

**T.C.**  
**DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ PROGRAMI**  
**DOKTORA TEZİ**

**İSLÂM HUKUKUNUN OLUŞUM SÜRECİNDE İCTİHAD:**  
**EBÛ HANİFE ÖRNEĞİ**

**Musa GÜNAY**

**Danışman**  
**Prof. Dr. Osman ESKİCİOĞLU**

**İZMİR-2012**

## YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “İslâm Hukukunun Oluşum Sürecinde İctihad: Ebû Hanîfe Örneği” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

....../....../.....

İmza

**ÖZET**  
**Doktora Tezi**  
**İslâm Hukukunun Oluşum Sürecinde İctihad: Ebû Hanîfe Örneği**  
**Musa GÜNAY**

**Dokuz Eylül Üniversitesi**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü**  
**Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı**  
**Temel İslâm Bilimleri Programı**

İslâm hukukunun oluşum sürecinde yaşayan İmam Ebû Hanîfe'nin ictihad anlayışını incelediğimiz bu çalışmada, ilk olarak Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemin ve coğrafyanın sosyo-kültürel özellikleri ele alınmıştır. Bu sayede Ebû Hanîfe'nin ictihad metoduna etki eden âmillerin tespitine çalışılmıştır. Ayrıca o dönemde mevcut olan ilim anlayışı ve fıkıh metodolojisinin oluşum aşamaları hakkında bilgi verilmiştir.

Birinci bölümde, Ebû Hanîfe'nin hayatı, çağdaşı olan fakîhlerle münasebetleri, ictihad metodu işlenerek Ebû Hanîfe'nin etkileşim içinde olduğu fıkıh dünyası yansıtılmıştır. Bu bölümün sonunda ictihadın tanımı, Hz. Peygamber'in (sav) ictihadları, ashâb ve tâbiîn döneminde ictihad uygulamaları ve metodları örneklerle açıklanmıştır.

İkinci bölümde şer'î delillerden Kitap ve sünnet, İmam Ebû Hanîfe'nin ictihad metodu çerçevesinde ele alınmıştır. Burada kelim- usûl ilişkisi çerçevesinde kısmen Ebû Hanîfe'nin kelimî görüşlerine de yer verilmiştir. Onun benimsediği fıkıh usûlü, furû meselelerinden örnekler verilmek sûretiyle incelenmiştir. Ebû

**Hanîfe'nin ictihad usûlü hakkında bilgi verirken hem diğ er mezheplerin g r    leri hem de Hane    i ekol  n  n içindeki diğ er g r    lere de atıfta bulunulmu  tur.**

**    nc   b l  mde ise kıyas, istihsan ve icm   delillerini Eb   Han    'nin değ erlendirme biçimi üzerinde durulmu  tur. Bu b l  mde ayrıca, Ő er'   delillerin sıralamasında yapılan değ i ikliğ in gerek  elerine de yer verilmi  tir.**

**Anahtar Kelimeler:   ctihad, fık , s  nnet, hadis, icm  , kıyas, istihsan, Kitap, lafız, m  na, beyan, haf   kıyas, a  k kıyas.**

## **ABSTRACT**

**Doctoral Thesis**

**Doctor of Philosophy(PhD)**

**Ijtihad in the Process of Formation of Islamic Law: An Example of Imam Abu  
Hanifa**

**Musa GÜNAY**

**Dokuz Eylül University**

**Graduate School of Social Sciences**

**Department of Basic Islamic Sciences**

**Program of Basic Islamic Sciences**

**In this work which we examine the approach to ijtiħad of Imam Abu Hanifa who lived in the formation process of Islamic law, first we deal with the socio – cultural features of the period and place that Imam Abu Hanifa lived. In this way, we tried to determine the causes that influenced the Imam Abu Hanifa’s ijtiħad method. Also, we informed about the formation stages of fiqh (Islamic law) methodology and understanding of knowledge (ilim) in that period.**

**In the first section, we reflect the world of fiqh which Imam Abu Hanifa interacted by handling his life, his relations with his contemporaries, his ijtiħad method. At the end of this stage, we explained the definition of ijtiħad, ijtiħads of Prophet Muhammed (sav), ijtiħad applications and methods in the period of companions and the next generation by samples.**

**In the second stage, it is dealt with Quran and Sunnah that are from sharia evidences, in the frame of Abu Hanifa's ijtiḥad method. In this section, it is also partially given place to Abu Hanifa's Kalam (Islamic Theology) opinions in the frame of relationship between Kalam and Method. It is examined the method of fiqh that he adopted by giving examples from the subjects of furu (details). While we are giving information about Abu Hanifa's ijtiḥad method, we also ascribed both the other mazhabs' opinions and the different opinions in the Hanafi school.**

**In the third section, it is stressed on Abu Hanifa's evaluation form of qiyas (comparison), istiḥsan ( preference ), ijma ( concensus ) evidences. In this section, it is also given place to justification of change in ranking of sharia evidences.**

**Key words: Ijtiḥad, fiqh (Islamic law), Sunnah, concensus, comparison, preferences, The Book ( Quran), words, meaning, declaration, hidden comparison, open comparison.**

# İSLÂM HUKUKUNUN OLUŞUM SÜRECİNDE İCTİHAD: EBÛ HANÎFE ÖRNEĞİ

## İÇİNDEKİLER

|                       |      |
|-----------------------|------|
| TEZ ONAY SAYFASI..... | ii   |
| YEMİN METNİ.....      | iii  |
| ÖZET .....            | iv   |
| ABSTRACT.....         | vi   |
| İÇİNDEKİLER .....     | viii |
| KISALTMALAR .....     | xii  |
| GİRİŞ .....           | 1    |

## BİRİNCİ BÖLÜM

### İMAM EBÛ HANÎFE’NİN HAYATI VE İCTİHAD FİKRİ

|                                                              |     |
|--------------------------------------------------------------|-----|
| 1.1. EBÛ HANÎFE’NİN HAYATI .....                             | 33  |
| 1.1.1. Adı, Lâkabı, Ailesi, Nesebi .....                     | 33  |
| 1.1.2.Hocaları ve Ekolü .....                                | 35  |
| 1.1.3.Yetiştiği Çevre ve Seyahatleri .....                   | 38  |
| 1.1.4.Çağdaşı Olan Fakîhler .....                            | 42  |
| 1.1.5. Eserleri .....                                        | 48  |
| 1.1.6. Öğrencileri .....                                     | 50  |
| 1.1.7. İctihad Metodu .....                                  | 52  |
| 1.1.8. Hadis Literatüründeki Yeri .....                      | 57  |
| 1.1.9. Yönetimle İlişkileri .....                            | 64  |
| 1.2.İCTİHAD FİKRİNİN DOĞUŞU VE GELİŞİMİ .....                | 69  |
| 1.2.1. İctihadın Sözlük ve Terim Anlamları.....              | 69  |
| 1.2.2. Hz. Peygamber’in (sav) İctihadlarından Örnekler ..... | 72  |
| 1.2.3. Ashâbın İctihadlarından Örnekler.....                 | 79  |
| 1.2.4.Tâbiîn Döneminde İctihad .....                         | 889 |

İKİNCİ BÖLÜM  
İMAM EBÛ HANÎFE'DE NAKLÎ DELİLLER

|                                                                    |     |
|--------------------------------------------------------------------|-----|
| 2.1.ŞER'Î DELİLLERE VE BUNLARIN SIRALAMASINA GENEL BİR BAKIŞ ..... | 97  |
| 2.2.KİTAP .....                                                    | 103 |
| 2.2.1. Kur'ân'ın Tanımı .....                                      | 103 |
| 2.2.1.1. Lafız-Mâna İlişkisi .....                                 | 105 |
| 2.2.1.2. İmam Ebû Hanîfe'ye Göre Lafız-Mâna İlişkisi .....         | 112 |
| 2.2.2. Kitapla İlgili Usûl Meseleleri .....                        | 114 |
| 2.2.2.1. Şâzz Kiraatin Delil Değeri .....                          | 116 |
| 2.2.2.2. Sünnetin Kitap'ı Beyanı .....                             | 119 |
| 2.2.2.3. Nesih Teorisi .....                                       | 121 |
| 2.2.3. Kitapla İlgili Bazı Fürû' Meseleleri .....                  | 127 |
| 2.2.3.1. Kur'ân'a Abdestsiz Dokunmama .....                        | 127 |
| 2.2.3.2. Bismelenin hükmü .....                                    | 129 |
| 2.2.3.3. Kur'ân'ın Ücretle Okunması ve Öğretilmesi .....           | 133 |
| 2.2.3.4. Namazda Kur'ân Okuma (Kiraat) .....                       | 135 |
| 2.3.SÜNNET .....                                                   | 138 |
| 2.3.1. Sünnet ve Hadis Arasındaki Fark .....                       | 142 |
| 2.3.2.Sünnetle İlgili Usûl Meseleleri .....                        | 143 |
| 2.3.2.1.Sünnetin Delil Olması .....                                | 144 |
| 2.3.2.2. Hadis Türleri .....                                       | 148 |
| 2.3.2.3.Sünnetin Sahîhliğinin Tespit Edilmesi .....                | 149 |
| 2.3.2.3.1.Senedle İlgili Meseleler .....                           | 150 |
| 2.3.2.3.1.1.Sahabenin Tanımı .....                                 | 153 |
| 2.3.2.3.1.2.Sahabenin Adaleti .....                                | 156 |
| 2.3.2.3.1.3.Râvi Fıkhı .....                                       | 162 |
| 2.3.2.3.1.4.İrsal .....                                            | 169 |
| 2.3.2.3.2.Metinle İlgili Meseleler .....                           | 181 |
| 2.3.2.3.2.1.Arz Etme .....                                         | 181 |



|                                                                                   |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 2.3.2.3.2.2. Geneli İlgilendiren Bir Konuya İlişkin Olmaması (Umûmu'l-Belvâ)..... | 186 |
|-----------------------------------------------------------------------------------|-----|

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### İMAM EBÛ HANÎFE'DE AKLÎ DELİLLER

|                                                                                         |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 3.1.KIYAS .....                                                                         | 194 |
| 3.1.1. Kıyasın Tanımı .....                                                             | 195 |
| 3.1.2. Kıyasla İlgili Usûl Meseleleri .....                                             | 197 |
| 3.1.2.1.Kıyasın Kelamî Temeli .....                                                     | 198 |
| 3.1.2.2. Kıyasın Delil Oluşu .....                                                      | 200 |
| 3.1.2.3. Kıyasın Rüknu.....                                                             | 206 |
| 3.1.2.4.Kıyasın Şartları.....                                                           | 208 |
| 3.1.2.5. Kıyas ve Hadis .....                                                           | 210 |
| 3.1.3.Kıyasla İlgili Bazı Fürû Meseleleri.....                                          | 214 |
| 3.1.3.1. Fâiz ve Eşya-yı Sitte Hadisi .....                                             | 214 |
| 3.1.3.2.Genç Bir Kızın (Bâkire-Bâliğa)Evliliğinde Velayet .....                         | 218 |
| 3.1.3.3.Hamr ve Diğer İçki Türleri ile İlgili Bazı Meseleler.....                       | 220 |
| 3.2. GENİŞ ANLAMDA KIYASIN BİR YANSIMASI: İSTİHSAN .....                                | 226 |
| 3.2.1.İstihsanın Tanımı .....                                                           | 227 |
| 3.2.2.İmam Ebû Hanîfe'den Önce İstihsanın Kullanımı .....                               | 229 |
| 3.2.3.Ebû Hanîfe'de ve Çağdaşlarında İstihsan <b>Hata! Yer işareti tanımlanmamış.</b> 1 |     |
| 3.2.4. İstihsanla İlgili Bazı Fürû Meseleleri.....                                      | 237 |
| 3.2.4.1.Vakfedilen Tarım Arazisi.....                                                   | 237 |
| 3.2.4.2.Ölüm Döşesindeki Bir Hastanın Tasarrufları .....                                | 238 |
| 3.3.İCMÂ .....                                                                          | 239 |
| 3.3.1.İcmânın Tanımı.....                                                               | 239 |
| 3.3.2.İcmâ ile İlgili Usûl Meseleleri .....                                             | 244 |
| 3.3.2.1.İcmân Delil Olması .....                                                        | 244 |
| 3.3.2.2.İcmâ Türleri.....                                                               | 247 |

|                                                         |                                  |
|---------------------------------------------------------|----------------------------------|
| 3.3.2.3.İcmâa Katılma Ehliyeti .....                    | 249                              |
| 3.3.2.4.İcmâ Sonucu Varılan Hükmün Değişebilirliği..... | 250                              |
| 3.3.3.İcmâ ile Belirlenmiş Hükümler.....                | 252                              |
| SONUÇ .....                                             | 258                              |
| KAYNAKÇA.....                                           | Hata! Yer işareti tanımlanmamış. |

