey lazım gelmez. Ardından “Fakat ben istihsânı esas alarak Mekke’ye yürüyerek gitmesi gerektiğine hükmettim. Çünkü yapılan bu yeminler, insanların yeminlere yükledikleri anlamlara göredir” der.<sup>746</sup>

Bir kimse niyet etmeksizin “evde oturmamaya yemin ettim” dese ve bedevilerin kıldan çadırında otursa bakılır: Şayet kişi şehirli ise yemini bozulmaz. Göçebe hayatı yaşayan biriye, kıldan yapılmış çadırda oturunca yemini bozulur. Çünkü yemin, örfen insanların cümlelere yükledikleri anlama göre gerçekleşir.<sup>747</sup>

Şeybânî ’nin aktardığı diğer bir örnek ise şudur:

*Müslümanlar gayrimüslimlere ait bir kaleyi muhasara altına alsalar, kale sahibi de “kaleme veya şehime emân verirseniz kapıları açarım” dese, Müslümanlar da bunu kabul etse, verilen bu emân kıyasa göre kale ve şehirdeki malları kapsamayıp sadece kalenin veya şehrin kendisini kapsar. Fakat istihsâna göre bu emân kale veya şehrin hem kendisi hem de içindeki bütün insan ve eşya için verilen bir emândır. Zira örfün delâleti bu şekildedir.*<sup>748</sup>

Serahsî “burası imar edilmiş bir kale veya şehirdir” denildiğinde buranın imar edilmişliği duvarlarıyla değil, ehlinin çokluğuyla bilinir<sup>749</sup> diyerek örfen bu emâna insanların ve malların da dahil olduğunu ifade eder.

### 3.3.3.3. Hakikat-Mecaz Teâruzunda Örf

Mercuh hakikat ile râcih mecaz teâruz ettiğinde, herhangi bir niyet söz konusu değilse râcih mecaz tercih edilir. Nitekim Serahsî bu hususu şöyle ifade eder: Yeminler hususunda lügavî hakikat, örfün delâleti sebebiyle terk edilir.<sup>750</sup>

Şeybânî konuyla ilgili şu örneği aktarır: “Bir kimse ‘falan kişinin evine ayak basmam’ diye yemin etse, ardından ayakkabı ile veya bir binek üzerinde eve girmiş

---

<sup>746</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 2, 278.

<sup>747</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 2, 305.

<sup>748</sup> Serahsî, *Şerhu’s-siyeri’l-kebîr*, C. 2, 28-29.

<sup>749</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. 2, 28-29.

<sup>750</sup> Serahsî, *Usûl*, C. 1, 377.

olsa yemini bozular. Zira yemin ancak insanların ilgili söze yüklediği anlama göre belirlenir. Halk dilinde bu ifade ile kastedilen eve girmektir.”<sup>751</sup> Görüleceği üzere burada ilgili lafız, lügavî hakikate değil örfî anlama hamledilmiştir. Bir başka ifade ile örfî anlam lügavî anlama tercih edilmiştir. Örfî anlama hamletmeyi gerektiren delil ise kuşkusuz insanların yaygın uygulamalarıdır.

Örfün belirleyici olduğu bir başka örnek ise şudur: Bir kimse şu undan yemeyeceğim diye yemin etse, sonra o undan yapılmış ekmekten yese yeminini bozmuş olur. Çünkü örfen un doğrudan yenmez, bilakis ekmek yapılarak yenir.<sup>752</sup> Burada lügavî hakikat ile örfî anlam teâruz etmiş ve örf tercih edilmiştir. Zira toplumda un mutlak anlamda kullanıldığında veya doğrudan herhangi bir şey kast edilmemiş ise yaygın uygulama unun bizzat kendisi yemek değil undan elde edilen ekmeği yemektir. Bu sebeple hakikat terk edilmiş olmaktadır.

#### 3.3.3.4. Âmm Lafzın Örf ile Tahsisi

Hanefî mezhebi âlimlerine göre örf-i âm şer‘î delile aykırı değilse kimi durumlarda ilgili delili tahsis eder. Diğer bir delil olan kıyas da genel örf karşısında terk edilebilir.<sup>753</sup> Nitekim yemin, genel bir ifade ile aktarılır ve her hangi bir niyet içermiyorsa bu durumda halkın örf ve adetlerine göre yorumlanır. Genel örf bakıldığında, pek çok meselede genel ifadelerin örfle tahsis edildiği görülmektedir. Bu bağlamda örfün en belirleyici olduğu konulardan biri olan yemin meselesini örnek verecek olursak şöyle diyebiliriz: Bir kimse herhangi bir şeye niyet etmeksizin yemin etse bu yemine örfle bir sınır getirilir. Yani örf, umum manayı tahsis eder. Örneğin: Kişi hiçbir şeye niyet etmeksizin “et yememeye” yemin edip ardından balık yese yemini bozulmaz. Çünkü her ne kadar balık “Ondan taze et (balık) yemeniz için...”<sup>754</sup> âyetinde “et” olarak adlandırılrsa da genellikle insanlar “et” ile balığı kastetmezler. Şeybânî bunu şöyle ifade eder: Kişi hiçbir şeye niyet etmeksizin et

---

<sup>751</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 310.

<sup>752</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 2, 319.

<sup>753</sup> İbn Âbidîn, *Neşrü'l-arf*, nşr. Salah Muhammed Ebü'l-Hac (Amman: Merkezi envâri'l-ulemâ, 1441/2020), 65-66.

<sup>754</sup> Nahl 16/14.

yememeye yemin etse, hangi eti yese yemini bozulur. Fakat balık yese yemini bozulmaz.<sup>755</sup> Aslında balık da âyette “et” olarak adlandırıldığına göre et lafzının kapsamına girmesi gerekirdi. Ancak âyetteki âmm lafız, örf ile tahsis edilmiştir.<sup>756</sup>

Genel örfle tahsise uğramış diğer bir örnek ise şu şekildedir: Bir kişi -bütün kızartılmış şeyleri kastederek- kızartma yemeyeceğine dair yemin etse, kızarmış hangi şeyi yediğinde yemini bozulur. Bu hüküm, onun kızarmış şeyleri kast ettiği takdirde böyledir. Fakat yemin lafzının kullanımında özel bir kastı yoksa, sadece kızartılmış et yediğinde yemini bozulur. Kızartılmış etin dışında herhangi bir kızartma yerse yemini bozulmaz.<sup>757</sup> Çünkü bazı bölgelerde insanlar, “kızartma” lafzını mutlak olarak kullandıklarında et kızartmasını kastederler.

Serahsî, lafzın hakiki anlamının örfün delâleti ile terk edilebileceğini şu şekilde temellendirir:

*Zira bir söz/kelâm, birine bir şeyi ifade etmesi için konulmuştur. Bir sözle kastedilen anlam insanların onu duyduğunda ilk anladıkları şeydir. Bir toplum bir kelimeyi özel bir anlamda kullanmayı örf haline getirdiyse artık o anlam hakiki anlam gibi olur ve diğer anlamlar terk edilir. Bir karine olmadıkça söz konusu kelime o anlamları kapsamaz. Örneğin dirhem/para” lafzı mutlak olarak kullanıldığında -her ne kadar bütün dirhemleri kapsasa da- içinde bulunulan toplumun örfünde yaygın olarak tedavülde olan paraya hamledilir.<sup>758</sup>*

Görüldüğü gibi “para” lafzı mutlak söylendiğinde hakikat manasıyla bütün para türlerini kapsasa da örfün delâletiyle ilgili toplumda geçerli olan para türüne hamledilir.

Aynı şekilde kişi “Hiçbir hayvana binmeyeceğim” diye yemin etse, yeryüzünde debelenen herhangi bir canlıya binmesiyle kıyasa göre yemini bozulması gerekir.

<sup>755</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 315; *el-Câmi ‘u’s-sağîr*, 135.

<sup>756</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 315.

<sup>757</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 2, 316-317.

<sup>758</sup> Serahsî, *Usûl*, C. 1, 204.

Ancak örf bu genellemeyi tahsis eder ve anlamı insanların binek ihtiyacına uygun hayvanlarla sınırlar.<sup>759</sup>

### 3.3.3.5. Mutlakın Örf ile Takyidi

İslâm hukukunda örfün belirleyici olduğu hususlardan biri de, farklı şekillerde anlaşılmaya elverişli dolayısıyla da ihtilafa yol açabilecek ihtimalleri eleyip birini netleştirerek ihtilafı önlemesidir. Zira gerek şari'in gerekse insanların kullanımlarında mutlak ifadeler bulunabilir. Bu durum anlam karmaşasına yol açabilir. Bu problemin çözümünde örf devreye girer ve birçok anlaşmazlığı ortadan kaldırır.

Nitekim bir kimse mehr-i misli daha fazla olan küçük kızını daha az miktar karşılığında evlendirse yahut küçük oğlunu mehr-i misli daha az olan bir kız ile daha fazla miktar karşılığında evlendirse Ebû Hanîfe'ye göre bu nikâh geçerli olur. Ebû Yûsuf ve Şeybânî'ye göre bir kimse, insanların aldanabileceği miktar dışında mehr-i mislinden daha düşük mehirle kızını evlendiremeyeceği gibi, mehr-i mislinden daha fazlasını vererek de oğlunu evlendiremez.<sup>760</sup> Burada çok açık bir şekilde görüleceği üzere gerek Ebû Yûsuf gerek Şeybânî toplumda yanlış anlaşılacak böyle bir nikahta örfün esas alınmasını ileri sürmüşlerdir.

Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin konuyla ilgili örneklerine baktığımızda, insanların ticaret hayatındaki bazı zorluklarda yahut alış-verişlerinde ortaya çıkan belirsizliklerde problemlerini örf yoluyla çözdükleri görülmüştür.<sup>761</sup>

Şeybânî kimi zaman örf-ü hassı da (toplumda belirli bir kesimin örfü) fikhî meselelerin çözümünde delil olarak kullanır. Örneğin bir kimse diğeri ile kaliteli bir elbise üzerine selem akdi yapsa ve kişi elbiseyi getirdiğinde elbisenin kalitesi konusunda görüş ayrılığına düşseler, bu mesele iki adil bilirkişiye götürülür. Eğer bu

---

<sup>759</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 345.

<sup>760</sup> Şeybânî, *el-Câmi 'u's-sağîr*, 100.

<sup>761</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, 209.

iki bilirkişi “bu elbise kaliteli bir elbisedir” derse müşteri bunu kabul etmek zorundadır.<sup>762</sup>

### 3.3.4. Şer‘u Men Kablenâ (شرع من قبلنا)

Fıkıh usûlünde fer‘î delillerden biri de Şer‘u men kablenâ, yani bizden öncekilerin şeriatlarıdır. Önceki şeriatlara ait hükümler, İslâm hukuku bağlamında değerlendirildiğinde bilgi değerleri ve bize oranla ne derecede delil oldukları öteden beri tartışma konusu olmuştur. Konuya dair birtakım farklı görüşler ileri sürülse de yapısı gereği çok çeşitli olan önceki şeriatlar, tek bir hükümle değerlendirilmeyip birden fazla hükme tâbi tutulmuştur. Zira bir kısmı bizim için delil niteliğinde olup diğer bir kısmının bizi bağlamadığı hususunda ittifak edilmiş, üçüncü bir kısmın bağlayıcılığı ise tartışılmış ve bunların doğruluklarının tespiti Kitaba ve sünnete bırakılmıştır. Nasların takrir ettiği kabul edilmiş, reddettikleri ise hükme delil teşkil etmemiştir. Hakkında açıklama bulunmayanlar karşısında ise sükût edilmiştir.<sup>763</sup>

#### 3.3.4.1. Şer‘u Men Kablenâ Kapsamında Değerlendirilen Hükümlerin Kısımları

Kur‘ân ve Sünnette önceki ümmetlere ait olduğu bildirilen hükümler öncelikle Müslümanlar için delil sayılanlar ve sayılmayanlar şeklinde ikiye ayrılmıştır. Naslarda yer almayan hükümlerin bu ümmeti bağlamadığında âlimler arasında ittifak vardır. Kitap ve sünnette yer alan hükümler ise üç kısma ayrılmıştır.

Birincisi: Önceki ümmetlerde geçerli olup bizim şeriatımızda nesholunduğuna dair delili bulunan hükümlerdir. İlgili hükümlerin bizim açımızdan geçerli olmadığı konusunda görüş birliği vardır. Yahudilere haram kılınan bazı yiyeceklerin Müslümanlara helal kılınması buna örnek olarak verilebilir.<sup>764</sup>

<sup>762</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 384.

<sup>763</sup> Özcan Hıdır, “Şer‘u Men Kablenâ Prensibi Bağlamında Serahsî’nin İslâm Öncesi Dinlerin Hüküm ve Uygulamalarına Bakışı”, *Diyanet İlmî Dergi*, C. 49, S. 2 (Haziran 2013), 85.

<sup>764</sup> En‘am, 6/146.

Birinci gruba örnek olarak verilen bir hadis şu şekildedir: Hz. Peygamber “Bana ganimetler helâl kılındı. Halbuki benden önce hiç kimseye helâl kılınmamıştı”<sup>765</sup> demiştir. Hz. Peygamber’in bu ifadesinden açık bir şekilde anlaşılacağı üzere ganimetler, bizden önceki toplumlara haram idi. Ancak bu hüküm nesh olunmuş ve Hz. Muhammed ve ümmetine helâl kılınmıştır.

İkincisi: Bizden önceki ümmetlere ait bazı hükümlerin Hz. Peygamber ve ümmeti hakkında da geçerli olduğunu gösteren deliller mevcuttur. Bu hükümlerin bağlayıcı olduğunda âlimler görüş birliğine varmışlardır.<sup>766</sup>

Kurban, Hz. İbrahim’e verilmiş bir hükümdü. Aynı hüküm, Hz. Muhammed’in ümmetine de meşru kılınmıştır. Nitekim sahâbenin Hz. Peygambere kurbanın ne olduğunu sormaları üzerine o şöyle cevap vermiştir: Kurban babanız İbrahim’in sünnetidir.<sup>767</sup>

Üçüncüsü: Naslarda zikredilmekle beraber müslümanlar hakkında geçerli olup olmadığına dair bir delil bulunmayan hükümler. Kısasla ilgili hükümler buna örnek olarak verilebilir.<sup>768</sup> Kur’ân Tevrat’ta İsrailoğulları için konulan kısas hükmünü haber vermektedir. Ancak her ne kadar usûlcüler bu örneği üçüncü kısma ait görseler de kanaatimizce bu tespit yerinde değildir. Zira söz konusu âyette kısmen, Hz. Peygamber’e ve müminlere hitap edilmekte<sup>769</sup> ve daha sonra gelen kısas âyetiyle örtüşmektedir. Zira “cana can” hükmü her iki şeriatla -özellikle Hz. Peygamber’in şeriatına göre öldürülen kişinin akrabalarının kısas talep etmesi durumunda- aynıdır. Kanaatimizce bu kısma Hz. Salih’in şeriatındaki<sup>770</sup> su nöbetinin sırayla yapılmasına ilişkin hüküm örnek olarak daha uygun düşmektedir. Usulcüler üçüncü kısmın bu ümmet için delil teşkil edip etmeyeceği konusunda farklı görüştedirler.<sup>771</sup>

---

<sup>765</sup> Buhârî, “Salât”, 56 (No. 438).

<sup>766</sup> Örnek olarak bkz. Bakara, 2/183.

<sup>767</sup> İbn Mâce, “Edâhî”, 3 (3127).

<sup>768</sup> Mâide 5/45.

<sup>769</sup> Bakara, 2/178.

<sup>770</sup> Kamer, 54/28.

<sup>771</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, C. 3, 23; Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 521; Şîrâzî, *el-Lüma'*, 136; Cüveynî, *el-Burhân*, C. 1, 179; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, 233-234.

### 3.3.4.2. Zâhirü'r-Rivâye'de Şer'u Men Kablenâ

Hanefî mezhebi kurucu imamları her ne kadar usûlde şer'u men kablenâ'yı fer'î bir delil olarak kabul etseler de fûrû-i fıkıh kaynaklarında buna bina edilmiş çok fazla mesele bulunmamaktadır. Az sayıdaki meselelerden biri ise, ortak olan bir malın dönüşümlü olarak kullanılması (mühâyee) örneğidir.<sup>772</sup>

Şeybânî iki kişinin farklı hisselerle sahibi oldukları su kuyusunun kullanımını kendi aralarında anlaşmaları durumunda, bu paylaşımın (muhâyee) câiz olacağını aktarır. O, bu hükme varırken: “Onlara, suyun aralarında paylaştırıldığını haber ver. Her biri kendi içme sırasında gelsin.”<sup>773</sup> âyeti ile “Salih: İşte (mucize) bu dişi devedir; onun bir su içme hakkı vardır, belli bir günün içme hakkı da sizindir, dedi.”<sup>774</sup> âyetini delil olarak kullanır ve “Bu iki kişinin taksimi de bu âyetlerde geçen taksim gibidir”<sup>775</sup> diyerek meseleyi şer'u men kablenâ'ya dayandırır.

Şeybânî *el-Hücce*'de bizden önceki şeriatlara ait Kur'ân'da nakledilen ve neshedildiği sabit olmayan kısas ve diyet ile ilgili bazı meselelerde Tevrat'ta yazılı olan ve Hz. Mûsâ'nın şeriatına ait “Cana can, göze göz, burna burun, kulağa kulak, dişe diş kısas edilir. Yaralar da kısasa tabidir”<sup>776</sup> âyetini delil olarak kullanmaktadır.<sup>777</sup>

Ebû Yûsuf ve Şeybânî başta olmak üzere Hanefî fakihler ister Müslümanlar arasında isterse Müslümanlarla zimmîler arasında olsun kısas yapılması gerektiği konusunda:

---

<sup>772</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, “Mühâyee”, *DİA*, C. 31, 509. Mühâyee müşterek mâliklerin zaman sıralaması veya mekân belirlemesi yapmak suretiyle ortak maldan yararlanma usulü hakkında anlaşmalarını ifade eder. Dönmez, “Mühâyee”, *DİA*, C. 31, 509.

<sup>773</sup> Kamer, 54/28.

<sup>774</sup> Şuarâ, 26/155.

<sup>775</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 8, 184.

<sup>776</sup> Maide, 5/45.

<sup>777</sup> Şeybânî, *el-Hücce*, C. 4, 321-322.

“Cana can, göze göz, burna burun, kulağa kulak, dişe diş kısas edilir”<sup>778</sup> âyetinin umumu ile istidlâlde bulunmuşlardır.<sup>779</sup>

Sonuç olarak şer‘u men kablênâ, genel olarak Hanefî mezhebinde özel olarak da Şeybânî tarafından delil olarak kabul edilmiş ve bazı fikhî hükümlere kaynak teşkil etmiştir.



---

<sup>778</sup> Maide, 5/45.

<sup>779</sup> Şeybânî, *el-Hücce*, C. 4, 382; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, C. 5, 350-351; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i'*, C. 10, 399; ez-Zebîdî, Ebû Bekir el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-Neyyire*, thk. İlyas Kaplan, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006), C. 2, 330.

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### USUL KONULARINDAN ZÂHİRÜ’R-RİVÂYE’DE GEÇEN AHKÂM VE LAFİZ BAHİSLERİ

Tezin temel parçalarından olan bu bölümde “Zâhirü’r-Rivâyede Geçen Ahkâm ve Lafiz Bahisleri” başlığı altında hüküm ve lafızlarla ilgili usûl meseleleri ele alınmıştır. Hüküm başlığı altında ilk olarak teklifî ve vaz’î hüküm ayrımı ele alınmış, ilgili terimlerin Hanefî usul eserlerindeki tanımları aktarılmıştır. Akabinde zâhirü’r-rivâyede geçen teklifî ve vaz’î hükümler ve kullanım çeşitleri istikrâ yöntemiyle tespit edilmeye çalışılmıştır. İkinci olarak naslardan hüküm çıkarma yöntemleri içerisinde doğrudan lafızlarla ilişkili meseleler incelenmiştir. Lafiz bahisleri aşağıdaki alt başlıklar çerçevesinde tespit edilmeye çalışılmıştır:

1. Zâhirü’r-rivâyede nazmın sîga ve lügat bakımından vecihleri
2. Zâhirü’r-rivâyede nazm ile gerçekleşen beyan vecihleri
3. Zâhirü’r-rivâyede nazmın kullanım vecihleri bakımından lafız çeşitleri
4. Zâhirü’r-rivâyede mâna ve maksada vukuf vecihleri

Son olarak hüküm konusuyla yakın bağlantısı bulunan nesih, ehliyet ârızaları, teâruz ve tercih konuları da bu bölümde ele alınmıştır. Ayrıca çalışma kapsamında ulaşılan sonuçların, Hanefî mezhebinin gerek usûl gerekse furû‘ klasiklerindeki bilgilerle uyumlu olup olmadığı dikkate alınmıştır.

#### 4.1. Teklifî Hükümler

Mükellefin sözlü ve fiilî tasarrufları Allah tarafından ya emredilmiş yahut yasaklanmış veya serbest bırakılmıştır. Dolayısıyla mükellef mutlak bir muhayyerliğe bırakılmamış, çerçevesi şer’î hitab tarafından çizilen sahanın dışına çıkmasına izin verilmemiştir. “İnsan kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır!”<sup>780</sup> âyeti de bu durumu açık biçimde gösterir. Bu temel ilkeden yola çıkarak İslâm

<sup>780</sup> Kıyâme, 75/36.

hukuku insanın tüm davranışını kayıt altına almış ve farz, vâcip, helâl, haram ve mekruh gibi kategorilere ayırarak şer'î hüküm bakımından tanımlamıştır.

Şer'î hükmün sâdir olduğu temel kaynak Kur'ân ve sünnettir. Hükmün ilgili olduğu/taalluk ettiği şey ise mükelleflerin fiilleridir. Dolayısıyla hüküm esasen, mükelleflerin fiillerini dini bakımdan tanımlayan ve kategorize eden şer'î nitelikler olmaktadır.

#### 4.1.1. Teklîfî Hükmün Kavramsal Çerçevesi

Fıkıh usûlünde “Şâri‘in mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı” olarak tanımlanan teklîfî hükümle<sup>781</sup> ilgili usûlcüler, teklîfî hükmün hitabın bizatihi kendisi mi yoksa hitabın bir neticesi mi olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Hanefilerin dışındaki âlimler teklîfî hükmü şöyle tanımlamıştır: “Allah’ın iktizâ (bir şeyin yapılmasını ya da yapılmamasını zorunlu kılma) veya tahyîr/muhayyer bırakma suretiyle mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabıdır”.<sup>782</sup> Bazı usûlcüler ise “vaz’” kaydını ilave ederek; “Allah’ın iktizâ, tahyîr veya vaz’ yoluyla mükellefin fiillerine ilişkin hitabıdır”<sup>783</sup> şeklinde tanımlar.

Burada “Allah’ın hitabı” ifadesi doğrudan Allah’ın kelâmını kapsadığı gibi Allah’ın kelâmına râci‘ sünnet ve icmâi da kapsamaktadır. Ayrıca yukarıdaki tanımda geçen iktizâ kavramı, “bir şeyi talep etmek ve istemek” anlamına gelir. Burada bir şeyi talep etmek ifadesi bir sözün ya da fiilin kesin bir ifade ile yerine getirilmesini yahut getirilmemesini istemek şeklinde iki anlama gelmektedir. Buna göre Allah (c.c) bir şeyin yapılmasını kesin ve bağlayıcı bir tarzda istemişse bu isteme/talebe “îcâb”, bu talebin bağlandığı sonuca “vücûp”, vücûp sonucu yapılması istenen fiile ise “vâcip” denilir. Allah (c.c) bir şeyin yerine getirilmemesini kesin ve bağlayıcı bir tarzda talep

<sup>781</sup> Bayanunî, Muhammed Abu Al-Fath, “Hüküm”, *DİA*, C. 18, 466.

<sup>782</sup> Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, C. 1, 73; Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl*, C. 1, 89; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *Ravzatü'n-Nâzir*, (Riyad: Mektebetür-Rüşd, 1415/1993), C. 1, 146-147; Şemseddin İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmînî, *Usûlü'l-fikh*, thk. Fahd b. Muhammed es-Sedhân, (Riyad: Mektebetü-Übeykân, 1420/1999), C. 1, 180; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîr*, C. 1, 117; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, C. 1, 25.

<sup>783</sup> Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, C. 1, 25; Abdülkerim en-Nemle, *el-Mühezzeb*, C. 1, 125.

ediyorsa bu talebe tahrîm, buna bağlanan sonuca “hürmet”, bu hürmetin sonucunda yasaklanan şeye de “haram” denir. Şayet yapılmaması talep edilen eylem kesin ve bağlayıcı bir tarzda talep edilmiyorsa buna “kerâhet”, bu kerâhetin sonucunda yapılan şeye ise “mekruh” denilir.

Yukarıda naklettiğimiz üzere bazı usûlcüler, “vaz” kaydını ilave ederek hükmün, teklîfi ve vaz’î şeklinde iki kısım olduğuna işaret etmişleridir. Burada vaz’ ile kastedilen “Şâri’in bir şeyi başka bir şey için sebep, şart veya mâni kılmasıdır”.<sup>784</sup>

Hanefîler ise hükmü; “Şâri’in, kulların fiillerine ilişkin hitabı ile sabit olan şey” diye tanımlar.<sup>785</sup> Bir diğer tanım ise şudur: “Allah’ın iktizâ, tahyîr ve vaz’ bakımından mükelleflerin fiiliyle ilgili hitabının eseridir”.<sup>786</sup> Hanefîlerin bu tanımlarından anlaşılacağı üzere hüküm, aslında mükelleflerin fiillerine yüklenen şer’î vasıftır.

Usûlcülerin çoğunun hüküm tanımı ile Hanefîlerin tanımı arasındaki farkı bir örnek üzerinden izah edebiliriz: Faizi haram kılan âyet<sup>787</sup>, usûlcülerin çoğunluğuna göre teklîfi hükmün bizatihi kendisiyken, Hanefîlere göre teklîfi hüküm ayetin kendisi değil, sonuçta ortaya çıkan fâizin haram oluşu durumudur.<sup>788</sup>

#### 4.1.1.1. Zâhirü’r-Rivâyede Teklîfi Hükümler

Şüphesiz teklîfi hükümler; mükellefin ibadet, muamelât ve ahlâkî yönüyle ilgili tüm sözlü ve fiilî tasarruflarını hüküm altına alır. Dolayısıyla mükellef, dinî hükümler hakkında bilgi sahibi olmadan herhangi bir tasarrufta bulunamaz.

Teklîfi hükümler fikhî meselelerin en temel dayanaklarından biridir. Naslarda geçen emir ve nehiyeler kesin ve bağlayıcı tarzda olduğu gibi aksi de olabilir. Diğer bir ifadeyle şer’î delil teşkil eden kitap ve sünnetteki ifadeler delâlet bakımından kat’î olabildiği gibi zannî de olabilir. Kuşkusuz delilin kapsadığı bu farklı nitelikler teklîfi hükümlere de yansımakta, böylece hükümler farklı niteliklere konu olmaktadır.

<sup>784</sup> Bayanunı, “Hüküm”, *DİA*, C. 18, 467.

<sup>785</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 32.

<sup>786</sup> Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 370.

<sup>787</sup> Âl-i İmrân, 3/130.

<sup>788</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 32; Zühayli, *Usûlü’l-fikhi’l-İslâmi*, C. 1, 41.

Ancak sonuç itibariyle Kur'ân ve sünnetin ortaya çıkardığı yahut müctehidin naslardan elde ettiği hükümler son tahlilde teklîfi hükümlerden birine karşılık gelecektir.

**a) Farz (فرض)**

Nübüvvet dönemi olarak isimlendirilen vahyin nazil olduğu ilk asırda hükmün kısımlarını oluşturan farz ve vâcip gibi lafızlar lügat ve terim anlamları bakımından birbirlerinden bütünüyle ayrılmış değildi. Bu lafızların terim anlamları henüz kavramsal olarak bilinmiyordu. Çünkü henüz fıkıh terminolojisi oluşmamıştı. Hatta tenzîhen mekruh veya mendûp gibi lafızlar bile o zaman kullanılmamaktaydı. Mezheplerin istikrar kazanması, fıkıh ve fıkıh usûlünün tedvini ile birlikte şer'î manalar kavramsallaşmaya, buna bağlı olarak fıkıh terminolojisi şekillenmeye başladı. Bu nedenle zâhirü'r-rivâyede teklîfi hükümlerin geçtiği her yerde bu lafızların terim anlamında mı yoksa lügat anlamında mı kullanıldığının tespit edilmesi gerekmektedir. Ancak bu çalışmanın konusu şer'î hükmün kısımları ile sınırlı olduğundan, örnek olarak seçilen meselelerin Şeybânî'den sonraki dönemlerde kullanılan terminolojiyle örtüşen lafızlar olmasına dikkat edilmiştir.

Hanefî usûlcüleri farzı “yapılması şüpheye yer bırakmayacak delillerle sabit, artması veya azalması muhtemel olmayan takdir edilmiş hüküm”<sup>789</sup> olarak tanımlar. Burada “takdir etmek” ifadesinin iki anlamı vardır. Birincisi takdir edilen hükmün devamlı olup bu sebeple korunması, ikincisi ise hükmün hafifletilmiş olması yani kolaylık sağlamasıdır. Takdir edilen şey sınırlı olduğundan edâ edilmesi mükellefe zor ve ağır gelmeyecektir.<sup>790</sup>

Kur'ân ve sünnetin lafzını incelediğimizde bazı âyet ve hadislerde “farz” kavramının şârî tarafından “kesinlikle emredilen şey” anlamında kullanıldığı görülecektir.<sup>791</sup>

<sup>789</sup> Serahsî, *el-Usûl*, C. 1, 124.

<sup>790</sup> Siğnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Ali b. Haccâc el-Buhârî, *el-Vâfi fi usûli'l-fikh*, thk. Ahmed Muhammed Mahmûd el-Yemânî, (Kahire: Dârü'l-Kahire, 1423/2003), C. 2, 952.

<sup>791</sup> Ahzâb, 33/50; Müslim, “Hacc”, 412 (No. 3257); İmam Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Fâtıma Yûsuf el-Haymî, (Beyrut: Müessesetür'-risale, 1425/2004), C. 4, 128; Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf an hakâik-ı gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-*

Teklîfi hükümlerden farz ve türevleri zâhirü'r-rivâyede çokça geçmektedir. Bazen farz ile aynı anlama gelen “mektûbe” “مكتوبة” lafzı da kullanılmıştır. Şeybânî genellikle soru-cevap tarzıyla kaleme aldığı *el-Asl* adlı eserinde hocası Ebû Hanîfe'ye abdest alırken başını mesh etmeyi unutan kişinin kılmış olduğu namazın hükmünü sorunca o, ilgili kişinin başını meshederek yeniden namaz kılması gerektiğini söyler.<sup>792</sup> Zira başı mesh etmenin farz oluşu Kur'ân'la sabit bir hükümdür.<sup>793</sup>

Emredilen hükmün kesinliğini bildiren “farîza” kelimesi, çoğunlukla farz namazları anlatmak için kullanılmıştır. Örneğin, cemaatle namaz kılınırken mescide gelen birinin nâfile namaz kılıp kılmayacağı sorusuna Ebû Hanîfe, derhal cemaate uyup farz namazı kılması gerekir “يدخل مع القوم فى الفريضة” şeklindeki cevap vermiştir.<sup>794</sup>

Farz kelimesinin geçtiği bir diğer eser *es-Siyerü'l-kebir*'dir. Şeybânî, kişinin farz namazı kılarken “الفريضة لو صلى” bilerek kıbleden sapması halinde namazını iade etmesi gerektiğini ifade eder.<sup>795</sup> Zira kıbleye doğru yönelme zorunluluğu farz namazda da nâfilede de aynı hükme tâbidir. Şeybânî *el-Câmi'u's-sağîr*'de ise farz namaz “الفريضة” kılan birinin rükû'dan başını doğrulturken “rabbenâ leke'l-hamdü” demesi gerektiğini aktarır. Görüldüğü üzere “farîza” kelimesi Şeybânî'nin farklı eserlerinde kullanılmaktadır.<sup>796</sup> Ancak şunu ifade edelim ki namazda “rabbenâ leke'l-hamdü” denilmesi farz değil sünnettir.

Farz kelimesinin geçtiği yerlerden biri de teşrik tekbirleri konusudur. Ebû Yûsuf ve Şeybânî, ister şehirde isterse köyde olsun, tek başına yahut cemaatle farz namaz

---

*akâvil fi vücûhi't-te'vil*, 3.bs., (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1430/2009), 861; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşlî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1418), C. 4, 235; Ebü'l-Berek'ât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Budeyvî - Muhyiddîn Dîb Mistû, (Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), C. 3, 39;

<sup>792</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 33.

<sup>793</sup> Mâide, 5/6.

<sup>794</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 140.

<sup>795</sup> Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebir*, C. 4, 216.

<sup>796</sup> Şeybânî, *el-Câmi'u's-sağîr*, 68. Ayrıca bkz. *el-Câmi'u's-sağîr*, 106.

“صلاة فريضة” kılan birinin tekbir getirmesinin vâcip olduğu hükmünü vermişlerdir.<sup>797</sup>

Zâhirü’r-rivâye eserlerinde farz anlamında kullanılan diğer bir kelime “mektûbe” “مكتوبة” kelimesidir. Bu kelime yazmak, bir şey hakkında hüküm vermek, birilerini yükümlü kılmak anlamlarına gelen “ketebe” “كتب” fiilinden türemiştir. Şeybânî; bir rek‘at nâfile namaz kılıp ardından daha önce kılmadığı farz namazı hatırlayan kişinin nâfile namazı mı tamamlaması gerektiği, yoksa nâfileyi bırakıp kılmadığı farz namazı mı kaza etmesi gerektiğini sorduğunda Ebû Hanîfe şu cevabı vermiştir: “Nâfileye devam eder, bitirdikten sonra “farz namazı kılar” “صلى المكتوبة”.<sup>798</sup> Görüldüğü üzere burada “مكتوبة” kelimesi, farz anlamında kullanılmıştır.

Şeybânî’nin “mektûbe” “مكتوبة” kelimesini farz anlamında kullandığına dair diğer bir başka örnek de bir kimsenin daha önce cemaatle birlikte namaz kılınan bir mescide geldiğinde vakit el verdiği ölçüde mektûbeyi “المكتوبة” kılmadan önce nâfile namaz kılmasında bir beis olmadığıdır.<sup>799</sup> Burada geçen “el-mektûbe” ifadesi kesinlikle emredilen farz namaz anlamına gelmektedir.

Şeybânî’nin te’lif ettiği eserler arasında usûl konularının en çok geçtiği el-Hücce adlı eserinde konuyla ilgili birçok örnek bulunmaktadır. Bunlardan biri, Ebû Hanîfe’den nakledilen “binek üzerinde yolculuk yapan bir kimse “farz” “فريضة” veya vitir namazı kılmak istediğinde mutlaka bineğinden inip yerde kılmalıdır” ifadesidir.<sup>800</sup>

Sonuç itibariyle farz, farîza ve mektûbe kavramları kesinlikle emredilen şeyler anlamına gelmektedir.

## b) Vâcip (واجب)

Bilindiği üzere hukuk terimlerinin teşekkülü ve bir terimin sadece belirli bir hukukî durumu ifade edecek şekilde netleşmesi zaman alır. Vâcip kavramının teşekkülü de

<sup>797</sup> Şeybânî, *el-Câmi ‘u’l-kebîr*, 13.

<sup>798</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 130-131.

<sup>799</sup> Şeybânî, *el-Câmi ‘u’l-sağîr*, 70. Ayrıca bkz. *el-Câmi ‘u’l-sağîr*, 79.

<sup>800</sup> Şeybânî, *el-Hücce*, C. 1, 182.

benzer bir seyir izlemiştir. Hukukî bakımdan mutlaka yerine getirilmesi gereken hükümleri ifade için kullanılan farz ve vâcip kelimeleri süreç içerisinde şer‘î delilin sübût ve delâlet bakımından kat‘î ve zannî olmasına göre tasnif edilmiş, sübûtu ve delâleti kat‘î olanlar için farz, böyle olmayanlar için vacip kavramı kullanılmıştır. Hanefî literatürünü incelediğimizde ilk dönemden itibaren bu ayrımın gözetilmeye başladığını görebiliriz. Bu yüzden vâcip kavramının hem farz hem de günümüzde bilinen anlamında kullanıldığını görmekteyiz.

### **b.a) Vâcip Kavramının Farz Anlamında Kullanılması**

Şeybânî, abdest alırken başını mesh etmeyi unutan kişinin bu işlemi mutlaka yapması gerektiğini ifade ederken “O kimse yeniden suyu alıp bununla başını mesh etmesi gerekir. Çünkü başını mesh etmesi ona vâcip/farzdır. “واجب” ifadesini kullanır. Burada vâcip kavramının farz anlama geldiği açıktır. Zira başın mesh edilmesi ittifakla farzdır.<sup>801</sup>

Hayızlı kadının temizlenmeden önce namaz kılması yasaklanmıştır. Bu konuyu değerlendiren Şeybânî, gusledip temizlenmeden önce namazın kılınamayacağını şu ifadelerle aktarır: “Hayızlı kadına namaz vâcip değildir.”<sup>802</sup> “لأن الصلاة لم تجب عليها”<sup>802</sup> Burada vâcip kavramının farz anlamında olduğu görülmektedir.

Vâcip teriminin farz anlamına geldiği bir başka örnek ise Şeybânî’nin *el-Câmi‘u’l-kebîr* adlı eserinde fikhî bir mesele bağlamında şöyle geçmektedir: Bir satıcı, kendisine hizmette bulunan câriyesini ticaret yapmayı amaçladığı ve bin dirheme tekabül eden ticaret malı karşılığında satsa, üzerinden bir yıl geçince “وجبت عليه زكاة التجارة”<sup>803</sup> ticaret malının zekâtını vermesi vâciptir.<sup>803</sup>

<sup>801</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 33.

<sup>802</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 286-287.

<sup>803</sup> Cessâs, *Şerhu’l-Cessâs ‘ale’l-Câmi‘i’l-kebîr*, 107. Zâhirü’r-Rivâyede vacip kelimesinin farz anlamında kullanıldığını gösteren birçok örnek bulunmaktadır. Daha geniş bilgi için bkz. Ayrıca bkz. Cessâs, *a.g.e.*, 109, 111, 113; Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 299; C. 2, 56-58; C. 3, 352; C. 4, 435, 568; C. 9, 198; Şeybânî, *es-Siyerü’s-sâğîr*, 261; Şeybânî, *el-Hücce*, C. 1, 491.

Burhâneddîn Mergînânî, “*el-Hidâye*” şerhinin “Kitâbu’z-zekât” bölümünde, “zekât vâciptir” “الزكاة واجبة” ifadesini şerh ederken: “Burada vâcip ile kastedilen farzdır” “والمراد بالواجب الفرض” der.<sup>804</sup> Nitekim zekât ve oşür şer’an kat’î delille sabit olan sorumluluklardandır. Dolayısıyla toprak mahsullerinden oşürün farzıyeti kitap, sünnet ve icmâya dayanır.<sup>805</sup>

Vâcip kavramının farz anlamında kullanımı sadece zâhirü’r-rivâyeye has bir kullanım değildir. Nitekim Ebû Yûsuf’un rivâyetine göre, bir kimsenin iki yüz dirhem gümüşü ve on miskal de altını olsa, Ebû Hanîfe’ye göre üzerinden bir yıl geçince her ikisini birbirine katıp toplam miktar üzerinden zekât vermesi vâciptir.<sup>806</sup> İslâm hukukunda zekât verme yükümlülüğü delâlet ve sübût bakımından kat’î naslarla sabit olduğundan burada “vâcip” kelimesinin farz anlamında kullanıldığı gayet açıktır.

#### **b.b) Vâcip Lafzının Sonraki Süreçte Tanımlandığı Terim Anlamında Kullanımı**

Cessâs, sünnette dayanılarak elde edilen hükümlerin farz, vâcip ve mendûp olmak üzere üç çeşit olduğunu ifade eder ve farz ile vâcibi kavram olarak birbirinden ayırır.<sup>807</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu ayırım sadece Hanefî mezhebinde vardır.

Şeybânî’nin eserlerinde vâcip kavramının Ebû Hanîfe döneminden itibaren farzdan ayrı olarak da kullanıldığı görülmektedir. Ebû Hanîfe ile Yûsuf b. Hâlid es-Semtî arasında geçen konuşmanın bu bilgiye kaynaklık ettiği söylenebilir. Serahsî’nin *el-Usûl*’de aktardığına göre Semtî şöyle demiştir:

*Ebû Hanîfe’nin yanına gittim ve ona farz namazların sayısını sordum? Dedi ki: Beş tanedir. Ardından vitir namazını sordum. Dedi ki: O vâciptir. Ben ise etraflıca düşünemediğimden dolayı bunu kabul etmedim. Bunun üzerine o, yüzüme gülümsedi. Daha sonra etraflıca düşününce, vâcip ile farz*

<sup>804</sup> Burhâneddîn Mergînânî, *el-Hidâye*, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabi, 1416/1995), C. 1, 95.

<sup>805</sup> Mehmet Erkal, “Öşür”, *DİA*, C. 34, 97.

<sup>806</sup> Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, 131.

<sup>807</sup> Recep Çetintaş, “İlk Beş Asır Fıkıh Usulü Literatüründe Teklîfî Hüküm Terminolojisi”, (Doktora Tezi. *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2014), 73-74.

*arasında farkın gök ile yer arasındaki fark kadar olduğunu anladım. Allah, Ebû Hanîfe'ye rahmet etsin.*<sup>808</sup>

Serahsî'nin naklettiğine göre bu ayırım Ebû Hanîfe tarafından yapılmıştır. Farz-vâcip ayırımını gösteren bir diğer örnek Şeybânî tarafından şu şekilde aktarılır:

*Vitir namazı hakkında farklı rivâyetler gelmiştir. Dolayısıyla biz en güvenilir rivâyeti aldık ve vitir namazının binek üzerinde eda edilmeyip yerde kılınması gerektiği görüşünü kabul ettik. Çünkü fakihler beş vakit namaz dışında en çok vitir namazı üzerinde durmuşlardır. Vitir hakkında bazıları 'terk edilmesi uygun olmayan (lâ yenbeğî) bir sünnettir' derken bazıları ise 'vâciptir' demiştir.*<sup>809</sup>

Farz-vâcip ayırımını gösteren örnekler ilk dönemden itibaren bu ayırımın varlığını ortaya koysa da zâhirü'r-rivâyede çoğu kez farz ve vacip lafızları birbirlerinin yerine kullanılmıştır. Bu sebeple bu lafzların kullanıldığı yerlerde kast edilen mananın, doğrudan değil meselenin içeriği dikkate alınarak tespit edilmesi gerektiğini düşünüyoruz.

*el-Câmi 'u's-sağîr'*'in tilâvet secdesi babında anlatılan bir mesele, Hanefî mezhebinin teşekkülü sonrası farzdan ayrı özel bir kavram olarak kullanılan vâcibin örneklerinden biridir. Şeybânî, namaz dışında bulunan bir kimsenin, imamın namazda okuduğu secde âyetini işitmesi durumunda ne yapması gerektiğiyle ilgili şöyle der: “Böyle bir kimse şayet tilâvet secdesini yaptıktan sonra imama uysa o kimsenin namazda tekrar tilâvet secdesi yapmasına gerek yoktur. Eğer tilâvet secdesini henüz yapmadan imama uymuşsa tilâvet secdesini imamla birlikte yapar. Namazdayken yapılması vâcip olan bir secdeyi namazda iken yapmazsa daha sonra o secdeyi kaza etmez. Zira tilâvet secdesi yapması “واجبة” vâciptir”.<sup>810</sup>

Hanefî mezhebi fur'û eserleri incelendiğinde, tilâvet secdesinin farzın bir derece düşüğü anlamındaki vâcip olduğu anlaşılmaktadır. Hanefî fakihleri, Hz.

<sup>808</sup> Serahsî, *el-Usûl*, C. 1, 126.

<sup>809</sup> Şeybânî, *el-Hücce*, C. 1, 182, 185.

<sup>810</sup> Şeybânî, *el-Câmi 'u's-sağîr'*, 74; Ayrıca bkz. Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 283.

Peygamber'in sözlü ve fiilî sünnetiyle sabit olan tilâvet secdesinin <sup>811</sup> Hanefî mezhebine göre vâcip, Şâfîilerde ise sünnet olduğunu nakleder.<sup>812</sup>

### c) *Sünnet*

İslâm hukukunda mükellefin eylemlerinin meşruluğunu ifade eden hükümlerden biri de kuşkusuz sünnet kavramıdır. Sünnet kavramının birbiriyle ilişkili ve fakat farklı üç kullanımı söz konusudur.<sup>813</sup>

**c.a)** Kelâm ilminde sünnet, “Hz. Peygamber ve ashabının itikad ve amelde takip ettikleri yol” anlamında kullanılmıştır. Nitekim Hz. Peygamber bize hem kendi hem de râşid halifelerin sünnetine/uygulamalarına bağlı kalmamızı emrederek şöyle buyurmuştur: “Sünnetime ve benden sonra râşid halifelerin sünnetine sımsıkı sarılın.”<sup>814</sup>

Enes b. Mâlik'in rivâyetine göre sahâbeden üç kişilik bir grup Hz. Peygamber'in eşlerinin yanına gelerek onun ibadetleri hakkında bilgi almak istediler. Resûlüllahın ibadetleri kendilerine anlatılınca, bunu az/yetersiz gördüler. Bu durum Hz. Peygamber'e aktarılınca o şöyle buyurmuştur: “Vallahi, içinizde Allah'ı en çok bilen ve ondan en çok sakınan benim. Bununla birlikte ben bazen oruç tutarım, bazen tutmam. Geceleri kimi zaman namaz kılarım, kimi zaman da uyurum. Kim benim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir”.<sup>815</sup>

Zâhirü'r-rivâyede sünnet kavramı birçok yerde Hz. Peygamber ve sahâbenin yolu ve yaşam tarzı anlamında kullanılmıştır. Bu geniş anlamıyla sünnet; farz, vâcip ve

---

<sup>811</sup> Abdurrahman Çetin, “Tilâvet Secdesi”, *DİA*, C. 41, 157.

<sup>812</sup> Alâeddin Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed (ö.539/1144), *Tuhfetü'l-fukaha'*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1984), C. 1, 235; Burhâneddîn el-Buhârî, Burhâneddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Mergînânî (ö.616/1219), *el-Muhîtü'l-Burhânî*, thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004), C. 2, 3.

<sup>813</sup> Murtaza Bedir, “Sünnet”, *DİA*, C. 38, 153.

<sup>814</sup> Tirmizî, “İlim”, 16 (No. 2676).

