

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

HANEFİ MEZHEBİNDE TAHRÎC VE TARİHİ SÜREÇTE
FURU'A YANSIMASI - HURÛC Bİ-SUN'İHÎ ÖRNEĞİ

Yüksek Lisans Tezi

Muhammet Yusuf GÜNERİ

Ankara 2025

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

HANEFİ MEZHEBİNDE TAHRÎC VE TARİHİ SÜREÇTE
FURU'A YANSIMASI - HURÛC Bİ-SUN'İHÎ ÖRNEĞİ

Yüksek Lisans Tezi

Muhammet Yusuf GÜNERİ

Tez Danışmanı

Dr. Öğr. Üyesi Hadi Ensar CEYLAN

Ankara 2025

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

HANEFİ MEZHEBİNDE TAHRİC VE TARİHİ SÜREÇTE
FURU'A YANSIMASI - HURÛC Bİ-SUN'İHÎ ÖRNEĞİ

Yüksek Lisans Tezi

Muhammet Yusuf GÜNERİ

Tez Danışmanı

Dr. Öğr. Üyesi Hadi Ensar CEYLAN

Tez Jüri Üyeleri

Adı ve Soyadı

1- Dr. Öğr. Üyesi Hadi Ensar CEYLAN

2- Doç. Dr. Fatih YÜCEL

3- Dr. Öğr. Üyesi Hatice ALSAÇ

Tez Savunması Tarihi

16.04.2025

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Dr. Öğr. Üyesi Hadi Ensar CEYLAN danışmanlığında hazırladığım "HANEFİ MEZHEBİNDE TAHRÎC VE TARİHİ SÜREÇTE FURU'A YANSIMASI - HURÛC Bİ-SUN'İHÎ ÖRNEĞİ (Ankara 2025)" adlı yüksek lisans tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

20/05/2025

Muhammet Yusuf GÜNERİ

ÖNSÖZ

Hanefî mezhebinin kurucu imamı Ebû Hanîfe ve önde gelen talebelerinin fıkıh anlayışı, tarihî süreç içerisinde mezhep temellerinin oluşmasını metodolojik olarak etkilemiştir. Müttekaddimin veya müteahhirinden olan sonraki dönem ulema, mezhep imamlarının görüşlerini genel manada analiz ederek belli bir anlayış doğrultusunda onlara görüş isnat etmiştir. Bu seviyeye ulaşmış fakihlerin yapmış olduğu tahrîc ameliyesi, farklı anlayışlardan dolayı doğal olarak ihtilâflı görüşlerin doğmasına sebebiyet vermiştir. Bunun neticesinde tarihî süreç içerisinde bu görüşlerin takipçileri olmuş, her bir anlayış muvacehesince farklı fetvalar, görüşler belirtilmiştir. Biz de bu çalışmamızda Ebû Hanîfe'ye tahrîc yoluyla isnat edilen hurûc bi sun'ihî meselesini ele alacağız. Burada etkili olan iki isim Berdaî (ö.317/930) ve talebesi Kerhî'nin (ö.340/952) yapmış oldukları farklı tahrîclerin ve tartışmaların tarihî süreçte sonraki Hanefî ulemasından kimler tarafından hangi gerekçeyle sahiplenildiğini ifade etmeye çalışacağız. Bu vesileyle tartışmalara ve farklı taksimatlarla tâbi tutulan fukahâ tabakasını ve tahrîc ashabının konumunu da beyan edeceğiz. Yapacağımız çalışmada konuyu ele alan ilk dönem ve sonraki dönem Hanefî fukahâsının kitaplarından yararlanacağız.

Bu çalışmayı tamamlarken desteklerini esirgemeyen büyüklerimi anmadan geçemeyeceğim. Başta yüksek lisansa başladığımda ilmi heyecanımla, disipliniyle beni etkileyen ve akademik olarak gelişimim için çaba göstererek her daim beni destekleyen kıymetli hocam, danışmanım Hadi Ensar Ceylan'a, master sürecinde kendilerinden istifade etmiş olduğum Osman Taştan ve Oğuzhan Tan hocalarıma, Fıkhi eğitimimde ve konuyla alakalı destekleriyle üzerimde hakkı olan kıymetli Mahmut Çelik, Hasan Basri Rakipoğlu, Muhammed Ali Rahmânzade hocalarıma şükranlarımı arz ediyorum. Bu süreçte manevî olarak desteklerini esirgemeyen aileme, hoca arkadaşlarıma da teşekkür ederim. Son olarak tezi tamamlayabilmemde çok büyük fedakarlık gösteren ve her daim destekleriyle yanımda olan kıymetli refikam Merve Hanımefendi'ye çok teşekkür ediyor ve bu çalışmamı ona ithaf ediyorum, tüm bunları vesile kılan Rabbime şükürler olsun. Ve minallâhi't-tevfik.

Muhammet Yusuf GÜNERİ

ANKARA 2025

KISALTMALAR

a.mlf.: Aynı müellif

b. : Bin (oğlu)

bkz: Bakınız

Byy: Basım yeri yok

Çev.: Çeviren

DİA : Diyanet İslam Ansiklopedisi

nşr.: Neşreden ö. : ölüm tarihi

thk. : Tahkik eden

tsz: Tarihsiz

vr.: varak

yy:yayıncı yok

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	I
KISALTMALAR.....	II
İÇİNDEKİLER.....	III

GİRİŞ: İÇERİK VE YÖNTEM

I. Konunun Önemi.....	1
II. Konunun Sınırlandırılması ve Kaynakların Değerlendirilmesi.....	2
III. Konunun Sunulması.....	4

BİRİNCİ BÖLÜM: ANA HATLARIYLA TAHRÎC

I. TAHRÎCİN MAHİYETİ.....	5
A) Tahrîc Konusunda Yazılan Müstakil Eserler.....	5
B) Tahrîcin Konumu	6
C) Mezhep İçerisindeki İstidlâl Kaynakları.....	7
II. MEZHEP BİRİKİMİNİ KULLANIM METODU OLARAK TAHRÎC.....	9
A) Tahrîc - İctihâd İlişkisi.....	11
B) Tahrîc Yapanda Bulunması Gereken Vasıflar.....	13
C) Tahrîc İle Elde Edilen Yeni Hükmün Tahrîc Kaynağı Olan İmama İzafe Edilmesi Sorunu.....	14
D) Dehlevî'ye Göre Tahrîc Yapılırken Uygulanan Metodlar.....	22
E) Tahrîcin Faydaları ve Önemi.....	24

İKİNCİ BÖLÜM: HANEFİ MEZHEBİNDE TAHRÎC

I. HANEFİ MEZHEBİNE GÖRE TAHRÎCİN MAHİYETİ.....	26
---	----

A) Mezhep İçi İstidlâlin Kullanımı.....	28
B) İlk Muhtasarların Yazılması.....	29
C) İlk Şerhlerin Yazımı.....	29
D) Kurucu İmamlar Dışındaki Fakihleri Referans Gösterme.....	30
E) Meşâyih Toplumunun Ortaya Çıkması.....	31
F) Beşinci Tabakanın Hanefî Mezhebinin Oluşumuna Katkısı.....	31
II. HANEFÎ MEZHEBİNDE TAHRÎCİN KULLANILDIĞI ÇEVRELER VE ŞAHSİYETLER.....	34
III. TAHRÎC METODUNDA MEZHEP İÇİ İSTİDLAL KAYNAKLARI.....	40
A) Ebû Hanîfe Ve Önde Gelen Talebelerinin Fıkhi Birikimi.....	41
B) Tahrîce Kaynaklık Etmesi Açısından Irak Meşâyihinin Mesâili.....	46
C) Belh Meşâyihinin Mesâili.....	50
IV. HANEFÎ MEZHEBİNDE TAHRÎC NEVİLERİ.....	53
A) Fer'i Meselelerden Usul Kaideleri Elde Etme.....	54
B) Asıllardan Fer'i Meseleler Elde Etme.....	61
C) Fer'i Meselelerden Fer'i Meseleler Elde Etme.....	66

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: HURÛC Bİ-SUN'İHÎ

I. Hurûc Bi-Sun'ihînin Mahiyeti.....	73
II. Hurûc Bi-Sun'ihî Meselelerinin Tespiti.....	77
III. On İki Mesele İle Alakalı İmam ve İmameyn'in İhtilâfı ve İhtilâfın Menşei....	80
IV. Hurûc Bi-Sun'ihînin Mahiyeti Konusundaki İhtilâf ve Ulemanın Görüşleri....	85
V. Şürûnbülâli'nin On İki Mesele Üzerine Yapmış Olduğu Ziyadeler.....	90
VI. Hurûc Bi-Sun'ihî Tahrîci Konusunda Ulemanın Tercih Şeması.....	94
VII. Hurûc Bi-Sun'ihînin Tasavvurundaki İhtilâf.....	95

SONUÇ.....	98
KAYNAKÇA.....	102
ÖZET.....	111
ABSTRACT.....	112



GİRİŞ

İÇERİK VE YÖNTEM

I. Konunun Önemi

Mezhebin kurucu imamları her bir konu hakkında fikir beyan etmemiş, her bir olay İslam hukukçularının gündemine girmemiştir. Bunun nedenleri, o dönemde günümüz olaylarının yaşanmaması, asrın gereksinimlerinin farklı olması, günümüz teknolojisi ve biliminin olmaması, halkın ihtiyacı olan müşkülâtın ve suallerin kısıtlı olması gibi gerekçeler olabilir. Bu saydıklarımız nedeniyle doğal olarak kurucu imamlar tarafından günümüzün her bir problemine karşı ortaya konulmuş çözümler görememekteyiz. Bu sebeple sonraki dönem yaşamış ulema kurucu imamların fıkıh anlayışını çözmeye ve anlamaya çalışmışlardır. Elde ettikleri genel çerçeve veya meleke diyebileceğimiz bir akıl yürütme işlemiyle onların akıllarından ve dillerinden, karşılaşılan yeni olaylara karşı fikir beyan etmişlerdir. Bu yapılan faaliyet tahrîc ameliyesi olup, basit bir işlem değildir. Neticede yapılan, hiç söylemediği veya fikir beyan etmediği bir olayla alakalı kurucu imamlardan birine ‘‘bu şekilde düşünür ve söylerdi’’ demek suretiyle onların dilinden görüşler aktarmaktır. Sonraki dönem yazılan kitaplara baktığımızda tahrîc yoluyla yapılan birçok isnat görmekteyiz. Görüş isnadının "Ebû Hanife şu şekilde söylerdi" diyerek değil, bizzat "Ebû Hanife şöyle dedi" şeklinde olması, bu yapılan tahrîcin ne kadar dikkat edilmesi gereken bir konu olduğunu göstermektedir. Üstelik bunu yapma yetisini elde etmiş fakihlerin farklı çıkarımlar yapması işi daha da karmaşık hale

getirmektedir. Bu nedenle tahrîc ameliyesinin etkilerinin tarihi süreçte ne seviyede olduğunu görmek ve önemini anlamak, mezhepleri belli bir konuma koyma adına mühimdir.

II. Konunun Sınırlandırılması ve Kaynakların Değerlendirilmesi

Çalışmamız genel olarak Hanefî mezhebi kapsamında olacaktır. Bu bağlamda Hanefî mezhebinin tahrîc nevilerinin her birini nasıl kullandığı hakkında derinlemesine bilgi verilmeyecek, genel bilgiler ve örneklerle yetinilecektir. Asıl konumuz olan "hurûc bi sun'ihî" (namazdan bilinçli bir şekilde çıkış) ele alınacak ve tahrîc nevilerinden dâhil olduğu kısım üzerinden anlatım yapılacaktır. Yararlanacağımız kaynaklar konuyu ele alan ilk dönem eserleri ve sonraki dönem eserleri olacaktır. Bunlardan bazıları Cessâs (ö.370/981), Kudûrî (ö.428/1037), Debûsî (ö.430/1039), Serahsî (ö.483/1090), Mergînânî (ö.593/1197), Şürûnbülâlî (ö.1069/1659) gibi alimlerin telifleri olacaktır. Bu eserler içerisinde imamların asıl ihtilâf etmiş olduğu on iki mesele zikredilmekte sonrasında tahrîc ürünü olan "hurûc bi-sun'ihî" konusu ele alınmaktadır. Hanefî kaynaklara baktığımızda bu konu on iki mesele adı altında işlenmektedir. Bazı kitaplarda teyemmüm bahsinde, bazı kitaplarda özel on iki mesele adı altında, bazı kitaplarda ise tezimizin başlığında zikrettiğimiz gibi "hurc bi-sun'ihî" başlığıyla özel bir bahiste ele alınmaktadır. Bizim esas yararlanacağımız kitap, Şürûnbülâlî'nin bu konu hakkında özel kaleme aldığı "*el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye 'alâ İsnâ 'aşeriyye*" adlı risalesidir. Bu risale mahtut olmakla beraber farklı nüshalarına ulaşmak mümkündür. Hurûc bi-sun'ihî meselesiyle ilgili ilk dönem eserler, ihtilâfın ana menşei olan

on iki meselenin anlatımı ve netice itibarıyla İmam ve İmameyn arasındaki ihtilâfı konu edinmektedir. İmam Ebû Hanife'nin görüşü olarak serdedilen hurûc bi-sun'ihî ise bir tahrîc ürünü olarak ortaya konulmakta, arka plandaki mesâî ve mezkur çıkarıma götüren serüven ele alınmamaktadır. Daha sonraki müteahhir dönem eserleri diyebileceğimiz, özellikle *Hidâye* ve şerhleri sonrası eserlerde tahrîc ürünü olan mezkur meselenin arka planı ve neticeye götüren faktörler işlenmekte, elde edilen neticenin temellendirmesi yapılmaktadır. Aslında hurûc bi-sun'ihî ile ilgili iki ana görüşün akli tutarlılığı, sonuca ulaşırken işletilen aşamalar ve fakihlerin düşünce dünyası yine aynı dönem sonrası ispat edilmeye çalışılmaktadır. Bu minvalde, sonraki dönem eserler için - tahrîcin semeresi olan hükmü daha derinlemesine bir imali fikir yaparak temellendirmek suretiyle - mezhep birikimine ciddi katkı sağladıkları ifade edilebilir. Örneğin üçüncü bölümde görüleceği üzere konumuzu ele alırken merkez metin olarak seçmiş olduğumuz Şürûnbülâlî'nin eseri, meselenin akli temellendirmesi, mezhep birikiminin işletilmesi, neticeye ulaşırken izlenen yollar ve aşamalar, genellikle sonraki dönem eserlerinden olan *Hidâye*, şerhleri *Înâye*, *Binâye*, *Fethu'l-Kadîr*, *Mi'râcü'd-Dirâye* ve metin kitaplarından olan *Kenz*, *Mecma'u'l-Bahreyn* ve şerhleri, daha geç dönemde yazılmış *Eşbâh*, *Bahru'r-Râik*, *Dürru'l-Hukkâm*, *Dürru'l-Muhtâr* gibi eserlerden ciddi manada istifade ve ictibas barındırmaktadır.

Konumuzla alakalı istifade etmiş olduğumuz son dönem akademik çalışmalar arasında Eyüp Said Kaya'nın "*Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal*" ve Mustafa Bülent Dadaş'ın "*Ebû Sâid el-Berdeî ve Hanefî Mezhebinin Kurumsallaşma Sürecindeki Rolü*" adlı eseri bulunmaktadır. Bu çalışmalardan ilki tahrîc konusunda, ikincisi ise tahrîc alanında

etkili olan Berdaî hakkında önemli bilgiler içerse de her iki çalışma da doğrudan hurûc bi-sun'ihî meselesinin bu açıdan incelemesini detaylı şekilde yapmamaktadır. Bizim burada ortaya koymaya çalıştığımız ise hurûc bi-sun'ihî meselesini ana hatlarıyla ele alarak konuyla alakalı derinlemesine bir bilgi aktarımı yapmaktır. Konunun Hanefî mezhebi merkezli furû'î bir mesele olması hasebiyle daha genel bir konu olan Tahrîc ile ilişkisi ele alınmakta, aralarındaki irtibatın teknik açıdan incelemesi ve kategorize edilmesi hedeflenmektedir.

III. Konunun Sunulması

Tez giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş'te tezin içerik ve yöntemi hakkında bilgi verilmektedir. Buna binaen tez konusunun önemi, konunun sınırlandırılması ve kaynakların değerlendirilmesi, son olarak konunun sunumu hakkında malumat aktarılmaktadır. İlk bölümde ise tahrîcin ana hatları olan mahiyeti, konuyla ilgili yazılmış özel eserler, tahrîcin konumu ve mezhep içerisinde kullanımıyla alakalı konuları ihtiva etmektedir. İkinci bölümde ise Hanefî mezhebi merkezli tahrîcin işleyişi, tarihi olarak tezahür ettiği dönem ve bu dönemin özelliklerinden bahsedilmekte, son olarak Hanefî mezhebi merkezli tahrîcin kullanım neveleri ele alınmaktadır. Son bölümde ise tezin ana konusu olan hurûc bi-sun'ihî ele alınmaktadır. Bu bölümde, konunun mütekaddim ve müteahhir ulemanın eserlerinde ele alındığı babların şeması verilmekte, konu genel olarak anlatılmakta ve Hanefî fukahasının hangi görüşe yöneldiğinin tespiti yapılmaktadır. Sonuç bölümünde konuyla alakalı kanaatlerimiz ve tahrîc konusu hakkındaki önerilerimize yer vermeye çalışmaktayız.

BİRİNCİ BÖLÜM: ANA HATLARIYLA TAHRÎC

I. TAHRÎCİN MAHİYETİ

Tahrîc, lügatta çıkarmak anlamına gelir. İstilahta ise; bir mezhebe tâbi olan fakihin, bu mezhep birikiminden kendi anlayış ve yetkinliğine göre hüküm çıkarmasıdır.¹ Mezhepler incelendiğinde kurucu imamların günümüze hitap eden her bir mesele için görüşlerinin bulunmadığı görülmektedir. Bunun nedenleri kısaca; dönem farklılığı, toplum ihtiyaçları, sosyal, kültürel ve ekonomik manada farklılaşmanın günümüze nispetle bu denli çeşitli ve çok yönlü olmaması olabilir. İlerleyen konularda zikredeceğimiz gibi, özellikle Hanefî mezhebinin diğer mezheplerden farklılaştığı konulardan olan farazi fıkıhın mevcudiyeti, fukahanın yaşamış olduğu asrın dışına çıkma gayretlerini göstermektedir. Bu uğraş ne kadar özverili olsa da, gücü nispetinde belirli sınırlarda kalmıştır. Bu sebeple sonraki dönem tâbi fakihlerin, yeni gelişen dünya düzeni ve sorunları karşısında İslam dininin dinamik yönünün yansıtılması adına yeni ortaya çıkan bu sorunlara çözümler getirmesi gerekli olmuştur.

A) Tahrîc Konusunda Yazılan Müstakil Eserler

Fıkıh literatüründe tahrîc konusuyla alakalı birçok eser yazılmıştır. Bu yazılan eserler furu'-ı fıkıh ve bazen de usul-i fıkıh konuları arasındaki alakayı açıklamak gibi bir amaç gütmektedir. Furu'-ı fıkıh konularının kendi içerisindeki benzerliklerini belirtme veya usul

¹ Eyyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkıhî İstidlal* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 35; M. Esat Kılıçer, "Ashâbü't-Tahrî", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/470; Tuncay Başoğlu, "Tahrîc", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/420-422; Mustafa Bülent Dadaş, *Ebü Saîd El-Berdeî ve Hanefî Mezhebinin Kurumsallaşma Sürecindeki Rolü*, (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2001), 63.

konuları için külli bir kural ihdas etme adına önemli rol oynamıştır. Bu sebeple, tahrîc odaklı eserlerin benzer amaç üzere yazılmış furuk ve kavaid kitapları gibi öğretici bir işlevi olduğu söylenebilir. Şafiilerden Şehâbeddin Zencânî'nin (ö.656/1258) *Tahrîcu'l-Furû' ale'l-Usûl*'ü, İsnevî'nin (ö.772/1370) *et-Temhîd fî Tahrîcu'l-Furû' ale'l-Usûl* ve *el-Kevâkibu'd-Durri fî mâ Yuharracu ale'l-Usûli'n-Nahviyye mine'l-Furû'-i'l-Fıkhiyye*, Hanbelilerden İbnu'l-Lahhâm el-Ba'î'nin (ö.803/1401) *el-Kavâid ve'l-Fevâidu'l-Usûliyye ve mâ Yetealleku bihâ mine'l-Ahkâmi'l-Fer'iyye*, Malikilerden Ebû Abdillâh et-Tilimsânî el-Mâlikî'nin (ö.771/1370) *Miftâhu'l-Vusûl ilâ Binâi'l-Furû' ale'l-Usûl*, Hanefilerden Debûsî'nin *Te'sîsü'n-Nazar'ı*, Timurtâşî'nin (ö.1006/1598) *el-Vusûl ilâ Kavâidi'l-Usûl*'ü, muasır İslam hukukçularından Mustafa Saîd el-Hınn'ın *Eseru'l-İhtilâf fî'l-Kavâidi'l-Usûliyye fî İhtilâfi'l-Fukahâ'sı* ve Yâkûb b. Abdulvehhâb el-Bâ Huseyn'in *et-Tahrîc inde'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn* adlı eseri bu konuda kaleme alınmış eserlerdir. Mezkur kitapların fikhın usul-furu' ayrımı dışında yeni bir alanını temsil ettiği söylenebilir. Bu edebiyat türünü temsil eden kitapların ana gayesi, mezhepler arası hilâfın ve usulünün menşeyini ortaya koymaktır. Telif edilen eserlerin tahrîcle olan genel irtibatı, furu' meselelerin kendisinden elde edildiği muhtemel usul kaidelerini beyan etmektir. Bu faaliyet neticesinde mezhepler arası furu' ihtilâfların nedenleri müşahade edilebilmektedir.²

B) Tahrîcin Konumu

Tahrîc ameliyesi incelendiğinde bu hüküm çıkarma mekanizmasını kullanacak olan tâbi fakihin intisap ettiği mezhebin birikiminden tümüyle yararlandığı görülmektedir. Bu ameliyede kaynaklık edecek olan geçmiş birikim sadece müntesibi olduğu mezhebin kurucu imamlarının değil, sonraki dönem yaşamış ve mezhepte etkiler bırakmış her bir hususi

² Mehmet Selim Aslan, "Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde Tahrîc Yöntemi ve İşlevselliği", *İAD* 25/2 (2014), 109; Nail Okuyucu, "Tahrîcü'l-Furû ale'l-Usûl Edebiyat", *MÜİFD* 38/1 (2010), 118-120.

şahsiyetin katkıları olabileceği gibi; mezhep içerisinde zuhur etmiş olan her türlü kavi, fiil, fetva, kaza, hüküm ve tanımlar da olabilir. Sonraki dönem tâbi fakihlerin yeni hükümleri ortaya çıkarma hususunda kullanacakları araçlar sadece şer'i deliller değil, müntesibi olduğu mezhebin geçmiş birikimi ve örneklidir. Akıl yürüteceği yeni meselelerde doğrudan etkileneceği ve kararlarına yön verecek olan da yine aynı birikimdir. Bu nedenle her bir fakihin tâbi olduğu külliyatlarla eş zamanlı ilişkisi, ortaya çıkaracağı çalışmalarda kendine düstur edindiği ekölü yansıtacaktır. Burada her fakihin, farklı karakteristik özelliklerini ortaya koyması çok olağandır. Nitekim bu durum, her birinin kendine çerçeve edindiği pencereden baktığını aksettirecektir. Anlaşıyor ki, tahrîc yapacak olan tabî fakihin kullanım aracı olan mezhep birikimi, kendisi için istidlâl kaynağı olmaktadır. Genel bir istidlâl kaynağı olmaması hasebiyle bu aracı mezhep içi istidlâl kaynağı olarak ifade etmek mümkündür. Belirli bir mezhebin birikimini hüküm çıkarmada istidlâl kaynağı olarak konumlandırmak, bu kaynağın nelerden müteşekkil olduğunu ve hangi metotlarla kullanıldığını da açıklamayı gerekli kılmaktadır.³

C) Mezhep İçerisindeki İstidlâl Kaynakları

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi tahrîc ameliyesinde başvuru olan araçlar, intisap edilen mezhebin birikimidir. Bu kapsayıcı ve geniş yapının içerisinde hangi mesainin işletileceği, hangisinin terk edileceği belirlenmelidir. Bu minvalde tâbi fakih tahrîc yoluyla hükümler ortaya çıkaracak ve hükümlerini temellendirecektir. Bu birikim içerisinde ilk ele alınacak mesai, tabii ki kurucu imamın mesaisidir. Burada tahrîc yapacak olan fakih, kendi belirlemiş olduğu mahreç doğrultusunda tutarlı bir şekilde kurucu imamın katkılarını kullanacaktır. Bu kullanım zorunlu ve külli bir kullanım olmamakla birlikte, mezhep tarafından benimsenmiş

³ Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlâl*, 36-37.

görüşler de olmak zorunda değildir. Yani tahrîc yapılacak kaynak muayyen bir birikimle kısıtlanmamakta, tahrîc ehliyetini haiz fakihin inisiyatifine bırakılmaktadır. Bu birikimde kaynaklık atfedilecek olan kimseler arasında, kurucu imamlar dışında kendi talebeleri ve sonraki dönemde mezhebin önde gelen fakihleri sayılabilir. Örnek vermek gerekirse, Hanefî mezhebinin müntesibi bir fakihin tahrîc ameliyesinde mezhep birikiminden mesaisini istidlâl kaynağı olarak ele alacağı kimseler; Ebû Hanife (ö.150/767), talebeleri Ebû Yûsuf (ö.182/798) ve Şeybânî (ö.189/805) olabileceği gibi sonraki dönemde yaşamış Kerhî (ö.340/952) ve Hinduvânî (ö.362/973) gibi şahsiyetler de olabilir. Buradaki en önemli unsur, bu birikimi kullanacak olan tâbi fakihtir. Her bir fakih kendine örneklik eden mesaiyi kaynak olarak alabilir ve onun üzerinden tahrîc ameliyesini icra edebilir. Bundan dolayı belirli bir birikimi hususileştirmek ve kesinleştirmek mümkün değildir. Bu hususta etkili olan, kişilerin yetişmiş olduğu ilmi muhit, coğrafi ayırım ve intisap ettiği mezhep anlayışıdır.

İstidlâl kaynağı, bu birikimi farklı formlarda kullanan fakih sayısınca farklılaşmakta ve çoğalmaktadır. Bu nedenle mezhep birikiminde istidlâl kaynağı vasfının sınırlarını belirlemek kolay gözükmemektedir. Her ne kadar mezhep birikimi içerisinde istidlâl kaynağı olmaya elverişli müktesebatın sınırları çizilemese de, tâbi fakihin kendine kaynak olarak aldığı birikimi nasıl kullanacağı hususunda belirli sınırlar getirilebilir.⁴

⁴ Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlâl*, 32.

II. MEZHEP BİRİKİMİNİ KULLANIM METODU OLARAK TAHRÎC

Mezhep birikimini kullanma metotlarını tespit için incelenmesi gereken çalışmalar tabakat kitaplarıdır. Bu kitaplarda yapılan sınıflandırma, her bir fakihin mezhep birikimine katkıları ve bu birikimi kullanım şekli ele alınarak gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Bu alanda etkili olmuş şahsiyetlerden olan İbnü's-Salâh (ö.643/1245) ve İbn Kemal Paşa'nın (ö.940/1534) çalışmaları, fakihleri konumlandırma açısından belirli bir çerçeve çizmektedir. İbnü's-Salâh'a göre fakihler; müstakil olan (mutlak müctehid), müstakil olmayan (mutlak müctehid olup bir mezhebe tâbi olan), mezhepte müctehid, mezhepte müctehid olmayıp mezhepte tercih yapabilen (fakihü'n-nefs) ve mezhep imamlarının görüşlerini nakledebilen (müctehidü'l-futya) olarak tasnif edilmiştir.⁵ İbn Kemal Paşa'ya göre ise fakihler; şeriatte müctehid (mutlak müctehid), mezhepte müctehid, meselede müctehid, tahrîc ashabı, tercih ashabı, temyiz ashabı ve mukallidler olarak tasnif edilmiştir.⁶ Böylece İbnü's-Salâh'a göre fukaha tabakatı beş kısma ayrılırken, İbn Kemal Paşa'ya göre yedi kısma ayrılmaktadır. Mevcut çalışmalardaki taksimat incelendiğinde yapılan konumlandırma, fakihin mezhep birikimiyle olan ilişkisi ve bu ilişkiyi kullanım tarzı üzerinden vasfedildiği tabakayı doğrudan etkilemektedir. Yani herhangi bir fakihin hüküm elde etmede kullanmış olduğu geçmiş külliyyat ve bu külliyyatı işleyiş tarzı onun konumunu belirleyici olmuştur. Bu çalışmalardan, mezhep birikiminin kullanım tarzlarından birinin de tahrîc metodu olduğu anlaşılmaktadır.

⁵ İbnü's-Salâh eş-Şehrezûri, *Edebu'l-Müftî ve'l-Müsteftî*, thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkadir (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikme, 1986) 35-55.

⁶ İbn Kemâl, *Tabakâtu'l-Müctehidîn*, (İstanbul: Süleymaniye Ktp, Hamidiye 764), 32a. Aşağıda kaydedilen eserler İbn Kemal'in tabakatını benimseyen veya ondan etkilenen çalışmalar arasında sayılabilir: Şâh Veliyyullâh Ahmed ed-Dehlevî, *İkdu'l-Cid fî Ahkâmi'l-İctihâd ve't-Taklîd* (Kahire: Matbaatü's-Sefiyye, 1978); M. Kamil, Edirnevî, *Mehâmmu'l-Fukahâ* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Cârullâh 896); Alâuddîn Ali, Kınalîzâde, *Tabakâtu'l-Hanefiyye* (İstanbul: Süleymaniye Ktp, Hacı Mahmud Efendi, 4662); Ahmed b. Mustafa, Taşköprizâde, *Tabakâtu'l-Fukahâ* (Musûl: Matbaatü'z-Zehrai'l-Hadiseti, 1961); M. Emin b. Ömer İbn Âbidîn, *“Ukûdu Resmî'l-Muftî” Mecmûatu Resâili İbn Âbidîn* (Beyrut:Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2020).

Mezhep birikiminden yeni karşılaşılan olaylar hakkında hüküm çıkarma vasıtaları tahrîc başlığı altında toplanabilir. Tahrîc ameliyesi, kullanım esnasında naslardan yararlandığı gibi, belirli bir geçmiş birikimi de kaynak alabilir. Bu vesileyle farklı istidlâl kaynağı içerisinde tahrîc metoduyla yeni hükümler ortaya konulur. Tahrîc metodunun kullanımı esnasında fıkıh usulü kavramları ve vasıtaları mevcut iken, fıkıh usulünün nasları anlamaya yönelik geliştirilen araçları içerisinde tahrîc kavramları neredeyse mevcut değildir. Bunun nedeni, tahrîcin kaynak olarak itimat ettiği külliyyatın beşeri bir birikim olması ve kendine has birçok kavram kullanmış ve geliştirmiş olmasıdır. Bir nevi tahrîc araçları ile usul araçları arasında işlem- kaplam söz konusudur. Tahrîcde usul kavramları kullanılırken, usul içerisinde tahrîc kavramlarına çok fazla rastlanmamaktadır. Tahrîc için kullanılacak kavil dolaylı olarak farklı bir kavle karşı üstünlüğünü ispat eder. Bu nedenle tahrîc ameliyesi mezhepten yararlandığı birikimi belli bir disiplin içinde ele alır. Yani tahrîc için istidlâl kaynağı olmaya medar olan kavil veya görüş, kendisine muarız olan diğer görüş ve delillere üstünlük sağladığını, belli tenkitlerden ve değerlendirmelerden geçtikten sonra tercih edildiğini ispat edebilir.

Tahrîc genel itibarla ilk dönem ortaya konan fıkhi çözümlerin doğal olarak çözüm üretmediği konularda temayüz etmektedir. İlk dönem mezhep birikimleri incelendiğinde, şümul ve kemmiyet açısından hitap ettiği mevzular sınırlı kalmaktadır. Bununla beraber görüş belirtilen konular hakkında da tahrîc yapıldığı vakidir. Tahrîcle elde edilen hükümlerin değeri itimat etmiş oldukları kaynağın meşruiyetine bağlıdır. Elde edilen hüküm dayanmış olduğu mezhep birikimini veya müstakil müctehidin icihat tarzını yansıtmaktadır.⁷

Tahrîc her mezhebin kendi usul anlayışına göre geliştirip kullandığı bir hüküm çıkarma aracı olmuştur. Bu konuda Dehlevî (ö.1239/1824) "Her mezhepte tahrîc vardır ve intişar

⁷ Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal*, 35-36.

etmiştir." ifadelerini kullanmaktadır.⁸ Özellikle Hanefî mezhebi bu konuda diğer mezheplerden farklılaşmıştır. Dehlevî bu konuda:

Hanefî mezhebi ulemasının zeka, hızlı kavrayış ve tâbi olduğu imamların görüşlerinden hüküm çıkarma hususunda ayırt edici üstün özellikleri vardır. Ehl-i Rey, fikhî tahrîc esasına göre bina etmiştir. Fetva ve şerh kitaplarında bulunan hükümlerin tamamının Ebû Hanîfe ve talebelerine ait olduğunu zannedip, tahrîc ile elde edilenlerle imamlara ait olanların arasını ayırt edemeyenler gördüm. Bakıldığında içlerinden birçoğu Hanefî fakihlerin tahrîci olup, mezhep imamlarının görüşleri değildir.

demektedir.⁹ Bu ifadeler göstermektedir ki; tahrîc, fikhî meseleler üretme konusunda önemli bir rol oynamaktadır. Sonraki dönem fikhî külliyyatının ortaya koyduğu birçok çözüm tahrîc yoluyla elde edilmiştir. Furu' meselelerde olduğu gibi usul konularında da mezhep imamlarının görüşleri tahrîc metoduyla ortaya konulmaya çalışılmıştır. Hususiyetle Hanefî mezhebinin usul anlayışının tahrîc yoluyla bina edildiği ifade edilmektedir.¹⁰

A) Tahrîc - İctihâd İlişkisi

İctihat ehli ve tahrîc ehli arasında belirli bir konumlandırma, yetki ve dâhil olabilecekleri üretim sahasında bir farklılaşma olduğu ifade edilmektedir. Özellikle İbn Kemal Paşa'nın yapmış olduğu sınıflandırma bu fikriyatı etkileyen tezlerden biri olmuştur. İbn Kemal Paşa'nın yapmış olduğu taksimatta icthâd ehli, tahrîc ashabı, tercih ve temyiz ashabı gibi başlıklandırmalar, sanki bu taksimatlarda zikredilen şahsiyetlerin diğer metotları kullanmadığı veya yeterli düzeyde muktedir olamadığını ima etmektedir. Bu kategorize etme şeklinden; müctehidin kullanmış olduğu kaynakların Kur'an ve hadis gibi şer'i delillerden ibaret olduğu, tahrîc yapan şahsiyetin ise sadece mezhep birikimiyle ve seleflerinin yapmış

⁸ Dehlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, nşr. M. Şerif Sukker (Beyrut:Dâru'l-Ceyl, 2005) 1/437. Ayrıca bk. Yakub b. Abdilvehhab Bâhuseyn, *et-Tahrîc inde'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn*, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1993), 24-28.

⁹ Dehlevî, *Huccetullâh*, 1/436.

¹⁰ Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddimetu İbn Haldûn*, nşr. Vafi Ali Abdulvahid (Dımaşk: Daru Ya'rab, 1425), 3/1055-1056; Muhammed b. Hasan b. el-Arabî b. Muhammed el-Hacvî, *el-Fikru's-Sâmî fî Târîhi'l-Fikhi'l-İslâmî*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 3/354; Dehlevî, *Huccetullâh*, 1/459.

olduğu ilmi faaliyetlerle sınırlı kaldığı anlaşılmaktadır.¹¹ Örneğin İbn Kemal Paşa Cessâs'ı (ö.370/981) 'ictihâd yapmayan tahrîc ehlinde', Kâdîhan'ı (ö. 592/1196) ise 'mezhep imamının usul ve furu' anlayışına muhalefet edemeyen, meselede müctehid' olarak ifade etmiştir. Oysaki ileride vereceğimiz örneklerde belirli konumlandırmaya tâbi tutulan şahsiyetlerin, bulundukları başlıklandırma dışında birçok farklı istidlâl metodu kullandığı görülecektir. Bu şahsiyetlerin yapmış olduğu fıkhi üretimi tek bir metot altında ifade etmek isabetli olmayacaktır. İbn Kemal Paşa'nın yapmış olduğu sınıflandırmada belirli bir konum belirleme ve tarihî süreç içerisinde şahsiyetleri imgeleyecek bir kronolojik sıra gütmeye amacı olabilir. Fakat bu taksimat, içerisinde yer alan şahsiyetlerin sadece bu ameliye ile işgalini ve sadece bu yolla ilmî üretim yaptığını ortaya koymamaktadır. İbn Kemal Paşa'nın yapmış olduğu taksimat incelendiğinde göze çarpan bir diğer olgu, sıralamanın belirli zorluk-kolaylık derecelerine göre yapıldığını ima etmesidir. Örneğin müstakil ictihâd etmeyip, imamların kavillerinden yeni hükümler çıkartmak olan tahrîc ameliyesi, imama genel manada muhalefet etmeyip hususi meselelerde ictihâd etmekten daha basittir. Birbirini takip eden bu kategoriler, bu şekilde aşağıya doğru zordan kolaya olacak şekilde devam etmektedir. İlâveten sıralamada verilen örnekler, bu sınıflandırmanın belirli bir döneme has yapıldığını veya kendi içinde belirli tutarsızlıklar barındırdığını göstermektedir. Mesela Ebû Yûsuf ve Şeybanî; mezhepte müctehid, birkaç dönem sonrasında yaşamış Hassâf (ö.261/875), Tahâvî (ö.321/933) ve Kerhî; meselede müctehid, Cessâs; tahrîc ehli, Kudûrî; tercih ehli, Kudûrî'den sonraki dönemlerde yaşayan İbnü's-Sââtî (ö.694/1295) ve Nesefî (ö.710/1310); temyiz ehli olarak yazılmıştır. Bununla beraber meselede müctehid sınıfına Halvânî (ö.452/1060), Pezdevî (ö.482/1089) ve Kâdîhan gibi isimlerin yazılması, yukarıda ifade ettiğimiz durumu desteklemektedir.¹²

¹¹ Müsfir b. Ali b. Muhammed el-Kahtânî, *Menhecu istinbâti ahkâmî'n-nevâzili'l-fikhiyyeti'l-mu'âsıra* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010), 493; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1988), 317.