## KISALTMALAR

|           |                             |
|-----------|-----------------------------|
| b.        | bin                         |
| bkz.      | bakınız                     |
| bs.       | basım                       |
| bt.       | bint                        |
| c.        | cilt                        |
| çev.      | çeviren                     |
| Der.      | derleyen                    |
| DİA       | Diyanet İslâm Ansiklopedisi |
| Ed.       | Editör                      |
| Haz.      | Hazırlayan                  |
| Hz.       | Hazreti                     |
| İA        | İslâm Ansiklopedisi         |
| İFAV      | İlahiyat Fakültesi Vakfı    |
| İSAM      | İslâm Araştırmaları Merkezi |
| md.       | madde                       |
| MEB       | Milli Eğitim Bakanlığı      |
| Red.      | Redaksiyon                  |
| s.        | sayfa                       |
| Sy.       | sayı                        |
| TDV       | Türkiye Diyanet Vakfı       |
| Thk.      | Tahkik                      |
| v.        | vefat                       |
| vd.       | ve devamı                   |
| yay. haz. | yayına hazırlayan           |

## GİRİŞ

Bu çalışma, İslâm fıkhnın en önemli imamlarından olan Ebû Hanîfe'nin ictihad anlayışını ele almaktadır. Çalışmada onun ictihad metodunu ele alırken, ilk olarak yaşadığı çevrenin özellikleri, daha sonra da fıkhnın kaynakları incelenerek çağdaşı olan fakîhlerle benzerlikleri ve ayrıldığı noktalar ortaya konmuştur. “Onun fıkhnın kaynakları” derken sadece ona özgü bir fıkıh anlayışına vurgu yapmaktan daha ziyade, çoğunluk fakîhlerin üzerinde uzlaşa sağladıkları ya da görüş ayrılıklarına düştükleri kaynakları nasıl kullandığı, anladığı ve yorumladığı ön plana çıkarılmıştır. Ayrıca İmam Ebû Hanîfe'nin de dahil bulunduğu re'y ekolünün sahabe ve tâbiîn nesillerinden temsilcilerine kısmen yer verilerek, onun zihin dünyasının kelimî ve fikhî olarak nasıl şekillendiği üzerinde durulmuştur. Bu sayede İmam Ebû Hanîfe'nin hemen hemen aynı delillerden hareketle ortaya koyduğu usûl özgünlüğü de açığa çıkarılmış olmaktadır. Onun ictihad yöntemini ele alırken karşılaşılan önemli bir özellik de, kendisinden sonra gelen Hanefî fakîhlerin onun yöntemine dair ileri sürdükleri ilkelerin farklılığı ve dolayısıyla da onun usûlünün, sonraki dönemde oluşturulan usûlden kısmen ayrılmış olmasıdır.

İslâm hukuk tarihinde önemli bir etki meydana getirmiş olan bir fakîhi ele alıp incelemek, sadece tarihteki kişiler hakkında bilgi sahibi olmak için yapılan bir uğraş değildir. Tarihte meydana gelmiş bir olayın bugünü ve hatta geleceği doğrudan ilgilendirdiği ve etkilediği, bilinen bir gerçektir. Bu nedenle de tarih, bizim bugünümüzü inşa ederken kullanacağımız malzemelerle doludur. Geçmiş, kişisel hayatımızın her noktasında aktif varoluşunu sürdürdüğü gibi, toplumsal hayatımızda da bu etkinliğini göstermekte ve Alman düşünür Heidegger'in paradoksal bir biçimde ifade ettiği gibi “Geçmiş olan geçip gitmiştir; geçmiş, gelmek üzeredir.” Geçmişin hem anlaşılmaya

çalışıldığı hem de sorgulamaya tâbi tutulduğu bir tutum, bugünümüzü ve geleceğimizi inşa etmede son derece önemlidir.<sup>1</sup>

İnsan beyninin süreklilik sağlayan bir merkezi olduğu gibi toplumların da sürekliliğini sağlayan bir merkezi vardır ve bu, hiç şüphesiz ki tarihtir. Bellek eksikliği, nasıl hayatı yaşamayı zorlaştırıyor ve bazı durumlarda bütün bütün imkânsız hale getiriyorsa tarihten kopuk bir toplum da aynı âkıbeta maruz kalıyor demektir. “Etkin tarih” anlayışının önemi, hayatımızı devam ettirmek için vazgeçilmez bir unsur olmasında kendini göstermektedir. Bu anlayıştan mahrum bir zihin, ne kendisini ne de çevresini anlayabilir.<sup>2</sup> Geçmiş, bugünü anlamaya dayanak yapacak şekilde öğrenmediğimiz takdirde malumât yığını olmaktan kurtarmak mümkün olmayacaktır.

İslâm’ın tarihi, sadece Müslümanların yaşadıkları zaman ve mekan hakkında kronolojik bilgi vermekten ibaret değildir; o, aynı zamanda Müslüman zihninin nasıl işlemesi gerektiğini ve nasıl işlediğini, yani ideali ve realiteyi de haber veren bir tarihtir. Dolayısıyla günümüz müslümanının bu tarihî tecrübelerden yararlanması, bugün ve yarın varlığını aziz olarak sürdürebilmesi için de zorunluluk arz etmektedir.

İslâm’ın kendi bünyesinde neşet etmiş ilim dalları içerisinde sadece fıkhnın, yeni karşılaşılan kültürlerden etkilenmeden<sup>3</sup> kendi terimlerini oluşturması, usûlünü inşa

---

<sup>1</sup> İbn Haldun, İber adlı eserinin muhtevasını tanıttıktan sonra eserinin fonksiyonunu şu iddialı tespitle dile getirir: “İşte bütün bunlar sana, olayların iç yüzünü, sebeplerini ve devletlerin nasıl kurulduğunu öğretecek ve elini taklit alışkanlığından çekmeni sağlayacaktır. Böylece hem geçmişteki olaylara vâkıf olacaksın, hem de geleceği göreceksin” (**Mukaddime**, çev. Halil Kendir, Yeni Şafak Kültür Kitapları, Ankara, 2004, I, 29). Geçmiş ile gelecek arasındaki bu benzerliği “Geçmiş ise geleceğe, suyun suya benzediğinden daha çok benziyor” cümlesiyle ifade eder (**Mukaddime**, I, 32).

<sup>2</sup> Mehmet Aydın, **İslâm’ın Evrenselliği**, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000, s. 146.

<sup>3</sup> Bu konuda bazı oryantalist araştırmacıların birtakım iddiaları vardır. İslâm hukukuna ait bazı önemli terimlerin Roma hukuku ve Yahudi hukukundan alındığını ileri süren bu araştırmacılar, insan toplulukları arasında var olan pek tabîî düzenlemeleri bile bu etkiye bağlayarak fıkhnın özgünlüğüne hâlel getirmek istemiştir. İslâm fetihleriyle farklı medeniyet, din ve toplumlarla etkileşim içine giren Müslümanların, hiçbir şekilde etkilenmemesi söz konusu olamaz. Ancak bu etkilenmeyi, Müslümanların kendine mahsus hiçbir teorisinin olmadığı noktasına kadar götürenler, gerçekte Müslümanların ilk dönemlerde gösterdiği muazzam ilmî, hukukî ve siyasî başarıları onlara yakıştıramamaktadırlar. Bu iddialar ve iddialara verilen

etmesi ve hem insanın tüm davranışlarını ve hatta niyetlerini yönlendirip hem de toplumun bütün ünitelerini şekillendirecek bir şümûl ve kudrete sahip olması, İslâm medeniyetinin bir “fıkıh medeniyeti” olarak nitelendirilmesine<sup>4</sup> çok haklı gerekçeler sunmuştur.

İslâm fıkhnın, tarihin çok kısa bir diliminde elde ettiği muazzam başarı, elbette ki o dönemde yaşayan fakîhlerin yetişme tarzı, yöntemleri ve zihin yapılarıyla yakından alakalıdır. İslâm’ın ilk dönemini inceleyen hemen bütün eserlerde<sup>5</sup> neredeyse ortak bir kanaat halinde dillendirilen “fıkrî dinamizm”in âmillerine eğilmek, günümüz fakîhlerine önemli malzeme sunacaktır. Bu malzeme sayesinde belki de, uzun bir zamandan beri - bunu kimileri hicrî beşinci yüzyılın sonundan günümüze kadar genişletmektedir-

---

cevaplar hakkında bkz. Subhi Mahmesani, **Felsefetü't-Teşrî' fi'l-İslâm**, Dâru'l-Keşşâf, 2. Baskı, Beyrut, 1952, ss. 187-198; Muhammed Hamidullah, **İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları**, ed. Vecdi Akyüz, Beyan Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 249-258; Muhammed Hamidullah, **İmam-ı Âzam ve Eseri**, çev. Kemal Kuşçu, Beyan Yayınları, İstanbul, 2004, ss. 46-58; Fazlurrahman, **Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu**, çev. Salih Akdemir, Ankara Okulu Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 2001, s. 34; Ahmed Hassan, **İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi**, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu-Hüseyin Esen, İz Yayıncılık, İstanbul, 1999, ss. 156-157; Acil Casim Neşmi, **el-Müsteşrikûn ve Mesâdirü't-Teşrî'li-İslâmî**, el-Meclisü'l-Vatani li's-Sekâfe ve'l-Fünun ve'l-Edeb, Kuveyt, 1984, ss. 134-135, 219-224, 228-234.

<sup>4</sup> Muhammed Âbid Câbirî, **Arap Aklının Oluşumu**, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1997, s. 133.

<sup>5</sup> Fazlurrahman, İslâmî ilimlerin gelişim seyrini değerlendirirken, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn neslindeki pek çok dâhi fakîhten söz ederek bu nesilleri, ilimler açısından en önemli safha olarak görmektedir (Fazlurrahman, **İslâm ve Çağdaşlık, Fıkrî Bir Geleneğin Değişimi**, çev. Alparslan Açıkgenç- M. Hayri Kırbaçoğlu, Ankara Okulu, Ankara, 1996, s. 91); Roger Garaudy, kaynaklara dönmenin gereğinden bahsederken bunun “İslâm’ın ilk yüzyıllarının dinamizmini bulmak” anlamına geldiğini söylemektedir. (Roger Garaudy, **İslâm ve İnsanlığın Geleceği**, çev. Cemal Aydın, 3. Baskı, Pınar Yayınları, İstanbul, 1995, s. 54); Recep Şentürk, İslâm tarihinin ilk evresinde entelektüel dinamizmin sonraki dönemlerde “uzlaş” ile azaldığını belirtir. (Recep Şentürk, **Toplumsal Hâfıza, Hadis Rivayet Ağı**, çev. Mehmet Fatih Serenli, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 26); Tahsin Görgün, İslâm tarihinin gelişim ve yükselme döneminin hicrî 4. asra kadar sürdüğü, bu tarihten sonra da duraklama ve çöküş yaşandığı tespitinde bulunur (Tahsin Görgün, **İlâhî Sözün Gücü**, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 166). R. Stephen Humphreys ise “Hem Batılı hem de Müslüman bilim adamları, 2/8. yüzyılın ortalarından 3/9. yüzyılın sonlarına kadar olan dönemi İslâm hukuk biliminin en yaratıcı devresi olarak görmektedir” tespitini yapar (R. Stephen Humphreys, **İslâm Tarihi Metodolojisi Bir Sosyal Tarih Uygulaması**, çev. Murtaza Bedir, Fuad Aydın, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004. s. 262). Buna karşın, Gazzâlî öncesi dönemi İslâm’ın çocukluk/emekleme dönemi olarak niteleyen Dücan Cündioğlu, Gazzâlî sonrasını ise, sanılanın aksine, İslâm düşüncesinin zirveye çıktığı, en yüksek mahsullerini verdiği kemal asırları olarak tespit eder (**Keşf-i Kadîm**, Gelenek Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 2004, s. 46).

durağan bir şekilde varlığını sürdürmeye çalışan fıkıh, hayat bulacak ve ilk dönemdeki dinamizmine yeniden kavuşacaktır.