<sup>815</sup> Buhârî, “Nikâh”, 1 (No. 5063).

mendûp hükümlerininin tümünü kapsar. Mesela sünnete uygun talâk (talâku's-sünne) ve namazın kılınış keyfiyetini ifade eden “sünnetü's-salat” tabirleri bu anlamdadır.<sup>816</sup>

Sünnet kelimesi kimi zaman Hz. Peygamber'in yapageldiği sözlü ve fiilî davranışları ifade etmek için kullanılır. Örneğin bir grup Müslümanın dinden dönmesi halinde böyle bir topluluğun İslâm'a davet edilmesi sünnet olarak kabul edilmiştir”.<sup>817</sup> Şeybânî tarafından bu meselede geçen sünnet kavramı ile Hz. Peygamberin davranış ve yöntemi kastedilmiştir.

**c.b)** İkincisi; deliller hiyerarşisinde Kur'ân-ı Kerîm'den sonra gelen ve şer'î hükümlerin meşruiyet kaynaklarından ikincisi olan sünnettir. Hz. Ali'den nakledildiğine göre o şöyle demiştir: “Vitr namazı, farz namazlar gibi kesin olarak emredilmiş değildir. O, Hz. Peygamber'in meşru kıldığı bir sünnettir”. “سن رسول الله صلى الله عليه وسلم” Tirmizî bu sözün İbn Mes'ûd, İbn Ömer ve İbn Abbâs'tan da nakledildiğini aktarır.<sup>818</sup> Burada kast edilen, vitir namazının sünnet olduğu değil sünnet deliliyle sabit olan bir hüküm olduğudur.

İki bayram -yani bayram namazı ile cuma namazı- aynı güne denk gelirse ne yapılması gerektiği konusunu değerlendiren Şeybânî bu hususu şöyle izah eder: “İki bayram aynı güne denk gelirse ilki sünnet “سنة”, ikincisi ise farîzadır “فريضة”. Bu ikisinden hiçbirini terk edilemez”.<sup>819</sup> Şeybânî'nin “bu ikisinden hiçbirini terk edilemez” ifadesi, burada sünnet ile kastedilenin hüküm olarak vâcip anlamına geldiğini göstermektedir. Nitekim *el-Câmi'u's-Sağîr* şârihlerinden Sadrüşşehîd (ö.536/1141) bu hakikati şöyle beyan eder: “İkinci namazın farz olması, cuma namazı olması sebebiyledir. Birincisi ise vâciptir. Sünnet diye nitelenmesi ise sünnet ile sabit olması sebebiyledir”.<sup>820</sup>

<sup>816</sup> Mehmet Boynukalın, *Hanefî Fıkıh ve Usûlüünün Doğuşu*, (İstanbul: İFAV, 2020), 261.

<sup>817</sup> Şeybânî, *es-Siyerü's-sağîr*, 224.

<sup>818</sup> Tirmizî, “Vitr”, 333 (No. 453).

<sup>819</sup> Şeybânî, *el-Câmi'u's-sağîr*, 78.

<sup>820</sup> Sadrüşşehîd, Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze, *Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr*, (Hindistan: Dârü'l-İman, 1430/2010), 190.

Yağmur duasında/istiskâda namaz kılınıp kılınmadığı konusunu tartışan Şeybânî, Ebû Hanîfe'ye göre istiskâda asıl olanın dua olduğunu, bu durumda cemaatle namaz kılınmayacağı gibi elbiselerin de tersyüz edilmeyeceğini belirtir. Şeybânî ardından kendi görüşünü şöyle izah eder:

*Bana göre bayram namazında olduğu gibi yağmur duasında da imam namazı kıldırır. Hutbeden önce namaza başlar ancak bayram namazlarında getirilen tekbirler burada getirilmez. Çünkü Peygamber'in bu namazı kıldığı haberi bize ulaşmıştır. İbn Abbâs'ın rivâyetine göre Hz. Peygamber istiskâda cemaatle namaz kılmayı emretmiş ve dua ederken de elbisesini ters çevirmiştir. Biz bu konuda sünnete ve meşhur haberlere uymaktayız.<sup>821</sup>*

Yağmur duasının niteliğinin tartışıldığı pasajda geçen sünnet lafzı, teklîfi hükümden ziyade Hz. Peygamber'in uygulaması anlamını taşımaktadır.

**c.c)** Sünnet kelimesi, sahâbe dönemi fakihlerinin kullanımlarından da anlaşılacağı üzere, farz ve vâcip gibi kesinlik ifade etmeksizin dinen uyulması gereken hüküm anlamına gelir. Sünnet kelimesi bazı kullanımlarında, Peygamber'in söz ve fiillerinin belirli bir konuya ilişkin en yetkin/kâmil davranış olduğunu göstermektedir. Vefat eden erkek veya kadından her birinin bedenini örtmek için kullanılacak olan kumaşın kaç parça olması gerektiğini değerlendiren Şeybânî, kadının iki elbise bir de başörtüsü olmak üzere en az üç parça kumaş ile kefenleneceğini, ancak sünnet olanın beş parça kumaş ile kefenlenmesi olduğunu bildirir. Erkek içinse izar, kamîs ve lifâfenin sünnet olduğunu ifade eder.<sup>822</sup>

Şeybânî beden temizliği ile ilgili olarak bıyıkları kısaltmanın, tırnakları kesmenin, koltuk altını almanın abdesti bozmadığı gibi sünnete de uygun bir davranış olduğunu aktarır. Burada geçen sünnet kelimesinin fitrî davranış, periyodik olarak yapılması gereken bir uygulama anlamında kullanıldığı görülmektedir.<sup>823</sup> Buhârî'de geçen "Etek tıraşı olmak, sünnet olmak, bıyıkları kısaltmak, koltuk altını temizlemek,

<sup>821</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 366-367.

<sup>822</sup> Şeybânî, *el-Câmi 'u's-sağîr*, 80. Ayrıca bkz. *el-Câmi 'u's-sağîr*, 108.

<sup>823</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 36.

tırnakları kesmek fitrattandır”<sup>824</sup> hadisi bu anlamı desteklemektedir. Teklîfi hükümlerden sünnet ile ilgili son örnek, namaz kılarken tahiyatta ayakların nasıl konulacağı meselesidir. Şeybânî'nin aktarımına göre, tahiyatta oturan kişinin sağ ayağını parmak uçları kibleye gelecek şekilde dikerek sol ayağın üzerine oturması sünnettir.<sup>825</sup>

#### **d) Nâfile**

İlk dönem Hanefî fakihleri nâfile, müstehap, mendûp ve tatavvu‘ arasında anlamca bir fark olmadığı görüşündedirler.<sup>826</sup> Nâfile konusu farz, vâcip ve sünnetten sonra ele alınmaktadır. Geniş anlamıyla ele alındıklarında aralarında fark olmaması sebebiyle ilgili kelimelerin nâfile üst başlığı altında ele alınması uygun görülmüştür.

##### **d.a) Zâhirü'r-Rivâye'de Nâfile Lafzının Kullanımı**

Teklîfi hüküm bağlamında nâfile kavramının zâhirü'r-rivâyede kullanıldığı görülmektedir. Örneğin bir kimse akşam namazının farzını mescitte kılıp ayrılrsa, daha sonra tekrar mescide geri döndüğünde farz namazı için kâmet getirilse bu kişinin imamla birlikte namaz kılması uygun görülmemiştir. Ebû Hanîfe bu konuyu şöyle temellendirir:

*Böyle bir kimse, imamla birlikte namaza durmayıp mescitten dışarı çıkıp gitmelidir. Çünkü mescitte kalıp kılmak istediği namaz üç rekâtlık bir namazdır. Bu kimse imamla birlikte namaz kıldığında bu namaz onun için nâfile olacaktır. Bense nâfile “النافلة” bir namazın üçüncü rekâtında oturmayı mekruh görüyorum.<sup>827</sup>*

Öğle namazının farzını evinde kılıp mescide giden biri, öğle namazının farzına başladığını görse evinde kılmış olduğu farz namazı nâfile sayıp, kılınacak olan öğle namazını farza niyet ederek kılabilir mi? Şeybânî'nin aktardığına göre Ebû Hanîfe bu

<sup>824</sup> Buhârî, *Kasru 'ş-şârib*, 63, (No. 5889).

<sup>825</sup> Şeybânî, *el-Hücce*, C. 1, 270.

<sup>826</sup> Serahsî, *el-Usûl*, C. 1, 129.

<sup>827</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 151.

soruya hayır cevabını verir ve şöyle der: “Çünkü o kişi, öğle namazını evinde kıldığında bu namaz onun için farz bir namazdır. Dolayısıyla o kimsenin farz namazı nâfile “نافلة” sayması uygun olmaz”.<sup>828</sup>

Nâfile kelimesi kimi yerde farz ve sünnet karşıtı olarak kullanılmıştır. Şeybânî bu hususu şöyle aktarır: “Bir kimse öğle namazının farzının bir rekâtını kılmışken öğle namazı için kâmet getirilse bir rekât daha kılar ve cemaate katılır. Tek başına kıldığı namaz nâfile “نافلة” kabul edilir.”<sup>829</sup>

#### **d.b) Müstehap Kelimesinin Kullanımı**

Allah’ın sevdiği, Resûlullah’ın bazen yapıp, bazen yapmadığı bununla birlikte yapılması yapılmamasından daha iyi olan, sahâbe ve tâbiînin sevip yaptığı amelleri<sup>830</sup> ifade eden müstehap kelimesi, zâhirü’r-rivâyede “yüstehabbu” “يستحب”,<sup>831</sup> “ehabbu ileyye” “أحبّ إليّ”,<sup>832</sup> “uhibbu” “أحبّ”,<sup>833</sup> ve “müstehabbu” “مستحب”<sup>834</sup> gibi formlarda kullanılmıştır.

Şeybânî namaz kılan bir kimsenin secdeden kıyama kalkmak istediğinde, tam anlamıyla kıyam gerçekleşinceye kadar ayaklarının ucuna basarak kalkmasının müstehap “يستحب” olduğunu ifade etmiştir.<sup>835</sup>

<sup>828</sup> Şeybânî, *el-Asl* C. 1, 152. Ayrıca nâfile kavramının geçtiği diğer yer için bkz. *el-Asl*, C. 4, 16.

<sup>829</sup> Şeybânî, *el-Câmi ‘u’s-sağîr*, 69.

<sup>830</sup> Ebü’l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali b. Tayyib, *el-Mutemed fi usûli’l-fikh*, thk. Halil el-Meys, (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1403/1983), C. 1, 338; Heyet, *el-Mevsû’atü’l-Fıkhiyye el-Kuveytiyye*, “İstihbâb”, C. 3, 214-215.

<sup>831</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 9, 10, 13, 366; C. 2, 51, 205; C. 4, 391; C. 5, 397; C. 6, 312; C. 7, 444; C. 9, 366.

<sup>832</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 1, 11, 16-18, 22, 28, 35, 115, 119, 167, 208; C. 2, 51, 146, 244; C. 3, 114; C. 4, 211; C. 5, 24, 126; C. 7, 231.

<sup>833</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 1, 17, 18.

<sup>834</sup> Serahsî, *Şerhu’s-Siyeri’l-kebir*, C. 1, 136; C. 2, 7; C. 4, 22.

<sup>835</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 9-10.

Şeybânî'nin aktardığı bir başka örnek şöyledir: “Zimmî biri düşman kalesine girse ve kalede bulunanların her biri kendisinin zimmî olduğunu söylese, devlet başkanı zann-i galibe göre söz konusu zimmînin aralarında olduğunu düşünüyor olsa da “müstehab” “المستحب” olan onlardan hiçbir kimseyi öldürmemesidir”.<sup>836</sup>

#### **d.c) Tatavvu‘**

“İsteyerek bir şeyi yapmak, itaat etmek, boyun eğmek” anlamlarına gelen tatavvu‘ kelimesi dinî literatürde; “Kişinin isteyerek farz, vâcip ve sünnet ibadetler dışında yaptığı ibadetleri ifade eder”.<sup>837</sup>

Tatavvu‘ kelimesi zâhirü’r-rivâyede geniş anlamda kullanılmıştır. *el-Asl*’da müstehâza kadının namazı anlatılırken özürlü olarak aldığı abdestle o vakit içinde dilediği kadar farz namazı kılabilirdiği gibi tatavvu‘ namazı da kılabilirdiği aktarılır. Burada geçen tatavvu‘ kelimesi farzın dışında kalan vâcip, sünnet, müstehab ve nâfileyi içine alacak şekilde geniş anlamda kullanılmıştır.<sup>838</sup> Akşam namazının farzından sonra iki rekât kılınan namazı tatavvu‘ diye isimlendiren Ebû Hanîfe sünnet anlamında kullanmıştır.<sup>839</sup> Öğle namazının farzı dört rek’ât kılındıktan sonra yanlışlıkla beşinci rek’âta kalkılması halinde altıya tamamlanması gerektiğini aktaran Şeybânî, son iki rek’âtın tatavvu‘ olduğunu bildirir.<sup>840</sup>

*el-Câmi‘u’s-Sağîr*’de geçen tatavvu‘ kavramının kullanımı, *el-Asl*’daki kullanımına uygundur. Şeybânî, namaza sonradan yetişen kişinin durumuyla ilgili şu bilgileri aktarır:

*Kişi ezan okunduktan sonra mescide girse namaz kılmadan çıkması mekruhtur. Şayet daha önce öğle veya yatsı namazını kılmuşsa kâmet gelmeden önce bu kişinin mescitten çıkmasında bir sakınca yoktur. Ancak*

<sup>836</sup> Serahsî, Şerhu’s-Siyerî’l-kebîr, C. 2, 7.

<sup>837</sup> Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, C. 1, 364.

<sup>838</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 291.

<sup>839</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 132.

<sup>840</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 1, 208.

*kâmet getirilmişse o namazı “nâfile” “تطوعا” olarak kılar ve mescitten öyle çıkar.<sup>841</sup>*

Bu paragrafta aktarılan tatavvu‘ kavramı farz, vâcip ve müekked sünnet dışında kılınan bir namaz anlamına gelmektedir.

Şeybânî'nin bir diğer eseri *el-Câmi‘u‘l-kebîr*'de kullandığı tatavvu‘ kavramı, içerik olarak diğer eserlerinde kullandığı tatavvu‘ kavramı ile aynı anlama gelmektedir. Örneğin bir kimse “Allah için yarın oruç tutmayı adadım dese, ertesi gün sabahında herhangi bir niyette bulunmasa, zeval vaktinden önce kendisine vacip kıldığı oruca niyet etse bu orucu geçerli olur. Hatta bu kimse tatavvu‘a niyet etse dahi tutacağı bu oruç kendisine vâcip olan ilgili adak orucunun yerine geçer”.<sup>842</sup> Yani onun için tatavvu‘ orucu olmayıp adak orucu kabul edilir.

Serahsî, yukarıda geçen hükmü şu şekilde izah eder:

*Allah (c.c) ramazan orucunda olduğu gibi belirli bir vakitte oruç tutmayı vâcip kıldıysa bu oruç mutlak niyetle yahut nâfileye niyet etmekle dahi farz orucun edâsı olarak kabul edilir. Kişinin adamak suretiyle kendisine belli bir vakitte oruç tutmayı gerekli kılması da böyledir. Söz konusu gün geldiğinde ister mutlak şekilde ister nâfileye niyet etsin kendisine gerekli/vâcip kıldığı orucun edası olarak kabul edilir.<sup>843</sup>*

Görüldüğü üzere tatavvu‘ kelimesi burada nâfile anlamında kullanılmıştır.

### **e) Haram**

Teklifî hükümler bağlamında farzın mukabili olan haram kavramı, Kur’ân’da çeşitli türevleriyle birlikte birçok yerde kullanılmıştır.<sup>844</sup> Sünnette de Kur’ân’da kullanıldığı anlama uygun olarak geçtiği görülmektedir.<sup>845</sup>

<sup>841</sup> Şeybânî, *el-Câmi‘u‘s-sağîr*, 69. Ayrıca bkz. *el-Câmi‘u‘s-sağîr*, 71, 73, 76, 137, 106.

<sup>842</sup> Şeybânî, *el-Câmi‘u‘l-kebîr*, 15; Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 199.

<sup>843</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, C. 3, 150.

<sup>844</sup> Nahl, 16/116; Maide, 5/26; Maide, 5/72. Ayrıca bkz. el-En’âm, 6/145.

<sup>845</sup> Tirmizî, “Libâs”, 6 (No. 1726); Buhârî, “Edeb”, 6 (No. 5975).

Zâhirü'r-rivâyede geçen hürmet kelimesi sözlükte saygın olmak, saygı duymak<sup>846</sup> anlamında kullanıldığı gibi Hanefî mezhep imamı tarafından, “hürmet”, “حرمة”, “harume”, “حرم”, “haram”, “حرام”, “harrame” “حَرَم”, “tahrîm” “تحريم”, “la yehillu”, “لا يحل”, “la yenbeğî” “لا ينبغي”, “la yecûzu”, “لا يجوز” gibi farklı kelime kalıplarıyla da ifade edildiği görülür.

#### e.a) *Hurmet (حرمة) Lafzının Kullanımı*

Şeybânî, İslâm dininden dönen câriyenin tövbe etmesi halinde istibrâ edip etmeyeceği hükmünü değerlendirirken konuyu şu şekilde izah eder: “Böyle bir câriyenin istibrâ<sup>847</sup> etmesi için beklemesi gerekmez. Çünkü bu câriye, her ne kadar dinden ayrıldığı andan itibaren sahibine haram olmuş olsa da henüz onun mülkiyetinden çıkmış değildir. Zira buradaki “haramlık” “حرمة” hayız halindeki haramlık “حرمة” gibidir.”<sup>848</sup>

Şeybânî'nin rivâyetine göre Ebû Hanîfe, dârülharpte Müslüman olup henüz dârülişlâma geçmeden önce bir Müslüman tarafından yanlışlıkla öldürülen kimse hakkında diyet cezası gerekmediği gibi kefâretin de gerekmediğini söylemiştir. Çünkü her ne kadar böyle birini öldürmek haram “حرمة” olsa da kefâret gerekmez.<sup>849</sup>

#### e.b) *Harume “حرم”, Yahrumu “يحرم”, Harrame “حَرَم” ve Haram “حرام” Lafızlarının Kullanımı*

Yapılmaması kesin ve bağlayıcı tarzda istenilen fiil anlamına gelen “harume” “حرم” fiili mecûsîlerin kestikleri hayvanların eti,<sup>850</sup> bâin talâkla boşadığı kadınla yeniden

<sup>846</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 64, 75, 88, 136.

<sup>847</sup> Câriyenin hâmile olup olmadığını bilmek ve şüpheye yer vermemek için bir temizlik müddeti geçmesini beklemesi.

<sup>848</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 536. Ayrıca bkz. *el-Asl*, C. 2, 538, 540; C. 4, 458, 465, 555; C. 5, 13, 146.

<sup>849</sup> Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebir*, C. 1, 90.

<sup>850</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 253.

nikâh kıymadan cinsel ilişki,<sup>851</sup> dinden çıkan câriye ile cinsel ilişki,<sup>852</sup> sütkardeşlerle evlenme gibi hususlarda kullanılmıştır.

Hanefî mezhebine özgü fikhî hükümlerden biri de şehvetle dokunma, öpme sarılma gibi fiillerle hürmet-i musâherenin sabit olmasıdır. Yapılan bu tür fiiller neticesinde kadın erkeğin üst ve alt soyuna, erkek de kadının üst ve alt soyuna haram olur. Hanefîlere göre bu fiiller meşru ya gayrimeşru olmasına bakılmaksızın hürmet-i musâhereye sebebiyet verir.<sup>853</sup> Şeybânî bu konuyu *el-Câmi 'u's-sağîr*'de şu ifadelerle aktarır: Bir kadın bir erkeğe şehvetle dokunmuş olsa o kadının annesi ve kızı o erkeğe “haram” “حرمت” olur.<sup>854</sup>

Oruçluyken cinsel ilişkiye girme,<sup>855</sup> kişinin öz kardeşi ile sütkardeşinin evliliği<sup>856</sup> konularında “yahrumu” “يحرّم” fiili kullanılmıştır. Sabah namazının vaktinin fecrin doğuşundan itibaren başlayıp güneşin doğuşuna kadar devam ettiğini aktaran Şeybânî, ramazan ayında sabaha karşı doğu ufkunda tan yeri boyunca yayılarak gökyüzüne yükselen fecrin doğmasından itibaren yeme ve içmenin haram “yahrumu” “يحرّم” olduğu hükmünü aktarır.<sup>857</sup>

Tahrim kelimesi ve “harrame” “حَرْمٌ” fiili bir şeyi haram kıldı anlamında birçok yerde geçmektedir.<sup>858</sup> Zâhirü'r-rivâye eserlerinde bir takım söz ve davranışların haram kılındığı aktarılır. Ancak haram kılınanların sadece âyetlerle sınırlı olmadığı bilinmektedir. Bu hususa dikkat çeken Şeybânî, evlenilmesi haram olan kişilerin

---

<sup>851</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 2, 269.

<sup>852</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 2, 536.

<sup>853</sup> Emrullah Dumlu, “Hürmet-i Musâhere ve İlgili Bazı Meseleler”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 29, (Konya: 2017): 204.

<sup>854</sup> Şeybânî, *el-Câmi 'u's-sağîr*, 102. Ayrıca bkz. *el-Câmi 'u's-sağîr*, 263.

<sup>855</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 189.

<sup>856</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 2, 540, C. 4, 359.

<sup>857</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 1, 121-122. Ayrıca bkz. *el-Asl*, C. 1, 356; C. 2, 50, 240, 248; C. 3, 366; C. 4, 356-357, 362; C. 5, 66, 70, 145, 367; C. 6, 373; C. 7, 25, 175; C. 9, 442

<sup>858</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 4, 357-360, 363; C. 5, 11; C. 7, 356; C. 10, 290; *el-Câmi 'u's-sağîr*, 200.

açıklandığı âyetle<sup>859</sup> ilgili şöyle der: Allah (c. c) âyette belirli kişilerle evlenmeyi haram kılmıştır. Sünnet ve icmâ ile ninelerle evlenme haram kılınmıştır. Allah (c. c) babanın, kızlarıyla evlenmelerini haram kılmıştır. Sünnet ve icmâ ile de torunlarla evlenme haram kılınmıştır.<sup>860</sup>

Olağan hallerde meytenin yenilmesi,<sup>861</sup> satın alınan evli bir câriye ile cinsel ilişkiye girilmesi,<sup>862</sup> müşrik kadınlarla evlenme,<sup>863</sup> iki kız kardeşle evlenme,<sup>864</sup> içkinin azı veya çoğunun içilmesi<sup>865</sup> gibi durumlar “haram” “حَرَامٌ” kelimeleriyle ifade edilmiştir. Şeybânî konuyla ilgili şu bilgileri aktarır: “Bir kimse hanımını üç talâkla boşasa, şayet bu kadın ve kocası Müslüman ise kadın bir başkasıyla evlenip boşanmadan ilk kocasıyla evlenmesi haramdır “حَرَامٌ”.<sup>866</sup>

### e.c) *La Yehillu (لا يحل) Lafzının Kullanımı*

Kur’ân ve sünnet naslarında çokça geçen “لا يحل” kavramı, genel olarak bir şeyin helâl olmadığı anlamındadır.<sup>867</sup> Bu lafzın hadislerde de aynı anlamda kullanıldığı görülmüştür.<sup>868</sup>

Zâhirü’r-rivâyede geçen “la yehillu” “لا يحل” kavramı, âyet ve hadislerde geçen anlama uygun olarak sözlü yahut fiili bir davranışın haram olduğunu ifade etmektedir.

---

<sup>859</sup> Nisâ, 4/23.

<sup>860</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 4, 358.

<sup>861</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 2, 225.

<sup>862</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 2, 493.

<sup>863</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 4, 356.

<sup>864</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 4, 363.

<sup>865</sup> Şeybânî, *el-Câmi ‘u’s-sağîr*, 236.

<sup>866</sup> Şeybânî, *es-Siyerü’s-sağîr*, 188.

<sup>867</sup> Nisâ, 4/19; Ahzâb, 33/52.

<sup>868</sup> Buhârî, Cenâiz, 30 (No. 1281). Ayrıca bkz. Buhârî, Menâkıbü’l-ensâr, 26 (No. 3834); Müslim, Nikâh, 4 (No. 1449); Müslim, Itk, 4 (No. 1507).

Şeybânî, yanında hanımı da dâhil birtakım kadınlar bulunan bir erkeğin seferdeyken ölmesi durumunda sadece eşinin onu yıkayabileceğini aktardıktan sonra verilen bu hükmü şöyle temellendirir: Çünkü erkek vefat ettiğinde kadının iddetini tamamlaması gerekir. Bilindiği üzere kadının iddeti devam ettiği sürece bir başkasıyla evlenmesi helâl değildir “لا يحل”.<sup>869</sup>

Bilindiği üzere İslâm hukukunda zekât verecek kimse, temel ihtiyaçları ve borçları dışında nisap miktarı ya da daha fazla bir mala sahip olmalıdır. Gümüşte 200 dirhem mala sahip bulunmayan kişi zekât veremeyeceği gibi, 200 dirheme ulaşıncaya da zekât alamaz. Şeybânî bu konuyu şu ifadelerle aktarır: “200 dirheme sahip kimseye zekât vermek helâl değildir” “لا يحل”.<sup>870</sup>

İslâm hukukçuları câriyenin bedeninden faydalanmaya hak sahibi olan bir kimsenin istibrâ yapmadan ona yaklaşamayacağı görüşündedirler. Zira buradaki amaç, câriyenin rahminde çocuk olup olmadığını anlamaktır.<sup>871</sup> Şeybânî bu hükmü şu şekilde aktarır: “Hiç kimseye, esir edilen bir kadına temizlenmesini beklemeden yaklaşması helâl değildir لا يحل”.<sup>872</sup>

#### e.d) *La Yenbeği (لا ينبغي) Lafzının Kullanımı*

Hanefî mezhebi kurucu imamları, yapılan bir eylemin yahut söylenen bir sözün dinen uygun olmadığı bildirmek için çeşitli kalıplar kullanmışlardır. Bu kalıplardan biri de “la yenbeği” “لا ينبغي” kalıbıdır. Kur’ân<sup>873</sup> ve Sünnette<sup>874</sup> gerçekleşmesi imkânsız, geçersiz, haram anlamlarında kullanılan “la yenbeği” “لا ينبغي” kelimesi, yasaklanmış söz ve davranışlardan uzak durulmasını ifade eden lafızlardan biridir.

<sup>869</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 355. Ayrıca bkz. *el-Asl*, C. 2, 251, 254, 265, 402; C. 3, 73, 366, 420; C. 4, 178, 363, 372; C. 5, 12, 177, 394; C. 6, 291; C. 7, 172, 202, 220; C. 8, 82, 83.

<sup>870</sup> Şeybânî, *el-Câmi ‘u’s-sağîr*, 82. Ayrıca bkz. *el-Câmi ‘u’s-sağîr*, 92.

<sup>871</sup> Heyet, *el-Mevsû’atü’l-Fıkhîyye el-Kuveytîyye*, C. 3, 171, 174.

<sup>872</sup> Şeybânî, *es-Siyerü’s-sağîr*, 97. Ayrıca bkz. *es-Siyerü’s-sağîr*, 129, 188, 191.

<sup>873</sup> “Onlar: Seni tenzih ederiz. Seni bırakıp da başka dostlar edinmek bize yaraşmaz.” Furkan, 25/18; “Halbuki çocuk edinmek Rahmân’ın şanına yakışmaz.” Meryem, 19/92.

<sup>874</sup> Buhârî, *Salât*, 16 (No. 375); Müslim, *Zekât*, 51 (No. 1072).

Kimi yerlerde “لم ينبغ” kalıbı da kullanılmaktadır. Mezkûr ifadelerin zâhirür-rivâyede “haramdır”, “câiz değildir”, “uygun değildir”,<sup>875</sup> “mehruhtur”<sup>876</sup> anlamlarına geldiği görülmektedir.

Bilindiği üzere cuma günü mükellef bir kimseye farz olan, cemaatle birlikte cuma namazını kılmasıdır. Şeybânî geçerli bir mazeret olmaksızın, cuma günü öğle namazının evde kılınmasının dînen câiz olmadığını “uygun değildir” “لا ينبغي” ifadeleriyle belirtmiştir.<sup>877</sup> Şeybânî bir başka yerde kocasının hayırlı bir kadına yaklaşmasının haram olduğunu şu şekilde ifade eder: “Temizleninceye kadar namaz kılmadığı gibi kocasının ona yaklaşması da “uygun değildir” “لا ينبغي”<sup>878</sup>

İslâm hukukunda yöneticilere itaat etmek dinin bir gereğidir. Daha açık bir deyişle Allah ve Resûlüne asi olmayıp haramı emretmedikçe kendilerine itaat vaciptir. Şeybânî, fikhî bir çözüm üzerinden, konunun önemine şu şekilde atıfta bulunur: Bir yönetici, komutan ve askerleri görev icabı belirli bir yere yerleştirirse, bilgisi dışında bu yeri/mevzii terk etmeleri “uygun değildir” “لا ينبغي”<sup>879</sup>

#### e.e) *La Yecûzu (لا يجوز) Lafzının Kullanımı*

İslâm hukukunda bir şeyin caiz olmadığı ifadesi, bir söz ve davranışın dinî veya hukuki esaslara uygun olmadığı, yapılmasının serbest ve geçerli olmadığı anlamına gelir. Zâhirü'r-rivâyede geçen “câiz değildir” “لا يجوز” ifadesi haram, geçersiz,<sup>880</sup>

<sup>875</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 121, 131, 244; C. 2, 45, 234, 237, 240, 251, C. 7, 483; Şeybânî, *es-Siyerü's-sağîr*, 186, 195.

<sup>876</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 151, 238; C. 2, 193; C. 5, 423.

<sup>877</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 1, 152.

<sup>878</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 1, 293. Ayrıca bkz. *el-Asl*, C. 1, 244; C. 2, 233, 237, 327, 403; C. 3, 465; C. 4, 266, 363-364; C. 7, 320, 405; C. 10, 218, 280.

<sup>879</sup> Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-kebîr*, C. 1, 119. Ayrıca bkz. *a.g.e.*, C. 1, 121, 127; *es-Siyerü's-sağîr*, 110, 118, 166, 186.

<sup>880</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 3, 10, 19, C. 4, 550, C. 5, 90; *es-Siyerü's-sağîr*, 186, 188, 199, 253.

hükümü yoktur, hükümsüzdür,<sup>881</sup> hüküm verilemez<sup>882</sup> anlamlara geldiği gibi kimi yerlerde ise “fâsîd” anlamına gelen “لم يجز” kelimesi kullanılmıştır.<sup>883</sup>

Şeybânî, birden fazla câriyesi olan bir kimsenin hangisini azat ettiğini bilmediği takdirde, istifrâş için ilgili câriye hakkında araştırma yapmasını uygun görmez ve kural niteliğinde şu hükümü aktarır: “Teharrî yani bir konu hakkında araştırma yapmak, zaruret halinde geçerli hususlarda uygulanır. Halbuki câriyelerin cinselliğinden faydalanma, hakkında araştırma yapılabilecek konulardan değildir. Dolayısıyla efendinin bu hususta teharrîde bulunması “câiz değildir” “لا يجوز”. Görüldüğü üzere burada “câiz değildir” ifadesi helâl değildir anlamında kullanılmıştır.<sup>884</sup>

Bu konuyu *el-Mebsût*'un “Kitâbu't-teharrî” bölümünde ele alan Serahsî, câriyelerden istifrâş konusunda teharrî yapmanın câiz olmadığını şöyle temellendirir:

*Teharrîde bulunmak, zaruret halinde yapılması câiz hususlarda geçerlidir. Cariyelerin cinselliğinden faydalanmak ise zaruret halinde dahi helâl değildir. Bilindiği üzere bir kimse zinaya zorlanması halinde dahi zina yapması uygun değildir.*<sup>885</sup>

Ebû Hanîfe'ye göre bir kimsenin bâin talâkla boşadığı hanımı henüz iddet beklerken câriye ile evlense bu nikâh geçerli kabul edilemez. “لم يجز”<sup>886</sup>

Açıkça görüldüğü üzere yukarıda naklettiğimiz fikhî çözümlerde geçen “la yecûzu” “لا يجوز” ifadesi ile kast edilen, ilgili söz veya davranışın dinî veya hukukî esaslara uygun olmadığıdır.

<sup>881</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 1, 301, C. 2, 225, 256, 376.

<sup>882</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 2, 252.

<sup>883</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 1, 290.

<sup>884</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 225; “لا يجوز” kelimesinin kullanıldığı diğer yerler için ayrıca bkz. *el-Asl*, C. 2, 226, 379, 385, 400; C. 3, 5, 10, 19, 44, 77, 100, 149, 215, 353; C. 4, 13, 22, 39, 115, 211, 380; C. 5, 36, 90, 140, 156, 231, 448; C. 6, 298, 377.

<sup>885</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, C. 10, 208.

<sup>886</sup> Şeybânî, *el-Câmi 'u's-sağîr*, 102; *es-Siyerü's-sağîr*, 186.

## f) *Mekruh*

Terim olarak Hanefî usûlcüler mekruhu; “Harama daha yakın, yapıldığı takdirde sahibinin kınanacağı/azarlanacağı fiil” olarak tanımlamıştır.<sup>887</sup> Hanefî usûlcülerden aktardığımız bu tanım, mekruhun hükmüne dair bir tanımdır. Mekruhun mahiyeti bakımından tanımı ise şöyledir: “Yasaklanması zannî bir delil ile sabit olan fiildir”.<sup>888</sup>

Başlangıçtan mezheplerin teşekkül dönemi içine alacak şekilde ilk dönem fıkıh tarihinde mekruh kavramı ile çoğunlukla haramın kastedildiği âlimler tarafından nakledilmiştir.<sup>889</sup> İbn Kayyım bunun sebebini izah ederken helâl ve haramın belirlenmesinde keyfi davranmanın Allah tarafından<sup>890</sup> nehyedilmesi olduğunu ifade eder.<sup>891</sup>

Allah (c. c) zina yapmayı, haksız yere birini öldürmeyi, hakkında bilginin bulunmadığı şeyin ardına düşmeyi ve yeryüzünde böbürlenerek dolaşmayı yasaklamasının ardından şöyle buyurmuştur: “Bütün bu sayılanların kötü olanları, Rabbinin nezdinde sevimsizdir”<sup>892</sup> “كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها”. Zerkeşî, İmam Mâlik ve İmam Şâfiî’nin bu âyette geçen mekruh kelimesinin haram şeklinde anladıklarını belirtir.<sup>893</sup>

<sup>887</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, C. 2, 436; Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 376.

<sup>888</sup> Mahallâvî, Muhammed Abdurrahman İdu’l-Mahallâvî, *Teshîlü’l-Vusûl İlä ‘İlmi’l-Usûl*, thk. Şa‘ban Muhammed İsmail, (Mekke: Mektebetü’l-Mekkiyye, 1428/2007), C. 2, 137; Ferhat Koca, “Mekruh”, *DİA*, C. 28, 581.

<sup>889</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, C. 11, 257; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller*, C. 1, 91; Zerkeşî, *el-Bahrü’l-Muhît*, C. 1, 296; İbn Kayyım, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî, *İ’lâmü’l-muvakkı’in an rabbi’l-âlemîn*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân, (Cidde: Dâru İbni’l-Cevzî, 1423), C. 2, 73-74.

<sup>890</sup> Nahl, 16/116.

<sup>891</sup> İbn Kayyım, *İ’lâmü’l-muvakkı’in*, C. 2, 73.

<sup>892</sup> İsrâ, 17/38.

<sup>893</sup> Zerkeşî, *el-Bahrü’l-Muhît*, C. 1, 296.

### **f.a) Kerâhet Kökünden Türeyen Kelimeler**

Zâhirür-rivâye eserlerinde geçen kerâhet lafzı “مكروه” , “كروه” , “يكره” , “كره” gibi farklı şekillerde kullanılmıştır. Bu kalıplar, dinen kesin olarak yasaklanan amelleri ifade etmek üzere kullanıldığı gibi klasik Hanefî usûl eserlerinde tanımlandığı haliyle terim anlamını kast edecek şekilde de kullanılmıştır. Ayrıca kerâhet durumu, kötü bir amel yapıldığını gösteren “esâe” (أساء) fiiliyle de ifade edilmiştir.

Mekruh kelimesi Müslümanın zimmî ile ortaklığı, mudarebe yapması, dârülharpte kitap ehli kadınla evlenmesi, mühâlea yapılırken kocanın hanımına verdiği mehirde daha fazlasını alması, ehl-i kitab bir kimsenin Müslümâna ait kurbanı kesmesi gibi konular bağlamında kullanılmıştır.<sup>894</sup> Ayrıca Kur’ân okurken sürekli aynı yeri okumak, altın ve gümüş para dışındaki mallar ile mudarebe yapmak, Hristiyan birine mudarebe malı vermek, karı-koca arasında hul‘ yapılırken kocanın hanımına verdiği mehir parasından fazlasını alması,<sup>895</sup> namaz kılariken okunan âyet ve tesbihleri saymak, sağlıklı bir kimsenin yorulduğu gerekçesiyle sopaya yahut duvara dayanması<sup>896</sup> “يكره” lafzıyla ifade edilmiştir. Bu kullanım yerleşik Hanefî eserlerinde geçen mekruh kavramıyla örtüşmektedir.<sup>897</sup>

Şeybânî’nin aktardığına göre Ebû Hanîfe, zimmîlerin üzerlerinde herhangi bir pislik olduğu bilinmiyorsa elbiselerini giyip onlarla namaz kılmada bir sakınca olmadığı görüşündedir. Ancak belden aşağı örten (izâr) ve uzun iç donu (serâvil) vb. şeyleri yıkamadan bu şekilde namaz kılmak ise mekruhtur “يكره”. Ebû Yusuf ve Şeybânî de bu görüştedir.<sup>898</sup>

İmam Serahsî “Bâbu’l-bi’r” bölümünde Şeybânî’nin aktardığı kerâhet boyutunu şöyle temellendirir: “Hades yeri, ıslak bir yerdir. Giyilen elbise/sirval ise hades yerini

<sup>894</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 4, 117, 176, 265, 463, 559, C. 5, 411.

<sup>895</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 1, 322; C. 4, 122; C. 4, 177; C. 4, 558.

<sup>896</sup> Şeybânî, *el-Câmi ‘u’s-sağîr*, 73, 76.

<sup>897</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, C. 1, 65.

<sup>898</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 69.

örtmek içindir. Zimmîler ise gereği gibi istincâ yapmazlar. Bu elbiseleri giydiklerinde terleyebilirler. Görünen o ki onların izarları pislikten uzak değildir”.<sup>899</sup>

Namaz kılarken namaza ait olmayan davranışlardan kaçınmak, kalbî huzurun sağlanmasına yardımcı olur. Bu sebebe binaen âlimlerimiz namaz kılarken kişinin okuduğu âyetleri yahut yaptığı tesbihâtı saymasını dahi kalbin huşû‘unu bozan sebepler kategorisinden kabul edip böyle bir eylemi fikhen mekruh görmüşlerdir. Nitekim İmam Mergînânî *el-Hidâye* adlı eserinde, namaz kılarken kişinin okuduğu âyetleri yahut yaptığı tesbihâtı saymasının, namaza ait ameller olmaması ve huşû‘u bozması sebebiyle “mekruh” “يكره” olduğunu söylemiştir.<sup>900</sup>

Mekruh kelimesi, başkasına ait bir câriyenin kaba avret yerlerine bakmak, bir kimsenin kişiye menfaat elde etmesini sağlayan borç,<sup>901</sup> ipek elbise giymek,<sup>902</sup> altın ve gümüş kaplarda yemek yemek, tavla ve satranç oynamak, altın yüzük kullanmak<sup>903</sup> gibi haram anlamında kullanılmıştır.

İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr* adlı eserinde Haskefi’nin “Yarar sağlayan her karz haramdır” ifadesini izah ederken bu hükmün mutlak olmadığını ve ancak borç verenin başlangıçta bunu şart koşması durumunda haram olacağını aktarır.<sup>904</sup> Hanefî mezhebi dışındaki diğer fakihler de borç verenin başlangıçta bunu şart koşmasının haram olduğunu ifade ederek Hanefîlerle aynı görüşü kabul etmişlerdir.<sup>905</sup>

Mekruh kelimesi kimi yerlerde, yapılan bir fiilin hoş olmadığı, yapılmaması kesin ve bağlayıcı bir tarzda olmaksızın yine de terk edilmesi istenen fiiller anlamında

<sup>899</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, C. 1, 228.

<sup>900</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, C. 1, 65.

<sup>901</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 237, 240; C. 3, 25; C. 9, 533.

<sup>902</sup> Şeybânî, *el-Câmi ‘u’s-sağîr*, 232, 235.

<sup>903</sup> Serahsî, *Şerhu’s-Siyeri’l-kebir*, C. 4, 218.

<sup>904</sup> İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr ‘ale’d-Dürri’l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, (Riyad: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 1423/2003), C. 7, 395.

<sup>905</sup> İbn Rüşd, Ebü’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî, *el-Beyân ve’t-tahsîl*, thk. Muhammed Haccî-Saîd A’râb, 2.bs, (Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1408/1988), C. 7, 184; el-Mutî, Muhammed Necîb, *Kitâbü’l-mecmû‘ şerhu’l-mühezzeb*, (Cidde: Mektebetü’l-İrşad, tsz.), C. 12, 263.

kullanılmıştır. Örneğin yerli halk, kendi mescitlerinde ezan okuyup kâmet getirerek namaz kılsalar, daha sonra bir yolcu kafilesi gelip aynı mescitte ezan okuyup kâmet getirerek namaz kılsa, bu uygulamanın hükmü nedir sorusuna Ebû Hanîfe: “Ben bu yaptıklarını mekruh görüyorum “أكره” cevabını vermiştir.<sup>906</sup>

Serahsî, bu konudaki görüşünü şu şekilde belirtir: “Mescid ehli cemaatle namaz kılsa, daha sonra gelen kimselerin ezan okuyup kâmet getirmeleri mekruhtur “كرهت”.<sup>907</sup>

### **f.b) Kötü Bir Amel Yapıldığını İfade Etme (أساء)**

Sözlükte “kötü bir iş yaptı”<sup>908</sup> anlamına gelen “esâe” “أساء” fiili, zâhirü’r-rivâyede genellikle mekruhla aynı anlamda kullanılmıştır. Şeybânî, Ebû Hanîfe’ye: “Şehir halkının ezan ve kâmet olmaksızın cemaatle namaz kılmalarının hükmü nedir?” diye sorması üzerine o: “Kötü bir iş yapmışlardır “قد أسأوا”. Fakat kılmış oldukları namazları tamdır” cevabını vermiştir.<sup>909</sup>

İslâm hukukunda cuma namazı için ezan okunduğunda alışveriş yapılmaması gerektiğine dair âlimler arasında ittifak vardır. Ancak bir kimse cuma saatinde ezan okunurken bir şeyler alıp satsa bu eyleminin geçerli olup olmadığı tartışma vardır. Şeybânî bu konuyu Ebû Hanîfe’ye “Bir kimse cuma saatinde bir şeyler alıp satsa, bu fiili câiz midir?” şeklinde sorar. Ebû Hanîfe ise, “Yaptığı alışveriş câizdir. Ancak o kimse “kötü bir iş yapmıştır” “وقد أساء” cevabını verir.<sup>910</sup> Hanefî mezhebinin teşekkülü sonrası usûlcülerin fiilleri şer’î ve hissî olmak üzere iki kısma ayırmalarına temel teşkil eden şeyin yukarıda kurucu imamlardan aktarılan fikhî hüküm olduğunu düşünüyoruz. Nitekim Hanefî usûlcüler “nehiy” meselesi bağlamında, cuma günü ezan okunurken alışveriş yapmanın hükmünü tartışırken fiilleri hissî ve şer’î şeklinde

<sup>906</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 113. Ayrıca bkz. *el-Asl*, 132, 322, 348; C. 2, 234, 240, 582; C. 4, 89, 558; C. 5, 359, 419; C. 9, 414.

<sup>907</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, C. 1, 280.

<sup>908</sup> Feyyûmî, *el-Misbâhu’l-münîr*, 298.

<sup>909</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 111.

<sup>910</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 4, 426.

ikiye ayırmışlar, alışverişin şer'î fiillerden olması sebebiyle ilgili fiilin geçerli fakat çirkin bir davranış olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>911</sup>

Konuyu biraz detaylandırarak olursak Hanefî usulcüler yasaklanan fiilleri iki kısma ayırmışlardır. Birincisi; yasaklanan şeyin bizatihi/özü itibariyle çirkin olmasıdır. Örneğin kendisine nimet veren yaratıcıyı inkâr etmek yahut masum bir insanı öldürme böyledir. İkincisi ise özü itibariyle değil, bir başka bir şey sebebiyle çirkin olan fiillerdir. Hanefî usulcüler bu kısmı da ikiye ayırmışlardır.

**a.** Haddi zatında çirkin olmayıp kendisine bitişen ve ondan ayrılmayan bir vasfın bulunması. Kişinin bir tam altın verip iki tam altın alması ilk bakışta çirkin bir fiil olarak anlaşılabilir. Çünkü alışverişin rüknü olan icap ve kabul bulunduğu gibi satışa konu olan mal da bulunmaktadır. Fakat bir bedel karşılığı olmayan fazlalık vasfı şârî' tarafından meşru görülmemiştir. Bu durumda böyle bir alışveriş aslı itibariyle meşru olup kendisine bitişen ve ondan ayrılmayan bu fazlalık sebebiyle meşru değildir.

**b.** Bir başkası sebebiyle çirkin olanın ikinci kısım ise, kendisinden ayrılması mümkün olan bir vasıf sebebiyle çirkin olan fiillerdir. Cuma namazı vaktinde ezan okunurken alışveriş yapmak buna örnek gösterilmiştir. Pezdevî cuma ezanı okunurken yapılan alışverişin asıl itibariyle helal olup, cuma namazından alıkoyması itibariyle ise günah/haram olduğunu aktarmaktadır.

Hanefî usulcüler özellikle bu ikinci kısmı şu şekilde temellendirmiştir: Şârî' mükellefi bir fiilden nehyettiğinde, onun ilgili fiili işlemesi ile kaçınması arasında bir imtihanın söz konusu olabilmesi için nehyedilen fiilin varlığının tasavvur edilmesi gerekmektedir. Buna göre nehy, bir taraftan fiilin varlığını ve tasavvurunu öte yandan ise çirkin ve haram olduğunu gösterir.<sup>912</sup>

Şeybânî'nin Ebû Hanîfe'den aktardığı ilgili hükmü Hanefî usulcülerin genel kural haline getirmeleri, gelecekte birçok benzer hükmün geçerli hale gelmesini sağlamıştır. Klasik Hanefî usulcülerin bu yaklaşımları usul mantığı açısından oldukça ileri düzeydir.

<sup>911</sup> Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 176; Serahsî, *Usul*, C. 1, 97; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, C. 1, 376-378, 409.

<sup>912</sup> Serahsî, *Usul*, C. 1, 101; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, C. 1, 378.