¹² Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal*, 41; İbn Kemâl, *Tabakât* (Hamidiye 764) vr. 32a.

Tabakat kitaplarında yapılan taksimatın ictihâd dışı kısımları daha aşağı konumlarda zikretmesi, ictihâdın diğer kategorilerden bağımsız, müstakil bir yeri haiz olduğunu ifade edebilir. Oysaki, ictihâdın diğer mezhep içi istidlâllerden bağımsız müstakil bir akıl yürütme olduğunu söylemek zordur. Eğer ictihâdın mezhep içi istidlâlden ayrı, başlı başına bir metot olduğu düşünülürse, bu durum dinamik olması gereken ictihâd düşüncesinin körelmesini ve müctehidlik görevinin belli kişiler dışında uygulanmasının imkansızlığını gerektirebilir. Halbuki hem ictihâd ameliyesi hem de müctehidlik konumu her dönem devam etmiştir. Yapılan hususi başlıklandırmalar, mezhep müntesibi fakihi mezhep içinde belirli bir noktada konumlandırmak için yapılmış olabilir.¹³

B) Tahrîc Yapanda Bulunması Gereken Vasıflar

Tahrîc ameliyesi yapan fakihin müntesibi olduğu mezhebin mesâilini ve selefinin ortaya koymuş olduğu mevcut örnekliği iyi anlamak üzerine dakik çıkarımlar yapma gibi hasletleri barındırması ve ictihâd yapabilme salahiyetini haiz olması gerektiği belirtilmektedir. Fakat bunun tahrîcin kapsamı itibarıyla sadece mezhep dairesinde olması gerektiği ifade edilmektedir.¹⁴ Bu meseleyle alakalı Karâfî (ö.684/1285), tahrîc yapan kişi ile tâbi olduğu mezhep içerisindeki faaliyetini veya tahrîc kaynağı olarak sınırlandırmış olduğu imamın ilişkisini, naslardan ve kaynaklardan hüküm çıkaran mezhep imamı ile Şârî'in ilişkisine benzetmektedir. Bu yapılan teşbih, tahrîc yapan kişinin genel manada hareket alanını tayin etmektedir.¹⁵ Sonuç olarak tahrîc yapan fakih, geçmiş fıkhi mesâilden ve tâbi olduğu imamın

¹³ Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal*, 41-42.

¹⁴ Vehbe Zuhaylî, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî* (Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1986), 2/1080; Es'ad Abdülganî es-Seyyid el-Kefrâvî, *el-İstidlâl inde'l-usûliyyîn*, (Kahire: Dâru's-Selâm, 2005), 402-403.

¹⁵ Karâfî, Abû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris b. Abdürrahman, *el-Furûk (Envârü'l-burûk fî envâ'i'l-furûk)*, (Beyrut: Dâru'l-Küttübî'l-İlmiyye 1998), 2/185, 189. Benzer ifadeler için bk. İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osman b. Salâhuddîn Abdürrahman b. Musa eş-Şehrezûrî, *Edebü'l-müftî ve'l-müstefî*, thk.

getirmiş olduğu mevcut hükümlerden yola çıkarak güncel meselelere tahrîc yoluyla çözümler üretmeye çalışmaktadır.¹⁶

Tahrîc yapan kişide olması gereken başlıca şartlar; tahrîc yapan fakihin müntesibi olduğu mezhep imamının ve selef ulemanın ictihâdlarını, mezhebin usul ve furu' kaidelerini delilleriyle beraber; tâbi olduğu imamın bu hükümleri çıkarırken gözettiği hassasiyetleri, delillerini, kıyaslarını, illetlerini, illetin seviyelerini, maslahatla ilişkisi ve kuralların şartlarını derinlemesine bilmesi, bu delilleri tahkik edebilecek ilmî birikimi haiz olması ve yaşamış olduğu toplumun kendine ait örf ve adetlerine, zamanın şartlarına vakıf olmasıdır.¹⁷ Bu şartları taşıyan bir fakih yaşamış olduğu zamana ve topluma karşı fikhın ruhuna uygun, müntesibi olduğu mezhep ve imamının öğretileri ışığında tahrîc yoluyla güncel mesâile çözümler üretebilir. Bu şartları tam hakkıyla taşımayan bir fakihin tahrîc ameliyesi yapması Karâfî'nin ifadeleriyle dinle oynamak olur ki bu da fâsıklık meydana getirebilir.¹⁸

C) Tahrîc İle Elde Edilen Yeni Hükümün Tahrîc Kaynağı Olan İmama İzafe Edilmesi

Sorunu

Mütetekellim metodu ile yazılmış usul eserlerinde ilk nesillerden itibaren tahrîc usulünden faydalandığı anlaşılmaktadır. Bununla beraber Gazzâlî (ö.505/1111) *el-Menhûl*'de, İbn Süreyc (ö.306/918) ve Kaffâl'in (ö.365/976) tahrîc ameliyesini kullanırken usulden istifade etmediklerini belirtmektedir.¹⁹ Kaffâl müntesip fakihi anlatırken imamının ortaya koymuş

Abdülmu'tî Emin Kal'acî, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife 1986) 33. (İbnü's-Salâh'ın bu eseri, muhakkiki Kal'acî tarafından *Fetâvâ ve mesâil-ü İbnü's-Salâh* adlı kitabıyla birlikte neşredilmiştir).

¹⁶ Aslan, "Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde Tahrîc Yöntemi ve İşlevselliği", 110.

¹⁷ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 318; Zuhaylî, *Sübûlü'l-istifâde mine'n-nevâzil ve'l-fetâvâ ve'l-ameli'l-fikhî fi't-tatbikâti'l-mu'âsıra*, (Dımaşk: Dârü'l-Mektebî 2001), 15, 18.

¹⁸ Karâfî, *Furûk*, 2/196.

¹⁹ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*, (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsıra, 1998) 497.

olduğu kaidelerden istikra yoluyla yeni hükümler çıkarttığını söylemektedir.²⁰ Kaffâl ve Bâkılânî'den (ö.403/1013) gelen ifadeler arasında "imamının usulünden tahrîc" sözleri bulunmaktadır.²¹

Ebû'l-Huseyn el-Basrî (ö.436/1044), Şîrâzî (ö.476/1083), Kelvezânî (ö.510/1106) ve Sem'ânî (ö.618/1221) gibi alimler tahrîc konusunu; bu ameliyenin asıl kaynaklık ettiği imama izafe edilebilmesi - edilememesi üzerinden ele almaktadır. Çünkü tahrîc ameliyesiyle elde edilen hükmün, tahrice kaynaklık teşkil eden asıl görüşün sahibi olan imama nispet edilebilme sorunu ortaya çıkmaktadır.

Basrî ve ondan büyük ölçüde etkilenen Sem'ânî bu konuda üç tahrîc nevinden bahsetmektedir. Bunlardan ilki; müctehidin belirli bir konu hakkında genel ifadesinin, istikra yoluyla bu konuyu kapsayan diğer konulara da tatbik edilmesidir.²² Örneğin; "Şuf'a hakkı her tür komşuluk için geçerlidir."²³ kazıyyesi şufa ile ilgili tüm meseleler için kullanılabilir. Ne var ki Şîrâzî, böyle bir yolla elde edilen hükmün asıl kaynağı olan görüş sahibine izafe edilemeyeceğini ifade etmektedir.²⁴ İkincisi; birbiri arasında fark olmayan iki meseleden biri için müctehidin görüş belirtip diğeri hakkında sükut etmesi durumunda, açıkça belirtilen hükmün sükut edilene aktarılmasıdır. Şîrâzî ve Kelvezânî'nin de bu yolla yapılan nispeti

²⁰ Bedruddin Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîr*, nşr. Abdusettar Ebû Ğudde, (Kuveyt: Vüzaratü'l-Evkaf ve Ş-uûnü'l-İslâmiyye, 1992), 6/306.

²¹ Kaffâl' in ifadesi (يخرجها على أصول صاحبه) şeklindedir. bk. Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed Basri el-Mâverdî, *Edebû'l-Kâdî*, nşr. Muhyi Hilal es-Serhan, (Bağdat: Matbaatü'l-İrşad, 1971), 1/185, (muhakkik notu, *Tevfiku'l-Hukkâm alâ Ğavâmidî'l-Ahkâm*'dan naklen). Bâkılânî için bk. Gazzâlî, *el-Menhûl*, 481; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîr*, 6/306; Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fikhi İstidlal*, s.69.

²² Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ali et-Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, h. 1403), 865-866; Ebû'l-Muzaffer, Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr b. Ahmed es-Sem'ânî, *Kavâti'l-Edille fî'l-Usûl* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 2/337.

²³ Basrî, *el-Mu'temed*, 865-866.

²⁴ Şîrâzî (ما يقتضى قياس قول المجتهد) olarak ifade ettiği ameliyenin intisap edilen fakihe dayandırılmasını reddeder. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Luma' fî Usûli'l-Fıkh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 265; a.mlf., *Şerhu'l-Luma'*, (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 1988), 1084.

kabul ettiği görülmektedir.²⁵ Basrî'nin bu konu hakkında vermiş olduğu örnek şöyledir; dükkan komşuluğu şufa hakkını doğuruyorsa, hukuki açıdan aralarında fark olmayan ev komşuluğu da aynı hükmü doğurur. Çünkü dükkan komşuluğu ile ev komşuluğu arasında bir fark bulunmamaktadır. Bu sebeple dükkan komşuluğuyla elde edilen şufa hakkı ev komşuluğuyla da elde edilir.²⁶ Fakihler bu tahrîc çeşidini ne fikhi kıyas ne de istikra yoluyla elde edilen bir hüküm olarak görmektedirler. Çünkü bu yolla elde edilen yeni hüküm asıl müctehidden ne zâhiren ne de bâtinen ifade edilmiştir. Fakat her bir mesele incelendiğinde aralarında hiçbir farkın bulunmaması, sükut edilen meselenin de müctehidin görüşü altında değerlendirilme sine imkan sağlamıştır. Sonuncu kısım ise; hususi bir mesele hakkında ortaya konulan hükmün illetinin, benzer meselelerde bulunması durumunda benzer meselelerin de aynı hükmü almasıdır.²⁷ Basrî'nin bu çeşide vermiş olduğu örnek şudur; teyemmümde niyet vaciptir, çünkü bu bir hadesten taharettir. Bu ifadeden hadesten taharetin olduğu yerlerde niyetin olması gerektiği sonucu çıkmaktadır. Çünkü hadesten taharetin niyet için illet olduğu ifade edilmektedir. Bu nedenle hadesten taharetin olduğu her yerde niyetin vücubu hükmüne varılmaktadır.²⁸ Bu tahrîc türü, illetin açıkça ifade edilmesi gerektiğinin iması nedeniyle fikhi kıyasa kısmen benzemektedir. Bu tahrici benimseyen fakihlere göre tahsisü'l-ille itirazı bu amelin iptalini gerektirmez. Çünkü illetin sınırlandırılması ancak bir karineyle olmalıdır ki bu da zaten genel hükmün istisnası olmuş olur. Eğer böyle bir karine bulunmazsa bu illet ile yapılan kıyas, amelini icra edebilmektedir.

Tahrîc neticesinde elde edilen hükmün tahricin kaynağına nispeti hususunda Cüveynî (ö.478/1085) farklı bir bakış açısı getirmektedir. Bu bakış açısı; tahrîc ürününü müstakil

²⁵ Şîrâzî, *et-Tabsıra fi Usûli'l-Fıkh*, nşr. Muhammed Hasen el-Heytu (Dımaşk: Daru'l-Fıkr, 1980), 517; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 11, 1084; Mahfuz b. Ahmed Ebû'l-Hattab el-Kelvezânî, *et-Temhîd fi Usûli'l-Fıkh*, nşr. Muhammed b. Ali b. İbrahim, (Mekke: Mektebetü'n-Nur, 1985), 4/372.

²⁶ Basrî, *el-Mu'temed*, 865-866.

²⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, 865-866.

²⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, 866; Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/366.

olarak şahsa izafesinden ziyade mezhep birikimi diye ifade ettiğimiz belli bir kalıp içerisinde konumlandırmaktır.²⁹ Cüveynî tâbi olunan müctehid tarafından açıkça belirtilmeyen hükümleri iki kısma ayırmaktadır. İlk kısım; müctehidin açıkça belirtmiş olduğu hükmün şumulüne doğal olarak girmesi gereken meselelerin aynı hükme tâbi olarak eklenmesidir. Burada Cüveynî örnek olarak Hz. Peygamber'den rivayet edilen "Kim ortak kölesini azat ederse, geriye kalan ortağının hissesini ortağına tazmin etmesi gerekir."³⁰ ifadesinde zikredilen erkek köle hakkındaki hükmün, kadın cariye hakkında da geçerli olduğunu ifade etmektedir.³¹ Delil olarak alınan ifadede herhangi bir illet çıkarımına gerek yoktur.³² Ona göre böyle bir işlem "ilhak" olarak ifade edilmekte ve "kıyas" olarak ifade edilen tarzdan ayrılmaktadır.³³ Cüveynî tarafından yapılan bu taksim nev'i, yukarıda ifade etmiş olduğumuz Basrî'nin taksiminin ikinci nev'ine uymaktadır. Kısaca açıklayacak olursak; Cüveynî yapmış olduğu bu işlemde özsel mahiyetlerde farklılık arz eden iki kavramı, daha üst ve genel bir mahiyette birleştirmektedir. Özel olarak ele alınırsa, kadın köle ile erkek köle arasında farklılıklar müşahade edilmektedir. Fakat azat olma ve hürleşme konusunda aralarında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Bu sebeple Cüveynî, hususi ve sınırlı özellikleri daha genel mahiyetlerle ele alarak her iki durumu tek bir çerçevede birleştirmektedir.

Cüveynî kendi ifadelerinde "fıkıhta kapsamlı ve kuşatıcı kaidelerin olduğunu, meselelerin bu kısımlar içerisinde konumlandığını" belirtmektedir.³⁴ Onun anlayışına göre bu kaideler mecmuası, müctehidin hükümlerinin hangi meselelerde uygulanacağı ve hangilerinde uygulanamayacağı gibi konularda tüm alanlara referans olabilir. Sonrasında fıkıhta

²⁹ Gazzâlî, *el-Menhûl*, 481.

³⁰ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr Şerhu Meân'il-Ahbâr* (Kahire: Daru'l-Hadis, 1993), 6/85.

³¹ Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah, Cüveynî, *Ğiyâsu'l-Umem fi İltiyâsi'z-Zulem*, nşr. Abdulazim ed-Dîb (Kuveyt: Mektebetü İmami'l-Harameyn, 1401), 421,422.

³² Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 422.

³³ Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 421-422,424.

³⁴ Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 422.

derinleşmiş kişiler bu kaideler üzerinden, müctehidin ortaya koymuş olduğu hükümlerden hangisinin yeni olaylarda tatbik edilebileceğini tespit edebilir.³⁵

Cüveynî'nin ifade etmiş olduğu ikinci kısım ise; müctehid tarafından herhangi bir hüküm belirtilmediği gibi, ilk kısımda ifade ettiği şekilde genel bir kaidenin veya müctehidin belirtmiş olduğu hükümlerin şumulüne girmeyen ve aralarında bir benzerlik bulunmayan mesâildir. Bu vasıfta zuhur eden mesâil üzerinde yapılacak tahrîc ameliyesi "fıkhi kıyas"tır.³⁶ Bu kısımda Cüveynî, Basrî ve onu takip edenlerin aksine, uygulanacak illetin tespitinin tâbi olunan müctehid tarafından bizzat ifade edilmesini şart koşturmamaktadır. Müntesip fakih bu konuda yetkili kılınmıştır. Cüveynî'nin bu tavrıyla Basri-Kelvezânî anlayışından daha kapsamlı bir tahrîc uygulamasını benimsediği söylenebilir. Cüveynî'nin ifadelerinden; her iki tahrîc türünün de mezhebi taklit edenler için bağlayıcı olduğu sonucu çıkarılabilir. Çünkü ona göre müntesip fakihin tahrîc yoluyla elde ettiği hükme ittiba etmek, aslında bu tahrîcin ana kaynağı olan müctehide tâbi olmak demektir. Bu ifadelerden anlaşılan; elde edilen yeni tahrîc ürününün, kaynaklık eden asıl müctehide nispet edilebileceğidir.³⁷ Aynı şekilde İbn Berhân'ın (ö.518/1124) da ifadelerinden hareketle, tahrîclerin mezhep taraftarlarını bağlayıcı olduğunu düşündüğü söylenebilir.³⁸

Muharririn yaptığı tahrîc ameliyesi Cüveynî, Gazzâlî ve İbn Berhân tarafından müctehidin şer'i delillerle yapmış olduğu ilmî çalışmaya benzetilmektedir. Cüveynî bu konuda Şâfiî mezhebinin genel kural ve kaidelerini haiz olan, mezhebi iyi bir şekilde kuşatmış ve kıyas melekesine sahip fakihin, İmam-ı Şâfiî'nin (ö.204/820) açıkça belirtmiş olduğu hükümlere, tahrîc konusu olan meseleyi eklemesini müctehidin şer'i nasla olan

³⁵ Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 422.

³⁶ Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 424-425.

³⁷ Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 425,426.

³⁸ Ahmed b. Ali, İbn Berhân, *el-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, nşr. Abdulhamid Ali Ebû Zenid (Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1983), 2/357-358.

ilişkisine benzetmektedir. Ona göre müctehid de şeriatın açıkça belirtmiş olduğu hükümlere, yeni meseleleri tatbik eden ve ekleyen faildir.³⁹ Farklı bakış açılarına göre bu, benzerlikten ziyade tahrîc - ictihâd arasındaki fark olarak ifade edilse de,⁴⁰ bir başka anlayışa göre tahrîc ameliyesinin ictihâd fiiline usulen benzediği söylenebilmektedir.⁴¹ Özellikle Basrî, Şîrâzî, Sem'ânî ve Kelvezânî, tahrîc ameliyesiyle elde edilen hükmün, asıl kaynak sahibi olan müctehide izafe edilmesine karşı çıksalar da yapılan faaliyeti birbirine benzetmektedirler.⁴² Bu fakihlere göre müctehidin hüküm çıkarmada kullandığı nas ile muharricinin kullanmış olduğu hüküm, delil olma hususunda ortak olsalar da içerikleri itibarıyla birbirinden ayrılmaktadır.

Nassı vaz eden Şâri'de eksiklik ve kusur bulunmaz. Dolayısıyla onun vaz etmiş olduğu hükümler kâmil ve eksiksizdir. Müctehid ise haddizatında beşer olması ve her daim hataya düşme ihtimali bulunması nedeniyle kusurla muttasıftır. Bu nedenle tahrîc yapılan hükmün müctehidin zihnine hiç gelmemiş olması veya gündemine gelse dahi müntesip fakihin tahrîc yoluyla koymuş olduğu hükümden farklı bir hüküm vermesi muhtemeldir.⁴³ Şîrâzî ve Sem'ânî bu konuyla alakalı olarak; müctehidin kıyas işlemiyle naslardan elde etmiş olduğu hükme Şâri'in görüşü ve hükmü denilemeyeceği gibi, müntesip fakihin de müctehidin görüşünden tahrîc yoluyla elde etmiş olduğu yeni hükmü, müctehide nispet edememesi gerektiğini belirtmektedirler.⁴⁴ İlaveten Şîrâzî "Sâkite söz isnad edilemez." kaidesini zikretmekte ve bu mevzuda da müctehidi sakit olarak konumlandırmaktadır.⁴⁵ Basrî-Kelvezânî ve Cüveynî- İbn Berhân anlayışlarının arasındaki farklılaşma şu şekildedir; ilk

³⁹ Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 426.

⁴⁰ Kahtânî, *Menhec*, 493; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, 317.

⁴¹ Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 426.

⁴² Basrî, *el-Mu'temed*, 2/866; Şîrâzî, *Tabsira*, 517; a.mlf., *Luma*, 265; Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma*, 1084; Sem'ânî, *Kavâti*, 11, 336; Kelvezânî, *et-Temhid*, 4/367-368.

⁴³ Basrî, *el-Mu'temed*, 2/866; Kelvezânî, *et-Temhid*, 4/367-368.

⁴⁴ Şîrâzî, *Tabsira*, 517; a.mlf., *Luma*, 265; a.mlf., *Şerhu'l-Luma*, 1084; Sem'ânî, *Kavâti*, 2/336.

⁴⁵ Şîrâzî, *Tabsira*, 517; a.mlf., *Luma*, 265; a.mlf., *Şerhu'l-Luma*, 1084.

gruptaki kişiler ve takipçilerinin anlayışına göre tahrîc neticesinin, asıl kaynağı olan müctehide izafe edilmesinin kabul gördüğü yerler sadece belirli bir fıkhi meselenin kati surette kapsamına giren meselelerdir. İkinci gruptaki fakihlere göre ise; tahrîc amelini icra eden müntesip fakihin envanterinde, müctehidin genel olarak mezhep içerisinde işlemiş olduğu mesâil vardır. Bu mesâil neticesinde külli kaideler ve usul anlayışları zuhur etmiştir. Müntesip fakih böyle bir külliyyat üzerinden tahrîc ameliyesini icra etmektedir. Bu denli kapsamlı bir müştemilat, açıkça ifade edilmemiş mesâili de kuşatmaktadır.⁴⁶ Bu iki grup, tahrîc neticesinin müctehide izafe edilmesi hususunda tahrîcin kaynaklığını farklı olarak ele almakla birbirinden ayrılmaktadır. İlk grup daha hususi ve dar anlamda kaynak tespiti yapmakta, ikinci grup ise daha umumi ve kapsayıcı bir kaynak otoritesi ortaya koymaktadır.

Cüveynî'ye göre müntesip fakihin tahrîc esnasında her daim hataya düşme ihtimali olduğu gibi, aynı şekilde müctehidin de naslardan hüküm çıkarırken hataya düşme ihtimali mevcuttur.⁴⁷ İbn Berhân, müctehidin açıkça belirtmiş olduğu görüşlerinin, kaide veya şumul açısından kapsamına giren her bir meseleyi kuşattığını ifade etmektedir. Ona göre müctehidin belirtmiş olduğu görüşün kaide olarak var olması, bu kaidenin altına giren mantıkî önermelerin neticesinin diğer meseleleri de beyan ettiğini gösterir.⁴⁸ İbn Berhân'ın tahrîcin kaynağı olarak açıktan ifadeleri ve belirli kapsam sahibi olan kaideleri kabul etmesi, onun tahrîc nevilerinden olan tahrîcî'l- usul ale'l- furu yani furu meselelerinden usul kaideleri üretme ameliyesine karşı çıkmasından kaynaklıdır. Ona göre furu meselelerinden usul değil, tam aksine usul meselelerinden furu üretilmelidir.⁴⁹ İlave olarak, ona göre usul kaidelerine kaynaklık atfedilen furu meseleler bu tahrîcle elde edilen usul kaidelerinden meydana

⁴⁶ Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 422, 426-427.

⁴⁷ Cüveynî, *el-Ğiyâsî*, 427.

⁴⁸ İbn Berhân, *el-Vusûl*, 2/357.

⁴⁹ İbn Berhân, *el-Vusûl*, 1/149.

كذا "أبي حنيفة" (Ebû Hanife'nin aslına göre şöyledir) kavli birbirinden farklıdır. İlk ifade Ebû Hanife'nin bizzat kendi kavli iken ikinci ifade Ebû Hanife'nin asıllarından tahrîc yoluyla elde edilmiş hükmü yansıtmaktadır. Aksi takdirde Hanefî fukahasının "على تخريج كرخي كذا" (Kerhî'nin tahrîcine göre şöyle), "على تخريج طحاوي كذا" (Tahâvî'nin tahrîcine göre böyle) ifadeleri manasız kalırdı.⁵⁵

D) Dehlevî'ye Göre Tahrîc Yapılırken Uygulanan Metotlar

Tahrîcin kategorik taksimatı olduğu gibi her bir kısımda kullanılması imkan dâhilinde olan metotları da mevcuttur. Bu metotlar belli bir kısma has olmadığı gibi her bir nevide de kullanılmayı mecbur kılmaz. Bu daha çok tahrîc ameliyesini icra edecek fakihin anlayış, kavrayış ve kullanım tarzına göre değişiklik gösterebilir. Aynı zamanda kullanılan metot farklılığı muharririn karşılaştığı olay veya istidlâl kaynağı olan envanterle de alakalı olabilmektedir. Tahrîc yapılırken uygulanacak metotlar hakkında Şah Veliyyullâh Dehlevî şunları ifade etmektedir; "Rey ekolü fıkhi temelini tahrîc metodu üzerine bina etmektedir. Bunu icra ederken evvela mezhebi en iyi bilen kişinin kitabı ezberlenmekte, karşılaşılan hadise ilk olarak bu kitaptaki kavillerle çözüme kavuşturulmaktadır. Eğer ezberlenen bu birikim içerisinde açık bir kavil bulunmazsa mezhep içerisindeki fukahanın genel ifadelerinden veya kavillerinin zımnî manalarından istinbat edilerek meseleler çözüme kavuşmaktadır."⁵⁶ Bu minvalde uygulanacak metotlar şu şekilde sıralanabilir:

1- Bazı kavillerin kendisinden maksudun anlaşılacağı ima ve iktizai delaletleri tespit edilerek, burada kastedilen, ifade edilmiş bir görüşten farklı görüşlerin elde edilebileceği yolların

⁵⁵ Dehlevî, *Huccetullâh*, 1/271; a.mlf., *el-İnsâf fî beyâni esbâbi'l-ihtilâf*, thk. Abdülfettah Ebu Gudde (Amman: Daru'n-Nefais, 1986), 92.

⁵⁶ Dehlevî, *el-İnsâf*, 58.

tespitinin yapılmasıdır. Bu bazen teşbih, kıyas olabileceği gibi anlam çıkarma açısından ibareden doğrudan veya işaret ve iktiza yoluyla anlaşılan bir delalet yolu olabilir.

2- Yeni karşılaşılmış meselenin daha önce kendisi hakkında açıkça hüküm konulmuş meseleye benzer olması ve aynı hükmün kendisine yüklenmesi. Bu maddede ifade edilen tarik, usul metodolojisinde istidlâl yolu olarak kullanılan kıyas ameliyyesiyle olabileceği gibi, istidlâl metodu olması açısından tahrîc ameliyyesiyle de sağlanabilir.

3- Bazen de hükmü açıkça belirtilmiş bir meselenin illeti tahrîc veya sebr-hazf yoluyla tespit edilip yeni karşılaşılan meseleye tatbik edilir. Muharric sebr-hazf işleminde istidlâl kaynağı olarak belirlemiş olduğu birikimden illet tespiti yaparken, tayin etmiş olduğu illet olmaya elverişli vasıfları hükme tesir edebilme salahiyeti açısından eleme işlemi yapmak suretiyle illete ulaşır. Yeni meseleyi bu yolla ulaşmış olduğu illeti tatbik ederek çözümlemeye çalışır.

4- Bazen de kendisinden istidlâl edilen müctehidin konu hakkında iki kavli olur, bu kaviller kıyasi iktirani veya kıyasi şarti tarikiyle cem edilerek yeni mesele çözüme kavuşturulur. Bu aşamaya gelme durumu mevcut iki kavilden birisini destekleyen zâhirü'r-rivâye veya nâdirü'r-rivâye bulunmadığı takdirde gerçekleşir.

5- Bazen de müctehidlerin kavilleri fertlerini kapsayan, fertleri dışındakileri hariçte bırakan (efradını cami', ağyarına mani) tariflerle değil, misaller ve taksimatla bilinir. Bu durumda dilbilimcilere başvurulmak suretiyle işlenen konunun tam tarifi ve zatiyyatı beyan edilerek sıkıntıları izale edilmeye çalışılır. Özellikle ilk dönem eserlerine yansıyan kurucu imamların fıkhi telakkisi kazuistik şekilde tezahür etmiştir. Karşılaşılan veya karşılaşma ihtimali olan faraza meseleler üzerinden fıkıh inşası göze çarpmaktadır.

6- Bazen de istidlâl edilecek müctehidlerin kavillerinden iki mana elde edilir. Bu durumda mesele bu iki ihtimalden birisini tercih etmekle çözüme kavuşturulur. Bu tercihi yapacak fakih mezhep birikimine ve mentalitesine hakim bir şahsiyet olması gerekir, aksi takdirde yapılan tercih isabetsiz olabilir.

7- Bazen de istidlâl kaynağı olarak delillerin delaleti yeni karşılaşılan meseleye kapalı olabilir. Bu durumda bu kapalılık giderilmeye çalışılır.

8- Bazen de tahrîc yapacak fakih yeni karşılaşmış olduğu meseleyi imamların fiillerinden, sükutlarından ve benzeri şeylerden istidlâl ederek çözüme kavuşturur.⁵⁷ Dehlevî bu sayılan metotları kullanmayı tahrîc olarak vasıflandırmakta, bu ameliye sonucu elde edilen hükümlerin "Falancanın aslına göre tahrîc edilen görüş", "Falancanın mezhebine veya aslına göre şöyle denir.", "Falancanın görüşüne göre meselenin cevabı şöyledir." şeklinde ifade edileceğini belirtmektedir.⁵⁸

E) Tahrîcin Faydaları ve Önemi

Değişen ve gelişen dünya düzeninde son din ve şariat olduğunu iddia ettiğimiz İslam, mevcut bakiyesi ve yeni müntesipleri için her an zuhur edebilecek yeni meseleler karşısında aktif ve dinamik bir yapıya sahip olduğunu ispat etmelidir. İnsanların sosyal ve bireysel hayatında ibadat, muamelat ve ukubat alanlarında karşılaştıkları ve karşılaştacakları problemlere yeterli düzeyde çözümler getirmek, bu iddianın ispatı için en önemli olgulardan biridir.

Daha önce ifade ettiğimiz gibi ilk asra yakın, delilleri anlayış ve kavrayış açısından daha etkin konum işgal eden kurucu imamların İslam alemine getirmiş oldukları çözümler kısıtlı ve dönemseldir. Fakat insanoğlunun tekamülü ve tegayürü sınırlar üstüdür. Bu nedenle iddia sahibi dinin hukuk bölümü bu ihtiyaca her an cevap vermek zorundadır. Dolayısıyla karşılaşılan yeni mesâile çözüm üretme metodu olarak karşımıza çıkan tahrîc ameliyesi, bu ihtiyacı izale etmesi nedeniyle ciddi bir öneme sahip olmaktadır. Diğer yandan çözümlenecek

⁵⁷ Dehlevî, *el-İnsaf*, 59-61.

⁵⁸ Dehlevî, *el-İnsaf*, 61.

mesâilin, asli delillerde karşılığı olmadığı takdirde belli bir hukuki birikimi kendisine dayanak edinen tahrîc ameliyesi ile hukuki otorite ve tutarlılık sağlanacaktır. Çünkü belli bir esası veya metodolojiyi benimsemeyen hüküm ihdası temelsiz, tutarsız ve otorite eksikliği nedeniyle güveni ve kalıcılığı sağlayamayacaktır. Bu da hukuki düzeni ve birliği bozacak keyfe dayalı hükümlerin uygulanmasına sebep olabilecektir. Hukuki istikrarı sağlamak adına yeni hükümlerin belli bir birikime ve altyapıya dayanması önem arz etmektedir. Tahrîc de, İslam hukuku özelinde bunu sağlayacak önemli bir araçtır. Diğer yandan hükümlerin çıkarılırken belli bir birikimden sağlaması ve kıyaslamasının yapılması, hata oranını da minimize edebilecektir. Mezhepler arasındaki ihtilâflı görüşlerin mesnetsiz olmadığı, belli bir aslı kullanış farkından kaynaklı olduğu daha iyi kavranacak, intisap edilen hukuki kuruma olan güven sağlanacağı gibi, farklılaşmaların insan zihninde oluşturacağı şüpheleri izale etmeye de fayda sağlayacaktır.⁵⁹ Bir başka vecihle tahrîc yapan fakih belli bir metot içerisinde yapacağı ameliye neticesinde hüküm çıkarma konusunda ünsiyet ve meleke kazanabilecektir.⁶⁰ Ayrıca hangi delilin ne şekilde kullanılacağını, yeni karşılaşacağı mesâili çözeceğini öğrenmiş olacaktır.⁶¹ Son olarak çıkarılan hükümlerin hangi asıllara dayandığı, ne şekilde işletildiği, usul-furu' arasındaki güçlü ilişkinin aktif olarak nasıl kullanıldığı tahrîc ameliyesi icra edilirken anlaşılacak ve kavranabilecektir.

⁵⁹ Bâhseyn, *et-Tahrîc*, 57,58.

⁶⁰ Ebû Zekerîyyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb*, thk. Muhammed Necib el-Muti'î (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd t.y.), 1/19.

⁶¹ Kahtânî, *Menhec*, 487; Bâhuseyn, *et-Tahrîc*, 57, 188.

İKİNCİ BÖLÜM: HANEFİ MEZHEBİNDE TAHRÎC

I. HANEFİ MEZHEBİNE GÖRE TAHRÎCİN MAHİYETİ

Hanefî mezhebinde ilk dönem imamlardan itibaren başvurulana, sarahaten belirtilmesi dahi, yapılan faaliyetin özellik ve kullanımı açısından yansımaları, tahrîcin yapıldığını zımnen ifade etmektedir. Nitekim mezhebin en önemli üç imamından biri olan Şeybânî'nin yeni fıkhi meseleler üretme konusundaki mahareti bilinmektedir. Bu konuda, Kufelilerin Basralılara karşı Şeybânî'nin yirmi yedi bin mesele üretmesi hususunda iftihar etmeleri örnek verilebilir.⁶² Hanefî mezhebinin ayırt edici özelliklerinden olarak adlandırılacak farazi fıkıh olgusu, dolaylı olarak tahrîc metodunu ortaya çıkarmıştır. Şeybânî'nin farazi fıkıh üretimi konusunda yapmış olduğu faaliyet metodik olarak tahrîci yansıtmaktadır. Kendisinin Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un kavillerinden yeni önermeler üretmesi ve bu önermeleri onlara izafe etmesi bunun delili olabilmektedir. Bu minvalde "Bu görüşleri Ebû Hanîfe'den işittin mi?" diye sorulduğunda "Hayır, bunları müzakere ederek ortaya koydum." demesi, tahrîci kullandığına referans sayılabilir.⁶³

Hanefî mezhebinde tahrîcin kullanım fonksiyonunu Dehlevî daha ileri seviyeye taşıyarak Ebû Hanîfe'nin de İbrâhim en-Nehaî'nin (ö.96/714) kavillerinden tahrîc yaparak mezhebini inşa ettiğini belirtmektedir.⁶⁴ Bu yorum Ebû Hanîfe'nin konumu hakkında uç bir değerlendirme olmakla beraber ümmetin genel kabulü olan, İmam'ın mutlak ictihâd seviyesini mezhepte müctehid seviyesinden bile daha aşağıdaki tahrîc ehli derecesine

⁶² Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1931), 2/176.

⁶³ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vüzaratü'l-Evkafî'l-Kuveytiyye, 1985), 111, 192; Ebû Bekr Şemsueimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 1/378.

⁶⁴ Dehlevî, *el-İnsâf*, 39.

indirgemektedir. Bu ise tarihî ve ilmî verilere ters ve tutarsız bir çıkarım olarak değerlendirilebilir. Mutlak bir müctehidin başka müctehidlerle aynı görüşte bulunması mukallit olduğunu değil, meselede muvafakat ettiğini göstermektedir.⁶⁵ Belirli bir görüşü ilk ifade eden kişinin müctehid olarak değerlendirilmesi sonrasında bu görüşte muvafakat edenlerin mukallit olarak vasıflanması, mutlak ictihâdî ciddi manada tehdit edecek ve asli olarak sadece peygamber ile belli fakih sahabilere hasretmeyi gerektirecektir. Çünkü her bir müctehid kendinden önceki hocasının görüşüyle amel etmiş ve yeni meseleler inşa etmiştir. Bu amel taklit değil, aynı yolla istidlâle veya aynı görüşte muvafakata delalet etmektedir.⁶⁶

Tahricin mezhep içerisinde açıkça ilk kullanımının tespiti için belli bir dönem sınırlandırması gerekmektedir. Bu tahdit belli bir tabaka veya asır olarak yapılabilir. Biz de bu konuda yapacağımız sınırlandırmayı tabaka ve bu tabakaya tekabül eden asır olarak iki vecihle ifade etmeye çalışacağız. Tahricin açıkça kullanımı açısından karşımıza çıkan ilk dönem beşinci tabaka ve hicri dördüncü asırdır. Bu dönem ve tabakanın Hanefî mezhebi içerisindeki konumu ve hususiyetlerini ifade etmek bu iddiayı temellendirme adına önem arz etmektedir. Tabakaları belli vasıflarla taksim etme ve Hanefî olarak adlandırma adına başvurabileceğimiz eserlerden birisi Kureşî'nin (ö.775/1373) *el-Cevahiru'l-Mudiyye*'sidir. Bu kaynağı ana metin olarak alma sebebimiz Saymerî'nin (ö.436/1045)⁶⁷ eserinden farklı olarak sadece Hanefî ulemasının hayatlarından rivayetler gibi malumatlar dışında, genel tarih ve şehir tarihleri başta olmak üzere Hanefî ulemasının muhtelif vecihlerle zikredildiği farklı nevide 168 kaynaktan⁶⁸ belirli kıstaslarla, gözden geçirilerek ortaya konulmuş bir eser olmasıdır.

⁶⁵ Said Bektaş, *Tekvinü'l-Mezhebi'l-Hanefî ma'a Teemmülâtı fî Davabiti'l-Müfti bihi* (Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2015), 37-39.