İşte fıkıhın önemli imamlarından Ebû Hanîfe'nin ictihad anlayışını incelemek, bize hem bu hayatiyetin dinamiklerini öğrenme imkânı sunacak hem de sonraki dönemlerde meydana gelen duraklamanın nedenlerini görme fırsatını verecektir. İslâmî ilimlerin henüz birbirinden ayrılmadığı, dolayısıyla da “epistemik bütünlüğün” yara almadığı çok kristalize bir zaman diliminde yaşayan Ebû Hanîfe, kişisel yaşantısında takvâsı, adaleti, cömertliği, cesareti, toplumsal hayatla içiçeliği ve duyarlılığı, istighnası ve hayatı hakir gören tavrıyla mükemmel bir örnek olduğu gibi ilmî hassasiyeti, güçlü hâfızası, işlek zekâsı, geçmişe saygısına ek olarak onları tenkit etmekten çekinmemesi, eleştirilmeye açık olması, sadece hakikati öğretmeyi değil, onun doğruluğunu test edebilecek ilkeleri de öğretmeyi başarması gibi özellikleriyle de müstesna bir konuma sahip olmuştur. Hangi düşünceye yakın olursa olsun ulemâyla görüşmesi ve onlarla fikir alış-verişinde bulunması, onun açık bir zihne sahip olduğunun kanıtıdır. Onun talebeleri nezdindeki otoritesine rağmen -ki hocası Hammâd'ın vefatından sonra, ders vermeyi ancak bir yıl süreyle bu derslere devam edilmesini şart koşarak kabul etmişti- ders halkasında sağlamış olduğu eleştirel düşünce ortamı, başka ictihadların da oluşmasına ve gelişmesine zemin hazırlamış, hatta kendisine nispet edilen Hanefî mezhebinde onun ictihadlarının yerine, talebelerinin ictihadlarıyla amel edilen pek çok mevzû olmuştur. Onun geride bıraktığı en önemli eserleri olan öğrencileri, büyük saygı duydukları imamlarının görüşlerini tenkit etmekten geri durmamış, onun uzmanlığının otoritesinden çok, öne sürdüğü kanıtların kalitesiyle ilgilenmiş ve bu sayede hakikate daha çabuk varabileceklerini keşfetmişlerdir.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Doğruya ulaşmadaki ölçüyü “nâkid” ve “basîr” olmaya bağlayan İbn Haldun, kendi eserine bu gözle bakılmasını talep ediyor. Çünkü eleştirel düşünceye açık olma, gerçekte sadece hataların düzeltilmesini sağlama amacına hizmet etmez; aynı zamanda anlaşılmayan yerlerin açıklığa kavuşmasına ve doğru olarak anlaşılmasına da imkân sağlar (İbn Haldun, **Mukaddime**, I, 30, 52).

Öte yandan İmam Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemin bir diğer önemli özelliği, klasik dönemin teoriye boğulan usûl mantığının aksine, pratik hayatla teorinin birbirini biçimlendirerek, duraksamadan ve duraksamaya sebep olacak şartların oluşmasına izin vermeden yoluna devam etmesidir.<sup>7</sup> O nedenledir ki, hicrî ikinci yüzyılın ilimler açısından oluşum ve gelişimi iç içe yaşayan bu kesitinde tahakkuku ve vukûu imkânsız görülen bir kurala, delile veya kavrama rastlanmaz. Bu mümkün değildi. Çünkü pratiğin içinden çıkan usûl kuralları, işlene işlene bir kıvama ulaşıyor ve daha sonra da pratiği şekillendirmede bir “asl” olarak karşımıza çıkıyordu. Bir icmâ delilinin, klasik anlayışın –yani çalışmalarını pratik bir ictihad sürecinin dışında sürdüren metodologların- elinde nasıl uygulanması imkânsız bir kanıta dönüştüğü ve ictihad alanının daralmasına neden olduğu,<sup>8</sup> kıyasla ilgili olarak yapılan münakaşaların incelenmesi, ta'lîlin sıkı şartlara bağlanması ve ictihad etmek için sahip olunması gereken şartların nasıl ağırlaştırıldığı hesaba katılırsa, hayattan kopukluğun nelere mal olduğu daha iyi görülecektir. Çalışmaların hayattan kopuk oluşu hastalığı, maalesef günümüzde yapılan araştırma ve incelemeler için de geçerliliğini korumaktadır.<sup>9</sup> Bu tespit doğru olmasaydı, günümüz Müslüman toplumlarının yaşadıkları dünya, elbette daha farklı olurdu.

İlmî otoritelerin büyük bir yol gösterici olmaları, elbette ki izaha ihtiyaç bırakmayacak kadar açık bir durumdur. Ancak bu otoriteler, kendilerine ittibâ edildiği sürece –taklit edildiği değil- söz konusu rehberliklerini yerine getirmiş olurlar. Aksi durumda ise, sonuç da son derece şaşırtıcı bir şekilde değişecektir: “İlmî otoriteler, bilhassa geçmiş devirlerde yaşamış büyük âlimlerin otoriteleri, asırlarca körleştirici bir

---

<sup>7</sup> Bu farklı dönem müctehidlerinin zihnî tutumlarının mukayesesi için bkz. İbrahim Kafi Dönmez, **İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları**, yayınlanmamış doktora tezi, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Erzurum, 1981, s. 125.

<sup>8</sup> İcmân ilk dönemlerde bölgesel olarak adlandırılabilen bir şekilde uygulanması bile, bir icmâ için yeterli olmasa da en azından işlevsel olduğu için, hiç uygulanma imkânı bulmayan bir icmâ anlayışından daha faydalı olmalıdır.

<sup>9</sup> Bu konudaki bir değerlendirme için bkz. Abdülhamid A. Ebû Süleyman, **İslâm'ın Uluslararası İlişkiler Kuramı**, çev. Fehmi Kuru, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985, s. 87.



rol oynayabilir.”<sup>10</sup> Gerçekte bu büyük imamlar, öncülük ettikleri bütün alanlarda işlek bir yol tesis etmişlerdi. Onların hiçbirisi, kendilerinin yanılmaz olmadıklarını ileri sürmemiş; bu konuda Kitap ve Sünnet-i Sahîha dışında bir bağlayıcı otorite tanımamış ve bununla da sonraki nesillere birer örnek olmuşlardı.<sup>11</sup>

İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe, gerek kişisel yaşantısıyla gerekse inşa ettiği “ictihad şurası” aracılığıyla – Hamidullah buna fıkıh akademisi demektedir-<sup>12</sup> hem bu alandaki dinamizmin ve başarının araçlarını ortaya koymuş, hem de bunlardan uzak düşüldüğü takdirde meydana gelmesi muhtemel olumsuzluklara işaret etmiştir.

Bu çalışma, günümüz fıkının ve dolayısıyla da Müslüman toplumların temel meselelerinin çözümünün, hazır bir formül olarak değil ama ilke olarak o modelde mevcut olup olmadığını ortaya koymayı hedeflemektedir. Burada temel meseleler derken ilmî, kültürel, sosyal, ekonomik ve siyasî bütün alanlar kastedilmektedir. Çünkü hem İslâm hem de İslâm’ın hukuk anlayışı, hayatın bütün alanlarını kapsamaktadır. Müslümanların 13. yüzyıla kadar geçen devrede her alanda elde ettikleri üstünlüğün sonraki dönemlerde kaybedilişi, ister istemez bizi bunun sebeplerini aramaya yöneltmektedir. Bu durumda hayatın bütün alanlarında biçimlendirici etkisi olan İslâm hukukunun, Müslüman toplumların yükselişinde de çöküşünde de bir rol oynadığını söylemek mümkündür.<sup>13</sup> Günümüzdeki mevcut durumun giderilmesinde yeniden etkin bir rol oynaması beklenen İslâm hukukunun, tarihî tecrübeye dayanarak bir hamle yapması pekâla mümkündür. İşte biz de İslâm fıkının en önemli imamlarından Ebû Hanîfe’nin fıkıh metodunu anlamak için onun ictihadlarını incelemeyi hedefledik. Naklî

---

<sup>10</sup> Şahin Uçar, **Tarih Felsefesi Yazıları**, Vadi Yayınları, Ankara, 1994, s. 110.

<sup>11</sup> Muhammed Esed, **Sahîh-i Buhârî (İslâm’ın İlk Yılları)**, çev. Mustafa Armağan, İşaret Yayınları, İstanbul, 2001, s. 8.

<sup>12</sup> Hamidullah, **İmam-ı Âzam ve Eseri**, s. 59. Benzer bir nitelemeyi M. Zâhid Kevserî’de de görmekteyiz. O, sorunların her yönden ele alındığı bu topluluğa “mecma’ fikhî” demektedir (**el-Fıkıh ve Usûlü’l-Fıkıh min A’mâli’l-İmam M. Zâhid el-Kevserî, İhkâku’l-Hak bi İbtâli’l-Bâtıl fî Muğîsi’l-Halk**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s. 154).

<sup>13</sup> Bu etkiyi ekonomik çerçevede ele alan bir inceleme için bkz. Timur Kuran, **İslâm’ın Ekonomik Yüzleri**, çev. Yasemin Tezgiden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 211-253.

delillerin anlaşılması ve yorumlanmasında takip ettiği metod, Ebû Hanîfe'yi çağdaşlarından ayıran önemli bir noktadır. O, naklî delilleri “Kur’ân aklı” ve “şer’î mantık” kıstaslarına vurarak istikametini tayin etmek istemiştir. Bu sebeple de gerek nakilde gerekse aklın ilkelerine göre hüküm vermede izlediği yol, günümüz için de işlerliğini sürdürmektedir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, akla vurgu yapılması, onun Mu’tezilî bir akıl tasavvuruna sahip olduğu şeklinde yorumlanmaya elverişli değildir.<sup>14</sup>

Ayrıca İmam Ebû Hanîfe'nin icthad sistemini vuzûha kavuşturmak, bize önemli bir alan da açacaktır. Bu sayede belki de ilk dönemdeki canlılığın yeniden hayata geçirilmesi mümkün olacaktır. Onun ve en yakın talebelerinin usûlüne dair bir eserin bize ulaşmaması –burada özellikle bize ulaşmaması diyoruz; çünkü eser yazdıklarına dair birtakım bilgilere rastlıyoruz- onların bir yöntem izlemedikleri anlamına gelmez.<sup>15</sup> İctihad kapısını sonuna kadar açık tutan bir zihnî yapının, bu kapıyı kapatanları anlaması ya da bu kapıyı kapalı tutanların o zihnî yapıyı anlaması elbette düşünülemez. Daha doğru bir söyleyişle, aslında ilk dönemlerde yaşayan bir fakîh için icthadın zaman zaman kapanabilir bir kapısının olduğunu tasavvur etmek, bilinir ve anlaşılır bir durum değildir. Fukahâ, Allah'ın murâdını anlamak için olanca gücünü sarfetmeyi bir sorumluluk olarak görmüştür. Ancak şu da bir gerçektir ki, ister fıkıh tarihinde isterse günümüzde bu kapının kapalı tutulmasını isteyenlerin ya da açık olduğu halde “şimdilik” o kapıdan girilemeyeceğini savunanların kaygılarını göz ardı etmek de mümkün değildir. Sorumluluk sahibi olan bir fakîhin, İslâm toplumunun problemleriyle ilgilenmemesi, bu problemlerin ilmî, kültürel ve hatta siyasî kaynaklarından bîhaber olması ve bunların çözümü için cehd içinde olmaması da mümkün değildir.