Mekruh konusyla ilgili olarak yapmış olduğumuz araştırma neticesinde Hanefî mezhebi kurucu imamlarının doğrudan tenzîhen mekruh kavramını kullandıklarını tespit edemedik. Fakat zâhirü'r-rivâye eserlerinde ortaya konulan kimi fikhî çözümlerde “mekruh” kavramı ile kastedilen anlamın sonraki Hanefî usûl eserlerinde geçen tenzîhen mekruh ile örtüştüğü, hatta ilgili kavrama temel teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Örneğin, Ebû Hanîfe'ye at etinin yenilip yenilemeyeceği sorulduğunda: “Bazı fakihler buna ruhsat/cevaz vermektedir. Bana göre ise yenilmemesi daha uygundur “ترکه أحب إلي”<sup>913</sup> şeklinde cevap vermiştir.

Hanefî fakihlerinden Serahsî, Ebû Hanîfe'nin at eti yeme konusundaki açıklamalarında geçen “mekruh” lafzı ile kastedilenin tenzîhi mekruh olduğunu, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'ye göre ise bu durumun câiz olduğunu bildirmektedir. Serahsî, Ebû Hanîfe'nin at etinin yenmesini tenzîhen mekruh görmesinin gerekçesinin ilk dönemlerde savaşlarda kullanılması sebebiyle atlara hususi bir değer atfedilmesi olduğunu bildirir.<sup>914</sup>

Bir diğer fikhî meselede ise Ebû Hanîfe, namaz kılan kimsenin rükû' ve secdelerdeki tesbihleri en az üçer kez söylemesi gerektiğini söyler. Tesbihatın bu miktardan daha az söylenmesini ise hoş görmediğini “لا أحب”<sup>915</sup> ifade eder. Kanaatimizce Ebû Hanîfe “لا أحب” ifadesiyle, üçten az tesbihatın tenzihen mekruh olduğunu kastetmiştir. Zira Serahsî, yukarıda Ebû Hanîfe'den nakledilen meseleyi şerh ederken şöyle der:

*Ebû Hanîfe bu meselede, rükû' ve secdelerdeki tesbihatın câiz/yeterli olabilmesi için en az üçer kez olması gerektiğini kastetmemiştir. O, bu ifadeleriyle kemâl miktarı bildirmiştir. Çünkü rükû' ve secdeler bu tesbihatlar olmaksızın da geçerlidir.*<sup>916</sup>

---

<sup>913</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 5, 395.

<sup>914</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, C. 11, 257.

<sup>915</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 256.

<sup>916</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, C. 1, 107-108.

## 4.2. Vaz'î Hükümler

Şâri'in hitabı iktizâ ve tahyîr yoluyla olduğu gibi vaz' yoluyla da varit olmuştur. Vaz' yahut vaz'î hüküm, Şâri'in teklîfi hükme alâmet kıldığı şeydir. Vaz'/vaz'î hüküm her ne kadar teklifi hükümden bağımsız bir nitelik kazanmış olsa da aralarında sıkı bir ilişki vardır. Nitekim vaz'î hüküm, bütün kısımlarıyla teklifi hükme delâlet eden bir alâmet mesabesinde. Daha açık bir ifadeyle Şâri' bazı hükümlerin yerine getirilmesini bu alâmetlerin varlığına, terkinin ise yokluğuna bağladığını bizlere bildirmiştir. Sonuç olarak vaz'î hüküm Şâri'in iki mesele arasında kurmuş olduğu bağı ifade eden bir alâmettir.

### 4.2.1. Vaz'î Hükümün Kavramsal Çerçevesi

Vaz' kelimesi sözlükte “düşürmek, terk etmek, iftira etmek, bir şeyi bir yere koymak, atmak”<sup>917</sup> anlamlarına gelmektedir. Vaz' ve hüküm sözcüklerinden oluşan vaz'î hüküm terimi ise; “Şâri'in bir şeyi başka bir şey için sebep, şart veya mâni kılmasıdır”<sup>918</sup>.

Hanefî usûlcüleri vaz'î hükümlerin kaç kısım olduğu hususunda ihtilaf etmiştir. Pezdevî, Serahsî, Ahsîkesî ve Nesefî<sup>919</sup> gibi usûlcülere göre vaz'î hükümler, sebep, illet, şart ve alâmet olmak üzere dört kısımdır. Sadrüşşerîa ve Molla Hüsrev<sup>920</sup> gibi usûlcülere göre ise, rükün, sebep, illet, şart ve alâmet şeklinde beş kısımdır. Biz burada Sadrüşşerîa ve Molla Hüsrev'in taksimini esas alacağız. Rükünün vaz'î hükümden kabul edilmesi tanıma daha uygundur. Çünkü rükün, bir şeyin temeli olduğundan diğer şeylerin varlığı rükne bağlıdır.

<sup>917</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, C. 8, 396-397; Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-Münîr*, 662-663.

<sup>918</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 32; İsnævî, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-usûl*, C. 158; Zerkeşî, *Teşnîfü'l-mesâmi'*, C. 1, 59; Muhammed Abu al-Fath Bayanunî, “Hüküm”, *DÎA*, C. 18, 467.

<sup>919</sup> Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 680; Serahsî, *el-Usûl*, C. 2, 276-279; el-Ahsîkesî, Ebû Abdillâh Hüsâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ömer, *el-Müntehab fî usûli'l-mezheb*, 2.bs., (Karaçi: Mektebetü'l-büşrâ, 1431/2010), 117, 239; Nesefî, Ebü'l-Berek'ât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Menârü'l-envâr*, (Nûrû'l-envâr şerhiyle birlikte) thk. Fethî Mevlân Abdülvahid el-Halidî-Mahmûd Ali Dâvûd el-Ubeydî, (Beyrut: Dâru nuri's-sabâh, 2015), C. 2, 350.

<sup>920</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 435; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 381.

#### 4.2.1.1. Rükün

Fıkıh usûlü terimi olarak rükün “Bir şeyin varlığı kendi varlığına bağlı olan ve o şeyin özünden bir parça teşkil eden cüzdür.<sup>921</sup> Kelime Kur’ân’da “dayanak ve güç” anlamında kullanıldığı gibi,<sup>922</sup> meyletmek anlamında da kullanılmıştır.<sup>923</sup>

##### a) Zâhirü’r-Rivâye’de Rükün

Zâhirü’r-rivâye eserlerinde vaz’î bir hüküm olarak rükün lafzının kullanıldığını tespit edemedik. Fakat sonraki Hanefî fıkıh ve usûl eserlerinde tanımlandığı şekliyle rükün kavramının mâsadaki/fertleri Zâhirü’r-rivâye eserlerinde geçmektedir. Örneğin Şeybânî, namaza giriş bâbında şöyle der: “Kişi namaz kılmak istediğinde önce iftitâh tekbiri alır ve sübhanekeyi okur. Ardından eûzü besleme çeker ve Kur’ân’dan âyetler okur, sonra rükû‘ ve secde yapar”.<sup>924</sup> İftitah tekbiri, kıraat, rükû ve secdenin namazın rükünü olduğunda ihtilaf söz konusu değildir.

Şeybânî *el-Câmi’u’s-sağîr*’de ise şu örneği verir: “Oruçlu bir kimse ister hanımına ister başka bir kadına şehvetle dokunsa ve kendisinden meni gelse kaza gerekir”.<sup>925</sup> Bir fıkıh terimi olarak oruç “fecri sâdıktan güneş batımına kadar ibadet niyetiyle yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durmaktır”.<sup>926</sup> Tanımdan da anlaşılacağı üzere orucun rükünü imsâktır. Buna göre imsâkı bozan her türlü davranıştan uzak durulması gerekir. Nitekim Serahsî, vaktin oruçta mi‘yar olması yani bir oruç vaktinde sadece bir oruç tutulabileceği konusunu izah ederken konumuzla ilgili şu ifadeler yer verir:

<sup>921</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 435; Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 381; Ayengin, “Rükün”, DİA, C. 35, 286.

<sup>922</sup> “(Lût:) Keşke benim size karşı (koyacak) bir gücüm olsaydı veya güçlü bir kaleye sığınabilseydim! dedi”. Hûd, 11/80.

<sup>923</sup> “Eğer seni sebatkâr kılmısaydık, gerçekten, nerdeyse onlara birazcık meyledecektin”. İsra, 17/74.

<sup>924</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 6-8.

<sup>925</sup> Şeybânî, *el-Câmi’u’s-sağîr*, 89.

<sup>926</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, C. 1, 120.

“İkinci kısım tıpkı ramazan orucunda olduğu gibi vaktin ibadete mi‘yar olmasıdır. Çünkü orucun rükünü imsaktır.”<sup>927</sup>

Sonuç olarak Şeybânî, her ne kadar yapılan ibadetlerle ilgili açıkça “rükün” sözcüğünü kullanmasa dahi rükün hükmündeki bazı unsurları zikretmiştir. Buna göre her kim imsâka aykırı bir davranış serdederse orucu bozulacaktır.

#### 4.2.1.2. Sebep

Sebep kelimesi sözlükte “ip, yol, kendisiyle herhangi bir maksada ulaşılan şey”<sup>928</sup> anlamlarına gelmektedir. Pezdevî ve Serahsî’ye göre bir fıkıh usûlü terimi olarak sebep; “Şâri‘in, hükmün gerekliliğini ve varlığını kendisine bağlamaksızın şer‘î hükme vesile kıldığı şeydir”.<sup>929</sup> Buna göre sebep, hükmün varlığında ve yokluğunda müessir bir fonksiyon icra etmeyip hükme emâre kılınan bir vasıftır.

##### a) *Zâhirü’r-Rivâye’de Sebep*

Sebep kelimesi bazı yerlerde doğrudan, kimi durumlarda ise fikhî çözümler bağlamında kullanılmıştır. İmam Muhammed iki sütü kız kardeş ile evlenilemeyeceğini, evlendiği takdirde bunun ayrılma sebebi olduğunu aktardığı gibi bir kadının küçük bir kızı emzirmesi halinde her ikisinin aynı nikâh altında olamayacağı hükmünü de aktarır.<sup>930</sup> Ayrıca belirli durumlarda gasbın mülk sebebi olduğu da belirtilmiştir.<sup>931</sup>

Sebep kavramının fikhî çözümler bağlamında kullanıldığı da görülmektedir. Ebû Hanîfe’ye göre kişinin kölesi ve bakmakla yükümlü olduğu küçük çocuğu için fitır sadakası vermesi gerekir.<sup>932</sup> Buradan anlaşılacağı üzere fitır sadakasının sebebi re’s

<sup>927</sup> Serahsî, *Usûl*, C. 1, 54.

<sup>928</sup> İbn Ebî Bekir er-Râzî, *Muhtaru’s-Sıhah*, 119; İbrahim Kâfi Dönmez, “Sebep”, *DİA*, C. 36, 244.

<sup>929</sup> Pezdevî, *Kenzü’l-Vüsûl*, 682; Serahsî, *Usûl*, C. 2, 281.

<sup>930</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 250; C. 4, 371, 376, 380, 387; C. 282, 289; Şeybânî, *el-Câmi’u’l-kebîr*, 106.

<sup>931</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 11, 93, 96; Şeybânî, *el-Câmi’u’s-sağîr*, 227-228.

<sup>932</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 174-175.

yani bizzat kişidir/zattır. Bu sebeple zengin kişinin köle ve küçük çocukları için de fitre vermesi gerekir. Nitekim Serahsî bu hükmü; “Ashabımıza göre fitir sadakasının sebebi kişinin bakmakla yükümlü olduğu kişilerdir.”<sup>933</sup> şeklinde izah eder.

İslâm hukukuna göre bir kişi yeminini bozması halinde keffâret olarak on fakiri sabah-akşam iki öğün doyurur yahut giydirir. Buna gücü yetmiyorsa üç gün art arda oruç tutar. Şeybânî bir kimsenin, bir şeyi yapmamaya yemin etmesinin ardından yeminini bozması halinde de keffâret gerektiğini aktarır. Dolayısıyla Şeybânîye göre keffâretin sebebi yeminin bozulmasıdır.<sup>934</sup> Hanefî usûlcülerden Siğnâkî, Şârî‘ tarafından farz kılınan ibadetlerin sebeplerini izah bağlamında konuyu şöyle arz eder: “Yeminler hususunda keffâretin sebebi, “yemîn-i mün’akidenin bozulmasıdır.” “إن اليمين المنعقدة عند الحنث سبب للكفارة”<sup>935</sup>

Sebepler kelimesinin geçtiği diğer bir konu ise ganimettir. Şeybânî “Kim bir düşmanı öldürürse ganimet eşyası onundur”<sup>936</sup> hadisini aktardıktan sonra “Müslümanların safından biri müşriklerin safındaki birini vurup öldürürse eşyasını almaya hak kazanır”<sup>937</sup> demiştir. Çünkü burada kişinin, kendisini öldürmek isteyen birini haklı yere öldürmesi söz konusudur. Bu sebeple ganimete hak sahibi olmuştur. Serahsî bu hükmü şu şekilde ta‘lil eder:

*Çünkü bu Müslüman -yetkililerin savaşta üstün başarı veya büyük yararlılıklar gösterilmesini teşvik amacıyla, askere ganimetteki olağan paya ilâve olarak bir mal vermeyi vaad etmesiyle- öldürülmesi helâl olan bir düşmanı öldürmüştür. Ganimet eşyasına hak kazanmasının sebebi de budur.*<sup>938</sup>

<sup>933</sup> Serahsî, *el-Mebsut*, C. 3, 116.

<sup>934</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 284; Şeybânî, *el-Câmi ‘u’s-sağîr*, 134-135.

<sup>935</sup> Siğnâkî, *el-Vâfi*, C. 2, 931.

<sup>936</sup> Buhârî, “Humus”, 18 (No. 3142).

<sup>937</sup> Serahsî, *Şerhu’s-Siyeri’l-kebir*, C. 2, 206.

<sup>938</sup> Serahsî, *Şerhu Siyeri’l-kebir*, C. 2, 206; Ahmet Yaman, “Tenfil”, *DİA*, C. 40, 451.

### 4.2.1.3. İllet

Sözlükte illet “hastalık, bulunduğu mahalli değiştiren, devam etmek, tekrar etmek, zafiyet, sebep”<sup>939</sup> gibi anlamlara gelir. Pezdevî fıkıh usûlü terimi olarak illeti “hükmün -başlangıçta- kendisine izafe edildiği bir vasıf”<sup>940</sup> olarak tanımlar. Sadrüşşerîa ise “hükmü gösteren yahut hükme tesir eden vasıf”<sup>941</sup> şeklinde ifade eder.

Hanefî usûlcülerin tanımı, ribayı haram kılan ve altı maddenin zikredildiği hadis üzerinden açıklanabilir.<sup>942</sup> Hanefî fakihleri hadiste yasaklanan bu hükmün illetini araştırdıklarında cins ve kadr (ölçü) birliğinin bulunması şeklinde iki vasfın illet olabileceği kanaatine varmışlardır. Fukaha bu iki illeti tespit ederken hadisin/nassın içerdiği tüm vasıfları değerlendirmeye tâbi tutmuşlar, sonuçta bu iki vasıfta karar kılmışlardır.

#### a) Zâhirü’r-Rivâyede İllet

İllet olgusu kıyas işleminin en önemli ögesidir. İllet kelimesi Zâhirü’r-rivâyede “gerekçe, sebep, özür” gibi anlamlarda kullanılmıştır.<sup>943</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece birkaç yerde, klasik fıkıh usûlü eserlerinde tanımlandığı anlamda kullanılmıştır. *el-Câmi ‘u’s-Sağîr*’deki kullanımını buna örnek verilebilir:

*Birine vurmayaacağına dair yemin eden kişi daha sonra bir başkasını vekil tayin ederek ilgili fiili onun yapmasını istese, o kişi de bunu yapsa, yemin eden kişi yeminini bozmuş olur. Ancak kendi çocuğuna vurmamaya yemin etse, daha sonra birine vurmasını emretse, o kişi de çocuğa vursa, yemin eden kişinin yemini bozulmaz. Çünkü bu konuda hükmün illeti ona malik*

<sup>939</sup> Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, 129; Zebîdî, *Tâcü’l-’arûs*, C. 30, 47-48; İbrahim Kâfi Dönmez, “İllet”, *DİA*, C. 22, 117.

<sup>940</sup> Pezdevî, *Kenzü’l-Vüsûl*, 680.

<sup>941</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 360.

<sup>942</sup> Müslim, “Müsâkât”, 15 (No. 1587).

<sup>943</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 181; C. 11, 208.

*olmasıdır. Eğer vurulan/dövülen kişi malik olduğu kişilerden biri ise, ister kendisi vursun ister başkasına emretsin yeminini bozmuş olur.*<sup>944</sup>

İllet kelimesinin geçtiği yerlerden biri de alışveriş konusudur. Şeybânî'nin *el-Asl*'da aktardığına göre Ebû Hanîfe, Basra'da ödemek şartıyla peşin bin dirheme bir köle satın alındığında bu akdin fâsid olduğu görüşündedir. Şeybânî ilgili alışverişin niçin fâsid sayıldığını sorar: “Bu alışverişin fâsid olmasının illeti nedir?”<sup>945</sup> Burada geçen illet kelimesi hükme tesir eden vasıf anlamında kullanılmıştır.

Aynı şekilde Şeybânî, illet meselesine hırsızlık konusunda da değinir ve şunları söyler: “Bir kimse bir başkasına ait bir malı çalarsa sağ eli kesilir”.<sup>946</sup> Hanefî fakihleri bu hâdisede hırsızın elinin kesilmesi illetinin hırsızlık olduğunu bildirmişlerdir. Muhibbullah b. Abdüşşekur el-Bihârî, şarta veya vasafa bağlanmış emir kipinin emredilen fiilin tekrarını gerektirip gerektirmeyeceği hususunu incelerken şöyle der: “Hırsızlık, sağ elin kesilmesi hükmünün illetidir”.<sup>947</sup>

Şeybânî kimi yerde illet yerine şebah/benzerlik kelimesini kullanmıştır. Müellif konuyla ilgili şöyle der: “Hakkında eser/rivâyet bulunmayan şeyi hakkında eser bulunan ve kendisine benzeyen şeye kıyas etmek gerekir”.<sup>948</sup>

#### 4.2.1.4. Şart

Şart kelimesi sözlükte “bir şeyi bir başkasına zorunlu kılmak, yükümlülük, bir sonucun kendisine bağlı olduğu şey”<sup>949</sup> anlamlarına gelmektedir. Bir fıkıh usûlü terimi olarak şartın yaygın tanımı şöyledir: “Hükmün varlığı kendi varlığına bağlı olmakla birlikte şart koşulan şeyin yapısından bir parça olmayan şey”<sup>950</sup> veya

<sup>944</sup> Şeybânî, *el-Câmi 'u's-sağîr*, 143.

<sup>945</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 3, 26.

<sup>946</sup> Şeybânî, *el-Câmi 'u'l-kebîr*, 356; Cessâs, *Şerhu'l-Cessâs 'ale'l-Câmi 'i'l-kebîr*, 890.

<sup>947</sup> İbn Abdüşşekur, *Müsellemü's-sübût (Fevâtihi'r-rahâmût şerhiyle birlikte)*, C. 1, 425.

<sup>948</sup> Şeybânî, *el-Hüccce*, C. 1, 19.

<sup>949</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, C. 7, 329; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, C. 19, 404; Mehmet Boynukalın, “Şart”, *DİA*, C. 38, 364.

<sup>950</sup> İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, C. 1, 248; Şehâbeddin el-Karâfi, *Şerhu Tenkihu'l-fusûl*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1424/2004), 71; Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkâfi,

“hükümün varlığı kendisine bağlı olmakla beraber söz konusu hükümü zorunlu olarak gerektirmeyen şey”.<sup>951</sup>

Bu tanımı bir örnek üzerinden açıklayacak olursak, bir kimse hanımına “falancanın evine girersen boşsun” dese, bunun üzerine bir müddet sonra kadın o eve girse, kadın boşanmış olur. Burada kadının boş olması her ne kadar ilk bakışta eve girmeye bağlansa da gerçekte “sen boşsun” “أنت طالق” ifadesinin sonucudur. Yoksa eve girme ile ilgili şart kadının boş olmasını zorunlu olarak gerektiren bir etken değildir.

### a) *Zâhirü’r-Rivâye’de Şart*

Şart kavramı zâhirü’r-rivâyede diğer kavramlara oranla çok daha fazla geçmektedir. Şeybânî kimi zaman açıkça “şart” “شَرَطَ” kelimesini kullanırken kimi zaman “على” ve “أن” lafızlarını kullanmaktadır. Şart kelimesi kimi yerde yapılan akdin geçerli, kimi yerde bâtil, kimi akdin ise geçersiz olduğunu ifade eder.

#### a.a) *Şart Kelimesini Kullanması*

Şeybânî alışverişte muhayyerlik başlığı altında şunları söyler: “Bir kimse, satıcının muhayyerlik hakkı olmaksızın, görmediği bir köleyi satın alarak onunla kitâbet anlaşması yapsa, ancak söz konusu köle ücreti ödemedede âciz kalsa, daha sonra alıcı onu görse, muhayyerlik şartını ileri sürerek onu geri vermez. Bu konuda muhayyerlik hakkı şart olarak ileri sürülmüş olsaydı dahi hüküm yine aynı olacaktı.” “وكذلك الخيار” “إذا كان شرطاً”.<sup>952</sup> Şart kelimesi burada akdin câiz olup geçerli olduğunu ifade etmektedir.

Şeybânî bir başka yerde şart kavramının işlevine dikkat çekerek şunları aktarır: “Bir kimse bir başkasına bir miktar dirhem/para vererek buğday hakkında selem akdi

---

*Cem’u’l-cevâmi’ (el-Bedrü’t-tâli’* şerhiyle birlikte), thk. Ebü’l-Fidâ Murtaza Ali b. Muhammed el-Muhammedî ed-Dağîstânî, (Beirut: Müessesetü’r-Risâle nâşirûn, 1426/2005), C. 1, 385; Mehmet Boynukalın, “Şart”, *DİA*, C. 38, 364.

<sup>951</sup> Pezdevî, *Kenzü’l-Vüsûl*, 681; Serahsî, *el-Usûl*, C. 2, 278.

<sup>952</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 546.

yapması için vekâlet verse, vekil de selem akdini bozacak bir şart ilave etse böyle bir selem akdi bâtil olur”.<sup>953</sup> Burada ileri sürülen *şart*, akdi bâtil kılmaktadır.

*el-Câmi’u’l-kebîr*’de ise; “Bir kimse hanımına ‘şayet falancanın evine girersen boşsun’ dese kadın boş olur.”<sup>954</sup> hükmünü aktarır. Burada kadının boş olmasının şartı, eve girmesidir. Dolayısıyla kadın ancak eve girmesi şartıyla boş olur. Nitekim Serahsî, şart kavramını izah bağlamında: “Bir kimse hanımına ‘şayet falancanın evine girersen boşsun’ dese, kadının eve girmesi şart yapılmıştır. Dolayısıyla eve girmedikçe talâk gerçekleşmez”<sup>955</sup> demek suretiyle şartın işlevine dikkat çekmektedir.

#### **a.b) Şart Anlamına Gelen *على أن* ve *على أن* Kelimelerini Kullanması**

Şeybânî alışverişi ifsat eden şartlar başlığı altında şunları aktarır: “Bir kimse satın almak istediği bir köleyi bir başkasına satmamak, bağışlamamak ve sadaka olarak vermemek şartıyla “*على أن لا يبيع*” satın alsa bu fâsîd bir alışverıştır”.<sup>956</sup>

Serahsî *el-Mebsut*’ta, Şeybânî’nin yukarıdaki cümlelerini aynen aktarıp şöyle devam eder: “İbn Ebû Leylâ’ya (ö.148/765) göre alışveriş câiz, şart ise bâtildir”.<sup>957</sup> Kuşkusuz burada fâsîd şart ile kastedilen şey kölenin satılmaması, hibe edilmemesi ve sadaka olarak verilmemesidir.

Şart kavramının kullanıldığı bir diğer konu ise bir ödül karşılığında köle azat etme meselesidir. Şöyle ki; bir kişi başkasına “Beni kendisiyle evlendirmen üzere (şartıyla)” “*على أن تزوجنيها*” câriyeni 1.000 dirheme azat et” dese, o da azat etse ancak câriye o kişiyle evlenmeyi reddetse, câriyenin azat işlemi geçerli olur.<sup>958</sup>

<sup>953</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 2, 429; Ayrıca bkz. *el-Asl*, C. 2, 600; C. 3, 120; C. 4, 167, 225, 291; C. 6, 202, 380; C. 7, 346; C. 9, 95.

<sup>954</sup> Şeybânî, *el-Câmi’u’l-kebîr*, 181.

<sup>955</sup> Serahsî, *el-Usûl*, C. 2, 278.

<sup>956</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 440. Ayrıca bkz. *el-Asl*, C. 1, 154, 235; C. 2, 332, 337, 379, 420; C. 3, 25-27, 199; C. 4, 18-19, 23, 50; C. 5, 83, 135, 195; C. 6, 200, 204-205.

<sup>957</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, C. 13, 16.

<sup>958</sup> Şeybânî, *el-Câmi’u’s-sağîr*, 133. Ayrıca bkz. *el-Câmi’u’s-sağîr*, 171-172, 175, 212-215.

Şart kavramının geçtiği bir diğer eser *es-Siyerü'l-kebir*'dir. Şeybânî ilgili eserde “bir iş karşılığında verilen ücret” başlığı altında, belirli bir para yahut ticaret malı verilmesi şartıyla “على أن يسلموا” bir kişinin İslâm'a girmeyi kabul etmesinin geçerli olduğunu aktarmıştır.<sup>959</sup>

#### 4.2.1.5. Alâmet

Alâmet Hanefî fıkıh usûlü eserlerinde; “Hükmün varlığı ve gerekliliği kendisine dayanmayan, sadece hükmün varlığını gösteren vasıta”<sup>960</sup> şeklinde tanımlanmıştır.

Hanefî usûlcülerden Kıvâmüddîn el-Kâkî (ö.749/1348), alâmete namazdaki tekbirleri örnek verir ve şöyle devam eder: “İntikal tekbirleri bir rükünden diğerine intikali bildirmektedir. Bu tekbirler sadece bir işarettir”.<sup>961</sup>

##### a) *Zâhirü'r-Rivâye'de Alâmet*

Vaz'î hükümlerin sonuncusu olan alâmet, tanımından da anlaşılacağı üzere şer'î hükme doğrudan yol açmadığı gibi ilgili hükmün varlığı da kendisine bağlı değildir. O, hükmün bilinmesi yahut doğru tatbik edebilmesi için kendisinden istifade edilen bir vasıta konumundadır. Hatta bazı yerlerde ihtiyat işlevi görmektedir. *el-Asl*'da geçtiği üzere Ebû Hanîfe'ye göre, eşit sayıda Müslüman ve kâfir ölümlerden oluşan bir topluluğun defin işlemleri ölümlerin taşıdıkları alâmetlere göre yapılır. O, şöyle der:

*Bu ölümlere taşıdıkları alâmetlere göre muamele edilir. Kendisinde Müslümanlık alâmeti bulunan kişiler yıkanır, kefenlenir ve defnedilir. Şirk alâmeti bulunanların ise namazı kılınmaz. Sünnet olmak, kına yakmak ve siyah elbise giymek Müslümanı kâfirden ayıran alâmetlerdendir.*<sup>962</sup>

<sup>959</sup> Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-kebir*, C. 1 101; Ayrıca bkz. *Şerhu's-Siyerü'l-kebir*, C. 1, 133.

<sup>960</sup> Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 681; İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî, *Fethu'l-gaffâr fî şerhi'l-Menâr*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2011), 442.

<sup>961</sup> Kâkî, Kıvâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hucendî, *Câmi'u'l-esrâr fî şerhi'l-Menâr*, thk. Fazlurrahman Abdülgafûr el-Efğânî, 2.bs., (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1426/2005), C. 4, 1207.

<sup>962</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 222.

Hanefî mezhebi göre, zina eden kişilerin ihsan vasfını taşımaları gerekir. Fıkhi bir kavram olan ihsan, zina eden kişilere recm cezasının uygulanabilmesi için suçluda aranan nitelikleri ifade eder.<sup>963</sup> Bu niteliklerin kendisinde bulunduğu erkeğe “muhsan”, kadına ise “muhsana” denir. Kâsânî bu niteliklerin akıl, bulûğ, hürriyet, İslâm ve sahîh evlilik olmak üzere beş tane olduğunu söylemektedir.<sup>964</sup>

İhsan, Hanefî usûl eserlerinde alâmet hükmünde olan şart yahut şart anlamı taşıyan alâmet kısmında ele alınır.<sup>965</sup> İhsan, recm cezasının uygulanabilmesi için şart mânâsı anlamında bir alâmettir.<sup>966</sup>

Şeybânî *el-Câmi ‘u’s-sagîr*’de muhsan konusunu ele alırken “Dört kişi bir erkeğin zina ettiğine şahitlik etse, zina ile suçlanan kişi -hanımından bir çocuğu olmasına rağmen- muhsan olduğunu kabul etmese dahi recmedilir” şeklinde bir açıklamada bulunur.<sup>967</sup> Şeybânî’nin ifadelerinden anlaşıldığına göre o, ihsanı şart anlamı taşıyan alâmet olarak görmektedir. Nitekim Pezdevî ihsanın, recim için şart anlamı taşıyan alâmet olduğunu ifade eder.<sup>968</sup>

Zâhirü’r-rivâye eserlerinde geçen alâmet çeşitlerinden bir diğerini Şeybânî âyet<sup>969</sup> ve hadis üzerinden aktarır.<sup>970</sup> Şeybânî ilgili âyeti ve hadisi aktardıktan sonra şöyle der: “Medine’de bulunan Yahudiler İslâm’a davet edildiklerinde, tevhid kelimelerini söylemeleri Hz. Peygamber’in risaletini ikrar ettiklerine bir alâmet kabul edilmiştir”.<sup>971</sup>

<sup>963</sup> Şamil Dağcı, “İhsan”, *DİA*, C. 21, 546.

<sup>964</sup> Kâsânî, *Bedâ’i ‘u’s-sanâ’i*, C. 9, 196.

<sup>965</sup> Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, C. 3, 348; Serahsî, *el-Usûl*, C. 2, 299, 301.

<sup>966</sup> Hasan Ali eş-Şazelî, “Alâmet”, *DİA*, C. 2, 336.

<sup>967</sup> Şeybânî, *el-Câmi ‘u’s-sagîr*, 146.

<sup>968</sup> Pezdevî, *Kenzü’l-Vüsûl*, 704.

<sup>969</sup> Saffât, 37/35.

<sup>970</sup> Buhârî, “Zekât”, 1 (No. 1399), Müslim, “İmân”, 7 (No. 20).

<sup>971</sup> Serahsî, *Şerhu’s-Siyeri’l-kebir*, C. 5, 367.

### 4.3. Naslardan Hüküm Çıkarma Metodları

Bu bölümde kitap ve sünnetin lafızlarından şer‘î hükümü istinbat etme keyfiyeti, diğer bir ifadeyle nassın mâna ve ahkâma delâletinin yolları ele alınacaktır. İstinbat konusu özellikle müctehid açısından usûl ilminin temelidir. Çünkü müctehidin faaliyet alanı, naslarda ne demek istendiğini kavrayıp anlaması ve şer‘î delillerden hükümlerin çıkarılmasıdır. Manayı idrak etmeksizin nasdan hüküm çıkarmak mümkün değildir. Şer‘î hükümlerin bilinmesi ise lafzın ve mananın kısımlarının bilinmesine bağlıdır. Bu da Kur‘ân ve Sünnet lafızlarının farklı açılardan tasnifini gerektirmektedir. Lafzın ve mananın kısımlarıyla neyin kastedildiğini Pezdevî şöyle anlatır:

*Şer‘î şerîfin hükümleri ancak nazm ve mânanın kısımlarının bilinmesiyle bilinir. Bu kısımlar ise dörde ayrılır. Birincisi, nazmın sîga ve lügat bakımından vecihleri hakkındadır. Bunlar hâs, âm, müşterek ve müevvel olmak üzere dört tanedir. İkinci kısım, nazm ile gerçekleşen beyanın vecihleri hakkındadır. Bunlar da zâhir, nas, müfesser ve muhkemdir. Bu dört türün dört tane de mükabili vardır: Hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih. Üçüncü kısım, nazmın kullanım vecihleri hakkındadır. Bu kısım da hakikat, mecaz, sarîh ve kinaye olarak dört tanedir. Dördüncü kısım ise lafzın mânaya ve mütekellimin muradının bilinmesi hakkındadır. Bu son kısım da nazmın ibaresiyle, işaretiyle, delâletiyle ve iktizâsıyla istidlâl olmak üzere dörde ayrılmaktadır.<sup>972</sup>*

#### 4.3.1. Lafız Konuları

Usûl eserlerinde lafız konuları, nasları anlama ve yorumlamada ihtiyaç duyulan kuralları içermesi sebebiyle gerek Hanefî gerekse diğer fıkıh usûlü literatürünün temel başlıklarındandır. Hatta Cüveynî, “fıkıh usûlünün büyük bölümü lafız ve mana ile ilgilidir”<sup>973</sup> demek suretiyle elfâz bahislerinin önemine atıfta bulunmuştur. Bu bağlamda şu hususun altını çizmek isteriz: Hanefî mezhebi açısından usûl konularının fîrû-i fıkıh meselelerinden hareketle oluşturulduğu görüşünün zorlama bir yaklaşım olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü Arapça lafızlar, şer‘î şerîf henüz

<sup>972</sup> Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 95.

<sup>973</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, C. 1, 43.

gelmeden önce de vardı ve insanlar bu dil aracılığıyla iletişim kuruyorlardı. Tek bir anlamı ifade eden lafızlar olduğu gibi anlamı umumi/genel olan kelimeler de vardı. Araplar kimi zaman bir ifadeyi mutlak şekilde kullandıkları gibi belirli bir vasıfla kayıtlayarak da kullanıyorlardı. Birine bir şeyi emretmek istediklerinde Arap dilindeki mevcut emir kiplerini kullanıyorlardı. Bu lafızlar şer'î şerif geldikten sonra da kullanılmaya devam etti. Farklılık, ilgili kelimelerin mucebinde/hükmünde olmuştur. Bu durumun, bütün usûl konuları bakımından geçerli olduğunu söylemiyoruz. Nitekim mezheplerin teşekkülünden sonra âlimlerinin kendi yöntemlerini temellendirmek üzere yaptıkları inceleme ve müzâkereler sonucu usûl ilminin farklı meselelerin eklenmesi suretiyle geliştiği bir gerçektir.

Sonuç olarak Hanefî mezhebi kurucu imamları her ne kadar sonraki dönemlerde terim haline gelmiş bir takım lafızları kullanmasalar da, fikhî istidlâllerinde pek çok kavramın muhtevasını kullanmışlardır. Örneğin ilk metinlerde “ibarenin delâleti” şeklinde bir terim kullanılmasa dahi kurucu imamlar bununla kast edilen kavramsal içeriğin tümüyle farkındadırlar.

Hanefî usûl eserlerinde Kur'ân ve sünnet lafızlarını dörtlü tasnife tabi tutan ilk usûlcü Debûsî'dir.<sup>974</sup> Ancak Debûsî yaptığı bu tasnifi sistematik ve bütüncül bir tasnife dönüştürmemiştir. Debûsî'den hemen sonra gelen Ebü'l-Usr el-Pezdevî, Debûsî'ye ait dörtlü taksimi şer'î delillerin birincisi olan Kur'ân bağlamında sistematik bir tasnife tabi tutmuştur.<sup>975</sup> Biz de bu gerekçe ile lafız-mâna ilişkisini ele alacağımız bu bölümde Pezdevî'nin tasnifini esas alacağız.

#### **4.3.1.1. Zâhirü'r-Rivâye'de Nazmın Sîga ve Lügat Bakımından Çeşitleri**

Nazmın sîga ve lügat bakımından vecihleri hâs, âm, müşterek ve müevvel olmak üzere dört tanedir. Bunlardan hâs lafız da aynı şekilde mutlak, mukayyed, emir ve nehiy olarak dört gruba ayrılmaktadır.

---

<sup>974</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, C. 1, 417, 503, 521; C. 2, 15.

<sup>975</sup> Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 95-96.

### a) *Hâs*

Pezdevî hâssı, “bilinen tek bir mâna için konulan ve kapsadığı fertleri teker teker gösteren lafız”<sup>976</sup> şeklinde tanımlar. Pezdevî “insan” lafzı gibi belirli bir cinsi veya “adam” gibi belirli bir türü yahut “Ali” gibi belirli bir kişiyi ifade eden kelimeleri has lafza örnek olarak verir.

Şeybânî zâhirü’r-rivâyede “has” lafzını kullanmasa da pek çok fikhî hükmü “has” lafzının medlûlü üzerinden ortaya koymuştur. *el-Asl*’da “Allah (c.c), hayız gören kadının iddet müddetini “selasete kurû” (ثلاثة قروء) (üç periyot) olarak tayin etmiştir”<sup>977</sup> dedikten sonra “Boşanmış kadınlar, kendi başlarına (evlenmeden) üç kur beklerler.” âyetinde geçen “kur” lafzının hayız anlamına geldiğini ifade eder.<sup>978</sup> O ayrıca, hayzın en azının üç, en fazlasının on gün olduğunu belirtir.

“Kur” ile hayız kastedildiğini, iddetin üç hayız müddeti ile tamamlanacağını ifade eden Şeybânî bir başka yerde ise şöyle der: “Bir kimse hanımını hayızlıyken boşasa bu şekilde boşama iddetten sayılmaz. Kadının bu hayzın dışında üç tam hayız müddeti beklemesi gerekir”.<sup>979</sup>

Şeybânî’in, hayızlıyken kocası tarafından boşanmış kadının içinde bulunduğu hayız müddetini, beklemesi gereken iddetten kabul etmemesi ve bunun dışında ayrıca üç tam hayız müddeti beklemesi gerektiği şeklindeki hükmü, âyette geçen “selasete kurû” (ثلاثة قروء) terkindeki “üç” sayısını hâs lafız kabul edip bu kavramsal içerikle fikhî istidlâlde bulunduğunu açık biçimde göstermektedir. Nitekim Pezdevî, Şeybânî’in yukarıda geçen yaklaşımını desteklemekte ve şöyle demektedir:

*Âyette geçen kur’ lafzı, hayız anlamına gelmektedir. Zira biz -Şâfîiler gibi- kur’ lafzını temizlik anlamına hamledersek kadının temizlik süresi içinde boşanması halinde üç sayısının medlûlü bozulacaktır. Ancak biz kur’ lafzını hayıza hamledersek tam olarak üç hayız müddeti beklemesi sağlanmış olur.*

<sup>976</sup> Pezdevî, *a.g.e.*, 96.

<sup>977</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 6.

<sup>978</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 4, 393.

<sup>979</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 4, 414.

*Üç kelimesi başka bir anlama ihtimali olmaksızın sadece bilinen bir adede konulmuş hâs bir isimdir.*<sup>980</sup>

Şeybânî benzeri bir yöntemi üç talâkla boşanmış kadın hakkında da uygular. Şöyle ki; bir kimse hanımını üç talâkla boşasa, hanımı bir başkasıyla evlenip cimâ‘ yapmadıkça tekrar ilk kocasına helâl olmaz. Şeybânî bu hükmün istinbatında “Boşama iki defadır. Bundan sonrası ya iyilikle tutmak ya da güzellikle salıvermektir”.<sup>981</sup> ve “Bundan sonra kadını boşarsa, kadın başka birisiyle evlenmedikçe bir daha kendisine helâl olmaz”<sup>982</sup> âyetleri ile Hz. Peygamberin “Bir kimse hanımını üç talâkla boşasa hanımı da bir başkasıyla evlense ikinci kocasıyla cimâ‘ yapmadıkça tekrar ilk kocasına helâl olmaz”<sup>983</sup> hadisiyle istidlâlde bulunur. Şeybânî’nin bu hükme varması, âyet ve hadiste açıkça ifade edilen talâkın üç kez uygulanabileceği görüşüne binaendir. O, üç lafzının medlûlü olan üç tane bir yani birer birer üç talâkın gerçekleşmesi durumunu dikkate alarak çıkarımda bulunmuştur. Çünkü bundan azı ya da fazlası üç talâk terkinin ifade ettiği anlamın dışında kalacaktır. Bu fikhî istidlâl de göstermektedir ki Şeybânî’ye göre “üç” lafzı has lafızlardandır ve gereğiyle amel etmek gerekir.

Şeybânî her ne kadar zâhirü’r-rivâyede hâs/husus gibi lafızları doğrudan kullanmas da el-*Hücce*’de açıkça husus/tahsis kelimesini kullanmıştır. O, umûmî ve husûsî boşama hususunda Medine ehlini eleştirmek için şöyle demiştir:

*Medine ehline göre, bir kimse -belirli bir kadını veya kabileyi kastetmeden- evleneceğim her kadın boş olsun dese, bu ifadesi bir hüküm ifade etmez. Ancak belirli bir kadını veya kabileyi kasteder de o kadınla evlenirse bu durumda yemini bozulmuş olur ve boşama da gerçekleşir”. Şeybânî bu aktarımın hemen ardından Medine ehlini şu şekilde eleştirir: “Medine ehlinin ileri sürdüğü görüşün aksine böyle durumlarda umûmî ifade ile husûsî ifade arasında bir fark yoktur.”<sup>984</sup>*

<sup>980</sup> Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 107.

<sup>981</sup> Bakara, 2/229.

<sup>982</sup> Bakara, 2/230.

<sup>983</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 4, 392, 401.

<sup>984</sup> Şeybânî, *el-Hücce*, C. 3, 279-280.

### a.a) Mutlak

Hâs lafız, sîgası itibariyle kimi zaman mutlak veya mukayyet, kimi zaman da emir veya nehiy olmak üzere dört çeşit olarak karşımıza çıkmaktadır. Mutlak ve mukayyedın hâs lafızlardan olması vaz‘ itibariyledir. Vâzı‘ mutlak ve mukayyet lafzı, dış dünyada fertlerinin olup olmadığına bakmaksızın bilinen tek bir anlamı göstermesi için koymuştur. Bu gerekçeyle konu bütünlüğünü korumak amacıyla bu dört kavramı hâssın hemen peşi sıra ele almak uygun görülmüştür.

Mutlak, cinsinde yani mefhumu kapsamında yaygın olan fertlere tayin ve şümül olmaksızın, bedel yoluyla her birine delâlet eden lafızdır.<sup>985</sup> Diğer bir ifade ile mutlak, herhangi bir kayıt olmaksızın kendi mefhumu kapsamında bulunan fertlerden belirli olmayan birine delâlet eden lafızdır. Mutlak lafızda vurgulanması gereken önemli nokta delâlet ettiği fertlerin hepsini aynı anda kapsamadığı gibi belirli bir ferde de delâlet etmemesidir.

Zâhirü’r-rivâyede mutlak lafzı açıkça geçmese de *el-Hücce*’de mürsel lafzının mutlak anlamında kullanıldığı saptanmıştır.<sup>986</sup> Nitekim zıhar âyetinde yer alan “hanımıyla temas etmeden önce”<sup>987</sup>sözü gereği, kefarete orucunu tutarken unutarak hanımıyla cinsel ilişkide bulunan kişinin oruç tutmaya yeniden başlaması gerektiği hükmü ortaya konmuştur.<sup>988</sup> Görüldüğü üzere buradaki unutmama Ramazan orucundaki unutmama kıyas edilmemiş ve ilgili âyetin zâhirî anlamıyla çıkarım yapılmıştır.

Zâhirü’r-rivâyede mutlak lafzına verilebilecek örneklerden birisi de evlenilmesi haram olan kişilerle ilgili âyettir.<sup>989</sup> Şeybânî bu konuyla ilgili şöyle der: “Bir kimse bir kadınla evlense, ister onunla cimâ yapmış ister yapmamış olsun artık annesiyle

---

<sup>985</sup> Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 132. “المطلق وهو الشائع في جنسه بلا شمول ولا تعيين”; Üsmendî, Ebtü’l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin, *Bezlü’n-nazar fi’l-usûl*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1436/2015), 292.

<sup>986</sup> *el-Hücce*, C. 3, 393; C. 4, 115.

<sup>987</sup> Mücadele, 58/4.

<sup>988</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 159.

<sup>989</sup> Nisâ, 4/23.

evlenmek kocasına haram kılınmıştır”.<sup>990</sup> Şeybânî’nin bu yorumundan anlaşıldığı üzere “eşlerinizin anneleri” ifadesindeki “eşleriniz” lafzı mutlaktır ve başka bir yerde de kayıtlı olarak gelmemiştir. Dolayısıyla zifafa girilmiş olma kaydı aranmaksızın sadece nikâh akdiyle kayınvalide haram olur.

### **a.b) Mukayyed**

Mukayyed, herhangi bir sıfatla takyid edilmesi sebebiyle cinsin bütün fertlerini kapsamayan lafızdır.<sup>991</sup> Tanımı bir örnekle daha açık hale getirmek isabetli olacaktır. Köle lafzı, umum lafızlardan olması hasebiyle hem mümin hem de mümin olmayan köleleri içine almaktadır. Ancak daha sonra hataen bir mümini öldüren kişinin mümin bir köle azat etmesini emreden âyet<sup>992</sup> umum olan bu lafzı mümin kaydıyla takyid etmiştir. Böylelikle artık cinsinde yaygınlık ifade etmeyecektir.

*el-Hücce*’de mürsel kelimesini mutlak anlamında kullanan<sup>993</sup> Şeybânî, mutlak ve mukayyette aslolanın mutlakın itlâkı üzere, mukayyedin de takyidi üzere câri olması gerektiği görüşündedir. Örneğin oruç borcu olan bir kimse orucunu kaza etmek istediğinde, Kur’ân’da peşpeşe kaza edilmesi gerektiğini bildiren bir kayıt yoksa, ayrı günlerde kaza edebilir. Buna mukabil Kur’ân’da peşpeşe kaza edilmesi gerektiğini bildiren bir buyruk bulunduğu takdirde, aralarını ayırma hakkı bulunmaz. Şeybânî aynı yaklaşımı şu örnekte de sergiler “Yemin kefâretinde azat edilecek köle

---

<sup>990</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 4, 361.

<sup>991</sup> Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 133; Bihârî, *Müsellemü’s-sübût (Fevâtihu’r-rahâmât şerhiyle birlikte)*, C. 1, 388.

<sup>992</sup> Nisâ, 4/92.