⁶⁶ Said Bektaş, *Tekvinü'l-Mezhebi'l-Hanefî*, 48.

⁶⁷ Ebu Abdullah Huseyn b. Ali es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihi*, nşr. Ebu'l-Vefa el- Afgani (Haydarabad: Ma'rifetü's-Şarkıyye 1974).

⁶⁸ Muhyiddin Ebû Muhammed Abdulkadir b. Muhammed, Kureşî, *el-Cevâhiru'l- Mudiyye fî Tabakâtı'l-Hanefiyye*, nşr. Abdulfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Hicr, 1993), 1/61-74 (muhakkik mukaddimesi).

Kureşî'nin eserinde beşinci tabaka ve sonrasındaki tabakalar için Hanefî olarak ifade ettiği ve ortaya koymuş olduğu kıstaslar bir önceki tabakaya göre daha kısıtlı olmuş ve fıkhi faaliyetle doğrudan irtibatlandırma artmıştır. Tahricin bir metot olarak bariz bir şekilde tezahür ettiği beşinci tabaka, Hanefî mezhebi açısından birçok konuda önem arz etmekle beraber mezhebin teşekkülü konusunda da dönüm noktası olmuştur.⁶⁹ Bu fikriyatı ortaya koymayı sağlayan başlıca hususiyetler şunlardır:

A) Mezhep İçi İstidlâl Kullanımı

Mezhep birikiminin, yeni hükümler üretme adına istidlâl kaynağı olarak kullanılması bu dönemin en bariz özelliğidir. Nitekim "tahrîc ehli" olarak ifade edilen simalar bu dönemde yaşamışlardır.⁷⁰ Bu tabakanın en önemli şahsiyetlerinden olan Kerhî mezhep birikiminden faydalanarak tahrîc yoluyla külli kaideler ortaya koymak suretiyle bu alanda ilk faaliyeti gösteren kişi olmuştur.⁷¹ Yine aynı şekilde Kerhî'ye nispet edilen *er-Risale fi'l-usuli'lleti aleyha Medaru Furu'i'l-Hanefiyye* adlı eser Hanefî mezhebinde mezhep içi istidlâl konusunda malumat veren ilk eser olma özelliğine sahiptir.⁷² Bu bilgiler ışığında beşinci tabakada tahricin açıkça kullanıldığı ve sonraki dönemler için belirli bir işlevsellik kazandığı ifade edilebilir.

⁶⁹ Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal*, 175.

⁷⁰ Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidîn, *Hâşiyetu Reddi'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr* (Kahire: Daru's-Sekafe ve't-Türas, 1324)1, 77.

⁷¹ İzmirli İsmail Hakkı, *İlm-i Hilaf* (Konya: Hüner Yayınevi, 2010), 189-190.

⁷² Bu eser, Ebu Zeyd Abdullah b. İsa Debusî'nin *Te'sisu'n-Nazar*, nşr. Musatafa M. el-Kabbani (Kahire: Mektebetü'l-Külliyetü'l-Ezheriyye, ty.) adlı çalışmasının ekinde (s. 161-175) basılmıştır.

B) İlk Muhtasarların Yazılması

Bu tabakanın önemli özelliklerinden ve literatüre katkılarından biri de Ebû Hanife ve talebelerinin işlemiş olduğu tüm konuları kuşatıcı metinlerin ortaya konulmasıdır. Bu tarz eserleri ele alan fakihlerin üçü bu döneme ait alimlerdir. Bunlar; Kerhî, Tahâvî ve el-Hâkim eş-Şehîd'dir (ö.334/945). Bu metinler incelendiğinde her bab hakkında mesâilin ve hükümlerin incelendiği, tercihler yapıldığı görülmektedir.⁷³

C) İlk Şerhlerin Yazımı

Hanefî mezhebi içerisindeki ilk şerhlerin de bu dönemde yapılması yine bu tabakanın özelliklerinden biridir. Özellikle Şeybânî'nin *el-Câmiu'l-Kebîr*'i ve *el-Câmiu's-Sağîr*'i bu tabakanın şerh etmiş olduğu önemli eserlerdendir. *El-Câmiu's-Sağîr* ilk defa beşinci tabakadan olan Tahâvî, İbn Ebî Mûsâ (ö.334), Ebû Tâhir ed-Debbâs (Vefat tarihi belirlenememekle beraber Kerhî döneminde yaşadığı ve eserinin 322 yılında talebesi tarafından yazıldığı belirtilmektedir.)⁷⁴, Ebû Amr et-Taberî (ö.340), Kerhî ve İbn Ahmed Abdek el-Cürcanî (ö.347) tarafından şerh edilmiştir.⁷⁵ 292 yılında vefat eden Ebû Hâzim sayılmazsa *el-Câmiu'l-Kebîr* tespit edebildiğimiz kadarıyla; Alî el-Kummî (ö.305), Tahâvî, Ebû Bekr el-İşkâf (ö.333), İbn Ebî Mûsâ, Ebû Amr et-Taberî, İbn Ahmed Abdek el-Cürcanî ve Ebû Abdullah Yûsuf el-Cürcanî (ö.340'tan önce) tarafından şerh edilmiştir.⁷⁶ Hanefî mezhebi içerisinde ilk defa beşinci tabaka ve hicri dördüncü asırda bu iki kitap üzerine toplamda on dört şerh çalışması icra edilmiştir. Yapılan bu şerhler, kurucu imamların mesâili vasıtasıyla üretilen yeni meseleler sayesinde, sonraki dönemler için fıkhi istidlâl açısından kaynak olacak bir külliyyat olma vasfını haizdir. Aynı zamanda bu şerhler ilk dönem kurucu

⁷³ Hacı Halife Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn 'an'il-Esâmi ve'l-Funûn* (İstanbul: Vekaletü'l-Maarif, 1941-1943), 2/1378, I 627-1628, 1634.

⁷⁴ Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schriftums* (GAS) (Leiden: E. J. Brill Yayınevi, 1967-1984), 1/428.

⁷⁵ Katip Çelebi, *Keşf*, 2/562-564.

⁷⁶ Katip Çelebi, *Keşf*, 2/568-570.

imamların ibare ve ifadelerindeki kapalılığı açma, bu ifadelerin kapsamını, bağlamını ortaya koyma ve yeni meseleler üretme açısından da önem arz etmektedir.⁷⁷

D) Kurucu İmamlar Dışındaki Fakihleri Referans Gösterme

Bu tabakanın bir özelliği de, sonraki dönemler için mezhep içerisinde istidlâl kaynağı olacak konumda olmalarıdır. Bir diğer ifadeyle ilk defa kurucu imamların fıkhi görüşleri dışında referans gösterme, istidlâl etme ve atıf yapma bu tabakadaki fakihlerin fıkhi görüşleri için yapılmıştır. Yapılan bu atıf sonraki dönemler için kaynak olma vasfını kazanmıştır. Bu konuda referans gösterilen alimlerden birisi Kerhî'dir. Kendisine bir tabaka sonrasındaki fakihler tarafından şerhler yazılmıştır. Bu da göstermektedir ki; ilk defa kurucu imamlardan yaklaşık iki asır sonrası dönemde yaşamış bir fakihin fıkhi çalışmaları, mezhep içi bilginin delil kaynağı olarak kabul edilmiştir.⁷⁸ Kerhî'nin muhtasarına İbn Ebî Mûsâ (ö.334), Cessâs (ö.370), Ebû Abdullah el-Basrî (ö.369) ve Kahtânî (ö.323) tarafından şerh yapılmıştır.⁷⁹ Dikkat çekici bir nokta da, yapılan bu yeni referans olgusunun talebe-hoca ilişkisi içerisinde olmasıdır. Kerhî'nin şârihlerinden birisi de talebesi Cessâs'tır. Kerhî'nin yazmış olduğu eser, Şeybânî'nin eserinin sonraki nesiller için belirleyici bir konum teşkil etmesi gibi bir yere sahip olmuştur. Müteahhir dönem eserleri incelendiğinde birçok bapta beşinci tabakaya ait fakihlerin görüşlerine yer verildiği görülmektedir. Bunlar arasından özellikle Tahâvî ve Kerhî'nin kavilleri mezhebin kaynak görüşü olarak ifade edilmiştir.⁸⁰ Bu konuda el-Merğînânî'nin (ö.593/1197) *Hidâye*'si, Alâüddîn es-Semerkandî'nin (ö.539/1144) *Tuhfetü'l-Fukaha*'sı ve benzeri eserler incelenebilir. Bu iki şahıs dışındaki fakihlerin adı geçse de bu

⁷⁷ Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal*, 176.

⁷⁸ Sezgin, *GAS*, 1/443.

⁷⁹ Kureşî, *Cevâhir*, 1/223, 268.

⁸⁰ Burhânuddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Ebû Bekr el-Merğînânî, *el-Hidaye Şerhu Bidayetu'l- Muhtedi* (Beyrut: et-Türâsü'l-Arabî 1990), 1/30, 33, 50, 53, 56, 58, 89, 130, 131, 136, 222, 231, 249, 250, 292, 320, 393, 417, 424, 440, 2/16, 29, 38, 50, 141, 175, 184, 195, 246, 281, 340, 343, 352, 425, 441, 467, 485, 529, 599.

görüşler tercihe medar olmamış veya ilk dönem kurucu imamların görüşlerini rivayet etme şeklinde tebarüz etmiştir.

E) Meşâyih Toplumunun Ortaya Çıkması

Beşinci tabakanın ortaya çıkmış olduğu dönemde belirli coğrafyalarda kümeleşmeler meydana gelmeye başlamıştır. Kaya'ya göre meşâyih olgusu beşinci tabakada ortaya çıkmıştır.⁸¹ Yine ona göre meşâyih "mezhebin istidlâl kaynakları ve usulünde uygulamaya geçebilecek ana hükümlerin ortak kabul ve kıstaslarını bilen fakih'lerden oluşmaktadır."⁸² Mezhep içerisinde ortaya çıkan ilk meşâyih grubu Irak meşâyihî olabilir. Bu topluluğun kesişim noktası, mezhepte "reisü'l-mezheb" lakabıyla anılan Kerhî'dir.⁸³ Irak meşâyihînden sonra ortaya çıkan meşâyih oluşumu Horasan'da bulunan Belh meşâyihîdir. Bu topluluğun önemli şahsiyetlerinden olan Ebû Bekr el-İskâf, Ebû Kâsım es-Saffâr (ö.326), Ebû Nasr Muhammed b. Sellâm beşinci tabakadan, bu kişilerin önemli talebelerinden Ebû Câfer el-Hinduvânî (ö.362/973) ve onun da talebesi olan Ebû'l-Leys es-Semerkandî (ö.373/983) ise altıncı tabakadandır.⁸⁴

F) Beşinci Tabakanın Hanefî Mezhebinin Oluşumuna Katkısı

Yukarıda zikredilen özellikleri kendisinde toplayan birçok sima beşinci tabakaya ait fakihlerdir. Bu şahsiyetler sonraki dönem Hanefî mezhebi ulemasının ortak kesişim noktası ve mezhep içi istidlâl kaynağı olarak öne çıkmıştır. Bu kişilerin mezhep içerisindeki

⁸¹ Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal*, 179.

⁸² Eyyüp Said Kaya, *Hanefî Mezhebinde Nevazil Literatürünün Doğuşu ve Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin Kitabı'n-Nevazil'i* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 36-37.

⁸³ Kureşî, *Cevâhir*, 2/493; Şîrâzî, *Tabakât*, 142.

⁸⁴ Kaya, *Hanefî Mezhebinde Nevazil Literatürünün Doğuşu ve Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin Kitabı'n-Nevazil'i*, 82-90.

faaliyetleri mezhebin teşekkülü açısından bilgi verebilmektedir. Bu konuda öne çıkan ilk isim Ebû Hâzîm'dir (ö.292). Ebû Hâzîm'den Debbâs, İskâf, Tahâvî ve İbn Ebî Mûsâ fıkıh tahsil etmiştir.⁸⁵ Bulunmuş olduğu bu konum tahrîc alanında ilk çalışmaları yapan fakihlerin hocası olduğunu da göstermektedir. Kendisinin Hilâl er-Rey (ö.245) ve Selcî'nin (ö.266) talebesi olarak⁸⁶ Şeybânî'den sonra belirli bir topluluğun fıkhi eğitim sürecinde etkin rol oynaması, aynı zamanda bu topluluk için reis kabul edilmesi (reisü'l-mezheb) en önemli özelliğidir.⁸⁷ Böyle bir vasfın kullanımı Hanefî mezhebi açısından belirli bir topluluğun oluştuğunu gösterebilmek adına referans olabilmektedir.

Mezhebin teşekkül aşamasında ortak konumda bulunan bir diğer isim Berdaî'dir (ö.317/930). Horasan'da fıkıh tahsil eden⁸⁸ Berdaî; Kerhî, Debbâs ve Ebû Amr et-Taberî'nin ortak hocalarındandır.⁸⁹ Özellikle talebesi Kerhî ile farklılaştığı konular, tahrîc konusu ve metodu için örnek olabilir. İleride değineceğimiz üzere Ebû Hanîfe'nin on iki mesele hakkında vermiş olduğu hükümler üzerinden farklı tahrîcler yapmaları, hoca-talebe ilişkisi olarak sonraki dönem müntesip-metbu fakihler için mezhep içi istidlâl kaynağı olma mahiyetine sahiptir.

Hanefî mezhebi teşekkülü açısından en etkin isimlerden biri de Tahâvî'dir.⁹⁰ Sonraki dönemler için hem mezhep içi istidlâl kaynağı olma hem de mezhep savunuculuğu, temellendirmesi ve önceki dönem fakihler açısından bilgi verici eserler bırakması, onu önemli bir konuma yükseltmektedir. Hanefî mezhebinde ilk muhtasar yazarlardan olup, *el-Câmiu's-Sağîr* ve *el-Câmiu'l-Kebîr*'in de şârihlerindendir. Hanefî mezhebinin ilk dönem

⁸⁵ Kureşî, *Cevâhir*, 2/367.

⁸⁶ Hatîb, *Tarih*, 11/63.

⁸⁷ Kureşî, *Cevâhir*, 2/493.

⁸⁸ Kureşî, *Cevâhir*, 1/164-166, 2/618.

⁸⁹ Kureşî, *Cevâhir*, 1/164, 2/238.

⁹⁰ Kureşî, *Cevâhir*, 1/271-273.

mesâilini *Şerhu Meani'l-Asar* adlı eserde hadisler üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Önceleri Şâfiî olan, sonrasında Hanefî mezhebine geçen Tahâvî Mısır'da Hanefî mezhebinin lider isimlerinden olmuştur.⁹¹

Yukarıda zikredilen Tahâvî, Berdaî ve Ebû Hâzim gibi şahsiyetlerin sahip olduğu tüm hasletleri kendisinde toplayan ve Hanefî mezhebinin teşekkülünde mihenk taşı olabilecek bir diğer isim Kerhî'dir. İlk muhtasar sahibi ve ilk şârihlerden birisi olan Kerhî; Saymerî ve Şîrâzî'nin ifadeleriyle Iraklı ilk reisü'l-mezheb lakabını alan kişidir.⁹² Aynı dönem yaşamış Hanefî büyüklerinden olan Tahâvî ve Mâturîdî'den (ö.333/944) farklı olarak, sonraki dönem Hanefî fakihler üzerinde ciddi etkiler bırakmıştır. Hanefî mezhebinde en çok talebe yetiştiren fakihlerden olan Kerhî, Irak meşâyihî topluluğunun fıkıh tedrisindeki silsilenin ortak hocası olmuştur. Irak meşâyihî ifadesi adeta kendisiyle bütünleşmiş, bazı usul eserlerinde bu topluluk ismiyle beraber anılmıştır.⁹³

Zikretmiş olduğumuz, Hanefî mezhebinin oluşumunda etkili ve aktif rol oynayan şahsiyetlerin neredeyse tamamı beşinci tabaka ve dördüncü asrın fakihleridir. Mezhebe yapılan katkılar, mezhep içi faaliyetler ve belirli coğrafik oluşumlar Hanefî mezhebinin dördüncü asırda kolektif bir yapıda teşekkül ettiğini gösterebilir. Bahsi geçen isimlerden Mâturîdî, Kerhî, Tahavi, el-Hâkim eş-Şehîd, Ebû Tâhir ed-Debbâs, Ebû Amr et-Taberî, İbn Ebî Mûsâ, Ebû Bekr el-İşkâf, Ebû Kâsım es-Saffâr beşinci tabakaya ait fakihlerdir.⁹⁴

⁹¹ Şîrâzî, *Tabakât*, 142.

⁹² Saymerî, *Ahbâr*, 160; Şîrâzî, *Tabakât*, 142.

⁹³ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/158; Alâüddîn Şemsünnazar Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Mîzanu'l-Usûl fî Netâici'l-'ukûl* (Katar: Metabi'u'd-Devhatu'l-Hadise, 1984), 410, 521, 1013; Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitâb fî Usûli'l-Fıkh*, nşr. Abdulmecid et-Turkî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1995), 124; Zerkeşî, *Bahr*, 1/214, 399; Emir Padişah, *Teyisîr*, 4/5, 9.

⁹⁴ Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal*, 82.

Beşinci tabaka hakkında Hanefilik vasfının kabulü için konulan kıstaslar sonraki dönem tabakaları da etkilemiştir. Özellikle altıncı tabakada doğrudan fıkıhla alakalı kıstasların itibara alınması artmışken, fıkıhla alakalı olmayan kriterler üzerinden Hanefi vasıflaması azalmıştır. Misalen beşinci tabakadan fıkıh tahsil etmek⁹⁵, Hanefi olduğuna dair açıktan bir ifadenin bulunması⁹⁶ ve kadılık yapmak gibi⁹⁷ kriterler Hanefilik için yekünü oluşturmaktadır. Diğer yandan fıkıhla alakalı olmayan kıstaslarda ciddi manada azalma olmuştur. Bu kriterler bir önceki tabakadan rivayet etmek ve Hanefi bir fakihin arkadaşı olmak şeklinde belirtilebilir.⁹⁸

II. HANEFİ MEZHEBİNDE TAHRÎCİN KULLANILDIĞI ÇEVRELER VE ŞAHSİYETLER

Bir önceki başlıkta ifade ettiğimiz beşinci tabaka ve hicri dördüncü asrın, mezhep içi istidlâl metodu olarak tahrîci açıkça kullanan tabaka ve dönem olduğunu belirtmiştik. Özellikle bu tabakadan olan Kerhî'nin, bu metodu mezhep birikimi üzerinden yeni hükümler çıkarma hususunda ilk defa kullanan kişi⁹⁹ olması, söylediğimizi ispat eder nitelikte olmuştur. Bu nedenle bu metodu bir istidlâl kaynağı olarak açıkça kullanan dönemin önemli şahsiyetleri ve temsil ettikleri kolektif oluşumlar hakkında bilgi vermemiz faydalı olacaktır.

⁹⁵ Kureşî, *el-Cevâhir*, 1694, 211, 1271, 958, 1345, 240, 304, 479, 905, 1012, 992, 281, 757, 1085, 102, 543, 1461, 855, 853, 1314, 948, 973, 199, 1248, 191, 998, 171, 1182, 1490, 1137, 1165, 159, 686, 156, 1930, 1976, 1977, 1960, 1930, 1914, 1888, 1901, 1848, 474, 1949, 615, 1945,(1/286).

⁹⁶ Kureşî, *el-Cevâhir*, 782, 999, 435, 194, 1137, 189, 936, 1291, 303, 201, 1323, 1262, 1463, 1495.

⁹⁷ Kureşî, *el-Cevâhir*, 782, 457, 190, 902, 159.

⁹⁸ Kureşî, *el-Cevâhir*, 752, 138, 790.

⁹⁹ İzmirli İsmail Hakkı, *İlm-i Hilaf*, 189-190.

Dönemin İlmî Gruplaşması: "Irak Meşâyihî"

Hicri dördüncü asırda çıkan "meşâyih" adı altında, ismen belirli bir coğrafi bölgeyi temsil eden ilk yapılanmanın tezahürü Irak meşâyihidir. Bu kolektif yapı, sonrasında diğer tabakalar için mezhep içi istidlâl kaynağı olmaya elverişli olacaktır.¹⁰⁰ Bu yapılanmalar bulundukları bölge itibarıyla sadece ismen değil metodolojik olarak da farklılaşma göstermektedir.¹⁰¹ Bu gruplaşmanın en önemli siması Kerhî'dir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi kendisi "reisü'l-mezhep" adıyla anılan ilk şahsiyetlerdendir. Ebû Saîd el-Berdaî'nin talebesi olan Kerhî¹⁰², fıkhi çalışmalarını Bağdat'ta icra etmiştir. Kerhî'nin ilmi silsilesi Ebû Saîd el-Berdaî - İsmail b. Hammâd - Hammâd b. Ebi Hanife ve diğer vecihten el-Berdaî - Ebû Ali ed-Dakkâk - Mûsâ b. Nasr ed-Darîr - Muhammed b. Hasan aracılığıyla Ebû Hanife'ye dayanmaktadır.¹⁰³ Kerhî genellikle "Irak meşâyihî" ifadesiyle beraber zikredilmiş¹⁰⁴, sonraki dönemde birçok önemli simanın ortak hocası olmuştur. Mezhep içerisindeki bir diğer hususiyeti Ebû Hanife ve talebelerinin birçok görüşüne muhalefet etmiş olmasıdır. Özellikle Hanefî hukuk metodolojisinde bu farklılaşmaları, temsil ettiği topluluğu doğrudan etkilemiş ve görüşleri kaynak niteliği kazanmıştır. Mezhep imamlarına ve diğer fakihlere muhalif görüşleri için Cessâs, Serahsî, Lâmişî (hicri altıncı yüzyılın ilk yarısı), el-Bâcî (474/1081) ve Zerkeşî'nin (794/1392) ifadelerine bakılabilir.¹⁰⁵ Irak meşâyihî için merkez bir konumda bulunması ve birçok görüşte mezhep imamlarına muhalefet ettiği kendi görüşünün istidlâl edilmesi nedeniyle, İbn Kemal Paşa'nın tabakat taksimatında "müctehid fi'l-mesâil"olarak vasıflanması

¹⁰⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/158; Semerkandî, *Mîzanu'l-Usûl*, 410, 521, 1013; Lâmişî, *Kitâb fî Usûli'l-Fıkh*, 124; Zerkeşî, *Bahr*, 1/214, 399; Emir Padişah, *Teyisîr*, 4/5, 9.

¹⁰¹ Bu konuyu ileride mezhep içi istidlalde kaynak anlayışları konusunda ifade edeceğiz.

¹⁰² Hatîb, *Tarih*, 10/353; Kureşî, *el-Cevâhir*, 2/493; Sârimuddîn İbrahim İbn Dokmak, *Nazmu'l-Cum'ân fî Tabakâti Ashâbi İmâminâ en-Nu'mân* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Serez, 1827), vr. 105b; Mahmûd b. Süleymân el-Kefevî, *Ketâibü A'lâmi'l-Ahyâr* (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr.548), vr. 124b; Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ya'kub İbn Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. Rıza Teceddüt (Beyrut: Daru'l-Marife, 1997), 260; Şîrâzî, *Tabakât*, 142.

¹⁰³ Kefevî, *Ketâib*, vr. 124b.

¹⁰⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/158; Semerkandî, *Mîzanu'l-Usûl*, 410, 521, 1013; Lâmişî, *Kitâb fî Usûli'l-Fıkh*, 124; Zerkeşî, *Bahr*, 1/214, 399; Emir Padişah, *Teyisîr*, 4/5, 9.

¹⁰⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/109, 118, 119, 158; Serahsî, *Usûl*, 1/26, 144, 324, 362, 2/106; el-Bâcî, *İhkâm*, 222, 347; Zerkeşî, *Bahr*, 1/239, 399, 3/195, 247, 387, 402, 4/37, 315, 348, 378, 412, 6/178.

Kefevî (990/1582) ve İbn Âbidîn (1252/1836) tarafından tenkit edilmiştir.¹⁰⁶ Birçok menakıp kitabında zühd hayatı yaşadığı ve birçok sıkıntılar çektiği ifade edilmektedir.¹⁰⁷ Kerhî'nin Irak meşâyihî için merkez şahsiyet olma nedenlerinden biri de birçok talebe yetiştirmiş olmasıdır. Talebelerinden bazıları; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, Ebû Sehl ez-Zücâcî, Ebû Bekr ed-Dâmegâni, Ebû Alî eş-Şâşî, Ebû Abdullah el-Basrî, Ebû Kâsım Alî b. Muhammed et-Tenûhî, Ebû Abdullah Yûsuf el-Cürcanî, Ebû Zekerîyyâ ed-Darîr ve Ebû Hâmid et-Taberî'dir.¹⁰⁸ Leknevî'nin Kudûrî'yi Kerhî'nin talebeleri arasında zikretmesi bir hatadır. Nitekim Kudûrî 362 yılında Kerhî'nin vefatından 22 yıl sonra dünyaya gelmiştir.¹⁰⁹ Zikredilen talebelerin birçok coğrafyada Kerhî'nin görüşlerini yaydıkları ifade edilmektedir.¹¹⁰ Beşinci tabakada yapılan en önemli çalışmalardan bazıları Kerhî'ye aittir. Muhtasar literatürünün eserlerinden biri olan *el-Muhtasar* isimli eseri Hanefî mezhebi için ana kaynaklık teşkil etmektedir. Eser Kudûrî'nin üzerine yapmış olduğu şerh ile bize ulaşmaktadır.¹¹¹ Aynı şekilde ilk şerhlerden olan *Şerhu Câmi'i'l-Kebîr* ve *Şerhu Câmi'i's-Sağîr* adlı eserleri şu an elimizde bulunmamaktadır.¹¹²

¹⁰⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/109, 118, 119, 158; Serahsî, *Temhîdü'l-Fusûl*, 1/26, 144, 324, 362, 2/106; eI-Bâcî, *İhkâm*, 222, 347; Zerkeşî, *Bahr*, 1/239, 399, 3/195, 247, 387, 402, 4/37, 315, 348, 378, 412, 6/178.

¹⁰⁷ Saymerî, *Ahbâr*, 161-162; Hatîb, *Tarih*, 355; Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, nşr. Şuayb Arnaud-Kâmil el-Harrat (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1985), 15/426-7; Ebû'l-Adl Zeynuddin Kasım İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim fî Tabakâtî'l-Hanefiyye* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, 1962), 39; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdulhayy el-Leknevî, *el-Fevâidi'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye* (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1966), 109.

¹⁰⁸ Şîrâzî, *Tabakât*, 142; Kureşî, *Cevâhir*, 2/493; İbn Dokmak, *Nazm*, vr. 105b; Zehebî, *Siyer*, 15/426; Cuşemî, el-Hakim, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, nşr. Fuad Seyyid (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye 1974), 379; Kefevî, *Ketâib*, vr. 124b, 132a, 132b, 133a.

¹⁰⁹ Leknevî, *Fevâid*, 109; Kureşî, *Cevâhir*, 1/250; Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal*, 203.

¹¹⁰ Kureşî, *Cevâhir*, 2/493; Cuşemî, *Tabakât*, 379; İbn Dokmak, *Nazm*, vr. 105b; Zehebî, *Siyer*, 15/426.

¹¹¹ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 260; Katib Çelebi, *Kesf*, 1/1644; İsmail Paşa İbn Muhammed Emin b. Mîr Selîm, *Hediyyetü'l-ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn* (İstanbul: Vekaletü'l-Maarif, 1951-1955), *Hed* 1/646; Sezgin, *GAS*, 1/444.

¹¹² İbn Kutluboğa, *Tâc*, 39; Katib Çelebi, *Kesf*, 1/563, 564, 570; İsmail Paşa, *Hediyye*, 1/646. Ayrıca *Mesele fi'l-Eş'ribe ve Tahlîli Nebzi't-Temr* adlı bir eser kaleme aldığı kaydedilmektedir. bk. İbn Nedîm, *Fihrist*, 260.

Irak meşâyihından Hanefî mezhebi içinde altıncı tabakanın önemli şahsiyetlerinden birisi de Ebû Bekr el-Cessâs'tır.¹¹³ Cessâs ilk olarak Kerhî'nin görüşlerinin Horasan'da yayılmasına¹¹⁴ vesile olan Ebû Sehl ez-Zücâcî'den ders almıştır.¹¹⁵ Ez-Zücâcî, Cessâs gibi Kerhî'den fıkıl tahsil etmiş, sonrasında Nişabur'a dönerek orada vefat etmiştir.¹¹⁶ Cessâs 325 yılında Bağdat'a gelerek Kerhî'den ilim tahsil etmeye başlamıştır. Hocasının tavsiyesi üzerine hadis tahsili yapmak için el-Hâkim en-Nîsâbûrî ile Nişabur ve Ehvaz'a seyahat etmiştir.¹¹⁷ Bu ilim yolculuğundan Bağdat'a 344 yılında dönen Cessâs, Kerhî'nin vefatından sonra yerinde bulunan Ebû Alî eş-Şâî'nin (ö.344) ölümü üzerine Irak meşâyihinin başına geçmiştir.¹¹⁸ Sonraki dönem önemli şahsiyetlerin ortak üstadı olmuştur. Talebelerinden bazıları; Kudûrî'nin hocası ve Cessâs'ın vefatından sonra Irak meşâyihinin başına geçen el-Cürcanî (ö.398), Saymerî'nin hocası olan Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ el-Harezmi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yahyâ b. Mehdî el-Cürcanî, Ebû'l-Ferec b. Müslime Ahmed b. Muhammed b. Umer, Ebû Câfer Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed b. Ahmed ez-Za'ferânî, Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Ahmed b. et-Tayyib el-Kemarî'dir.¹¹⁹ Yaşam tarzı ve kadılık teklifini reddetmesi gibi vakıalar hocasının tarzında bir hayat yaşadığını göstermektedir.¹²⁰ İbn Kemal Paşa'nın Cessâs'ı "tahrîc ehli" olarak konumlandırması Kerhî'ye vermiş olduğu konum gibi eleştirilmiştir.¹²¹ Cessâs'ın eserleri mezhep içi istidlâl kaynağı olması ve hocası Kerhî'nin görüşlerini aktarması sebebiyle önemli bir yer edinmiştir. Yazmış olduğu eserlerden bazıları; Şeybânî'nin *el-Câmi'u'l-Kebîr* ve *el-Câmi'u's-Sağîr*'i, Hassâf'ın *Edebü'l-Kâdî*'sı, Kerhî ve Tahâvî'nin *Muhtasar* adlı eserlerine

¹¹³ İbn Nedîm, *Fihrist*, Saymerî, *Ahbâr*, 167; Kureşî, *el-Cevâhir*, 1/224.

¹¹⁴ Abdulcebbâr el-Kâdî, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mutezile*, nşr. Fuad Seyyid (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye 1974), 326.

¹¹⁵ Kureşî, *el-Cevâhir*, 1/223.

¹¹⁶ Saymerî, *Ahbâr*, 166.

¹¹⁷ Kureşî, *el-Cevâhir*, 1/223.

¹¹⁸ Kureşî, *el-Cevâhir*, 167.

¹¹⁹ Kureşî, *el-Cevâhir*, 1/223, 2/36; 3/7, 397; Saymerî, *Ahbâr*, 167.

¹²⁰ Kureşî, *el-Cevâhir*, 1/222-223.

¹²¹ Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Bulûğu'l-Emâni fî Sîreti İmâm Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*, nşr. Ratib Hakimi (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, 1998), 254.

yazdığı şerhler,¹²² tefsir alanında yazmış olduğu *Ahkâmu'l-Kur'ân*, *el-Eşribe*, *Muhtasaru İhtilâfi'l-Ulemâ* ve *Cevâbâtü'l-Mesâil* isimli eserlerdir.¹²³

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi tahricin mezhep içi istidlâl kaynağında bir metot olarak kullanımı hicri dördüncü asır ve beşinci tabakadan itibaren daha belirgin olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönemden sonra meydana gelen kümeleşmenin (coğrafi bölge olarak) diğer ayağı "Belh meşâyihî"dır. Bu gruplaşmanın en önemli simaları Cessâs'la aynı tabakada bulunan Ebû Câfer el-Hinduvânî ve talebesi Ebû'l-Leys es-Semerkindî'dir.¹²⁴ Ebû'l-Leys'in Nevâzil'de getirmiş olduğu Belh meşâyihine ait görüşler ile sonraki dönem yazılan kitaplarda zikredilen Belh meşâyihinin görüşlerinin asıl dayanağı, Hinduvânî'nin ortak hocaları olan Ebû'l-Kâsım es-Saffâr (ö.326) ve Ebû Bekr el-İşkâf'tır (ö.333). Muhammed b. Seleme'nin talebeliğini yapan Ebû Bekr el-İşkâf,¹²⁵ tabakat kitaplarının bazılarında "meselede müctehid" olarak zikredilmiştir.¹²⁶ Talebeleri arasında Hinduvânî ve Muhammed b. Saîd el-A'meş¹²⁷ olan İşkâf'ın¹²⁸, *el-Câmi'u'l-Kebîr*'e yazmış olduğu bir şerhi bulunmaktadır.¹²⁹ Ebû'l-Kâsım es-Saffâr¹³⁰ ise Nusayr b. Yahyâ'nın talebesi,¹³¹ el-Hinduvânî ve Ebû Hâmid b. Taberî'nin hocasıdır.¹³² Hilaf alanına dair yazılmış ilk eserlerden olan "*el-Muhtelef*" adlı eseri¹³³ günümüze ulaşmamıştır. Dönem - tabaka olarak Kerhî ile akran olan¹³⁴ Saffâr'ın birçok

¹²² Kureşî, *el-Cevâhir*, 1/224.

¹²³ Kureşî, *el-Cevâhir*, 1/224.

¹²⁴ Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b İbrahim es-Semerkindî, *Kitâbü'n-Nevâzil* (İstanbul: İstanbul Ünv. Ktp., A-3459, 8a-342b), vr.391b; Kureşî, *el-Cevâhir*, 3/193.

¹²⁵ Kureşî, *el-Cevâhir*, 3/162; Kefevî, *Ketâib*, vr. 125b.

¹²⁶ Edirnevî, *Mehâm*, vr.3a.

¹²⁷ Kureşî, *el-Cevâhir*, 3/76, 160; Kefevî, *Ketâib*, vr.125b.

¹²⁸ Edirnevî, *Mehâm*, vr.12a.

¹²⁹ Katip Çelebi, *Keşf*, 569; Ömer Rızâ el-Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, t.s.), 8/233.

¹³⁰ Ebu'l-Leys, *Nevâzil*, vr. 391a-b; Kureşî, *Cevâhir*, 1/201.

¹³¹ Leknevî, *Fevâid*, 26; Müderris, *Meşâyih* 1/90.

¹³² Kureşî, *el-Cevâhir*, 1/201; Kefevî, *Ketâib*, 126a.

¹³³ Kureşî, *el-Cevâhir*, 3/373, 641, 4/87.

¹³⁴ Kınalızâde, *Tabakât*, vr. 10b.

konuda Ebû Hanife ve talebelerine muhalif ictihâdları bulunmaktadır.¹³⁵ Şeybânî'nin kitaplarındaki görüşlerine muhalif hükümler vermesi hususunda hangi cesaretle bunu yaptığı sorulunca Ebû Hanife'nin tabiin için söylemiş olduğu meşhur "هم رجال ونحن رجال" "Onlar da insan, biz de insanız." sözünden iktibas yaparak cevap vermiştir.¹³⁶

Belh meşâyihinin sonraki dönem Hanefî mezhebi içerisinde Kerhî gibi merkezi konum teşkil eden, Ebû'l-Kâsım es-Saffâr ve Ebû Bekr el-İskâf'ın ortak talebesi olan¹³⁷, mezhep içerisinde etkili olacak talebeler yetiştirmesiyle¹³⁸ tanınan ismi Ebû Câfer el-Hinduvânî'dir. Buhara'da el-Meydânî ve Muhammed b. Fadl (319/931) ile, Bağdat'ta ise Ebû Alî eş-Şâşî (344/955) ile görüşen Hinduvânî, Belh ve Maverâünnehr bölgesinde hadis rivayet etmiştir.¹³⁹ En önemli ve meşhur talebesi Ebû'l-Leys es-Semerkandî'dir. *Şerhu Edebi'l-Kâdî* ve *el-Fevâidu'l-Fıkhiyye* isimli eserlerinin olduğu rivayet edilmiştir.¹⁴⁰ Belh meşâyihinin bir diğer önemli ismi de el-Hinduvânî'nin talebesi olan, Hanefî mezhebinde "İmamu'l-Hudâ", "el-Fakîh" ve "ez-Zâhid" lakaplarıyla anılan¹⁴¹ Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî'dir. Nâtifi'nin ifadelerine göre el-Hinduvânî'den ilim tahsil ettikten sonra Semerkand'a dönmüş, sonrasında bilinmeyen bir nedenle Belh'e geri dönerek ilmi faaliyetlerini burada sürdürmüştür. Nâhî ise Semerkand'da müderrislik yaptığını ifade etmektedir.¹⁴² Hanefî mezhebi mesâilini büyük ölçüde hocası el-Hinduvânî'den iktisap eden Ebû'l-Leys es-Semerkandî; ilmi silsile olarak el-Hinduvânî, Ebû'l-Kâsım es-Saffâr Nusayr b. Yahyâ İbn Semâ'a (233/848) yoluyla Ebû Yûsuf'a, el-Hinduvânî, Ebû Bekr el-İskâf, Muhammed b. Seleme, el-Cüzcânî (ö. 3. yüzyıl.) yoluyla Muhammed b. Hasan ve Ebû

¹³⁵ Muhammed Mahrus el-Müderris, *Meşâyihu Belh mine'l-Hanefiyye ve mâ İnferadu bihi mine'l-Mesâili'l-Fıkhiyye* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2020), 1/90, 160.

¹³⁶ Nâhî, *Hizâne*, 71.

¹³⁷ Kureşî, *el-Cevâhir*, 1/201, 3/76; Kevefî, *Ketâib*, vr. 128b.

¹³⁸ Müderris, *Meşâyih*, 1/162.