---

<sup>14</sup> Yaşar Nuri Öztürk, Ebû Hanîfe'ye dair yazdığı eserinin başlığına “akılcılığın öncüsü” sıfatını uygun görmüştür: **Arapçılığa Karşı Akılcılığın Öncüsü İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe, (Esas Fikirleri Gölgeleyen Önder)**, Yeni Boyut Yayınları, 17. Baskı, İstanbul, 2009.

<sup>15</sup> Mehmet Görmez, **Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, TDV Yayınları, Ankara, 1997, s. 147; Ali Bakkal, “Ebû Hanîfe'nin İstihsan Anlayışı”, **İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi**, Kurav Yayınları, ed. İbrahim Hatıboğlu, Bursa, 2005, I, 278-279.

Diğer taraftan çalışmada ulaşmak istediğimiz gayelerden biri de Hanefî fukahâsının usûl eserlerinde Ebû Hanîfe'ye atfen dile getirilen kaidelerin ona âidiyetinin doğruluğunu tespit etmeye çalışmaktır. Bu konu, son derece önemlidir. Zira sonraki dönemde yaşayan bazı usûlcülerin Ebû Hanîfe'ye sert ve insafsız eleştirilerde bulunmaları,<sup>16</sup> klasik Hanefî usûlcülerinin eserleri üzerinden olmaktadır. Bu kaideler, ister Ebû Hanîfe'nin gerçekten ileri sürdüğü şartlar olsun ister ona ait olduğu zannedilen şartlar olsun, bunların da bir ictihad neticesinde elde edildiği unutulmamalıdır. Ve ictihadlarında hata edenler de -şayet hata etmişlerse- sevaptan mahrum edilmemişlerdir. Ayrıca İmam Ebû Hanîfe'nin uyguladığı usûl ile sonraki dönem Hanefî fakîhlerinin metodu arasında zaman içerisinde bir açı farkı oluşup oluşmadığı da tespit edilmeye çalışılmıştır. Burada elbette ki Hanefî fakîhlerin imamlarına sadakat derecesini ölçmek değil, tam aksine onun asıllarına bağlı kalarak gerektiğinde ondan farklı ictihadların oluşabileceğini ortaya koymak hedeflenmiştir. Bu, aynı zamanda günümüzdeki kimi araştırmacıların,<sup>17</sup> müctehidlerin eserlerine nass muamelesi yapıldığı şeklindeki iddialarının sınanması anlamına da gelmektedir.

Çalışmamızın bir başka hedefi de alternatif usûl arayışlarının sıkça tartışıldığı ve fıkıh öğretim metoduna dair ilmî toplantıların yapıldığı günümüzde, bu arayışlara bir istinad noktası bulma arzusudur. Pek tabiidir ki, bir konudaki alternatif arayışları, o alandaki eksikliklerden ya da imkânların son haddine varması sebebiyle sistemin iş göremez hale geldiği kanaatinden kaynaklanmaktadır. Alternatif arayışlarına çıkanların ise asla göz ardı edemeyeceği bir kültürel miras söz konusudur. Zira bir şeyin alternatifini oluşturabilmek, ilk adım olarak onun ne olduğu konusunda bilgi sahibi olmaya bağlıdır. Neyle karşı karşıya olduğunu bilmeyenlerin ona alternatif üretmeleri,

---

<sup>16</sup> Mesela Râzî, umûmu'l-belvâ şartını cahilce bir tavır olarak niteleyerek aşağılayıcı bir üslup takınır. Ona göre haber-i vâhidin kabul edilebilmesi için böyle bir şartı ileri süren hiçbir kimse yoktur (Râzî, **Menâkıbü'l-İmam eş-Şâfi**, thk. Ahmed Hicazi Sakka, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezher, Kahire, 1986, s. 27).

<sup>17</sup> Muhammed Mustafa Şelebî, **Ta'lîlül-Ahkâm, Arz ve Tahlîl li Tarîkati't-Ta'lîl ve Tatavvurâtiha fi Usûri'l-İctihad ve't-Taklid**, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1981, s. 383.

mantiken mümkün değildir. Gazzâlî bununla ilgili olarak “Bir ilme son haddine kadar vâkıf olmayan kimse, o ilimdeki bozukluğa vâkıf olamaz” tespitini dile getirmiştir.

İmam Ebû Hanîfe’nin ictihad anlayışını tespit etmek için yapılan bu çalışma, hem ondan önceki dönemin hem de yaşadığı dönemin ve coğrafyanın sosyo-kültürel ve siyasî özelliklerini vererek bir zemin hazırlamıştır. Ayrıca Ebû Hanîfe’ye kadar İslâm ilimlerinin oluşum ve gelişim seyri de tespit edilerek onun yaşadığı dönemin fotoğrafı netleştirilmeye çalışılmıştır. Buna ek olarak onun siyasî düşünceleri, eylemleri ve yönetimle ilişkileri de ele alınmak sûretiyle ictihad anlayışını oluşturan ve ona etki eden bütün âmiller, vuzûha kavuşturulmak istenmiştir.

Ebû Hanîfe’nin hayatı hakkında doğru tarih bilgilerine erişmek, pek çok zıt rivayetler içinden doğrusunu bulabilmek, birtakım zorlukları aşmayı gerektirmektedir. Sadece nesebi konusunda yapılan değişik yorumlar bile bu zorluğa örnek olarak yeter. Bu nedenle bu alandaki bilgileri değerlendirirken dikkatli ve münekkî tarihçilerin bakış açılarından faydalanmak sûretiyle doğruya ulaşmaya çalıştık. Mesela onun, İslâm ilimleri içerisinde neden fıkıhta karar kıldığı şeklindeki rivayetin, vâkıya hiç de uymadığını tespit eden Zehebî’nin yaklaşımı, bize çok daha tutarlı gelmektedir. Ebû Hanîfe’nin “Fıkha nasıl başladın” sorusuna verdiği cevapta, hem henüz teşekkülünü tamamlamamış İslâm ilimlerinin adlarını kullanması hem de fikhî sonradan kazandığı anlamıyla ifade etmesi<sup>18</sup>, bu rivayetin sahîhliğini gölgelemektedir. Nitekim Zehebî, bu rivayetin uydurma olduğunu şöyle ifade eder: “Bu hurafeyi ortaya atanın Allah cezasını versin. O dönemde kelim ilmi ortaya çıkmış mıydı?”<sup>19</sup> Tarihî olayların doğrusunu araştırırken İbn Haldun’un sunduğu usûl de hakikate erişmede büyük bir işleve sahiptir. O, doğruya ulaşmak ve yanlışlığa düşmemek için değişik kaynaklara başvurmayı,

---

<sup>18</sup> Saymerî, **Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Haydarabad, 1974, s. 19; Hatîb Bağdâdî, **Târîhu Bağdad ev Medîneti's-Selâm**, Beyrut, t.y. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, XIII, 331-332.

<sup>19</sup> Zehebî, **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, Müessesetü'r-Risâle, 3. baskı, thk. Şuayb el-Arnaut, Hüseyin Esed, Beyrut, 1985, VI, 397.

sağlam bir bakış açısına sahip olmayı, geçmişle şimdi arasında mukayeseler yapmayı ve toplumsal hayattaki birtakım özellikleri dikkate almayı gerekli görmektedir.<sup>20</sup>

Biz İmam Ebû Hanîfe'nin ictihad anlayışını, ilk dönemin şartlarını korumaya gayret ederek dört şer'î delil çerçevesinde ele aldık. Bunun yanı sıra, hem usûl problemlerini hem de bunların fûrûa yansımalarını, onun kelamî eğilimlerini de kısmen dikkate alarak inceledik. Ancak şer'î delillerin tâli kategorisine giren birçok kaynağa yer vermedik. Çünkü İmam Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bazı tâli kaynaklar, mesela örf, onun başvurduğu bir ilke olarak sunulduğu gibi, ondan sonraki Hanefî usûlcülerin tahrir ettiği bir kaynak olarak da ele alınabilmektedir. Öte yandan bu kaynakların İmam Ebû Hanîfe'ye nispetini doğru kabul etsek bile, ayrı bir çalışma olarak ele alınması gereken konuları içerdiği açıktır. Ayrıca İmam Ebû Hanîfe'nin dilbilimi ve dil felsefesine ilişkin görüşleri de son derece önemli olduğunu düşünmemize rağmen, çalışmamızın kapsamı dışında tutulmuştur. Onun Kûfe ve Basra gibi önemli dil ekolleri içerisinde Kûfe ekolüne duyduğu yakınlık, sadece coğrafi faktörden mi kaynaklanmaktadır, yoksa sahip olduğu zihnî tutum, bu ekolü benimsemekle tutarlılığını korumuş mu olmaktadır? Bu konuda yapılan bir doktora çalışması, kısmen İmam Ebû Hanîfe'nin dile dair görüşlerini yansıtmaktadır. Kûfe dil ekolüyle Hanefî mezhebi arasında, Basra dil ekolüyle de Şâfiî mezhebi arasında nisbî paralellikler kuran bu çalışma, Ebû Hanîfe'nin bazı görüşlerinin dile dayalı gerekçelerine de yer vermektedir.<sup>21</sup> Dillerin menşei, sözcüklerin sahip olduğu anlamlar ve delaletleri, nahiv kurallarının oluşumu ve bağlayıcılığı, dilde kıyasın yapıp yapılamayacağı gibi son derece önemli konular, gerçekte inceleme alanı lafızlar olan bir âlimin, ilgisiz kalamayacağı konulardır. Klasik dönem fıkıh usûlü eserlerinde, zaman

---

<sup>20</sup>İbn Haldun, **Mukaddime**, I, 31-32.

<sup>21</sup> Osman Güman, **Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi (el-İsnevî Örneği)**, yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006, ss. 110, 159-160, 167, 172, 209, 215-216, 277-278; Bu konuyla ilgili bir başka çalışma da Yûsuf Halef Mahl el-İsâvî tarafından yapılmıştır (**Eseru'l-Arabiyye Fistinbatî'l-Ahkâmî'l-Fıkhiyye Mine's-Sünneti'n-Nebeviyye**, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 2002).

zaman abartıldığı hissini uyandıran bir genişlikte ve teferruâtlıca ele alınan dil konuları, aslında sahip olduğu önemin bir yansıması olarak bu denli geniş bir alan kaplamıştır.