<sup>993</sup> Şeybânî zina eden bir adamın daha sonra zina ettiği kadınla evlenmek istemesi halinde kadının istibrâ (kadının bir hayız müddeti beklemesi anlamına süre) yapması gerektiği hakkında İbn Abbâs ve diğer ileri gelen sahâbeden kesin bir hüküm gelmediğini aktarır ve ardından şöyle der: Şayet istibrâ olmadan nikâh câiz olmasaydı İbn Abbâs ve ileri gelen diğer sahâbe mutlaka bu nikâhın câiz olmadığını söylerdi. Fakat bu konu İbn Abbâs’tan mutlak olarak gelmiştir. Yani istibrâ hükmünün bulunup bulunmamasına değinilmeksizin gelmiştir. Şeybânî, *el-Hücce*, C. 3, 393; C. 4, 115.

herhangi bir vasıfla nitelenmemiştir. Dolayısıyla kölenin küçük, büyük, Müslüman veya kâfir olmasına bakılmaksızın yükümlülük gerine gelmiş olur.”<sup>994</sup>

### **a.c) Mutlakın Mukayyede Hamli**

“Mutlağın mukayyede hamledilmesi” ile kastedilen, Kur’ân ve sünnet metinlerinde geçen bir lafzın bir yerde mutlak, başka bir yerde ise mukayyed geçmesi halinde mutlak lafzın anlamının mukayyed lafzın anlamı gibi kabul edilmesidir. Diğer bir ifadeyle Kur’ân ve sünnet metinlerinde mutlak olarak geçen bir lafzın kapsamı, aynı lafzın başka bir yerde mukayyed olarak geçmesi halinde, mukayyed lafızda bulunan belirli vasıfla sınırlandırılarak daraltılır.<sup>995</sup>

İlk dönemlerden itibaren mutlakın mukayyede hamledilmesi konusu İslâm âlimleri arasında tartışmalı bir husustur.<sup>996</sup> Mutlakın mukayyede hamledilmesi konusunu “fâsid istidlâller” başlığı altında değerlendiren Hanefiler, mutlakın mukayyede hamledilmeyeceği görüşünü benimsemiş ve birçok fikhî çözümlmeyi bu anlayış üzerine bina etmişlerdir. Bizde bu konuyu fâsid istidlâller” başlığı altında ele alacağımız için bu kadarıyla yetinmekteyiz.

### **a.d) Emir**

Sözlükte “bir işin yapılmasını istemek”<sup>997</sup> anlamına gelen emr kelimesi, fikhî bir kavram olarak farklı şekillerde tanımlanmıştır. Örneğin Cessâs emri “Bir kimsenin, bir şeyin yapılmasını kesin olarak istediğinde, kendinden daha alt seviyedeki birine ‘Şunu yap!’ demesidir”<sup>998</sup> şeklinde tanımlarken Serahsî “Kişinin emir sîgasını kullanarak kendi seviyesinde veya aşağı seviyede birisine ‘Şunu yap!’ diye hitap

<sup>994</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 282.

<sup>995</sup> Düreynî, Muhammed Fethi, *el-Menahicü'l-usûliyye fi'l-ictihad bi'r-re'y fi't-teşri'*, 3.bs., (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1434/2013), 515.

<sup>996</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, C. 2, 76; Ebû Ya'lâ, *el-'Udde*, C. 2, 639; Cüveynî, *el-Burhân*, C. 1, 158-159; Cüveynî, *et-Telhîs*, C. 2, 166.

<sup>997</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, C. 2, 581.

<sup>998</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, C. 2, 79.

etmesidir”<sup>999</sup>, Sadrüşşerîa ise “Kişinin kendisini üstün addederek birine ‘Şunu yap!’ demesidir”<sup>1000</sup> şeklinde tanımlar.

Hanefî usûlcüler, karinelere arınmış mutlak emir sîgasının bir kural olarak vücûp ifade ettiği görüşündedirler.<sup>1001</sup> Yani emir, emredilen şeyin kesin ve bağlayıcı tarzda talep edildiğini ifade eder.

Zâhirü’r-rivâye eserleri incelendiğinde emir sîgalarının farklı delâletleri olduğu görülecektir. Emir sîgası kimi yerlerde vücûp ifade etmekte, kimi yerlerde ise nedb ve ibaha ifade etmektedir. Ancak emir sîgalarının vârit olduğu bütün yerler birlikte değerlendirildiğinde, karineden bağımsız şekilde düşünöldüğünde emrin vücûp ifade ettiği görölmektedir.

#### **a.d.a) Emrin Vücûp İfade Etmesi**

Ebû Hanîfe, “*Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin...*”<sup>1002</sup> âyetinde geçen “başlarınızı meshedin” emrinin vücûp/farz ifade ettiğini bildirir.<sup>1003</sup> Şeybânî “Eğer cünüp olduysanız boy abdesti alın” “وان كنتم جنباً فاطهروا”<sup>1004</sup> âyetine atıf yaparak, hayız veya cünüplükten dolayı üzerine gusletmesi farz olan kimsenin gusletmedikçe Kur’ân okuyamayacağını ifade etmektedir.<sup>1005</sup>

Ebû Hanîfe cihadın Müslömanlara vâcip/farz olduğunu, fakat zaruret durumuna kadar beklenilmesi gerektiğini aktarır. Şeybânî, Ebû Hanîfe’nin bu görüşünü

<sup>999</sup> Serahsî, *el-Usûl*, C. 1, 29.

<sup>1000</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 188; Nuri Kahveci, “Fıkıh Usûlü Açısından Emrin Delâleti ve Emre Delâlet Eden Lafızlar Üzerine Bir Değerlendirme”, *KSİ Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi Dergisi*, S. 14 (Kahramanmaraş: 2009): 23.

<sup>1001</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, C. 2, 87; Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, C. 1, 215; Serahsî, *el-Usûl*, 34.

<sup>1002</sup> Maide, 5/6.

<sup>1003</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 33.

<sup>1004</sup> Mâide, 5/6.

<sup>1005</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 51.

benimser ve “Ey iman edenler! Kâfirlerden yakınınızda olanlara karşı savaşın...”<sup>1006</sup>  
“Allah yolunda savaşın!”<sup>1007</sup> âyetlerini delil olarak getirir.<sup>1008</sup>

Şeybânî'nin zâhirü'r-rivâye dışındaki eserlerinde de karîneden bağımsız şekildeki emrin vücûp ifade ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim müellif, abdest âyetinde geçen başı mesh etmenin farz anlamında olduğunu söyler.<sup>1009</sup>

#### **a.d.b) Emrin Nedb İfade Etmesi**

Şeybânî “*Alışveriş yaptığınızda şahit tutun.*”<sup>1010</sup> âyetini yorumlarken, yapılan alışverişe şahit tutulmadığı takdirde bunun kötü bir fiil olduğunu belirtir. Ardından, yapılan işleme birilerini şahit tutmanın insanların lehine olduğunu ve bu şekilde iyi bir tutum ortaya konulduğunu söyler.<sup>1011</sup>

Cuma namazı için guslün vâcip olup olmadığını tartışan Şeybânî, guslün vâcip olduğunu savunan Medine ehlini eleştirir ve guslün güzel bir fiil olduğunu ancak vâcip olmadığını aktarır. Daha sonra “Kim cuma günü abdest alırsa, bu ne de güzeldir. Fakat kim de guslederse, gusül efdaldır.”<sup>1012</sup> hadisini aktarır “Cuma günü namaz için mescide gidecek kişi gusletsin”<sup>1013</sup> hadisinde geçen emrin vücûp ifade etmediğine dair Hz. Ömer ve İbrahim en-Nehâî'den yaptığı nakillerle<sup>1014</sup> görüşünü destekler. Şeybânî'nin zikrettiği deliller, emir sîgasının kimi yerlerde vücûp değil nedb ifade ettiğini göstermektedir.

---

<sup>1006</sup> Tevbe, 9/123.

<sup>1007</sup> Bakara, 2/190.

<sup>1008</sup> Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*, C. 1, 131.

<sup>1009</sup> Şeybânî, *el-Hüccce*, C. 1, 19.

<sup>1010</sup> Bakara, 2/282.

<sup>1011</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 4, 427.

<sup>1012</sup> Şeybânî, *Muvatta'*, “İğtisâl”, 17 (No. 62); Tirmizî, “Salât”, 357 (No. 497).

<sup>1013</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, “İğtisâl”, 17 (No. 62, 64, 66).

<sup>1014</sup> Şeybânî, *el-Hüccce*, C. 1, 279-283.

### **a.d.c) Emrin İbaha İfade Etmesi**

Emir sîgasının delâlet ettiği manalardan biri de ibahadır. Şeybânî, eti yenen hayvanların idrarında herhangi bir sakınca olmadığını, hatta onlardan birinin su kuyusuna idrar yapması halinde, suyun tabîi özelliğini yitirmedikçe bozulmuş sayılamayacağını söylemektedir. Şeybânî bu izahın ardından Hz. Peygamberin deve idrarını ve sütünü içmeyi emrettiğini, “Şayet necis olsaydı Hz. Peygamber içmeyi emretmezdi” demek suretiyle bu emrin vücûp değil ibaha ifade ettiğini bildirir.<sup>1015</sup>

Şeybânî *el-Hücce*'de “*Namaz kılınca artık yeryüzüne dağılın.*” “*فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض*”<sup>1016</sup> âyetinde geçen emir sîgasının ibaha ifade ettiğini “yeryüzüne dağılan için de mescidde kalmak isteyen kişi içinde herhangi bir sakınca yoktur” sözleriyle dile getirir.<sup>1017</sup>

### **a.e) Nehiy**

Hâs lafızlardan olan ve sözlükte “bir şeyden uzaklaştırma, kaçındırma, vazgeçirme” anlamlarını ifade eden nehy, emrin zıddı olarak da tarif edilmiştir. Bir fıkıh terimi olarak nehy; “Kişinin, kendisini emredilen kişiden üstün görerek (isti'lâ), belirli bir sîga ile bir işin terkedilmesi ve yapılmamasını istemektir”.<sup>1018</sup>

Hanefî usûlcüler nehyin mücebini “şer'an yasaklanan şeyi işlemekten kaçınmanın gerekli/zorunlu olması” şeklinde ifade etmişlerdir.<sup>1019</sup> Abdülaziz el-Buhârî yasaklanan şeyin haram olduğunu belirtmiştir.<sup>1020</sup>

Şeybânî, Kur'ân ve sünnet lafızlarında geçen nehy sîgasının tek bir anlama gelmediğini belirtir. Buna göre; bazen yasaklanan şeyden kesinlikle kaçınılması

<sup>1015</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 56-57. Ancak bu hüküm daha sonra neshedilmiştir.

<sup>1016</sup> Cuma, 62/10.

<sup>1017</sup> Şeybânî, *el-Hücce*, C. 1, 282.

<sup>1018</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, C. 1, 376.

<sup>1019</sup> Serahsî, *el-Usûl*, C. 1, 95.

<sup>1020</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, C. 1, 377.

gerekir, aksi takdirde bu fesada/çürümeye yol açar. Bazen de böyle bir duruma yol açmaz ancak yapılan iş yine de kötü bir davranış olur. Şeybânî “küfrün haram kılınması” başlığı altında “İman etmedikçe müşrik kadınlarla evlenmeyin.”<sup>1021</sup> âyetinin Müslüman olmayan kadınlarla evlenmenin haramlığına delâlet ettiği söyler.<sup>1022</sup> Şeybânî bir diğer yerde “Geçmişte olanlar bir yana, babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin”<sup>1023</sup> âyetinde yasaklanan şeyin toplumda bir çürüme ve fesada yol açacağını, dolayısıyla ister cinsel ilişkide bulunsun ister bulunmasın, oğlun babasının evlendiği bir kadınla evlenmesinin haram olduğunu bildirir.<sup>1024</sup> Şeybânî nehyin kimi zaman fesada/çürümeye yol açmadığını ancak yapılan şeyin yine de kötü bir davranış olduğunu ifade eder.

Öte yandan Şeybânî, nehyin dış dünyada mevcut bir şeye yönelik olacağı, mevcut olmayan bir şeyin ise nehyedilmesinin anlamsız olacağını belirtir.<sup>1025</sup> Şeybânî bu konuyu: “Ey iman edenler! Cuma günü namaza çağırıldığı (ezan okunduğu) zaman, hemen Allah’ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın”<sup>1026</sup> âyeti üzerinden değerlendirir. Ona göre bir kimse, ezan okunduğu zaman alışveriş yapmaya devam ederse, yapmış olduğu eylem her ne kadar câiz olsa da kötü olduğunu aktarır.<sup>1027</sup> Böylelikle nehyin delâletleri arasındaki derece farkını da belirtmiş olur.

Nehyin delâletleri arasındaki derece farklılığını gösteren diğer bir örnek, Hz. Peygamberin Ramazan ve Kurban bayramlarıyla teşrik günlerinde oruç tutulmasını nehyetmesidir. O günlerde tutulan oruç geçerli olsa da kötü bir davranıştır.<sup>1028</sup> Kanaatimizce Şeybânî’nin meseleyi bu şekilde ele alışı, haram kavramının sonraki

---

<sup>1021</sup> Bakara, 2/221.

<sup>1022</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 4, 356.

<sup>1023</sup> Nisâ, 4/22.

<sup>1024</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 4, 360.

<sup>1025</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 4, 426.

<sup>1026</sup> Cum’a, 62/9.

<sup>1027</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 4, 426.

<sup>1028</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 4, 426.

Hanefî usûlcüler tarafından haram li-aynihi ve haram li-gayrihi<sup>1029</sup>, fiillerin de hissi ve şer'î şeklinde taksimine kaynaklık ettiği görülmektedir.

## b) Âm/Umûm

Hanefî usûlcüler âm lafzı farklı şekillerde tanımlamışlardır. Cessâs'a göre âm; "Bir grup zatı veya mânayı aynı anda içeren lafızdır."<sup>1030</sup> Pezdevî ve Serahsî ise âmı; "Bir grup ferdi/topluluğu aynı anda lafzen veya mânen içeren lafızdır" şeklinde tanımlamıştır.<sup>1031</sup> Sadrüşşerîa'ya göre ise; "Tek bir vaz' ile sınırsız sayıda ferde vaz' edilen ve tüm fertlerini istisnasız bir şekilde kapsayan lafızdır".<sup>1032</sup>

Hanefî fıkıh eserlerinde, tasarruf ehliyeti bulunan âkıl bâliğ erkek ve kadın, nikâhlarını şahitler huzurunda kendi irade beyanlarıyla kıyılacakları gibi bir başkasına vekâlet vermek suretiyle de kıydırabilirler. Verilecek vekâlet mutlak olabileceği gibi mukayyet de olabilir. Şeybânî *el-Asl*'ın "nikâh hususunda vekâlet" bölümünde, bir kimse başkasına "beni dilediğin kadınlarla evlendir" şeklinde vekâlet verse, vekil de söz konusu kişiyi -müşrikler hariç- herhangi bir kadınla evlendirse, söz konusu nikâhın geçerli olduğunu belirtir.<sup>1033</sup> Şeybânî'nin bu ifadeleri de gösteriyor ki, vekilin tasarruflarının geçerli kabul edilmesinin sebebi, müvekkil tarafından kullanılan "كيف شاء", "من شاء", ve "ما شاء" gibi umum bildiren lafızların medlûlleridir.

<sup>1029</sup> Diğer bir örnek için bkz. Şeybânî, *el-Asl*, C. 7, 325.

<sup>1030</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, C. 1, 31. "أن العام ما ينتظم جمعا من الأسماء أو المعاني". Cessâs'ın bu tanımını "umûm mananın değil lafzın vasfıdır" ilkesi gereği eleştirilmiştir. Ancak müşterek lafızda umum yoktur görüşünde olan Cessâs'ın bu ilkesi gereği manada da umumu kabul etmemesi gerekir ki çelişkiden kurtulabilsin. Nitekim Debûsî, Cessâs'ın müşterek lafızda umûma kâil olmadığını, bu sebeple âm lafzın tanımında geçen المعاني أو ifadesinden çoğulu değil müfredi kastettiğini beyan eder. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, C. 1, 420-421.

<sup>1031</sup> Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 97; Serahsî, *el-Uşûl*, C. 1, 139. "هو كل لفظ ينتظم جمعا من الأسماء لفظا أو معنى". Cessâs, Pezdevî ve Serahsî'nin tanımlarının ortak özelliği, her üçünün de âm lafızda sınırsızlık vasfını ileri sürmüyor bir grup ferdi yeterli görmeleridir.

<sup>1032</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 52. "العام لفظ وضع ورضا واحدا لكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له".

<sup>1033</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 11, 403.

Serahsî *el-Mebsût*'un “nikâh hususunda vekâlet” bölümünde Şeybânî'nin ifadesini izah ederken şöyle der: “Böyle bir hükmün geçerli olmasının sebebi, vekilin müvekkile verdiği âm/umum vekâlettir”.<sup>1034</sup>

Şer'î hükümlerin bir kısmının tüm mükelleflere yönelik olması, umûm ifade eden lafızların kullanımını zorunlu kılmaktadır. Bu zorunluluk Şeybânî'nin kaleme aldığı eserlerde görülmektedir. Örneğin “cümle” kelimesini âm ve umum<sup>1035</sup> anlamında kullandığı gibi “mâ hâssa” ve “yeummu” ifadelerini de husus ve umumu ifade etmek üzere kullanmıştır.<sup>1036</sup>

Şeybânî *el-Asl*'da, “İman etmedikçe putperest kadınlarla evlenmeyin”<sup>1037</sup> âyetinde geçen âm lafızla istidlâlde bulunmuş ve ilgili âyeti şu şekilde yorumlamıştır: “Bu âyet-i kerîme hükmü gereğince ister Ehl-i kitab ister diğer dinlerden olsun tüm müşrik kadınlarla evlenmek haram kılınmıştır. Ancak Allah (c. c):

*Bugün size temiz ve iyi şeyler helâl kılınmıştır. Kendilerine kitap verilenlerin (yahudi, hristiyan vb.nin) yiyeceği size helâldir, sizin yiyeceğiniz de onlara helâldir. Mümin kadınlardan iffetli olanlar ile daha önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar da, mehirlerini vermeniz şartıyla, namuslu olmak, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helâldir.*<sup>1038</sup>

âyet-i kerîmesi ile Ehl-i kitab kadınları önceki âyetin “cümle”sinden çıkarmıştır.”<sup>1039</sup>

Şeybânî'nin yaptığı bu istidlâlden anlaşıldığı üzere, ister Ehl-i kitab ister diğer dinlerden olsun, müşrik kadınlarla evlenmenin haram olduğu hükmü “el-müşrikât” “المشركات” kelimesinin umûm ifade etmesinin bir sonucudur. Ayrıca “cümle” kelimesinin umûm anlamına geldiği de ifade edilmektedir.<sup>1040</sup>

<sup>1034</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, C. 19, 144.

<sup>1035</sup> Şeybânî, *el-Hüccce*, C. 2, 164; C. 280.

<sup>1036</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 3, 280, 281, 285.

<sup>1037</sup> Bakara, 2/221.

<sup>1038</sup> Maide, 5/5.

<sup>1039</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 4, 356-357.

<sup>1040</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 4, 356-357.

Âm lafzın geçtiği örneklerden bir başkası *es-Siyerü'l-kebir*'de şöyle geçmektedir: “Müslümanlar içinde düşmanın savaştığı bir ambar/sığınak görse, yetkili kişi de ‘kim bu sığınağa girerse ona ganimetten yüz dirhem vardır’ dese, bu sığınağa giren her kişiye ganimetten yüz dirhem verilir.”<sup>1041</sup> *es-Siyerü'l-kebir*'den aktardığımız bu örnekte sığınağa giren herkese yüz dirhem verilme gerekçesi ‘her kim girerse’ “من دخل” ifadesinde geçen “من” “men” kelimesinin âm lafız olması ve sığınağa giren her kişiyi kapsamasıdır. Serahsî, bu hükmün “من” kelimesinin umûmu gerektirmesi sebebiyle olduğunu belirtir.<sup>1042</sup>

### **b.a) Müşterek**

Müşterek lafız, kök olarak “şeriket/şirket” lafzından türemiştir. Kelime sözlükte “bir şeyin iki kişi arasında ortak olması” anlamına gelir.<sup>1043</sup> Müşterek lafızlar, kendilerinde birden fazla mâna bulunması sebebiyle, iki kişinin ortak olduğu eve benzetilmiştir.<sup>1044</sup> İki kişiye ait olan bir evde ortak olan nasıl ki gerçekte evin kendisi değil de sahipleri ise “iştirakte/müşterekte de ortak olan lafzın kendisi değil taşıdığı manâlardır”. Lafız sadece iştirak mahallidir.<sup>1045</sup>

Pezdevî bir fıkıh usûlü terimi olarak müştereki; “birden çok vaz’ ile, birbirinden farklı iki veya daha çok manadan yalnızca birine yahut hakikatleri farklı müsemmalardan sadece birine haml edilen lafız”<sup>1046</sup> şeklinde tanımlar. Serahsî ise aynı tanımı belli ölçüde farklı lafızlarla yineler.<sup>1047</sup>

Yukarıda geçen tanımdan anlaşılacağı üzere müşterek lafızda üç şartın bulunması gerekir:

<sup>1041</sup> Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebir*, C. 3, 5.

<sup>1042</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. 3, 5.

<sup>1043</sup> İbn Fârîs, *Mu'cemu Mekâyisü'l-Lüga*, C. 3, 265.

<sup>1044</sup> Abdülkerim en-Nemle, *İthâfu zevi'l-besâir*, C. 1, 227.

<sup>1045</sup> Ferhat Koca, “Müşterek”, *DİA*, C. 32, 173.

<sup>1046</sup> Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 98. “أما المشترك فكل لفظ احتمال معنى من المعاني المختلفة أو اسما من الأسماء على اختلاف”. “المعاني على وجه لا يثبت إلا واحد من الجملة مرادا به

<sup>1047</sup> Serahsî, *el-Usûl*, C. 1, 140.

1. Birden fazla vaz'ın olması, yani müşterek lafzın farklı vâzı'lar tarafından farklı manalara konulması.

2. Lafzın birden fazla mâna içermesi.

3. Sadece bir mânaya hamledilmesi.

“Müşterek” kelimesi Zâhirü'r-rivâye eserlerinde sözlük<sup>1048</sup> anlamında kullanıldığı gibi klasik Hanefî usul eserlerinde tanımlandığı şekliyle terim anlamında da<sup>1049</sup> kullanılmıştır. Örneğin *el-Asl*'da geçen “ayn” kelimesi göz<sup>1050</sup> anlamında kullanıldığı gibi pınar<sup>1051</sup> ve casus<sup>1052</sup> anlamlarında da kullanılmıştır.

Şeybânî diğer bir müşterek lafız olan “mevlâ” lafzı hakkında şunları söyler:

*Bir kimse, daha önce köle olup sonra birkaç mevlâ tarafından azat edilen bir kimse hakkında 'malımın üçte birini söz konusu kişinin mevlâlarına vasiyet ettim' dese, yapılan bu vasiyet bâtıldır. Çünkü hem efendi hem de köle anlamlarına gelen mevlâ kelimesi ile hangisinin kastedildiğini bilmiyorum.*<sup>1053</sup>

Şeybânî'nin bu ifadeleri açıkça gösteriyor ki mevlâ kelimesinin birden fazla anlamı vardır. Hâricî karine olmaksızın bu anlamlardan hangisinin kast edildiği tayin edilememektedir. Nitekim müşterek lafız denilen de zaten budur.

<sup>1048</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 3, 285, 429, 509, 514, 585; C. 7, 240; C. 8, 403; C. 11, 120; *el-Câmi'u's-sağîr*, 220; Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*, C. 3, 149.

<sup>1049</sup> Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 98; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 52.

<sup>1050</sup> Şeybânî “ayn” kelimesini “gözdeki su kusurdur.” (والماء في العين عيب) şeklinde göz/العين anlamında kullanmıştır.

<sup>1051</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 95-96; “Kişi şayet suyu alacak bir şey bulamadığı gibi avuçlarıyla da pınardan/kuyudan suyu alamıyorsa önce toprakla teyemmüm eder, ardından camiye girer, sonra suyu alıp gusleder. Bu hükümde pınar/kuyu anlamında “el-ayn” (العين) kelimesi kullanılmıştır.

<sup>1052</sup> Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*, C. 2, 137. Konuyla ilgili rivâyet şu şekilde geçmektedir: Seleme b. el-Ekva'nın “Hz. Peygamber ahabî ile birlikte bir seferde iken yanlarına müşriklerin bir casusu geldi. (جاء عين من المشركين) Onlarla beraber yedi. Bir müddet aralarına karışıp daha sonra ayrıldı.” hadisinde “ayn/عين” kelimesi casus anlamında kullanılmıştır.

<sup>1053</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 5, 433.

Şeybânî'nin burada müşterek lafız derken kast ettiği şey, kelimenin klasik Hanefî usul eserlerinde kullanıldığı terim anlamıyla tamamen örtüşmektedir. Şöyle ki Serahsî, yukarıda aktardığımız vasiyetin bâtil olduğunu bildirmekte ve meseleyi şöyle ta'lil etmektedir: “Çünkü mevlâ ismi müşterektir. Bununla üst mevlâ (el-mevlâ'l-a'la) yani ‘köle azad eden efendi’ kastedilebileceği gibi alt mevlâ (el-mevlâ'l-esfel) yani ‘azatlı köle’ de kastedilebilir”.<sup>1054</sup>

### **b.b) Müevvel**

Sözlükte “çevirmek; dönmek, varmak” anlamlarındaki evl kökünden türeyen te'vîl kelimesinin ism-i mefulü olan müevvel kelimesi “açıklanan, ortaya çıkan kendisine dönülen” anlamlara gelmektedir.<sup>1055</sup> Müevvelin bir fıkıh usûlü terimi olarak tanımı ise şudur: “Müşterek lafzın muhtemel olduğu mânalardan birinin zann-ı galip (ictihad) ile tercih edildiği lafızdır”.<sup>1056</sup> Pezdevî'nin yaptığı bu tanıma göre müevvel, müşteregin devamı ya da onun bir türü olmayıp aksine müstakil bir kısımdır.

Şeybânî, boşanan kadınların beklemesi gereken iddetinin hayız olduğu görüşünü tercih eder ve âyette<sup>1057</sup> ‘kur’ ile kastedilen hayız olduğunu belirtir.”<sup>1058</sup> Şeybânî'nin “kur’ ile kastedilen hayızdır” ifadesi, müşterek lafız olan “kur” kelimesinin muhtemel olduğu anlamlarından biri olan “hayız” anlamının ictihad ile tercih edildiği manasına gelmektedir ki bu da onun müevvel lafız olduğunu gösterir. Buna göre müşterek lafızların taşıdığı anlamlardan birinin tercih edilmesi, söz konusu kelimenin müevvel olduğunu gösterir.

### **4.3.1.2. Zâhirü'r-Rivâye'de Nazım/Lafız ile Gerçekleşen Beyan Çeşitleri**

Kur'ân ve sünnet naslarından doğru hüküm çıkarmak için nassın delâlet çeşitlerini, beyan çeşitlerini ve sevk olduğu anlamı bilmek oldukça önemlidir. Bu sebeptir ki

---

<sup>1054</sup> Serahsî, *el-Usûl*, C. 1, 141.

<sup>1055</sup> İbn Fâris, *Mekâyisü'l-Lüga*, C. 1, 159; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, C. 28, 31-32.

<sup>1056</sup> Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 98; Serahsî, *el-Usûl*, C. 1, 141.

<sup>1057</sup> Bakara, 2/228.

<sup>1058</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 4, 393.

nazm ile gerçekleşen beyan vecihleri, fıkıh usûlü eserlerinde önemli bir konuma sahiptir.

### **a) Hanefilere Göre Açıklık Bakımından Lafzın Çeşitleri**

#### **a.a) Zâhir**

Sözlükte “açık, belirgin olan, ortaya çıkan”<sup>1059</sup> anlamındaki zâhir kelimesinin Hanefî usûl eserlerindeki yaygın karşılığı şudur: “Söz işitildiğinde, sözlük manası itibariyle konuşanın bu sözden ne kastettiğinin anlaşıldığı lafızdır”.<sup>1060</sup>

Tanımdan anlaşılacağı üzere, Arap dilini bilen ve anlayan bir kimsenin sözü ilk duyduğunda zihninde oluşan ilk anlam “zâhir”dir. Dolayısıyla hâricî bir karîneye ihtiyaç duymaksızın muhatap sözün maksudını yani zahiri anlayacaktır. Bu sebeple zâhir kelimesi zâhirü’r-rivâyede açıkça geçmemiş olsa da mesele lafız ve lafzın manası bağlamında incelenmiştir.

Şeybânî, evlenilmesi haram olan kişilerle ilgili olan âyeti<sup>1061</sup> zikrettikten sonra: “Kişinin annesiyle, kızlarıyla, annesiyle cimâ yaptığı üvey kızlarıyla, öz oğullarının eşleriyle ve aynı anda iki kız kardeşle evlenmesi haramdır” demiştir.<sup>1062</sup>

Zâhirle ilgili diğer örnek, süt emmeyle gerçekleşen haramlılığı ifade eden âyettir.<sup>1063</sup> Arapça bilen herkes bu âyet-i kerîmeyi işittiğinde süt emziren anneyle evlenmenin haram kılındığını araştırma ve düşünmeye gerek olmaksızın anlayabilir. Şeybânî konuyla ilgili bu âyeti zikrederek kişiye süt emziren anneyle evlenmenin haram kılındığını ifade eder.<sup>1064</sup>

---

<sup>1059</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, C. 4, 520; İbn Ebî Bekir er-Râzî, *Muhtaru's-Sıhah*, 171.

<sup>1060</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, C. 1, 503; Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 99; Serahsî, *el-Usûl*, C. 1, 179.

<sup>1061</sup> Nisâ, 4/23.

<sup>1062</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 10, 182.

<sup>1063</sup> Nisâ, 4/23.

<sup>1064</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 4/359.

### **a.b) Nas**

Fıkıh usûlü terimi olarak nas “mütekellimin söze kattığı bir anlam sebebiyle zâhirden daha açık olan lafızdır” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>1065</sup> Mütekellimin söze kattığı anlam sebebiyle nas, zâhirden daha açıktır. Nas, mütekellimin doğrudan maksadı iken “zâhir” dolaylı maksadıdır denilebilir.

Nas kelimesi zâhirü’r-rivâyede âyet<sup>1066</sup> anlamında kullanıldığı gibi bir şeyi/hükmü açıkça zikretmek anlamında da kullanılmıştır.<sup>1067</sup> Şeybânî “nas” lafzını bu iki anlamda kullanması yanında klasik Hanefî usulündeki terim manasıyla örtüşecek biçimde de kullanmıştır. Örneğin, bir erkeğin aynı anda dörtten fazla kadınla evlenmesinin helâl olmadığını ifade etmiş ve bu konudaki âyeti<sup>1068</sup> delil olarak göstermiştir. Ona göre bu âyet, aynı anda dört kadınla evlenilebileceğini, dörtten fazla evliliğin ise haram olduğunu ifade etmektedir.<sup>1069</sup>

Hanefî usûl eserleri incelendiğinde Nisa 4/3. âyetinin “nas” lafzına örnek olarak zikredildiği görülecektir.<sup>1070</sup>

### **a.c) Müfesser**

Müfesser lafız sözlükte, “açıklanan, aşikâr olan, başkasından ayırt edilen”<sup>1071</sup> anlamına gelmektedir. Hanefî usul terminolojisinde ise müfesser “nastan daha açık olan, tevil ve tahsis ihtimali olmayan kelâm”<sup>1072</sup> şeklinde ifade edilmiştir.

---

<sup>1065</sup> Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 100.

<sup>1066</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 4, 358-359.

<sup>1067</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 4, 357-359.

<sup>1068</sup> Nisâ, 4/3.

<sup>1069</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 10, 304.

<sup>1070</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, C. 1, 310; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, C. 1, 504; Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 100; Serahsî, *el-Usûl*, C. 1, 180.

<sup>1071</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, C. 5, 55; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 57; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, C. 13, 323.

<sup>1072</sup> Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 100-101; Ahsîkesî, *el-Müntehab*, 18.

Müfesserin tanımında geçen tevil ve tahsis ihtimali olmaması, sözde bulunan bazı kayıtlar sebebiyledir. Hanefiler bu duruma “Meleklerin hepsi de hemen secde ettiler” “فسجد الملكة كلهم اجمعون”<sup>1073</sup> âyetini örnek vermişlerdir. Bu âyette geçen “melekler” “الملكة” lafzı âm olduğundan tahsise muhtemeldir. Ancak “hepsi” “كلهم” kaydı bu ihtimali ortadan kaldırmıştır. Bu şekilde tahsis ihtimali ortadan kalksa da, lafız yine de teville elverişli ve muhtemeldir. Çünkü meleklerin söz konusu secdesi ayrı ayrı olabileceği gibi topluca da olmuş olabilir. Dolayısıyla secdenin niteliğine ilişkin farklı durumlar halen mümkündür. Ancak “اجمعون” kaydı ile bu ihtimal de ortadan kalkmıştır.<sup>1074</sup>

Müfesser lafzı *el-Hücce*'de “has” kelimesine yakın anlamda, “tefsir” lafzı ise tahsis anlamında kullanılmıştır.<sup>1075</sup> Şeybânî'nin diğer eserlerinde ise “mânaya delâleti açık olan lafız” anlamında kullanılmıştır.<sup>1076</sup> Ramazan ayında seferdeyken oruçlu birine “Ya orucunu bozacaksın yahut seni öldüreceğiz” denilse, bu kişi de tehdide aldırış etmeden orucuna devam edip öldürülse böyle bir kimsenin günahkâr olduğu ifade edilmiş ve şöyle denilmiştir: “Allah (c.c) kitabında böyle bir olay karşısında orucu bozmasını açık bir şekilde (مفسراً) helâl kılmıştır.”<sup>1077</sup>

İslâm hukukçuları bu konudaki <sup>1078</sup> âyetten hareketle darda kalan ve haram yiyeceklerden birini yemeye mecbur olan kimsenin günah işlemediğini ifade etmişlerdir. Şeybânî; bir kişinin bunlardan birini yemeğe zorlandığı, yemediği takdirde de ölümle tehdit edildiği ya da açlıktan ölmek üzere olduğu gibi durumlarda bunlardan yememesinin o kişiyi günahkâr yapacağını belirtir. Şeybânî ölümle tehdit edilen kişi ile açlıktan ölmek üzere olan kişinin mecbur kalan/mükreh kişiler olduklarını ifade ettikten hemen sonra bu konudaki âyeti <sup>1079</sup> tekrar zikrederek

---

<sup>1073</sup> Sâd, 38/73.

<sup>1074</sup> Siğnâkî, *el-Vâfi fi usûli'l-fıkh*, C. 1, 284-285.

<sup>1075</sup> Boynukalın, *Hanefî Fıkıh Ve Usulünün Doğuşu*, 238.

<sup>1076</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 8, 197.

<sup>1077</sup> Bakara, 2/184; Şeybânî, *el-Asl*, C. 7, 415. Bir diğer örnek için bkz. Şeybânî, *el-Asl*, C. 8, 394; Şeybânî, *el-Hücce*, C. 2, 513.

<sup>1078</sup> Bakara, 2/173.

<sup>1079</sup> Bakara, 2/173.

başkasının hakkına saldırmayan ve haddi aşmadan bir miktar yiyen kişilerin âyette zikredilen “bunlardan yemeye mecbur kalan kişiler” olduğunu beyan eder.<sup>1080</sup>

Hanefî fakihlerinden Sıġnâkî, başkasının hakkına saldırmayan ve haddi aşmadan bir miktar yiyen kişilerin âyette zikredilen “bunlardan yemeye mecbur kalan kişiler” ifadesinin tefsiri olduğunu nakleder.<sup>1081</sup>

İslâm hukukunda kocanın kendisine ait boşama yetkisini karısına veya bir başka kişiye devretmesine “tefvîzü’ t-talâk” denilmektedir. Bu konuyu örnekler üzerinden ele alan Şeybânî şöyle der:

*Kişi üç talâka niyet ederek hanımına kendisini boşamasını söylese, hanımı da ‘kendimi üç talâkla boşadım’ dese üç talâkla boşanır. Ancak kişi hanımına kendini bir talâkla boşa dese hanımı da ‘kendimi üç talâkla boşadım’ dese bu durumda Ebû Yûsuf ve Muhammed’e göre bir talâkla boşanma gerçekleşir.*<sup>1082</sup>

Hanefî fakihlerden İmam Mergînânî ve Molla Hüsrev, kişi hanımına “kendini bir talâkla boşa” dese, hanımı da “kendimi üç talâkla boşadım” dese, bu durumda İmâmeyn’e göre bir boşama gerçekleşir demiştir.<sup>1083</sup> Molla Hüsrev konunun devamında şöyle der: “Kişinin hanımına söylediği ‘kendini bir talâkla boşa’ “طلقى واحدة” sözünde geçen “boşa” “طلقى” lafzı tek bir boşanma anlamına geldiği gibi üç talâkla boşanmaya gelebilir. Fakat “bir” “واحدة” kaydı, üç talâk ihtimalini ortadan kaldırmış ve böylece “boşa” “طلقى” lafzı müfesser olmuştur.<sup>1084</sup> Dolayısıyla yukarıda Şeybânî’nin “Kendini bir talâkla boşa” “طلقى نفسك واحدة” ifadesinin izahı, klasik Hanefî usûlcülerin görüşleriyle örtüşmektedir.

<sup>1080</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 7, 414. Ayrıca bkz. Serahsî, *Şerhu’s-Siyeri’l-kebîr*, C. 3, 39-41.

<sup>1081</sup> Sıġnâkî, *el-Kâfi fi şerhi Usûli’l-Pezdevî*, thk. Fahreddin Seyyid Kânit, (Riyad: Mektebetür-Rüşd, 2001/1422), C. 1, 228.

<sup>1082</sup> Şeybânî, *el-Câmi’u’s-saġîr*, 116.

<sup>1083</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, C. 1, 241; Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 161.

<sup>1084</sup> Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 161.

#### a.d) Muhkem

İhkâm masterından alınan “sağlam ve dayanıklı yapılmış, tebdil ve nesihden korunmuş anlamına gelen muhkem<sup>1085</sup> Hanefî usul eserlerinde “nesih ve tebdil ihtimali taşımadığından müfesserden daha açık olan kelâm şeklinde tanımlanmıştır”.<sup>1086</sup>

Muhkem açıklık bakımından en üst düzeydeki kelâmdır. Kendisiyle kastedilen anlam tebdil ve nesih ihtimalinden korunmuştur. Örneğin, kayın validenin sürekli evlilik engeli olması neshedilemeyen muhkem bir hükümdür.<sup>1087</sup>

Şeybânî nikâh çağına ulaştıklarında yetimlerin imtihana tabi tutulmasını, kendilerinde bir rüşd görülür ve bu durumdan emin olunursa mallarının kendilerine teslim edilmesi gerektiğini söyler. Bu durumun gerekçesi olarak da malların korunması ve telef edilmemesini öne sürer. Yetimler malları konusunda bu iki vasfı taşıdıklarında artık malları kendilerine teslim edilmelidir. Şeybânî bu açıklamasını yetimlere rüşd çağına geldiklerinde mallarının kendilerine teslim edilmesi gerektiğini ifade eden âyetle<sup>1088</sup> temellendirir. Şöyle der: “Bu âyet, yetimlerin evlilik çağına geldiklerinde mallarını harcama hususunda olgunuğa ulaşmışlarsa, mallarının kendilerine verilmesinin gerekliliğini ifade eden muhkem bir âyettir” “آية محكمة” Neshedildiği sabit olmadıkça mutlaka uyulması gerekir”.<sup>1089</sup>

Şeybânî *es-Siyerü'l-kebir*'de<sup>1090</sup> harbî birinin emân almadan Harem bölgesine girmesi halinde esir edilmeyeceği gibi öldürmeyeceğini de belirttiikten sonra bu hükmü şu

<sup>1085</sup> İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisü'l-Lüga*, C. 2, 91; Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, 123

<sup>1086</sup> Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 101; Serahsî, *el-Usûl*, C. 1, 181; Sıgnâkî, *el-Vâfi fi usûli'l-fikh*, C. 1, 288.

<sup>1087</sup> Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istulâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, C. 1, 21.

<sup>1088</sup> Nisâ, 4/6.

<sup>1089</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 8, 467.

<sup>1090</sup> Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-kebir*, C. 1, 255.

şekilde temellendirir: “Çevrelerinde insanlar kapılıp götürülürken, bizim (Mekke’yi) güven içinde kudsî bir yer yaptığımızı görmediler mi?”<sup>1091</sup>

“Orada apaçık nişâneler, (ayrıca) İbrahim’in makamı vardır. Oraya giren emniyette olur”.<sup>1092</sup>

Hz. Peygamber Mekke’nin fethi gününde şöyle buyurmuştur: “Orası benden önce kimseye helâl olmadığı gibi benden sonra da kimseye helâl olmayacaktır. Bana da ancak günün bir anında/vaktinde helâl olmuştur. Sonra kıyamete kadar “إلى يوم القيامة” haram olacaktır”.<sup>1093</sup>

Hadiste geçen kıyamete kadar “إلى يوم القيامة” ifadesi, neshedilme ihtimali olmadığından muhkemdir.

## **b) Hanefîlere Göre Kapalılık Bakımından Lafzın Çeşitleri**

### **b.a) Hafî**

Hafî, Hanefî usul eserlerinde “sîga dışı bir sebepten dolayı kastedilen anlamın ancak araştırma ile idrak edildiği kelâm”<sup>1094</sup> şeklinde tanımlanır. Hafide anlamın açık olmasıyla birlikte bu anlamın dış varlıktaki fertlerinden bazılarını kapsayıp kapsamadığı hususunda bir kapalılık bulunmaktadır. Klasik Hanefî usûl eserlerinde “hafî” için verilen örneklerden biri hırsızlık yapanların elinin kesilmesi gerektiğini ifade eden âyettir.<sup>1095</sup>

Âyetin ifade etmiş olduğu anlam, hırsızlık yapan kişilerin elinin kesilmesidir. Âyet bu anlamı itibariyle aslında açıktır. Fakat hafî kapsamında yer alan “nebbâş” (kefen soyucu) ve “tarrâr” (yankesici) gibi bazı fertlere delâletinde kapalılık bulunmaktadır. Bu kapalılık söz konusu fertlerin/kelimelerin dilde ayrı özel isimleri bulunmasından

<sup>1091</sup> Ankebût, 29/67.

<sup>1092</sup> Âl-i İmrân, 3/97.

<sup>1093</sup> Buhârî, “Kitâbü’l-İlim”, 39 (No. 112).

<sup>1094</sup> Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 117; Pezdevî, *Kenzü’l-Vüsûl*, 101; Serahsî, *el-Usûl*, C. 1, 182; Ahsîkesî, *el-Müntehab*, 21; Sıgnâkî, *el-Vâfî fî usûli’l-fikh*, C. 1, 299; Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 165.

<sup>1095</sup> Mâide, 5/38.

kaynaklanmaktadır. Nebbâş, sahibi olmayan ve koruma altında bulunmayan bir malı çalan kişi demektir. Bu bakımından nebbâş kelimesinde hırsızlık vasfı eksik şekilde bulunmaktadır. Bu nedenle Hanefîlerin çoğunluğuna göre nebbâşa “hırsız” ismi verilmesi uygun düşmez dolayısıyla da eli kesilmez. Yankesici ise hırsızlıktan daha ileri bir seviyede olduğu için, elinin kesilmesi gerektiğinde âlimler ittifak halindedir.<sup>1096</sup>

Hafî kelimesinin içeriğinin *el-Asl*'da ele alındığı görülmektedir. Ebû Hanîfe, nebbâşın elinin kesilmeyeceği görüşündedir. O bu hükmün gerekçesini: “Çünkü ölünün kefeni korunaklı değildir” şeklinde temellendirir.<sup>1097</sup> Bu izahı ile o, sahibi olmayan ve koruma altında bulunmayan bir şeyeyi çalan kişide hırsızlık niteliğinin tam olarak gerçekleşmediğini bilakis noksan<sup>1098</sup> olduğunu söylemiş olmaktadır. Buna karşılık, uyanık halde olan birinin cebinden ustalıkla bir şeyi çalan tarrârın ise elinin kesileceği hükmünü vermektedir. Bu hüküm, yapılan bu eylemin hırsızlık kapsamına girdiğini gösterdiği gibi özel bir gayret ve beceri istediğinden hırsızlıktan daha ileri bir suç kabul edilmiştir.<sup>1099</sup>

Hafî kavramı için verilecek başka bir örnek “*Katil mirasçı olamaz*”<sup>1100</sup> hadisinde geçen “katil” lafzıdır. Katil lafzı, birini kasten öldüreni kapsadığı gibi yanlışlıkla birini öldüreni de kapsayan umumî bir lafzıdır. Ancak katil lafzının kasten birini öldürüne delâleti açık iken yanlışlıkla birini öldürüne delâletinde “yanlışlık/hata” durumu sebebiyle bir kapalılık söz konusudur. Bu sebeple meselenin araştırılıp incelenmesi gerekir. Konu incelendiğinde yanlışlıkla bir kimseyi öldüren kişinin de katil ismini aldığı belirtilmiştir. Bunun sebebi ise katil vasfını alacak kişinin titiz ve ihtiyatlı davranması gereken bir konuda kusurlu ve ihtiyatsız hareket etmesidir. Buna binaen mirastan yoksun bırakılır.<sup>1101</sup>

---

<sup>1096</sup> Salim Öğüt, “Hafî”, *DİA*, C. 15, 110.

<sup>1097</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 7, 244.

<sup>1098</sup> Burada noksanlıktan kasıt çalınan şeyin değersiz olması ve koruma altında olmamasıdır.

<sup>1099</sup> Şeybânî, *el-Câmi 'u's-Sagîr*, 154.

<sup>1100</sup> Ebû Dâvûd, “Diyât”, 18 (No. 4564).

<sup>1101</sup> Vehbe Zuhaylî, *Usulü'l-fıkhi'l-İslâmî*, C. 1, 337-338.

Konuyu “Katil mirasçı olamaz” “لا يرث القاتل” başlığı altında ele alan Şeybânî, ister kasten ister yanlışlıkla olsun her iki durumda da katilin mirastan yoksun bırakılacağını fakat kısas cezası verilmeyeceği görüşündedir. Onun bu yaklaşımı açıkça göstermektedir ki katil lafzı hata ile birini öldüren kimseyi tam olarak kapsamamaktadır. Zira tam olarak kapsamış olsaydı kısas hükmü gerekecekti. Şeybânî, daha sonra yanlışlıkla birini öldüren kişinin mirastan men edilmeyeceğini öne süren Medine Ehli’ni tenkit eder.<sup>1102</sup>

### **b.b) Müşkil**

Sözlükte “benzerleri/emsali arasına giren, karışan”<sup>1103</sup> anlamına gelen müşkil terim anlamı itibariyle “benzerlerinden biri olan ve bu sebeple kastedilen anlamın doğrudan tespit edilemediği, araştırma ve teemmül ile idrak edilen lafız”<sup>1104</sup> olarak tanımlanır. Buna göre müşkil, kendisiyle kastedilen anlama delâleti kapalı olan ve ancak açıklayıcı hâricî bir karîneyle idrak edilebilen lafızdır. Müşkildeki kapalılık, lafzın ifade ettiği anlamın birden fazla oluşu veya lafzın içerdiği bir istiâre sebebiyledir. Sonuç olarak müşkilde var olan kapalılığın menşei lafzın bizzat kendisidir. Lafzın çok anlamlı oluşundan kaynaklanan işkâl, hâricî delil ve karînelerden yararlanarak giderilebilir. Lafzın taşıdığı istiâreden kaynaklanan işkâlse ilgili istiâreden amaçlanan anlamın belirlenmesiyle giderebilir. “قوارير من فضة”<sup>1105</sup> âyetinde anlatılan belağî bir nükte şöyle izah edilmiştir: “Gümüşten cam veya billur gerçekte olmaz. Fakat burada eşsiz bir istiâre yapılmış, cennette bulunan gümüş beyazlığı ile billur berraklığının saflığını içeren çeşitli biçimde kaplar tasvir edilmiştir”.<sup>1106</sup> Özetle “gümüşten kristaller” aslında “gümüş gibi kristaller” anlamındadır.