¹³⁹ Kureşî, *el-Cevâhir*, 1/193, 262; Kınalızâde, *Tabakât*, vr.10b.

¹⁴⁰ Katip Çelebi, *Keşf*, 146; Kehhâle, *Mu'cem*, 10/244.

¹⁴¹ Ebu'l-Leys, *Nevâzil*, vr.1a; a.mlf., *Bustânu'l-Ârifîn*, 2.

¹⁴² Ebu'l-Leys, *Hizânetu'l-Fıkḥ*, 13 (Nâtifi'nin *el-Ecnas* adlı eserinden naklen, muhakkik mukaddimesi).

Yûsuf'a bağlanmaktadır.¹⁴³ Ebû'l-Leys'in hoca ve talebeleri incelendiğinde Horasan ve Maverâünnehr bölgesinde bulunan fakihler olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴⁴ *Mukaddimetü's-Salâh*, *Hızânetü'l-Fıkh*, *el-Muhtelef*, *Uyûnu'l-Mesâil* ve *Kitâbü'n-Nevâzil* adlı eserleri incelendiğinde zor ve dağınık bilgileri kolay bir şekilde aktarma amacı güttüğü görülmektedir. Yukarıdaki eserlerine ek olarak *Şerhu Câmi'i'l-Kebîr*, *Şerhu Câmi'i's-Sağîr* ve *Te'sisü'n-Nazar* adlı eserleri bulunmaktadır.¹⁴⁵

III. TAHRÎC METODUNDA MEZHEP İÇİ İSTİDLAL KAYNAKLARI

Mezhep içerisinde tahrîc ameliyesinin yeni hüküm çıkarmada kullanımı ilk dönemden itibaren süregelen bir durumdur. Bu metodun kullanımı esnasında yeni hükümlerin dayandığı kaynak telakkisi kişiden kişiye, özel kümeleşmelerin ortaya çıkardığı gruplardan gruplara farklılık göstermektedir. Tahrici özellikle istidlâl metodu olarak zâhiren kullanan meşâyih topluluğu, kendi içerisinde anlayış farklılığına göre değişkenlik göstermiştir. Burada açıklamış olduğumuz Irak ve Belh meşâyihî bunun en bariz örneklidir. Nispeten ortak kesişim noktaları bulunsa da her bir topluluğun kendine has kaynaklık vasfı atfettiği mesâil bulunmaktadır. Tahricin kullanımı esnasında mezhep içi istidlâl açısından en önemli birikim şüphesiz Ebû Hanife ve önde gelen talebelerinin mesâilidir.

¹⁴³ Kureşî, *el-Cevâhir*, 3/544; Kefevî, *Ketâib*, vr. 121a.

¹⁴⁴ Kaya, *Nevazil*, 54-55.

¹⁴⁵ Sezgin, *GAS*, 1/448; Katip Çelebi, *Keşf*, 1/1795, 1796, 1/334a, 1/563, 1/568; Kefevî, *Ketâib*, vr. 147b; Kehhâle, *Mu'cem*, 3/116, 217, 4/128, 147, 9/179, 12/253.

A) Ebû Hanife ve Önde Gelen Talebelerinin Fıkhi Birikimi

Başlığımızın altında ilk olarak Irak meşâyihî adına temsil kabiliyetine sahip önde gelen şahsiyetlerinden Ebû Hanife ve talebelerinin fıkhi mesâilinin kaynak olarak kullanımını işlemeye çalışacağız. Bu topluluğun merkez şahsiyeti Kerhî ve Cessâs'tır. Aralarında hoca - talebe ilişkisi olan bu iki fakihin mezhep içinde kaynaklık atfettiği mesâil birbirine yakındır. Kerhî'nin birçok fer'i meseleyi analiz etme sonucu ortaya çıkan sentezi yani asılları bir başka fer'i mesele üretme hususunda kaynak olarak kullanması, mezhep içerisindeki genel kabul görmüş birikimi işleterek yeni hüküm çıkarma mekanizması geliştirdiğini göstermektedir.¹⁴⁶ Ebû Hanife ve talebelerinin mesâilinden elde edilmiş birçok asıl Kerhî için tahrîc metodunu işlevsel kılmıştır. "Selem ruhsattır.", "Vasiyet ölümden sonra mülkiyeti temliktir.", "Ahad haber zan ifade eder.", "Zimmilere had tatbik edilir." gibi asıllar mezhep birikimi içerisinde ortaya konulmuş ve genel kabul görmüş önermelerdir. Bu önermeleri kaynak olarak kullanması Kerhî'nin mezhep içerisindeki kendi dönemine kadar ulaşmış birikimi kaynak olarak kabul ettiğini göstermektedir. Bu asılları tahrîc yoluyla hüküm çıkarmada kullanması, onun kendisine ulaşan önceki fakihlerin mesâilini istidlâl kaynağı olarak kabulünden ziyade Ebû Hanife, Ebû Yûsuf ve Şeybânî özelinde kavillerden daha çok belli bir külliyatı ele aldığını göstermektedir. Onun salt imamların görüşlerinden hüküm çıkardığı çok az rastlanan bir vakıadır.¹⁴⁷ Kerhî'nin istidlâl kaynağı olarak ele aldığı mesâil nadir rivayetler açısından az olup, hüküm çıkarmada da birincil kaynak vasfını haiz değildir. Cessâs da mezhep içi istidlâl kaynağı olarak Kerhî ile neredeyse aynı birikimi benimsemektedir. *Fusûl* adlı usul kitabındaki ifadeler bunu teyit eder niteliktedir. Örneğin "اصحابنا" - ashabımız" olarak ifade ettiği çoğu yerde Ebû Hanife, Ebû Yûsuf ve Şeybânî başta olmak üzere kendisine ulaşan birikime katkı sağlayan tüm mesâil sahibi fukahayı kastetmektedir. Müteahhir dönemde

¹⁴⁶ Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlâl*, 209. (Bu konu ileride, tahric kısımlarında ele alınacaktır.)

¹⁴⁷ Alâuddin Ebû Bekir b. Mesûd el-Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi fi Tertibi's-Serâi*, nşr. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 8/67.

yazılmış kitaplar incelendiğinde "ashabımız" ifadesi kullanım ve kapsayıcılık açısından Ebû Hanife, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'yi temsil etmektedir.¹⁴⁸ Cessâs'ın bu kullanımında sonraki dönemlerden farklı olarak bu üç önemli imam dışında, ortak görüşü benimsemiş, belli bir asıl ve mesâil etrafında ittifak etmiş fakihler kastedilmektedir.¹⁴⁹ Cessâs ifadelerinde açıkça "mesâil sahipleri" olarak vurgulamaktadır. Cessâs'ın *Fusûl*'de istidlâl kaynağı olarak kullandığı envanter "ashabımız ve mesâilleri" olarak ifade etmiş olduğu, ortak kabul görmüş fer'i hükümlerdir.¹⁵⁰ Onun mevcut topluluğun usul alanındaki asıllarını da kullandığı görülmektedir.¹⁵¹ Kastettiği asılların Kerhî'nin usulünde istimal etmiş olduğu asıllarla aynı mahiyette olduğu söylenebilir. Bu asıllar, ister usul kaidesi, ister külli kaide, isterse belli bir konuda dabîta¹⁵² manasında olsun Cessâs'ın istidlâl kaynağı olarak kullanmış olduğu fer'i mesâile nispetle az bir kısmı kapsamaktadır. Cessâs asıl olarak vasıflamadığı bazı usul-i fıkıh hükümlerini barındıran ifadeleri, yine istidlâl kaynağı olarak itibar ettiği topluluğun görüşleri adı altında sunmaktadır.¹⁵³ Cessâs'ın umumiyetle "ashabımız" olarak ifade ettiği hem fer'i hem de usuli hükümlerin sahipleri şumulüne Ebû Hanife, Ebû Yûsuf ve Şeybânî dâhil olmaktadır. Bu kullanımı dışında zikretmiş olduğu bazı kalıplar bu üç imamın dışındaki mesâil sahiplerini de istidlâl kaynağı olarak kullandığını göstermektedir. Mesela *Fusûl*'de kullanmış olduğu "ashabımızdan bazıları" ifadesi sonraki dönemlerde gelmiş bazı fakihlerin görüşlerini ifade etmektedir. Bu ifadelerin genellikle Ebû Hanife ve talebelerinin görüş

¹⁴⁸ Sa'dî Ebu Ceyb, *el-Kamûsu'l-Fıkî Luğaten ve Istilâhen*, (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1988), "el-ashab" 207.

¹⁴⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/51, 77, 79, 95, 119, 164, 236, 246, 330, 385, 2/104, 124, 135, 144 (2), 150, 173, 254, 356, 363, 3/173, 193, 271, 4/147, 179, 245, 247, 256.

¹⁵⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/84 2/173 , (وعلى هذا بني مسائل الجامع الكبير في الإيمان), 168 , (تستمر مسائلهم) 385 , (ومسائلهم تدل عليه) 385 , (مذهب أصحابنا ومسائلهم) 4/147 , (مذهب أصحابنا في ما يدل عليه مسائلهم) (أيضا bk. 1/236, 330, 4/255).

¹⁵¹ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/168 (هذا أصل صحيح تستمر مسائلهم عليه)

¹⁵² Dâbîta; Bir çok meseleyi kuşatan külli kaidelerden farklı olarak belirli cüzi meseleler hakkında vaz edilmiş alt kurallara verilen addır. Dâbîtalar kaidelere göre kapsamı dar kurallardır. Örneğin "Bir işte maksat ne ise hüküm ona göredir." kaidesi (Mecelle, md. 2) muamelat konularından bey', hibe, kefalet ve havâle gibi bir çok konuyu kapsarken "İcârede ma'kûdün aleyh menfeattir." kuralı bir dâbît olup sadece icâre bahsini kapsamaktadır. Tâceddin es-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed İvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1411/1991), 1/11-13, 41, 48, 50, 54, 93; Zeynüddin İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, nşr. M. Mutî' el-Hâfız (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1999), 10-11, 14-21, 114, 191.

¹⁵³ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/101, 103, 162, 221, 221, 233, 291, 370, 2/40, 48, 86, 142, 171, 177, 221, 253, 345, 360, 3/145, 147, 333, 339, 349, 4/116, 147, 228, 230, 234, 255.

belirtmediği veya sonraki dönemde tezahür etmiş olan yeni meseleler hakkında görüş bildiren fakihlerin görüşleri olduğu anlaşılmaktadır.¹⁵⁴ Bu izafet terkinin ifade etmiş olduğu fakih topluluğuna bazen Selcî'nin (ö.266/880) bazen de Abdullah b. Yezîd el-Vâsîd'den rivayet aktaran topluluğun dâhil olduğu görülür.¹⁵⁵ Cessâs bazen de bu topluluğu "mütekaddimin ve müteahhirin" olarak vasıflamaktadır.¹⁵⁶ Bazen de bu ifadeyi belli meselelerde birden fazla gruba ayrılmış kişiler için kullanmaktadır.¹⁵⁷ Cessâs'ın "ashabımız" ifadesinden ekseriyetle fer'i meselelerde olmak üzere belli hükümler ve görüşlerde ortak kanaat içinde olan muayyen bir topluluğu kastettiğini gösteren delillerden birisi de ashabımızın eserlerinden şerh ettiğini belirttiği ifadelerdir.¹⁵⁸ Çünkü Cessâs'ın Ebû Hanife, Ebû Yûsuf ve Şeybânî üçlüsünden şerh ettiği tek eser *el-Câmi'u's-Sağîr*'dir. Bu da göstermektedir ki "ashabımız" kaydı, bu üç imamdan başka mezhep birikimini istidlâl kaynağı olarak kullandığı fakihler topluluğunu şâmilidir. Tüm bunların neticesinde, Kerhî'nin tüm fakihlerin ortak kabul etmiş olduğu kaideleri kullanması ve Cessâs'ın "ashabımız" kaydıyla kendine ulaşan fakihlerin ortak mesâilini kastetmesi, her ikisinin de mezhep içi istidlâl kaynağı olarak aynı külliyyatı referans aldıklarını göstermektedir.

Cessâs'ın *Fusûl* adlı eserinde ispat etmeye çalıştığı görüşler ekseriyetle kendisine kadar ulaşan, fıkhi külliyyata kaynaklık eden "ashabımız" diye tanımladığı fukahanın görüşleridir. Bu aynı zamanda geçmiş Hanefî mezhep birikiminin yansıması olarak okunabilir. Nitekim Cessâs'ın geçmiş Hanefî birikiminde herhangi bir mesele hakkında görüş bulamadığını belirtmesi, onun kaynak olarak geçmiş mesâili kendisine referans merkezi olarak tayin ettiğini göstermektedir.¹⁵⁹ Cessâs'ın genellikle fer'i meselelerde ortak görüş sahibi kişileri

¹⁵⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/123, 183, 363, 4/166.

¹⁵⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/123, 4/32.

¹⁵⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/294, 329.

¹⁵⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, 3733, 4/23.

¹⁵⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, 4/226.

¹⁵⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/164 (لا نعرف عن أصحابنا كلاما في (294, 3/293) لا نعرف جواب أصحابنا)

"ashabımız" olarak takdim etmesi, Hanefi mezhebi usulünün fer'i meseleler üzerinden tahrîc metoduyla bina edildiğini gösterebilir.

Ebû Hanife ve önde gelen talebelerinin mesâilini kaynak olarak kullanan diğer grup Belh meşâyihidir. Burada Belh meşâyihinin önde gelen isimlerinden Ebû'l-Leys'in *Nevâzil* adlı eserini incelediğimizde özellikle Şeybânî'nin mesâili ve kitaplarını kaynak olarak kullanmakta olduğunu görürüz. Karşılaşılan meseleler, evveleminde zâhiru'r-rivaye külliyyatından çözüme kavuşturulmaktadır.¹⁶⁰ Özellikle Şeybânî'nin *Kitâbu'l-Asl* olarak ifade edilen, belli kitaplar mecmuasından müteşekkil eserine sık sık atıflar yapılmaktadır.¹⁶¹ Belh meşâyihinin Irak meşâyihinden farklı olarak yeni fıkhi hüküm üretmede nadir rivayete de çokça başvurduğu görülmektedir. Kerhî ve Cessâs'tan farklı olarak Ebû Bekr el-İskâf'tan Ebû'l-Leys'e kadar neredeyse tüm Belh fakihlerinin nadir rivayet birikimini istidlâl kaynağı olarak kullandığı göze çarpmaktadır. Bu birikimden yararlanırken adeta hadis tenkidi yaparcasına ilgili rivayeti senet ve metin açısından ele aldıkları, gerekli değerlendirmeler neticesinde yeni hükümler için bu rivayetleri kullandıkları söylenebilir. Bu veriler ışığında Belh meşâyihinin mezhep birikiminde tahric medar olabilecek rivayetleri belli bir süzgeçten geçirdikleri ve sonrasında istidlâl kaynağı olarak kullandıkları ifade edilebilir. Irak meşâyihinin önde gelen isimlerinden Kerhî ve Cessâs'ın nadir rivayet konusunda yapmış olduğu çalışmalar bir ihtimal mevcut olsa da Belh meşâyihinin önde gelen simaları kadar yekünü teşkil etmemektedir.¹⁶²

Belh meşâyihinin merkez şahsiyetleri olan Ebû Bekr el-İskâf, Ebû'l-Kâsım es-Saffâr, Hinduvânî ve Ebû'l-Leys es-Semerkindî'ye göre senet ve metin açısından gerekli incelemeler

¹⁶⁰ Ebu'l-Leys, *Nevâzil*, vr. 90a, 203b, 258a; vr.111a, 150a, 164b, 307a; 116a, 125b, 292b; 273a, 290b; 2236a.

¹⁶¹ Ebu'l-Leys, *Nevâzil*, vr. 67b (*Kitabu'l-Vekale*), 96b (*K. Sulh*), 99a (*K. Nikah*), 109a, 111b (*K.Eyman*), 131b (*K. Talak*), 11a, 214b (*K. Taharri*).

¹⁶² Eyyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal*, 212-213.

yapılarak makbul olan nadir rivayetler, zâhir rivayetler gibi mezhep birikimine dâhil edilerek istidlâl kaynağı olmaya hak kazanmaktadır. Nadir rivayetin birçok meselede fıkhi kıyasa muvafık olmamasına rağmen, Belh meşâyihî tarafından (hususen ibadet sahasında nadir rivayet üzerinden) tahrîc yapılmak suretiyle istidlâl kaynağı olarak kullanıldığı görülmektedir. Örneğin aşağıda zikredeceğimiz Ebû'l-Kâsım es-Saffâr'ın ibadet konusunda yapmış olduğu tahrîcin kaynağı nadir rivayettir. Onun görüşünde Ebû Yûsuf'tan gelen bir rivayete göre abdest alırken suyun yağ gibi kullanılması (seyelan olmaksızın sadece azalara sürülmesi) caizdir. Bu rivayeti delil olarak kullanan Saffâr, kar ile abdest alırken suyun azalara yağ gibi sürülmesi şeklinde gerçekleştiğini belirterek, Ebû Yûsuf'a göre kar ile abdest almanın caiz olduğu hükmüne nadir rivayetten tahrîc yoluyla ulaşmaktadır.¹⁶³ Bir başka nadir rivayetten yapılan tahrîc örneği ise, Hinduvânî'nin Ebû Yûsuf'tan gelen rivayetine göre bir kaptaki yağa necaset karıştığı takdirde bu yağ bir kapta üç kere su dökülmek suretiyle karıştırılırsa, suyun üzerinde kalan yağ temiz hükmünü almaktadır. Hinduvânî bu rivayeti insanın eline bulaşan necis yağ konusunda makisun aleyh olarak kullanmaktadır. Ona göre kişi elini necis bir yağ kabına daldırdıktan sonra temiz bir suyla üç kere yıkarsa hem eli hem de elinde kalan yağ temiz hükmünü alır.¹⁶⁴ Belh meşâyihî nadir rivayet konusunda Ebû Hanife, Ebû Yûsuf, Züfer ve Şeybânî dışında Hasan b. Ziyâd (ö.204/819), Horasan fakihlerinden Abdullah b. Mübârek (ö.181/797) ve Ebû Mutî' el-Belhî'nin (ö.199/814) fıkhi mesâîlerini istidlâl kaynağı olarak kullanmaktadır.¹⁶⁵ Özellikle Abdullah b. Mübârek'in kavi ve amellerinin diğer Hanefî kaynaklara nispetle daha çok incelendiği, ele alındığı görülmektedir.¹⁶⁶

¹⁶³ Ebu'l-Leys, *Nevâzil*, vr. 15b.

¹⁶⁴ Ebu'l-Leys, *Nevâzil*, vr. 8a.

¹⁶⁵ Ebu'l-Leys, *Nevâzil*, vr. 28a, st.8; vr. 90b, st.13.

¹⁶⁶ Ebu'l-Leys, *Nevâzil*, 16a, 16b, 21b, 23a, 32b, 49b, 50a, 90b, 227b, 25b, 71a, 265b, 34b, 58b, 59a, 64a, 65a, 84b, 88b, 2a, 4b, 247b.

Tahrîc ameliyesinin kaynağı olan mezhep içi istidlâl kaynakları ilk olarak Ebû Hanife ve önde gelen talebelerinin mesâili olarak öne çıkmaktadır. Birincil kaynak özelliği atfedeceğimiz bu birikimin dışında, kaynak olarak kullanılabilecek ikinci bir mesâil külliyyatı, tâbi olan fakihin içinde bulunmuş olduğu topluluğun mezhep birikimine katmış olduğu verilerdir. Buna göre yukarıda da ifade etmiş olduğumuz meşâyih topluluğu ve bu kümeleşmenin içinde yer alan fakihin yeni hükümler üretme hususunda itimat edeceği birikim, istidlâl kaynağı olma özelliğini elde edebilmektedir. Tahrîc metoduyla yeni hükümler ihdas edecek müntesip fakihin ilk nesiller dışında istifade edeceği diğer bir birikim, şüphesiz mevcut bulunmuş olduğu meşâyih topluluğunun fıkhi mesâilleridir.¹⁶⁷

B) Tahrîce Kaynaklık Etmesi Açısından Irak Meşâyihinin Mesâili

Bu konuda ele alacağımız fakih Cessâs ve yazmış olduğu eseri *el-Fusûl*'dür. Cessâs'ın eserinde Ebû Hanife ve talebeleri dışında zikretmiş olduğu ve muhtemelen "şuyuhuna" ifadesinin içerisine dâhil ettiği Muhammed b. Şuca' es-Selcî, Ebû Hâzim, Ebû Câfer et-Tahâvî, Ebû Saîd el-Berdaî, Îsâ b. Ebân (ö.221/836), Kerhî ve açıkça zikretmediği fakat karşılaşmış olduğu anlaşılan şahsiyetler, onun tahrîc ameliyesini icra ederken kullanmış olduğu mezhep içi istidlâl kaynağı olan görüşlerin, Irak meşâyihine ait fakihlerin mesâili olduğunu göstermektedir.¹⁶⁸ Açıkça ifade etmiş olduğu isimler ve "şuyuhuna" diyerek belli bir zümreyi kastettiği şahsiyetlerin istidlâl kaynağı olarak kullandığı görüşlerinin, Cessâs'ın yeni hükümler üretme hususundaki mesaisinde önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Cessâs'ın, Ebû Hanife ve talebeleri dışında özellikle kendisinden faydalandığı şahsiyet Îsâ b. Ebân'dır. Îsâ b. Ebân, Hanefî mezhebinin usul alanında haber anlayışı ve temellendirmesi hususunda öne çıkan bir simadır. Özellikle ahad haber konusunda yapmış olduğu bazı

¹⁶⁷ Eyyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal*, 215.

¹⁶⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, 4/255.

tetkikler Hanefî mezhebinde sonraki dönemler için dayanaklık etmeye medar olmuştur. Cessâs bu haysiyetle Îsâ b. Eban'ın görüşlerini istidlâl kaynağı olarak genellikle bu meselelerde kullanmıştır.¹⁶⁹ Cessâs *el-Fusûl*'de Îsâ b. Eban'ın sadece görüşlerini değil, delillerini,¹⁷⁰ taksimatlarını ve tariflerini¹⁷¹ kaynak olarak kullanmaktadır. Îsâ b. Eban'ın görüşlerini yorumlamak dışında, bazı noktalarda doğrudan alıntı yapmak suretiyle de ele almaktadır. Mezhep içindeki haber teorisini açıklarken kullanmış olduğu Îsâ b. Eban'ın birikiminin hangi doğrultuda seyrettiğini belirlemek Cessâs'ın kendine biçmiş olduğu görevlerden biridir. Örneğin haber teorisini açıklarken ehemmiyet verdiği konu, Îsâ b. Eban'ın görüşünü tespit etmektir.¹⁷² Bu gayreti onun Îsâ b. Eban'ın mesâilini işlemeyi, kafa yormayı, yeniden inşa etmeyi gerekli kılmış, bu nedenle Îsâ b. Eban'ın kullanmış olduğu bazı kelimeleri beyan etmeye,¹⁷³ alıntı yaptığı bazı metinleri açıklamaya¹⁷⁴ ve hulasa etmeye sürüklemiştir.¹⁷⁵ Cessâs için Îsâ b. Eban'ın eserindeki ifadelerin anlaşılması, Hanefî mezhebinin usul anlayışı için kaynaklık teşkil edecektir. Bu nedenle Cessâs kitabında Îsâ b. Eban'ın eserini şerh etme çabasına girmektedir. Örneğin ahad haberin diyani konularda hucciyetini ele alırken Îsâ b. Ebân'ın bu hususta getirmiş olduğu delilleri incelemekte, bir özetleme yaparak kendi bakış açısına uygun olanları kabul etmektedir.¹⁷⁶ Cessâs bunu yaparken Îsâ b. Eban'ın ahad haberi huccet alma konusuyla alakalı delillerini getirdikten sonra, bunların neden delil olarak sunulduğunu açıklamaya koyulmakta ve gelen itirazlara cevap vermeye çalışmaktadır. Îsâ b. Eban'ın konuyla alakalı getirmiş olduğu delillerden kabul ettiklerini gerekçelendirdikten sonra tekrardan Îsâ b. Eban'ın metnine rucu etmektedir. İşlemiş olduğu ahad haberin hucciyeti konusunda yarı yarıya Îsâ b. Eban'ın delilleri ve

¹⁶⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/103.

¹⁷⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/164, 277.

¹⁷¹ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/37.

¹⁷² Cessâs, *el-Fusûl*, 3/35, 75.

¹⁷³ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/63, 3/138.

¹⁷⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/36-37

¹⁷⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/35.

¹⁷⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/75-88.

temellendirmeleri ele alınmaktadır. Îsâ b. Eban'ın kısa bir şekilde ifade etmiş olduğu delillerin açıklamaları, konuyla alakalı bağlantıları ve metnin ana kurgusu Cessâs tarafından inşa edilmektedir.¹⁷⁷ Cessâs'ın Îsâ b. Eban'ın metinleriyle irtibatı meseleleri işleyişiyle sınırlı kalmamış, usul konularıyla alakalı yapmış olduğu sınıflandırmayı da benimsediği olmuştur. Örneğin Îsâ b. Eban'ın haber konusunda yapmış olduğu tasnifatı geliştirerek üç aşamalı bir sınıflandırma yapmaktadır.¹⁷⁸ Îsâ b. Eban'ın yapmış olduğu çalışmaları diğer Hanefi imamları ve hocası Kerhî'nin görüşleriyle karşılaştırmakta, Hanefi imamlarının mesâiliyle uzlaşması durumunda Îsâ b. Eban'ın görüşlerinin aynı zamanda Hanefi imamlarının görüşü olduğu ifade etmektedir. Cessâs'ın eserinde istidlâl kaynağı olarak referans aldığı ikinci isim hocası Kerhî'dir. Eserinde Kerhî'nin görüşlerine verdiği hacme bakılırsa kitabını onun eseri üzerine inşa ettiği söylenebilir. Kerhî'nin görüşleri *el-Fusûl*'ün neredeyse her konusunda zikredilmektedir. Ebû Hanife - Şeybânî arası ve sonrası mezhep birikimi dâhil olmak üzere en çok istifade edilen şahsiyet Kerhî'dir. Mezhep içi istidlâl kaynağı olarak Kerhî, Cessâs'ı ciddi manada etkilemiştir. Cessâs'ın kitabın birçok yerinde "şeyhuna" ifadesiyle nitelediği hocasının görüşlerini serdetme gayesinde olduğu görülmektedir.¹⁷⁹ Öyle ki bazı bablara hocasının görüş ve delilleriyle başlamakta, sonrasında ilave deliller getirmekle yetinmektedir.¹⁸⁰ Örneğin usulden istidlâl etme konusunda sadece hocasının itibara aldığı menhecleri zikredeceğini belirtmektedir.¹⁸¹ Cessâs'ın istidlâl kaynağı olarak faydalanmış olduğu şahsiyetler arasında Kerhî'nin birikiminden istifadesi diğerlerinden farklıdır. Mesela Îsâ b. Eban'ın metinlerinden istidlâl ederken, hocası Kerhî'den bizzat kendisiyle geçirdiği zaman içerisinde gördükleri üzerinden ihticac etmektedir.¹⁸² Kerhî'nin görüşlerini aktarırken herhangi bir eser zikretmeksizin hocasından öğrendiklerini ifade etmekte, hatta hocasından

¹⁷⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/75-88.

¹⁷⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/37-38.

¹⁷⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/61, 2/48, 299, 3/20, 146, 173, 340, 4/129 (هذا سمعت ابا الحسن، يقول في هذا الفصل).

¹⁸⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/283, 3/177, 1/ 245, 1/373, 4/116 vd.

¹⁸¹ Cessâs, *el-Fusûl*, 4/217 (لا نذكر ما يستدل به على جملته على حسب ما كان ابو الحسن يعتبره).

¹⁸² Cessâs, *el-Fusûl*, 2/48; 2/125; 3/20; 3/146; 3/173; 3/298. (وقد كنت أرى ابا الحسن كثيرا ما يحتج) gibi ifadeler bunu göstermektedir.

bir konu hakkında öğrendiklerini hatırlayamadığında bunu açıkça belirtmektedir.¹⁸³ Cessâs'ın eserinde Kerhî, önceki ulemanın usul konusunda tartıştığı, görüş belirttiği konuları yansıtan kişidir. Mezhep birikiminin aktarımı onun üzerinden icra edilmektedir.¹⁸⁴ Kerhî'nin bir konu hakkında önceki imamlardan görüş aktarmaması, bu konu hakkında seleflerinden bir görüş gelmediği olarak değerlendirilmektedir.¹⁸⁵ Cessâs eserinde aynı şekilde Kerhî'nin mezhep birikiminden yararlanarak vaz etmiş olduğu kaidelerle tebarüz ettiğini ortaya koyar. Kerhî'nin tahrîc yoluyla tespit etmiş olduğu asılları veya onun kavillerinden yapılan tahrîcler Hanefî mezhebinin usul anlayışı olarak sergilemektedir.¹⁸⁶ *El-Fusûl*'de sadece Kerhî'nin mezhep birikiminden yapmış olduğu tahrîcler değil, onun kavillerinden yapılan tahrîclere de yer verilmektedir.¹⁸⁷ Bu faaliyetin gayesi, Îsâ b. Eban'ın mesâilinden elde edilen hükümlerin usul anlayışıyla yeniden kurgulanması gibi, Kerhî'nin görüşlerini de bu maksatla usul alanında inşa ederek belli bir işlevsellik kazandırmaktır. Geçmiş Hanefî imamlarının birikiminden yapılan tahrîclerle elde edilen hükümler Kerhî'nin görüşleri ve delilleri aracılığıyla bu fakihlere nispet edilmektedir. Burada yapılan en önemli faaliyet Hanefî imamların görüşlerinden yapılan tahrîcin sonucunu Kerhî ile sağlamlaştırmak, temellendirmek ve belli bir anlayışta birleştirmektir. Örneğin bazı noktalarda Kerhî'nin muhalif denilebilecek görüşlerini, mezhep imamlarından tahrîcle elde edilmiş hükümlerle uzlaştırma gayesi, bazı tevillere gitmeyi gerekli kılmıştır.¹⁸⁸ Kerhî'nin tahrîc metoduyla istidlâl ettiği hükümlerin kaynak sınırları net bir şekilde tespit edilememektedir. Bunun nedeni görüşlerinin bizzat kendi kaleminden bize ulaşmamasıdır. Yukarıda sıkça bahsettiğimiz gibi görüşleri talebesi Cessâs tarafından bize iletilmektedir.

¹⁸³ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/299, 3/430.

¹⁸⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/83, 101, 292, 416, 2/105, 345, 3/48, 173, 271, 4/283, 298, 366.

¹⁸⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/173, 298.

¹⁸⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 4/ 116, 122, 234.

¹⁸⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/299, 3/20, 173, 4/116-118, 147.

¹⁸⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/48, 173, 288.

C) Belh Meşâyihinin Mesâili

Belhli fakihler de mezhep içi istidlâl kaynağı olarak Iraklı fakihlerin yaptığı gibi kendinden önceki Belhli fakihlerin birikimini kullanmaktadırlar. Bu birikimin oluşumu ikinci ve üçüncü tabakadan itibaren başlamış, kendi dönemlerine kadar ulaşan fakihlerin mesâilerine kadar süregelmiştir. İkinci tabakadan Ebû Muti' ve Abdullah İbnu'l-Mübârek, üçüncü tabakadan Ebû Süleymân el-Cüzcânî (ö.200/816) ve Halef b. Eyyûb ile tezahür eden bu birikim Belhli fakihler için Ebû Hanife ve önde gelen talebelerinden sonra istidlâl kaynağı olmaya medar olmuştur. Belhli fakihler de bir meseleyi ele alırken yukarıda ifade ettiğimiz gibi Cessâs'ın yaptığı şekilde evvela bulunmuş oldukları topluluğun kendilerinden önceki fakihlerinin görüşlerini işleterek çözüm yolu aramaktadırlar.¹⁸⁹ İstidlâl kaynağı olarak kullanılan bu birikim içerisinde nevadir rivayetler dışında Belhli fakihlerin görüşleri, fiilleri ve tecrübeleri de yer almaktadır. Ebû'l-Leys'in cenaze namazında ellerin kaldırılıp kaldırılmaması hususunu kendisinden önceki Belhli fakihlerin görüşleriyle beraber değerlendirmesi misal olabilir. Bu misal; Ebû'l-Kâsım "Ben cenaze namazında bütün tekbirlerde ellerimi kaldırırım. Burada sonraki tekbirleri ilk tekbire kıyas ederim." demiştir. Rivayete göre Ebû Nasr cenaze namazının her tekbirinde ellerini kaldırmıştır. Muhammed b. Seleme ve Muhammed b. Ezher ise ellerini kaldırmamıştır. Abdullah b. Mübârek ve İlsâm b. Yûsuf bu tekbirlerde ellerini kaldırmıştır. Bu konu Nusayr b. Yahyâ'ya sorulduğunda "Bazen kaldırırım, bazen kaldırmam." demiştir. Aynı şekilde Muhammed b. Mukâtil de bazen kaldırmış, bazen kaldırmamıştır.¹⁹⁰ Ebû'l-Leys misalde meseleyi ele alırken sırayla kendinden önceki Belhli fakihlerden beşinci tabakaya ait iki fakihin görüşünü zikretmekte, sonrasında ikinci, üçüncü ve dördüncü tabakaya ait fakihlerin görüşlerini belirtmektedir.

¹⁸⁹ Ebu'l-Leys, *Nevâzil*, vr. 22a, 340b, 246b, 53b, 100a, 237b, 237b, 342b, 244a, 252a, 304b, 223b, 78b, 76b, 239b, 282a, 328a.

¹⁹⁰ Ebu'l-Leys, *Nevâzil*, 34b.

Belhli fakihler kendilerinden önceki mezhep birikiminden faydalandığı Hilâl ve Selcî gibi Iraklı fakihlerin görüşlerine de yer vermişlerdir.¹⁹¹ Buna kıyasla Reyli olan Muhammed b. Mukâtîl'in görüşleri Belhli fukaha gibi değerlendirilmektedir.¹⁹² Belhli fakihler kendisinden önceki mesâili değerlendirirken seleflerinin fıkhi görüşleri dışında, yaşamış oldukları tecrübeleri de meselelerde kullanmışlardır.¹⁹³

Ebû'l-Leys kitabında Cessâs'ın yaptığı faaliyet gibi kendinden önceki Belhli fakihlerin görüşlerini ve kapalı ifadelerini, yine aynı fakihlerin diğer kavilleri veya mezhep birikimi üzerinden açıklamakta ve tercihlerde bulunmaktadır.¹⁹⁴ Bu konuda örnekler verecek olursak; Nusayr b. Yahyâ'dan gelen kötü söz söyleyen, küfreden kişilerin şهادetinin kabul edilmesi hususundaki görüşüne, Ebû'l-Leys kazifile alakalı sözlerin bunun dışında olduğunu belirterek açıklama getirmektedir. Bir başka örnekte tahsis edilmesi gereken talâk konusunda el-Hinduvânî'ye göre geçerli olan bir lafız hakkında, bu lafzın Belh bölgesine has olduğunu vurgulaması misal olabilir. Başka bir örnekte ise; Ebû Nasr'ın ikrah altındayken yetim malını veren vasinin ikrah kalktığında bu malı tazmin etmesi gerektiği hakkındaki umumi ifadesini, gayrı mülci olan ikrah ile kayıtlamaktadır. Mülci olan ikrah durumunda ise vasiye tazmin gerekmediğini belirtmektedir.¹⁹⁵

Ebû'l-Leys delilsiz bir mesele zikrettiğinde bu konu hakkında mezhep birikiminden kendisine ulaşan birçok bilgiyi aktarmaktadır.¹⁹⁶ Ebû'l-Leys'in zikretmiş olduğu bu meseleler genellikle tahrîc yoluyla elde edilmiş hükümlerle alakalıdır. Örneğin arazi sahibi bir kişinin

¹⁹¹ Hassâf (Ebu'l- Leys, *Nevâzil*, vr. 93b, 336b, 284b, 285, 290), Selci (218a, 115b).

¹⁹² Ebu'l-Leys, *Nevâzil*, vr. 85b.

¹⁹³ Ebu'l-Leys, *Nevâzil*, vr. 335a, 11.

¹⁹⁴ Ebu'l-Leys, *Nevâzil*, vr. 227a, 4b, 9a, 14a.

¹⁹⁵ Ebu'l-Leys, *Nevâzil*, vr. 324b. Ayrıca bk. Ebu'l-Leys, *Nevâzil*, vr. 3a, 11a, 32b, 38a, 42b, 270b, 322a, 324b.