Ebû Hanîfe'nin usûlünü incelerken karşılaştığımız en önemli sorun, onu kendi referansları (usûlü) çerçevesinde mi, yoksa daha farklı bir usûl açısından mı ele almak gerektiği ile ilgili olmaktadır. Kendi referanslarına bağlı kaldığımız takdirde ictihad anlayışını ve vardığı sonuçları tenkide tâbi tutma imkânı neredeyse yok olmaktadır. Mesela Hanefî mezhebinin meşhûr müctehidlerinden olan Ebu'l-Hasan Kerhî'nin (v. 340), mezhebin görüşleriyle nassların çatışması durumunda dile getirdiği ihtimaller, mevcut sorunu çok iyi resmetmektedir:

*“Mezhebimizin görüşlerine aykırı olarak gelen her haber, neshe veya kendisine denk muarız bir delilin bulunduğu ve bu sebeple de arkadaşlarımızın başka bir delille amel ettiklerine veya arkadaşlarımızın tercih şekillerinden herhangi birini kullanarak tercihte bulunduklarına veya söz konusu delillerin arasını uzlaştırdıklarına hamledilir. Ne var ki, bütün bunlar, delilin mevcudiyetine göre yapılır. Neshe delalet eden bir delil bulunursa neshe; diğer bir mânaya delalet eden bir delil bulunursa, delalet ettiği mânaya gideriz.”<sup>22</sup>*

Başka bir usûl zaviyesinden eleştiri yöneltildiği takdirde ise, onun usûlünün bilinmemesi sebebiyle yanılgıya düşüldüğü görüşü ileri sürülmektedir. Bu, her ne kadar anlamayı sınırlandırıcı bir etki meydana getiren önemli bir kurala göndermede bulunuyorsa da, eleştiri alanını daraltması, hatta imkânsızlaştırması sebebiyle uygulanamaz bir niteliğe sahiptir. Çünkü eleştirilerin odağında sadece, ictihad sonucu elde edilen fûrû-ı fıkıh meseleleri değil, bizzat ictihad usûlü de yer almaktadır. Dolayısıyla onun ictihadlarında isabet edip etmediği meselesi, her zaman ihtilâfların hüküm sürdüğü bir alan olarak durmaktadır.

---

<sup>22</sup> Debûsî, **Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi**, çev. Ferhat Koca, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, s. 268.

İmam Ebû Hanîfe'nin usûlünü tespitinde kendi eserleri başta olmak üzere öğrencilerinin ve Hanefî mezhebinin klasik kaynakları temel alınmıştır. Hanefî mezhebinin usûl ve fîrû tarihinde bir yönüyle geri planda kalmış olan Tahâvî (v. 321) ve Ebû Mansur Mâturîdî'nin (v. 333) eserleri, çalışmada başvurduğumuz ilk kaynaklar arasında yer almaktadır. Hanefî usûlünde genellikle Ebû Bekir Cessâs (v. 370) ile başlatılan en eski Hanefî usûl eserleri, bu sayede biraz daha Ebû Hanîfe dönemine yaklaştırılmıştır. Burada akla gelebilecek bir tereddütü gidermek amacıyla belirtmeliyiz ki, onun eserlerinde sistematik bir usûl bilgisi bulmak mümkün olmasa da edille-i şer'îye'ye bakış açısını kısmen öğrenebileceğimiz esaslara sahip bulunmaktayız. Bu konu, ilgili bölümde ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Bu kaynaklara ek olarak diğer mezheplerin ve müctehidlerin görüşlerini ihtiva eden mukayeseli fıkıh kitapları da başvuru kaynaklarımız arasında yer almıştır. Çünkü, herhangi bir mezhebin ya da müctehidin görüşleri üzerinde araştırma yaparken, diğer mezheplerin ve müctehidlerin görüşlerine yer vermeden, hatta diğer İslâmî ilimlere atıfta bulunmadan ilerlemek mümkün değildir. Onun eserlerinde fîrû-i fıkha ait meselelerin çok az olduğu bilinmektedir. Daha çok kelimâ konuların ele alındığı kendi eserlerinde fîrûa ait son derece sınırlı birkaç meseleye değinilmiş olması da o dönemdeki kelimâ ihtilâflarda hangi tarafta durduğuna dair bir alâmet teşkil etmesi sebebiyledir.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Ebû'l-Müntehâ Manisâvî, el-Fıkhu'l-Ekber'e yazdığı şerhte Ramazan ayında kılınan terâvih namazının sünnet olduğunu belirttikten sonra şu açıklamada bulunur: "Bu, Râfizîler'e cevaptır. Çünkü onlar terâvihi ve mestler üzerine meshi inkâr etmiş ve ayaklarını –mestsiz olarak- meshetmişlerdir. el-Hülâsa sahibi şöyle demiştir: 'Müntekâ'da geçtiğine göre Ebû Hanîfe'ye ehl-i sünnet ve'l-cemaatin görüşü sorulduğunda o 'Şeyhaynî (Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer) diğerlerine üstün tutmak, iki dâmadı (Hz. Osman ve Hz. Ali) sevmek, mestler üzerine meshi câiz görmek ve ister iyi bir kimse olsun ister fâcîr, onun arkasında namaz kılıp imamlığını kabul etmektir. Doğruya eriştiren yalnız Allah'tır' demiştir" (Ebû'l-Müntehâ, **Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber**, Dâru'n-Nîl, İzmir, 2007, s. 46). Mestler üzerine mesh etme konusunun Ebû Hanîfe tarafından Ehl-i Sünnet'ten olma şartı olarak kabul edilmesini yorumlayan Şükrü Özen, bunu İmam Ebû Hanîfe'nin sahabe ile ilgili görüşü (udûl olmaları) bağlamında değerlendirmek gerektiğini belirtir ("Ebû Hanîfe'nin Usûl ve Fîrû Anlayışının Kelamî Temelleri", **İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi**, II, 117). Oysa İmam Ebû Hanîfe'nin sahabe adaleti konusundaki mütâlaaları daha farklıdır. Bu, hem kendi ifadelerinde kendini göstermekte (**Risâle ila Osman Bettî**, s. 67) hem de Hanefî fıkıh usûlü geleneğinin râvilere ilişkin aradığı şartlarda ortaya çıkmaktadır (Cessâs, **el-Fusûl fi'l-Usûl**, thk. Muhammed M. Tamir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, III, 151; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009, III, 4).

İslâm fıkıh mirasının bir bölümünü teşkil eden fakat müntesipleri bulunmadığı için ancak kitaplarda görüşlerine rastladığımız Mu'tezile ve Zâhiriyye gibi mezheplerden de yararlandık. Ebû Hanîfe'nin ichtihadında son derece hassas bir yere sahip olan hadise bakış açısını ele alırken hem hadis kaynakları, hem de onların şerhleri referanslarımız arasında yer almıştır. Fıkha ait bütün bu kaynaklara ek olarak gerek ülkemizde gerekse yurt dışında Ebû Hanîfe ilgili yapılan araştırmalar da başvuru kaynaklarımız arasında yer almıştır.

İmam Ebû Hanîfe ile ilgili Türkiye'de yapılan akademik çalışmalarda özellikle onun hadis ve sünnet anlayışı üzerinde yoğunlaşıldığı görülmektedir. Bu durum, son derece normaldir. Zira Ebû Hanîfe'ye yöneltilen tenkitlerin çok önemli bir kısmı bu alanla ilgilidir. M. Hilmi Merttürkmen, "Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları" adlı doktora teziyle bir fakîh ile muhaddisin hadis anlayışlarını karşılaştırmıştır.<sup>24</sup> Fıkıh ve hadis ilimlerinin bu iki önemli ve otorite isminin karşılaştırılarak incelenmesinin, birtakım mahzurlar taşıdığı açıktır. Tezin muhtevasının da gösterdiği gibi, araştırmacı, Buhârî'yi sahîh hadisin kıstası olarak kabul etmekte ve ona muhalif bir ichtihadı da sahîh hadise rağmen re'yle amel olarak telakki etmektedir. Bu yaklaşım tarzı, klasik fıkıh kaynaklarında da kısmen görülmektedir. Bunun sonucu olarak Merttürkmen, Ebû Hanîfe'nin az hadis kullandığını, hatta bazı sahîh hadisleri bile terk ettiğini ileri sürebilmiştir. Bu iddiaların ne denli mesnetsiz olduğu, tezimizin ilgili bölümlerinde detaylı olarak ele alındığı için burada sadece, kullanılan terminolojinin tarihî olarak bir takım sorunlar ihtiva ettiğine değinmekle yetineceğiz; bir de İmam Ebû Hanîfe'nin uyarısının sebepsiz olmadığına: "Bir kimsenin neye dayandığımızı bilmeden bizim görüşümüzü nakletmesi doğru değildir." Gerçekte hiçbir imam –sadece İmam Ebû Hanîfe değil- sahîh olduğunu düşündüğü bir hadisi terk etmez/edemez. Fakat sıhhat kriterlerinin farklılığı, ilgili hadisin hangi kategoriye gireceğine etki ettiği için, bir imamın sahîh gördüğü hadis, bir başka imam için sahîh olmayabilir. Mezkûr tezin sonuç

---

<sup>24</sup> M. Hilmi Merttürkmen, **Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları**, yayınlanmamış doktora tezi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum, 1976.



kısımında yer alan bir ifade ise son derece şaşırtıcıdır. Araştırmacının vardığı sonuca göre, Ebû Hanîfe çok zeki olup meseleleri çok incelediği için bazı garipsenecek sonuçlara varmıştır.

İmam Ebû Hanîfe'nin hadis anlayışını ele alan bir başka çalışma da İsmail Hakkı Ünal'a aittir. O, "İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu" adlı tezinde<sup>25</sup> İmam Ebû Hanîfe'nin hadis karşısındaki tutumunu örneklerle ortaya koyduktan sonra, bu örneklerin dayandığı temel prensipleri maddeler halinde açıklamıştır. Ayrıca talebelerinin bazı konularda kendisine muhalefet ettiğini, bunun sebeplerinden biri olarak da bazı hadislerin İmam'a ulaşmamış olmasını göstermektedir. Tezin son kısmında ise Ebû Hanîfe'nin hadis anlayışı ve bilgisi konusunda olumlu ve olumsuz görüşe sahip olan âlimlerin değerlendirmelerine yer vermiştir.

İmam-ı Âzam'ın usûlünde sünnet anlayışını ilk dönem Hanefî kaynaklarına göre ele alan bir çalışma da Metin Yiğit'e aittir. O, "Erken Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre İmam Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet" adlı bu değerli çalışmasında<sup>26</sup> İmam Ebû Hanîfe'ye atfedilen sünnetle alakalı usûl kaidelerinin, ona âidiyetini sorgulamış ve bazı kuralların Ebû Hanîfe'ye nispet edilmesinin yanlış olduğu sonucuna varmıştır.

Sünnet ve hadis eksenli bu çalışmaların dışında İmam Ebû Hanîfe'nin fıkıh tarihindeki konumuna vurgu yapan ve ictihad anlayışını ana hatlarıyla ortaya koyan bir çalışma, Muhammed Hamidullah'a aittir. O, herhangi bir fûrû konusuna yer vermeksizin genel olarak İmam Ebû Hanîfe'nin fıkıh tarihindeki müstesna konumuna yer vermiştir.

---

<sup>25</sup> İsmail Hakkı Ünal, **İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebi'nin Hadis Metodu**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1989.

<sup>26</sup> Metin Yiğit, **Erken Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre İmam Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009.

İmam Ebû Hanîfe'nin fıkıh anlayışını ele alan bir doktora tezi, Mustafa Uzunpostalcı tarafından yapılmıştır. Ayrıca yazar, İslâm Ansikopedisi'ne yazmış olduğu “Ebû Hanîfe” adlı makalesinde<sup>27</sup> de Ebû Hanîfe hakkında kapsayıcı bilgiler sunmuştur.

İslâmî Araştırmalar dergisinin hazırlamış olduğu Ebû Hanîfe Özel Sayısı<sup>28</sup> ile İmam-ı Âzam'ın düşünce sistemini ele alan sempozyumda,<sup>29</sup> onun değişik ilimler cephesinden incelendiğini, bazı fûrû konularına dair icihadlarının etraflıca ele alındığını görmekteyiz.