<sup>1102</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 6, 120; Şeybânî, *el-Hücce*, C. 4, 379-380. Bir başka örnek için bkz. Şeybânî, *el-Asl*, C. 7, 209; Ebû Ali eş-Şâsî, *Usûlü’ş-Şâsî*, 56.

<sup>1103</sup> Serahsî, *el-Usûl*, C. 1, 183.

<sup>1104</sup> Pezdevî, *Kenzü’l-Vüsûl*, 101; Sığnâkî, *el-Vâfi fi usûli’l-fikh*, C. 1, 308.

<sup>1105</sup> İnsan, 76/16.

<sup>1106</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, C. 1, 84.

Müşkil kelimesi zâhirü'r-rivâyede sözlük anlamıyla birkaç yerde geçmektedir. Şeybânî hayız günlerini unutan kadını müstehâzaya kıyas ederek “müstehâzanın her namaz için yeniden abdest alması gerektiğine göre hayız günlerini unuttuğu için gelen kanın hayız kanı mı yoksa istihâze kanı mı olduğu kendisine karışık/müşkil olan “فيما أشكل” kadının da her bir farz namaz için abdest alması daha uygundur”<sup>1107</sup> demektedir.

Ayrıca Şeybânî *el-Asl*'da, Ebû Hanîfe'ye hüsnâ-i müşkilin mirası hakkındaki görüşünü sormuştur.<sup>1108</sup> Şeybânî her ne kadar yukarıda *el-Asl*'dan aktardığımız “müşkil” örneklerini sözlük anlamında kullansa da, bu kullanımın klasik Hanefî usûl eserlerinde kavramsallaşan “müşkil” terimine temel oluşturduğu görülmektedir. Nitekim müşkil” kelimesinin sözlük anlamı ile ıstılâhî anlamı arasında anlamsal bir yakınlık söz konusudur.

Şeybânî *el-Câmi 'u's-sagîr*'de “Eşeğin artığı olan su dışında başka bir şey bulamayan kişi o suyla abdest alabilir. Fakat aynı zamanda teyemmüm de yapması gerekir”<sup>1109</sup> şeklinde fikhî çözüm üzerinden “müşkil’e” atıfta bulunur. Leknevî, eşek artığı sudan abdest alındığında hemen peşi sıra teyemmüm alınmasının sebebini izah ederken, birbirinden farklı rivâyetlerin varlığı sebebiyle konunun müşkil olduğunu ve eti dikkate alındığında necis, teri/salyası dikkate alındığında ise temiz olduğu gerekçesiyle ihtiyaten önce abdest alıp daha sonra teyemmüm yapılması suretiyle cem<sup>c</sup> edilmesi gerektiğini söylemiştir.<sup>1110</sup>

### **b.c) Mücmel**

“Cümle” “الجملة” mastarından türeyen ve sözlükte “karışık, anlaşılma hale getirilmiş, tafsilâtı olarak açıklanmamış söz, müphem, kapalı”<sup>1111</sup> anlamına gelen mücmel lafzı, terim olarak “birinin diğerine tercih edilemediği birkaç anlamın bir

---

<sup>1107</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 28.

<sup>1108</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 9, 327. Ayrıca bkz. Şeybânî, *el-Asl*, C. 9, 330, 333, 337-339.

<sup>1109</sup> Şeybânî, *el-Câmi 'u's-sagîr*, 63.

<sup>1110</sup> Leknevî, *en-Nâfi 'u'l-kebîr*, 74.

<sup>1111</sup> İbn Nuceym, *Fethu 'l-gaffâr fi şerhi 'l-Menâr*, 142; Ferhat Koca, “Mücmel”, *DİA*, C. 31, 453.

arada olduğu ve kastedilen anlamın lügat mânası düşünülüp idrak edilemeyecek derecede karışık olan sözdür”.<sup>1112</sup>

Mücmel, müfesser lafzının mukabili olup anlamı ancak sözün sahibi tarafından yapılan açıklamayla anlaşılır. Kur’ân ve sünnet lafızlarında geçen mücmel kelimelerin açıklanması için öncelikle bu iki kaynağa bakılır; şayet yeterli bir açıklama varsa söz konusu mücmel lafız müfessere, açıklama yeterli değilse müşkile dönüşür. Dolayısıyla mücmel lafız bazen müfesserin, bazen de müşkilin hükmünü alır.<sup>1113</sup>

Hanefiler birinci kısma namaz, zekât, hac gibi lafızları örnek vermişlerdir. Kur’ân’da mücmel olarak geçen bu lafızlarla kastedilen anlam sünnet tarafından hem sözlü hem amelî olarak izah edilmiş ve böylece müfessere dönüşmüştür. Artık başka bir açıklamaya ihtiyaç kalmamıştır. Hanefiler faizin haram olduğunu ifade eden âyette”<sup>1114</sup> geçen “ribâ” lafzını ikinci kısma örnek vermişlerdir. Ribâ lafzı mücmeldir. Zira ribâ, lügatte fazlalık anlamına gelmekte fakat burada özel bir fazlalık kastedilmektedir. Bu da akit esnasında karşılığı olmayan bir fazlalık olduğundan kastedilen anlam mücmel olarak kalmıştır. Hz. Peygamber her ne kadar ribâ hadisini altı madde üzerinden açıklamış<sup>1115</sup> ve yapılan açıklama ilgili maddeler hakkında yeterli olsa da bunların dışındaki konularda yeterli olmadığından ribâ lafzı müşkile dönüşmüştür. Bu gerekçeyle fakihler geriye kalan kapalılığı gidermek için farklı inceleme ve icthatlara başvurmuşlardır.

Bu açıklamalar gösteriyor ki mücmel müşkilden farklıdır. Şöyle ki; mücmelde sözün sahibi tarafından bir açıklama yapılmadıkça, neyin kast edildiği sözlük anlamı yahut harici delillerden anlaşılmamaktadır. Müşkilde ise hâricî delillerden hareketle açıklanabilmektedir.

Zâhirü’r-rivâye eserlerde mücmel lafzı geçmekte, ayrıca söz konusu lafzın klasik Hanefî usul eserlerindeki terim anlamına mutabık şekilde kullanıldığı da

---

<sup>1112</sup> Pezdevî, *Kenzü’l-Vüsûl*, 101-102; Ahsîkesî, *el-Müntehab*, 23.

<sup>1113</sup> Sıgnâkî, *el-Vâfi fî usûli’l-fikh*, C. 1, 315.

<sup>1114</sup> Bakara, 2/275.

<sup>1115</sup> Buhârî, “Büyü”, 77 (No. 2175); Buhârî, “Büyü”, 78 (No. 2176).

görülmektedir.<sup>1116</sup> Şeybânî, miras ve vasiyyetin doğru anlatılması gerektiğini söyledikten sonra “Şayet bu konuyu mücmel bırakıp müfesser/açıkça izah etmez ise onun bu ikrarı bâtıldır.”<sup>1117</sup> “وإذا أجمل ولم يفسر فإن هذا باطل” demiştir.

Klasik Hanefî usûl eserlerinde<sup>1118</sup> “müşterek lafız” başlığı altında ele alınan “mevlâ” kelimesi “azatlı köle” anlamına geldiği gibi “köle azad eden efendi” anlamına da gelmektedir. Şeybânî bir efendisi bir de azatlı kölesi bulunan kişinin “malımın üçte biri mevlâmındır” şeklindeki vasiyyetinin bâtil olduğunu ifade etmiştir. O, bu hükmün gerekçesini şöyle aktarır: “Çünkü ben onun hangisini kastettiğini bilmiyorum”.<sup>1119</sup> Bu hükmün gerekçesi, sözü söyleyen kişiden bir açıklama gelmediği için kastedilen mananın belirlenememesidir. Klasik Hanefî usûlünde mücmel lafzın anlamı da budur. Nitekim Cessâs, Şeybânî’nin yukarıdaki görüşünü şöyle açıklar: “Müşterek lafızlar mutlak/karinesiz olarak kullanıldıklarında mücmel hükmündedir”.<sup>1120</sup>

Son bir örnek ise yukarıda da geçen zekât konusudur. Kur’ân’da “Namazı dosdoğru kılın ve zekâtı verin.”<sup>1121</sup> şeklinde mücmel bırakılan zekât ve namaz lafzı, sünnet tarafından açıklanmıştır. Bunlar açıklanınca mücmel olan lafızların her ikisi de müfessere dönüşmüştür.

#### **b.d) Müteşâbih**

Sözlükte “benzeşen, kapalı olan, karışık olan”<sup>1122</sup> anlamına gelen müteşâbih lafzı, Hanefî usûl eserlerinde “kendisiyle kastedilen anlamı bilme ümidinin kalmadığı

<sup>1116</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, C. 1, 86; Sığnâkî, *el-Vâfi fi usûli’l-fıkh*, C. 1, 317.

<sup>1117</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 8, 197.

<sup>1118</sup> Pezdevî, *Kenzü’l-Vüsûl*, 98; Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 157.

<sup>1119</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 5, 433.

<sup>1120</sup> Cessâs. *el-Fusûl fi İlmi’l-Usûl*, C. 1, 77.

<sup>1121</sup> Bakara, 2/110.

<sup>1122</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-’Arab*, C. 13, 503-504; İbrahim Mustafa - Ahmed Hasan Zeyyat - Hamid Abdülkadir - Muhammed Ali en-Neccar, *el-Mu’cemü’l-vasît*, 4.bs., (Kahire: Mecma‘u’l-Lugati’l-Arabiyye, 1425/2004), 471.

söz”<sup>1123</sup> olarak tanımlanmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla zâhirü’r-rivâye eserlerinde müteşâbih kavramı iki kez geçmekte ve bu her iki yerde de sözlük anlamıyla kullanılmaktadır.<sup>1124</sup>

Müteşâbih sözlerin hükmü, ilahî ve nebevî maksat ne ise ona inanmaktır. Müteşâbih sözler, kapalılık bakımından lafız çeşitlerinin en ileri aşamasıdır.

Hanefî fakihleri müteşabihe örnek olarak; “Elif. Lâm. Mîm.” “الم” gibi hurûf-ı mukattaa âyetleri ve “Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir.” “يد الله فوق ايديهم” gibi âyetleri örnek vermişlerdir.<sup>1125</sup>

#### 4.3.1.3. Nazmın Konulduğu Anlamda Kullanılıp Kullanılmaması Bakımından Çeşitleri

Lafızlar, vaz’ olduğu anlamda kullanılıp kullanılmaması bakımından dört çeşittir. Hakikat, mecaz, sarîh ve kinaye. Herhangi bir lafız, kullanım (istimal) olmaksızın bu dört çeşitten biriyle vasıflanamaz.

##### a) Hakikat

“Hakikat” “الحقيقة” kelimesinin sözlük anlamı ile ilgili farklı yaklaşımlar vardır. Birincisi; hakikat kelimesi “fâilün” “فاعل” anlamında “فعليل” “feilün” vezninde olup “hakka’ş-şey’u” “حق الشيء” ifadesinden türetilmiştir ve “sabit oldu” anlamına gelmektedir. Buna göre hakikat sabit ve devamlı olandır. İkincisi ise “hakaktu’ş-şey’e” “حَقَّقْتُ الشيء” den türetilmiş olup “bir şeyi ispat ettim” anlamına gelmektedir.<sup>1126</sup>

<sup>1123</sup> Serahsî, *el-Usûl*, C. 1, 184; Sıgnâkî, *el-Vâfi fi usûli’l-fikh*, C. 1, 320; Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 168.

<sup>1124</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 6, 144, 147.

<sup>1125</sup> Sıgnâkî, *el-Vâfi fi usûli’l-fikh*, C. 1, 321; Vehbe Zuhaylî, *Usulü’l-fikhi’l-İslâmî*, C. 1, 343.

<sup>1126</sup> İsnvî, *Nihâyetü’s-sûl fi şerhi Minhâci’l-usûl*, C. 1, 277-178; Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 173.

Hakikat lafzı Hanefî usul eserlerinde terim olarak “lafzın vaz‘ olduğu anlamda kullanılması”<sup>1127</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Molla Hüsrev tanımında geçen “kullanım” kaydının bir kelimenin kullanılmadan önce hakikat veya mecaz diye isimlendirilmeyeceğini gösterdiğini söyler.<sup>1128</sup>

## b) Mecaz

Sözlükte “aslını aşıp başka bir alana giren”<sup>1129</sup> anlamına gelen mecâz kelimesi ism-i fâil anlamında olup “cevaz” kökünden türemiştir. Gerçekte de mecaz, aslî anlamı geçmekte ve başka bir anlamın alanına girmektedir. Hanefî mezhebi fıkıh usûlü eserlerinde ise “aralarındaki bir münasebetten dolayı vaz‘ olduğu anlamın dışında kullanılan kelime”<sup>1130</sup> şeklinde ifade edilmiştir.

Dinî metinlerin tefsirinde önemli bir rolü ve işlevi olan hakikat-mecaz meselesi fıkıh usûlü eserlerinde geniş bir alan oluşturması yanında farklı fikhî çözümlere de sebep olmuştur. Zâhirü’r-rivâye eserleri incelendiğinde görülecektir ki hakikat ve mecaz, Ebû Hanîfe ve öğrencileri arasında görüş farklılığının en çok gerçekleştiği konulardan biridir. Kuşkusuz bu yöntem farklılığı doğal olarak farklı hükümleri benimsemelerine de sebep olmuştur.

Cessâs ve Pezdevî’nin ifadelerine göre hakikatin asıl, mecazın ise onun halefi olduğunda görüş birliği olduğu gibi hakikatin mümkün olmadığı ya da örfen veya şer‘an terk edilmesi durumunda mecaz anlama dönülmesi hususunda da görüş birliği vardır.<sup>1131</sup>

Ebû Hanîfe ve ileri gelen öğrencileri tarafından mecaz kelimesinin doğrudan kullanıldığını tespit edemedik. Ancak buradan hareketle onların mecaz üslubunu bilmedikleri sonucu çıkarılmamalıdır. Zira Şeybânî döneminde yaşayan bazı dilciler, dildeki anlam genişlemesini “se‘atü’l-Arabiyye” “سعة العربية” ifadesiyle belirterek

<sup>1127</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, C. 1, 46; Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, C. 1, 521; Pezdevî, *Kenzü’l-Vüsûl*, 103; Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 172. “هو ما استعمل فيما وضع له” “هو اسم لكل لفظ أريد به ما وضع له”.

<sup>1128</sup> Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 172.

<sup>1129</sup> Cürçânî, *et-Ta’rifât*, 169.

<sup>1130</sup> Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, C. 1, 522; Pezdevî, *Kenzü’l-Vüsûl*, 103; Sadrüşşeria, *et-Tavzîh*, 96.

<sup>1131</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, C. 1, 46; Pezdevî, *Kenzü’l-Vüsûl*, 234.

dildeki farklı üsluplardan biri olan mecaz üslubuna dikkat çekmiştir.<sup>1132</sup> Hatta İmam Şâfiî de *er-Risâle*'sinde “ittisau‘l-lüga” “إتساع اللسان” ifadesini kullanmış, lafızların kullanım çeşitlerini ortaya koyarak Arap dilindeki anlam genişliğine ve mecaz üslubuna dikkat çekmiştir.<sup>1133</sup>

Konuyla ilgili zâhirü'r-rivâye eserlerinde geçen bazı örnekler şu şekildedir: “Bir kimse buğday tanelerini kastederek “Şu buğdaydan bir şey yemeyeceğim” “لا يأكل من هذه الحنطة” diye yemin etse ve fakat söz konusu buğdaydan yapılmış ekmekten yese yemini bozulmaz. Öte yandan yemin esnasında belli bir niyeti olmayıp buğdaydan yapılmış bir ekmeği yese, Ebû Hanîfe'ye göre bu kimsenin yemini bizzat o buğdayı yemedikçe bozulmaz. Ebû Yûsuf ve Muhammed'in görüşüne göre ise bu yemin, insanların uygulamalarına hamledilir. İnsanların genel uygulaması, buğdayın bizzat kendisi değil buğdaydan yapılmış ekmeği yemektir. Buna göre buğdaydan yapılmış ekmeği yediği zaman da yemini bozulur.<sup>1134</sup>

Bu örnekte Ebû Hanîfe, buğday lafzının hakiki anlamının mümkün olduğu görüşündedir. Çünkü buğdayın bizzat kendisi çiğnenerek yenilebilir. Şer'an ve âdeten bu durum imkânsız olmadığı gibi buğday çiğnemek terkedilmiş de değildir. Dolayısıyla lafzın hakiki anlama hamledilmesi mümkün olduğu sürece ona hamledilmesi gerekir. Ebû Yusuf ve Şeybânî göre ise “şu buğdaydan bir şey yemeyeceğim” sözü kullanıldığında ilk akla gelen buğdaydan yapılan ekmektir. Çünkü insanlar bu sözü söylediklerinde hakikat değil mecaz olan “ekmek” anlamını kastederler. İnsanların uygulaması da bu şekildedir.<sup>1135</sup>

Hakikat ve mecaz arasındaki tartışmanın en etkili olduğu konulardan biri yemin konusudur. Bir kimse “Dicle nehrinden içmeyeceğim” “لا يشرب من دجلة” şeklinde yemin etse, ardından su tasını Fırat nehrine daldırıp tastaki suyu içse -eğilip ağzıyla Dicle'den su içmedikçe- Ebû Hanîfe'ye göre yemini bozulmaz. Ebû Yusuf ve

---

<sup>1132</sup> Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali en-Neccar- Ahmed Yûsuf Necatî, 3.bs., (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983), C. 1, 141; C. 2, 259, 340, 390.

<sup>1133</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 51-52.

<sup>1134</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 318-319. Ayrıca bkz. Şeybânî, *el-Câmi'u's-sağîr*, 135.

<sup>1135</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 318-319.

Muhammed'e göre ise bozular. Hatta Dicle'den bir kap ile bir miktar su alıp tasa dökse ve ardından onu içse yine yemini bozular.<sup>1136</sup> Ebû Hanîfe'ye göre “شرب من دجلة” “Dicle'den su içti” sözünün hakiki/vaz'î anlamı kişinin eğilerek ağzıyla içmesidir. Nitekim kırsal bölgelerde yaşayan insanların âdeti de bu şekildedir. Dolayısıyla “شرب من دجلة” sözünün hakiki/vaz'î anlamı mümkün olduğu sürece bir kap yardımıyla suyu alıp tasa dökerek içmek şeklindeki mecazî anlama yorumlamaya gerek yoktur.

İmâmeyn'e göre ister doğrudan Dicle'den içsin, ister bir kap yardımıyla su alıp tasa dökerek içsin, umûmü'l-mecâz yoluyla her iki durumda da yemini bozular. Ancak bu söz işitildiğinde insanların ilk anladıkları şey, yaygın/meşhur mecazî anlam olan bir kap yardımıyla su alıp tasa döküp içmektir. Doğrudan nehirden içildiğinde yeminin bozulması ise umûmü'l-mecâzda hakikatin mecazın bir ferdi olması sebebiyledir.<sup>1137</sup>

Hanefî usûlcülere göre mecaz hakikate haleftir. Mecazın hakikate hangi yönden halef olduğu ise tartışmalıdır. Ebû Hanîfe'ye göre sözün nahivsel anlamda doğru olup olmadığına bakılmaktadır. Söylenilen sözün dil kurallarına göre doğruluğu mecazî anlamın doğruluğu için yeterli olacaktır. İmâmeyn ise sözün mecaza hamledilebilmesi için öncelikle hakiki anlamının doğru olması gerektiği, fakat bazı sebeplerden dolayı hamlin mümkün olmaması halinde mecaza başvurulacağı görüşündedir. Bu ihtilafın pratik sonucu şudur: “Bir kimse kendisinden yaşça büyük kölesine ‘bu benim oğlumdur’ “هذا ابني” dese, kişi kendi oğlunu köle yapamayacağı için Ebû Hanîfe'ye göre köle azat olur. İmâmeyn'e göre köle azat olamayacağı gibi nesep iddiası da bâtıldır”.<sup>1138</sup> Bu ifadeleri biraz açarsak Ebû Hanîfe'ye göre kişinin kendinden büyük birine “Bu benim oğlumdur” demesinin hakiki anlamı mümkün değildir. Dolayısıyla bu ifade mecaza hamledilir. İmâmeyn'e göre ise sözün hakiki anlamı doğru olmadığı için mecazî anlama yorumlamak da doğru olmayacaktır.<sup>1139</sup>

<sup>1136</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 329; Şeybânî, *el-Câmi 'u'l-kebîr*, 30.

<sup>1137</sup> Şâşî, *Usûlü's-Şâşî*, 52; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, C. 2, 83; İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), C. 2, 48.

<sup>1138</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 5, 67; Benzeri örnekler için bkz. *el-Asl*, C. 8, 86; C. 8, 389.

<sup>1139</sup> Serahsî, *el-Usûl*, C. 1, 199; Ahsikesî, *el-Müntehab*, 41-42.

### **b.a) Zâhirü'r-Rivâye'de Hakikatın Terkedildiği Haller**

Zâhirü'r-rivâye eserleri incelendiğinde bazı durumlarda hakiki anlamın birtakım karinelerle terkedilip mecâza dönüldüğü görülecektir. Bu hususta öne çıkan karineler beş tanedir:

- 1) Âdetin delâleti.
- 2) Lafzın delâleti.
- 3) Lafzın bağlamı.
- 4) Sözü söyleyenin halinin delâleti.
- 5) Sözün konusunun gereği.<sup>1140</sup>

#### **b.a.a) Âdetin Delâleti**

Serahsî *Usûl* adlı eserinde, kimi zaman hakikatın örfî kullanım karşısında terk edilebileceğini belirtir. O, bu konuyu şöyle açıklar: “Sözden maksat, birine bir şeyi anlatmaktır. Bir sözle amaçlanan şey, zihinlere ilk gelen anlamdır. İnsanlar bir lafzı belirli bir anlamda kullanmayı örf haline getirdiğinde artık o anlam hakikat gibi olur. Örf/Âdet haline gelen bu anlamla çatışan diğer anlam ise terk edilir”.<sup>1141</sup> Bu gerçeklik zâhirü'r-rivâye eserlerinde görülmektedir.

Şeybânî bu konuyla ilgili şu örneği aktarır: Bir kimse -tüm yumurta çeşitlerini kastederek- yumurta yemeyeceğine dair yemin etse, herhangi bir yumurta çeşidini yediği takdirde yemini bozulmuş olur. Ancak belli bir kastı olmaksızın “yumurta yemeyeceğim” dese örf'e göre tavuk ve ördek yumurtası anlaşılır. Bunlar dışında başka bir yumurta çeşidinden yese yemini bozulmaz.<sup>1142</sup> Şeybânî'nin söz konusu ifadeyi sadece tavuk ve ördek yumurtasına hamletmesi kuşkusuz örf'e dayalı bir hükümdür. Halbuki burada “yumurta” ifadesi umum olup bütün yumurtaları içermektedir.

---

<sup>1140</sup> Serahsî, *el-Usul*, C. 1, 203.

<sup>1141</sup> Serahsî, *a.g.e.*, C. 1, 204.

<sup>1142</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 2, 317. Diğer örnekler için bkz. *el-Asl*, C. 2, 317.

### **b.a.b) Lafzın Delâleti**

Şeybânî bu kısım için şu örneği vermiştir: “Belirli bir şeyi kast etmeksizin et yememeye yemin eden kimse balıketi yediğinde yemini bozulmaz. Zira böyle durumlarda et ifadesi insanların örfüne hamledilir”.<sup>1143</sup>

Pezdevî ve Serahsî, Şeybânî'nin bu yaklaşımını şöyle temellendirir: “Kişi bu şekildeki bir yemine et lafzını mutlak olarak kullanmıştır. Balık eti ise kayda bağlanmadan söylenmez. Ayrıca et, kandan oluşan şeyin adıdır. Balıketi ise böyle değildir”.<sup>1144</sup>

### **b.a.c) Lafzın Bağlamı**

Bir ifadeyi doğru anlama ve yorumlamada lafzın bağlamı/siyâk ve sibâk bilgisi büyük öneme sahiptir. Zira siyâk ve sibâk dikkate alınmadan verilen hükümler yahut yapılan yorumlar çoğu kez sözün yanlış anlaşılmasına sebep olabilmektedir. Şeybânî *el-Asl'* da bu bağlamda şunları kaydeder: “Benim falanca kimseye bin dirhem borcum var–inşallah-” diyen kişinin bu ikrarı bâtıldır, geçersizdir. Hiçbir şey lazım gelmez”.<sup>1145</sup>

Bu örnekte “إن شاء الله” “inşallah” ifadesi ta'liktir. Yani bir şeyin meydana gelip gelmemesini Allah'ın dilemesine bağlamak demektir. Ta'lik dilciler arasında örf haline gelmiş olup yapılan ikrardan dönmek değildir, bir beyandır. Kişi “benim falanca kimseye bin dirhem borcum var” sözünü bir şarta bağlamadan söylediği takdirde bir başkasına borçlu olduğu sabit olur. Fakat sözü, bağlamı itibariyle bir şarta yani “inşallaha” bağlarsa, bu borç sabit olmaz.<sup>1146</sup>

<sup>1143</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 2, 315; *el-Câmi 'u's-sağîr*, 134. Ayrıca bkz. Şeybânî, *el-Asl*, C. 317; Şeybânî, *el-Câmi 'u's-sağîr*, 135.

<sup>1144</sup> Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 240; Serahsî, *Usul*, C. 1, 204-205.

<sup>1145</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 8, 286. Diğer bir örnek için bkz. Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebir*, C. 2, 66.

<sup>1146</sup> Serahsî, *el-Usûl*, C. 1, 206.

Sonuç olarak “benim falanca kimseye bin dirhem borcum var -inşallah-” sözü ta‘lik olması sebebiyle hakiki anlamında kullanılmamıştır. Dolayısıyla borç sabit olmamaktadır.

#### **b.a.d) Sözü Söyleyenin Hâlinin Delâletiyle**

Kimi zaman konuşanın durumu yahut vasfı sebebiyle hakiki anlam terk edilir. Şeybânî namazda okunduğunda hangi duaların namazı bozup hangilerinin bozmadığını Ebû Hanîfe ile müzakere ederken bu meyanda ona “Allahım durumumu düzelt. Beni ve anne-babamı bağışla” “اللهم أصلح لي أمري، اللهم اغفر لي ولوالدي” duasının namazı bozup bozmadığını sorar. Bu soruya Ebû Hanîfe “Bunlar güzel dualardır. Namazı bozmaz” cevabını verir.<sup>1147</sup> Bu örnekte “beni bağışla” “اللهم اغفر لي” ifadesi emir değil talep anlamındadır. Burada hakiki anlamın terk edilme sebebi, dua eden kişinin Allah’ın nimetlerine muhtaç olmasıdır. Kul, Allah’a emredici konumda değildir.<sup>1148</sup>

Bir diğer örnek kişinin bir başkasına “Otur, benimle öğle yemeği ye” demesi üzerine “Vallahi öğle yemeği yersen kölem hür olsun” dese ve daha sonra evine gidip öğle yemeği yese yemini bozulmaz.<sup>1149</sup> Bu meselede yeminin bozulmamasının sebebi şudur: Davet eden kişi önünde bulunan yemeğe davet etmiş, o da bu davete cevap vermiştir. Dolayısıyla burada yapılan yemin, konuşan kişinin haline göre hüküm almış ve hakiki anlam terk edilmiştir.<sup>1150</sup>

#### **b.a.e) Sözü Konusunun Gereği**

Hakiki anlamın terk edildiği yerlerden biri de sözün konusudur. Şeybânî’nin *el-Hüccce*’de zikredilen “Ümmetimden hata, unutmaya ve ikrâh altında yaptıkları kaldırılmıştır”<sup>1151</sup> hadisi buna örnek olarak verilebilir. Hadisten bu üç şeyin tamamen

<sup>1147</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 174.

<sup>1148</sup> Serahsî, *el-Usûl*, C. 1, 207.

<sup>1149</sup> Şeybânî, *el-Câmi ‘u’s-sağîr*, 138.

<sup>1150</sup> Serahsî, *el-Usûl*, C. 1, 207.

<sup>1151</sup> İbn Mâce, “Talâk”, 16 (No. 2043).

kaldırıldığı anlaşılrsa da hata, unutmaya ve ikrâhın bu ümmetten kaldırılmadığı açık bir olgudur. Bu takdirde burada kastedilen; söz konusu üç şeyin kaldırılması değil yapılan eylemin doğurduğu günahın kaldırılmasıdır. Sonuç itibariyle sözün konusundan hareketle anlıyoruz ki burada eylemin bizzat kendisi kastedilmemektedir. Çünkü hata, unutmaya ve ikrâh gerçekleşmektedir.<sup>1152</sup>

### c) *Sarih*

Lafzın konulduğu anlamda kullanılıp kullanılmaması bakımından üçüncü tür olan sarih lafız “kendisinden kastedilen anlam ister hakikat olsun ister mecaz olsun -çokça kullanıldığından dolayı- tamamen açık ve belirgin olan lafız.”<sup>1153</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Köşklere diğer evlerden daha yüksek olduğu için “sarh” denilmiştir. Sarih lafzın ifade ettiği anlam, diğer anlamlarla bir karışım göstermez. Bu bağlamda şunu söylemek gerekir ki tanımda geçen “anlamın tamamen açık olması” ile kastedilen lafzın vaz‘ı itibariyle açıklığından ziyade kullanım sıklığı sebebiyle başka bir anlama ihtimali olmayacak şekilde belirgin olmasıdır. Sarih lafız, hakikat olabileceği gibi mecaz da olabilir. Örneğin “Sattım” “بعت”, “Sen hürsün” “أنت حر”, “Sen boşsun” “أنت طالق” sözleri böyledir.<sup>1154</sup>

Sarih lafız, zâhirü’r-rivâye eserlerinde en fazla örneği bulunan lafızlardandır. Bunun sebebi, sarih lafızların günlük hayatta insanlar tarafından sıklıkla kullanılması, bireysel ve toplumsal alanda ihtiyaç duyulan birçok eylemin ifade edildiği tabirler olmasıdır. Bu vasfa sahip olan sarih lafızlar, kişilerin niyetine bakılmaksızın gerektirdikleri hükmü doğururlar. Nitekim Şeybânî’ye göre bir kimse kölesine “şöyle şöyle yaparsan hürsün” dese, köle de o şeyi yapsa hür olur.<sup>1155</sup>

Sarih lafzın taşıdığı bu özelliği sebebiyle sözü söyleyen kişinin amacı dikkate alınmaz. Zira kullanılan lafız, anlam yerine geçmekte ve konuşan kişinin hangi anlamı kastettiği sorulmamaktadır. Şeybânî, “Bir kimse hanımına ‘şu eve girersen

---

<sup>1152</sup> Serahsî, *el-Usûl*, C. 1, 208.

<sup>1153</sup> Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 104.

<sup>1154</sup> Pezdevî, *a.g.e.*, 104.

<sup>1155</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 339; Diğer örnekler için bkz. *el-Asl*, C. 5, 81, 86, 140, 194.

boşsun' dese hanımı ne zaman o eve girerse boş olur"<sup>1156</sup> şeklinde hüküm vermektedir. Şeybânî başka bir yerde ise "Bir kimse hayız gören hanımına herhangi bir şeye niyet etmeksizin 'sen sünnete uygun olarak üç kere boşsun' dese hanımı her temizlik döneminde bir kez boş olur"<sup>1157</sup> demektedir. Böylece o, dile getirdiği bu hükümlerle, sarîh lafzın mücebiyle amel edilmesi gerektiğini göstermektedir.

Zâhirü'r-rivâye eserlerinden aktardığımız "Sen hürsün, sen boşsun yahut sattım" gibi sözlerden kastedilen anlam günlük hayatta sıklıkla kullanıldığından herkesçe anlaşılmaktadır."<sup>1158</sup>

#### d) *Kinaye*

Lafzın konulduğu anlamda kullanılıp kullanılmaması bakımından sonuncu türü olan kinaye "kendisiyle kastedilen anlamın kapalı olduğu ve ancak bir karine ile anlaşılabilen lafızdır"<sup>1159</sup> şeklinde tarif edilmiştir. Kinaye, hakikat olabileceği gibi mecaz da olabilir. Çoğu kez terk edilen hakiki anlamlar ile herkesçe bilinmeyip meşhur olmayan mecazlar da kinayeden kabul edilmiştir. Kinayenin gereği; niyet veya halin delâleti ile sabit olduğundan, şüphelerle düşen had cezaları kinaye ile sabit olmaz.<sup>1160</sup>

Kinayeli lafızlar dilin yapısı, toplumun kullanımı gibi hususlara göre değişebilmektedir. Konu bağlamından hareketle fıkıh eserlerinde boşama hususunda birçok kinayeli lafızların olduğu görülecektir. Örneğin "boşanıp boşanmama hususunda tercihi sen yap", "boşama hakkında yetki senindir", "iddetini bekle", "rahmini temizle", "serbestsin", "bâinsin", gibi lafızlar ve daha birçoğu zikredilebilir.

Kinayeli lafızların Hz. Peygamber tarafından kullanıldığı hadis kaynaklarında nakledilmektedir. Ebû Amr b. Hafs Şam'dayken hanımı Fâtıma bnt. Kays'ı boşamıştı. Vekili Ayyaş b. Ebû Rebîa vasıtasıyla bu hükmü kendisine bildirmiş ve

<sup>1156</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 302. Ayrıca bkz. *el-Asl*, C. 2, 339; C. 4, 431-432, 454.

<sup>1157</sup> Şeybânî, *el-Câmi'u's-sağîr*, 108; Ayrıca bkz. *el-Câmi'u's-sağîr*, 109-111.

<sup>1158</sup> Şeybânî, *el-Câmi'u's-sağîr*, 172. Ayrıca bkz. *el-Câmi'u's-sağîr*, 174-175, 180; *el-Câmi'u'l-kebîr*, 180, 184, 185.

<sup>1159</sup> İbn Nuceym, *Fethu'l-gaffâr*, 224.

<sup>1160</sup> Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 227-228.

bir miktar yiyecek göndermişti. Fâtıma bnt. Kays da bu davranışa kızmıştı. Daha sonra olay Hz. Peygambere iletildi. Hz. Peygamber ona “İddetini Abdullah b. Ümmü Mektûm’un evinde geçir dedi”.<sup>1161</sup> Bu hadiste talâk müzakeresi diğer bir tabirle talâkın sonuçları değerlendirildiği için “اعتدي” lafzıyla kastedilen sadece “iddetini bekle” anlamıdır.

Şeybânî birçok yerde kinayeli lafızların doğrudan boşama anlamına gelmediğini, kişinin niyetine bağlı olduğunu şu şekilde aktarır: “Bir kimse hanımına “iddetini bekle” “اعتدي” dese mutlaka niyeti sorulmalıdır. Şayet talâka niyet etmemiş ise eşi olarak kalmaya devam eder. Fakat talâka niyet etmiş ise bir talâkla boşanmış olur.” Şeybânî konunun devamında benzeri hükmü “Kişi hanımına “اعتدي”, “اعتدي” dese şayet ikinci ve üçüncü “اعتدي” lafızlarını tekit kabul ettiğini, bu sebeple bir talâka niyet ettiğini söylerse dinen onun dediği gibi olur. Kazaen ise üç talâkla boşanmış olur.”<sup>1162</sup> demek suretiyle sonuca bağlar.

Zâhirü’r-rivâyede geçen ve kişinin hanımına yönelik olarak kullandığı “boşanıp boşanmama hususunda tercihi sen yap”, “boşama konusunda yetki senindir”, “serbestsin”, “bâinsin”, “bana haramsın”, “evimden çık”<sup>1163</sup> gibi kinayeli lafızların ortak noktası, kullanılan ifadelerin boşama anlamına geldiği gibi kelimenin lügat anlamı doğrultusunda başka anlamların da kastedilmiş olabileceğidir. Bu sebeple kişinin niyeti belirleyici olmaktadır.

Son olarak klasik Hanefî usul eserleri incelendiğinde sarih ve kinaye konularının zâhirü’r-rivâyeye eserleriyle örtüştüğü -yukarıda geçen örnekler de dâhil olmak üzere- görülecektir.<sup>1164</sup>

<sup>1161</sup> Müslim, “Talak”, 6 (No. 1480).

<sup>1162</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 4, 455. Ayrıca bkz. Şeybânî, *el-Asl*, C. 4, 455; C. 5, 66.

<sup>1163</sup> Şeybânî, *el-Câmi ‘u’s-sağîr*, 113-114.

<sup>1164</sup> Pezdevî, *Kenzü’l-Vüsûl*, 292-294; Serahsî, *el-Usûl*, C. 1, 201-203; Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 158-159.

#### 4.3.1.4. Mana ve Maksadı Anlama Çeşitleri

İnsan, duygu ve düşüncelerini çoğu kez belirli söz kalıplarıyla dile getirir ve muhatabına aktarır. Fakat bu kimi zaman söz kalıpları dışında işaret, yazı ve eylemlerle de gerçekleşebilir. Ancak en etkili aracın söz olduğu kuşku götürmez bir gerçektir. Zira lafızlar mânaların kalıbıdır.

Kur'ân ve sünnet lafızlarının şer'î hükme delâlet etmesi muhtelif yollarla gerçekleşir. Hanefî usûlcüler lafzın mânaya delâletini ibarenin, işaretin, nassın ve iktizânın delâleti olmak üzere dört kısma ayırmışlardır. Biz de bu tertibi esas alacağız.

##### a) İbarenin Delâleti

Debûsî ibarenin delâletini: “İbarenin ve siyakın gerektirdiği anlam”<sup>1165</sup> şeklinde tanımlarken Pezdevî: “Sözün kendisi için sevk olunduğu zahir anlam ile amel etmektir”<sup>1166</sup> şeklinde tanımlar. İbare, lafzı meydana getiren harf, kelime ve terkiptir. Tanımda geçen “amel etmekten” kasıt müctehidin ameli yani şer'î hükmü ispat etmesidir. Yoksa bilinen anlamıyla azalarla amel kastedilmemektedir. Sevkin anlamı ise, sözden anlaşılan anlamın asıl maksat oluşudur. Her iki tanıma göre de ibarenin delâleti, sözün zâhirinden anlaşılan anlamdır. Diğer bir anlatımla sözün doğrudan delâlet ettiği anlamdır. Biz böylelikle sözün zâhirinden konuşanın maksadına vâkıf oluruz.

İbarenin delâleti, her ne kadar zâhirü'r-rivâye eserlerinde terim olarak geçerse de delâlet ettiği kavramın, şer'î hükümlerin ispatında dikkate alındığı görülecektir. Bu duruma şöyle bir örnek verebiliriz. Hanefilere göre ihsâr<sup>1167</sup> kurbanı, ancak Harem bölgesinde kesilir. Harem bölgesi dışında kesilen ihsâr kurbanı yükümlülüğü düşürmemektedir. Konuyu Medine ehli ile tartışan Şeybânî, onların “ihsârın gerçekleştiği yerde kesmek yeterli ve geçerlidir” görüşünü eleştirir ve şöyle der: “Muhsar bir kimse ihsâr kurbanını Harem bölgesinde kesmedikçe hedy kurbanı

<sup>1165</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, C. 2, 15. “ما أوجبه نفس الكلام وسياقه الثابت بعين النص”.

<sup>1166</sup> Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 104; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 164.

<sup>1167</sup> Hanefiler, “farz veya nâfile hacda ihrama girdikten sonra Arafat'ta vakfeye durmaktan ve Kâbe'yi tavaf etmekten, umrede ise tavaftan alıkonulmak” şeklinde tanımlarlar. Alıkonulan kimseye muhsar denilir.

kesme vecibesini yerine getirmediği gibi ihramdan da çıkmış sayılmaz”. Ardından şöyle devam eder:

*Hz. Peygamber’den bize ulaştığına göre o, kurbanını Hudeybiye günü Harem’de kesmiştir. Dolayısıyla Harem dışında kesildiğinde kurban kesme vecibesi yerine gelmiş olmaz. Çünkü Allah (c.c): “Kâbe’ye varacak bir kurban olmak üzere” “هديا بالغ الكعبة”<sup>1168</sup> buyurmuştur. Hedy kurbanı Kâbe’ye ulaşmadıkça sorumluluk yerine gelmiş olmaz. Bu açıklamalarımız mezkûr âyetinin tefsiridir.<sup>1169</sup>*

Şeybânî’den aktardığımız bu açıklama göstermektedir ki o, ihsar konusunda yukarıda geçen âyetin zahiri ile amel etmiş ve Hz. Peygamber’den kendilerine ulaşan hadis ile de hükmü desteklemiştir. Görüldüğü üzere Şeybânî’in bu istidlâli, ibarenin delâletiyle yapılmış bir istidlâldir.

Şeybânî yemin kefaretiyle ilgili âyeti<sup>1170</sup> zikrettikten sonra şu şekilde istidlâlde bulunur:

*Yemin kefareti oruçla ödeyen kişi, üçüncü gün köleye sahip olursa oruçla kefareti tamamlayamaz. Yedirme ve giydirmeye ilgili hüküm de böyledir. Çünkü âyette ifade edildiği gibi orucun tutulabilmesi için köle, yiyecek ve giyecek gibi maddi imkâna sahip olamama şartına bağlanmıştır. Böyle bir kişi ise, oruç tutma hükmünden önce kefareti yerine getirebileceği imkâna sahip olmuştur. Dolayısıyla artık o kimsenin oruç tutması onun için yeterli olmaz.<sup>1171</sup>*

Şeybânî’nin yapmış olduğu bu istidlâl, yukarıdaki örnekte olduğu gibi lafzın sîgasından ilk anlaşılın anlam ile amel etmektir ki bu ibarenin delâletiyle yapılan bir istidlâldir.

Bir başka misal ise şudur: Zâhirü’r-rivâye metinlerinde geçtiği üzere zihâr, ancak kadının kocası tarafından yapıldığında geçerli olur. Cârîyenin efendisi tarafından

---

<sup>1168</sup> Maide, 5/95.

<sup>1169</sup> Şeybânî, *el-Hücce*, C. 2, 195-196.

<sup>1170</sup> Maide, 5/89.

<sup>1171</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 284.

yapıldığı takdirde geçersizdir. Şeybânî bu hükmü zıharı yasaklayan âyetle <sup>1172</sup> delillendirmiştir. Ona göre câriye, âyette geçen “eşlerine” lafzı “نساءهم” câriye ismini kapsamamaktadır. Görüleceği üzere burada sözün zâhirinin ifade ettiği anlamla istidlâlde bulunulmuştur.<sup>1173</sup>

### **b) İşaretin Delâleti**

İşaretin delâleti: “Dilsel olarak nassın ibaresiyle sabit olan fakat nassın siyakından doğrudan kastedilmeyen, nassın kendisi için sevk edilmediği ve her bakımdan açık olmayan bir anlam ile amel etmektir”.<sup>1174</sup> Yani işaretin delâleti ifadesiyle, nassın ibâresinden doğrudan çıkan hükme değil, söz konusu hükümden hareketle, nastan ilk bakışta anlaşılamayan ve biraz düşünmek suretiyle elde edilen hükme delâleti kastedilmektedir.

Şeybânî'nin fikhî istidlâllerinde, mana ve maksadı anlama çeşitlerinin ikincisi olan işaretin delâletini kullandığı görülmüştür. Şöyle ki o, evli bir kadının çocuğunu en fazla iki yıl, en az ise alt ay içinde doğurabileceği, aksi takride çocuğun kocaya ait olmayacağına hükmeder. Çünkü doğum süresi bu süreyle sınırlıdır. Müellif daha sonra bu görüşünü temellendirmeye başlar.

*Bize ulaşan rivâyete göre Hz. Osman'a altı aylıkken doğuran bir kadın getirilir. O, bu kadının recmedileceğine karar verir. Bunu duyan İbn Abbâs gelir ve Hz. Osman'a şöyle der: Bu kadın şayet seninle Allah'ın kitabını tartışsa seni mağlup ederdi. Çünkü Allah (c.c): “Onun (anne karnında) taşınması ve süttten kesilme süresi (toplam olarak) otuz aydır” <sup>1175</sup> buyurmuştur. Başka âyetlerde ise: “Sütten ayrılması da iki yıl içinde olur.”<sup>1176</sup> “Emzirmeyi tamamlamak isteyen (baba) için, anneler çocuklarını*

<sup>1172</sup> Mücâdele, 58/2.

<sup>1173</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 5, 10.

<sup>1174</sup> Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 295; Teftâzânî, *et-Telviḥ ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1996), C. 1, 243.

<sup>1175</sup> Ahkaf, 46/15.

<sup>1176</sup> Lokman, 31/14.

*iki tam yıl emzirirler”<sup>1177</sup> buyurur. Onun anne karnında taşınması ve süttten kesilme süresi toplam olarak otuz ay ise bunun iki yılı tam emzirme süresi olduğuna göre geriye altı ay kalır. Buna göre hamileliğin asgari süresi altı ay olacaktır”. Bu açıklamanın ardından kadın beraat etmiştir.<sup>1178</sup>*

Aslında “Onun (anne karnında) taşınması ve süttten kesilme süresi (toplam olarak) otuz aydır” âyeti annenin evladına ihsanını ispat için gelmiştir. Ancak âyet-i kerime işaretiyle hamileliğin asgari süresinin altı ay olacağını bildirmektedir. Nitekim Şeybânî’nin açıklamaları da asgari sürenin altı ay olacağı şeklindedir. Dolayısıyla burada Şeybânî’nin, “işaretin delâleti” terimiyle dile getirilen delâlet türünü, söz konusu terimi kullanmaksızın şer’i bir hükmü ispatında kullandığı görülmektedir. Nitekim Klasik Hanefî usul eserlerine bakıldığında, işaretin delâletine dair örnekler arasında Şeybânî’nin istidlâlde bulunduğu âyetler de yer almaktadır. Ayrıca hamileliğin asgari süresinin altı ay olduğu şeklindeki şer’î hükmün istinbat yöntemine bakıldığında, durumun Şeybânî ile tamamen aynı olduğu görülecektir.<sup>1179</sup>

İşaretin delâleti ile ilgili olarak Hz. Aişe’den nakledildiğine göre adamın biri Hz. Peygamber’e cünüp olarak sabahladığını ancak oruç tutmak istediğini söyler. Bunun üzerine Hz. Peygamber ona: “Ben de bazen cünüp olarak sabahlar, sonra gusleder ve oruç tutarım.”<sup>1180</sup> buyurur. Şeybânî bu hadisi aktardıktan sonra ilgili hükmü âyet ile destekler ve şöyle ta’lil eder: “Biz de bu hadisle amel ediyoruz. Her kim ramazan ayında hanımıyla cimâ yapar ve gusletmeyi geciktirerek cünüp olarak sabahlarsa, fecr-i sadıktan sonra gusleder ve oruca başlar. Bunun hiçbir zararı yoktur.”<sup>1181</sup>

Oruç tutan kişilere fecr-i sadık vaktine kadar yeme, içme ve eşleriyle ilişkide bulunmaya izin verildiyse bu demektir ki gusül abdesti fecr-i sadıktan sonraya kalacaktır. Bunda da bir beis yoktur. Bu görüş Ebû Hanîfe ve âlimlerin çoğunluğunun görüşüdür.<sup>1182</sup>

---

<sup>1177</sup> Bakara, 2/233.