¹⁹⁶ Ebu'l-Leys, *Nevâzil*, vr. 11a, 12a, 15b, 22b, 24b, 42b, 66b, 79a, 85b, 110a, 117b, 139a, 139a, 147a, 149b, 170b, 176b, 167a, 182b, 187b, 199a, 202a, 209a, 215b, 218b, 241a, 250b, 258b, 285a, 265a, 300b, 304a, 324a, 324a, 329a, 347b, 343b.

bu arazinin semeresinden belli bir yıl aralığında faydalanmayı vasiyet etmesi durumunda ne olacağı hususunu ele alırken, Belhli fakihlerin tahrîclerine yer vermekte ve sonra bu tahrîclerin dayanağını açıklamaktadır. Bu konuda Nusayr b. Yahyâ'dan gelen rivayete göre vefatının akabinde bağının semeresini üç yıllığına fakirlere vasiyet eden kişinin ölümü sonrası söz konusu bağın üç yıl semere vermemesi durumunda bu vasiyet bâtil olmaktadır. Muhammed b. Seleme'den aktarılanlara göre ise bu bağı sonraki dönemlerde meydana gelen semeresinden üçte bir miktarı üç yıl verilmek suretiyle vasiyet yerine getirilir. Ebû'l-Leys, Muhammed b. Seleme'nin bu tahrîcini Ebû Hanife ve öğrencilerinin belirtmiş olduğu "Bir şahıs kölesinin bir kişiye bir yıllığına hizmet etmesini vasiyet etse, akabinde hizmet gerçekleşmeden bu köle bir yıl süresince kaybolduysa, kölenin rücu ettiği günden itibaren bir yıl hizmeti yerine getirilerek vasiyet icra edilir." görüşüne dayandırmaktadır.¹⁹⁷

Belhli fakihlerin mezhep içi istidlâl kaynakları arasında kendi bünyeleri içerisinde bulunmayan fakihler de mevcuttur. Örneğin ikinci tabakadan Abdullah b. Mübârek ve üçüncü tabakadan Muhammed b. Mukâtîl'in mezhep birikimine katkı değerinde olan mesâilî istidlâl kaynağı olarak değer görmektedir. Bu şahsiyetler Belhli olmamalarına rağmen görüşleri çokça zikredilmiştir. Belhli fakihlerin istidlâl kaynağı olarak ele aldıkları birikim sadece mezhep içerisindeki farklı gruplara mensup fakihlerle sınırlı kalmamış, mezhep dışı şahsiyetlerin mesâiline de yer verilmiştir. Örneğin Ebû'l-Leys, Horasan'da görüşleri yayılmış olan Süfyân es-Sevrî'nin (ö.161/778) kavillerine de bazı durumlarda başvurmuştur. Mezhep içi veya mezhep dışı birikiminden istifade edilen şahsiyetlerin ortak noktası, Horasan bölgesinde faaliyet gösteren fakihler olmalarıdır. Bu da göstermektedir ki Belhli fakihlerin mezhep içi istidlâl kaynağı olarak değer atfettiği bir diğer birikim, Horasan fakihlerinin mesâilleridir. Nitekim mezhep dışı olmasına rağmen Sevrî'nin görüşlerinin kaynaklık teşkil

¹⁹⁷ Ebu'l-Leys, *Nevâzil*, vr. 324a.

etmesi, kavillerinin Horasan bölgesinde yaygınlık kazanması ve uygulama sahasında olmasından dolayı olabilir. Sevrî'nin görüşleri Leys'in her bir meselesinde belirleyici veya referans konumunda olmasa da diğer mezhep dışı fakihlerin görüşlerine nazaran daha sık başvurulan bir kaynak olarak tespit edilmektedir. Bazı hükümlerin delili olması açısından Sevrî'nin görüş ve fiillerine yer verilmesi bunu kanıtlar niteliktedir. Ebû'l-Leys bazı meselelerde Ebû Hanife ve talebelerinin görüşlerini değil Sevrî'nin görüşünü tercih etmektedir. Örneğin Sevrî'nin ihmal sonucu meydana gelen bir borcun tazmini hususundaki görüşünü aldığını beyan etmekte ve bu seçiminin gerekçesini Hanefî fakihlerin genel olarak kabul ettiği bir hükme dayandırmaktadır.¹⁹⁸

IV. HANEFİ MEZHEBİNDE TAHRÎC NEVİLERİ

Hanefî mezhebinde mezhep içi istidlâl faaliyeti içerisinde karşılaşılan yeni meselelere mukabil mezhep külliyyatından yararlanarak üretilen ve çözümlenen tüm mesaiyi "tahrîc metodu" çatısı altında toplayabiliriz. Bu menhecin kullanımı birçok farklı alanda karşımıza çıkmaktadır. Örneğin yeni normların ihrâcında, sadece fer'i meselelerde sınırlı kalmayıp, mezhebin hukuk metodolojisini, külli ve cüz'i kaidelerini ve genel asıllarını inşa etmek gibi birçok alanda işlevsel olmuştur. Tahrîcin bu çok yönlü yapısı mezhebin gelişimini tamamlaması hususunda etkili bir faktör olmuştur. Bu gelişim tabii ki hukukun dinamik yapısı nedeniyle belli bir zaman ve mesâil örgüsüyle sınırlı kalmasa da asgari derecede usul ve istidlâl kaynağı anlayışını yansıtmaktadır. Bu minvalde tahrîcin Hanefî mezhebi içerisinde hangi alanlarda ne şekilde kullanıldığını açıklamaya çalışacağız.

¹⁹⁸ Ebu'l-Leys, *Nevâzil*, vr. 64b, 236b, 370a, 191a, 222a, 253b, 168a, 376a, 265b, 283b, 260a.

A) Fer'i Meselelerden Usul Kaideleri Elde Etme

Mezhep içi istidlâl faaliyetinde tahrîc metodunun en etkin ve kapsamlı kullanımı şüphesiz Hanefî mezhebi hukuk metodolojisi (usul) alanındadır. Bunun nedeni kurucu imam Ebû Hanîfe ve önemli talebeleri tarafından usul dili hakkında yazılmış eser veya bariz ifadelerin gelmemiş olmasıdır. Bilindiği üzere usul alanında yazılmış elimize ulaşan ilk eser Şâfî'ye aittir. Hanefî mezhebi kurucu imamlarının döneminde usul yazılmaması konusunda birçok gerekçe öne sürülebilir. Bunlar; dönemin hukuk alanında daha çok mesâil üretme, toplumun yeni gelişmelerine ve ihtiyaçlarına karşı fer'i meselelerle uğraş veya mezhebin usul disiplini açısından tam anlamıyla kemalini tamamlayamaması gibi gerekçeler olabilir. İslam medeniyetinin daha ilk dönemleri olması açısından yukarıda belirtilen konularla ilgilenilmesi gayet makul görünmektedir. Çünkü bu dönemlerde dinin yayılması ve karşılaştığı muhatap kitlenin farklılaşması, usulü'd-din alanının ameli kısmını temsil eden hukuk bölümünün insanların dünyalık amellerine şer'i çerçevede çözümler üretmesini gerekli kılmıştır. Bu gerekçeyle kurucu imamların daha çok fer'i meseleler ve hukukun kapsamına giren olgularla ilgilenmesi çok olağan olacaktır. Bu faaliyeti gerçekleştirirken belli bir metodolojiden bağımsız, rastgele yaptıklarını söyleyemeyeceğimiz açıktır. Fakat bu metodolojiyi belli bir ilim dalı altında konuştuklarını ve tartıştıklarını söylemek de yanlış olacaktır. Bilindiği kadarıyla Hanefî mezhebinde ilk usul yazımı Îsâ b. Ebân ve Kerhî tarafından icra edilse de elimize kitap olarak ulaşan ilk Hanefî usul eseri Cessâs'ın usulüdür. Mezhebin usul anlayışının yansıtıldığı bu eser içerisinde kaidelerin oluşum sürecine dair bilgiler göze çarpmaktadır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi mezhebin kurucu imamları tarafından usul eseri ulaşmamış, doğrudan usuli kaidelere referans olacak mesâil ise sınırlı sayıda kalmıştır. Bu nedenle sonraki dönem Îsâ b. Eban, Kerhî ve Cessâs gibi müntesip fakihler, kurucu şahsiyetlerin fer'i meselelerde ortaya koymuş olduğu görüşlerinden usul diline uygun analiz ve neticesinde sentez yapmışlardır. Örneğin usul disiplini mefhumu muhalif olarak

kavramlaştırılan "kişinin söylemiş olduğu lafzın içerisinde sükut ettiği manaya muhalif anlamın anlaşılması"¹⁹⁹ olarak tarif edilen usul kuralı Hanefilerce kabul edilmemiş, fâsit istidlâl yollarından biri olarak ele alınmıştır. Hanefî mezhebinde "el-mahsus bi'z-zikr" bir diğer ifadeyle "tahsisü's-şey bi'z-zikr" olarak ifade edilen mefhumu muhalif ve alt başlıklarından olan mefhumu'l-vasf ve mefhumu's-şart da fâsid istidlâl kaynağı olarak itibara alınmış ve kabul görmemiştir.²⁰⁰ Mezhebin bu anlayışını yansıtan kurucu imam ve talebelerinden açık bir ifade gelmese de Şeybânî'nin *es-Siyeru'l-Kebîr* adlı eserinde bu konuya referans olacak mesâil bulunmaktadır. Cessâs da mefhumu muhalifi ve şartı delillendirirken mezhep içi istidlâl kaynağı teşkil edecek Şeybânî'nin mesâilini kullanmakta ve tahrîc metoduyla bu hükmü ortaya çıkarmaktadır. Cessâs'ın nakline göre *Siyeru'l-Kebîr*'de konu şu şekilde ele alınmaktadır; müslümanların kuşatmış olduğu bir kaleden bir kişi çıkıp "Esir edeceğiniz yüz kişinin yerini size göstermem şartıyla bana eman verin." dese ve bunun üzerine müslümanlar bu kişiye eman verse, bu kişi sözünü yerine getirmediği takdirde bu emanı iptal olmaz. Çünkü bu kişinin sözü içerisinden muhalif olarak anlaşılan "Eğer size yerini göstermezsem emanım kalksın." manası bulunmamaktadır. Şeybânî bu örneği zikreder ve ona göre emanın gerçekleşmesi, şartın gerçekleşmesine bağlı değildir.²⁰¹ Anlaşılmaktadır ki; ona göre şartlı cümledeki ikinci kısım olan "eman verin" ifadesinin hükmü şartlı cümlenin gerçekleşmesine bağlı değildir. O zaman Şeybânî'ye göre mefhumu's-şart delil ifade etmemektedir. Cessâs'ın yapmış olduğu bu tahrîcde lafzın mefhumu muhalifi olan "Eğer yerlerini göstermezsem emanım iptal olsun." manasının hükmü, lafızda açıkça ifade edilen şartlı cümlenin (gösterirsem eman verin) gerçekleşmesine bağlı değildir. Cessâs bu iki kaziyyeyi mefhumu şartın delil olarak kullanılamayacağına misal olarak getirerek bu tahrîc

¹⁹⁹ Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1/449; Seyfuddin Ebû'l-Hasen b. Ebi Ali el-Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, nşr. İbrahim el-Acuz (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1985), 3/66; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hakk min 'ilmi'l-Usûl* (İstanbul: Daru'l-Kütübü'l-Arabi, 1999), 303.

²⁰⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/289-323; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, 129; Cüveynî, *Burhan*, 1/449-480; Abdülazîz Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûl-i Fahu'l-İslâm el-Bezdevî* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2019), 2/253; Muhammed Edîb Sâlih, *Tefsîrü'n-Nusûs fî'l-Fıkhî'l-İslâmî* (Beyrut: Mektebetü'l-İslamiyye, 2008), 1/665-756.

²⁰¹ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/293.

sonucunu elde etmektedir. Cessâs bir başka usul konusunu aynı vecihle tahrîc yaparak ortaya koymaktadır. Bu mesele mutlak emrin fevr mi yoksa terahi mi ifade ettiği konusudur. Cessâs'a göre mutlak emir fevr ifade etmektedir. Kurucu imamlardan bu konu hakkında açık bir ifade gelmemesine rağmen²⁰² haccın farziyeti hususunda getirmiş oldukları mesâili istidlâl kaynağı olarak işleyip mutlak emrin fevriyeti ifade ettiğini belirtmiştir. Bunu elde ederken izlemiş olduğu yol şu şekildedir; Hanefi imamlara göre hac, kişinin gereken şartları sağladığı ilk anda üzerine farz olur ve geciktirilmesi caiz değildir.²⁰³ Hocası Kerhî de aynı görüşü benimsemektedir.²⁰⁴ Cessâs hac hakkındaki emri mutlak emir, gerekli şartların sağlandığı ilk anda farz olmasını ise fevr olarak değerlendirerek mutlak emrin fevr ifade ettiğini fer'i bir meseleden tahrîc yapmak suretiyle elde etmektedir.²⁰⁵ Cessâs tahrîc metodunun bu kısmını kullanırken istidlâl kaynağı olarak sadece ittifak edilen fer'i meseleler ile yetinmeyip, nadir rivayetlerden de istidlâl ederek usul kaideleri geliştirmiştir. Bunun en bariz örneği "El-kavl fi'l-huruc an ihtilâfi's-selef" konusudur. Cessâs bu konuyu usul dilinde yorumlarken nadir rivayet olan Hişâm b. Ubeydullâh'ın Şeybânî'den gelen kavlini istidlâl kaynağı olarak kullanmaktadır. Bahsedilen rivayette şer'i delillerden biri olarak "sahabilerin ihtilâf ettiği ve bunlara benzeyenler" ifadesi belirtilmektedir.²⁰⁶ Şeybânî'nin şer'i delilleri ifade ederken bu kısmı zikretmesi, geçmişin ihtilâfını delil olarak kabul ettiğini göstermektedir. O halde geçmişin ihtilâfından çıkılmaması gerekir. Cessâs, Hişâm'dan gelen bu rivayeti kullanarak geçmişin ihtilâf ettiği kavlin delil olduğunu, bu sebeple bu ihtilâfın dışında bir görüşün belirtilemeyeceğini ifade eden usul kaidesini nadir rivayetten istidlâl ederek tahrîc yapmaktadır.²⁰⁷ İlaveten Hişâm'dan gelen bu rivayet, usul konularının istihraç edildiği istidlâl kaynağı görüşlerin sadece fer'i meseleler özelinde olmadığını, doğrudan usul

²⁰² İbn Berhân, *el-Fusûl*, 1/149.

²⁰³ Kâsânî, *Bedâi'*, 3/42; İbn Âbidîn, *Hâşiye*, 2/456-457.

²⁰⁴ Kâsânî, *Bedâi'*, 3/42.

²⁰⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/105-119.

²⁰⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/329 (وما اختلف فيه اصحاب النبي وما أشبهه).

²⁰⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/329 (هذا ما حكاه هشام).

mevzularıyla alakalı ifadeler üzerinden de gerçekleştiğini göstermektedir. Şeybânî'nin bu ifadesi doğrudan Cessâs'ın tahririni usul dilinde ifade etmese de, o dönemde ele alınan bir konu olduğunu göstermektedir. Cessâs'ın tahririnin bu nevisinde kullandığı istidlâl kaynağı birikim, ilk dönem fakihler dışındaki fakihlerin mesâilleri de olmaktadır.²⁰⁸ Örneğin nefy edatının geldiği cümleye mana açısından nasıl etki ettiği hususunda, Îsâ b. Ebân'ın bir hadis üzerindeki ifadelerini tahrîc kaynağı olarak ele almaktadır. Mevzubahis Ebû Hureyre'den (ö.58/678) rivayet edilen "Besmelesiz abdest olmaz." hadisi şerifidir. Cümlemin başına gelen nefy edatı ya failin yokluğuna (nefyü'l-asl) ya da fail olmakla beraber bazı şartlarında eksiklik olduğuna (nefyü'l-kemal) işaret eder. Failin yokluğu fıkhi meselenin konusunun bâtil olduğuna, failin bazı eksiklikler barındırması ise fıkhi meselenin sıhhat konusunda kusurları olduğuna delalet etmektedir. Cessâs'a göre nefy edatının geldiği cümlede hem nefyü'l-kemal hem de nefyü'l-aslın aynı anda bulunması mümkün değildir. Bu çıkarımını desteklemek için Îsâ b. Ebân'ın mezkur hadis hakkındaki yorumlarına müracaat eder. Îsâ b. Eban'a göre besmelesiz abdest ittifakla bâtil değildir. Buna binaen lafzın zâhiri manası olan ve nefyü'l-aslı temsil eden anlam devre dışı kalmıştır. Geriye kalan ihtimaller; hadisin nesh edilmiş olması, Ebû Hureyre'nin vehmiyle gerçekleşmesi veya hadisin zâhiri manası dışında başka bir manaya ihtimali olmasıdır.²⁰⁹ Îsâ b. Eban'ın zikretmiş olduğu ihtimallerden ilk ikisi ele alınmadığı takdirde geriye kalan son ihtimal olduğu (hadisin zâhir olmayan manasının olduğu) anlaşılmaktadır. Bu son ihtimal ise meselenin sıhhat şartları açısından kusur barındırdığını ifade etmektedir ki bu da nefyü'l-kemali temsil etmektedir. Nitekim hadisin zâhiri manasının alınması abdestin fâsit olacağını, bu da nefyü'l-aslı karşıladığını göstermektedir. Bu ihtimali Îsâ b. Eban'ın zikretmiş olduğu gerekçe nedeniyle devre dışı bıraktığımız için geriye zâhir olmayan mananın itibara alınması gerektiği kalır, bu da nefyü'l-kemali temsil etmektedir. Îsâ b. Eban'ın ifadelerine bu anlamı verirsek, nefyü'l-aslın olduğu

²⁰⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/409, 410, 413, 2/291, 299, 300, 301, 3/287-289.

²⁰⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/354.

yerde nefyü'l-kemalin veya aksinin olmayacağı görüşü elde edilmektedir. Çünkü Îsâ b. Eban birisine zâhiri mana, diğerine zâhiri olmayan mana diyerek her iki durumu birbirinden ayrı zikretmektedir. Anlaşılmaktadır ki Îsâ b. Eban'a göre nefy edatı geldiği cümleye mana açısından, her iki şekilde aynı anda etki edememektedir. Cessâs Îsâ b. Eban'ın mesâilini istidlâl kaynağı olarak ele almakta, nefyü'l-asl ve nefyü'l-kemalin cümlede aynı anda olamayacağı görüşüne mezkur tahrîc süreciyle ulaşmaktadır.²¹⁰

Tahrîc yoluyla elde edilen bazı usul konuları; istidlâl edildiği birikim içerisinde bazen hiç tartışılmamış, ele alınmamış veya usul diliyle mevcut manalarıyla ifade edilmemiştir. Bazı usul konuları ise tahrîc edildiği mesâil içerisinde zâhiren ifade edilmese de zımnen bilindiği, ele alındığı ve tartışma konusu olduğu görülmektedir. Misalen dil konularıyla alakalı usul meseleleri buna örnek olabilir. Mesela herhangi bir karineyle ifade edilmemiş olan cemi nekra lafzın en az kaç kişiye şamil olduğu konusu, Cessâs tarafından Hanefî imamların kavillerinden istihraç edilerek ortaya konulmaktadır. Cessâs'a göre cemi nekra en az üç kişiye şamil olmaktadır. Bu görüşünü Hanefî imamların şu mesâiliyle desteklemektedir: Kişi "Kadınlarla evlenirsem veya köleler satın alırsam kölem hür olsun." diye bir yemine bulunursa Hanefî fukahasına göre bu kişinin en az üç kişiyle evlenmesi veya üç köle satın alması gerekmektedir. Bu hükmü veren fukahanın cemi nekra lafzın en az üç kişiye şamil olduğu görüşünde oldukları anlaşılmaktadır.²¹¹ Vermiş olduğumuz örnekten anlaşılmaktadır ki; tahrîc yoluyla elde edilmiş hüküm her ne kadar usul diliyle kavramlaştırılmış ve kaideleştirilmiş olmasa da, istidlâl edildiği birikimin (mesâilin) döneminde de bilinmekte, tartışılmakta, ele alınmakta ve işletilmektedir. Yoksa mevcut hükümlerin fakihler tarafından bu şekilde vaz edilmesini mümkün kılmamaktadır. Bu da mezkur usul kurallarının fakihler tarafından bilindiğini desteklemektedir. Cessâs'ın fer'i meselelerden usul kaideleri çıkarma

²¹⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/354.

²¹¹ Cessâs, *el-Fusûl*, 1/89, 119.

sürecinde kullanmış olduğu birikim, mezkur kaideyi aksettiren tüm mesâilini yansıtan külliyyat değildir. Burada yapılan ameliye, ihdas edilen usul kaidesini temsil edecek birkaç örneği zikretmekten ibarettir. İnşa edilen usul kaidesini yansıtacak tüm fer'i meselelerin zikredilmesi hem zorluk oluşturacak hem de hedeflenen gayeye muhalif bir zaman işgal edecektir. Buradaki asıl maksat mezhebin belli bir usul kaidesini veya anlayışını ortaya koyacak, diğer mesâille aynı cihette olan numune örnekler zikretmektir. Bu sebeple Cessâs tarafından zikredilen misaller adeta hedeflenen usul kaidesini elde edeceğimiz mezhep birikimini temsil eden örneklerden ibarettir. Örneğin Cessâs'ın, emrin emredilen şeyin bir kere yapılması gerektiğini ifade ettiği usul kaidesini ispat ederken kullanmış olduğu örnek sayısı ikidir. Bunlar; kişinin karısına "Kendini boşa." dediği durumda üç talaka delalet edecek bir karine olmadığı takdirde bu ifadenin tek bir talaka delalet edeceği ve kişinin kölesine "Evlen." demesi durumunda da bu ifadenin sadece bir kere evlenebileceği anlamına geldiğini ifade etmesidir. Bu iki misal üzerinden Cessâs, emrin aksine bir karine olmadığı sürece emredilen şeyin bir kez yapılması anlamına geldiğini tahrîc yoluyla ortaya koymaktadır.²¹² Cessâs'ın yapmış olduğu tahrîc ürünü usul kaidesinin istidlâl kaynağı olan bu iki misalin benzerlerine, zâhiru'r-rivaye kitaplarında çokça rastlanabilir. Buradan anlaşılmaktadır ki; Cessâs bu iki misali diğer misallere de örneklik teşkil etmesi adına zikretmektedir. Cessâs'ın yaptığı tahrîclerde istidlâl kaynağı olarak getirmiş olduğu misaller farklılık göstermektedir. Örneğin; belli bir kayıtla ifade edilmiş emrin tekrar ifade etmeyeceği hususunda kişinin karısına "Eve girersen boşsun." emrinde kadının eve girmesiyle tek bir talakın gerçekleşeceği, sonraki girişlerinde talakın gerçekleşmeyeceği misalini getirmekle yetinmektedir.²¹³ Oysa ki mezhebin ana metinlerinde bu kaideyi yansıtan birçok fer'i mesele bulunmaktadır. Ne var ki bunların tamamı aynı sonuca ulaştıracak mesâillerdir.²¹⁴ Bir başka usul kaidesi olan "kıyasa

²¹² Cessâs, *el-Fusûl*, 2/135.

²¹³ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/144.

²¹⁴ Şeybanî, Muhammed b. Hasen, *el-Câmiu'l-Kebîr*, nşr. Ebu'l-Vefa el-Afgani (Karaçi: Matbaatü'l-İstikame, 1356), 26-84, 180-188.

muhalif elde edilmiş bir fer'i meselenin gayrısı için üzerine kıyas edilecek (makisun aleyh) bir misal olmayacağı" konusunda Cessâs, namazda kahkahanın abdesti bozması, unutarak yemek yemenin orucu bozmaması, lahikin abdesti bozulduktan sonra abdest alıp namaza kaldığı yerden devam etmesi, namazda ihtilam olarak abdesti bozulan kişiye lahiklik hükmünün verilmemesi, Ebû Hanife'nin sadece hurma nebiziyle abdesti caiz kılması gibi konuları tahrîc kaynağı olarak zikretmektedir.²¹⁵ Bazı konularda ise Cessâs, tahrîc ürünü meseleyi, istidlâl kaynağını hiç zikretmeksizin ifade etmektedir.²¹⁶ Örneğin ilk üç asra ait sika râvilerin mürsel rivayetlerinin Hanefî fukahası tarafından kabul edildiğini zikrederken hiçbir fer'i meseleye değinmemektedir.²¹⁷ Bunun nedeni yukarıda ifade ettiğimiz konularda verilen misallerin diğer benzer misallere temsil olarak getirilmesinde olduğu gibi, mezkur konunun genel olarak malum olmasından kaynaklı herhangi bir örneğin zikre gerekli görülmemesi olabilir.

Fer'i meselelerden tahrîc metodu kullanılarak elde edilen bir başka birikim de külli kaidelerdir. Yukarıda belirttiğimiz gibi Hanefî imamlarından usul-i fıkıh alanında yazılmış eserler gelmediği gibi birçok farklı meseleyi kuşatıcı külli kaideler de bizzat ifade edilmemiştir. Hanefî mezhebinin karakteristik yapısını yansıtan tümevarımsal anlayış, usul alanında olduğu gibi birçok fer'i meseleyi kuşatıcı külli kaidelerin ortaya konulmasında da tezahür etmektedir. İlk defa Kerhî²¹⁸ ve Ebû Tâhir ed-Debbâs²¹⁹ tarafından tespit edilen bu kaideler sonraki dönemlerde müstakil literatür oluşmasına vesile olmuştur. Bu asıllar incelendiğinde birçok meseleyi kuşatıcı, adeta farklı meselelerin ortak çatısı olabilecek kaideler bütünü oldukları görülmektedir. Bunların tespiti mezhep birikiminden birçok fer'i

²¹⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 4/116-118.

²¹⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/147 (وما يدل عليه مذهبه) (مسائل / إحتجاج).

²¹⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/145-146.

²¹⁸ İzmirli İsmail Hakkı, *İlm-i Hilaf*, 189-190.

²¹⁹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir* (Hanefî Fıkının Esasları), çev. Osman Bayder (İstanbul:Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları 2022), 28.

meseleyi analiz etmek suretiyle dikkatli bir sentezin neticesinde gerçekleşmiştir. Tümevarım metoduyla elde edilen bu kaideler "Şek ile yakın zail olmaz.", "Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir.", "Beyyine müddei için, yemin münkir üzerinedir." gibi birçok fer'i meseleyi çatısı altına alacak şumullü hükümlerdir. Kurucu imamlardan bu şekilde ifadeler zâhiren veya zımnen ifade edilmese de ele aldıkları mesâil üzerinden bu kaidelerin çıkarılması mümkün olmaktadır. Örneğin Kerhî'nin de ifade etmiş olduğu ilk kaide olan "Yakin şek ile zail olmaz."²²⁰ hükmü Şeybânî'nin ifade etmiş olduğu "Kişi tuvalet ihtiyacını gidermek için helaya gitse, kendisinden bir şey çıkıp çıkmaması hususunda şüphe etse bu kişi abdestsiz kabul edilir." şeklindeki fer'i meselenin delaletinden elde edilebilir. Ayrıca bu kaide üzerinden aynı manayı yansıtacak birçok farklı kaideler de elde edilmiştir. Örneğin "Bir şeyi olduğu hal üzere bırakmak asıldır." gibi usul-i fikhın fer'i delillerinden olan istishâb delilini temsil eden kurallar da vaz edilmiştir.²²¹ Benzeri misalleri görmek için Şeybânî'nin zâhiru'r-rivaye kitapları incelenebilir.

B) Asıllardan Fer'i Meseleler Elde Etme

Tahrîc metodunun işletildiği bu kısımda "asıl" kavramının şumulüne dâhil olan külli kaideler üzerinden elde edilen fer'i mesâile örnekler vermeye çalışacağız. Daha önce ifade ettiğimiz gibi ilk dönem kurucu imamlardan usul-i fikh veya birçok fer'i meseleyi kuşatıcı külli kaideler hakkında telif veya açıkça ifade bizlere ulaşmamıştır. Bu nedenle aslında bu kısımda Hanefî mezhebinin oluşum yapısına nazaran usul-i fikh veya külli kaideler üzerinden fer'i meselelerin çıkarılması, tahrîc ürünü bir aslın yine tahrice konu olmasından ibarettir. Mezhebin usul metodolojisi ve diğer asılları tümevarım metoduyla elde edildiğinden

²²⁰ Ebu Hafs Ömer en-Nesefî, *Şerhu Medâri'l-Usûl*, nşr. İsmail Abdiabbas (Kahire: el-Mecmau'l-Fıkhîyyi'l-İrâkî, 2018), 43; İbni Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 180.

²²¹ Nesefî, *Şerhu Medari'l-Usul*, 43; İbni Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, 184.

ötürü, belli bir asıl üzerinden fer'i meselenin istihracı tam anlamıyla fer'i meselelerden elde edilmemiş salt asıl olarak telakki edilebilecek bir ana kaynağı temsil edemeyecektir. Şunu da açıkça ifade etmek gerekir ki asıllardan fer'i meseleleri elde etmekten kastımız lugavi anlamdır. Yani ıstılahevi olarak kullanılan ve bir literatürün türü olmuş olan "tahrîcü'l-furu' ale'l-usul" külliyyatı maksadımız değildir. Bu edebiyat külliyyatı incelendiğinde daha çok ilm-i hilâf alanı için yazılmış, mezheplerin usul kurallarını fer'i meselelerle örneklendirme ve temellendirme öğretisi maksat edinilmektedir. Bu konuda Zencânî'nin yazmış olduğu eser incelendiğinde söylediklerimiz müşahade edilebilir.²²² Asıl olarak ifade ettiğimiz tahrîc kaynağı usul kaidesi veya külli kaideyi temsil etmektedir. Yoksa fer'i bir aslı ifade etmemektedir. Burada yapmış olduğumuz taksimat usuli veya furu'i meselelerle alakalıdır. Bu tanımlamalar fıkıhın konuları ele alışımda sınıflandırdığı şekliyle ortaya konulmakta, furu meselelerin içinden asıllaştırılmış bir fer'i meseleyi ifade etmemektedir. Örneğin konumuz olan ve son kısımda ele alınacak "hurûc bi-sun'ihî" meselesi, fer'i meselelerden elde edilmiş bir asıl olarak telakki edilse bile haddizatında temsil ettiği alan itibarıyla fer'i bir meseledir. Bu nedenle fer'i mesâilden fer'i hükümler elde etme kısmında işlenecektir. Bu bölümde ele alacağımız külli kaideler, alanında ilk defa kaleme alınan Kerhî'nin asıllarıdır. Birçok meseleden sentezlenerek elde edilen kuşatıcı kaidelerin önemi Karâfî tarafından "Fakihin zihninde -fer'i meseleleri tahrîc yapabilmesi için- usul-i fıkıh, şer'i kaideler ve ulemanın ıstılahlarının bulunması gerekir." şeklinde ifade edilmektedir.²²³ Külli kaidelerin bir diğer önemi fakihin karşılaşmış olduğu yeni bir meseleyi mezhep içi birikim üzerinden çözmek istediğinde, tahrîc için kullanacağı kaynağı fer'i mesele bazında kuşatamayacağı için bu şumullü kaideler üzerinden çözebilmesidir. Şunu da hatırlatmak gerekir ki, bu kaideler fer'i meseleler üretmek için tahrîc kaynağı olduğu gibi kendileri de belli bir tahrîc sürecinin

²²² Ebu'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmud b. Ahmed b. Mahmud b. Bahtiyâr ez-Zencânî, *Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-usûl*, thk. Muhammed Edîb Salih (Beyrut:Müessesetü'r-Risâle 1982), 50-52.

²²³ Karâfî, *Furûk*, 2/194.

ürünüdür. Kerhî'nin vaz etmiş olduğu kaideler Ömer Neseî tarafından '*Şerhu Medâri'l-Usul*' adlı çalışmada fer'i meseleler ve örnekler verilmek suretiyle ele alınmıştır. Kerhî'nin tespit etmiş olduğu kaideler günümüze en erken dönemde Ömer Neseî tarafından ulaştığı için onun bu kaidelerden yapmış olduğu fer'i çıkarımlar ele alınacaktır.

Neseî ilk olarak Kerhî'nin "Yakin ile sabit olan şüphe ile zail olmaz (ortadan kalkmaz)." aslını getirerek kitabına başlamaktadır. Kendisi de bu kaidenin şumulüne dâhil etmek suretiyle şu kıyası yapmaktadır: "Kişi abdest aldığını kesin olarak bildikten sonra abdestini bozup bozmadığı hususunda şüpheye düşse bu kişi abdest üzeredir. Bu durumun aksi olan kişi abdestini bozduğunu kesin olarak bildikten sonra abdest alıp almadığı hususunda şüpheye düşse bu kişi abdestsizlik üzeredir." Neseî bu kaidede vurgulanan kesinliğin (katilik) şüpheyle izale edilemeyeceğine aynı manaları içeren fer'i bir mesele üzerinde tatbik ederek tahrîcde bulunmaktadır.²²⁴ Neseî Kerhî'nin bir başka aslını şu şekilde getirmektedir; "Zâhirin (aslın) desteklediği bir olayda kişinin kavli geçerli, zâhirin hilâfını iddia eden kişiye delil getirmesi gereklidir." Neseî bu kaidenin şumulüne dâhil olacak şu fer'i meseleyi getirmektedir; "Kişi bir kişiden borç alacağı olduğunu iddia etse, bu kişi de borcu inkar etse borcu inkar eden bu kişinin kavli geçerlidir. İddiada bulunan kişiden delil istenir. Çünkü asıl olan kişinin zimmetinin her türlü borçtan beri olmasıdır. Bu kişi de alacağını iddia etmesiyle aslın hilafına hareket ettiği için delil getirmesi gereklidir." Neseî burada Kerhî'nin getirmiş olduğu kaideden istihrâc ederek zâhirin hilâfına iddiada bulunan kişiyi delil getirmekle sorumlu tutmaktadır. Çünkü bir başka kaide olan "Berat-i zimme asıldır." kaidesinin bu olayda cereyan ettiği görülmektedir. Kişilerde asıl olan zimmetinin borçtan beri olmasıdır. Kaide içerisinde zâhirin (aslın) desteklediği kişinin kavli geçerli, hilafını iddia eden kişiye ise beyyine gerekli olduğu vurgulandığından, fer'i meseledeki yansıması gereği aslın desteklediği

²²⁴ Neseî, *Şerhu Medâri'l-Usûl*, 43.

aleyhine borç isnat edilen kişinin kavli geçerli, bunun hilafını iddia eden (borç isnat eden) kişiye delil gerekli olduğu Neseî tarafından kaidenin fer'i tahrîci olarak ortaya konulmaktadır.²²⁵ Neseî kitabında bu şekilde 40 asıl zikrederek bu asıllardan tahrîc yoluyla elde edilen fer'i meseleleri getirmektedir. Şunu da ifade etmek gerekir ki, bazen bu kaidelerin elde edildiği fer'i meseleler bu örneklerle benzerlik gösterebilir. Nitekim geçmiş başlıkta külli kaidelerin elde edildiği fer'i meselelerden birine örnek verdiğimiz rivayet, Neseî'nin Kerhî'nin ilk kaidesine getirmiş olduğu fer'i meseleye dolaylı olarak benzemektedir. Bu vakıa neticesinde tahrîc ürünü bir hükmün, başka bir fer' veya usul için asıl olarak tezahür edebileceği belirtilebilir. Bu da tahrîc üzerine tahrîcin kullanımını ve meşruiyetini ortaya koymaktadır. "Tahrîcü'l-furû 'ale'l-usûl" literatüründe yazılmış eserlerin içeriği incelendiğinde bu edebiyat türüne alem olan isimlendirmenin lugavi manası dışında ıstılahi bir kullanımı haiz olduğu görülmektedir. Örneğin Hanefî mezhebinde bu alanda yazılmış Debûsî'nin *Te'sisü'n-Nazar* adlı eserinin ilk aslı hurûc bi-sun'ihî konusuyla başlamakta, sonrasında bu hükme varılmasına vesile olan fer'i meseleler zikredilmektedir.²²⁶ Bu veriden anlaşılan, bu mesainin (aldığı kategorik başlığın lugavi manasından başka) asıllardan fer'i meseleleri tahrîc etme ameliyesi değil, asılları fer'i meselelerle örneklendirme ve temellendirme gayreti olduğudur. Bizim yapmış olduğumuz kısımlandırma, bu edebiyat türünden farklı olarak daha çok literal anlam üzerinden bir örneklendirme amacı taşımaktadır. Bu minvalde örnek olabilecek bir başka çalışma *Mecelle* kanunnamesi olabilir. Yeni dönem çalışmalardan olan ve ilk defa fıkıhın belli bir kanun şeklinde düzenlenmesi olarak temayüz eden bu çalışmada belli kaideler ortaya konulmakta ve bu kaideler referans alınarak yeni meseleler çözümlenmektedir. Misalen *Kavaid-i Fıkhiyye* bölümünün ilk maddesi olan "Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir." külli kaidesi²²⁷ 769,²²⁸ 1250,²²⁹ 1303,²³⁰ 1304²³¹'üncü fer'i

²²⁵ Neseî, *Şerhu Medâri 'l-Usûl*, 47.

²²⁶ Debûsî, *Te 'sîsü 'n-Nazar* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyetü'l-Ezheriyye, t.y.), 11-14.

²²⁷ *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (Beyrut: Daru İbn-i Hazm 1464), 86.

meselelerde işletilerek bu kaide üzerinden çözümlemelere tâbi tutulmaktadır. Bir işteki hükmün, o işteki kasta göre değer kazanacağını ifade eden bu külli kaide 769. fer'i meselede şu şekilde yansıtılmaktadır; "Kişi yolda bulduğu bir malı kendisi için mal edinmek niyetiyle alsa, bu kişi gâsıp hükmünü almakta ve malın başına gelecek herhangi bir durumda tazmin sorumluluğunu yüklenmektedir. Fakat bu kişi bu malı sahibine vermek maksadıyla alsa, sahibi malum olduğu durumda sahibine teslim etmesi gerekmekte ve bu mal elinde emanet olarak kalmaktadır. Eğer sahibi malum değilse bu mal kişinin elinde lukata (sahibi bilinmeyen buluntu mal) hükmünü almakta ve yine kişinin elinde emanet olarak bulunmaktadır.²³² Mezkur külli kaide referans alınarak hükme bağlanan bu fer'i mesele, kaidenin ana vurgusu olan işlerin maksatlarına göre hüküm alacağını temsil eden ve ona göre hüküm alan bir konuma sahiptir. İfade ettiğimiz diğer fer'i meselelerin de ortak noktası, mezkur külli kaidenin ifade etmiş olduğu manada müşterek hadiselerle örneklik teşkil etmeleridir. Misal olarak verilen fer'i meselelerin benzerleri mezhep birikiminde mevcut olabilir, fakat vazedilen külli kaideden referans alınarak ortaya konulan mevcut fer'i meseleler bu kaidenin doğrudan veya dolaylı bir şekilde uzantısı olarak ifade edilmektedir. Bu nedenle bu asıllardan tahrîc yapılarak elde edilen fer'i meseleler örnek olarak takdim edilebilir. Vurgulamak istediğimiz ana mevzu, elde edilen yeni bir hükmün kendisine kaynaklık atfedildiği veriyi tayin etmek ve hangi vasıfla karşımıza çıktığını tespit etmektir. Yoksa daha önce ifade ettiğimiz gibi Hanefî mezhebinin ana yapısı olan tümevarım özelliği asıl itibarıyla belli bir asıllar kümesinden türetilecek fer'i meselelere imkan sağlamamaktadır. Bunun gerekçesi mezhebin oluşum safhasındaki ilerleyiş tarzında kendini izhar etmektedir. Usul metodolojisi, külli kurallar ve genel asıllar sonradan kurucu imamların fer'i meseleleri üzerinden tahrîc yapılmak suretiyle tedvin edilmiştir.