İmam Ebû Hanîfe'yi ve icihad anlayışını ele alan son çalışma ise Yaşar Nuri Öztürk tarafından yapılmıştır.<sup>30</sup> Onun eseri, İslâm fıkıhçılara, daha doğrusu İslâm âlimlerine karşı takındığı tavır sebebiyle geleneği aşağılayan bir çizgi takip etmektedir. Ayrıca popülist bir üslûba sahip olduğu için, yakın dönem tarihimize Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönem arasında zoraki kurduğu bağlantılar sebebiyle ilmîlikten de uzaklaşmıştır.

İmam Ebû Hanîfe ile ilgili yurt dışında yapılan çalışmalardan birisi Muhammed Ebû Zehra'ya aittir.<sup>31</sup> O, imamın yaşadığı dönemin siyasî ve sosyal çerçevesini çizdikten sonra hem usûl anlayışını hem de fûrû meselelerine yaklaşımını incelemiştir. Ancak şer'î deliller konusunu detaylandırmadan bir fikir verme sadedinde ele almıştır. Eserinin en önemli taraflarından birisi, Ebû Hanîfe'nin yöntemiyle Hanefî fakîh ve usûlcülerinin metodu arasında var olan farka temas ederek Hanefî usûlünü de analiz etmesidir.

---

<sup>27</sup> Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, **DİA**, İstanbul, 2000, X, 131-138.

<sup>28</sup> **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, Ebû Hanîfe Özel Sayısı, Cilt: 15, Sayı: 1-2, 2002.

<sup>29</sup> Bu sempozyum daha sonra kitap olarak da basılmıştır: **İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi**, ed. İbrahim Hatiboğlu, Kurav Yayınları, Bursa, 2005.

<sup>30</sup> Yaşar Nuri Öztürk, **İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe**, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul, 2009.

<sup>31</sup> Muhammed Ebû Zehra, **Ebû Hanîfe**, çev. Osman Keskiöğlu, 2. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1997.

Înayetullah İbلاغ, “el-İmamü'l-Âzam Ebû Hanîfe el-Mütekellim” adlı çalışmasında onun kelimî yönü üzerinde durmuştur.<sup>32</sup> Onun Batı ve kadîm İran felsefelerinden etkilenmeden kendine özgü bir ekol geliştirdiğini tespit eden İbلاغ, imanın artıp eksilmesi, Allah’ın birliği, halku’l-Kur’ân, kader, kulların fiilleri, ircâ gibi kelimî konulara ek olarak İmam Ebû Hanîfe’nin eserlerinin ona âidiyeti ve bunun üzerindeki şüpheleri ele almıştır. İbلاغ, eserinin son kısmında onun siyasî görüşlerine de yer vermiş ve Ebû Hanîfe’nin bir kısım halk hareketlerine destek vermesini, fitnelere sebep olması şeklinde yorumlayanların hatalı olduklarını ve onun sadece Müslüman toplumun yararına çalıştığını belirtmiştir. Ehl-i beyte olan sevgisinin de yanlış yorumlandığına değinen İbلاغ, siyaseten onlara yakın durmakla dinî olarak aynı görüşlere sahip olmak arasındaki farka dikkat çekmiştir.

Son olarak Şiblî Nu’mânî’nin Ebû Hanîfe ve eserlerini incelediği kitabına değinmek istiyoruz.<sup>33</sup> Şiblî Nu’mânî, bu çalışmasında İmam Ebû Hanîfe’nin hayatı hakkında tarihî bilgilere yer verdikten sonra eserlerinin ona âidiyetini metin açısından ve tarihî olarak tenkide tâbi tutmuş ve bunların Ebû Hanîfe’ye ait olduğu konusundaki kuşkularını dile getirmiştir. Nu’mânî, ayrıca bu eserinde bazı oryantalist yazarların Roma hukukunun İslâm fikhı, özelde de Hanefî fikhı üzerindeki etkileri üzerine yazdıkları bilgileri kritik etmiştir.

Fıkıh tarihine ilişkin herhangi bir konuyu ve şahsiyeti ele alırken siyasî hayat hakkında bilgi vermek, elbette sadece bir konuya giriş çerçevesinde mütâlâa edilemez. Hem bilimsel hem de fikrî konuların veya sorunların siyasî karşılıklarıyla ele alınması, bütünü görebilmek için son derece isabetli bir anlama yöntemidir. Bu nedenle siyasî

---

<sup>32</sup>Înâyetullah İbلاغ Efganî, **el-İmamü'l-Âzam Ebû Hanîfe el-Mütekellim**, çev. Muhammed Ali Mahcub, 2. Baskı, Vizâretü'l-Evkâf, Kahire, 1987.

<sup>33</sup> Shibli Numani, **Imam Abu Hanifah Life and Work**, çev. Mohammad Hadi Hussain, Kitab Bhavan, New Delhi, 1988.

eğilimler, toplumsal olan her konuya da etki etmiştir.<sup>34</sup> Hatta kimi araştırmacılar, İslâm tarihindeki düşünce ekollerini incelemek isteyen bir kimse ile siyasî fırkaları araştıran bir kimsenin başvuru kaynaklarının aynı olacağını ileri sürer.<sup>35</sup> Bu sebeple, siyasî özelliklerin, çalıştığımız konu ve şahsiyeti daha doğru anlayabilmek için bilinmesi gerektiğini düşünüyoruz.

İslâm dininin Arap yarımadasında ortaya çıkmasından önce Araplar, bulundukları coğrafyada kendi aralarında pek çok savaş yapmış, bu savaşlarda çok sayıda insanın ölümüne sebep olmuşlardı. Bu iç mücadeleler, komşu devletler tarafından değerlendirilerek Arapların kısmen de olsa hâkimiyet altına alınmalarına zemin hazırlamıştır.<sup>36</sup>

İslâm'ın Arap yarımadasında yayılmasıyla sağlanan birlik, durumu tersine çevirmiş ve Müslümanlar, Bizans ve Sasanî gibi dönemin iki önemli gücüyle mücadele edecek seviyeye gelmişlerdir. Allah Rasûlü'nün (sav) İslâm aracılığıyla sağladığı bu birlik, O'nun şahsiyeti sayesinde ve Medine toplumunun daima dış saldırılara karşı hazırlıklı olması gibi sebeplerle varlığını sürdürmüştür.<sup>37</sup> Ancak O'nun vefatından sonra,

---

<sup>34</sup> Mesela Hanefî fıkıh usûlünde Allah Rasûlü'nün (sav) konumu ve otoritesini inceleyen Murteza Bedir, eserinin pek çok yerinde siyasî arka planı yansıtarak usûl kitaplarındaki değişimi yansıtmıştır (**Fıkıh, Mezhep ve Sünnet, Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004, ss. 30, 32, 40, 58, 59, 190, 206, 207, 211, 212, 215); Fazlurrahman, insanın hürriyeti ve cebir hakkındaki tartışmalarda siyasî içerik bulunduğundan söz eder (**İslâm**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004, s. 110); Subhi Mahmesani, ictihad kapısının kapanmasıyla o dönemdeki siyasî başarısızlıklar arasında bir irtibat olduğunu, istikrar ve birlik düşüncesinin öne çıktığını ileri sürmektedir (**Felsefetü't-Teşrî fi'l-İslâm**, s. 137); Muhammed Selim Avva da, benzer bir şekilde siyasî otoritede meydana gelen zaafarla ictihad kapısının kapatılması düşüncesi arasında bir ilişkiden söz eder (**el-Fıkhü'l İslâmî fi Tarîki't-Tecdid**, Kahire, Sefirü'd-Devliyye li'n-Neşr, 2008, s. 59).

<sup>35</sup> Dücane Cündioğlu, **Söyleşiler, Kur'ân ve Dil'e Dair**, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 112-113.

<sup>36</sup> İbn Hişam, **es-Siretü'n-Nebeviyye**, thk. Mustafa Sakka, Kahire, 1955, I, 209-210; İbn Sa'd, **Kitabü't-Tabakâti'l-Kebir**, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hanci, Kahire, 2001, I, 128.

<sup>37</sup> Aslında Allah Rasûlü'nün (sav) vefatından çok kısa bir süre önce Necid, Yemen ve Yemame'de yalancı peygamberlerin zuhûru ve riddelerin vukû bulması, kendisinden sonra meydana gelecek olayların ipuçlarını veriyordu (İbnü'l-Esir, **el-Kâmil fi't-Tarih**, thk. Halil Me'mun Şiha, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2002, V, 61).

daha önceki problemlerin bir kısmı tekrar gün yüzüne çıkmış ve O'nun naaşı henüz defnedilmeden siyasî krizler baş göstermiştir.<sup>38</sup>

Hız. Peygamber'in (sav) vefatını müteakip siyasî alanda yaşanan gelişmeler, sonraki devirlerde ortaya çıkan fikir hareketlerine zemin hazırlamıştır. Dört halife devrinde fetihlerle beraber hızla genişleyen İslâm coğrafyası, çevredeki kültür ve inançlarla yüz yüze gelmiş ve bir etkileşim yaşanmıştır. Hız. Ömer döneminde İran ve Bizans'a ait önemli yerlerin fethiyle siyasî olarak iyice güçlenen İslâm devleti, buralardaki farklı kültürlerle de temasa geçmiştir. Yine onun döneminde kurulan Kûfe ve Basra şehirleri, bölgenin önemli idarî ve ticarî merkezleri haline gelmiştir. Abdullah b. Mes'ud'un Kûfe'ye gelmesiyle birlikte bir ilim merkezi olan bölge, sonraki dönemlerde fıkıh, hadis, kıraat ve Arap dilinde ekol olmuştur.<sup>39</sup> Hız. Ali halife olduğunda devletin başkentini buraya taşımıştır. Hız. Osman ve Hız. Ali döneminde yaşanan gelişmeler ve iç savaşlar, Müslümanların eski cahiliye geleneklerinin yeniden gün yüzüne çıkmasına sebep olduğu gibi İslâm ilimlerine de değişik yollarla etki etmiştir.<sup>40</sup>

İslâm düşüncesinde ortaya çıkan fırkaların başlangıç noktası da yine Hız. Osman ve Hız. Ali dönemleridir. Hız. Osman dönemindeki bazı uygulamalar, hoşnutsuzluklara sebep olmuş ve muhalif bir grubun oluşmasına zemin hazırlamıştır. Abdullah b. Sebe bu muhalif grubu bir araya getirmiş ve aynı zamanda ehl-i beyt sevgisini de kullanarak Şiîlik'in kendi istediği yöne doğru gitmesini sağlamıştır. Böylece Şiîlik, hilâfet karşıtı grupların ortak zemini olmuştur. İbn Sebe ayrıca, Şîa fikirlerine birtakım felsefî düşüncelerin sokulmasını başarmıştır. Makrizî'nin konuya ilişkin tespitleri şöyledir:

---

<sup>38</sup>Taberî, **Tarihu't-Taberî, Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülûk**, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Dâru Süveydan, Beyrut, 1967, II, 243; İbn Sa'd, **Tabakât**, II, 245.

<sup>39</sup>M. Mahfuz Söylemez, **Bedevîlik'ten Hadarîliğe Kûfe**, Ankara Okulu, Ankara, 2001, ss. 22-23.

<sup>40</sup>Kabilecilik anlayışının tekrar ortaya çıkarak siyasî krizlerin yaşanması, buna örnek olarak gösterilebilir. Hadis alanında mevzû hadislerin ortaya çıkması, bu siyasî mücadelelerle doğrudan bağlantılıdır. Kelama ilişkin tartışmalar, İslâm hukukunun icmâ delili ve sahabenin konumu, sadece tarihî sanılan ama gerçekte çok yönlü olan siyasî mücadelelerle bağlantılıdır (M. Hayri, Kırbasoğlu, **İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi**, Ankara Okulu, Ankara, 1999, s. 283; Ahmet Yaman, "Siyaset-Hukuk İlişkisi Bağlamında Ebû Hanîfe Dönemi", **İslâmî Araştırmalar**, Ebû Hanîfe Özel Sayısı, Cilt: 15, Sayı: 1-2, ss. 273-281.