<sup>1178</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 4, 421-422.

<sup>1179</sup> Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 105.

<sup>1180</sup> Şeybânî, *Muvatta’*, “Sıyam”, 4 (No. 350-351).

<sup>1181</sup> Bakara, 2/187.

<sup>1182</sup> Şeybânî, *Muvatta’*, “Sıyâm”, 4 (350, 351).

Şeybânî'nin konuya yaklaşımına bakıldığında o, ramazan ayında eşiyile ilişkide bulunup cünüp olarak sabahlayan kişinin tutacağı orucun sahih olduğuna işaret eden âyetle hadisi desteklemiş ve böylelikle işaretin delâleti ile istidlâlde bulunmuştur.

### c) *Nassın Delâleti*

Nassın delâleti; “İctihad yoluyla değil, dil unsuruna dayanarak nassın içerdiği bir mâna ile sabit olan hükümdür”<sup>1183</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Tanımda geçen “dil unsuru” ile kastedilen dili bilen herkesin ilgili sözü duyduğunda anladığı bir manadır. Fakat bu mana nassın mevzuu leh olan lügat anlamı değil, iltizamî anlamıdır. Şöyle ki, öf demekten anlaşılan eziyet vermek böyledir. Nitekim ayette geçen “öf bile deme!” ifadesi anne ve babaya kötü davranma, eziyet etme olup bu mâna nasta zikredilmeyen dövme fiilinde öncelikli olarak bulunmaktadır. Yine tanımda geçen “nassın içerdiği bir mâna” ile kastedilen ise nassın konusu olan lügat anlamı değil, iltizamî anlamıdır. Öf demekten anlaşılan eziyet vermek anlamı böyledir. Şöyle ki öf demek anne-babaya kötü davranma, eziyet etme olup bu mâna nasta zikredilmeyen dövme fiilinde öncelikli olarak vardır.

Farklı delâlet çeşitleriyle yapılan fikhî istidlâlleri içeren zâhirü'r-rivâye eserleri nassın delâletiyle yapılan istidlâlî de içermektedir. Örneğin Şeybânî'ye göre etinin yenilmesi helal olan hayvanların idrarında bir problem bulunmamaktadır. Bunlardan biri kuyuya idrarını yapsa, su değişmedikçe kuyudaki suyun çekilmesi gerekmez. Bu hayvanların idrarından elbiseye çok miktarda bulaşsa, elbisenin yıkanması gerekmez. Bilindiği üzere Hz. Peygamber, deve idrarı ve sütünü içmeye cevaz vermişti. Şayet o necis olsaydı Hz. Peygamber içilmesine cevaz vermezdi.<sup>1184</sup>

Bu fikhî çıkarımda Şeybânî'nin nassın delâleti ile yaptığı istidlâl şu şekildedir: Eti yenen hayvanların idrarı necis değildir. Çünkü Hz. Peygamberin deve idrarını içmeye cevaz vermesi idrarının öncelikli olarak temiz olduğunu göstermektedir.

---

<sup>1183</sup> Serahsî, *el-Usûl*, C. 1, 254; Ahsikesî, *el-Müntehab*, 49; Siğnâki, *el-Vâfi*, C. 1, 486.

<sup>1184</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 57.

#### d) İktizânın Delâleti

İktizânın delâleti: “Sözün şer‘an geçerli olabilmesi için takdir edilen lafızdır”<sup>1185</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Bu delâlet çeşidinin amacı, özellikle Kur‘ân ve sünnette geçen bazı sözlerin doğru anlaşılması için sözde açıkça zikredilmeyen fakat sözün gerektirdiği birtakım kelimelerin takdir edilmesidir. Çünkü sözün doğru biçimde anlaşılması ancak bu ziyadelerle mümkündür.

İslam hukukunda leş, kan ve domuz etinin yenilmesi âyet ile<sup>1186</sup> yasaklanmıştır. Dini emir ve yasaklara muhatap olan mükellefin, Allah‘ın kendisine yasakladığı bir şeyde onun bu yasağına uyması demek, yapmak ve terk etmek şeklindeki iki ihtimalden terki/uzak durmayı tercih etmesidir. Yukarıda zikredilen âyette ise leş, kan, domuz eti gibi haram kılınan şeylerin doğrudan kendileri zikredilmekte, bu durumda ise yapma ve terk etmek şeklinde iki ihtimal bulunmaktadır. Dolayısıyla burada, mükellefin iradesine konu olabilecek şekilde bir “yeme” fiilinin takdir edilmesi gerekir. Nitekim Şeybânî‘de “yeme” fiilini takdir etmiştir.<sup>1187</sup>

Hz. Peygamber “Ümmetinden hata, unutma ve ikrâh altında yaptıkları kaldırılmıştır”<sup>1188</sup> şeklinde buyurmuştur. Fakat İslam ümmetinden hata, unutma ve ikrâh olgularının kaldırılmadığı da bir gerçektir. Bu durumda Hz. Peygamber‘in sözünü doğru yorumlayabilmemiz için hadis-i şerife bir ekleme yapmak gerekir. Şeybânî bu nedenle, hata kelimesinin öncesine “günah” kelimesini takdir etmiştir.<sup>1189</sup>

İslâm hukukunda kişi, sahip olmadığı bir maldaki tasarrufta bulunamaz. Şeybânî kimi fikhî istidlâllerinde ilk bakışta bu genel kurala aykırı davranarak kişinin sahibi olmadığı bir eşyayı satmasına cevaz verdiği görülmektedir. Örneğin bir kimse başka birine “köleni benim adıma bin dirhem karşılığında azat et” dese köle sahibi de ilgili köleyi azat etse, bu alışverişin geçerli olduğunu aktarır.<sup>1190</sup> Fakat gerçekte böyle bir

<sup>1185</sup> Pezdevî, *Kenzü‘l-Vüsûl*, 105; Ahsîkesî, *el-Müntehab*, 51.

<sup>1186</sup> Mâide, 5/3.

<sup>1187</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 5, 403.

<sup>1188</sup> İbn Mâce, “Talâk”, 16 (No. 2043).

<sup>1189</sup> Şeybânî, *el-Hüccce*, C. 2, 328-329.

<sup>1190</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 6, 398-399.

satış genel kurala aykırı değildir. Çünkü “köleni benim adıma bin dirhem karşılığında azat et” sözü zorunlu olarak “köleni bana bin dirheme sat ve benim adıma da azat et” takdirini gerektirir. Zira bu yapılmadığı takdirde, başta zikredilen söz doğru olmayacaktır.

Sonuç olarak Hanefî usul kaynaklarında aktardığımız bu dört delâlet çeşidi bağlamında verilen örnekler ve yapılan yorumlar incelendiğinde, zâhirü’r-rivâyede geçen örnek ve yorumların kendilerine temel teşkil ettiği açıkça görülecektir.<sup>1191</sup>

#### 4.3.1.5. Fasit İstidlâller

Şeybânî, sonraki dönem Hanefî usûlcülere temel teşkil edecek sahih lafzî istidlâlleri aktardıktan sonra âyet ve hadislerin yorumunda birtakım yanlış yöntemlerin de bulunduğunu aktarmaktadır. Bu konu bir bakıma Hanefî mezhebi ile diğer bazı mezhepler arasındaki ilm-i hilaf konusuna girmektedir. Zira bu konu üzerinde Şeybânî kendi sahih yaklaşımını aktarmakta ve ardından fâsid istidlâl çeşitleriyle amel eden diğer âlimlerin konuya yaklaşım yöntemlerini eleştirmektedir. Bu sebeple “zâhirü’r-rivâyeye” eserlerinde geçen bu konunun sonraki dönemlerde bir ilim dalı olarak ortaya çıkan ilm-i hilâfın temelini oluşturduğu kabul edilebilir.

##### a) *Mefhûmu’l-muhâlefe*

Hanefî usûlcüler mefhûmu’l-muhâlefeyi fâsid istidlâller kabilinden kabul edip şer‘î hükümlere kaynaklık edemeyeceği görüşündedirler. Onlara göre mefhûmu’l-muhâlefe Kur’ân ve sünnet lafızlarında geçerli bir delil olarak kullanılamaz. Çünkü nas, sadece zikredilen şeyi kapsamaktadır. Mefhûm ise sözde zikredilmeyendir. Dolayısıyla sözde zikredilmeyen şeylere yönelik isbat ve nefyi gerektirmez.<sup>1192</sup> Diğer bir ifadeyle mefhum dediğimiz esasen yoktur yani sözde bulunmayan bir anlamdır. Hanefîler *mefhûmu’l-muhâlefeyi* meşru bir yöntem olarak kabul etmediklerinden, meseleyi diğer alimlerin tanımları üzerinden tartışır. Örneğin Cessâs, mefhûmu’l-muhâlefeyi tanımlarken doğrudan kendisine ait bir tanım yapmamakta, buna karşılık “mefhûmu kabul edenlere göre” diyerek mefhumu “iki vasfa sahip olan her şeyin bu

<sup>1191</sup> Pezdevî, *Kenzü’l-Vüsûl*, C. 1, 122; Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 138.

<sup>1192</sup> Molla Cîven, *Nûrî’l-envâr*, C. 2, 10.

iki vasıftan birinin zikredilip hükmün kendisine bağlanması, diğerinin/meskûtu anh'ın hükmünün ise ona muhalif olacağına delâlet etmesi” olarak aktarır.<sup>1193</sup> Sadrüşşerîa ise “zikredilmeyen kısmın zikredilen kısımdaki hükme muhalif olması” şeklinde tanımlar.<sup>1194</sup> Her iki tanımdan da anlaşılacağı üzere, sözde zikredilmeyen hüküm, sözde zikredilen şeye ispat ve nefy bakımından muhalif olmaktadır.<sup>1195</sup>

Şeybânî mefhûmu'l-muhâlefenin sahih bir istidlâl yöntemi olmadığını fikhî meseleler bağlamında göstermektedir. O, “Kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı.”<sup>1196</sup> âyetinde geçen “evlerinizde bulunan” kaydının herhangi bir şer'î hükme konu olamayacağı görüşündedir. Bazı rivâyetlerde üvey babasının evinde kalmayan üvey kız ile - annesiyle cinsel ilişkide bulunsa dahi- evlenmenin caiz olduğunu ileri sürenlerin görüşlerini hükmünü kabul etmez ve “bizce bu hüküm doğru değildir” diyerek mefhum ile amel edenleri eleştirir. Kendi görüşünü ise şöyle izah eder: Çünkü Allah (c.c) “Eğer onlarla (nikâhlanıp da) henüz birleşmemişseniz, kızlarını almanızda size bir mahzur yoktur.”<sup>1197</sup> buyurmaktadır. Bu âyet, üvey kızla evlenmenin haram oluşunu annesiyle cinsel ilişkide bulunmuş olmasına bağlamaktadır. Ayrıca anne ile kız aynı evde beraber kalsalar, onların geçimini sağlayan bir erkeğin bu kızla evlenmesinde herhangi bir sakınca yoktur demek suretiyle üvey kızın haram olmasını annesiyle cinsel ilişkide bulunmuş olma kaydına bağlamakta, dolayısıyla mefhûmu'l-muhâlefenin geçerli bir delil olmadığını ortaya koymaktadır.<sup>1198</sup>

Şeybânî bu açıklamaların hemen ardından mefhumun delil olmadığını göstermek amacıyla itikafta olan kişilerin cinsel ilişkiye girmesini yasaklayan âyeti<sup>1199</sup> zikreder ve “Bu âyetten hareketle mescidde itikâfa giren bir kimsenin bulunduğu mescidden

---

<sup>1193</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, C. 1, 291.

<sup>1194</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 178.

<sup>1195</sup> Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 245.

<sup>1196</sup> Nisâ, 4/23.

<sup>1197</sup> Nisâ, 4/23.

<sup>1198</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 4, 361-362.

<sup>1199</sup> Bakara, 2/187.

çıkıp hanımıyla cinsel ilişkide bulunabileceği hükmü çıkarılamaz.<sup>1200</sup> der. Şeybânî, aynı şekilde ehl-i kitapla evlenmeyi helal kılan âyetten<sup>1201</sup> kitap ehli câriyeye evlenilemeyeceği hükmünün çıkarılamayacağını ifade etmiştir.<sup>1202</sup>

### **b) Mutlakın Mukayyede Hamli**

Mutlakın mukayyede hamledilmesi ile kastedilen şey, mukayyede bulunan belirli vasıflara dayanarak mutlakın kapsamını daraltmaktır. Mutlakın mukayyede hamli konusu ilk dönemlerden itibaren tartışılan bir konudur.<sup>1203</sup> Hanefîlere göre Şârî‘ mutlak ve mukayyed lafızların her biriyle farklı amaçlar gözetmiştir. Bu sebeple mutlak lafzın itlâkı üzere, mukayyed lafzın da takyîd üzere herhangi bir hamil işlemi yapılmaksızın bırakılması gerekir.<sup>1204</sup>

Hanefî usul eserlerinde mutlakın mukayyede hamledilmesi konusu fâsid istidlâller başlığı altında değerlendirilmiştir. Bu sebeple mutlakın mukayyede hamledilmesi üzerine bina edilen hükümler doğru kabul edilmemiştir.

Hanefî mezhebi imamları her ne kadar ilkece mutlakın mukayyede hamledilmeyeceği görüşünü benimseseler de Ebû Hanîfe’den hüküm ve sebeplerin aynı olması durumunda, mutlakın mukayyede hamledileceğini gösteren bir görüş de aktarılmıştır. Ona göre fakir bir kimse yeminini bozsa, yemin kefâretini yerine getirecek durumu da yoksa, üç gün peşpeşe oruç tutması gerekir. Şayet üç gün tutması gereken orucu ayrı günlerde tutarsa yükümlülüğünü yerine getirmiş olmaz. Çünkü bu konuda bize Abdullah b. Mes’ûd’dun “üç gün peşpeşe tutulması” şeklindeki kıraati ulaşmıştır.<sup>1205</sup>

---

<sup>1200</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 4, 362.

<sup>1201</sup> Maide, 5/5.

<sup>1202</sup> Şeybânî, *el-Hüccce*, C. 3, 353-354.

<sup>1203</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, C. 2, 76; Ebû Ya'lâ, *el-'Udde*, C. 2, 639; Cüveynî, *el-Burhân*, C. 1, 158-159; Cüveynî, *et-Telhîs*, C. 2, 166.

<sup>1204</sup> Erzincânî, Vecîhüddin Ömer b. Abdülmuhsin, *et-Tekmile Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, thk. Zâkir Avde el-Hamâdî. (Amman: Dârü'n-Nûr, 1442-1443/2021-2022), C. 3, 1238.

<sup>1205</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 294

Hanefî usûlcüler yukarıda ifade edilen zorunlu takyidi temellendirirken şu gerekçeyi ileri sürerler: Bir yerde mutlak diğer yerde mukayyed olarak geçen lafızlar, hüküm ve hükmün sebebinde aynı oldukları takdirde -yukarıda geçen oruç örneğinde olduğu gibi- mutlak mukayyede hamledilir. Çünkü hüküm -bizim örneğimizde oruç tutmak- yerine getirilirken birbirine zıt iki niteliği kabul etmez. Ya peşpeşe tutulmalı ya da ayrı tutulmalıdır. Zira o orucu peşpeşe tutunca (takyit) ayrı ayrı tutulması (ıtlâk) bâtil olur. Yani biz onu mutlak haliyle algılayamayız.<sup>1206</sup>

Mutlakın mukayyede hamli ile ilgili açıklamaların, tedvin dönemi ve sonrası Hanefî usûlcülere konuyla ilgili temel oluşturduğu görülmektedir.<sup>1207</sup>

#### 4.3.1.6. Ehliyet Ârızaları

Kişinin leh ve aleyhine olan haklara elverişli oluşunu ifade eden ehliyet<sup>1208</sup> kelimesi ile kişinin ehliyetini tamamen yahut kısmen ortadan kaldıran şeyler anlamına gelen avâriz<sup>1209</sup> kelimesinden mürekkep olan avâriz-ı ehliyet kavramı “İnsanın ehliyetini daraltan yahut tamamen ortadan kaldıran sebepler” anlamına gelmektedir.<sup>1210</sup>

Kişinin şer‘î hitaba muhatap olabilmesi için kendisini yükümlülük altına sokan delili anlaması gerekir. Ancak bazı kişiler gerek sözlü gerek fiili tasarruf olanaklarını etkileyen, hatta ortadan kaldıran birtakım engellerle karşı karşıya kalabilir. Zâtî olmayan bu ârızalar semavî yani kişinin kendi irade ve isteğine bağlı bulunmayan ârızalar ve kendi iradesiyle yaptığı sözlü ve fiili eylemlerin sonucu olan müktesep ârızalar şeklinde iki kısım olarak kabul edilmiştir.

<sup>1206</sup> Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 325; Serahsî, *el-Usûl*, C. 1, 280; İbn Melek, Abdüllatif b. Abdülaziz b. Emînüddîn (ö.821/1418'den sonra), *Şerhu Menâri'l-envâr*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1435/2014), C. 2, 1036-1037.

<sup>1207</sup> Bkz. Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 322-326; Serahsî, *el-Usûl*, C. 1, 278-282; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 132-134.

<sup>1208</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, C. 4, 335; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 418.

<sup>1209</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *a.g.e.*, C. 4, 370.

<sup>1210</sup> İbn Emîru Hâcc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, C. 2, 222.

### a) *Semavî Ârızalar*

Kişinin kazanım ve ihtiyarı dışında oluşan delilik (cünun), küçüklük (sığar), bunaklık (ateh), uyku, unutmama (nisyan), hastalık (maraz), hayız ve nifâs gibi arızalar semavîdir.

#### a.a) *Delilik*

Delilik, akıl ve temyiz ile sabit olan edâ yükümlülüğünü ortadan kaldırır. Zimmet ile sabit olan vücûp ehliyetine ise bir etkisi yoktur. Çünkü zimmet, hayat/canlılık esasına bağlıdır. Ayrıca deliliğin zimmete muhalif bir pozisyonu yoktur. Deliler akılları bozuk, temyizden de yoksun olduğundan fiil ve tasarrufları bakımından mümeyyiz olmayan küçük çocuğun hükmüne tabidirler. Akit ve tasarrufları geçersizdir. Ancak başkalarına verdiği zarardan dolayı tazmin ile sorumlu tutulur.<sup>1211</sup>

Deliliğin hükmünü değerlendiren Şeybânî, cünûn-ı mutbik ile cünûn-ı gayr-i mutbike ait hükümlerin farklı olduğunu ve buna bağlı olarak her iki vasfa sahip kişilerin tasarruflarına dair hüküm ve kısıtlamaların da farklı olduğunu aktarır. Deliliği uzun süreli yahut daimî olanların tasarruflarının geçersiz olduğu ve engellenilmesi gerektiğini, buna karşılık deliliği uzun süreli olmayanların yahut nöbet halinde olanların bu hallerinde tasarruflarının geçersiz olduğu, akli dengesi yerine geldiğinde ise geçerli olacağını aktarır.<sup>1212</sup>

#### a.b) *Küçüklük*

Semavî ârizalardan biri olan küçüklük (sığar) “doğuştan buluğa erinceye kadar devam eden vasıf” anlamına gelmektedir.<sup>1213</sup> Küçüklük özellikle temyiz

---

<sup>1211</sup> İtkânî, Kıvâmüddîn Emîr Kâtib b. Emîr Ömer b. Emîr Gâzî el-Fârâbî, *et-Tebyîn*, thk. Sâbir Nasr Mustafa Osman, 2.bs. (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1433/2012), C. 2, 232-234; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 425-426; Vehbe Zühayli, *Usulü'l-fikhi'l-İslâmî*, C. 1, 169.

<sup>1212</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 4, 553; C. 5, 15, 30; C. 8, 525; C. 11, 455.

<sup>1213</sup> Mahmûd b. Muhammed ed-Dihlevî, *İfâdâtü'l-envâr fi idâeti'l-usûli'l-Menâr*, thk. Halid Muhammed Abdülvahid, (Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2002), 497.

merhalesinden önce âcizlik olması hem de insan mahiyetinden belirli bir müddet sonrası ayrılması sebebiyle semavî ârızalardan biri kabul edilmiştir.<sup>1214</sup>

Şeybânî -tespit edebildiğimiz kadarıyla- tek bir yerde mümeyyiz-mümeyyiz olmayan çocuk ayırımı yapmıştır.<sup>1215</sup> Doğumdan yedi yaşına kadar olan süreye temyiz öncesi dönem denilmektedir. Bu dönemde çocuk, hak ve yükümlülüklerin hukukî kaynağı olan zimmet sebebiyle vücûb ehliyetine sahiptir. Eşyayı, olayları, leh ve aleyhinde olanları tam olarak algılayamadığı için edâ ehliyeti eksiktir. Bu durum zâhirü’r-rivâyede ortaya konulmaktadır.

Şeybânî çocuğun hibe alması gibi lehinde olan tasarrufların geçerli olduğunu kabul etmekle birlikte genel prensip olarak borç verme, hibede bulunma, köle azat etme, hul’ ve zihâr yapma gibi aleyhine olan tasarrufların ise geçersiz olduğunu aktarır.<sup>1216</sup> Şeybânî’nin Ebû Hanîfe’den aktardığına göre çocuk bir kimseyi kasten öldürürse onun bu fiili hataen adam öldürme hükmünde kabul edilir ve kısas uygulanmaz. Hırsızlık yaptığında eli kesilmeyeceği için hırsızlık ikrarı da geçerli değildir.<sup>1217</sup> Çocuğun rehin vermesi babasının iznine bağlıdır.<sup>1218</sup> Zina ettiğinde had cezası uygulanmaz.<sup>1219</sup> Aynı zamanda çocuğun yaptığı ibadetler farz düzeyinde olmasa da yapıldığı takdirde geçerlidir.<sup>1220</sup> Şeybânî çocuğun zekât vermekle yükümlü olmadığını ifade eder.<sup>1221</sup> Kendisinden öşür alınacağı, ganimetten ise pay verilmeyeceğini de aktarır.<sup>1222</sup>

Son olarak şunu ifade etmek gerekir ki Hanefî mezhebi kurucu imamları çocuğun aleyhine olan tasarruflarını geçerli saymazken irtidadı hakkında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Ebû Hanîfe ve Şeybânî akli eren çocuğun irtidadının geçerli olduğunu

---

<sup>1214</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, C. 4, 371.

<sup>1215</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 11, 22.

<sup>1216</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 3, 32, 321, 376; C. 4, 552; C. 5, 15.

<sup>1217</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 6, 576; C. 7, 240, 276.

<sup>1218</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 3, 211.

<sup>1219</sup> Şeybânî, *el-Câmi ‘u’s-sağîr*, 146.

<sup>1220</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 411, 414.

<sup>1221</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 60, 71.

<sup>1222</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 2, 120.

ancak öldürülmeyeceği görüşünü savunurken Ebû Yûsuf bu irtidadın geçerli olmadığını savunmaktadır.<sup>1223</sup> Zira mahza zararına olan irtidadın geçerli olmaması gerekir.

### **a.c) Bunaklık (Ateh)**

Bunama idrak ve anlayış noksanlığından kaynaklı akılda oluşan zayıflık ve hastalıktır. Bu durumdaki kişiye ma'tuh denir. Ma'tuhun sözleri, aklının zayıflığı/dengesizliği sonucu karmaşık ve anlaşılmaz olduğundan, bazen akıllı kişilerin sözüne bazen de delilerin sözüne benzer.<sup>1224</sup>

Şeybânî'nin eserlerinde geçen fikhî meselelerde, ma'tuhun mümeyyiz çocuk konumunda olduğu ve birçok hükümde ona benzediği görülmektedir.<sup>1225</sup> Dolayısıyla ma'tuhun edâ ehliyeti eksiktir. Vücûb ehliyeti ise tamdır. Alım satım, vedâ, mudarebe, ikrar ve âriyet akdi gibi sözlü tasarrufları mümeyyiz çocuklarda olduğu gibi velisinin iznine bağlıdır.<sup>1226</sup> Hibede bulunma, borç verme, îla yapma, zihar yapma, talâk verme ve vakıf kurma gibi tamamen aleyhinde olan tasarrufları ise geçersizdir.<sup>1227</sup>

Şeybânî ma'tuhun kasten birini öldürmesinin hata ile öldürme hükmünde olduğunu, bu sebeple kendisine kısas uygulanmayacağını, hırsızlık yaptığında ise elinin kesilmeyeceğini belirtir.<sup>1228</sup>

İbadetler konusunda ise genellikle benimsenen görüş ma'tuhun mümeyyiz küçük hükmünde olduğudur. İbadetleri yerine getirmeleri durumunda ise edası sahihtir.<sup>1229</sup>

---

<sup>1223</sup> Şeybânî, *el-Câmi 'u's-sağîr*, 158.

<sup>1224</sup> Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 427; Molla Cîven, *Nûrî'l-envâr*, C. 2, 408.

<sup>1225</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 3, 32, 312, 376; C. 4, 553; C. 15, 35; C. 7, 8, 240.

<sup>1226</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 8, 512; C. 9, 24.

<sup>1227</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 3, 32, 376; C. 5, 15, 35; C. 7, 301.

<sup>1228</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 6, 576; C. 7, 14, 240.

<sup>1229</sup> Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 427; Beşir Gözübenli, "Ateh", *DİA*, C. 4, 51.

#### **a.d) Uyku**

Ehliyet arızalarından bir diğeri ise uykudur. Uyku, aklın ve zâhirî beş duyunun işlevselliğini engelleyen tabii bir durgunluktur.<sup>1230</sup> Uyku halinin esasen vücûb ehliyetine etkisi yoktur. Şer'î hitabı anlamaya engel olduğundan kişi uyanıncaya kadar edâ ehliyetini geciktirir.<sup>1231</sup>

Zâhirü'r-rivâye eserlerinde uyuyan kişi hakkında verilen hükümler incelendiğinde tüm sözlü tasarruflarının geçersiz olduğu anlaşılmaktadır. Bu hükmün ve aşağıda aktarılacak birçok hükmün kaynağını Hz. Peygamber'in "Üç kişiden kalem kaldırılmıştır; bülüğa erişinceye kadar çocuktan, akli başına gelinceye kadar deli kimseden ve uyanıncaya kadar uykuda olan kişiden"<sup>1232</sup> hadisi oluşturmaktadır. Nitekim Şeybânî uyuyan birinin hanımını boşaması, îlâ yapması, köle azat etmesi, ikrarda bulunması, yemin etmesi ve vekâlet vermesinin hukuki bir hükmü olmadığını aktarır.<sup>1233</sup> Uyuyan kişinin bir başkası üzerine düşerek öldürmesi halinde kısas gerekmeyeceğini fakat diyet cezasını ödemek gerektiğinin de bildirir.<sup>1234</sup>

#### **a.e) Unutmak**

Ehliyet arızalarından bir diğeri de unutmadır. "Bir şeyin ihtiyaç anında akla gelmemesi anlamına gelen nisyan/unutma"<sup>1235</sup> vücûb ve edâ ehliyetine zıt değildir. Unutkan kimsenin her iki ehliyeti de sahihtir.<sup>1236</sup>

<sup>1230</sup> Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 428.

<sup>1231</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, C. 4, 390.

<sup>1232</sup> Ebû Dâvûd, "Hudûd", 16 (No. 4398, 4401).

<sup>1233</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 4, 486, 540; Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*, C. 5, 219; *el-Asl*, C. 5, 35, 80; C. 8, 388; C. 9, 480; C. 11, 416.

<sup>1234</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 6, 563.

<sup>1235</sup> Zerkâ, Mustafa b. Ahmed b. Muhammed, *Şerhu'l-kavâ'idi'l-fikhiyye*, 2.bs., (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1409/1989), 159.

<sup>1236</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 469; İtkânî, Kıvâmüddîn Emîr Kâtib b. Emîr Ömer b. Emîr Gâzî el-Fârâbî, *et-Tebyîn*, nşr. Sâbir Nasr Mustafa Osman, 2.bs., (Kuveyt: Vizâratü'l-evkaf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012), C. 2, 246; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 428.

Unutma arızası, zâhirü'r-rivâyede ehliyet arızalarından kabul edilmiştir. Allah hakları konusunda unutulmuş bazı farzların iade edilmesi gerektiği ifade edildiği gibi Allah hakları konusunda olduğu halde unutulma sonucunda bozulan bazı farzların iadesine gerek olmadığı da ifade edilmiştir. Örneğin bir kimse unutarak farz namazı kaçırırsa namazını kaza etmesi gerekirken, oruçlu iken unutarak yese içse yahut unutarak eşiyile cinsî münasebette bulursa bundan dolayı orucunu kaza etmesi gerekmediği gibi böyle bir kimse günah işlemiş de kabul edilmez.<sup>1237</sup> Bu kişinin orucunu tamamlaması gerekir.<sup>1238</sup> Hatta bir kimse ramazan ayında unutarak yiyip içtikten sonra orucunun bozulduğunu düşünerek bilerek tekrar yese sadece kaza gerekir.<sup>1239</sup> Fakat namaz kılariken unutarak yeme içme namazı bozar ve namazın yeniden kılınması gerekir.<sup>1240</sup>

#### **a.f) Hastalık (Maraz)**

Diğer bir ehliyet arızası hastalıktır. Hastalık “vücudun normal seyrinin dışında olduğu bir durum” anlamına gelmektedir.<sup>1241</sup> Hastalık arızası unutma arızası gibi her iki ehliyeti de ortadan kaldırmaz.<sup>1242</sup> Hastalık sebebiyle ne Allah hakları ne de kul hakları düşer. Ancak hastalık bazı hükümlere etki eder, hastanın bazı tasarruflarını kısıtlar. Örneğin Şeybânî hastalığından dolayı abdest alamayan kişinin teyemmüm yapabileceği, oturarak namaz kılabilceği hükümleri aktarır.<sup>1243</sup>

Nikâh, talâk, hul', borç ikrarı ve îlâ<sup>1244</sup> gibi sözlü tasarrufları câiz olduğu gibi hibede bulunma, köle azat etme<sup>1245</sup> gibi tamamen aleyhinde olan tasarrufları da geçerlidir.

<sup>1237</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 126; C. 2, 150; Şeybânî, *el-Câmi 'u's-sağîr*, 88-89.

<sup>1238</sup> Buhârî, “Savm”, 26 (1933).

<sup>1239</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 33, 128; Şeybânî, *el-Câmi 'u's-sağîr*, 89; Şeybânî, *el-Hücce*, C. 1, 18.

<sup>1240</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 171.

<sup>1241</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, C. 4, 426.

<sup>1242</sup> İtkânî, *et-Tebyîn*, C. 2, 298.

<sup>1243</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 86.

<sup>1244</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 4, 469; C. 4, 529, 532; C. 4, 573; Şeybânî, *el-Câmi 'u's-sağîr*, 121.

<sup>1245</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 3, 412; C. 5, 257.

Şeybânî'nin bu aktarımlarından anlaşılacağı gibi, hastalık hasta kişinin tasarruflarını geçersiz kılmadığı gibi hastayı genel anlamda kısıtlamamaktadır. Ancak zâhirü'r-rivâye eserlerinde geçtiği üzere, hastanın tasarrufları sadece marazu'l-mevt denilen ölüm hastalığında geçersiz kabul edilmiştir.<sup>1246</sup>

### **a.g) Hayız ve Nifas**

Hayız, sağlıklı kadının rahminden doğum sonrası olmayan düzenli aralıklarla akan kana denilirken<sup>1247</sup> doğumdan hemen sonra rahimden gelen kana nifâs denilmektedir. Bu halde olan kadına “nüfesa” denilir.<sup>1248</sup>

Hayız ve nifâs, hastalık ve unutma arızasında olduğu gibi her iki ehliyeti de ortadan kaldırmaz; ne Allah haklarını ne de kul haklarını düşürür. Ancak bazı hükümlere etki eder. Hastanın bazı tasarruflarını kısıtlar. Kadınlar hayızlı ve nifâşlyken tilavet secdesi yapmazlar, namaz kılamazlar, oruç tutamazlar. Şeybânî namazlarını kaza etmediklerini, oruçlarını ise kaza ettiklerini aktarır.<sup>1249</sup> Ayrıca boşanmaları geçerlidir.<sup>1250</sup> Dolayısıyla çok az sayıdaki tasarrufları kısıtlanmış olmaktadır.

### **b) Müktesep Ârızalar**

Müktesep ârızalar kişinin kendi isteği/iradesi ile meydana getirdiği yahut sebebiyet verdiği hallerdir. Bunlar bilgisizlik (cehl), yanılmak (hata), sarhoşluk (sekr), ciddiyetsizlik (hezl), yolculuk (sefer) zorlama (ikrâh) durumlarıdır. Müktesep yani kazanılmış ârızaların hata ve yolculuk gibi tabî'î olanları olduğu gibi sarhoşluk ve ciddiyetsizlik gibi tabî'î olmayanları da vardır.

---

<sup>1246</sup> Şeybânî, *el-Câmi 'u'l-kebîr*, 132; Şeybânî, *el-Câmi 'u's-Sağîr*, 123.

<sup>1247</sup> Kâsânî, *Bedâ'i 'u's-sanâ'i*, C. 1, 285.

<sup>1248</sup> Kâsânî, *a.g.e.*, C. 1, 292.

<sup>1249</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 27.

<sup>1250</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 4, 431.

### **b.a) Bilgisizlik**

İlmin zıddı olan bilmemek (cehl, cehalet) “bir şeye gerçekte olduğu vasfa aykırı tarzda inanmak”<sup>1251</sup> olarak tanımlanmıştır. Ehliyet ârızası olarak cehalet, ehliyete aykırı değildir. Ancak bazı hallerde kişi mazur görülmüştür. Şer‘î hükümleri bilmeme ya dârüislâmda ya da dârülharpte gerçekleşebilir. Zâhirü’r-rivâye eserlerinde geçen bilgilere göre dârüislâmda Kur’ân, sünnet ve icmâ ile sabit olan açık, genel/yaygın hükümlerin bilinmemesi prensip olarak mazeret kabul edilmemekte, dârülharpte ise mazeret kabul edilmektedir. Ebû Hanîfe’ye göre dârülharpte Müslüman olan bir kimsenin birkaç ay namaz yükümlülüğünden habersiz olması halinde daha sonra bu namazları kaza etmesi gerekmez. Dârüislâmda ise namazlarını kaza etmesi gerekir. Ebû Yusuf ve Şeybânî bu hükmü değerlendirirken kıyasa göre kendilerine namaz yükümlülüğü ile ilgili delil sunulmadıkça her iki durumda da kaza edilmemesi gerekeceğini ancak bu konuda kıyası terkettiklerini ifade ederler.<sup>1252</sup>

Dârülharp, Müslümanlara uygulanacak şer‘î hükümlere mahal olmadığından, kişi Müslüman dahi olsa zina yahut hırsızlık suçlarına had cezası uygulanmamaktadır.<sup>1253</sup> Buna karşılık dârüislâmda şer‘î hükümler yaygın olduğundan isteyen herkes kolayca ulaşabilir. Zira beş vakit ezan okunmakta, camilerde namaz kılınmakta, zina, içki ve diğer bazı eylemlerin haram olduğu anlatılmaktadır. Dolayısıyla bir takım ilmi meseleler dışında genel olarak dârüislâmda cehalet mazeret kabul edilmemiştir.<sup>1254</sup>

### **b.b) Yanılmak**

Yanılmak (hata), fiil veya sözün fâil veya söyleyenin dikkatli düşünmemesi sebebiyle iradesine aykırı olarak gerçekleşmesidir.<sup>1255</sup> Hataen mümini öldüren kişiyle

---

<sup>1251</sup> Ebû İshak eş-Şîrâzî, *el-Lüma’*, 79.

<sup>1252</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 252.

<sup>1253</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 7, 479.

<sup>1254</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, C. 1, 413.

<sup>1255</sup> İtkânî, *et-Tebyîn*, C. 2, 231, 379.

ilgili hükümleri ifade eden âyet bu konudaki hükme temel teşkil eder.<sup>1256</sup> Diğeri ise Hz. Peygamberin hata ve ikrah altında yapılanların hükmünün kaldırıldığını belirten <sup>1257</sup> buyruğudur. Bu nasların ifade ettiği hükme göre hata, ehliyet arızalarındandır.

Hata gerek vücûb gerekse edâ ehliyetine aykırı değildir. Vücûb ve edâ ehliyetleri sahihtir. Hata, ceza konusunda şüphe olmaya elverişli kabul edilmiştir. Bu sebeple Allah haklarında mazeret kabul edilir ve hata yapan kişi günah işlemiş olmaz. Kıyas ve had cezasını düşürür. Şeybânî hata ile birini yaralama, elini kesme veya öldürmede diyetin yeterli görüldüğünü aktarır.<sup>1258</sup> Yalnız hata ile işlenen bazı fiiller kimi zaman hak mahrumiyetine sebep olabilmektedir. Nitekim Şeybânî hata ile murisini öldüren kişinin mirastan mahrum olacağı hükmünü de kaydeder.<sup>1259</sup>

Hata ile Allah hakları kalkarken malî mesuliyeti gerektiren kul hakları düşmez.

### **b.c) Sarhoşluk**

İslâm hukukunda sarhoşluk, eşyadaki güzellik ve çirkinliği birbirinden ayıran akli devre dışı bırakması yanında fert ve toplum için önemli zararlara sebep olduğundan yasaklanmıştır.

Hanefî usûlcüleri sarhoşluğu helâl ve haram yollarla oluşan şekilde ikiye ayırmışlardır. Kişinin tedavi amaçlı, açlık ve susuzluktan yahut ikrâh altında iken sarhoşluk verici maddeleri alması “helâl yolla sarhoşluk” diye nitelmişlerdir. Ayrıca bu yollarla sarhoş olan kişiyi baygın kişiye benzeterek yaptığı talâk, itâk ve diğer tasarrufları geçersiz kabul etmişlerdir.<sup>1260</sup>

Haram yollarla oluşan sarhoşluğun vücûb ehliyetine etkisi olmadığı gibi edâ ehliyetine de etkisi olmadığı görüşünü benimseyen Hanefiler haram yolla sarhoş olan

---

<sup>1256</sup> Nisâ, 4/92.

<sup>1257</sup> İbn Mâce, “Talâk”, 16 (No. 2043).

<sup>1258</sup> Şeybânî, el-Asl, C. 6, 120, 548, 558, 560-561, 593; C. 7, 154, 257; Şeybânî, *es-Siyerü's-Sağîr*, 180, 202.

<sup>1259</sup> Şeybânî, *el-Hüccce*, C. 4, 470.

<sup>1260</sup> İtkânî, *et-Tebyîn*, C. 2, 348.

mükelleflerin tasarruflarının geçerli olduğu kanaatindedir.<sup>1261</sup> Haram yolla sarhoş olan kişilerin şer‘î teklife muhatap olduğunu ve yaptıkları tüm tasarrufların geçerli olduğunu<sup>1262</sup> aktaran Şeybânî konuyla ilgili bazı istisnaların bulunduğunu da bildirir. Zâhirü’r-rivâye eserlerinde geçtiği üzere o, sarhoşun dinden döndüğü ikrarının kıyasa göre geçerli olduğunu ancak kıyası terkedip istihsân deliline başvurarak söz konusu ikrarın geçersiz olduğunu ve son olarak salt Allah haklarında kişinin kendi aleyhine şahitliğini kabul etmediklerini belirtir.<sup>1263</sup>

#### **b.d) Ciddiyetsizlik**

Ehliyet arızalarından biri olan ciddiyetsizlik/hezl, lafzın hakiki ve mecâzî anlamının kastedilmemesini<sup>1264</sup> ifade etmektedir. Ciddiyetsizlik, kişinin söz ve davranışlarının doğuracağı sonuçları kasetmese de o kişinin vücûb ve edâ ehliyetini ortadan kaldırmaz.

Ciddiyetsiz kimsenin itikat/inançla ilgili sözleri hüküm ifade eder. Bu sebeple bir ciddiyetsiz kişinin İslâm dini ile alay etmesi küfrü gerektirir.<sup>1265</sup>

Şeybânî zâhirü’r-rivâye eserlerinde ciddiyetsiz kişilerin tasarruflarına fazlaca değinmemiştir. O, ciddiyetsiz kişilerin adağının, evlenme, boşanma ve köle azat etmelerinin geçerli olduğunu aktarır<sup>1266</sup> ve “Üç şey vardır ki bunların ciddi olarak yapılması da şaka yoluyla yapılması da ciddidir. Bunlar talâk, köle azat etmek ve nikâh”<sup>1267</sup> hadisini delil olarak getirir. Ardından bu tür tasarruflarda ciddiyetsizlik ve

---

<sup>1261</sup> İtkânî, *a.g.e.*, C. 2, 350.

<sup>1262</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 4, 552; C. 5, 172; C. 8, 388.

<sup>1263</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 7, 511; Şeybânî, *es-Siyerü’s-sagîr*, 226; Şeybânî, *el-Câmi’u’s-sagîr*, 145; Şeybânî, *el-Asl*, C. 10, 478.

<sup>1264</sup> Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, 215.

<sup>1265</sup> Tevbe, 9/65-66.

<sup>1266</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 7, 300; *el-Hüccce*, C. 3, 119.

<sup>1267</sup> Tirmizî, “Talâk”, 9 (No. 1184); Ebû Dâvûd, “Talâk” 9 (No. 2194); İbn Mâce, “Talâk”, 13 (No. 2039).

ikrâhın dikkate alınmayacağı, dolayısıyla fikhî sonuçlarını doğuracağını söyler.<sup>1268</sup>

Şeybânî kimi yerlerde ciddiyetsizlik ile eş anlamlı “لغب” şaka lafzını kullanır.<sup>1269</sup>

Ciddiyetsiz kişinin alışveriş akdi geçersizdir. Şeybânî bunun geçersiz olabilmesi için yapılan akdin icrasından önce tarafların şaka yaptıklarına dair açık bir şekilde irade beyanlarının olması gerektiğinin şart olduğunu aktarır.<sup>1270</sup> Hanefî mezhebi yerleşik fıkıh kaynaklarında da ciddiyetsiz kişinin alışveriş akdinin geçersiz olduğu bildirilmiştir.<sup>1271</sup>

### **b.e) Yolculuk/Sefer**

Sefer, bir kimsenin yayan olarak üç günlük mesafeyi kat etmek üzere bulunduğu yerden ayrılmasıdır.<sup>1272</sup> Sefer, vüçûb ve edâ ehliyetini ortadan kaldırmaz. Mutlak olarak yani ister meşakkat bulunsun ister bulunmasın yahut ister ma‘siyet ister sevap elde etme amaçlı olsun, bazı ibadetler hakkında kolaylık sebebidir. Dolayısıyla diğer ehliyet arızalarında olduğu gibi bazı şer‘î hükümleri düşürmez.<sup>1273</sup>

Konuya temel teşkil eden delillerden biri hasta veya yolcu kişilerin oruçla mükellef olmadıkları ve tutumadıkları günleri kaza edebilecekleri âyette ifade edilmiştir.<sup>1274</sup> Aynı şekilde korku ve sefer anında namazların kısaltılabileceği âyette<sup>1275</sup> belirtilmiştir.

Şeybânî, konuyu bu iki âyet ekseninde ele almaktadır. Yolcular on beş günden daha az yolculuk yaptıklarında, üç gün üç gece mestler üzerine mesh yaparlar.<sup>1276</sup> Dört rek’âtlı farz namazları iki rek’ât olarak kılarlar. Namazların kısaltılarak kılınabilmesi

---

<sup>1268</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 7, 314.

<sup>1269</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 7, 336.

<sup>1270</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 7, 385.

<sup>1271</sup> Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’*, C. 4, 214-215.

<sup>1272</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, C. 1, 80.

<sup>1273</sup> İtkânî, *et-Tebyîn*, C. 2, 386; Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-usûl*, 457.

<sup>1274</sup> Bakara, 2/185.

<sup>1275</sup> Nisâ, 4/101.

<sup>1276</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 70, 77, 79.

için kişinin yayan olarak üç günlük mesafeyi kat etmek üzere yolculuğa çıkması gerekir.<sup>1277</sup> Şeybânî bu hükmün, “Kadının yanında mahremi olmaksızın üç günden fazla yolculuğa çıkmasın”<sup>1278</sup> hadisine kıyas edilerek verilen bir hüküm olduğunu bildirir.<sup>1279</sup> Yolcu, son vakte kadar su bulamadığı takdirde, teyemmüm yapabilir. Ebû Hanîfe’ye göre yolcu, mukîm kişilere Cuma namazı dahi kıldırabilir.<sup>1280</sup> Yolcu isterse farz orucunu tutabilir. Yolculuk buna engel değildir. Fakat kendisine tutmama ruhsatı verilmiştir.<sup>1281</sup>

### **b.f) Zorlama (İkrah)**

İkrah, kişinin başka birini, birtakım hususlara mecbur bırakmasıdır. Mükrehin rızasını ortadan kaldıran, ihtiyarını fâsid hale getiren fakat ehliyeti yok etmeyen ve şer‘î hitabı ortadan kaldırmayan fiil”<sup>1282</sup> şeklinde tanımlanan ikrâh, ehliyeti etkileyen müktesep ârızalardan sonuncusudur. İkrah her iki ehliyete de muhatap olmaya engel teşkil etmez. Çünkü ikrâh altında bulunan kişide akıl, bülûğ ve zimmet halen mevcuttur.

Şeybânî, uzuvlarının telef olmasına yol açmayacak şekilde bir veya birkaç defa kırbaç ile dövülmekle tehdit edilerek içki içmeye, domuz eti yahut leş yemeğe zorlanan kişinin söz konusu şeyleri yemesinin câiz olmadığını ifade etmektedir.<sup>1283</sup> O, aynı şekilde hapis cezası veya bir yerde bağlı tutulması gibi kişinin uzuvlarından birinin telef olmasına yol açmayacak şekilde yapılan tehditlerin içki içmeye ve domuz eti yemeğe bir gerekçe olmayacağı kanaatindedir. Buna karşılık yiyecek ve içecek vermemekle tehdit edilen kişinin -ki bu durumda uzuvlarının telef olması söz konusudur- içki içmesi ve domuz eti yemesini zaruret haline kıyas ederek tıpkı

<sup>1277</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 231; Şeybânî, *el-Câmi ‘u’s-Sağîr*, 76-77; Serahsî, *Şerhu’s-Siyeri’l-kebir*, C. 1, 170, 172.