²²⁸ *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, 233.

²²⁹ *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, 341.

²³⁰ *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, 350.

²³¹ *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, 350.

²³² *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, 233.

C) Fer'i Meselelerden Fer'i Meseleler Elde Etme

Mezhep birikimini istidlâl kaynağı olarak kullanma aracı olan tahrîc ameliyesinde en çok başvurulan nevilere birisi de fer'i meselelerden yeni fer'i meseleler üretme kısmıdır. Bu mesaîde yeni bir meselenin çözümü için müstakil bir başka fer'i mesele makisun aleyh kılınmakta, bunun neticesinde yeni mesele bu misale kıyaslanmak üzere çözümlenmektedir. Biz bu neviyi açıklarken yeni meselenin hükmünü çıkarma hususunda hangi metotlara başvurulduğundan ziyade başlığımızda vurguladığımız gibi tahrîcin bu çeşidine örnekler getirmeye çalışacağız. Geride ifade ettiğimiz gibi ıstılaḥi anlamdan ziyade lugavi anlam üzerinden kısımları açıklamaya ve örneklendirmeye çalışacağımızdan dolayı ana gayemiz elde edilen hükmün fıkḥın hangi kategorisine dâhil olduğunu göstermektir. Bir diğere ifadeyle elde edilen tahrîc ürünü fer'i bir mesele mi, yoksa usulî ve kapsamına giren külli kaidelerden mi müteşekkîl olduğunu açıklamak ve aynı şekilde tahrîc kaynağının da hangi vasıfla muttasıf olduğunu tayin etmektir. Burada kullanacağımız kaynak ilk dönem Belḥ meşâyihından olan ve mezhep birikimini tahrîc metoduyla iyi bir şekilde işleten Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin *Nevâzil* adlı eseridir.²³³ Semerkandî'nin eseri incelendiğinde belli kalıpları kullanma vasıtasıyla birçok meselede bu neviye örnek olabilecek tahrîc ameliyesini icra ettiği müşahade edilmektedir. İstimâl etmiş olduğu bu kalıplar "على قياس", "شبهه" ve "بمنزلة", "ألا ترى", "على قياس", "شبهه" ve "نظيره" şeklindeki lafızlardır.²³⁴ Bu lafızları işletirken usul-i fıkḥtaki kıyas deliline muvafık hareket ettiği görülmektedir. Kıyasın ana rükunları olan; asıl, fer', illet ve aslın hükmü gibi ana rükunlar bulunsa da kıyas ameliyesinin taabbudi hükümlerde, ukubatta, şer'i ruhsatlarda ve manası açık olmayan yerlerde yapılmaması gerektiği kuralına²³⁵ uyulmadan tahrîc ameliyesi yerine getirilmektedir. Bu anlamda tahrîc metodunun kıyas metodundan ayrıldığı söylenebilir. Tahrîc ile kıyasın bir hüküm çıkarma metodu olarak farklılaştığı en önemli

²³³ Kaya, *Nevâzil*, 109-113.

²³⁴ Muhammed Hafız Karamustafaoğlu, *Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin "En-Nevâzil" İsimli Eseri: Tenkidli Neşir ve İnceleme (Taharet Bölümünden Bey' Bölümünün Sonuna Kadar)*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 148.

²³⁵ Buharî, *Keşf*, 3/550-551.

unsur kıyasın hem edille-i şer'iyyeden hüküm çıkarmada hem de mezhep birikiminden hüküm çıkarmada kullanılabilen bir menhec olmasıdır. Buna nazaran tahrîc ise yeni olaylara mezhep birikiminden referanslar bularak çözümlemeler getirmektedir. Kanaatimizce tahrîcin edille-i şer'iyyeden sayılmaması bu nedenle olabilir. Bu veriler neticesinde kıyas gibi işletildiği noktalarda kendi içinde bazı esneklikler görülmesi olağandır.

Tahrîc yapılırken kullanılan kalıplar üzerinden sırasıyla örnekler vermeye çalışacağız. "بمنزلة" ifadesi kullanılarak elde edilen tahrîc örneklerinden başlayacak olursak şu şekildedir; kişinin cünüplükten dolayı gusül aldığı durumda dişleri arasında yemek kalsa ve bu nedenle su ulaşmasa bu kişinin guslü yerine gelmiş sayılır. Bu mesele tırnakları arasında pislik kaldığı için altına su ulaşmayan kişinin durumuna benzetilmektedir. Bu hükme ulaşmaya gerekçe olarak gösterilen illet az miktarda olmasıdır. Misalde makisun aleyh olarak "kişinin gusül alırken tırnakları arasında kalan pislik nedeniyle tırnakları arasına su ulaşmaması durumunda guslünün geçerli olacağı" getirilmekte ve bu durum üzerine makis olarak cünüplükten dolayı gusül alan kişinin dişleri arasında yemek kalması sebebiyle dişlerine su ulaşmaması halinde guslünün hükmü sual edilmekte ve aynı illetin bulunması nedeniyle guslünün geçerli olacağı belirtilmektedir. Örnek incelendiğinde kıyasın rükunlarından olan asıl (tırnakları arasında pislik kalan kişinin guslü), fer' (dişleri arasında yemek kalan kişinin guslü), illet (her iki durumda az miktarın bulunması), aslın hükmü (guslün geçerli olduğu) bulunmaktadır.²³⁶ Aynı lafız kullanılarak yapılan bir başka tahrîc örneği de şu şekildedir; "Kendisini hareket ettirmeyecek bir hastalığa tutulan kişinin abdesti terk edip teyemmüm alması caiz midir?" sualine, bu kişinin kendisine abdest aldırarak bir hizmetçisi veya yardım istediğinde bu yardıma cevap verecek müslümanların bulunması durumunda bu kişiye abdesti terk edip teyemmüm almasının caiz olmayacağı belirtilmektedir. Bu hükme ulaşılırken kendisine kıyas

²³⁶ Karamustafaoğlu, *Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin "En-Nevâzil" İsimli Eseri: Tenkidli Neşir ve İnceleme*, 168.

edilen konu ise; kişi seferdeyken suyu olmasa ve yanında su istediği takdirde kendisine verecek bir arkadaşı bulunsa bu durumda kişiye abdesti terk edip teyemmüm almasının caiz olmayacağıdır. Bu misalde makisun aleyh olarak seferiyken kişinin suya ulaşma durumu söz konusu edilmekte ve eğer suya ulaşabiliyorsa abdesti terk edip teyemmüm almasının caiz olmadığı belirtilmektedir. Makis olarak getirilen durum ise; kişinin bir hastalık nedeniyle suyu kullanamaması, fakat suyu kullanma imkanının mevcut olduğu durumun kendisine abdesti terk edip teyemmüm almasını caiz kılmamasıdır. Bu meselede de olduğu gibi bazı misallerde açıktan illeti belirtilmektedir. İlk bakışta farklı vecihlerde görünen hadiseler olsa da, her iki durumda da suyun kullanılıp kullanılamaması hükmü doğrudan etkileyen illet gibi müşahade edilmektedir. Aslın hükmü olan teyemmümün caiz olmayacağı fer' için de sabit kılınmaktadır.²³⁷

Semerkandî'nin eserinde tahrîc yaparken kullanmış olduğu ikinci lafız "ألا ترى" ifadesidir. Bu lafız kullanılarak elde edilen tahrîc örneği; kişinin namazda iken kıyafetini iki elini veya tek elini kullanarak bağlaması durumunda namazının bozulup bozulmayacağı sualine, namazın bozulmasına sebep olan şeyin iki elin kullanılması değil, yapılan işin ameli kesir veya kalil sıfatından hangisiyle meydana geldiğiyle alakalı olduğu cevabıdır. Mezkur lafızla kıyas edilen konu ise; "Kişinin namazda (boşluğu doldurma kastıyla olabilir) iki ayağını kullanarak adım atması durumunda namazı bozulmaz." hükmüdür. Buna binaen elde edilen hüküm kişinin ameli yesir olarak yapmış olduğu şeyin (iki elini kullanması durumunda dahi olsa) namazını bozmayacağıdır. Bu misalde makis olarak getirilen "kişinin namazda iki elini kullanması durumu" makisun aleyh olarak getirilen "kişinin iki ayağını kullanarak adım atması durumu"na kıyas edilmektedir. İlet olarak belirtilen ameli yesir olması haline binaen her iki durumda da namazın bozulmayacağı ifade edilmektedir. Misalin devamında kişinin

²³⁷ Karamustafaoğlu, *Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin "En-Nevâzil" İsimli Eseri: Tenkidli Neşir ve İnceleme*, 206.

tek eliyle taş atması veya bir şeyi dikmesi durumunda namazının bozulacağı belirtilmekte ve illet olarak ifade edilen gerekçenin temellendirmesi yapılmaktadır. Buna binaen namazın bozulmasına sebep olacak amelde kaç uzvun kullanımı değil, hangi maksatla kullanıldığı itibara alınmaktadır.²³⁸ Ameli kesir olacak şekilde yapılan bir fiil müfsit olarak değerlendirilmektedir. Aynı lafız kullanılarak yapılan bir diğer tahrîc örneği şu şekildedir; "Kişi 'Malım Mekke fakirlerine tasadduktur.' dese, sonrasında malını Belh fakirlerine tasadduk etse bu kişinin yapmış olduğu nezir geçerlidir." Üzerine kıyas edilen mesele ise; kişiye Mekke'de kılmak üzere namaz veya oruç vacip olsa, bu kişi namazı veya orucu Belh'te yerine getirirse bu vücubiyetin yerine gelmiş olacağı hükmüdür. Bu misalde de herhangi bir illet zikredilmemekte fakat diğer örneklerden farklı olarak Ebû Hanife, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'nin de bu görüşte olduğu belirtilmektedir.²³⁹

Semerkandî'nin tahrîcde kullandığı bir diğer ifade ise "على قياس" veya aynı manayı veren "فى قياس" ve buna benzer lafızlardır. Bu tip tahrîc örneklerinde genellikle makisun aleyh olarak getirilen mesele zikredilmeyip "Ebû Hanife veya talebelerinin kıyasına göre" şeklinde çıkarımlar yapılmaktadır. Bu ifadelerden müellifin üzerine kıyas edilen tahrîc kaynağını bildiği fakat zikre gerek görmediği anlaşılabılır. Bu lafzın kullanıldığı tahrîc örneği şu şekildedir; namazda yanılan ve sehiv secdesi yapacak kişinin duayı sehiv secdesinden sonra mı yoksa önce mi okuyacağı sual edilmekte ve Muhammed b. Ezher'e (ö.251) göre sehiv secdesinden sonra yapılacağı, Ebû Bekr el-İşkâf'a göre ise sehiv secdesinden önce okunacağı ifade edilmektedir. Semerkandî ise her iki görüş sahibinin kavillerinin kaynaklarını mezkur lafzı kullanarak şu şekilde temellendirmektedir; "Ebû Hanife ve Ebû Yûsuf'un kavline kıyasla ilk selamdan önce (sehiv secdesi yapmadan) okunmalıdır. Bu tahrîc kaynağı Ebû Bekr el-İşkâf'ın görüşünün dayanağıdır. Şeybânî'in kavline kıyasla selamdan sonra (sehiv secdesi

²³⁸ Karamustafaoğlu, *Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin "En-Nevâzil" İsimli Eseri: Tenkidli Neşir ve İnceleme*, 246.

²³⁹ Karamustafaoğlu, *Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin "En-Nevâzil" İsimli Eseri: Tenkidli Neşir ve İnceleme*, 291.

yaptıktan sonra) okunmalıdır. Bu görüş ise Muhammed b. Ezher'in kavlinin kaynağı olmaktadır. Semerkandî makisun aleyhi zikretmese de her iki tarafın gerekçelerini zikretmektedir. İlk görüş sahibi şahsiyetlerin (Şeyhayn) illeti "selam ile namazın hurmetinden çıkılacağı, bu nedenle duanın öncesinde okunması gerektiği"dir. İkinci görüş sahibi şahsiyetin (Şeybânî) illeti ise "selamın namazın hurmetinden çıkarmayacağı, bu nedenle selamdan sonra duanın okunabileceği" şeklindeki temellendirmedir. Şunu da belirtmek gerekir ki; Semerkandi makisun aleyhi zikretmediği gibi ifade etmiş olduğu illetleri de tahrîc yoluyla elde etmektedir. Çünkü meselenin sonunda "İmam Muhammed'in aslına göre" şeklindeki ifadesi kendi zihninde belli bir birikim ve istidlâl kaynağı olduğunu, fakat bunu zikre gerek görmediğini ispat edebilir.²⁴⁰ Bu misalde olduğu gibi bazı tahrîc ameliyesinde istidlâl edilen kaynak veya mesâil kendilerinde malum olduğu için zikredilmeksizin icra edilmektedir.

Semerkandî'nin tahrîc ameliyesinde kullanmış olduğu başka bir ifade de "شبهه" lafzıdır. Bu lafzın kullanıldığı tahrîc örneği ise; kişinin tuzlu su ile abdest almasının hükmü sual edildiği takdirde bu abdestin suyla alınmadığı için caiz olmayacağı şeklinde cevaplanmasıdır. Bu mesele makisun aleyh olarak getirilen petrol veya katranla alınan abdestin hükmüne kıyas edilmekte ve illetlendirme olarak tuzlu suyun normal suyun aksine yazın normal formunu koruduğu, şiddetli soğukta ise havadan daha ince bir forma büründüğü getirilmektedir. Normal suyun ise kışın donduğu halde yazın donmadığı, bu nedenle tuzlu suyun normal suya değil, kendisiyle abdest alınmayan petrol ve katrana benzetildiği ve onun hükmünü aldığı ifade edilebilir.²⁴¹ Misal incelendiğinde makis (fer') "tuzlu su ile alınan abdest", makisun aleyh (asıl) "petrol veya katran ile alınan abdest", illet "normal suyun aksine tuzlu suyun

²⁴⁰ Karamustafaoğlu, *Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin "En-Nevâzil" İsimli Eseri: Tenkidli Neşir ve İnceleme*, 274.

²⁴¹ Karamustafaoğlu, *Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin "En-Nevâzil" İsimli Eseri: Tenkidli Neşir ve İnceleme*, 273.

yazın aynı formda olduğu, şiddetli soğukta ise havadan daha ince bir formda olduğu", hükmün ise "tuzlu suyla alınan abdestin makisun aleyh olarak getirilen petrol ve katranla alınan abdestte olduğu gibi geçerli olmadığı"dır. Semerkandî'nin ifadeleri günümüz bilgilerine bakıldığında şu şekilde tahlil edilebilir: Tuzlu su normal suya nazaran daha geç donduğu için bileşen olarak normal suya benzetilmemekte, kendisiyle daha yakın bir yapıya sahip olan petrol ve katrana benzetilerek abdestin geçerli olmayacağı kanısına varılmaktadır. Müellifin döneminde bilimsel veriler günümüze kıyasla daha az olduğu ve genel gözleme göre hüküm verildiği için bu sonuca ulaşması normal karşılanabilir. Özetle abdestin geçerli olması için su veya onun formunda bir sıvı kullanılması gerektiği ifade edilmeye çalışılmakta, tuzlu suyun moleküler yapısının ısı durumuna göre değişimi vurgulanmakta, su cinsinden olmayan ve abdestin geçerli olmadığı sıvılara benzetilerek kendisiyle alınan abdestin geçerli olmayacağı hükmüne varılmakta olduğu söylenebilir.

Semerkandî'nin tahrîc yaparken kullanmış olduğu son ifade "نظيره" lafzıdır. Bu lafzı kullanarak yapmış olduğu tahrîc örneği ise şu şekildedir; "Kişi kızının kocasının evine bir çeyiz gönderse ve hangi niyetle gönderdiğini belirtmese, bu gönderilen hediye hamledilir." Kendisine kıyas edilen mesele ise; kişi yıkaması için çamaşırcıya elbise verse ve herhangi bir ücret belirtmese, yapmış olduğu bu amelin örfte cari olduğu şekliyle icareye hamledileceğidir.²⁴² Makis olarak getirilen "kişinin kızının evli olduğu eve göndereceği çeyizin hediye hamledileceği" ve makisun aleyhte belirtilen "kişinin yıkaması için çamaşırcıya vereceği bir elbisenin örfün uygulamadaki etkisine binaen icareye hamledileceği" hükmündeki illetin açıktan belirtilmese de, makisun aleyh (asıl) olarak getirilen meselenin gerekçesi olarak ifade edilen "örfün uygulanışı" olduğu anlaşılabılır. Bu tahrîc örneğinden asıl çıkarılması gereken, örfün meselelerde muhakkem olduğudur. Çünkü

²⁴² Karamustafaoğlu, *Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin "En-Nevâzil" İsimli Eseri: Tenkidli Neşir ve İnceleme*, 369.

kıyas yapılan iki meselenin hükmi olarak neticesi bir şeyin cevazı olup olmaması değil, hükmü belirleyen müessirin ne olduğudur. "نظيره" (benzeri) ifadesi kullanılarak yapılan bu tahrîcde hedeflenen, her iki meselenin de örfe göre hüküm aldığı vurgusu olabilir. Bu kısımda tahrîc için kullanılan lafzın misallerinden, usul-i fikhın elfaz bahisleri için örnekler tespit edilebilir.²⁴³

²⁴³ Karamustafaoğlu, *Ebü'l-Lays es-Semerkandî'nin "En-Nevâzil" İsimli Eseri: Tenkidli Neşir ve İnceleme*, 518.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: HURÛC Bİ-SUN'İHÎ

I. Hurûc Bi-Sun'ihînin Mahiyeti

Tezimizin bu bölümünde tahrîcin tarihi süreçte furu'a yansıması olan ve müstakil bir mesele olması açısından önem arz eden hurûc bi-sun'ihî meselesini ele almaya çalışacağız. Hanefî mezhebi içerisinde tahrîc metodunun fer'i meselelerde nasıl kullanıldığıyla alakalı örneklik teşkil edecek bu mesele, farklı kategorilere tâbi tutulsa da bizim buradaki iddiamız fer'i meselelerden yeni bir fer'i mesele üretme faaliyetinin ürünü olduğudur. Daha önce ifade ettiğimiz gibi Hanefî mezhebinde birçok bölümde farklı meselelerde tahrîc ameliyesi mezhep içi istidlâl metodu olarak kullanılmıştır. Konumuz hem tafsilatlı bir şekilde ele alınması hem de tahrîc neticesinde yapılan çıkarımların farklı anlayışlarda yorumlanması sonucunda, sonraki dönem ulema tarafından muhtelif kümeleşmelere neden olarak, hükmü etkileyecek kırılmaları yansıması açısından da ehemmiyet arz etmektedir.

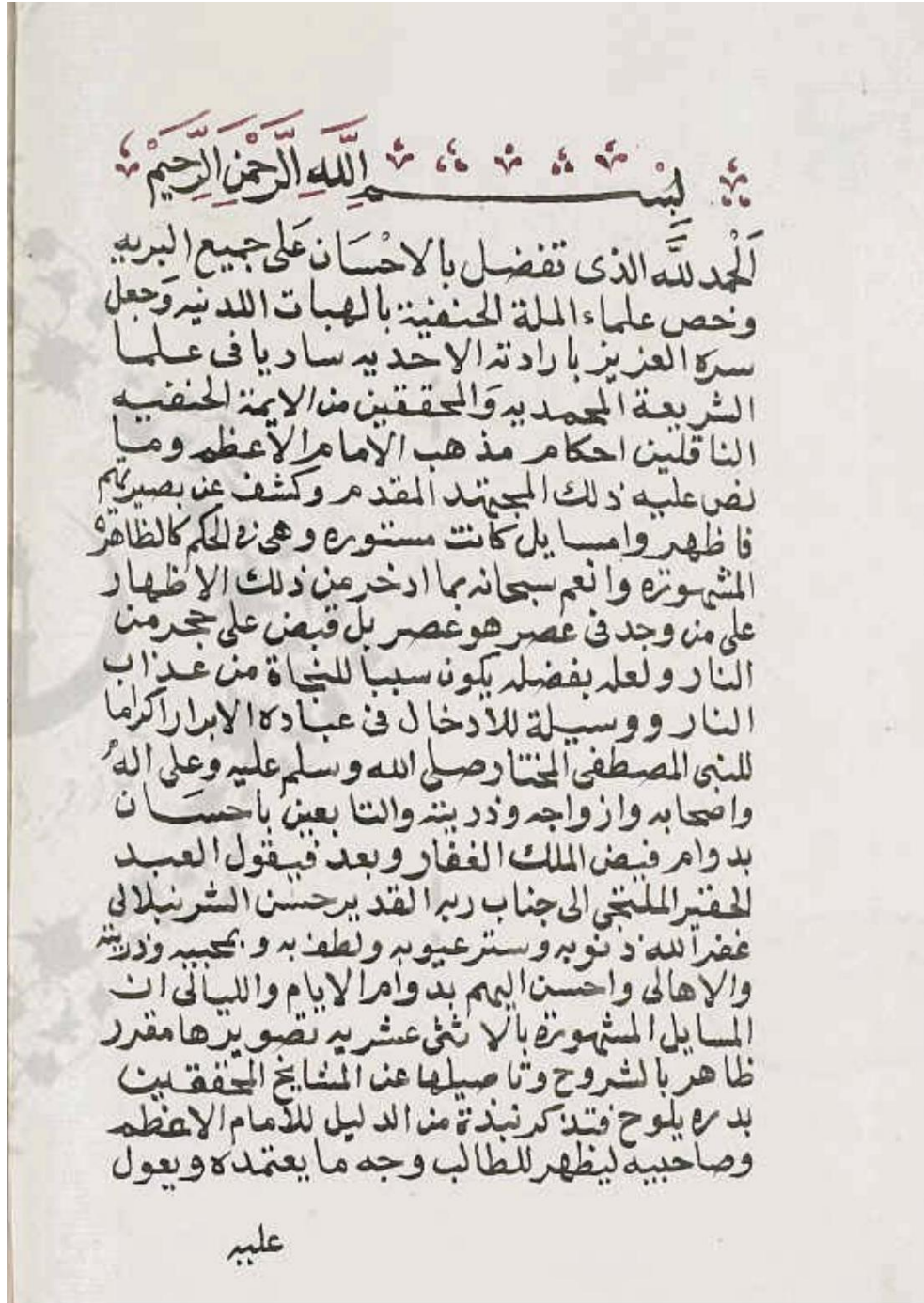
Hurûc bi-sun'ihîyi tespit edebildiğimiz kadarıyla Hanefî fukahasından kimlerin ele aldığı hakkındaki tablo şu şekildedir:

MÜELLİF	KİTAP	BAB
Serahsî (ö.483)	el-Mebsût	Faslun fî zikri'l-mesâili ma'dude li-Ebi Hanife
Merğînânî (ö.593)	Hidâye	el-hades fî salat
İbn Âbidîn (ö.1252)	Reddû'l-Muhtâr	Feraiz-i salat
İbn Mâze (ö.616)	Muhîtü'l-Burhânî	Faslun fî't-teyemmüm

Cessâs (ö.370)	Şerhu Muhtasaru't-Tahâvî	Babü Teyemmüm
Meydânî (ö.1298)	el-Lübâb fi Şerhi'l-kitâb	Babü kazai'l-fevait
Mecmûa	Kitâbü'l-Mevsâatü'l-Fıkhiyye	el-Ka'detü'l-ahira kadra'teşehhüd
Mahbûbî Sadru's-Şerîa el-Asğar (ö.730)	Şerhu'l-Vikâye	Babu'l-hades fi salah
Sığnâkî (ö.714)	en-Nihâye fi Şerhi'l-Hidâye	Babu'l-hades fi salat
Molla Aliyyü'l-Kârî (ö.1014)	Fethu Bâbi'l-Înâye Mirkâtü'l-Mefâtih	Faslun fi ma yüfsidü's-salat ve ma yûkrahû Babu ma la yecüzü mine'l-'amel fi salah
Seharenpûrî (ö.1927)	Bezlü'l-Mechûd fi Halli Süneni Ebî Davûd	Babu Racul yüceddidü'l-vuzue min gayri hadesin
Bedrettin Aynî (ö.885)	Binâye Şerhu'l-Hidâye	Babu'l-hades fi salat
Keşmîrî (ö.1933)	el-Arfü's-Şâzi 'ala Câmi'it'-Tirmîzî	Babu ma cae fi miftahu's-salat
Tahtâvî (ö.1231)	Hâşiye 'ala Merâku'l-Felâh	Babu ma yüfsidü fi salat
Molla Hüsrev (ö.885)	Düreru'l-Hukkâm	Babu'l-hades fi salat
İbn Nüceym (ö.970)	Bahru'r-Râik	Babu sıfatu salat
Haskefî (ö.1088)	Dürr-i Muhtâr	Babu sıfatu salat
Bâbertî (ö.786)	Înâye Şerhu Hidâye	Babu hades fi salat
Damat Efendi (ö.1078)	Mecmau'l-Enhur	Babu hades fi salat

Ebû Bekir el-Haddâd (ö.800)	el-Cevheratü'n-Neyyira	Babu kazai fevait
Siraceddin İbn Nuceym (ö.1005)	en-Nehrul-Fâik	Babu sıfati salah
İbrahim Halebî (ö.956)	Mülteka'l-Ebhur	Babu sıfati salah
Debûsî (ö.430)	Te'sisü'n-Nazar	İmam'la İmameyn arasındaki ihtilâfın ilk aslı
İbnü's-Sââtî (ö.694)	Mecmau'l-Bahreyn	Faslün fî sıfati salah
Kâsânî (ö.587)	Bedâiu's-Sanâ'i	Faslu fî beyani ma yenkuzu et-teyemmüm
Kemâl İbnü'l-Hümâm (ö.861)	Fethu'l-Kadîr	Babu hades fî salah
Nesefî (ö.710)	Kenz	Babu hades fî salah
Şürünbülâlî (ö.1069)	el-Behiyyetü'z-Zekiyye 'ala İsnâ Aşeriyye	
İbn Melek (ö.821)	Şerhu Mecma'	

Konumuz Hanefî mezhebinin birçok eserinde işlense de müstakil bir risale ve araştırma olarak ele alınması ve daha önce müstakil olarak herhangi bir akademik araştırmaya konu olmaması açısından Şürünbülâlî'nin (ö.1069/1659) "*el-Mesâilü'l-Behiyyetü'z-Zekiyye ale'l-İsnâ Aşeriyye*" adlı risalesinden yola çıkarak incelenmeye çalışılacaktır.



(Çalışmış olduğumuz nüshanın genel bilgileri:

Nüsha Tarihi: 12 Şaban 1114, Müstensih İsmi: Heykel b. Ahmed el-Ezheri el-Mi'saravi, Varak Adedi: 10

Nüshanın Bulunduğu Yer: Princeton Üniversitesi, Amerika Birleşik Devletleri, no. 199

www.alukah.net/ el-Mektebetü'l-Ezheriyye)

II. Hurûc Bi-Sun'ihî Meselelerinin Tespiti

"Hurûc bi-sun'ihî" hükmü, müellifin risalesine verdiği isimde de geçtiği gibi meşhur on iki mesele üzerine bina edilmiş bir konudur. Tahrîc ürünü olan hurûc bi-sun'ihî meselesi istidlâl kaynağı olarak mezkur on iki meseleye dayanmaktadır. Müellifin ifadelerine göre meselenin bu şekilde isimlendirilmesi Arap dilinin kurallarına muhalif olsa da, Hanefî mezhebi kitaplarında bu minvalde meşhur hale geldiği için risalesine bu ismi vermekten geri durmamıştır. İbn Melek (821/1418) de bu konunun meşhur olması hasebiyle on iki mesele olarak isimlendirildiğini ifade etmektedir.²⁴⁴

On iki mesele olarak ele alınan konular; "*Kenz*'de ve *Kudûrî*'de geçen ifadelere göre; teyemmümlü olan kişinin su görmesi, mest üzerine meshli kişinin mesh müddetinin sona ermesi, ameli yesirle meshin ayaktan çıkması, ümmî bir kişinin sure öğrenmesi, çıplak kişinin kıyafet bulması, ima ile namaz kılan kişinin kıyama güç yetirmesi, sahib-i tertip olan kişinin kaçırdığı namazı hatırlaması, ümmî bir kişinin namazda halef bırakılması, sabah namazı kılınırken güneşin doğması, cuma namazı kılınırken ikindi vaktinin girmesi, iyileşmiş bir yaradan sargının düşmesi, özürlü bir kişinin özürlüğün kalkması gibi durumlarda kişinin namazının bâtil olacağıdır."²⁴⁵ Bâtil ifadesinin içeriği, kılınan namazın aslen ve vasfen bâtil olmasıdır. Ancak üç mesele var ki bu durumlarda namaz aslen baki olup vasfen bir değişikliğe giderek nafilaye dönmektedir. Bu üç mesele şunlardır; sahib-i tertip olan kişinin kaçırdığı namazı hatırlaması, sabah namazı kılınırken güneşin doğması, cuma namazı kılınırken öğlen vaktinin çıkması durumlarıdır. Bu üç durum semavi etkenlerden kaynaklı sayılmıştır. Bu gerekçe kendisinde semavi bir durum olmadığı için ameli yesirle çıkan meshe

²⁴⁴ Ebû'l-İhlâs Hasen b. Ammar b. Ali eş-Şürûnbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye 'ale'l-İsnâ 'aşeriyye*, (Amerika Birleşik Devletleri: Princeton Üniversitesi, no. 199), vr. 1; İbn Melek, *Şerhu Mecma'i'l-Bahreyn*, vr. 32.

²⁴⁵ Şürûnbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye*, vr. 2; İbni Nüceym, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzü'd-Dekâik*, (el-Mektebetü's-Şamile) 1/398, *Kudûrî*, *Muhtasaru'l-Kudûrî*, (el-Mektebetü's-Şamile), 30; Nesefî, *Kenzü'd-Dekâik*, (el-Mektebetü's-Şamile), 169.

kıyasla kendisinde tesamüh barındırmaktadır. Ümmiyi istihlaf etme konusu da ameli yesire kıyasla bu meselelere ilhak edilmiştir. Ümmi kişiyi istihlaf etme konusu ulema arasında ihtilâflıdır. Merğînânî'ye göre namazı müfsit edici olarak değerlendirilirken, Hinduvânî ve Pezdevî'ye göre ittifakla namazı ifsat etmeyeceği belirtilmektedir. Görüşlerini "namaza münafî bir amel olarak" gerekçelendirmek suretiyle temellendirmektedirler.²⁴⁶ Mezkur on iki mesele üzerine Zeylâî (ö.743/1343), takipçileri Kemâl İbnü'l-Hümâm (ö.861/1457) ve Molla Hüsrev (ö.885/1480) üç mesele daha eklemiştir. Bunlar; necis kıyafetle namaz kılan kişinin necaseti izale edecek bir şey bulması, kaza namazı kılınırken mekruh vaktin girmesi, örtü ile başını örtmemiş bir halde iken cariyenin azat edilmesi durumlarıdır.²⁴⁷ İbn Nüceym (ö.970/1563) *Bahru'r-Râik* adlı eserinde ziyade edilen meseleler hakkında şu şekilde bir tahkikat yapmaktadır; "Ziyade edilen meseleler on iki meselenin dışına çıkmamaktadır. Necis elbisenin temizlenmesi ve cariyenin azat edilmesi durumları çıplak kişinin elbise bulmasına râcidir. Kaza kılınırken mekruh vaktin girmesi ise sabah namazı kılınırken güneşin doğması durumuna râcidir.²⁴⁸

Şürünbülâlî, İbn Nüceym'in belirli ilhaklarını tartışmalı bulmakta ve eleştirmektedir. Ona göre, ekseriyeti necis olan bir kıyafetle namaz kılmak, alternatif bir kıyafet bulunmadığı sürece sahih olsa da, suyun bulunmasıyla birlikte bu sıhhat sona ermektedir. Ancak bu durum, çıplak bir kimsenin elbise bulmasıyla aynı şekilde değerlendirilemez. Zira burada namazın geçersizliği, setr-i avretin sağlanamamasından değil, necasetin giderilmemesinden kaynaklanmaktadır. Benzer şekilde, bir cariyenin azat edilmesiyle başını örtme yükümlülüğü arasındaki ilişki de farklı bir bağlamda ele alınmalıdır. Cariyenin, azat edilmeden önce başını

²⁴⁶ Şürünbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye*, vr. 2, Kudûrî, *Muhtasarü'l-Kudûrî*, 30; Neseffî, *Kenzü'd-Dekâik*, 69, Merğînânî, *Hidâye*, 1/58; İbni Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, 1/398.

²⁴⁷ Şürünbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye*, vr. 2; Kemâl İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, (el-Mektebetü's-Şamile) 1/376; Zeylâî, *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, (el-Mektebetü's-Şamile), 144; Molla Hüsrev, *Düreru'l-Hukkâm Şerhu Ğuraru'l-Ahkâm*, (el-Mektebetü's-Şamile), 1789.

²⁴⁸ Şürünbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye*, vr. 3; İbni Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, 1/398.

örtmesi zorunlu değilken, azat edildikten sonra bu yükümlülük doğmaktadır. Dolayısıyla, bu durumun da çıplak bir kişinin elbise bulmasına kıyaslanmaması gerekir.

Bahru'r-Râik'te İbn Nüceym, cuma namazı kılınırken ikindi vaktinin girmesi meselesini ele almış ve bunu sabah namazı kılınırken güneşin doğması durumuna kıyaslamıştır. Ancak, sabah namazında güneşin doğması meselesi on iki meselenin aslından olmasına rağmen zikredilmemiş ve meseleler meşhur rivayetin aksine on bire indirgenmiştir. Ayrıca, İbn Nüceym bayram namazını da bu on iki meseleye eklemiştir. Zira bayram namazı da, cuma namazı gibi vaktin çıkmasıyla geçersiz hale gelen bir ibadettir. Bununla birlikte, Şürünbülâlî, İbn Nüceym'in yaptığı bu ilavenin Dürer sahibi, Kemâl İbnü'l-Hümâm ve Zeylaî'nin yapmış olduğu ilavelere dayandığını ifade etmektedir. Dolayısıyla, bu ilavelerin temelde yeni bir yaklaşım getirmediğini, önceki eserlerde yer alan görüşlere râci olduğunu vurgulamaktadır.²⁴⁹ Bu konu hakkında *Mecma'* şârihi İbn Şa'bân şunları söylemektedir; "Bu meselelerin cinsi on iki meseleyle sınırlı değil bilakis bu sayıdan daha fazladır." Sonrasında Zeylaî'nin zikretmiş olduğu üç meseleyi ve kaza namazı kılınırken güneşin doğması, zevali ve değişmesiyle kerahat vaktinin girmesi durumunu ilave etmektedir.²⁵⁰ Şürünbülâlî son olarak "*Zahîra*" adlı eserde yapılan ziyadeyi aktarmaktadır; "Ümmi bir kişi selam verdikten sonra sehiv secdesi yapması gerektiğini hatırlasa ve yaptığı esnada sure öğrense bu kişinin namazı İmam'a göre fâsit, İmameyn'e göre geçerlidir. Çünkü secde ettiği anda namazın hurmeti geri dönmektedir. Sanki bu kişi teşehhüt miktarı oturup selam vermeden önce bir şeyler öğrenen kişi gibidir. Bu konu da on iki meseleden biri olmuştur." Şürünbülâlî on iki meseleye ziyade edilenler konusunda, zikrettikleri dışında mesele görmediğini belirtmektedir.²⁵¹ Şürünbülâlî namazın butlanının bir asıl üzerine bina edildiğini ifade

²⁴⁹ Şürünbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye*, vr. 3; İbni Nüceym, *el-Bahru'r-Râik*, 1/288, 2/173; Zeylaî, *Tebyînü'l-Hakâik*, 1/97.

²⁵⁰ Şürünbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye*, vr. 4.

²⁵¹ Şürünbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye*, vr. 4.

etmektedir. Bu asıl tüm imamların ittifak ettiği "namaz kılan kişinin son oturduğu "namaz kılan kişinin son oturduğu yapmadan önce namazı bozacak efali, kendi ihtiyarıyla son oturduğundan sonra yapması durumu"dur. Örneğin kişi son oturduğundan sonra kahkaha atsa, bilerek abdestini bozsa veya konuşsa namazı ittifakla geçerlidir.²⁵² Bu durumda namaz tüm ashabımızın icmaina göre fâsit olmamaktadır. Burada vurgulanan, kişinin son oturduğundan sonra kendi fiiliyle namazdan çıkması durumudur. Bu durumlar her ne kadar namaza münafi şeyler olsa da kişinin kendi ihtiyarıyla gerçekleştiği için namazın sıhhatine zarar vermemektedir. Konuyla alakalı açıklama ilerleyen meselelerde gelecektir.

III. On İki Mesele İle Alakalı İmam ve İmameyn'in İhtilâfı ve İhtilâfın Menşei

Ashabımızın ihtilâf ettiği mesele; musalliye namaz esnasında gerçekleşmesi halinde namazını bozacak bir semavi hadisenin, son oturduğundan sonra meydana gelmesi durumudur. Bu durumda Ebû Hanife'ye göre namaz bâtil olmakta, İmameyn'e göre bâtil olmamaktadır.²⁵³ Şürûnbülâlî bu ihtilâfın kaynağını "kişinin namazda kendi sun'u (ihtiyarı) ile çıkmasının farz veya vacip olması" olarak belirtmektedir. Aynı ifadeler Ebû'l-Berakât en-Neseî'den şu şekilde aktarılmaktadır; "Bu on iki meselede Ebû Hanife'ye göre namaz bâtil, İmameyn'e göre ise geçerlidir. İmam'ın gerekçesi namaz kılan kişinin namazdan kendi fiiliyle çıkmasının farz olmasıdır. Mezkur hadiselerin teşehhütten sonra, selamdan önce meydana gelmesi sanki namaz esnasında meydana gelmesi gibidir. Bu meselelerin namaz esnasında meydana gelmesi durumunda nasıl ki namaz fâsit oluyorsa, bu durumda da aynı şekilde fâsit

²⁵² Şürûnbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye*, vr. 5.