*“İranlılar, köklü bir devlet anlayışına sahip olduklarından, Arapları kendileri için tehlike arz etmeyen bir topluluk olarak görüyorlardı. Fakat İran devleti, Araplar tarafından yıkılınca durum değişti. İran’da hala eski inançlara bağlı olanların endişesi arttı ve bunların bir kısmı Müslüman olmadıkları halde öyle göründü. Bu yolun İslâm’ı durdurmak için daha etkili olduğunu gördüler.”<sup>41</sup>*

Siyasî yapıya doğrudan etki etmeye çalışan Hâricîler, savundukları birtakım görüşlerle Mu’tezile, Mürcie gibi karşıt görüşlerin ortaya çıkmasına da sebep olmuşlardır.

Mu’tezile’nin ortaya çıkması, aslında Hasan Basrî’nin öğrencilerinden Vâsıl b. Atâ’nın “itizâl”iyle olmuştur. İnsanın fiilleri, Allah’ın sıfatları gibi konularda Hasan Basrî’den ayrı düşüncelere sahip olan Vâsıl ile ortaya çıkan Mu’tezile<sup>42</sup>, sonraki dönemlerde Arapça’ya tercüme edilen felsefî eserlerden de yararlanarak İslâm’ı savunmaya çalışmıştır.

Emevîler döneminin en belirgin özelliği, çok hızlı bir şekilde gerçekleşen fetih hareketleridir. İslâm devletinin sınırları, doğuda Hindistan ve Türk ülkelerinden,

---

<sup>41</sup> **Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi**, red. Hakkı Dursun Yıldız, Çağ Yayınları, İstanbul, 1992, II, 437 (Makrizî, **el-Hitât**, I, 263’ten naklen); Ahmed Emin de benzer bir değerlendirmede bulunarak Şîlik’in İslâm’ı yıkmak isteyenlerin sığındıkları bir kale olduğunu ve ehl-i beyt sevgisini de kötü emellerini gizleyen bir perde olarak kullandıklarını belirtmiştir (Ahmed Emin, **Fecru’l-İslâm**, el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmme li’l-Kitâb, Kahire, 1996, ss. 276-277). Ayrıca Muhammed Ebû Zehra, konuya ilişkin değerlendirmesinde şöyle demektedir: “Şîa arasında öyleleri vardır ki, müslümanları ifsat etmek için dıştan müslüman görünmüşlerdir. Maksatları İslâm’ı esasından sarsmaktır. Böylece kendi milletlerinin eski devlet ve hâkimiyetlerini tekrar diriltmek, hiç olmazsa en azından kendi hâkimiyetlerine son veren müslümanlardan öğ almak istiyorlardı.” (**Ebû Hanîfe**, ss. 121-122); Muhammed Esed, “ulusal bir husumetin dinsel bir doktrine dönüşmesi” olarak tanımladığı bu durum hakkında şu değerlendirmede bulunur: “Şîa doktrininin İran’da revaç bulmasında, İran’ın Araplar tarafından fethedilmesine karşı sessiz bir protesto tavrı sezmişimdir hep. Bu kanaatimi, İranlıların Hz. Ömer’i (ra) diğer iki ‘gâsib’dan, Hz. Ebû Bekir ve Osman’dan (ra) daha derin bir kinle anmaları da desteklemektedir. Doktriner açıdan Ebû Bekir’in (ra) baş mütecâviz olarak görülmesi gerekirken, ikinci halife Ömer’in böylesine şiddetli bir kine hedef olması, onun İran fatihi olmasından ileri geliyor olmalı herhalde. Hz. Ali soyunun İran’da öylesine büyük bir saygı ve tazimle anılmasının sebebi de buydu sanırım. Ali taraftarlığı, âdeta Müslüman Araplara karşı İranlıların sembolik intikam hareketini temsil ediyordu.” (**Mekke’ye Giden Yol**, çev. Cahit Koytak, İnsan Yayınları, 15. Baskı, İstanbul, 2010, s. 363); Mehmet Emin Özafşar, **İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı, Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu**, Ankara Okulu, Ankara, 1999, s. 34.

<sup>42</sup> Şehristânî, **el-Milel ve’n-Nihal**, thk. Muhammed Seyyid Kilani, Kahire, 1961, I, 52.

kuzeyde Azerbaycan, Ermenistan ve Bizans ülkelerine, batıda Afrika ve Endülüs'e kadar kadar genişlemiştir.<sup>43</sup>

Emevîler döneminde İslâm coğrafyası genişlemesini sürdürürken iç mücadeleler de devam etmiştir. Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesi, Harre Vakası, Mekke Muhâsarası bu dönemin önemli olaylarıdır. Yine Emevîler döneminin ayırt edici bir özelliği de hilâfetin saltanata dönüşmesidir. Müslümanlar arasında Arapların ön planda tutulduğu bir politikanın izlendiği bu dönem, Arap-Mevalî çatışmasına da sebep olmuştur.<sup>44</sup> Yeni Müslüman olanları, uğradıkları haksızlıklardan kurtaran halife Ömer b. Abdülaziz (99-101) olmuştur.

Emevî iktidarına karşı faaliyetler, mevâlînin yoğun olduğu bölgelerde gelişti<sup>45</sup> ve Abbasî ailesi, ihtilâl hazırlıklarını bu bölgelerde tamamladı. Hicrî 124 yılında Horasan'da başlayan mücadeleler sonunda Abbasîler, halifeliği ele geçirdiler. Yönetimin değişmesiyle birlikte, Arapların hâkimiyeti de sona ermiştir. Arap-Mevâlî arasındaki fark ortadan kalkmış, hatta Mevâlî'nin Araplara karşı üstünlük kazandığı yeni bir dönem başlamıştır.

Abbasî yönetiminde ikinci halife Ebû Cafer Mansur döneminin (hicrî 136-158) ilk yıllarında önemli görevlerde bulunan İbn Mukaffa'nın önerdiği İran geleneğine uygun olan sistem, Fars etkisinin başlamasına yol açmış ve bu kültürden yapılan tercümeler de

---

<sup>43</sup> Hüseyin Kahraman, **Kûfe'de Hadis**, Emin Yayınları, Bursa, 2006, s. 38.

<sup>44</sup> Muhammed Hamidullah, **İslâm Anayasa Hukuku**, ed. Vecdi Akyüz, Beyan Yayınları, İstanbul, 1998, s. 40; Ebû Zehra, Emevîler'deki bu Araplık temayülünün onları hem İslâm öncesi cahiliye hayatına ait uygulamaları diriltmelerine hem de Arap olmayan Müslümanlara açıkça zulmetmeye götürdüğünü vurgular. (**Ebû Hanîfe**, ss. 106-107); Yaman, "Siyaset-Hukuk İlişkisi Bağlamında Ebû Hanîfe Dönemi", **İslâmî Araştırmalar**, Ebû Hanîfe Özel Sayısı, ss. 277-281; Öztürk de Ebû Hanîfe'yi anlattığı eserine üst başlık olarak 'Arapçılığa Karşı Akılcılığın Öncüsü' ifadesini uygun görmüş ve 'Emevî Arapçılığı'nın İslâm'a musallat oluşunu açıklamıştır. (**İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe**, s. 83 vd. ).

<sup>45</sup> Ebû Zehra, **Ebû Hanîfe**, s. 106.

etkilenmeyi artırmıştır. Yine bu geleneğin bir uzantısı olan siyasetin ulemâyı kendine bağlama politikası, başta Ebû Hanîfe olmak üzere bazı âlimler tarafından önlenmiştir.<sup>46</sup>

İmam Ebû Hanîfe'ye kadar olan dönemde İslâmî ilimler diye nitelendirilen hadis/sünnet, fıkıh, tefsir ve kelim ile bu ilimlerin yeni yeni oluşmaya başlayan usûllerinin henüz birbirinden bağımsız olmadığını biliyoruz. Aslında bu durum, ilimler arasındaki bağı koruma/koparmama anlamına da geldiğinden dini bütüncül bir şekilde ve doğru anlamaya daha elverişli gözükmektedir.<sup>47</sup> Bu elverişlilik sebebiyledir ki, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn neslinin fikrî dinamizmi, diğer dönemlere nazaran dikkat çekici bir farklılık arz etmekte ve günümüzde de örnek alınması gereken bir dönem olarak belirtilmektedir.

Hicrî 1. asır ile 2. asrın ortalarında İslâm ilimleri, şu andaki kullanılan adlarıyla bilinmediği gibi, fıkıh gibi bazı kelimeler de o dönemde farklı bir muhtevaya sahip

---

<sup>46</sup> Özafşar, **İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arkapları**, s. 37.

<sup>47</sup> Klasik kaynaklar içerisinde Şâtıbî'nin eseri, bu bütünlüğü sağlayan önemli bir kaynaktır. Müellif, kitabın işlevini de anlattığı Mukaddime'de, (bütün) şer'î ilimlerde yükselme yollarını bildireceğini açıklamaktadır (**el-Muvâfakât fî Usûlî's-Serîa**, I, 18). Kitabı neşre hazırlayan A. Dıraz, Şâtıbî'nin, eserini sünneti, müfessirlerin sözlerini, kelim bahislerini, öncekilerin usûlünü, müctehid imamların fûrûunu, seçkin mutasavvıfların sülûklarını ihata ettikten sonra yazdığını belirtir (s. 9) Yine kitabı Türkçe'ye çeviren Mehmet Erdoğan, "İslâmî İlimler Metodolojisi" alt başlığını uygun görmüş ve önsözde kitabın usûl ilmine ilaveten diğer şer'î ve aklî ilimlerde işlenen konuları esas aldığını, bütün şer'î ilimlere yönelik bir özeleştirici içerdiğini belirtmiştir (Önsöz); H.A.R.Gibb'in "parçacı" yaklaşım iddiası için Mâlik b. Nebî, selef dönemi ve onu takip eden gelişme dönemi İslâm dünyasını istisna eder; özellikle usûl-ı fıkıh alanında ortaya konan eserlerin orijinallliğini ve eşsizliğini hatırlatarak fikrini delillendirir (İbrahim Canan, **Sünnet Anlayışı**, Ufuk Kitap, İstanbul, 2007, s. 60, Malek Bennabi, "Vocation De l'Islam" ss. 15-18'den naklen); Fazlurrahman, "bütünlük ilkesi"ni dile getirmiş ve bir taraftan İslâmî ilimlerin kendi içinde, diğer taraftan da fikhin kendi bünyesinde bütünlüğü sağlaması gerektiğini vurgulamıştır: "...ancak Kur'ân'ın mânasını bir bütün olarak anlamamız için bize yardımcı olacak bir tefsir teorisine büyük bir ihtiyaç vardır. Bu teori sayesinde Kur'ân'ın hem kelimî, hem de ahlakî ve ahlakî-hukukî kısımları birleşmiş bir bütün olacaktır." ("Kur'ân'ı Yorumlama", **İslâmî Araştırmalar**, çev. Osman Taştan, Cilt: 1, Sayı: 5, s. 100-105). Ayrıca o, parçacı olma özelliğini şöyle ifade eder: "Gerçekten de fikhimizin en temel ve çarpıcı özelliği, çeşitli kısımları ile fikhî konularının ve ifadelerinin, tutarlı bir sistem oluşturacak şekilde bir araya getirilmemiş olmasıdır." (**Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu**, s. 154); Yapısal bütünlüğü Gazzâlî üzerinden ele alan Dücan Cündioğlu, onun ihya projesi anlaşılmadan İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin –ve daha pek çok âlimin- anlaşılamayacağını ifade eder (**Keşf-i Kadîm**, ss. 19-21).



bulunuyordu.<sup>48</sup> İlim, fıkıh, re'y, hadis, sünnet, eser (çoğulu âsâr), haber (çoğulu ahhâr), şer'iat (çoğulu şerâi) gibi kelimeler, erken dönemde yaygın olarak kullanılıyordu.<sup>49</sup> Şimdi bu kelimelerin hangi anlamlara geldiğini ve anlamlarında meydana gelen değişimi inceleyeceğiz.