<sup>1278</sup> Buhârî, “Taksîrû’s-salât”, 4 (No. 1086).

<sup>1279</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 231.

<sup>1280</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 1, 84; C. 1, 315.

<sup>1281</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 2, 167; C. 5, 21; *el-Hüccce*, C. 1, 378.

<sup>1282</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, C. 24, 38.

<sup>1283</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 7, 305.

ızdırar halinde bulunan kişiye ölü (leş), domuz eti yiyip içki içebileceği ruhsatı verildiği gibi, yiyecek ve içecek vermemekle tehdit edilen kişiye de ruhsat verildiğini aktarır. Şeybânî ikrâh altında bulunan kişinin açlık, susuzluk, ölüm ve uzuvlarının telef olmasıyla yapılan tehdit karşısında söz konusu mahzur şeyleri yiyip içebileceğini de aktarır.<sup>1284</sup>

Şeybânî, kişinin baba ve annesi gibi en yakınlarını hapsedmeye yahut kölesini başka bir kimseye satmasına yönelik tehdidin gerçek bir tehdit/ikrâh olmadığı görüşündedir.<sup>1285</sup> Onun ikrâhı üç kısım olarak incelemesi, klasik Hanefî usûl anlayışına kaynaklık ettiğini açıkça göstermektedir. Nitekim Hanefî usûlcüler ikrâhı; rızayı yok eden, ihtiyarı bozan anlamındaki ikrâh-ı mülcî, rızayı yok eden ancak ihtiyarı bozmayan ikrâh-ı gayri mülcî ve son olarak kişinin ne rızasını ne de ihtiyarını ortadan kaldıran ikrâh şeklinde üç kısma ayırmışlardır.<sup>1286</sup>

Zâhirü'r-rivâyede, mükrehin zorlandığı sözlü ve fiili eylemler hakkında farklı hükümler vardır. Şeybânî can veya bir uzvunun telef olmasına yol açan zorlama karşısında, kalbi imanla dolu olduğu halde kendisini küfre sokan sözü söylemesi yahut eylemde bulunması halinde, bu davranışların imanına zarar vermeyeceğini belirtir. Buna karşılık İslâm dinini üstün tutup yüceltmek amacıyla sabredip direnirse ve bu uğurda ölürse azimet ile amel etmiş ve sevap kazanmış olur.<sup>1287</sup>

Mükrehin nikâh, talâk, itk ve hul' gibi feshi mümkün olmayan tasarruflarda ikrâhin etkisi yoktur. Zâhirü'r-rivâyeye eserlerinde geçtiği üzere bu tarz tasarruflar geçerlidir.

---

<sup>1284</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 7, 306

<sup>1285</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 7, 406.

<sup>1286</sup> Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 781; Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 500; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, C. 2, 265; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl*, 460.

<sup>1287</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 7, 306, 417.

Şeybânî bu hükmün dayanağı olarak, Ammar b. Yasir'in (r.a) müşrikler tarafından Lât, Menât ve Uzzâ lehinde, Hz. Peygamber'in aleyhinde konuşmak zorunda bırakılması hadisini aktarır. Ammar (r.a) zorlanma sonucunda-kalben istememesine rağmen- müşriklerin istedikleri şeyleri söylemiş, sonra ağlayarak Hz. Peygamber'in huzuruna gelip hâdiseyi anlatınca Hz. Peygamber ona "Bunu yaparken kalbini nasıl hissettin?" diye sorar. "Kalbim imanla doluydu" şeklinde cevap verir. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Şayet onlar seni bir daha yakalar ve eziyet ederlerse yine böyle davran." buyurur. Sonra: "Kalbi imanla dolu olduğu halde (inkâra) zorlanan başka" âyeti inmiştir. Şeybânî, *el-Asl*, C. 7, 302-303.

Dolayısıyla ikrâh altında dahi olsa kişinin nikâhı, talâkı ve hul'ü şer'î sonuçlar doğurur.<sup>1288</sup> Mükrehin alışveriş, icâre ve hibe gibi feshi mümkün tasarrufları ise söyleyen kişiye atfedilir. Mükrehin rızası olmadığından bu beyanları fâsid hükmündedir. Daha sonra söz konusu tasarruflara izin verdiği takdirde geçerlilik vasfını alır.<sup>1289</sup>

Zorlama altında yapılan sözlü tasarruflardan ikrar bâtil kabul edilmiş ve böyle bir ikrara hiçbir hükmün terettüp etmeyeceği belirtilmiştir. Çünkü ikrar, haber cinsinden olup doğruya ve yanlışa muhtemeldir. Esasen normal durumda kişinin herhangi bir zorlama olmaksızın kendiliğinden yaptığı ikrarda doğru olma ihtimali tercih edilir. İkrar halinde ise tehdit sebebiyle yalan tarafı tercih edilir.<sup>1290</sup>

Son olarak mükrehin hiçbir durumda yapması câiz olmayan filler vardır. Haksız yere birini öldürmek, zorlama altında dahi olsa, asla câiz değildir. Çünkü ikrâh altında bulunan kişilere verilen ruhsat, canı yahut bir organının telef edilmemesi içindir. Zorlanan kişinin canı masum olduğu gibi başkasının canı da aynı oranda masumdur. Mükrehin hiçbir durumda yapmaması gereken diğer bir fiil ise zinadır. Nitekim Şeybânî, öldürülmekle tehdit edilse dahi mükrehin zina yapamayacağını, yaptığı takdirde günah işlemiş olacağını belirtir.<sup>1291</sup>

#### 4.3.1.7. Teâruz ve Tercih

Hanefî usûlcüler teâruzu farklı şekillerde tanımlasalar da sonuç itibariyle aynı anlamı kastetmektedirler. Pezdevî teâruzu; “İki denk delilden her birinin, diğerine karşı bir meziyeti olmaksızın, birbirine zıt iki hükmün karşı karşıya gelmesi”<sup>1292</sup> şeklinde tanımlarken Abdülaziz el-Buhârî; “İki denk delilin uzlaştırılmayacak şekilde karşı karşıya gelmesi”,<sup>1293</sup> İbnü'l-Hümâm ise; “İki delilden her birinin diğerinin

<sup>1288</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 7, 298-300, 314.

<sup>1289</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 7, 345-346, 349.

<sup>1290</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 7, 336-339; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, C. 4, 551.

<sup>1291</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 7, 400, 416.

<sup>1292</sup> Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 449.

<sup>1293</sup> Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, C. 3, 118.

gerektirdiği hükme engel olması”<sup>1294</sup> diye tanımlar. Tanımlarda görüleceği üzere teâruz, karşılıklı iki delilin birbirinin hükmünü menetmesi, engellemesi ve birinin diğerini işlevsiz kılmasıdır.

Tercih ise “birbirine denk iki şeyden birinin diğerine vasıf yönünden üstün olmasıdır”.<sup>1295</sup> Adil kimsenin şahitliğinin fasık kimseye tercih edilmesi örneğinde olduğu gibi adaletin fiske üstün oluşu bu konuya örnek olarak verilmektedir.<sup>1296</sup>

Şer‘î deliller doğası gereği birbiriyle çelişmezler. Nitekim bu durum âyette ifade edilmiştir.<sup>1297</sup> Bu bağlamda şer‘î delillerde aslanan birbiriyle çelişmesi değil, birbirlerini doğrulamaları ve ispat etmeleridir. Dolayısıyla gerçekte bir tenakuz ve teâruz yoktur. Çünkü teâruz, âcizliğin göstergesidir. Allah (c.c) ve Hz. Peygamber âcizlik ile vasıflanamaz. Fakat ilk bakışta bazı âyetler arasında bir teâruz varmış gibi algılansa da bu durum bizim nâsih ve mensûhu bilemediğimizden kaynaklanmış olabilir.<sup>1298</sup>

Hanefî usûlcüler teâruzun rükünlerini; şer‘î iki delilin birbirine zıt olması, birinin diğerine açıklık ve kat‘îlik bakımından üstün olmaması gerektiği şeklinde belirtirler. Şartı olarak da; mahal/konu birliği, zaman birliği ve hükmün çelişik olmasını ileri sürerler.<sup>1299</sup>

#### **4.3.1.8. Zâhirü’r-Rivâye’de Naslar Arasında Teâruz ve Tercih Yolları**

##### **a) Âyetin Âyet ile Teâruzu ve Tercih**

Haram ayların, cahiliye Arap toplumu için tarihsel ve kültürel bir arka planı olduğu açıktır. Meseleye yakından bakıldığında, haram ayları vb. hususlar, her ne kadar tahrif edilmiş de olsa, cahiliye Araplarının tevarüs ettikleri nebevî bir kaynağın varlığına işaret etmektedir. Tevarüs edilen bu kaynağın çeşitli izleri, cahiliye

<sup>1294</sup> İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, C. 3, 3.

<sup>1295</sup> Pezdevî, *Kenzü’l-Vüsûl*, 642.

<sup>1296</sup> Molla Cîven, *Nürü’l-envâr*, C. 2, 336.

<sup>1297</sup> Nisâ, 4/82.

<sup>1298</sup> Serahsî, *el-Usûl*, C. 2, 14.

<sup>1299</sup> Pezdevî, *Kenzü’l-Vüsûl*, 449.

Araplarının örf ve adetleriyle çeşitli uygulamalarında da görülmektedir. Bununla birlikte İslâm, cahiliye döneminden kalan bazı şeyleri olduğu gibi bırakmış yahut tavsiye etmiş, yanlış kısmını ayıklayıp özüne kavuşturmuşsa dahi bu, İslâm'ın ilgili coğrafyanın/toplumun kültürünü devam ettirdiğini anlamına gelmez. Bilakis söz konusu toplumun/coğrafyanın kültürüne sızmış kadîm nebevî inancı, kültürü ve geleneği ihya ettiği, bize de tekrar bu görevi yüklediği anlamına gelir. Haram ayların bu tarihi boyutu İslâm sonrasında savaş prensipleri<sup>1300</sup> ve ibadetler<sup>1301</sup> alanında da görülebilir.

Şeybânî haram aylarda savaşmayı yasaklayan âyetle<sup>1302</sup> müşriklerin bulunduğu yerde öldürülmesini emreden âyetin<sup>1303</sup> zâhiren çeliştiğini ifade eder. İlk âyette haram aylarda savaş nehyedilirken ikinci âyette ise belirli bir vakit tahsis edilmeksizin harbî müşriklerin öldürülmeleri emredilmektedir. Şeybânî bu zahiri teâruzu ikinci âyetin birinci âyeti neshettiğini bildirerek gidermeye çalışır.<sup>1304</sup> Bu yaklaşım klasik Hanefî usûl eserlerinde açıkça kendini göstermiş ve genel kabul görmüştür.<sup>1305</sup>

#### **b) Âyetin Hadisle/Sünnet ile Teâruzu ve Tercih**

İslâm'ın ilk dönemlerinde kişinin anne, baba ve yakın akrabalarına vasiyet etmesi vâcip kılınmıştı. Ancak bu hükmün daha sonra vârid olan bazı naslar tarafından neshedildiği ifade edilmiştir. Bu görüşü benimseyen Hanefî usûlcüler anneye, babaya ve yakın akrabaya vasiyet yapılmasını emreden âyetin<sup>1306</sup> neshedildiğini kabul ederler. Vasiyet âyeti diye isimlendirilen bu âyeti nesheden nas hakkında Hanefiler iki farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Bazıları vasiyet hükmünün miras âyeti ile<sup>1307</sup>

---

<sup>1300</sup> Bakara, 2/194.

<sup>1301</sup> Tevbe, 9/5.

<sup>1302</sup> Bakara, 2/217.

<sup>1303</sup> Tevbe, 9/5.

<sup>1304</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 385-386; C. 7, 436; Şeybânî, *es-Siyerü's-sagîr*, 101.

<sup>1305</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, C. 1, 385-386.

<sup>1306</sup> Bakara, 2/180.

<sup>1307</sup> Pezdevî, *Kenzü'l-Vüsûl*, 496-497.

çoğunluk ise “لا وصية لوارث” “Vârise vasiyet olmaz”<sup>1308</sup> hadisiyle neshedildiğini ileri sürmüştür. <sup>1309</sup> Cessâs, İsâ b. Ebân’ın bu görüşte olduğunu aktardıktan sonra kendisinin de aynı görüşte olduğunu bildirir. Cessâs, haber-i vâhid ile Kur’ân âyetinin neshedilemeyeceği görüşüne ise “Vârise vasiyet olmaz” hadisinin İslâm ümmeti tarafından kabul edilmesi sebebiyle meşhur olduğunu, meşhur haberle de neshin câiz olduğunu söyleyerek cevap verir. <sup>1310</sup>

Konu zâhirü’r-rivâye eserlerinde ele alındığında Şeybânî anneye, babaya ve yakın akrabaya vasiyet yapılmasını emreden âyetin vârise vasiyet yapılamayacağını ifade eden hadisle neshedildiğini açıkça ifade eder. Şeybânî bazı fikhî çözümlerinde söz konusu hadisin vasiyet âyetini neshettiğine de işaret etmektedir. Örneğin o, bir kimsenin hasta iken bütün parasını hanımına hibe etse, daha sonra ölse, yapılan bu hibenin bâtıl olduğunu aktarır. Gerekçe olarak hibenin vasiyet derecesinde olduğunu, vârise vasiyetin ise geçersiz olduğunu söyler. <sup>1311</sup>

Şeybânî başka bir yerde ise kişinin hem bazı vârislerine hem de yabancı birilerine vasiyette bulunması halinde vârislere yapılan vasiyetin geçersiz olduğunu, buna karşılık yabancılara yaptığı vasiyetin ise geçerli olduğunu belirtir. Şeybânî aynı gerekçeyi ileri sürer: “Vârise vasiyet olunmaz”. <sup>1312</sup>

Görüldüğü üzere âyet, akrabaya vasiyeti vâcip kılmasına karşın Şeybânî tarafından bu vasiyetin geçersiz olduğuna hükmedilmesi “Vârise vasiyet olunmaz” hadisinin âyeti neshettiği anlamına gelir. Nitekim yukarıda aktarıldığı gibi Hanefî usûlcülerinin çoğu bu sonucu çıkarmışlardır. <sup>1313</sup> Böylelikle akrabaya vasiyeti vâcip kılan nas ile onu geçersiz kılan diğer bir nas arasındaki teâruz, nesh yoluyla açıklığa kavuşturulmuştur.

<sup>1308</sup> Buhârî, “Vesâyâ”, 6 (No. 2747); Tirmîzî, “Vesâyâ”, 5 (No. 2120).

<sup>1309</sup> Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, C. 2, 429; Serahsî, *el-Usûl*, C. 2, 69-70.

<sup>1310</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, C. 1, 156, 174.

<sup>1311</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 5, 266.

<sup>1312</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 5, 444; Şeybânî, *el-Câmi’u’s-Sağîr*, 256.

<sup>1313</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, C. 1, 156, 174; Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, C. 2, 429-430; Serahsî, *el-Usûl*, C. 2, 69-70.

### c) *Âm ile Has Arasında Teâruz ve Tercih*

Hanefî fıkıh eserlerinde toprak mahsullerinin zekâtı ile ilgili farklı rivâyetler bulunmaktadır. Zâhirü'r-rivâye eserlerinde yer alan ve klasik Hanefî usûl eserlerinde âm lafzın hâs lafızla teâruz etmesi başlığı altında incelenen bu konuda Ebû Hanîfe ile öğrencileri ihtilaf halindedir. Aralarında teâruz bulunan rivâyetlerden biri “Beş veskten aşağı olan mahsullerde zekât yoktur”<sup>1314</sup>, diğeri ise “Yağmurla sulanan bütün ürünlerde onda bir zekât vardır”<sup>1315</sup> hadisidir.

Birincidi hadiste geçen “beş vesk” ifadesi hâs bir lafızdır. İkinci hadisin orijinal metninde geçen “ما” lafzı ise umumdur. Birinci rivayete göre beş veskten daha az mahsulünün zekâtı verilmez ancak ikinci rivâyete göre topraktan çıkan tüm mahsullerde zekât verilmesi gerekir. Dolayısıyla bu iki nas teâruz halindedir.

Şeybânî, Ebû Hanîfe'nin umum ifade eden hadisle amel ettiğini, dolayısıyla ona göre toprak mahsullerinden çıkan ürünün azlığına ve çokluğuna bakılmaksızın zekât verilmesi gerektiğini, kendisinin ve Ebû Yûsuf'un ise beş mahsulün veskten az olması durumunda zekât verilmeyeceği hadisi ile amel ettiğini belirtir.<sup>1316</sup>

Şeybânî bu açıklamalarından sonra klasik Hanefî usûl eserlerinde görüldüğü gibi hâs ve âm lafzın teâruzu başlığı altında metodolojik bir tartışmaya girmemiştir. O, konuyu rivâyetler bağlamında değerlendirmiştir. Öncelikle Ebû Hanîfe'nin görüşünü aktardıktan sonra onun, İbrahim en-Nehaî'nin naklettiği “Topraktan çıkan tüm mahsullerde onda bir zekât vardır” hadisiyle amel ettiğini, bu hadisi ayrıca Mücâhid b. Cebr'in de naklettiğini ve onun da aynı görüşte olduğunu açıklamıştır. Daha sonra kendisinin niçin bu görüşle amel etmediğini izah ederken konu hakkında meşhur olanın “Beş veskten aşağı olan mahsullerde zekât yoktur” hadisi olduğu bildirmiştir. Ardından Muaz b. Cebel'in naklettiği bir diğere ma'ruf hadis ile görüşünü teyit

<sup>1314</sup> Müslim, “Zekât”, 12 (No. 979).

<sup>1315</sup> Buhârî, “Zekât”, 42 (1459).

<sup>1316</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 2, 133; C. 7, 559-560, 564, 565; Şeybânî, *el-Câmi'u's-Sağîr*, 85; Şeybânî, *es-Siyerü's-Sağîr*, 279; *el-Hüccce*, C. 1, 497-499; Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, 124.

etmiştir.<sup>1317</sup> Şeybânî böylelikle aralarında teâruz bulunan iki nastan birini tercih ederek sorunu çözmüştür.

Bu bölümü bitirmeden önce şunu ifade edelim ki Şeybânî'nin meseleyi yalnızca rivâyetler bağlamında değerlendirmiş olması, konu hakkında ilk dönemlerde metodolojik tartışmalar yapılmadığı anlamına gelmemelidir. Zira Cessâs, hocası Kerhî'den şunları aktarır: “Hâs ve âm lafzın birbiriyle teâruz etmesi halinde birinin ifade ettiği hükümde ittifak edilmiş diğerinde ihtilaf edilmiş ise, hükmünde ittifak edilen diğerinin hükmünü geçersiz kılar. Nitekim ben İsâ b. Ebân'nın da bu görüşte olduğunu bilmekteyim”.<sup>1318</sup> Cessâs'tan aktardığımız bu pasajdan anlaşılacağı üzere konu ilk dönemlerden itibaren metodolojik açıdan da tartışılmıştır.

#### **d) Nas ile Müfesserin Teâruzu ve Tercih**

Nas ile müfesserin teâruz etmesi halinde yoruma ve tahsise kapalı olması sebebiyle müfesserin hükmü bağlayıcıdır/kat'îdir. Müfesserin neshedilebilme ihtimali bulunsa da bu durum Rasulullah'ın hayatta bulunduğu süre ile sınırlıdır. Nas ise te'vil ve tahsis ihtimaline açıktır. Buna göre her iki delil teâruz ettiğinde müfesser nassa tercih edilir.<sup>1319</sup>

Zâhirü'r-rivâye eserlerinde konuyla ilgili örneklerden biri, müstehâza kadının namaz için abdest alması meselesidir. Şer'î açıdan özürlü kabul edilen müstehâzanın aldığı abdestin geçerlilik süresi hakkında iki farklı hadis nakledilmiştir. Birincisi “Müstehâze her namaz için abdest alır” “المستحاضة تتوضأ لكل صلاة”<sup>1320</sup>, ikincisi ise “Müstehâze her namaz vakti için abdest alır” “المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة”<sup>1321</sup> hadisidir.

Bu iki hadisten birincisine göre müstehâza, aynı vakitte sadece vaktin farzını ve dilediği kadar nâfile namazı kılabilir. İkinci hâdise göre aynı vakitte farz, kazaya

<sup>1317</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 7, 563-564.

<sup>1318</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, C. 1, 416.

<sup>1319</sup> Şâşî, *Usûlü'ş-Şâşî*, 76-77; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, C. 1, 507-508; Serahsî, *el-Usûl*, C. 1, 165.

<sup>1320</sup> Buhârî, “Vudû”, 63 (No. 228).

<sup>1321</sup> Şeybânî, *Muvatta'*, “Müstehâze”, 24 (No. 82); Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, C. 1, 82-83.

kalan farz namaz, vâcip ve nâfile namaz kılabilir. Dolayısıyla her iki hadisin hükmüyle aynı anda ve bütünüyle amel etmek mümkün değildir.

Şeybânî'nin her iki hadisi bir arada değerlendirdiği ve birinci hadise “وقت” “vakit” kaydını takdir ederek yorumladığı anlaşılmaktadır. Çünkü birinci hadisi aktardıktan sonra “biz de bununla amel etmekteyiz” demiştir.<sup>1322</sup> Halbuki birinci hadisin anlamı - vakit kaydı takdir edilmediğinde- ikinci hadisin anlamıyla çelişmektedir. Buna rağmen Şeybânî, ikinci hadis için “biz bununla amel etmekteyiz”<sup>1323</sup> demektedir. Birinci hadis tevile elverişli olduğundan “vakit” kaydı takdir edilmiş ve böylelikle anlamı açık olan ve klasik Hanefî usûl eserlerinde müfesser diye tabir edilen delilin, tevile ihtimali olan nassa tercih edildiği anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak, her iki hâdis verilen anlam şöyle olmaktadır: Müstehâza her namaz vakti için abdest alır ve aynı vakitte farz, kazaya kalan farz namaz, vâcip ve nâfile namaz kılabilir.<sup>1324</sup> Şeybânî'den aktardığımız bu meselenin klasik Hanefî usûl ve furû‘ eserlerine kaynaklık ettiği açıkça görülmektedir.<sup>1325</sup>

#### e) *Râvîler Arası Tercih*

Hadisler arası teâruz ve tercih incelendiğinde tartışmanın genelde haber-i vâhid bağlamında olduğu görülecektir. Teâruz durumunda yapılan tercih işlemi de çoğu kez sened/râvî ve metin üzerinden gerçekleşir. Şeybânî'nin teâruz anında bu yönteme başvurduğu görülmektedir. Sened ve metni dikkate alarak yaptığı bazı tercihlerde Medine ehlini eleştirmiştir. Örneğin o, raf‘u'l-yedeyn konusunda Ebû Hanîfe'den namazda iftitâh tekbiri dışında ellerin kaldırılmayacağı görüşünü aktardıktan sonra, Medine ehlinin ihram tekbiri dışında rükûa giderken ve rükûdan kalkarken ellerin kaldırılması gerektiği görüşünde olduklarını ifade eder.<sup>1326</sup>

<sup>1322</sup> Şeybânî, *Kitabu'l-Âsâr*, C. 1, 83-84.

<sup>1323</sup> Şeybânî, *Muvatta'*, “Müstehâze”, 24 (No. 82).

<sup>1324</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 51; Şeybânî, *el-Asl*, C. 1, 290-291.

<sup>1325</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, C. 2, 314; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, C. 1, 51; Serahsî, *el-Mebsût*, C. 1, 17; Mergînânî, *el-Hidâye*, C. 1, 34.

<sup>1326</sup> Şeybânî, *el-Hücce*, C. 1, 94.

Şeybânî ellerin kaldırılmayacağına ilişkin rivâyetlerin İbn Mes‘ud ve Hz. Ali’den geldiğini, onların ellerini kaldırmadıklarını, ellerin kaldırılacağını bildiren rivâyetlerin ise İbn Ömer’den geldiğini bildirir.

Şeybânî hüküm bakımından birbirine aykırı olan bu iki rivâyet arasından ellerin kaldırılmayacağı rivâyetini tercih eder ve tercihini şöyle temellendirir: Hz. Ali ve İbn Mes‘ud, Hz. Peygamber’i İbn Ömer’den daha iyi tanımaktadırlar. Çünkü her ikisi de Bedir ehlidir. Bedir ehli ise Hz. Peygamber’in nasıl namaz kıldığını, neyi yapıp neyi yapmadığını daha iyi bilir.<sup>1327</sup>

#### 4.3.1.9. Nesih

Nesih kelimesi dilde; “Bir şeyi iptal edip yerine başkasını ikame etme, izale etme, kaldırma, bir şeyi bir yerden başka bir yere nakletme” gibi anlamlara gelir.<sup>1328</sup>

Hanefî usûlcüler neshin bir “beyan” türü olduğunu söylerler. Onlara göre nesih, zan ve yorum açısından devam etmesi imkân dâhilinde olan bir hükmün süresinin açıklanmasıdır. Dolayısıyla önce verilen bir hükmün süresinin nâsihe kadar devam ettiği belirtilmiş, hükmün neshinden sonra ise kanun koyucunun maksadının bu olmadığı ortaya çıkmıştır.<sup>1329</sup> Serahsî neshi; “Şâri‘ cihetinden mensûh hükmün müddetinin açıklanması, bizim açımızdan ise var olan hükmün yerine başka bir hükmün getirilmesidir” şeklinde tanımlar.<sup>1330</sup>

Zâhirü’r-rivâye eserlerinde nesih konusunu ele alan Şeybânî, nesih konusunda farklı yaklaşımlar sergiler. Kimi yerlerde bazı âyetlerin diğer bazı âyetlerden sonra nazil olduğunu<sup>1331</sup> ifade etmek suretiyle neshe işaret ettiği gibi kimi yerlerde ise muhkem bir âyetin hükmünün reddedilemeyeceğini ancak nesholması durumunun istisna

---

<sup>1327</sup> Şeybânî, *a.g.e.*, C. 1, 95.

<sup>1328</sup> İbn Fâris, *Mu‘cemü mekâyisi’l-lüga*, C. 5, 424; İbn-i Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, C. 3, 61; Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs*, C. 7, 355-356.

<sup>1329</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, C. 2, 199.

<sup>1330</sup> Serahsî, *el-Usûl*, C. 2, 56.

<sup>1331</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 4, 404; Serahsî, *el-Usûl*, C. 1, 150.

edildiğini ifade eder.<sup>1332</sup> Kimi yerlerde de açıkça bazı âyetlerin neshedildiğini ifade etmektedir. Örneğin Ebû Yusuf kanalıyla Mücâhid b. Cebr'den; haram aylarda savaşmanın yasaklandığını bildiren âyetin, kıtalin haram olduğu aylar çıktığında müşriklerin öldürülmesini emreden<sup>1333</sup> âyetle neshedildiğini aktarır.<sup>1334</sup> Şeybânî *es-Siyerü'l-kebir*'de haram aylarda savaşma yasağının neshedildiği görüşünü tekrar ederek yukarıdaki yaklaşımını tekit etmektedir.<sup>1335</sup> Şeybânî, kimi hadislerin hükümlerinin diğer bazı hadislerle neshedildiğini de aktarır.<sup>1336</sup>

Şeybânî'nin bazı eserlerinde “terk” “ترك” kavramını nesih kavramı yerinde kullandığı görülmektedir. Örneğin, Hz. Peygamber'in cenaze taşınırken ayağa kalktığını ancak daha sonra onu terk ettiğini aktarır ve ardından bu görüşün Ebû Hanîfe'nin görüşü olduğunu ifade eder.<sup>1337</sup>

Şeybânî'nin neshin çerçevesini belirlediği bu yaklaşımın klasik Hanefî usûl eserlerine temel teşkil ettiği açıkça görülmektedir. Nitekim Cessâs'ın nesih hakkında ortaya koyduğu bazı örnekler Şeybânî'nin nesih ile ilgili verdiği örneklerin aynısıdır.<sup>1338</sup>

---

<sup>1332</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 8, 467.

<sup>1333</sup> Tevbe, 9/5.

<sup>1334</sup> Şeybânî, *el-Asl*, C. 7, 435-436.

<sup>1335</sup> Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-kebir*, C. 1, 67-68.

<sup>1336</sup> Şeybânî, *el-Hücce*, C. 1, 257; *el-Hücce*, C. 2, 756-758.

<sup>1337</sup> Şeybânî, *Muvatta'*, “Cenâiz”, 5 (No. 310).

<sup>1338</sup> Cessâs, *el-Füsûl*, C. 1, 385-386, 397.

## SONUÇ

Doktora çalışmamız boyunca elde edilen neticelerin şu şekilde ortaya konulması mümkündür:

1. Zâhirü'r-rivâye eserleri Şeybânî'den güvenilir ravilerce meşhur veya mütevâtir yolla rivâyet edildiğinden “zâhirü'r-rivâye” diye adlandırıldığı gibi içerik olarak Hanefî fikhının temelini teşkil ettiği için “mesâilü'l-usûl” diye de adlandırılmıştır. Mesâilü'l-usûl Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Şeybânî'den rivâyet edilen konulardır. Bunlara İmam Züfer ve Hasan b. Ziyâd da ilave edilir. Tercih edilen görüşe göre zâhirü'r-rivâye eserleri; *el-Mebsût/el-Asl*, *el-Câmi'u's-sağîr*, *el-Câmi'u'l-kebîr*, *es-Siyerü's-sağîr*, *es-Siyerü'l-kebîr* ve *ez-Ziyâdât*'tan oluşmaktadır.

2. Hanefî fikhının tedvininde, onun bir sonraki nesle aktarılmasında ve Hanefî mezhebinin geniş bir coğrafyaya yayılmasında Şeybânî'nin payı tarihi bir gerçektir. Şeybânî, ekolün görüşlerini kaydedip nakletmiştir.

*Fıkıh ilminin gelişmesi açısından önemli bir dönüm noktası olan fikhî konuların kitab, bab ve fasıllara ayrılarak yazılması, ekolün görüşlerinin orijinal bir metoda göre kayıt altına alınıp belli bir sisteme oturtulması hususunda da Şeybânî öncü konumundadır.*

3. İslâm ilim ve düşünce geleneğinde mezhep ve fırkaların birbirleri hakkında yaptıkları açıklama ve değerlendirmelerin zaman zaman genellemeci bir üslupla olduğu görülmektedir. Oysa isnad edilen bir görüş, ilgili mezhebin fakihlerinin tamamının kanaatini yansıtmıyor olabileceği gibi karşıt görüşte olan mezhep sahiplerince konunun baştan yanlış anlaşılması ihtimalide mümkündür. Bu bağlamda gerek karşıt mezhep sahiplerince gerekse Hanefî mezhebi içi bazı usûlcüler tarafından âhâd haberlerin kabulü için ileri sürülen râvînin fakih olması ve umumü'l-belvâ gibi şartlar mezhebin kurucu imamlarına ait şartlar olarak kabul edilemez. Çünkü bu gibi şartlar, kurucu imamların hadislerle yaklaşım yöntemlerinde açıkça beyan ettikleri kriterler olmadığı gibi onların görüş ve istidlâlleri dikkate alındığında -ilkesel bazda- onlara nispet de edilemez. Araştırmamız neticesinde râvînin fakih olma şartını İsbâ b. Ebân'ın ifadelerini yorumlayarak ortaya koyan ilk kişi Debûsî'dir. Daha sonraki usul literatüründe bu şart zikredilmeye devam etmiştir. Umûmü'l-belvâ şartı ise Cessâs tarafından haberlerin kabulünde açıkça ifade edilmiş ve Hanefî usul

literatüründe haber-i vâhidlerin kabulünde önemli bir kriter olarak yerini almıştır. Buna göre Hanefî mezhebi kurucu imamları ile yerleşik Hanefî usul eserleri müellifleri arasında bazı konularda metodolojik bir fark görülmektedir.

4. Hanefî mezhebi doktrinini diğer mezheplerden ayıran en önemli özelliklerden biri farazî fıkıh yani takdirî fıkıh anlayışıdır. Farazî fıkıh, henüz gerçekleşmemiş fakat gerçekleşmesi mümkün meseleleri kapsamaktadır. Hanefî mezhebi kurucu imamları intikal eden bilgiyi ele alarak özümsemiş, meseleler hakkında hüküm verirken sadece dış dünyadaki objektif durumu dikkate almamış, farazi meselelere dair açıklama yaparak hem kendi dönemleri hem de kendilerinden sonraki gerek fert gerekse toplum ve yönetimlerin ihtiyaçlarına cevap verebilecek zenginliğe sahip fıkıh hazinesini sunmuştur. Böylelikle farazî fıkıh anlayışı geleceğe yönelik hukuk inşası sağlayacak ve olay herhangi bir zaman diliminde gerçekleştiğinde hak, usulü dairesinde gecikmeksizin yerine gelebileceği gibi benzer olaylarda da benzer hükümler vermek kolaylaşacaktır.

5. İslâm hukuk tarihinde istihsân kavramı, ilk ortaya çıkışından itibaren tartışma konusu olmuştur. İstihsân kavramının sistematik olarak kullanıldığı ilk eserler Şeybânî'nin kaleme aldığı Hanefî mezhebi'nin temel kaynakları, zâhirü'r-rivâye metinleridir. Şeybânî'nin istihsân kavramından kastettiği anlamın, genel kuralın uygulanmasına engel teşkil eden kıyas-ı hafî, nas, örf, zaruret, toplumdaki ihtiyaçlar, kolaylık, müçtehidin mantıksal çıkarım ve gözlem sonucu ulaştığı kişisel kanaati, ticari hayatta pratikliğin sağlanması ve içinde bulunulan toplumun sosyal şartları gibi etkenler sebebiyle farklı bir kıyasın uygulanması görülmüştür.

6. Şeybânî'nin fer'î hükümleri çıkarmak için kullandığı deliller kitap, sünnet, icmâ, kıyas, sahâbî kavli, istihsân ve örf'ten oluşmaktadır. Bunlar arasında en çok kullandığı delil ise kıyastır. Buna karşılık o, mefhûmu'l-muhâlefet ve amel-i ehl-i Medine'yi delil olarak reddetmiştir.

7. Şeybânî'nin şer'î bir hükmü elde ederken ilk başvurduğu kaynak Kur'ân-ı Kerîm'dir. O, âyetlerin sarîh ifadeleri ile istidlâlde bulunduğu gibi istinbat yöntemiyle de istidlâlde bulunmaktadır. Bazı âyetlerin anlaşılmasında sahâbe ve tâbiîn müfessirlerine başvurmak vurduğu da görülmüştür.

**8.** Şeybânî fikhî icthahlarında ihtiyat, kolaylık, fakirlerin haklarının gözetilmesi ve kölelerin azat edilmesine önem verirdi. Bu sebeple çoğu zaman kelimenin zahiri manasını esas alıp yorumlamadan amel ederdi.

**9.** Hanefî mezhebini-diğer mezheplere göre-ayrıcalıklı kılan konulardan biri de Hanefî mezhebinin sadece Ebû Hanîfe'nin görüş ve içtihatlarından değil, bununla birlikte icthad melekisine haiz öğrencilerinin görüşlerinin toplamından oluşan bir fikh okulu olmasıdır. Ebû Hanîfe, kendisine arz edilen fikhî soruları teker teker cevaplar ve daha sonra önde gelen öğrencilerine ilgili konuları tartışmalarını söylerdi. Öğrencileri kendi aralarında ulaştıkları sonucu hocalarıyla birlikte tekrar tartışır ve bir hükme varırlardı. Şeybânî ise bu sonucu kayda geçirirdi.

**10.** Şeybânî'nin sünnet ve rivâyetlerle istidlâl ederken sadece rivâyetlerin anlamlarına bakmadığı, ayrıca bu rivâyetlerin ifade edilmiş şekli olan kavli, fiilî ve takriri sünnet oluşunu da dikkate aldığı görülür. Rivâyetleri Hz. Peygamber'e aidiyetinin yaygın olarak bilinmesi yönüyle ma'ruf ve meşhur sünnet şeklinde ayırmış, hüküm verirken bunu göz önünde bulundurmıştır. Ayrıca bazı rivâyetlerin Hz. Peygamber'e değil de sahâbî ve tabiin ulemasına ulaşması durumunda da onlarla istidlâlde bulunmuştur.

**11.** Hanefî mezhebi kurucu imamları her ne kadar sonraki dönemlerde terim haline gelmiş bir takım lafızları kullanmasalar da, fikhî istidlâllerinde pek çok kavramın muhtevasını kullanmışlardır. Örneğin ilk metinlerde "ibarenin delâleti" şeklinde bir terim kullanılmasa dahi kurucu imamlar bununla kast edilen kavramsal içeriğin tümüyle farkındadırlar.

**12.** Fikhî hükümlerin temellendirilmesi, fikhî kitaplarında bulunan hükümlerin Kur'an, sünnet ve diğer şer'î delillerden belli metodolojik esaslar üzere nasıl ve ne şekilde çıkarıldığını öğreteceğinden takipçilerinin kalbine huzur ve itmi'nan vereceği gibi dinî hükümlerin mükellef tarafından daha çabuk benimsenmesine de katkıda bulunur. Bu temellendirme ayrıca Hanefî mezhebinin teşekkül dönemi âlimleri ile tedvin dönemi âlimleri arasında usul farklılığı olup olmadığını ortaya koyar.

**13.** Son dönemlerde, Hanefî usulünün fûrûdan hareketle tespit edildiği şeklinde ifade edilmesi, diğer bir ifadeyle Hanefî mezhebi kurucu imamları tarafından usul konularıyla ilgili telif edilmiş müstakil bir eser bulunmaması nedeniyle yerleşik Hanefî usûlcülerin “fûrû-i fıkıh ’tan hareketle usûl kuralları oluşturmuşlar” düşüncesi kanaatimizce doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü bu yaklaşıma göre Hanefî mezhebi usûlcülerinden Cessâs-ilk müstakil fıkıh usulü eseri müellifi olarak-Hanefî fûrû-i fıkıh eserlerini tek tek incelemiş ve var olan fikhî çıkarımlardan hareketle kişisel anlayışına göre usul eseri ortaya koymuş sonucunu doğurmaktadır. Bu durum ise kurucu imamlar ile yerleşik usûlcüler arasındaki bağı önemli ölçüde koparacaktır. Bu sonucun ise her iki kesim arasında temsiliyet problemine yol açacağı kanaatindeyiz.

**14.** Usul konularına İmam Şâfî ile başlayan müstakil eser telif etme yöntemi Şeybânî’nin talebelerinden İsâ b. Ebân ile devam etmiştir. İsâ b. Ebân, Şeybânî’nin talebeleri arasında fıkıh usulü ve ferî meselelere dair görüşleri en fazla zikredilen fakihlerdendir. Onun usûla ilişkin kuralları ortaya koyarken, mezhebin kurucu imamlardan bağımsız bir tavır belirlemek suretiyle doğrudan ilk nesilden deliller ileri sürdüğü ve yeni bir anlayış ortaya koyduğu düşünülmemelidir. Nitekim Cessâs’ın: “İsâ b. Ebân’ın ifade ettiklerinin hepsini naklettim. Bana göre bu meseleler ashabımızın da yaklaşımıdır. Onların ortaya koyduğu asıllar bunu göstermektedir” cümleleri İsâ b. Ebân’ın yaklaşımın mezhebin genel çerçevesini yansıttığına deale eder.

Sonuç olarak erken dönem Hanefî kaynaklarda görülen usûl düşüncesine ilişkin açıklama ve değerlendirmelerin sonraki süreçte tedvin edilecek olan sistematik Hanefî usûlünün teşekkülüne kaynaklık ettiği, usûl düşüncesine ilişkin pek çok meselenin esasen Şeybânî tarafından dağınık şekilde bulunduğu tespit edilmiştir. Klasik Hanefî usulcüler ise ilgili meseleleri süreç içerisinde kimi zaman doğrudan kimi zaman da tahrir yoluyla ortaya koymuş ve tedvin etmişlerdir.

## KAYNAKÇA

- Abdülaziz el-Buhârî, Ahmed b. Muhammed, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Agitoğlu, Nurullah, “Usûl Adlı Eseri Bağlamında Hanefî Usûlcü Pezdevî’ye Göre Sünnet ve Haberin Çeşitleri”, *Ş.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 8, S. 16, s. 11, Diyarbakır: 2017.
- Ahsîkesî, Ebû Abdillâh Hüsâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ömer, *el-Müntehab fî usûli'l-mezheb*, (en-Nâmî şerhi ile), 2.bs., Karaçi: Mektebetü'l-büşrâ, 1431/2010.
- Akdağ, Eyyüp, “Ebû Hanîfe’nin Hayatı ve Zühd Anlayışı”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 11, s. 175, Aralık: 2018.
- Akkûş, Murat “Abbâsî Halifelerinin Ölüm Sebepleri”, Yüksek Lisans Tezi, *S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2010.
- Aktepe, İshak Emin, *Şâfiî ve Öncesinde Sünnet*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Alâeddin Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed (ö.539/1144), *Tuhfetü'l-fukahâ'*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1984.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nûrüddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî, *el-Esmârü'l-Ceniyye fî esmâ'i'l-Hanefiyye*, thk. Abdülmuhsin Abdullah Ahmed, Bağdat: Divâni'l-Vakfi's-Sünnî, 1430/2009.
- Altungök, Ahmet, “Sâsânî Kültür ve Medeniyetinin İslâm Kültür ve Medeniyetine Etkileri”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C. 29, S. 2, s. 15, İzmir: 2014.
- Apaydın, H. Yunus, “el-Kerhî”, *DİA*, C. 25, Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- \_\_\_\_\_, “Haber-i vahid”, *DİA*, C. 14, İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- \_\_\_\_\_, “Sahâbî kavli”, *DİA*, C. 35, İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- \_\_\_\_\_, *İslâm Hukuk Usulü*, 7.bs. Ankara: Bilay Yayınları, 2019.
- Araz, Yunus, “İmam Şâfiî’nin Fıkıh Anlayışındaki Değişim”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 2, S. 2, s. 54, Eskişehir: 2015.

- Arı, Abdüsselam - Murtaza Bedir - Servet Bayındır, vd. *Fıkıh Usûlü*, İ.Ü. Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi, 2010.
- Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed (ö.852/1449), *"Lisânü'l-Mîzân"*, Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- \_\_\_\_\_, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1414/1993.
- Atar, Fahrettin, "Nâfile", *DİA*, C. 32, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Aydın, Ahmet, "Bir Hadis Tenkid Kriteri Olarak Umûmü'l-Belvâ Kavramı", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 5, S. 9, s. 362, Kilis: 2018.
- Aydınlı, Abdullah, "İhtisar", *DİA*, C. 21, İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ayengin, Tevhit, "Rükün", *DİA*, C. 35, İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed (ö.855/1451), *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000.
- \_\_\_\_\_, *Megâni'l-ahyâr fî şerhi esâmî ricâli Meâni'l-Âsâr*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Aytekin, Arif - Resûl Tosun - Rahmi Yaran, vd. *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, ed. Kenan Seyithanoğlu, İstanbul: Çağ yayınları, 1989.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısırî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, tsz.
- \_\_\_\_\_, *en-Nukûd ve'r-rüdûd fî şerhi Münthehe's-sûl ve'l-emel fî İlmi'l-Usûl ve'l-cedel*, Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 1426/2005.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit (ö.463/1071), *Tarihu Bağdat*, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-'ârifîn, esmâ'i'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, İstanbul: Müessesetü't-tarihi'l-Arabî, 1951.
- Bakkal, Ali, "Sünnetin Kaynak Değeri", *HRÜ, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 5, s. 1, Ocak - Haziran: 2003.

- Baktır, Mustafa, “Umûmü’l-Belvâ”, *DİA*, C. 42, İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Bardakoğlu, Ali - Süleyman Uludağ - H.Yunus Apaydın vd. *İlmihal (I), İman ve İbadetler*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara: 2013.
- Bardakoğlu, Ali, “Câiz”, *DİA*, C. 7, İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- \_\_\_\_\_, “Delil”, *DİA*, C. 9, İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- \_\_\_\_\_, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, C. 16, İstanbul: TDV Yayınları.
- \_\_\_\_\_, “Hırsızlık”, *DİA*, C. 17, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- \_\_\_\_\_, “İstihsân”, *DİA*, C. 23, İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Bayanunı, Muhammed Abu al-Fath “Hüküm”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Bayder, Osman, “8/14. Yüzyılda Şam-Mısır Bölgesi Fakihleri Arasında Bir Tartışma: Ref’u’l-Yedeyn Meselesi”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 7, S. 13, s. 117, Bolu: 2019.
- \_\_\_\_\_, “Hâkim eş-Şehîd’in “el-Kâfi” Adlı Eserindeki Faaliyeti Üzerine”, *Bilimname Dergisi*, S. 29, s. 247, Kayseri: 2015.
- Bedir, Murtaza, “ez-Ziyâdât”, *DİA*, C. 44, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- \_\_\_\_\_, “Nesefî, Ebü’l-Berek’ât”, *DİA*, C. 32, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- \_\_\_\_\_, “Sünnet”, *DİA*, C. 38, İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- \_\_\_\_\_, “Züfer b. Hüzeyl”, *DİA*, C. 44, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Belâzürî, Ebü’l-Hasan Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd, *Ensâbü’l-eşraf*, thk. Süheyl Zükkâr-Riyad Zerkelî, Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1996.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî, *Menâkıbü’ş-Şâfi’i*, thk. es-Seyyid b. Ahmed b. Muhammed b. Sakr, Kahire: Dârü’t-Türas, 1970.
- Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer’âşlî, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1418.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, Mehmet, “Molla Halil es-Siirdî’nin Sünnet/Hadis İle İlgili Görüşleri”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, C. 11, S. 1, s. 231, Nisan: 2019.

- \_\_\_\_\_, *Hukuk-i İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.
- Birişik, Abdülhamid, “Kur’ân”, *DİA*, C. 26, İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Boynukalın, Mehmet, “el-Câmi‘u’s-sağîr; dirâseten tevsîkiyyeten ve nakziyyeten”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 20, s. 14, İstanbul: 2008.
- \_\_\_\_\_, “Şart”, *DİA*, C. 38, İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Hanefî Fıkıh ve Usûlünün Doğuşu*, İstanbul: İFAV, 2020.
- Bozkurt, Nahide, “Hâdî-İlelhak”, *DİA*, C. 15, İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- \_\_\_\_\_, “Mehdî-Billâh”, *DİA*, C. 28, Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu’fi, *Ref‘u’l-yedeyn fi’s-salât*, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1416/1996.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi’l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, (Uceyl Câsim, Mukaddime), 2.bs., Kuveyt: Vizâratü’l-Evkâf veş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1414/1994.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, thk. İsmetullah Muhammed, Beyrut: Dârü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1431/2010.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd, *Tâcü’l-lüga ve sıhâhu’l-‘Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attar, Beyrut: Dârü’l-Âlem, 1407/1987.
- Cürcânî, Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf, “*et-Ta’rîfât*”, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, Kahire: Dârü’l-Fâzîle, 2004.
- Cüveynî, *el-Burhân fi usûli’l-fikh*, thk. Salah b. Muhammed b. Uveyda, Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1418/1997.
- Cici, Recep, “Kolaylık Prensibinin Hukukî Hayata Yansıma Biçimleri: Hanefî Mezhebi Örneği”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C: 14, S: 1, 2005, 61-88.
- Çakan, İsmail Lütfü, “el-Âsâr”, *DİA*, C. 3, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Çiftçi, Muhammed Hüsnü “Şeybânî’in el-Muvatta’da Ebû Hanîfe’nin Hilafına Tercih Ettiği Görüşler”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.7, S. 14, s. 596, Bolu: 2019.