²⁵³ Şürûnbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye*, vr. 5; Şeybânî, *el-Asl*, nşr. Muhammed Boynukalın, (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2002) 1/129-130, 142, 146, 161; Kâsânî, *Bedâi'*, 1/58; İbni Nüceym, *el-Bahrü'r-Râik*, 1/399; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/60; Meydânî, *el-Lübâb*, (el-Mektebetü's-Şamile), 87; Serahsî, *el-Mebsût*, (el-Mektebetü's-Şamile), 1/125; İbn Mâze, *Muhîtu'l-Burhânî*, (el-Mektebetü's-Şamile), 1/152-153; Cessâs, *Şerhu Muhtasarı't-Tahâvî*, (el-Mektebetü's-Şamile), 1/437; İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, (el-Mektebetü's-Şamile), 1/449, 455; Kudûrî, *Şerhu Muhtasarı'l-Kerhî*, (el-Mektebetü's-Şamile), 1/237; Kemâl İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, (el-Mektebetü's-Şamile), 1/387; Molla Hüsrev, *Dürer*, 78.

olmaktadır. İmameyn'e göre ise kişinin kendi fiiliyle namazdan çıkması yani hurûc bi-sun'ihî farz değildir. Mezkur durumda (teşehhütten sonra, selamdan önce) bu hadiselerin meydana gelmesi sanki selamdan sonra meydana gelmeleri gibidir. Nasıl ki selamdan sonra meydana gelmeleri durumunda namaz ifsat olmuyorsa, bu durumda da ifsat olmaması gerekir.²⁵⁴ İmameyn'in bu konudaki delili Hz. Peygamber'in "Peygamberimiz bir kişiye bunu söylersen veya yaparsan namazın tamamdır." hadisidir. Peygamberimiz hadisi şerifte namazın tamam olmasını son oturuşa bağlı kılmıştır. Her kim başka bir şeyi şart koşarsa nas üzerine ziyade yapmış olur ki bu da nesh demektir. Nesh ise rey ile caiz değildir. İmam'ın delili ise şu şekildedir; "Başka bir farzı eda edebilmek için mevcut namazdan çıkmak gerekir."²⁵⁵ Herhangi bir farza ulaşmanın kendisine bağlı olduğu şey de farz olur. Bu abdest almakla emrolunan kişinin kuyudan su çekmeyle de emrolunduğu veya kölesine çatıya tırmanmasını emreden kişinin merdiveni kullanmasını da emretmesinde olduğu gibi, bir şey sabit kılındığında onun levazımı ve zaruretleri de sabit olmuş olur."²⁵⁶ Şürünbülâlî yapmış olduğu çıkarımlarla Bâbertî'nin (ö.786/1384) sözlerini desteklemektedir. Bâbertî *İnâye* adlı eserinde şu izahati yapmaktadır; "Ebû Hanîfe'ye göre namazı vaktinde kılmak farzdır. Bu da ancak mevcut kılınan namazdan çıkmakla mümkündür. Bu nedenle hurûc (namazdan çıkmak) Allah'ın "namazı kılın" emrinin muktezası olan farzın yerine getirilebilmesi için vesile olmaktadır. Farzın edasından ulaşmanın ancak kendisine bağlı olduğu şey de farz hükmünü alır. Bu yaklaşım İmam Mâtürîdî'den (ö.333/944) nakledilmektedir."²⁵⁷ Kemâl İbnü'l-Hümâm da hurûc bi-sun'ihînin farziyeti hususunda aynı gerekçeyi ifade etmekte, ilaveten talep edilen şeyin mükellefin fiiliyle ilişkilendirilebilmesi için kişinin ihtiyarının olması gerektiğini belirtmektedir.²⁵⁸ Kâkî de, *Mi'râcü'd-Dirâye* adlı eserinde hurûc bi-sun'ihî kavramının farz

²⁵⁴ Şürünbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye*, vr. 5.

²⁵⁵ Şürünbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye*, vr. 5.

²⁵⁶ Şürünbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye*, vr. 6.

²⁵⁷ Şürünbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye*, vr. 6; Bâbertî, *İnâye Şerhu'l-Hidâye*, (el-Mektebetü's-Şamile), 1/387.

²⁵⁸ Şürünbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye*, vr. 6; Kemâl İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 1/387.

olduğunu temellendirmektedir. Ona göre, Ebû Hanîfe'nin görüşü doğrultusunda, namazın tamamlanması icmâ ile sabit bir farzdır. Bir kişinin namazın son oturuşunda, başka bir namaz vaktine kadar beklemesinin yasaklanmış olması, namazdan hurucun zorunluluğunu göstermektedir. Eğer namaz tamamen sona ermiş olsaydı, teşehhüd sonrası oturmaya devam etmek memnu' kılınmazdı. Ayrıca bir kimse öğle namazını kılmaya başladıktan sonra ikinci vakti girerse, ikinci namazını eda edebilmesi için öğle namazından çıkması gerekmektedir. Zira ikinci namazı, öğle namazının tahrimesiyle kılınamaz. Buradan hareketle, hurûc bi-sun'ihî, yani namazdan bilinçli bir şekilde çıkış, başka bir farzı yerine getirmek için zorunlu olduğundan kendisi de farz hükmünü almaktadır. Bu durum, namazda bir rükûndan diğerine geçiş gibi bir farziyet içermektedir. Kâkî, tertibin gerekliliğine vurgu yaparak, bir farz sahih bir şekilde eda edilmeden diğer farzın yerine getirilemeyeceğini ve bu bağlamda hurûc bi-sun'ihî'nin de farz hükmünde olduğunu ifade etmektedir.²⁵⁹ Kâkî burada hurûc bi-sun'ihînin farz olduğunu fer'i meselelerle misallendirerek ispat etmeye çalışmaktadır. hurûc aslı itibarıyla farz olmasa da farza vesile olması bakımından farz hükmünü almaktadır. Akli temellendirme olarak gayet makul görülen bu hüküm nas karşısında konumlanmakta, nas ise bu hükmü savunanlar tarafından tevil edilmektedir.

Tahricin hangi dinamikler üzerine inşa edildiğinden ziyade özelde Ebû Hanîfe'nin, genelde Hanefî mezhebinin yeni hükümler çıkarma hususunda akli önermelere vermiş olduğu öncelik ve önem göze çarpmaktadır. Şürûnbülâlî konuyla alakalı *Kâfî* sahibi el-Hâkim eş-Şehîd'in (ö.334/945) görüşlerini şu şekilde aktarmaktadır;

Son oturuşta (teşehhütten sonra selamdan önce) namazın tahrimesinin devam ettiği konusunda icma etmekteyiz. Buna binaen seferi olan kişi bu halde iken mukim olmaya niyet etse üzerine gereken farziyet değişir. (Yani iki rekat olan namaz dört rekata yükselir.) Bu durum, aynı namaz içinde mukimliğe niyet etmekte olduğu gibidir. Tahrimeden maksat başlı başına zatı olan şey

²⁵⁹ Şürûnbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye*, vr. 7; Kâkî, *Mi'râcü'd-Dirâye*, vr.137.

değildir. Bilakis tahrime ile kastedilen namazın fiilleridir. Mezkur halde namaz fiillerinden geriye

kalan tek şey hurûc (bi-sun'ihî) tur. Bu sebeple hurûc zaruraten farz olmuştur.²⁶⁰

Kâfî sahibi hurûc bi-sun'ihînin farziyetini ispat ettikten sonra, özetlemiş olduğu konuyu iptal edecek gizli bir sual getirmekte ve sonrasında bu soruyu cevaplamaktadır. Şöyle ki; "Hurûc bi-sun'ihî yalan gibi masiyetle de olabilir. Masiyet ise vücupla vasıflanmaz. Bu sebeple meşâyihimizdan bazıları (Kerhî) mezkur meselelerin (on iki mesele) bu asla râci olmadığını ve bu asla bina edilmediğini belirtmiştir. Bu asıldan kasıt hurûc bi-sun'ihîdir." Bu nedenle *Hidâye* sahibinin bu aslı aktarımı esnasında "قیل" kalıbını kullandığını ifade etmişlerdir. "قیل" kalıbı ulemanın gözünde genellikle temriz (zayıflığı vehmettirici) sigası olarak kabul görmektedir. *Kâfî* sahibinin de konuyu geride bu şekilde aktarması, sanki onun hurûc bi-sun'ihînin farz olmadığı görüşünü kabul ettiği, bu nedenle masiyet olmayı gerektirmeyeceğini ifade ettiği ni göstermektedir. Hurûc bi-sun'ihî farz değilse mezkur meseleler Berdaî'nin iddia ettiği asla bina edilmemektedir. Bu nedenle *Hidâye* sahibi de zayıflığı ifade eden "قیل" sigasını kullanmıştır. Eğer görüşün zayıf olduğu kabul edilirse vücubun masiyetle vasıflanması lazım gelmemektedir. Buna binaen İmam'a göre mezkur durumlarda namazın butlanı bu şeylerin meydana gelmesiyledir. Çünkü son ana kadar tahrime devam ettiği için bu durumların meydana gelmesi sanki namaz içerisinde meydana gelmesi gibidir.²⁶¹ Bu görüş sahipleri, İmam'a göre son oturuşta selamdan önce tahrimenin devam ettiğini kabul ettiği için mezkur on iki mesele namaz esnasında nasıl ki tahrimeyi bozuyorsa son oturuşta da bozacağını ifade etmektedirler. Yani hurûc bi-sun'ihî olmadığı için değil, mezkur meselelerin tahrimenin devamı esnasında meydana gelmesi nedeniyle namazın İmam'a göre bozulacağını iddia etmektedirler. Bu görüş ileride Kerhî'nin görüşü olarak karşımıza çıkacaktır. *Kâfî* sahibi bu özeti yapmadan ve bu zımni soruyu getirmeden önce hurûc bi-sun'ihînin farziyeti hususunda delil getirmektedir. Aynı şekilde *Hidâye* sahibi de

²⁶⁰ Şürûnbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye*, vr. 7; el-Hâkim eş-Şehîd, *Kâfî*, 1/vr.14-15; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/126.

²⁶¹ Şürûnbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye*, vr. 8.

hurûc bi-sun'ihî konusunda istidlâl etmekte, fakat Berdaî'nin görüşünden razı olmadığını vehmettirecek "قيل" sigasıyla konuyu aktarmaktadır. Hatta bazı *Hidâye* şârihleri müellifin bu sigayı kullanmasından dolayı asıl olarak başka bir görüşü benimsediğini belirtmektedir.²⁶² Fakat Bâbertî bu anlayışı reddetmektedir. "قيل" sigasının kullanıldığı her görüş zayıf olmayı gerektirmemektedir. *Kâfi* sahibi getirmiş olduğu gizli soruya cevaben ve Berdaî'nin görüşü olan hurûc bi-sun'ihîyi ispat için şunları ifade etmektedir:

Hurûc bi-sun'ihî farzdır. Bu hurûc bizatihi olması kastedilen şey olduğu için (yani namazdan çıkmanın kendisini kastediyor olsa gerek) masiyetle vasıflanmaz. Örneğin yalan namazdan çıkmaya sebep olması haysiyetiyle masiyet değildir. Bu aynı zinanın çocuğa sebep olması hasebiyle hurmeti musaharayı meydana getirmesi gibidir. Zina bu açıdan bakıldığında haramlıkla vasıflanmaz. Yine masiyet için çıkılan seferde de uzun bir çıkış olması hasebiyle seferiliğin sağlamış olduğu ruhsatlar kendisiyle elde edilir. Sefere uzun mesafeye çıkmak vechiyle bakıldığında mübah bir fiildir. Bu amel icra edilirken yapılan yol kesme, sultana karşı çıkma gibi fiiller ise seferiliğe mücavir (bitişik) şeylerdir. Peygamberimizin "Namaz tamam oldu." kavli ise tamam olmaya yaklaştı manasındadır. Çünkü bazen bir şey kendisine yaklaşan mana ile isimlendirilir. Örneğin Allah'ın (c.c.) içkiyi, sıkılan şey olmamasına rağmen kelimada "Kendimi içki sıkarken gördüm." (Yûsuf 37) şeklinde kullanması buna örnektir.²⁶³ İçki sıkılan şey olmasa da sıkılan şeyin neticesi olması hasebiyle manaya yakınlığı açısından kullanılmıştır. Peygamberimizin "Arafat'ta vakfe yapanın haccı tamam olmuştur." kavli de bu konuda bize delil olmaktadır. Çünkü haccın diğer farzı olan ziyaret tavafı hala bakidir. Biz de mezkur meseleyi (hurûc bi-sun'ihî) nassın delaleti ve icmâ ile bu hükme hamlettik. Çünkü namazı tamamlamak vaciptir. Namazı tamamlamak ise sona erdirmekle gerçekleşir. Sona erdirmek de namazın zıttı şeyle meydana gelir. Çünkü bir şey ancak zıttıyla nihayete erer. Gecenin gündüzle, siyahın beyazla sona erdiği gibi.

Hidâye sahibinin meseleyle alakalı gerekçelendirmeleri *Kâfi* sahibiyle muvafıktır. Şöyle ki; İmameyn'in konuyla alakalı delili İbn Mesûd'un rivayetidir. İmam'ın delili ise geride zikrettiğimiz gibi mevcut namazdan çıkmadıkça başka namazın eda edilemeyeceği, bu

²⁶² Şürûnbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye*, vr. 8; Bâbertî, *İnâye*, 1/388.

²⁶³ Şürûnbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye*, vr. 9.

nedenle farza ulaşmanın ancak kendisiyle olduğu şeyin de farz olması gerektiğidir. Peygamberimizin "Namazın tamam oldu." ifadesinin manası ise tamam olmaya yaklaştı şeklindedir.²⁶⁴

IV. Hurûc Bi-Sun'ihînin Mahiyeti Konusundaki İhtilâf ve Ulemanın Görüşleri

Şürünbülâlî, el-Hâkim eş-Şehîd ve Merğînânî'nin meseleyle alakalı görüşlerini serdettikten sonra İmam'ın görüşünü kime göre kabul ettiklerini şu şekilde ifade etmektedir; '*Hidâye* ve *Kâfî* sahibi, Berdaî'nin 'İmam'a göre hurûc bi-sun'ihî farzdır.' görüşüne razı olmuşlardır. Bâbertî gibi meşâyih'in geneli de bu görüştedir.²⁶⁵' Bâbertî, *Hidâye* sahibinin Kerhî'nin kavli olan "Asıl muğayyir olmasıdır." görüşünü benimsediği zannını reddetmekte ve şunları söylemektedir; "Konu başlığında işaret etmiş olduğumuz bazı şârihlerin (*Hidâye*) 'Musannıfın (Merğînânî) "قیل" ifadesi konu hakkında farklı bir görüşü benimsediğine işaret ettir.' kavli merduttur. Çünkü *Hidâye* sahibinin benimsemiş olduğu görüşü zikretmeyip başka görüşü zikretmesi ve onunla ihticac etmesi (delillendirmesi) ondan vaki olan bir şey değildir.²⁶⁶ *Hidâye* sahibinin görüşü genel ulemanın görüşüne muvafık olduğu gibi *Mecma'* sahibinin görüşü de genelin görüşüne muvafıktır. Şöyle ki; ifadelerinde konunun aslını Ebû Hanife'ye göre namazdan kişinin kendi fiiliyle çıkmasının farz olduğunu ifade etmekte "قیل" ile getirilen görüş olarak ise "namazı değiştirecek unsuru namazın başında ve sonunda eşit (aynı) şekilde bulunması" şeklinde belirtmektedir. İbnü's-Sââtî'nin (ö.694/1295) bu görüşü "قیل" ile ifade etmesi bu görüşten razı olmadığını göstermektedir." Kitabının şerhinde ilk aslı şu şekilde açıklamaktadır; "Bu meseleler Ebû Saîd el-Berdaî'ye göre 'Kişinin namazdan kendi fiiliyle çıkması Ebû Hanife'ye göre farzdır.' aslı üzerine bina edilir. Mezkur hadiselerin

²⁶⁴ Şürünbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye*, vr. 9; Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/61.

²⁶⁵ Şürünbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye*, vr. 10.

²⁶⁶ Şürünbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye*, vr. 10; Bâbertî, *Înâye*, I, s.388.

selamdan önce meydana gelmesi sanki namaz esnasında meydana gelmesi gibidir ki bu da namazı bâtil kılar. meşâyih'in ekseriyeti de Berdaî'nin kavlini benimsemiştir. Serahsî ve Debûsî ise ilk görüş hakkında Ebû Hanife'den açık bir nas olmadığı için Kerhî'nin görüşünü benimsemektedir.²⁶⁷ Sanki Serahsî ve Debûsî tahrîc olması hasebiyle Berdaî'nin görüşünü Ebû Hanife'ye nispet etmekten geri durmaktadırlar. Şürünbülâlî, hurûc bi-sun'ihî görüşünün açıkça Ebû Hanife tarafından ifade edilmemesinin râcih olmaya engel olmadığını belirtmektedir. Çünkü bu görüşün nassın delaletine ve icmâ'a dayandığını, bunun da râcih olması için yeterli bir vecih olacağını ifade etmektedir.²⁶⁸ Ayrıca Kerhî'nin görüşünün râcih olan görüşe râci olduğunu, mezhep imamlarının mezkur hadiselerin selamdan önce meydana gelmesi durumunda Ebû Hanife'ye göre namazın bozulacağı hükmünde ittifak ettiklerini belirtmektedir. Özetle Şürünbülâlî'nin mezkur avarızların meydana gelmesi durumunda iki farklı görüş sahibinin hükümde aynı, hükme ulaşma yollarında farklı olduğunu ifade ettiği söylenebilir. İhtilaf edilen husus, namazı bâtil kılan şeyin farz bir amelin terkinden mi ibaret olduğu yoksa namazı değiştiren unsurun namazın başında ve sonunda eşit bir şekilde bulunup bulunmadığı mıdır. Namazı bâtil kılan şeyi hurûc bi-sun'ihî yani farz bir amelin terki olarak kabul etmek, ikinci görüş olan namazın sonunda namazı değiştirecek farklı bir hadisenin meydana gelmesi durumuna engel değildir. Namazı bâtil kılan unsur olarak ilk görüşün kabul edilmesi durumunda her iki görüşle namaz bâtil olmaktadır. Fakat ikinci görüşün kabul edilmesi durumu namazın hurmetine mani olacak şeylerin meydana gelmesi olduğu için hurûc bi-sun'ihî engellenmiş olacaktır.²⁶⁹ Yani ilk görüşün (hurûc bi-sun'ihî) bâtil edici olarak kabul edilmesi ikinci görüşe mani değilken, ikinci görüşün bâtil edici olarak kabul edilmesi ilk görüşün gerçekleşmesine mani olacaktır. Çünkü ilk görüş bâtil edici olarak itibara alındığında mezkur hadiseler nedeniyle, yani öncesinde ikinci görüşün gerekçelerinin

²⁶⁷ Şürünbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye*, vr. 10; İbnü's-Sââtî, *Mecma'u'l-Bahreyn*, (el-Mektebetü's-Şamile), 128; a.mlf., *Şerhu Mecma'i'l-Bahreyn*, 2/109-112; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/126; Debûsî, *Te'sîsü'n-Nazar*, 14.

²⁶⁸ Şürünbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye*, vr. 11.

²⁶⁹ Şürünbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye*, vr. 11.

gerçekleşmesi sebebiyle hurûc bi-sun'ihî meydana gelememiş ve bu gerekçeler namazı bozucu olarak tebarüz etmiş olacaktır. Bu hadiselerin engellemiş olduğu şey farz olarak kabul edilen hurûc bi-sun'ihînin meydana gelmesidir. Aslında bakıldığında ilk görüş sahiplerinin ikinci görüşü kendilerine illet olarak aldığı görülebilir. Kişinin namazdan kendi fiiliyle çıkamamasının nedeni, mezkur namazı değiştirecek hadiselerin meydana gelmiş olmasıdır. İlk görüşün umumi konumu nedeniyle *Mecma'* sahibi ikinci görüşten razı olmamakta ve ikinci görüşü "قيل" sigasıyla ifade etmektedir. Fakat *Mecma'* şârihlerinden İbn Melek müellifin ifadelerini konumundan çıkarmaktadır. Çünkü müellif hurûc bi-sun'ihî aslını kesinlik ifade eden sigayla zikretmekte, ikinci görüş olan aslı ise "قيل" (temriz sigası) kalıbıyla aktarmaktadır. Bu da göstermektedir ki; müellif umuma muvafık hareket ederek ikinci görüşten razı olmamaktadır.²⁷⁰ İbn Melek'in ilk aslı şerh ettikten sonra "Bu görüş zayıf olduğu için (yani Berdaî'nin kavli olan hurûc bi-sun'ihî) müellif, Kerhî'nin zikretmiş olduğu ve muhakkik alimlerin benimsediği görüşü getirmiştir."²⁷¹ demesi, Şürünbülâlî tarafından müellifin ilk görüşü kesinlik ifade eden sigayla getirmesi, ikinci görüşü ise zayıflık alameti olan "قيل" kalıbıyla zikretmesinden dolayı güzel görülmeyerek tenkit edilmektedir.²⁷² Şürünbülâlî, İbn Melek'in *Mecma'* sahibinin açıkça ifade etmiş olduğu görüşü zayıf görüş olarak aktarmasını hoş karşılamamaktadır.

Şürünbülâlî bu açıklamalardan sonra İmameyn'in görüşünü savunan *Burhân* sahibinin ifadelerini şu şekilde aktarmaktadır:

Kerhî'nin namazı değiştirici unsurun namazın başında ve sonunda eşit şekilde bulunması gerektiğini belirtmesi merduttur. Namazı değiştirecek unsuru namazın sonunda kastetmekle öncesinde kastetmek aynı değildir. Bu nedenle namazın sonunun durumunu öncesine ilhak etmek

²⁷⁰ Şürünbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye*, vr. 11.

²⁷¹ Şürünbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye*, vr. 11; İbn Melek, *Şerhu Mecma'i'l-Bahreyn*, vr.32.

²⁷² Şürünbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye*, vr. 11.

sahih değildir. Ayrıca bu akli bir çıkarım olup karşısında nakil bulunmaktadır. Akli bir çıkarımla nakli bir delilin karşılaşması makbul değildir.

Şürünbülâlî *Burhân* sahibinin Kerhî'nin görüşünü tenkit etmesi ve İmameyn'in görüşünü İbn Mesûd (r.a.) hadisine dayandırmasını, ihtimal barındıran ve bu nedenle kendisiyle istidlâlin düştüğü bir delil olarak değerlendirmektedir. Şürünbülâlî İbn Mesûd hadisinin selam vacip kılınmadan önce vârid olma ihtimalini zikretmekte, nedenini başka bir hadiste geçen "Namazdan kalkmak istersen kalk." ifadesinde Hz. Peygamber'in muhayyer bırakmasını, vacip bir fiil olmadığına delil olarak getirmektedir. Çünkü vacip olan bir fiilin yapmak ve terk etmek arasında muhayyer bırakılmaması gerekir. *Burhân* sahibinin rivayet etmiş olduğu hadisin selamdan önce vârid olmasının bir başka ihtimal vechi, Atâ'dan (r.a.) rivayet edilen Hz. Peygamber'in namazın sonunda teşehhüt miktarı oturduktan sonra insanlara yönelmesinin selam vacip kılınmadan önce olduğunun beyan edilmesidir.²⁷³ İbn Mesûd hadisi, selam vacip kılınmadan önce vârid olma ihtimali bulunmasından dolayı namaz tamam olmaya yaklaştı anlamına tevîl edilebilir. İmameyn'in görüşü için getirilen "Namazdan hurûc namaza zıt bir şeydir. bu sebeple ondan bir parça olamaz." şeklindeki ikinci istidlâl reddedilmiştir. Şürünbülâlî bu görüşünü Dürer sahibinin şu kavliyle desteklemektedir; "Hurûc bi-sun'ihînin namazdan bir rûkun olmaması -tahrîmenin farz olması gibi- farziyete münafî değildir. Bu konuda İmam'ın "Namaz için tahrîm ve tahlîl vardır." sözüyle yapmış olduğu istidlâl²⁷⁴ bu görüşü desteklemektedir." Şürünbülâlî İmam'ın görüşünün daha kuvvetli olduğunu ifade etmekte ve delil olarak da Berdaî'nin hurûc bi-sun'ihînin farz olduğu kavlini benimsemektedir. Kerhî'nin "İmamlar arasında hurûc bi-sun'ihînin farz olmadığı hakkında hilaf yoktur." kavlinde elde edilen hurûc bi-sun'ihînin farz olmadığı görüşünü ise reddetmektedir. Şürünbülâlî *Hidâye* sahibinin hurûc bi-sun'ihînin farz olduğu görüşünü benimsediğini, şârihlerin meşâyih'in genelini, muhakkıkların çoğunun ve İmam Nesefî'nin

²⁷³ Şürünbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye*, vr.12; Tarablusî, *el-Burhân Şerhu Mevâhibu'r-Rahmân*, vr.32, 191,192.

²⁷⁴ Şürünbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye*, vr. 13; Molla Hüsrev, *Düreru'l-Hukkâm*, 1/79.

Vâfî'de, *Kâfî*'de, *Kenz* ve şerhlerinde bu görüşü takip ettiğini belirtmektedir.²⁷⁵ *Burhân* sahibinin İmameyn'in görüşünün sahih olduğunu belirterek getirmiş olduğu delil, Şürünbülâlî'ye göre İmam lehine delil olmaktadır. Diğer bir delil olarak ifade etmiş olduğu Hz. Peygamber'in "İmam son oturuştan sonra abdest bozarsa namazı tamam olur." ve Hz. Peygamber'in teşehhütten sonra insanlara dönüp "Kim teşehhütten sonra abdest bozarsa namazı tamam olur." kavillerinin mutlak oluşu, Şürünbülâlî tarafından hurûc bi-sun'ihînin farz oluşunu reddeden değil, bilakis ispat eden deliller olarak ele alınmaktadır. Bu çıkarıma hadiste geçen "أحدث" (abdest bozma) fiilinin namaz kılanın kendi sun'u ile gerçekleşmiş bir amel olduğunu belirterek varmaktadır. Kişinin namazı kendi fiili ile bozmasıyla, başına kendi sun'u olmaksızın abdestsizliğin gelmesi aynı değildir. Çünkü birisi namazı bozucu diğeri ise değildir. İmam da kişinin namaza münafi bir fiille namazını bozması ile kendi fiili olmaksızın gerçekleşen abdestsizlik ve güneşin doğması gibi durumların arasını ayırmıştır. Çünkü kasıtlı bozulan hallerde kişinin (nehyedilmiş durumlar olsa da) kendi sun'u (iradesi, ihtiyarı) bulunmaktadır. Diğer durumlarda yani kendi sun'u olmaksızın meydana gelen abdestsizliklerde ise namazın hurmeti devam etmektedir.²⁷⁶

Burhân sahibi hadislerin delaletinden de hurûc bi-sun'ihînin farz olmadığını, çünkü teşehhüt miktarı oturduktan sonra amden yapılan bir fiille namaz bozulmuyorsa amden yapılmadan bilevle bozulmaması gerektiğini ifade etmektedir. Şürünbülâlî bu çıkarıma cevaben farzın kendisiyle elde edildiği, kişinin sun'unu gerekli kılan ve amden yapılan bir fiil ile sun'un kendisiyle elde edilmediği, namazı katı' olmayan ve kendisiyle namazın sahih olmadığı gibi namazdan çıkmanın da mümkün olmadığı abdestsizlik arasındaki farkı ayırmamakta gafletin olduğunu belirtmektedir. Bunu destekler şekilde *Burhân* sahibinin Kerhî'nin namazın başının ve sonunun eşit olması gerektiği hakkındaki görüşüne getirdiği

²⁷⁵ Şürünbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye*, vr. 13.

²⁷⁶ Şürünbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye*, vr. 14.

"namazın sonunda amden meydana getirilen abdest bozmayla namaz esnasında yapılan abdest bozmanın aynı olamayacağı, çünkü ilkinde namaz sahîhken ikincisinde namazın fâsîd olacağı" görüşünü kendi lehine nakz aracı olarak kullanmaktadır. *Burhân* sahibi sanki kendi içinde çelişmektedir. Kerhî'nin görüşünü eleştirirken namaz sonunda gerçekleşen abdestsizlik durumuyla namaz esnasında gerçekleşenin aynı olmayacağını belirtip sonrasında namaz sonunda bozulan abdestin namazı bozmadığına kıyasla bilevle öncesinde de bozmayacağını belirtmektedir. Zannımızca *Burhân* sahibi aslında çelişki içinde değildir. Çünkü ilk meselede (Kerhî'yi eleştirirken) son oturuş ile son oturuş öncesini kıyas etmekte, ikinci meselede ise (hurûc bi-sun'ihînin farz olmadığını delalet yoluyla ispat ederken) son oturuşta gerçekleşen amden abdest bozma ile yine aynı durumda amden (kişinin sun'u) olmaksızın meydana gelen abdestsizliği kıyas etmektedir. Bu itibarla iki durum birbirinden farklıdır.

Şürûnbülâlî özet olarak *Burhân* sahibinin getirmiş olduğu on iki meselenin İmameyn'e değil İmam Ebû Hanîfe'ye delil olduğunu, hadislerin ifade etmiş olduğu mananın da bunu desteklediğini belirterek, ibadetlerde mükellefin zimmetini korumak için ihtiyatın gözetilmesi gerektiğini ifade etmekte ve bunun ancak İmam'ın görüşü olan on iki meselede (kişinin sun'u olmayacağı için) namazın bâtıl olacağı hükmünü benimsemekle gerçekleşeceğini belirtmektedir.²⁷⁷

V. Şürûnbülâlî'nin On İki Mesele Üzerine Yapmış Olduğu Ziyadeler

Şürûnbülâlî mezkur on iki mesele üzerine mezhep içerisindeki kitaplarda bulmuş olduğu benzer hadiseleri eklemeye çalışmaktadır. Bu hadiseler on iki meseleyle aynı hükmü almaktadır. Bu meseleler; son oturuşta kadının hayız olması, çocuğunu doğurması, kendi

²⁷⁷ Şürûnbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye*, vr. 14.

sun'u olmaksızın başka bir şahsın, suyun veya rüzgarın aralarındaki bölmeyi almasıyla kadının erkekle aynı hizaya gelmesidir. Burada şöyle bir tefriat mevcuttur; kadının aynı hizaya geldiği erkek tarafından namazı kılması gereken yere işaret edilmesine rağmen geri çıkmaması durumunda kadının namazı ifsat olmaktadır. *Înâye* sahibinin de işaret ettiği gibi hizaya gelmiş olduğu erkek tarafından herhangi bir uyarı yapılmadığı takdirde son oturuşta olmaları durumunda ittifakla herkesin namazı sahihtir. "Burada şöyle bir itiraz gelmektedir; son oturuşta aynı hizaya gelen kadının sun'u olmamasına rağmen namazı neden sahih olmaktadır? Oysa ki farz olan hurûc yerine gelmemektedir. Cevaben iki kişinin aynı hizada bulunması karşılıklı eylemin sonucudur. Erkeğin o halde işaret etmeden biraz beklemesi sun'unu gerektirir." *Înâye* sahibinin bu ifadelerini Şürûnbülâlî şu şekilde açıklamaktadır; "Erkeğin kadına geriye çıkması için işaret yapmadan beklemesi, erkeğin kadınla aynı hizada olma hususunda bir miktar sun'unu gerektirir. Çünkü o halde kadına işaret yapmadan beklemesi durumunda sanki başından beri o eylemi yapan kişi gibi olur. Bu da kadının namazını bozmayı gerektirecek geriye çıkmama eylemini ortadan kaldırır." Kısaca özetlersek, erkeğin kendisiyle aynı hizaya gelmiş olan kadına kılması gereken yeri işaret etmeden beklediği durumda sanki kadınla aynı hizaya gelmeyi kasteden erkek hükmünde olacağı vurgulanmaktadır. Bu durumda her iki tarafın da namazı sahih olmaktadır. Bu tefriat sonrası getirilen diğer meseleler ise; kişinin son oturuşta delirmesi, bayılması veya ölmesi durumlarıdır. Bu mesâilî Kâdîhan da kitabında ifade etmektedir.²⁷⁸ Bu durumlar namaz esnasında nasıl ifsat edici oluyorsa son oturuşta da mezkur ihtilâfla beraber namazı ifsat edici olmaktadır. Bu meselelerde ihtilâfın semeresi şu şekilde ortaya çıkmaktadır; kişi son oturuşta ölse ve kılmadığı namazların fidyесinin verilmesini vasiyet etmiş biri olsa bu durumda İmam'a göre son oturuşta kişinin sun'uyla hurucun gerçekleşmediği namazın fidyесinin malının üçte birinden verilmesi gerekirken, İmameyn'e göre bu namazı için fidye

²⁷⁸ Şürûnbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye*, vr. 15-16; Kemâl İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 1/411; Bâbertî, *Înâye*, 1/387.

gerekmemektedir. Bu örnekten sonra on iki mesele üzerine ziyade edilen meseleler şu şekilde devam etmektedir; son oturuşta adamın önüne kadının geçmesi ve adamın kadının arkasında veya hizasında olması, adamın önüne iki kadının geçmesi ve diğer adamlarla beraber kadınların arkalarında kalmaları, adamların önüne üç kadının geçmesi ve mezkur durumda olmaları, kişinin bir bakışla veya düşünceyle ihtilam olması, kişinin darbeyle, arının sokmasıyla, ağaç veya meyve düşmesiyle veya çatıdan taş düşmesiyle kafasının yaralanması, kişinin kastı olmaksızın ameli yesir ile yarasını soyması sonucunda elbisesine yaradan irin veya kanın bulaşması, kendi sun'u olmaksızın abdestsizlik gelmesinin peşinden bir rükun miktarı uyuyakalması veya uyuduğu anda kahkaha atması, kişinin namaz esnasında kendiliğinden gelen abdestsizlik halinden temizlenmek için hareket ettiği anda ameli yesirle avretinin açılması (Kâdîhan'a göre mecbur kalırsa namazı ifsat olmaz) veya kişinin temizlik maksadıyla avretini açması²⁷⁹ (bu durumlar lahikin halini tasvir etmektedir), kadınlara veya erkeklere imamlık yapan kişinin abdesti bozulduğunda yerine kadını bırakması (İmam-ı Züfer'e göre kadının kadınlara imam olması sahih olduğu için kadınların namazı sahihtir. Bu görüşe *Kâfî* sahibi de katılmaktadır.), İmamın yerine abdestsizi, cünübü, sabiyi, nafîle namaz kılanı, deliyi veya kafiri bırakması (Çünkü kalan kısımda kafir kişinin teşehhüt yapması ve salat-ü selam getirmesi söz konusudur, bu da kafirden geçerli olmaz.) veya öldükten sonra dirilmeyi inkar eden birini veya özürlü olan kişiyi, Kur'an lafızlarını doğru telaffuz edemeyecek kadar peltek, kekeme, açık okuyamayan (ne okuduğu anlaşılmayan) kişileri bırakması durumunda, imamın mescitten çıkması halinde imamın ve cemaatin namazı bâtil olmaktadır. Yerine kimseyi bırakmaz ise sadece cemaatin namazı bozulmaktadır. Aynı şekilde kişinin sahrada safi aşması, sabinin kendi kendine annesinin göğsünden süt emmesi sonucunda annenin sun'u olmaksızın süt akması veya süt akmaksızın üç defa emmesi, kadına eşi veya efendisinin şehvetle dokunması, öpmesi (şehvetle olmasa bile) (Kâdîhan'a göre öpmekte de

²⁷⁹ Şürûnbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye*, vr. 15-16; Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, (el-Mektebetü's-Şamile), 1/124,150.

şehvet şartı vardır.),²⁸⁰ kişinin üzerine namazını bozacak kadar necaset atılması, kişinin devesi üzerinde namaz kılarken kiblede çevrilmesi veya kiblesi bozulmadan deveye konulması²⁸¹, kişinin imamıyla arasında yaprağın yüzeceği miktarda akan suyun girmesi, kişinin namaz kıldığı gemiyle imamın gemisinin aralarının beraberliği bozacak kadar ayrılması veya kişinin namaz kıldığı geminin gitmesiyle imamın sahilde kalması veya kişiyi üzerinde imamıyla beraber cemaat olduğu bineğin üzerinden atması gibi durumlarda cemaat bozulacağı için namaz ifsat olmaktadır. Aynı şekilde kişinin kendisinin veya imamının kible konusunda yaptığı hatayı öğrenmesi fakat doğru kibleye yönelmeyi terketmesi veya görüşünün taharri sonucu değişmesine rağmen kiblesini değiştirmemesi veya isabet etse de taharrisiz bir şekilde kibleye yönelmesi, kişinin düşman, hastalık, boğulma korkusu, kafilesinin durması gibi acziyetlerinin ortadan kalkmasıyla kibleye yönelmeye güç yetirmesi veya bataklığın, şiddetli yağmurun zevali neticesinde bineğinden inmeye güç yetirecek bir mekana ulaşması veya kişinin namaz kıldığı gemi dönmesine rağmen kibleye dönmemesi durumlarında namazı fâsit olmaktadır. Aynı şekilde kişinin başını semaya kaldırması sonucunda boğazına yağmur, kar vb. şeylerin kaçması veya ameli yesirle dişleri arasında kalmış nohuttan büyük bir şeyi yutması, kişinin önceden içmiş olduğu içkiyle veya nebizle son oturuşta sarhoş olması gibi durumlarda namazı fâsit olmaktadır. Şürünbülâlî meşhur ve mezkur on iki mesele üzerine yapmış olduğu ziyadelere ek olarak kurban ve Ramazan bayramı namazları kılınırken öğle vaktinin girmesini, kaza namazı kılarken mekruh vakitlerin girmesini ve son olarak ümmi kişinin selam verdikten sonra tilavet veya sehiv secdelerini hatırlaması ve bu secdeleri yaparken bir şeyler öğrenmesi durumunu getirmektedir. Son kısmı geride zikrettiğini belirtmektedir. Ziyade etmiş olduğu meselelerde aynı ihtilâf mevcuttur. İmam'a göre namaz ifsat olmakta, İmameyn'e göre sahih olmaktadır.²⁸² Şürünbülâlî on iki

²⁸⁰ Şürünbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye*, vr. 17; Kâdihân, *Fetâvâ-i Kâdihân*, 1/124.