- Çeker, Huzeyfe, Hanefî Mezhebinin Fıkıh Silsileleri, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 19, s. 170, Konya: 2012.
- Çeker, Orhan, “Hüsnâ”, *DİA*, C. 18, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Çetin, Abdurrahman, “Tilâvet Secdesi”, *DİA*, C. 41, İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çetintaş, Recep, “İlk Beş Asır Fıkıh Usulü Literatüründe Teklifî Hüküm Terminolojisi”, Doktora Tezi. *M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2014.
- Dağcı, Şamil, “İhsan”, *DİA*, C. 21, İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Dakr, Abdulgani, *el-İmam Malik b. Enes: İmamı dari'l-hicre*, 3.bs., Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1998.
- Damîriyye, Osman Cum'a', *Usûlü'l-alâkati'd-devliyye fî fikhi'l-Şeybânî*, Amman: Dârü'l-Meâlî, 1419/1999.
- \_\_\_\_\_, *el-Muâhedâtü'd-devliyye fî fikhi'l-Şeybânî eş-Şeybânî*, nşr. Râbitatü'l-Âlemi'l-İslâmî, Mekke: 1417/1996.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed ed- *es-Sünen*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1422/2001.
- Debbâğ, Ebü Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Ali el-Ensârî, *Me'âlimü'l-îmân fî ma'rifeti ehli'l-Kayrevân*, 2.bs., Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1968.
- Debûsî, Ebü Zeyd Abdullah (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. Âsâ, *Takvîmü'l-edille fî'l-usûl*, thk. Abdürrahim Ya'kûb, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1430/2009.
- \_\_\_\_\_, *Te'sîsü'n-nazar fî htilâfi'l-e'imme*, thk. Mustafa Muhammed el-Gabbânî ed-Dımaşkî, Kahire: Mektebetü'l-külliyeti'l-Ezheriyye, tsz.
- Demir, Halis, “Hanefî Mezhebi Şerh Edebiyatı”, *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 10, s. 172, Aralık: 2019.
- Dihlevî, Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn el-Fârûkî, “*el-İnsâf fî beyani sebebi'l-ihtilâf beyne'l-fukahâi ve'l-müctehidîn*” nşr. Abdülfettah Ebü Gudde, 2.bs., Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1406/1986.
- Dihlevî, Mahmûd b. Muhammed, *İfadâtü'l-Envâr fî İdâetü'l-Usuli'l-Menâr*, thk. Halid Muhammed Abdülvahid, Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2002.

- Dönmez, İbrahim Kâfi, “İcmâ”, *DİA*, C. 21, İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- \_\_\_\_\_, “İllet”, *DİA*, C. 22, İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- \_\_\_\_\_, “Mühâyee”, *DİA*, C. 31, Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- \_\_\_\_\_, “Örf”, *DİA*, C. 34, İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- \_\_\_\_\_, “Sebep”, *DİA*, C. 36, İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Duman, Soner, “Şâfiî’nin Kıyas Anlayışı”, Doktora Tezi. *M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2007.
- Duran, Ahmet, “Şeybânî eş-Şeybânî’nin Hayatı ve Hanefî Fıkhının Tedvinindeki Yeri”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 9, s. 175, Konya: 2007.
- \_\_\_\_\_, “Şeybânî eş-Şeybânî’nin Hayatı ve Hanefî Fıkhının Tedvinindeki Yeri”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 9, s. 180, Konya: 2007.
- Durmuş, İsmail, “Muhtasar”, *DİA*, C. 31, Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Dusûkî, Muhammed, *Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî ve Eseruhû fi’l-Fıkhî’l-İslâmî*, Devha: Dârü’s-Sekâfe, 1987.
- Düreynî, Muhammed Fethi, *el-Menahicü’l-usûliyye fi’l-ictihad bi’r-re’y fi’t-teşri’*, 3.bs., Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1434/2013.
- Ebû Süleyman, Abdülvehhab İbrahim, *Kitâbetü’l-bahsi’l-ilmî ve Mesâdirü’d-dirâsâti’l-fikhiyye*, 3.bs. Beyrut: Dârü’s-Şürûk, 1406/1986.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Şihâbüddin Abdürrahman İsmail b. İbrahim, *el-Mürşidü’l-vecîz ilâ ‘ulûmin tete’alleku bi’l-Kitâbi’l-’Azîz*, thk. İbrahim Şemsüddin, Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424/2002.
- Ebû Ya’lâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ’, “el-’Udde fi usûli’l-fikh”, thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî, Doktora Tezi, Kahire: 1397/1977.
- Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, Haz. Ebü’l-Vefâ el-Efgânî, Haydarâbâd: Lecnetü ihyâi’l-mearifi’n-nu‘mâniyye, 1357/1938.
- \_\_\_\_\_, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, Haz. Ebü’l-Vefâ el-Efgânî, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, thk. Ebü’l-Vefâ el-Efgânî, Haydarâbâd: Matbaâtü’l-Vefâ, 1357/1938.

\_\_\_\_\_, *Kitabu'l-Harac*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1399/1979.

\_\_\_\_\_, *Kitâbü'l-Âsâr*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1355.

Ebü Zehre, Muhammed, *Ebü Hanîfe Asruhu ve Ârâuhu*, 2.bs. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1399/1947.

\_\_\_\_\_, *el-Îmâm eş-Şâfiî: Hayâtuhû ve asruhû-ârâuhû ve fikhuh*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1978.

\_\_\_\_\_, *Îmam Malik; Hayâtuhû ve Eseruhû*, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1952.

Ebü'l-Berek'ât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Budeyvî - Muhyiddîn Dîb Mistû, Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.

*el-Mevsû'atü'l-Fikhiyye el-Kuveyyiyye*, Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1414/1994.

Emîr Pâdişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Hüseynî el-Buhârî el-Mekkî (ö.987/1579), *Teysîrû't-Tahrîr*, Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1350-1351/1931-1932.

\_\_\_\_\_, *Teysîrû't-Tahrîr*, Mekke: Dâru'l-bâz, tsz.

Emrullah Dumlu, "Hürmet-i Müsâhere ve İlgili Bazı Meseleler", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 29, s. 204, Konya: 2017.

Ençakar, Orhan, "Hanefî Fıkıh Literatüründe Gelenek Oluşturan Kayıp Bir Metin: Muhtasarü'l-Kerhî", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 37, s. 11, 13, İstanbul: 2017.

\_\_\_\_\_, "Hanefî Mezhebi Nevâdir Literatürü", Doktora Tezi, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2019.

Eren, Mehmet, "Mahmûd b. Ahmed el-Hasiri'nin (ö.636/1238) Hayatı, Eserleri ve Hadisçilik Yönü", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 14, s. 302-303, Konya: 2009.

Erkal, Mehmet, "Öşür", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Ertürk, Mustafa, "Haber-i vâhid", *DİA*, C. 14, İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

- Eser, Esra Kılavuz, “Şeybânî’in el-Câmi‘u’s-Sağîr Adlı Eserinde Teklîfî Hükümlerin Tasnif ve İfadelenirilmesi”, Yüksek Lisans Tezi. *M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2009.
- Ezdî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Basrî, *Cemheretü’l-Lüga*, thk. Remzî Münîr Ba‘lebekkî, Beyrut: Dâru’l-İlim, 1987.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed el-Herevî, *Tehzîbü’l-Luga*, thk. Muhammed İvaz Mura‘ab, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2001.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî, *Me‘âni’l-Kur‘ân*, thk. Muhammed Ali en-Neccar - Ahmed Yüsuf Necati, 3.bs. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1403/1983.
- Feyyûmî, Ebû’l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Hamevî, *el-Misbâhu’l-münîr fî garîbi’s-şerhi’l-kebîr*, thk. Abdülazim eş-Şinnâvî, 2.bs., Kahire: Dâru’l-Meârif, 1997.
- Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît*, thk. Mektebu’t-tahkîki’t-turâsi fî müesseseti’r-risale, 8.bs., Beyrut: Müessesetü’r Risâle, 1426/2005.
- Gâvicî, Vehbî Süleyman, *Ebû Hanîfe en-Nu‘mân*, 5.bs., Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 1413/1993.
- Göl, Yavuz Selim, “Abbâsîler Döneminde Kâdı’l-Kudâtlık”, Doktora Tezi, *NEÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2018.
- Gönan, Yavuz, “Hanefî Âlimlerine Göre Haber-i Vâhid”, Yüksek Lisans Tezi. *U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2010.
- Gözübenli, Beşir, “Ateh”, *DİA*, C. 4, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Güney, Necmeddin, “Kudûrî’nin Şerhu Muhtasar Kerhî Adlı Eserinin Siyer Bölümünün Edisyon Kitiği”, Yüksek Lisans Tezi, *S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2006.
- Güzel, Ahmet, “Abbâsî Halifesi Mehdî b. Mansûr ve Siyasî Yönü”, Doktora Tezi. *S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2002.
- Habergetiren, Ömer Faruk, “Fatih Bir Fakih: Ebû Abdullah Esed b. Furat b. Sinan (142-213/759-828), Hayatı ve Fıkıh İlmindeki Yeri”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 27, s. 260, Şanlıurfa: 2012.

- Habeşî, Abdullah b. Muhammed, *Câmi' u'ş-şurûh ve'l-havâşî*, nşr: el-Mecmeu's-Sekâfi, 3.bs. Ebû Zabî: 1425/2004.
- Hacvî, Muhammed b. el-Hasen b. el-Arabî es-Seâlibî, *el-Fikrû's-sâmi fî Târihi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Rabat: Matbaatü-İdâretü'l-Me'ârif, 1340/1922.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî), *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Abdülhamid Hindâvî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Hamevî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hasenî (el-Hüseynî), *Gamzü 'uyûni'l-besâ'ir 'alâ mehâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Hamîdullah, Muhammed “Serahsî, Şemsüleimme”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- \_\_\_\_\_, İslâm Hukuku'nda Örf ve Adet, (çev. Doktor Zahit Aksu) *Hikmet Yurdu Uluslararası Hakemli Akademik Online Dergi*, S. 2, s. 153, Malatya: 2008.
- Hârizmî, Ebü'l-Müeyyed Muhammed b. Mahmûd, *Câmi' u'l-mesânid*, Haydarâbâd: Matbaatu meclisi dâireti'l-meârif, 1333.
- Has, Şükrü Selim, “Klasik Fıkıh Usûlünde Neshin Mahiyeti”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 1, S: 21, s. 552, Kayseri: 2006.
- Hasîrî, Mahmûd b. Ahmed Cemâleddîn, *et-Tahrîr fî şerhi'l-Câmi'i'l-kebîr*, thk. Ali Ahmed en-Nedvî, Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1411/1991.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*, thk. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yusuf el-Azzâzî, Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1417/1996.
- Hatiboğlu, İbrahim, “Leknevî”, *DİA*, C. 27, Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Hatip, Muhammed 'Accâc, *Usûlü'l-Hadis Ulûmuhu ve Mustalahuhu*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1426-1427/2006.
- Herevî, Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî, *el-Esmârü'l-Ceniyye fî esmâ'i'l-Hanefiyye*, thk. Abdülmuhsin Abdullah Ahmed, Irak: 2009.

Hıdır, Özcan, “Şer’u Men Kablenâ Prensibi Bağlamında Serahsî’nin İslâm Öncesi Dinlerin Hüküm ve Uygulamalarına Bakışı”, *Diyanet İlmi Dergi*, C. 49, S. 2, s. 85, Haziran: 2013.

Itr, Nureddin, *Ulûmü’l-Kur’ân*, Dımaşk: Matbaatü’s-Sabah, 1414/1993.

İbn Abdülber, *el-İntikâ’ fî fezâili’s-selâseti’l-eimmeti’l-fukaha Mâlik*, Ebî Hanîfe ve’ş-Şâfiî, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Halep: Mektebetü’l-Matbû’âtü’l-İslâmiyye, 1417/1997.

İbn Abdüşşekur, Muhibbullâh b. Abdüşşekûr el-Bihârî, *Müsellemü’s-sübût (Fevâtihu’r-rahamût şerhiyle birlikte)*, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1418/1998.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *Şerhu resmi’l müftî*, thk. Hâmid Ali el-Uleymî, Karaçi: Dârü’n-Nûr, 1436/2015.

\_\_\_\_\_, *Neşrü’l-arf*, nşr. Salah Muhammed Ebü’l-Hac, Amman: Merkezu envâri’l-ulemâ, 1441/2020.

\_\_\_\_\_, *Reddü’l-muhtâr ‘ale’d-Dürri’l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, Riyad: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 1423/2003.

İbn Akîl, Ebü’l-Vefâ Ali b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî, *el-Vâzih fî usûli’l-fikh*, thk. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1420/1999.

İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî, *et-Takrîr ve’t-tahbîr*, Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1419/1999.

İbn Fâris, Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî, *Mu’cemü Mekâyisü’l-Lüga*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn, Dârü’l-Fikr, 1399/1979.

\_\_\_\_\_, *Hilyetü’l-fukaha’*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut: eş-Şeriketü’l-Müttehîde 1403/1983.

İbn Hacer el-Heytemî, Şihâbuddîn Ebü’l-Abbâs Ahmed, *el-Hayrâtü’l-hisân fî menâkıbi’l-İmâmi’l-A’zam Ebî Hanîfe en-Nu’mân*, Dımaşk: Dârü’l-Hüdâ ve’r-Reşâd, 1428/2007.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed, *Tevâli't-te'sîs bi-meâlî İbn İdrîs*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

\_\_\_\_\_, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz - Muhammed Fuad Abdülbaki, Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, tsz.

İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr, *Vefeyâtü'l-a'yân*, thk. İhsan Abbâs, Dâru's-Sâdır, Beyrut, 1972.

İbn Kesîr Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmail b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûnil-İslâmiyye, 2015.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *Ravzatü'n-Nâzır ve cünnetü'l-münazır fî usûli'l-fikh 'alâ mezhebi'l-imâm Ahmed*, thk. Abdülkerim Nemle, 3.bs., Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1415/1993.

\_\_\_\_\_, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettah M. el-Hulv, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997.

İbn Kutluboğa, Kasım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî, *Tâcü't-Terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dâru'l-Kalem, 1992.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mukarram b. Ali İbn Ahmed el-Ansari, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut: Dâru Sadr, 1414/1994.

İbn Melek, Abdülatif b. Abdülaziz b. Emînüddîn (ö.821/1418'den sonra), *Şerhu Menâri'l-envâr*, thk. İlyas Kaplan, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1435/2014.

İbn Melek, Abdülatif b. Ferişte, *Şerhu Menâri'l-envâr*, thk. İlyas Kaplan, İstanbul: Dâru'l-İrşâd, 1435/2014.

İbn Mülakkın, Ömer b. Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Abdullah el-Ensârî, *et-Tavzîh li-Şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh*, thk. Hâlid er-Ribat-Cum'a Fethî, Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1429/2008.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed el-Mısırî - Muhammed b. Hüseyin b. Ali et-Tûrî el-Kâdirî, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzu'd-Dekâik*, thk. Zekeriyya Umeyrât, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.

\_\_\_\_\_, *Fethu'l-gaffâr fî şerhi'l-Menâr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2011.

\_\_\_\_\_, *el-Eşbâh ve 'n-nezâ'ir*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî, *el-Beyân ve't-tahsîl*, thk. Muhammed Haccî-Saîd A'râb, 2.bs., Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988.

İbn Sa'd, Ebü Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Kitâbu't-tabakâti'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001.

İbn Teymiyye, *el-Kavâidü'n-Nurâniyye el-Fıkhîyye*, thk. Ahmed b. Muhammed Halil, Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1422/2001.

İbnü'l-Arâbî, Ebü Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdülkadir Ata, 3.bs., Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2002.

İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. Ali Ebü'l-Ferec, *el-Muntazam fi Tarihi'l Mülük ve'l-Ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata - Mustafa Abdülkadir Ata, 2.bs., Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf, *Müncidü'l-Mukriin ve Mürşidü't-Talibin*, Kahire: Mektebetü'l-kudsî, 1350/1931.

İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-'aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ', Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr*, Mısır: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1315/1897.

İbnü'l-İrâkî, Ebü Zür'a Velîyyüddîn Ahmed b. Abdirrahîm b. el-Hüseyn el-Kürdî, *el-Gaysü'l-hâmi' şerhu Şerhi Cem'i'l-cevâmi'*, thk. Muhammed Tâmir Hicâzî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.

İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1988.

İbnü'n-Neccâr, Ebü Bekr (Ebü'l-Beka) Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Fütûhî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr*, thk. Muhammed ez-Zühaylî - Nezîh Hammâd, Riyad: Mektebetü'l-Übeykân, 1413/1993.

- İbnü'n-Neccâr, Fütûhi, Ali b. Süleyman, *Şerhu'l-kevkebi'l-münir*, thk. Muhammed Zühayli-Nezih Hamad, Riyad: Mektebetü'l-übeykân, 1413/1993.
- İbnü'n-Nedim, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub İshak b. Muhammed b. İshak, *Fihristü'l-'ulûm ve Fihristü'l-'ulemâ'*, thk. Rıza Teceddüd, Tahran: 1971.
- İbrahim Enîs - Abdülhalim Muntasır - Atiyye Savâlihî-Muhammed Halef, *el-Mu'cemü'l-vasît*, 4.bs., Kahire: Mektebetü'ş-Şurûki'd-Devliyye, 1425/2004.
- İbrahim Hafnâvî, *el-Fethu'l-Mübîn fî Ta'rifî Mustalahâti'l-Fukahai ve'l-Usûliyyin* 3.bs., Kahire: Dârü's-Selâm, 1430/2009.
- İbrahim Mustafa - Ahmed Hasan Zeyyat - Hamid Abdülkadir - Muhammed Ali en-Neccar, *el-Mu'cemü'l-vasît*, 4.bs., Kahire: Mecma'u'l-Lugati'l-Arabiyye, 1425/2004.
- İclî, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih, *Târîhu's-sikat*, thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî, Beyrut: 1405/1984.
- İlgün, Kasım, "Halife Mansûr Dönemi", Doktora Tezi, *M.Ü. Türkiye Araştırmaları Enstitüsü*, 1994.
- İltaş, Davut, "Tahâvî", *DİA*, C. 39, İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdirrahmân b. Ahmed, *Beyanü'l-Muhtasar şerhu muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk. Muhammed Mazhar Beka, Cidde: Dârü'l-Medenî, 1406/1986.
- İtkânî, Kıvâmüddîn Emîr Kâtib b. Emîr Ömer b. Emîr Gâzî el-Fârâbî, *et-Tebyîn*, nşr. Sâbir Nasr Mustafa Osman, 2.bs., Kuveyt: Vizâratü'l-evkaf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2012.
- Kâdihân, Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî, *Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr*, Doktora Tezi, Camiatü Ümmü'l-Kura', thk. Esedullah Muhammed Hanîf, 1423/2002.
- Kadızaâde, Ahmed Şemseddin, *Netâicü'l-Efkâr*, Beyrut: Dârü'l-fikr, tsz.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlki*, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî, 2.bs., Mağrib: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1403/1983.

- Kadir Kan, “Abbâsîler’in Birinci Asrında Bağdat”, Doktora Tezi, *U.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2010.
- Kahveci, Nuri, “Fıkıh Usûlü Açısından Emrin Delâleti ve Emre Delâlet Eden Lafızlar Üzerine Bir Değerlendirme”, *KSI Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 14, s. 23, Kahramanmaraş: 2009.
- Kâkî, Kıvâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hucendî, *Câmi’u’l-esrâr fi şerhi’l-Menâr*, thk. Fazlurrahman Abdülgafûr el-Efğânî, 2.bs., Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1426/2005.
- Kallek, Cengiz, “el-Hidâye”, *DİA*, C. 17, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- \_\_\_\_\_, “Esed b. Furat”, *DİA*, C. 11, İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- \_\_\_\_\_, “Hılâtî“, *DİA*, C. 17, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kaplan, İlyas, *Kudûrî Şerhi el-Lübâb Kaynak ve Metod*, İstanbul: DBY Yayınları, 2019.
- Karâfî, *el-Furûk*, nşr. Vizâratü’l-Evkâfu’s-Suûdiyye, Kuveyt: Dârü’n-Nevâdir, 1431/2010.
- Karl Brockelmann, *Tarihü’l-Edebi’l-Arabi*, çev. Seyyid Ya’kûb Bekr, 2.bs., Kahire: Dârü’l-Meârif, 1977.
- Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’*, thk. Ali Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdulmevcûd, 2.bs., Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424/2003.
- Kaya, Eyyüp Saîd, “Nâdirü’r-Rivâye”, *DİA*, C. 32, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- \_\_\_\_\_, “Zâhirü’r-Rivâye”, *DİA*, C. 44, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kazıcı, Ziya, *Osmanlılar’da Vergi Sistemi*, İstanbul: Şamil Yayınevi, 1977.
- Kazvînî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut-Muhammed Kamil Karabeleli. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1430/2009.
- Kınalızâde Ali Efendi, *Tabakâtü’l-Hanefiyye*, thk. Muhyi Hilal Serhan, Bağdat: Matbaatu Divânî’l-Vakfi’s-Sünnî, 1426/2005.
- \_\_\_\_\_, *Tabakâtü’l-mesâil*, nşr. Orhan Ençakar, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S. 47 (Şubat: 2022).

- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu‘cemü’l-Müellifin Terâcimü Mûsânnifi’l-Kütübi’l-Arabiyye*, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1993.
- Kevserî, *Hüsni’t-Tekâdî fî Sîreti’l-Îmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî*, Kahire: Dârü’l-Envâr, 1368/1948.
- \_\_\_\_\_, *Bülûğu’l-Emânî fî sîreti’l-Îmâm Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*, Kahire: Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 1418/1998.
- Koca, Ferhat - Murtaza Bedir, “Pezdevî, Ebü’l-Usr “, *DİA*, C. 34, İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Koca, Ferhat, “Hâherzâde”, *DİA*, C. 15, İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- \_\_\_\_\_, “Mergînânî”, *DİA*, C. 29, Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- \_\_\_\_\_, “Müşterek”, *DİA*, C. 32, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Korkmaz, Tuba Hacer, “Şerhu’l-Cessâs ‘ale’l-Câmi‘i’l-Kebîr adlı eserin tahkiki”, (Tahkik Kısmı), Doktora Tezi. *İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2018.
- Köse, Murtaza, “Büyük Üstad Ebû Hanîfe”, *AİÇÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 1, S. 1, s. 169, Ağrı: 2015.
- \_\_\_\_\_, “Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça El Yazmalar Kataloğundaki Hanefî Fıkhına Ait Eserlerin Listesi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 7, s. 489, Konya: 2006.
- Kudûrî Ebü’l-Hüseyn, “Şerhu Muhtarari’l-Kerhî li-Ebî Hüseyin el-Kudûrî (Hudûd babından Havale babının sonuna kadar olan bölüm)”, thk. Adil b. Abdullah b. Ahmed Abdülkadir, (Adil b. Abdullah b. Ahmed Abdülkadir, Mukaddime), Doktora Tezi, *Câmiatü’l-Şeybânî b. Suûd el-İslâmiyye*, Riyad: 1429-1430.
- \_\_\_\_\_, “Şerhu Muhtarari’l-Kerhî”, thk. Fahd b. İbrahim Abdülaziz, Doktora Tezi, *Câmiatü’l-Şeybânî b. Suûd el-İslâmiyye*, Riyad: 1426-1427.
- Kureşî, Muhyiddîn Abdülkadir b. Muhammed b. Muhammed, *el-Cevâhirü’l-mudiyye fî tabakâti’l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, 2.bs., Cize: Hicr li’t-Tıbaa ve’n-Neşr, 1413/1993.

Kütükçü, M. Akif, “Osmanlı’da İslâm Devletler Hukukundan Bâtılı Devletler Hukuku Anlayışına: Şeybânî’nin’ es-Siyerü’l-Kebîr’den Ottokar’ın Hukuk-ı Mileline”, *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 12, S. 1-2, s. 191, Konya: 2004.

Leknevî, Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm, *el-Fevâidü’l-Behiyye*, Matbaatu’s-Saâde, Kahire, H. 1324.

\_\_\_\_\_, *en-Nâfi’u’l-kebir li-men yutâli’u’l-Câmi’a’s-sağîr*, Karaçi: İdâretü’l-Kur’ân, 1411/1990.

\_\_\_\_\_, *et-Ta’liku’l-mümecced ‘alâ Muvatta’i’l-İmâm Muhammed*, thk. Ebü’l-Hasan Ali el-Hasanî en-Nedvî, Bumbâî: Dâru’s-Sünne ve’s-Sîre.

Mahallâvî, Muhammed Abdurrahman İdu’l-Mahallâvî, *Teshîlü’l-Vusûl İlä ‘İlmi’l-Usûl*, thk. Şa’ban Muhammed İsmail, Mekke: Mektebetü’l-Mekkiyye, 1428/2007.

Mâlikî, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *Riyâdü’n-nufûs*, Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1414/1994.

Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, thk. Fâtıma Yûsuf el-Haymî, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1425/2004.

Merginânî, Ebü’l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî, *el-Hidâye*, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1416/1995.

Meydânî, Abdülganî b. Tâlib, *el-Lübâb fî şerhi’l-Kitâb*, (Bektâş, Mukaddime), thk. Sâid Bektâş, 2.bs., Mekke: 1435/2014.

Molla Cîven, Ahmed b. Ebî Saîd b. Abdillâh (Ubeydillâh) el-Leknevî, *Nûrû’l-envâr fî şerhi’l-Menâr*, thk. Fethî Mevlân Abdülvahid el-Hâlidî-Mahmûd Ali Dâvûd el-Ubeydî, Lübnan: Dâru Nuri’s-Sabah, 2015.

Muhammed en-Nedvî, Ali Ahmed Gulâm, “*el-Kavâidü ve’d-davâbitü’l-fikhiyye fî kitabi’t-tahrir*”, Doktora Tezi, Câmîatü Ümmü’l-kurâ, 1409.

Mufî, Muhammed Necip, *Kitâbü’l-mecmû’ şerhu’l-mühezzeb*, Cidde: Mektebetü’l-İrşad, tsz.

Musemaha, Ahmed Saîd İbrahim, “Mesâilü’l-Müdarabe ve’l-Vakfi min Kitabi el-Hücce”, Yüksek Lisans Tezi, *Gazze Üniversitesi*, 1437/2015.

- Nasîrüddin en-Nakîb, Ahmed b. Muhammed, *el-Mezhebü'l-Hanefî*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1422/2001.
- Necati, Avcı, "Esed İbnü'l-Furat Harranlı Bir Din Adamı ve Komutan", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 52, S. 1, s. 85, Ankara: 2011.
- Nedvî, Ali Ahmed, *eş-Şeybânî Nabigatü'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Dârü'l-Kalem, Dimaşk, 1994.
- Nekîb, Ahmed Muhammed Nasîrüddin, *el-Mezhebü'l-Hanefî*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1422/2001.
- Nemle, Abdülkerim b. Ali b. Muhammed, *el-Mühezzeb fî ilmi usûli'l-fıkhi'l-mukâran*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1999.
- Nesefî, Ebü'l-Berek'ât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, "el-Mustasfa", Doktora Tezi. Mekke: *Ümmü'l-Kura Üniversitesi*, 1431-1432/2010-2011.
- \_\_\_\_\_, *Menârü'l-envâr*, (*Nûrü'l-envâr* şerhiyle birlikte) thk. Fethî Mevlân Abdülvahid el-Halidî-Mahmûd Ali Dâvûd el-Ubeydî, Beyrut: Dâru nuri's-sabâh, 2015.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî - Takıyyüddin es-Sübki - Muhammed Necîb el-Mutî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necîb el-Mutî, Cidde: Mektebetü'l-irşâd, tsz.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *Minhâcü't-Tâlibîn*, Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 1426/2005.
- \_\_\_\_\_, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugât*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz.
- \_\_\_\_\_, *el-Mecmû' şerhü'l-Mühezzeb li's-Şîrâzî*, thk. Muhammed Necîb Mutî'î, 2.bs., Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1427/2006.
- Okiç, Tayyip, "Peygamberimiz (s.a.v) ve İnsan Hakları", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi Özel Sayı*, s. 31, Ankara: 1970.
- Orazov, Orazsahet, "Muhtasar Metinlerin Hanefî Literatürü İçindeki Yeri", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 5, S. 1, s. 109, Zonguldak: 2018.
- Osman b. Saîd el-Kemâhî, *el-Müheyye' fî keşfi esrâri'l-Müvatta'*, thk. Ahmed Ali, Kahire: Dârü'l-Hadis, 1425/2005.

- Osmânî, Tâkî, *Usûlü'l-iftâ*, Karaçi: Mektebetü Meârifî'l-Kur'ân, 1432/2011.
- Öğüt, Salim, “Ebû Yûsuf”, *DİA*, C. 10, İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- \_\_\_\_\_, “Hafî”, *DİA*, C. 15, İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- \_\_\_\_\_, “Ayıntâbî, Mehmed Münîb”, *DİA*, C. 4, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- \_\_\_\_\_, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, C. 16, İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- \_\_\_\_\_, “Kâdîhan”, *DİA*, C. 24, İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- \_\_\_\_\_, “Mâlik b. Enes”, *DİA*, C. 27, Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- \_\_\_\_\_, “Îsâ b. Ebân” *DİA*, C. 22, İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Öncel, Özlem Kâhya, “İmam Muhammed’in El-Asl Adlı Eserinde İstihsan” (Yayınlanmamış Doktora Tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022).
- Özen, Şükrü, “Mûsârrât”, *DİA*, C. 31, Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Özşenel, Mehmet, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*, İstanbul: İFAV, 2015.
- Pekcan, Ali, “Şeybânî’in Medine Ehli ile Yaptığı Fikhî İçerikli Tartışmalar”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 5, s. 153, Konya: 2005.
- Pezdevî, Ebû'l-Usr, “Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr” thk. Nâdiye bnt. Hâşim b. Âbid, Doktora Tezi, *Câmiatü Ummü'l-kurâ*, 1430/2009.
- \_\_\_\_\_, “Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr” thk. Süreyya b. Atiyyetullah es-Subhî, Yüksek Lisans Tezi. *Câmiatü Ummü'l-kurâ*, 1429/2008.
- \_\_\_\_\_, “Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr”, thk. Meyyi Muhammed Salih, Doktora Tezi, *Câmiatü Ummü'l-kurâ*, 1431/2010.
- \_\_\_\_\_, *Kenzü'l-Vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, thk. Sâid Bektâş, 2.bs., Medine: Dârü's-Sirâc, 1437/2016.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Menâkübü'l-İmâmi's-Şâfi'i*, Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Muhtârü's-Sihâh*, Beyrut: Mektebetü-Beyrut, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Muhtârü's-Sihâh*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed, 5.bs., Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1420/1999.

- Sa'dî, Ebü'l-Kasım Abdullah b. Muhammed b. Ahmed b. Yahya b. el-Haris b. Ebi'l-Avvâm, *Fedâilü Ebî Hanîfe ve ahabâruhu ve menâkibuhü*, thk. Latîfû'r-Rahmân el-Behrâicî el-Kasimî, Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 1431/2010.
- Sadrüşşehîd, Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze, *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, Hindistan: Dârü'l-İman, 1430/2010.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrüşşerîa el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî, *et-Tavzîh fî halli gavâmizi't-Tenkîh*, thk. Saîd el-Ebraş, Dımaşk: Mektebetü Merzûk, 1427/2006.
- Safedî, Ebü's-Safa Selahaddîn Halil b. Aybek b. Abdullah, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnavût, Türkî Mustafa, Beyrut: Dârü'l-İhyai't-Türasi'l-Arabiyye, 2000.
- Sâlihî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf eş-Şâmî, *Ukudü'l-cuman fî menakibi'l-İmami'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'man*, Medine: Mektebetü'l-İman, 1974.
- Sava Paşa, *İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd*, Fransızca aslından çev. Baha Arıkan, Ankara: Yeni Matbaa, 1955.
- Saymerî, Ebü Abdillâh el-Hüseyn b. Ali b. Muhammed, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashabih*, 2.bs., Âlemi'l-Kütüb, 1985.
- Selahaddîn Abdüllatif Nahi, "es-Suğdî", *DİA*, C. 37, İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Sem'ânî, Ebü Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr, *el-Ensâb*, Beyrut: Dârü'l-Cinan, 1408/1988.
- Semerkandî, Ebü Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed, *Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*, nşr. Muhammed Zekî Abdülber, Devha: 1404/1984.
- \_\_\_\_\_, *Tuhfetü'l-fukahâ'*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1984.
- Serahsî, Ebü Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed (ö.483/1090), *el-Mebsût*, thk. Ebü Abdullah Muhammed Hasan İsmail, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001/1421.
- \_\_\_\_\_, *el-Mebsût*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.

\_\_\_\_\_, *İslâm Devletler Hukuku*, çev. Saîd Şimşek-İbrahim Sarmış, Eğitaş Yayınları: 2001.

\_\_\_\_\_, *Şerhu (Nüketü) Ziyâdâti 'z-ziyâdât*, (Efgânî, Mukaddime), thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut: Âlemi'l-Kütüb, 1406/1986.

\_\_\_\_\_, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan eş-Şâfiî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997.

\_\_\_\_\_, *el-Usûl*, thk. Refik el-Acem, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1418/1997.

Sevim, Abdullah, "Kadîhân'ın Şerhu'z-Ziyâdât Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili", Doktora Tezi, *M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2002.

Sezgin, Fuat, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî, Riyad: Câmiatü'l-Şeybânî b. Suûd Neşriyat, 1411/1991.

Siğnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Ali b. Haccâc el-Buhârî, *el-Kâfi şerhu'l-Pezdevî*, thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Gânit, Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1422/2001.

\_\_\_\_\_, *el-Vâfi fi usûli'l-fikh*, thk. Ahmed Muhammed Mahmûd el-Yemânî, Kahire: Dârü'l-Kahire, 1424/2003.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, thk. Muhammed Muhammed Tamir-Âşûr Hafız, Kahire: Dârü's-Selâm, 1418/1998.

\_\_\_\_\_, *Târîhu'l-hulefâ'*, 2.bs., Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûnil-İslâmiyye, 2013.

Şâfiî, *el-Ümm*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1410/1990.

Şaşi, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. İshak, *Usûlü's-Şâsi*, (Mevlâ Muhammed Feydü'l-Hasen el-Kenkûhî'nin '*Umdetü'l-havâşi şerh usûli's-Şâsi*' adlı eseri ile birlikte), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âlü Selmân, el-Huber, Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân, 1417/1997.

Şazeli, Hasan Ali, "Alâmet", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Şehâbeddin el-Karâfi, *Şerhu Tenkîhu'l-fusûl*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1424/2004.

- Şelebî, Muhammed Mustafa, “*el-Medhal fi’l-fikhi’l-islâmî*” 10.bs. Beyrut: ed-Dârü’l-Câmi‘iyye, 1405/1985.
- Şemseddin İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmînî, *Usûlü’l-fikh*, thk. Fahd b. Muhammed es-Sedhân, Riyad: Mektebetü-Übeykân, 1420/1999.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed, *İrşâdu’l-fuhûl ilâ tahkîki’l-hak min ilmi’l-usûl*, thk. Ahmed Azve İnaye, Beyrut: Dârü’l-Kitabi’l-Arabî, 1419/1999.
- Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012.
- \_\_\_\_\_, *el-Câmi’u’s-sağîr*, thk. Mehmet Boynukalın, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1432/2011.
- \_\_\_\_\_, *el-Câmi’u’l-kebîr*, Haz. Ebü’l-Vefâ el-Efgânî, Haydarâbâd: Lecnetü İhya’i’l-Meârifî’n-Nu’mâniyye, 1356/1937.
- \_\_\_\_\_, *el-Hücce ‘alâ ehli’l-Medine*, thk. Seyyid Mehdi Hasen el-Keylânî - Ebü’l-Vefâ Seyyid Mahmûd Şâh b. Mübârek Şâh, 3.bs., Beyrut: Âlemi’l-Kütüb, 1403/1983.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbu’l-Âsâr*, thk ve talik: Ahmed İsâ el-Masrâvî, Kahire: Dârü’s-Selâm, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbü’l-Asl (el-Mebsût)*, (Efgânî, Ebü’l-Vefâ, *el-Asl*’ın tahkikine yazdığı Mukaddime), Dârü’n-Nu’mâniyye, 1401/1981.
- \_\_\_\_\_, *Muvatta’ü’l-İmâm Mâlik rivâyetü Muhammed*, thk. Abdülvehhab Abdüllatif, 4.bs., (Kahire: Vizâratü’l-Evkâf, 1414/1994).
- \_\_\_\_\_, *es-Siyerü’l-kebîr* (Serahsî şerhi ile birlikte), thk. Abdullah Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, Beyrut. Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1417/1997.
- \_\_\_\_\_, *es-Siyerü’s-sağîr*, thk. Mahmûd Ahmed Gâzî, İslâmâbât: Mecma‘u’l-Buhûsi’l-İslâmiyye, 1419/1998.
- \_\_\_\_\_, *es-Siyerü’s-sağîr*, thk. Mecîd Haddûrî, Beyrut: ed-Dârü’l-Müttehîde, 1975.
- Şimşek, Murat, “Bir Hanefî Klasîği: Mergînânî’nin el-Hidâye’si ve Üzerine Yapılan Çalışmalar”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. 12, S. 23, s. 293, İstanbul: 2014.

- \_\_\_\_\_, “Hanefî Fakihlerinin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyade Meselesi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 13, s. 106-107, 2009.
- Şirazî, Ebû İshak Cemâlüddîn İbrahim b. Ali b. Yûsuf (ö.476/1083), *Tabakâtü'l-fukaha*, thk. İhsan Abbâs, Beyrut: Dârü'r-Râidi'l-Arabî, 1970.
- \_\_\_\_\_, *el-Mühezzeb fi fikhi'l-İmâmi'sh-Şâfiî*, Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1417/1996.
- \_\_\_\_\_, *el-Lüma'*, thk. Muhyiddîn Müstu, Yusuf Ali Büdeyvi, Dımaşk: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1416/1995.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu'l-lüma'*, thk. Abdülmecid Türkî, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988.
- Taberânî, Ebü'l-Kasım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, *Kitâbü'd-Du'â'*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut: 1413/1993.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî, *Târîhu'l-Rusül ve'l-Mülûk*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, 2.bs. Kahire: Dârü'l-Meârif, 1967.
- Tahâvî, *el-Muhtasar*, nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1370/1951.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmail ed-Dûkâtî, *Hâşiye 'alâ Merâkı'l-felâh*, thk. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Takkûş, Muhammed Süheyl, *Târîhu'd-Devleti'l-Abbâsîyye*, 7.bs. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1430/2009.
- \_\_\_\_\_, *Târîhu'd-devleti'l-Emevîyye*, 7.bs., Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1431/2010.
- Tan, Oğuzhan, “Serahsî'nin Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr Adlı Eseri Üzerine”, *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 12, s. 150, 2007.
- Taş, Aydın, “Şeybânî, Muhammed b. Hasan”, *DİA*, C. 39, İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'nin Hukuk Anlayışı*, İstanbul: Nizamiye Akademi, 2019.

- Taşköprizâde, Ahmed Efendi, *Miftâhu's-Saâde Misbâhu's-Siyâde fî Mevzû'âti'l-Ulûm*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horasânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkâh*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1996.
- Tehânevî, Zafer Ahmed b. Latîf, *Kavâ'id fî 'ulûmi'l-hadis*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, 5.bs. Riyad: Şeriketü Übeykân, 1404/1984.
- \_\_\_\_\_, *İ'lâü's-Sünen*, Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-Kur'âniyye, 1418/1997.
- Telkenaroğlu, M. Rahmi, Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî ve Hugo Grotius'un Devletler Hukukuna Etkileri, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 5, s. 77, Konya: 2005.
- Temel, Ahmet, “Fıkıh Usulü Tarihinde Dört Temel Şer'î Delil Tertibinin Gelişimi”, *Eskiyeni*, S. 40, s. 76, Mart: 2020.
- Temîmî, Ebü'l-Arab Muhammed b. Ahmed b. Temîm, *Tabakâtu Ulemâi İfrîkiyye*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Lübnanî, 1413/1993.
- Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987.
- Türk, Adem, “Muhammed Şeybânî'nin Muvatta'da Mâlik'e Yönelttiği Tenkidler”, Yüksek Lisans Tezi, *İ.Ü. Sosyal Bilimleri Enstitüsü*, 2018.
- Uslu, Rifat, “İmam Ebû Yûsuf'un Hayatı ve Kitabü'l-Harâc'ı”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 22, s. 406, Konya: 2013.
- Uzunpostalcı, Mustafa, “Ebû Hanîfe” *DİA*, C. 10, İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Ünal, Halit, “Attâbî, Ahmed b. Muhammed”, *DİA*, C. 4, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- \_\_\_\_\_, “el-Asl”, *DİA*, C. 3, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Ünver, Ahmet Numan, “Kudûrî'nin et-Tecrîd Adlı Eserinde Hanefîler ve Şâfiîlerin Nassa Dayalı İhtilafı”, Yüksek Lisans Tezi. *M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2013.

- Üzüm, İlyas, “Hüküm”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Vecîhüddin Ömer b. Abdülmühsin el-Erzincânî, *et-Tekmile Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, thk. Zâkir Avde el-Hamâdî. Amman: Dârü'n-Nûr, 1442-1443/2021-2022.
- Yahya, Abdullah b. Muhammed Abdullah, “Esed b. Furat ve Devruhu fi'l-İlmi ve'd-Da'veti” Yüksek Lisans Tezi. Riyad: *Şeybânî Üniversitesi, Davet Fakültesi*.
- Yaman, Ahmet, “Abdullah B. Mes'ûd'un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü”, Marife, *N.E. Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 4, S. 2, s. 16, Konya: 2004.
- \_\_\_\_\_, “es-Siyerü'l-kebîr”, *DİA*, C. 37, İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- \_\_\_\_\_, “Tenfil”, *DİA*, C. 40, İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- \_\_\_\_\_, “Zihâr”, *DİA*, C. 44, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- \_\_\_\_\_, “Ebü'l-Berakât en-Nesefî ve Kenzu'd-Dekâik”, *Diyanet İlmî Dergi*, C. 29, S: 1, s. 88, Ocak - Şubat - Mart: 1993.
- Yavuz, Yunus Vehbi, “el-Câmi'u'l-kebîr”, *DİA*, C. 7, İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yazıcı, Yunus, “el-Hucetu's-Sağîra Adlı Yazma Nüshaların İsâ b. Ebân'a Aidiyetleri Üzerine Bir İnceleme”, *Turkish Academic Research Review*, C. 3, S. 1, Haziran: 2018.
- Yeşilyurt, Temel, “Ebü'l-Berek'ât en-Nesefî ve el-Umde Adlı Eseri”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 3, S. 3, s. 183, Şanlıurfa: 1997.
- Yıldız, Hakkı Dursun, “Abbâsîler”, *DİA*, C. 1, İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- \_\_\_\_\_, “Ebü'l-Abbâs es-Seffâh”, *DİA*, C. 10, İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yılmaz, Ömer, “Şeybânî'nin es-Siyerü's-Sağîr'inin Tetkiki ve Eserin Telif Sonrasında Geçirdiği Merhaleler”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 14, S. 2, s. 262, Diyarbakır: 2012.
- Yılmaz, Muharrem “Nassa Ziyâde Problemi ve Fikhî İhtilaflara Etkisi (Hanefî ve Şâfiî Mezhepleri Örneğinde)”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 6, Sayı 1, s. 1., Tokat: 2018.

- Yiğit, Metin, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usul Anlayışında Sünnet*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Yitik, Ali İhsan, "Oruç", *DİA*, C. 33, İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Zebîdî, Ebû Bekir el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-Neyyire*, thk. İlyas Kaplan, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezâk, *İthâfü's-sâdeti'l-müttakîn bi-şerhi esrâri İhyâ'i ulûmi'd-dîn*, Beyrut: Müessesetüt-Tarihil-Arabî, 1414/1994.
- \_\_\_\_\_, *'Ukûdü'l-cevâhiri'l-münife fî edilleti mezhebi'l-İmâm Ebî Hanîfe*, Hindistan: el-Câmi'âtü'l-Eşrefiyye, 1439/2018.
- \_\_\_\_\_, *Tâcü'l-Arûs*, thk. Abdüssabur Şahîn, Kuveyt: Dârü'l-Hidâye, 1422/2001.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Menâkübü'l-İmam eş-Şâfî ve Tabakâti ashabihi min Târihi'l-İslâm*, thk. Abdülaziz Feyyaz Harfûs, Dımaşk: Dârü'l-Beşâir, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam et-Tedmûrî, Beyrut: Dârü'l-Kitabî'l-Arabî, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Menâkibu'l-İmam Ebî Hanîfe ve Sahibeyhi Ebî Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasen*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî - Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, 3.bs. Beyrut 1408.
- Zekeriyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî, *Gâyetü'l-vüsûl ilâ şerhi Lübbi'l-usûl*, Beyrut: Hâşimî Yayıncılık, 1439/2018.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf an hakâik-ı gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-akâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, 3.bs., Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1430/2009.
- \_\_\_\_\_, *Esâsü'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu'Sûd, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Zerkâ, Mustafâ b. Ahmed b. Muhammed, *Şerhu'l-kavâ'idi'l-fikhiyye*, 2.bs., Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1409/1989.

- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî, *el-Bahrü'l-Muhît fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülkadir Abdullah el-Ânî, Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf, 1413/1992.
- Zeydan, Abdülkerim, *el-Medhâl li-Dirâseti's-Şeri'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1425/2005.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed, *Nasbü'r-râye li-tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme, Müessesetü'r-Reyyân.
- Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm Kamûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikîn*, 15.bs., Beyrut: Dârü'l-İlim, 2002.
- Zorlu, Cem, "İmam Mâlik ve Siyasî Otorite", Marife: *Dini Araştırmalar Dergisi*, C. 7, S. 2, s. 7, Konya: 2006.
- Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletuhu*, Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1405/1985.
- \_\_\_\_\_, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, 2.bs. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-muâsır, 1418/1998.
- Zuhaylî, Muhammed Mustafa, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*, Beyrut: Dârü'l-hayr, 1427/2006.

## ÖZGEÇMİŞ

**Nihat Özdemir**

### A. EĞİTİM

**Doktora:** : İZÜ, Temel İslam Bilimleri, 2024 İstanbul

**Yüksek Lisans:** : FSM Vakıf Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri  
Bölümü, 2017, İstanbul.

**Lisans:** : el-Ezher Üniversitesi 1999, Mısır / Kahire.