²⁸¹ Şürünbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye*, vr. 17.

²⁸² Şürünbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye*, vr.17-18.

meselede İmam'ın görüşünü benimsemekle beraber tahrîc olarak da Ebû Saîd el-Berdaî'nin hurûc bi-sun'ihînin farz olduğunu belirttiği kavli kabul etmektedir. Bu görüşün dinin ve ibadetlerin ihtiyat ve tahkiki hususunda daha güvenilir bir yol olduğunu belirtmekte, muhakkiklerin çoğunun, *Hidâye* sahibinin, *İnâye* sahibi Bâbertî'nin, *Kâfî*, *Vâfî* ve *Kenz* sahibi Nesefî'nin ve Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin de benimsemiş olduğu görüşün bu olduğunu ifade etmektedir.²⁸³

VI. Hurûc Bi-Sun'ihî Tahrîci Konusunda Ulemanın Tercih Şeması

Şürûnbülâlî'nin konuya dair risalesinden elde etmiş olduğumuz bilgiler ışığında on iki mesele hususunda Hanefî fukahası arasında ekseriyetle benimsenen görüşün İmam'ın görüşü olduğunu görmekteyiz. İmam'ın kavlini tahrîc ürünü olarak ortaya koyan iki farklı damardan en çok kabul gören ise, Şürûnbülâlî'nin iddiasının aksine Kerhî'nin görüşü olmuştur. Berdaî'nin ve Kerhî'nin görüşlerini benimseyen fukaha grupları şu şekilde müşahade edilebilir:

BERDAÎ'NİN GÖRÜŞÜNÜ BENİMSEYENLER	KERHÎ'NİN GÖRÜŞÜNÜ BENİMSEYENLER
İmam Mâturîdî (ö.333)	Cessâs (ö.370)
el-Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî (ö.334)	Debûsî (ö.430)
Merğînânî (ö.593)	Halvânî (ö.452)
İbn Mâze (ö.616)	Serahsî (ö.483)

²⁸³ Şürûnbülâlî, *el-Mesâ'ilü'l-behiyyetü'z-zekiyye*, vr. 22.

İbnü's-Sââtî (ö.694)	Kâsânî (ö.587)
Nesefî (ö.710)	Sığnâkî (ö.714)
Kâkî (ö.740)	İbn Melek (ö.821)
Bâbertî (ö.786)	Kemâll İbnü'l-Hümâm (ö.861)
Ebû Bekr el- Haddâd (ö.800)	Aynî (ö.885)
Molla Hüsrev (ö.885)	İbn Nüceym (ö.970)
Şürünbülâlî (ö.1069)	Alî el-Kârî (ö.1014)
	Haskefî (ö.1088)

IV. Hurûc Bi-Sun'ihînin Tasavvurundaki İhtilâf

Kerhî ile hocası Berdaî arasındaki ihtilâfın temeli, mezkur on iki meselenin namazın sonunda meydana gelmesi halinde namaza katı' mı yoksa mugayyir olarak mı etki edeceği ile alakalıdır. Berdaî'ye göre Ebû Hanife'nin bu durumlarda namazı fâsit kılması, kişinin namazdan kendi sun'u olmayan bir katı' (namazdan çıkaran, ayıran) ile çıkmasıdır. Kerhî'ye göre ise İmam'ın bu görüşü benimsemesinin sebebi on iki meselenin meydana geldiği durumda muğayyir (değiştiren) olarak namaza tesir etmesidir.²⁸⁴ Kerhî'nin kastı, kişinin namaza başladığı hal üzere namazdan çıkmasıdır. Örneğin teyemmüm ile namaza başlayan kişinin namazın sonunda su bulması mevcut halini değiştirmektedir. Çünkü bu durumda ilk asıl olan abdest farz olmuştur. Bu halde de hala namazın tahrimi devam ettiği için bu farziyeti

²⁸⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasarı't-Tahâvî*, 1/439; Kudûrî, *Şerhu Muhtasarı'l-Kerhî*, 1/237-238-239; Serahsî, *El-Mebsût*, 1/126; Molla Aliyyü'l-Kârî, *Fethu Bâbi'l-Înâye bi Şerhi'n-Nukâye*, (el-Mektebetü's-Şamile).

yerine getirmesi gereklidir. Bu durumda namazın başındaki haliyle sonundaki hal aynı olmamakta, su bulunma durumu kişinin namazına mugayyir olarak tesir etmektedir. Kerhî hocasının görüşünü farz olarak ele almamız durumunda namazdan kurbet olan bir şeyle çıkmanın gerekli olacağını, bunun da selamla gerçekleşeceğini belirtmekte ve hocasının tahririni hatalı olarak değerlendirmektedir.²⁸⁵ Berdaî'nin görüşü genel olarak başka bir namaza başlamanın ilk namazdan çıkmakla mümkün olacağı, bu sebeple farza ulaşmaya vesile olacak şeyin de farz olması gerektiği üzerine bina edilmektedir.²⁸⁶ Kerhî'nin görüşü ise kişinin seferdeyken son oturuşta mukim olmaya niyet etmesi durumunda namazını o şekilde bitirmesinin gerekli olacağı, buna binaen son oturuşta gerçekleşen amelin namaza mugayyir olarak tesir ettiği şeklinde temellendirilmektedir.²⁸⁷ Kerhî, İmam'ın görüşünü bu şekilde illetlendirdikten sonra hurûc bi-sun'ihînin ittifakla farz olmadığını belirtmektedir.²⁸⁸ İmam'ın görüşü için Hanefî fukahası tarafından iki farklı tahrîc takdim edilmektedir.

Asıl ayrım olan İmam ile İmameyn arasındaki ihtilâfın epistemik değerinin de ele alınması yerinde olacaktır. İki tarafın görüşleri de farklı vecihlerde temellendirilmektedir. İmameyn'in görüşü nassa dayanırken İmam'ın görüşü ise mantıki önermeler neticesinde akılla elde edilmiş bir hükümdür. Burada nastan kastımız fukahanın, hitabın metinleşmiş ve belli envanter olma özelliğine sahip olmuş ayet ve hadisleri istidlâlde kullanmasıdır.²⁸⁹ Mezhebin kurucu imamları olan hem Ebû Hanîfe hem de İmameyn belirli şartları ihata ettikleri

²⁸⁵ Mübarek Ali el-Mezzahrî, *Bezlü'l-Mechûd fî Halli Sünen-i Ebî Davud*, (el-Mektebetü's-Şamile), 373; Ahmed bin Muhammed et-Tahtâvî, *Kitabü Haşiyeti't-Tahtâvî 'ala Meraki'l-Felah Şerhi Nuru'l-İzah*, (el-Mektebetü's-Şamile), 327; İbn Âbidîn, *Ed-Dürrü'l-Muhtâr ve Hâşiyetü İbn Âbidîn (Reddû'l-Muhtâr)*, (el-Mektebetü's-Şamile), 449.

²⁸⁶ Bedrettin el-Aynî, *El-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, (el-Mektebetü's-Şamile), 394-395; Merğînânî, *el-Hidâye*, 16; Burhaneddin İbn Mâze, *El-Muhîtü'l-Burhânî*, (el-Mektebetü's-Şamile), 153; Sığnâkî, *En-Nihâye fî Şerhi'l-Hidâye*, (el-Mektebetü's-Şamile), 65.

²⁸⁷ Sığnâkî, *En-Nihâye fî Şerhi'l-Hidâye*, 66; Molla Aliyyü'l-Kârî, *Fethu Babi'l-İnâye bi Şerhi'n-Nikâye*, 299; Aynî, *El-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, 396.

²⁸⁸ Molla Aliyyü'l-Kârî, *Fethu Babi'l-İnâye bi Şerhi'n-Nikâye*, 299; Mezzahrî, *Bezlü'l-Mechûd*, 373; Aynî, *El-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, 395; Tahtâvî, *Kitabü Haşiyet*, 327.

²⁸⁹ Tan, Oğuzhan, "Metodolojik ve İdeolojik Açısından Nass", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 65/2 (2024), 673-698.

durumda hadisleri akla, kıyasa takdim ve tercih etmektedirler.²⁹⁰ İmam'ın görüşünün akli tarzda temellendirilmesi hadis karşısında konumlanmasına sebebiyet verebilir. Fakat bu durum hadisin bilerek terk edildiğini göstermez. Çünkü fukaha tarafından İmameyn'in istidlâl etmiş olduğu hadisler uygun tevcihatlarla tevil edilmektedir. Diğer yandan mezkur hadisler İmam tarafından istidlâl için gerekli şartları taşıyor olabilir.²⁹¹ İmameyn'in istidlâl etmiş olduğu hadis haber-i ahad olması hasebiyle zan ifade etmektedir. İmam'ın istidlâl kaynağı olan akıl da zan ifade eden bilgiye ulaşabilmekte bununla beraber zaruri bilgiler ve kesin önermelerle yakın bilgiyi de elde edebilmektedir. Bu nedenle epistemik değer olarak zan ifade eden haber-i ahad ve yine zan ifade eden bilgiyi iktisap edebilecek akıl karşı karşıya gelmektedir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi İmam'ın istidlâl menheci olarak hadisleri şartları sağlandığı takdirde her daim aklın, kıyasın önüne aldığı göz önünde bulundurulduğu takdirde, İmam'ın delilinin İmameyn'in delilinden aşağı seviyede olduğunu söylemek isabetsiz olabilir. Nitekim İmameyn'in istidlâl ettiği hadisler hakkında belirli teviller yapılmıştır.²⁹²

²⁹⁰ İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 75-81, 86-93; Abdülmecid Türkmani, *Hadis Usulüne Giriş*, çev. Semih Özdemir (İstanbul: Tahlil Yayınları, 2020), 111-115.

²⁹¹ İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 94-133.

²⁹² Merğînânî, *el-Hidâye*, 1/16, 60; İbn Mâze, *El-Muhîtü'l-Burhânî*, 1/153, Sığnâkî, *En-Nihâye*, 66.

SONUÇ

Tahrîc sonucu elde edilen yeni hüküm mezhep içerisinde belli kırılmalara neden olabilmektedir. Bunun nedeni kullanılan metodun kendi içerisindeki bilgi değerinin zanni, zımni ve muhtelefün fih olmasından kaynaklanmaktadır. Tezimizin ana konusu olan hurûc bi-sun'ihî de bunu destekleyen bir hükümdür. Ebû Hanîfe'nin belli meseleler hakkında vermiş olduğu hükümlerden yapılan akli çıkarım sonucunda iki farklı anlayışla tezahür eden hurûc bi-sun'ihî hükmü, sonraki dönem Hanefî fukası tarafından belli gruplaşmalara neden olmuştur. Konuyla alakalı Hanefî literatürünü taradığımızda farkettiğimiz şey, Şürûnbülâlî'nin iddia ettiğinin aksine genel olarak kabul gören görüşün, Berdaî'nin değil talebesi Kerhî'nin tahrîci olduğudur. Tahrîc ürünü hükmün yorumu dışında ana ayrım olan hurûc bi-sun'ihînin farz olup olmaması hususunda Ebû Hanîfe ve İmameyn arasındaki ihtilâfta ise, mezhebin genel kabulü Ebû Hanîfe'nin tahrîc yoluyla elde edilmiş kavlidir. Burada tespit etmiş olduğumuz bir başka konu ise İmam ve İmameyn'in görüşlerinin mezhep içerisindeki temellendirmeleridir. İmam'ın görüşü daha çok akli önermelere dayanırken İmameyn'in kavli naslardan elde edilmiş bir hüküm olarak karşımıza çıkmaktadır. İki farklı yorumla karşımıza çıkmasına rağmen hurûc bi-sun'ihî hükmünün fukanın genel kabulünü alması, mezhep takipçilerinin Ebû Hanîfe'nin görüşlerine bağlılığını ve kavillerinin istidlâl kaynağı olması açısından nas mesabesinde değerlendirildiğini göstermektedir.

Günümüzde fetva faaliyeti bireysel veya kurumsal, özel veya resmi olarak icra edilmektedir. Bu fetvalar incelendiğinde kendisinden istidlâl edilen kaynaklar, Usul-i fıkıh ilminde tespit edilmiş, incelenmiş ve disipline edilmiş asıl ve fer' olarak karşımıza çıkan şer'i delillerdir. İlaveten günümüz fıkıhçılarının karşılaşılan yeni meselelere çözüm üretirken vaz edilen bu deliller dışında sıkça kullandığı bir başka delil kaynağı ise klasik ulemanın

kitaplarıdır. Bu istimal, çağımız içerisinde yapılan İslami hükümler üretme faaliyetinde ciddi bir yer edinmekte, her bir İslam Hukuku alanı çalışanının başvurduğu bir olgu olmaktadır. Adeta edille-i şer'iyyeden kitap, sünnet, icma ve kıyas dışında istidlâl edilen müstakil bir delil kaynağı olarak kabul görmektedir. Bu metot ve delil, karşılaşılan günümüz problemlerini çözme hususunda kendimizce ciddi sorunlar doğurabilmektedir. Nedeni ise günümüz fıkıhçıların karşılaştığı yeni meselelere karşı fıkhi metinleri doğrudan veya dolaylı olarak referans almalarıdır. Şu unutulmamalıdır ki; fukahanın tespitleri kendi dönemlerinin parametreleriyle irtibatlıdır. Verilen fetvalar o zamanki sosyal, kültürel, siyasi, psikolojik, ekonomik ve birçok hayati etkenden etkilenmektedir. Günümüz fıkıhçısının karşılaştığı olaya direkt olarak bu metinlerdeki hükmü taşıması, sayılan dönemseller ve fetvayı ihdas etmede etkili olan etkenleri göz ardı etmesine ve çağına uygun hüküm üretememesine sebep olmaktadır. Şunu belirtmek gerekir ki; geçmiş fıkhi birikim günümüz fıkıhçıları için bir yol gösterici, fıkhi melek ve düşünceyi verme hususunda önem arz etmektedir. Fakat hükme götürücü kati bir delil olarak telakki edilmesi günümüz problemlerini çözme hususunda ciddi sorunlar oluşturacaktır. Müctehidlerin asli ve kati delillerden olan Kur'an'a yaklaşımı usul disiplininde normlaştırılmış belli bir denetim içerisinde geçerken, beşer ürünü olan fıkhi metinlerin bu disiplinden ve denetimden geçmeden istidlâl kaynağı olarak kullanılması aklen kabul görmeyecek bir gerçektir. Fıkhi metinlerin içeriği kesin olarak hükme götürücü fonksiyon taşımamakla beraber unutulmamalıdır ki tarihsel teliflerdir. Bu tarihselden kastımız, yazıldığı zamanın -çağın- dünya görüşü ve yaşantısından etkilenerek meydana gelmiş olmalarıdır. Kur'an ve hadislerin bile sebep-i nüzül ve sebep-i vürûdu dikkate alınırken, beşeri ve hatayla muallal olan bu metinlerin tarihsel bağının ve alakasının itibare alınmaması düşünülemez. Kanaatimizce istidlâl kaynağı hiyerarşisinde önemli bir yer teşkil eden fıkıh metinleri de belli bir disiplinin denetiminde ele alınarak kullanılmalıdır. Bu faaliyette söz konusu olan, en çok başvuru tahrîc metodu vasıtasıyla, belli bir benzerlik ve

alaka nedeniyle fıkıh metnindeki hükmün günümüz meselelerine taşınmasıdır. Müctehidler fıkhi hüküm çıkarma faaliyetlerinde kullanmış oldukları, tahrîciden daha kapsamlı fakat benzerlik gösteren kıyas ameliyesinde dahi belli kurallar getirmiş, tahrîcü'l-menât ve bunun uygulaması olan tahkîku'l-menât konusunda ciddi bir araştırma ve gayret ortaya koymuşlardır. Asli delillerden hüküm çıkarma veya kıyas yapma hususunda bu kadar denetime tâbi tutulan müctehid kavli mukabilinde, günümüz fukahasının fıkhi metinlerden çıkarmış olduğu hükmün denetime tâbi tutulması elzemdir. Hüküm çıkarmada kitap ve sünnet nasıl bir tarik ise lafız olma itibarıyla fıkhi metinler de aynı vasfa sahip lafızlardan müteşekkildir. Kitap ve sünneti anlamak için usuli kurallara başvuruluyorsa fıkhi metinlerin de tarihsel olmaları hasebiyle aynı şekilde bu disiplinin kontrolünden geçmesi gerekir. Fıkhi metin sahibinin hangi dönemden olursa olsun -ister mütekaddim, ister müteahhir- kastının hakkıyla anlaşılması, sonrasında tarihi bağlamında değerlendirilmesi, bunun neticesinde yeni meseleler için katkı sağlayıcı faktör olarak ele alınması gereklidir. Malumdur ki; bulunmuş olduğumuz zamanın gerçekliği bilimsel, teknolojik, ideolojik, ekonomik ve dünya yapısı olarak yüz yıl öncesinden dahi farklılık göstermektedir. Belli bir meseleyi aynıyla geçmiş fıkıh metinlerinde görsek dahi dönemsel bağlamlarıyla ele alarak yeniden işletmemiz gereklidir. Bunun için ise orijinal bir ilmi alan olan usul-i fıkıh disiplini kullanılabilir. Müslüman epistemolojisinin karşılığı olabilecek, İslam düşüncesinin inşası için merkezi bir konum olan bu disiplin eski ve yeni her türlü metnin hermenötiği için müessir bir güç olarak karşımızda durmaktadır. Geçmiş müctehidlerimizin de asrı saadetle arasındaki farkı kapatma adına aynı mekanizmayı kullandığı görülmektedir. Cüveynî, Gazzâlî, Râzî gibi müctehidlerimiz asrı saadetle aralarında bulunan dönemleri bu ilmi disiplinle ele almış, çözümlemiş ve çağına uyarlamışlardır. Sonuç itibarıyla fıkhi metinleri anlama ve çözümleme olarak istimal edilen tahrîc ameliyesi bu ilmi disiplinin kapsamına daha net bir şekilde girmeli ve müstakil olarak entegre edilmelidir. Günümüz fıkıhçılarının farkında olmadan da

olsa ictihâd ederken kullanmış oldukları tahrîc metodu, müstakil olarak araştırılmalı ve daha derin ele alınmalıdır. Biz bu çalışmamızda tahrîcin hususi ve cüz'i bir meselesini gündem ederek tabiri caizse sadece arkeolojik bir çalışma yapmaya gayret gösterdik. Ve minallâhi't-tevfîk.



KAYNAKÇA

- Abdülvehhâb, Bessâm. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Fıkhı'l-Muâmelâti fî'l-Mezhebi'l-Hanefiyye*. Beyrut: Daru İbni Hazm, 1. Basım, 2004.
- Âmidî, Seyfuddin Ebû'l-Hasen b. Ebi Ali. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. nşr. İbrahim el-Acuz. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 2. Basım, 1985.
- Aslan, Mehmet Selim. "Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde Tahrîc Yöntemi ve İşlevselliği". *İAD* 25/2 (2014), 109.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usulü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 11. Basım, 2014.
- Aynî, Bedrettin. *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*. 13 Cilt. el-Mektebetü's-Şamile.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd. *İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl*. nşr. Abdulmecid Türkî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1. Basım, 1986.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. 17 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Basım, 1931.
- Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmud b. Ahmed el-Babertî er-Rumî el-Mısırî. *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*. 10 Cilt. el-Mektebetü's-Şamile.
- Bâhuseyn, Yakub b. Abdilvehhab. *et-Tahrîc inde'l-Fukahâ ve'l-Usûliyyîn*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1993.
- Basrî, Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Ali et-Tayyib. *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, h.1403.
- Başoğlu, Tuncay. "Tahrîc", *DİA*, 39/420-422. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Bektaş, Sâid. *Tekvinü'l-Mezhebi'l-Hanefî ma'a Teemmülâti fî Davabiti'l-Müfti bihi*. Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 1. Basım, 2015.

- Buhârî, Abdülazîz Ahmed. *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûl-i Fâhru'l-İslâm el-Bezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 3. Basım, 2019.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fî 'l-Usûl*. nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vûzaratü'l-Evkafî'l-Kuveytiyye, 2. Basım, 1985.
- _____, *Şerhu Muhtasaru't-Tahâvî*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 1. Basım, h.1431/ 2010.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Abdulmelik b. Abdullah. *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- _____, *Ğiyâsu'l-Umem fî İltiyâsi'z-Zulem*. nşr. Abdulazim ed-Dîb. Kuveyt: Mektebetü İmami'l-Harameyn, 2. Basım, 1401.
- Dadaş, Mustafa Bülent. *Ebû Saîd El-Berdeî ve Hanefî Mezhebinin Kurumsallaşma Sürecindeki Rolü*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. İsâ. *Takvîmü'l-Edille*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 2001.
- _____, *Te'sisu'n-Nazar*. nşr. Mustafa M. el-Kabbani. Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1. Basım, t.y.
- Dehlevî, Şah Veliyyullah Ahmed. *Huccetullâhi 'l-Bâliğa*. nşr. M. Şerif Sukker. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ceyl, 1. Basım, 2005.
- _____, *el-İnsâf fî Beyâni Sebebi'l-İhtilâf*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Beyrut: Daru'n-Nefais, 3. Basım, 1986.
- Edirnevî, M. Kâmil. *Mehâmmu'l-Fukahâ*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Carullah, 896.
- Emir Padişah, Muhammed b. Emin el-Mekkî. *Teyşîru't-Tahrîr*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*. nşr. Muhammed Süleyman el-Eşkar. 1 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1. Basım, 1997.

- _____, *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsıra, 3. Basım, 1998.
- Hacvî, Muhammed b. Hasan b. el-Arabî b. Muhammed. *el-Fikru's-Sâmî fî Târîhi'l-Fıkhi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1995.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. *Ukûdu Resmi 'l-Muftî Mecmuatu Resâili İbn Abidin*. İstanbul: Daru's-Saade, 1. Basım, 1907.
- _____, *Hâşiyetu Reddi 'l-Muhtâr ale 'd-Dürri 'l-Muhtâr*. 6 Cilt. Kahire: Daru's-Sekafe ve't-Tûras, 1. Basım, 1324.
- İbn Berhân, Ahmed b. Ali. *el-Vusûl ilâ İlmi 'l-Usûl*. nşr. Abdulhamid Ali Ebû Zenid. Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1. Basım, 1983.
- İbn Dokmak, Sârimuddin İbrahim. *Nazmu'l-Cum'ân fî Tabakati Ashabi İmamina en-Nu'mân*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Serez, 1827.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddimetu İbn Haldûn*. nşr. Vafî Ali Abdulvahid. 2 Cilt. Dımaşk: Daru Ya'rab, 1. Basım, 1425.
- İbn Kemâl, *Tabakâtu 'l-Müctehidîn*. İstanbul: Süleymaniye Ktp, Hamidiye, 764.
- İbn Kutluboğa, Ebû'l-Adl Zeynuddin Kasım. *Tâcu't-Terâcim fî Tabakâti 'l-Hanefiyye*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, 1. Basım, 1962.
- İbn Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ya'kub. *el-Fihrist*. nşr. Rıza Teceddüt. Beyrut: Daru'l-Marife, 2. Basım, 1997.
- İbn Nüceym, Zeynelabidin b. İbrahim. *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi 'd-Dekâik*. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- _____, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*. Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- İbn Salâh, eş-Şehrezuri Ebû Ömer. *Edebü'l-Mufti ve 'l-Mustefti*. thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkadir. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikme, 1. Basım, 1986.
- İbn-i Mâze, Mahmud b. Ahmed b. İbn-i Mâze Merğinanî. *el-Muhîtu 'l-Burhânî fî 'l-Fıkhi 'n-Nu'mânî*. 9 Cilt. el-Mektebetü'ş-Şamile.

_____, *Zehîrati'l-Burhâniyye*. 15 Cilt. el-Mektebetü's-Şamile.

İbnu'l-Lahhâm, Ali b. Abbas el-Ba'lî. *el-Kavâid ve'l-Fevâidu'l-Usûliyye ve mâ Yetealleku bihâ mine'l-Ahkami'l-Fer'îyye*. nşr. Muhammed Hamid el-Faki. Mısır: Mektebetü'l-Asriyye, 1. Basım, 1956.

İsmail Paşa, İbn Muhammed Emin b. Mîr Selîm. *Hediyyetü'l-ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*. 2 Cilt. İstanbul: Vekaletü'l-Maarif, 1. Basım, 1951-1955.

İzmirli İsmail Hakkı. *İlm-i Hilâf*. Konya: Hüner Yayınevi, 1. Basım, 2010.

Kâdî Abdulcebbar, Ebu'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî. *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mutezile*. nşr. Fuad Seyyid. Tunus: Daru'l-Farabi, 1. Basım, 1974.

Kâdîhân, el-Hasen b. Mansur el-Uzcendi. *Fetâvâ'i-Kâdîhan*. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 2009.

Kahtânî, Müsfir b. Ali b. Muhammed. *Menhecu istinbâti Ahkâmi'n-nevâzili'l-fıkhiyyeti'l-mu'âsıra*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2. Basım, 2010.

Karâfî, Şihabuddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. İdris. *el-Furûk*, 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1998.

Kâsânî, Alâuddin Ebû Bekir b. Mesûd. *Bedâi'u's-Sanâi fî Tertibi's-Şerâi*. nşr. Ali Muhammed Muavviz- Adil Ahmed Abdülmevcud. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.

Katip Çelebi, Hacı Halife. *Keşfu'z-Zunûn 'an'il-Esâmi ve'l-Funûn*. İstanbul: Vekaletü'l-Maarif, 1. Basım, 1941-1943.

Karamustafaoğlu, Muhammed Hafız. *Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin "En-Nevâzil" İsimli Eseri: Tenkidli Neşir ve İnceleme (Tahâret Bölümünden Bey' Bölümünün Sonuna Kadar)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

- Kaya, Eyyüp Saîd. *Haneî Mezhebinde Nevazil Literatürünün Doğuşu ve Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin Kitabı'n-Nevazil Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fıkhi İstidlal*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleymân. *Ketâibü A'lâmi'l-Ahyâr*. İstanbul: Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr.548.
- Kefrâvî, Es'ad Abdülganî es-Seyyid. *el-İstidlâl 'inde'l-Usûliyyîn*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 2002.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-Müellifîn*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, 1.Basım. t.s.
- Kelvezanî, Mahfuz b. Ahmed Ebû'l-Hattab. *et-Temhîd fî Usûli'l-Fıkh*. nşr. Muhammed b. Ali b. İbrahim. 4 Cilt. Mekke: Mektebetü'n-Nur, 1. Basım 1985.
- Kemâl İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivasî el-İskenderî. *Fethu'l-Kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- Kerhî, Ebû'l-Hasan Ubeydullah b. Hüseyin. *Risale fî'l-Usûl elletî aleyhâ Medâru Furû'i'l-Haneîyye*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1. Basım, t.y
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Bulûğu'l-Emâni fî Sîreti İmâm Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî*. nşr. Ratib Hakimi. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1. Basım, 1998.
- _____, *İhkâku'l-Hak bi İbtâli'l-Bâtıl fî Muğîsi'l-Halk*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1. Basım, 1988.
- _____, *Makâlât*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1. Basım, 1372.
- Kılıçer, M. Esat. "Ashâbü't-Tahrîc". *DİA*. 3/470. İstanbul: TDV Yayınları, 1. Basım, 1991.
- Kınalızâde, Alaüddin Ali. *Tabakâtu'l-Haneîyye*. İstanbul: Süleymaniye Ktp, Hacı Mahmud Efendi, 4662.

Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebi Bekr Muhammed b. Ahmed. *Muhtasaru'l-Kudûrî*.

el-Mektebetü's-Şamile.

_____. *Şerhu Muhtasaru'l-Kerhî*. Riyad: Mektebetü'l-İmamü'z-Zehebi, 2.Basım, 2024.

Kureşî, Muhyiddin Ebû Muhammed Abdulkadir b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l- Mudiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*. nşr. Abdulfettah Muhammed el-Hulv. Kahire: Hicr, 1. Basım, 1993.

Lâmişî, Mahmud b. Zeyd. *Kitâb fî Usûli'l-Fıkh*. nşr. Abdulmecid et-Turkî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 1. Basım, 1995.

Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdulhayy. *el-Fevâdiu'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*. Kahire: Matbaatü's-Saade, 1. Basım, 1966.

Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed Basrî. *Edebû'l-Kâdî*. nşr. Muhyi Hilal es-Serhan. 2 Cilt. Bağdat: Matbaatü'l-İrşad, 1. Basım, 1971.

Mergînânî, Burhânuddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Ebû Bekr. *el-Hidâye Şerhu Bidâyetu'l-Mübtedî*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1990.

Molla Aliyyü'l-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Fethu Bâbi'l-Înâye bi Şerhi'n-Nikâye*. 3 Cilt, el-Mektebetü's-Şamile.

Molla Hüsrev. *Dürreru'l-Hukkâm*. 2 Cilt. el-Mektebetü's-Şamile.

Müderris, Muhammed Mahrus. *Meşâyihu Belh mine'l-Hanefiyye ve mâ İnferadu bihî mine'l-Mesâili'l-Fıkhıyye*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 2020.

Nesefî, Ebû'l-Berekât Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Kenzü'd-Dekâik*. Medine: Daru's-Sirac, 1. Basım, 1983.

Nesefî, Ebû Hafs Ömer. *Şerhu Medâri'l-Usûl*. nşr. İsmail Abdiabbas. Kahire: el-Mecmau'l-Fıkhıyyi'l-İrâkî, 1. Basım, 2018.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. thk. Muhammed Necib el-Muti'î. 5 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşad, 1. Basım, t.y.

- Okuyucu, Nail. "Tahrîcû'l-Furû ale'l-Usûl Edebiyatı", *MÛİFD* 38/1 (2010), 118-120.
- Sâlih, Muhammed Edîb. *Tefsîrû'n-Nusûs fî'l-Fıkhi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslamiyye, 5. Basım, 2008.
- Saymerî, Ebû Abdullah Huseyn b. Ali. *Ahbâru Ebî Haniûe ve Ashâbihî*. nşr. Ebû'l- Vefa el-Afgani. Haydarabad: Matbaatü'l-Maarifi's-Şarkıyye, 1. Basım, 1974.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed. *Kavati 'ul-Edille fî 'l-Usûl*. nşr. Muhammed Hasen İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- Semerkandî, Alâüddîn Şemsünnazar Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Mîzanu'l-Usûl fî Netâici'l-'ukûl*. Katar: Metabi'u'd-Devhatu'l-Hadise, 1. Basım, 1984.
- Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b İbrahim. *Hizânetü'l-Fıkh*. nşr. Salahuddin en-Nahî. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- _____, *Kitâbü'n-Nevâzil*. İstanbul: İstanbul Üniv. Ktp., A-3459, 8a-342b.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsueimme Muhammed b. Ahmed. *Şerhu Siyeri'l-Kebîr*. nşr. Selâhâddin el-Muneccid. İstanbul: Daru'l-Marife, y.b, 1971.
- _____, *Usûlu's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- _____, *el-Mebsût*. İstanbul: Daru'l-Marife, 1. Basım, 1983.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. (GAS). 17 Cilt. Leiden: E. J. Brill Yayınevi, 1. Basım, 1967-1984.
- Sıġnâkî, Hüsâmuiddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî. *en-Nihâye fî Şerhi'l-Hidâye*. 25 Cilt. el-Mektebetü's-Şamile.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakk min 'ilmi'l-Usûl*. 2 Cilt. İstanbul: Daru'l-Kütübü'l-Arabi, 1. Basım, 1999.
- _____, *Neylu'l-Evtâr Şerhu Meân'il-Ahbâr*. 8 Cilt. Kahire: Daru'l-Hadis, 1. Basım, 1993.
- Şeybânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan. *el-Câmi'u'l-Kebîr*. nşr. Ebu'l-Vefa el-Afgani . Karaçi: Matbaatü'l-İstikame, 1. Basım, 1356.

- _____, *el-Hucce alâ Ehli Medîne*. nşr. Mehdi Hasen el-Kilani el-Kadiri, Ebû'l-Vefa el-Afgani. 4 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 3. Basım, h. 1403.
- _____, *el-Asl*. nşr. Muhammed Boynukalın. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 1. Basım, 2002.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Luma 'fî Usûli'l-Fıkh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- _____, *Şerhu'l-Luma'*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslami, 1. Basım, 1988.
- _____, *et-Tabsıra fî Usûli'l-Fıkh*. nşr. Muhammed Hasen el-Heytu. Dımaşk: Daru'l-Fıkr, 1. Basım, 1980.
- Şürünbülâlî, Ebû'l-İhlâs Hasen b. Ammar b. Ali. *el-Mesâilü'l behiyyetü'z-zekiyye ale'l-İsnâ Aşeriyye*. Amerika Birleşik Devletleri: Princeton Üniversitesi, n. 199.
- Tahtâvî, Ahmed bin Muhammed. *Kitâbü Haşiyeti't-Tahtâvî 'ala Merâki'l-Felâh Şerhi Nuru'l-İzâh*. el-Mektebetü's-Şamile.
- Tan, Oğuzhan. "Metodolojik ve İdeolojik Açıdan Nass", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 65/2 (2024), 673-698.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Tabakâtu'l-Fukahâ*. Musul: Matbaatü'z-Zehraü'l-Hadise, 1. Basım, 1961.
- _____, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûati'l-Ulûm*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1985.
- Tilmisânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed eş-Şerif. *Miftâhu'l-Vusûl ila Binâi'l-Furû ale'l-Usûl*. nşr. Ahmed İzzuddin Abdullah Halefullah. Beyrut, Müessesetü'r-Rıyan, 1. Basım, 1998.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: DİB Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*. nşr. Şuayb Arnaud-Kâmil el-Harrat. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 3. Basım, 1985.

Zencanî, Şihabuddin Mahmud b. Ahmed. *Tahrîcu'l-furû ale'l-usûl*. nşr. Muhammed Edib Salih. Dimaşk: Müessesetü'r-Risale, 3. Basım, 1985.

Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Bahadır. *el-Bahru'l-Muhît*. nşr.

Abdussettar Ebû Ğudde. 6 Cilt. Kuveyt: Vüzaratü'l-Evkaf ve's-Şuunü'l-İslamiyye, 2. Basım, 1992.

Zeylaî, Cemaluddin Ebû Muhammed b. Abdillâh. *Nasbu'r-Râye li-Ehâdisi'l-Hidâye*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Riyan, 1. Basım, 1997.

Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddin Osman b. Ali b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî. *Tebyînü'l Hakâik*. 6 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Kübra, 1. Basım, h. 1314.

Zuhaylî, Vehbe. *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, 1. Basım, 1986.

ÖZET

Tezimizde ilk olarak mezhep birikimi içerisinde bir istidlâl metodu olarak kullanılan tahrîc konusu ele alınacaktır. Genel olarak tahrîcin mahiyeti incelendikten sonra kısımlarıyla alakalı Hanefî mezhebi merkezli kısa bir anlatım ve örneklendirme yapılacaktır. Ana konu olarak ise Hanefî mezhebi içerisinde tahrîc ile alakalı muayyen bir fer'i mesele olan hurûc bi-sun'ihî incelenecektir.

Tez giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde tezin içerik ve yöntemi hakkında bilgi verilmektedir. Buna binaen tez konusunun önemi, konunun sınırlandırılması ve kaynakların değerlendirilmesi, son olarak konunun sunumu hakkında malumat aktarılmaktadır. İlk bölüm tahrîcin ana hatları olan mahiyeti, konuyla alakalı yazılmış özel eserler, tahrîcin konumu ve mezhep içerisinde kullanımıyla alakalı konuları ihtiva etmektedir. İkinci bölümde Hanefî mezhebi merkezli tahrîcin işleyişi, tarihi olarak tezahür ettiği dönem ve bu dönemin özelliklerinden bahsedilmekte, son olarak Hanefî mezhebi merkezli tahrîcin kullanım neveleri ele alınmaktadır. Son bölümde ise tezin ana konusu olan hurûc bi-sun'ihî ele alınmaktadır. Bu bölümde, konunun mütekaddim ve müteahhir ulemanın eserlerinde ele alındığı babların şeması verilmekte, konunun genel anlatımı yapılmakta ve Hanefî fukahasının hangi görüşe yöneldiğinin tespiti yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hanefî Mezhebi, Tahrîc, Hurûc Bi-Sun'ihî, Hukuk Metodolojisi, İstidlâl, Fakih

ABSTRACT

In this thesis, the concept of *takhrīc*, which is employed as a method of legal inference within the accumulated jurisprudence of the madhhab, is examined first. After discussing the general nature of *takhrīc*, a brief explanation and exemplification of its types will be provided with a particular focus on the Hanafī school. The main subject of the thesis, however, is the examination of *khurūj bi-sun‘ihi*, a specific *furū‘* issue related to *takhrīc* within the Hanafī school. The thesis consists of an introduction, three main chapters, and a conclusion.

The first chapter outlines the fundamentals of *takhrīc*, including its nature, specialized works written on the subject, its position within the Hanafī school, and its application in jurisprudential reasoning. The second chapter discusses the historical development of *takhrīc* within the Hanafī school, examining the periods in which it emerged and the characteristics of those periods. Additionally, the various forms of *takhrīc* within the Hanafī school are analyzed. The final chapter focuses on the core subject of the thesis, *khurūj bi-sun‘ihi*. This section presents a schematic outline of the chapters in which the topic is addressed in the works of early (*mutaqaddimūn*) and later (*muta’akhhirūn*) scholars, provides a general discussion of the issue, and determines the stance adopted by Hanafī jurists.

Key words: Hanafī School, Takhrīc, Khurūj bi-Sun‘ihi, Legal Methodology, Legal Inference (*Istidlāl*), Jurist (*Faqīh*)