“Bir şeyin bilgisine sahip olmak, anlamak, keskin bir kavrayışla kavramak” anlamlarına gelen fıkıh kelimesi,<sup>50</sup> anlamca yakın olan “ilim” sözcüğünden bazı yönleriyle ayrılır. Düşünme ve araştırma gerektiren hususlar için “fıkıh” kelimesi kullanılırken, habere dayalı bilgiler için ise “ilim” kelimesi kullanılır.<sup>51</sup> Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde, fıkıh ilmi henüz bir terim olarak kazandığı muhtevayla sınırlı değildi; İslâm'ın bütün konularını içine alacak bir vüs'ate sahipti.<sup>52</sup> İmam Ebû Hanîfe'nin el-

---

<sup>48</sup>Ebû Hanîfe'ye nispet edilen fıkıh tanımı (Marifetü'n-nefs mâ lehâ ve mâ aleyhâ) fıkıh ilmi tanımı değildir. Ebû Hanîfe'nin “Fıkha nasıl başladın” sorusuna verdiği cevapta, hem henüz teşekkülünü tamamlamamış İslâm ilimlerinin adlarını kullanması hem de fikhî sonradan kazandığı anlamıyla ifade etmesi (Saymerî, **Ahhârü Ebî Hanîfe ve Ashâbih**, s. 19; Hatîb Bağdâdî, **Tarih**, XIII, 331-332; Mekkî, **Menâkıbu Ebî Hanîfe**, s. 53; Heytemî, **el-Hayrâtü'l-Hisân**, mütercim Manastırlı İsmail Hakkı, **İmam Ebû Hanîfe (R.A) Mevâhibü'r-Rahman fî Menâkıbi'l-İmam Ebî Hanîfete'n-Nu'man**, 2. Baskı, Misvak Neşriyat, İstanbul, 2009, s. 38), bu rivayetin sahihliğini gölgelemektedir. Nitekim Zehebî, o dönemin terminolojisini dikkate alarak bu rivayetin uydurma olduğunu belirtir: “Bu hurafeyi uyduranın Allah cezasını versin. O dönemde kelimeler ilmi ortaya çıkmış mıydı?” (**Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, VI, 397).

<sup>49</sup>Tehânevî, **Yeni Usûl-i Hadis**, çev. İbrahim Canan, TÖV Yayınları, İzmir, 1982, ss. 28-29; Ahmed Naim, **Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1987, I, 7-8; Hassan, **İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi**, ss. 28-32.

<sup>50</sup> Firuzabâdî, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, IV, 91; Râgıb İsfahanî, fıkıh kelimesini tanımlarken onun ilimden daha özel bir anlama sahip olduğunu vurgular (**Müfredâtü Elfâz'l-Kur'ân**, thk. İbrahim Şemsuddin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, s. 430); Ebû'l-Hüseyin Basrî (**el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkıh**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005, I, 8), Sübkî (**el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc, Şerh ala Minhâc'l-Vüsûl ila İlmi'l-Usûl li'l-Kâdî el-Beydâvî**, dirase ve tahkik, Ahmed Cemâl Zemzemi, Nureddin Abdülcebbar Sagiri, Dâru'l-Buhus li'd-Dirasâtü'l-İslâmiyye ve İhyai't-Türas, Dübey, 2004, I, 28) ve Cürçânî, (**et-Ta'rifat**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, s. 216) fikhî, konuşan kimsenin sözünden maksadı anlama olarak tanımlar. Kur'ân'da fıkıh kelimesinin kullanıldığı ayetlerin bir kısmında bu husus görülmektedir: Nisâ, 4/78; Hûd, 11/91; Kehf, 18/93; Tâhâ, 20/28; Ömer Nasuhi Bilmen, **Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu**, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1949, I, 13-14.

<sup>51</sup> Şükrü Özen, İmam Mâturîdî'nin fıkıh tanımını analiz ederken, bir şeyin bağlı olduğu diğer unsurlarla birlikte bir bütün halinde bilinmesine fıkıh dendiğini söyler. Yine İmam Mâturîdî'ye göre, fıkıh ve ilim arasında fark vardır. Buna göre düşünme ve araştırma gerektiren hususlarda fikhin, habere dayalı olarak elde edilen bilgiler için ise ilmin kullanılması gerekir (Şükrü Özen, **Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlü'nün Yeniden İnşası**, İstanbul, 2001, ss. 39-40).

<sup>52</sup> Katib Çelebi ilk dönem fikhinin hangi alanları kapsadığını şöyle açıklıyor: “İlk asırda fıkıh, ahiret bilgisi, nefsin afetlerini bilme, ahiretin yüceliği ve dünyanın değersizliği bilgisine sahip olma anlamlarında

Fıkhül-Ebsat'ta fıkıh terimini kullanış çerçevesi de bize o dönemde fıkıh denince nelerin anlaşıldığına dair bilgiler sunmaktadır: “Ebû Mutî ‘Bana dinin en faziletlisini haber ver’ dediğinde Ebû Hanîfe şöyle dedi: ‘Fıkhın en faziletlisi, kişinin yüce Allah’a imanı, şerâî’, sünnetler, hadler, ümmetin ittifak ve ihtilâfını bilmesidir.”<sup>53</sup>

Hanefî ekolüne ait en eski kaynaklardan biri olarak değerlendirilen İmam Ebû Mansur Mâturîdî’nin tefsirinde de fıkıh ve usûl hakkında önemli değerlendirmelere rastlanmaktadır. O, tefsirinde fıkıhı “bir şeyin, başkasına delalet eden bir benzeriyle bilinmesi”, “görünenden hareketle görünmeyenin bilinmesi” ve “gizli olanın zâhir aracılığıyla bilinmesi” şeklinde tanımlamıştır.<sup>54</sup> Bu tanımда ağırlıklı olarak kıyası çağrıştıran bir muhteva kendisini göstermektedir.

Abbasîler döneminden itibaren ise fıkıh, istinbat sonucunda ortaya konan hükümlerin adı olmaya başlamıştır. İslâm dünyasının ilk medenî kanunu olan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye’nin mukaddimesinde fıkıh ilmi “mesâil-i şer’iyye-i ameliyyeyi bilmek” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>55</sup> Ömer Nasuhi Bilmen de İmam Ebû Hanîfe’ye ait olan fıkıh tanımının<sup>56</sup> sonraki dönemlerde yapılan müdahalelerle nasıl bir muhteva değişikliğine/daralmasına uğradığına temas etmektedir.<sup>57</sup>

---

kullanılıyordu.” (**Keşfü’z-Zünûn an Esâmi’l-Kütüb ve’l-Fünûn**, haz. M. Şerefettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1971, II, 1282).

<sup>53</sup> Mustafa Öz, **İmam-ı Âzam’ın Beş Eseri**, 3. Baskı, İFAV Yayınları, İstanbul, 2002, s. 35. Ayrıca el-Âlim ve’l-Müteallim’de din ve şeriat farkını anlatırken Şeriatın ne kastedtiğini de görmemiz mümkündür. O, din kelimesiyle bütün peygamberlere gelen tevhidi kastedtiği için, din değişmez. Ancak şeriat, farklı dönemlerde gönderilmiş olan peygamberlere göre değişebilir niteliktedir ve amelî yükümlülükleri –yani fıkıhın sonradan kazandığı anlamı- içermektedir (Öz, **İmam-ı Âzam’ın Beş Eseri**, el-Âlim ve’l-Müteallim, s. 12).

<sup>54</sup> Mâturîdî, **Te’vilâtü’l-Kur’ân**, Mizan Yayınevi, İstanbul, 2005, XI, 227.

<sup>55</sup> Mecelle, md. 1. Bu maddenin açıklamasında da fıkıh meseleleri, ibadât, münakehât, muamelât ve ukûbât olarak açıklanmıştır.

<sup>56</sup> Özen, bu tanımın yer aldığı en erken kaynağın Ebû İshak Seffar (v. 534)’ın Telhîsu’l-Edille’si olduğunu tespit etmiştir. (**İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi**, I, 154). Bu tanımın Ebû Hanîfe’den nakledildiği ayrıca Sadruşşerîa’nın **et-Tavzîh**’inde de yer almaktadır (**et-Tavzîh**, I, 16).

<sup>57</sup> Bilmen, **Kâmûs**, I, 13-14. Fıkıhın çerçevesini belirleme adına yapılan tasniflerden biri de –insan amelinin zâhir ve bâtın diye ikiye ayrılması sebebiyle- ameliyyât (dış ameller) ve vicdaniyyât (iç ameller) şeklindedir. Bu şekildeki bir gruplandırma için Süleyman b. Velî b. Rasûl Kırşehrî İzmirî’nin Hâşiyetü’l-

“Bir şeyi hakikatiyle idrak etmek” anlamına gelen ilim kelimesi,<sup>58</sup> İslâm’ın ilk dönemlerinde dinin anlaşılması mânâsında kullanılmıştır. Hz. Peygamber (sav) sonrası dönemde ise râviler vasıtasıyla gelen bilgi, ilim olarak tanımlanmıştır.<sup>59</sup> Hicrî 1. asrın sonlarına doğru ilim ve fıkıh kelimeleri birbirinden ayrılmaya başlamıştır.

Râgıb İsfehânî, re’yin tanımını “Zann-ı gâlip ile nefsin birbiriyle çelişen iki şeyden birine inanmasıdır” şeklinde verir.<sup>60</sup> İbn Kayyım’ın belirttiğine göre, Araplar re’y kelimesini, doğruya ulaşmak için düşündükten sonra kalbin vardığı sonuç anlamında kullanmışlardır.<sup>61</sup> “İyi düşünülmüş görüş, işlerde kabiliyet ve yetkinlik” anlamlarında<sup>62</sup> kullanılan re’y, sahip olduğu özellik sebebiyle başkaları tarafından kabul edilmeyebilen<sup>63</sup>, özel ve bağımsız görüşü ifade eder.<sup>64</sup> Ebû Hanîfe, Osman Bettî’ye yazdığı mektupta, günahkâr müminin durumunu açıklarken ona hitaben ‘Kıble ehli için senin de bundan başka düşündüğünü sanmıyorum’ demiş ve re’y sözcüğünün

---

Fadıl el-İzmirî ale’l-Mir’ât adlı eserini kaynak gösteren Recep Şentürk, müellifin, Ebû Hanîfe’nin fıkıh anlayışında kelim ve tasavvufun da olduğunu altını çizdiğini belirtir (**Açık Medeniyet, Çok Medeniyetli Dünya ve Topluma Doğru**, Timaş Yayınları, İstanbul, 2010, s. 153).

<sup>58</sup> Râgıb, **Müfredât**, s. 384; Elmalılı, ilim sözcüğünü “nefsin mânaya vusûlü” olarak tarif eder (**Hak Dini Kur’ân Dili**, Yenidoğan Yayınları, İstanbul, t.y. I, 201).

<sup>59</sup> Hassan, **İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi**, s. 31; Şükrü Özen, **İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci Başlangıçtan Hicrî IV. Asrın Ortalarına Kadar**, yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995, s. 13; Bedir, **Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber’n Otoritesi**, s. 73.

<sup>60</sup> Râgıb, **Müfredât**, s. 207.

<sup>61</sup> Sonradan sahabi olan Hubâb b. Münzir, Cahiliye devrinde bazı önemli görüşler ileri sürdüğü için “zü’r-re’y” olarak anılmıştır (Hayreddin Karaman, **İslâm Hukukunda İctihad**, 2. Baskı, İFAV Yayınları, İstanbul, 1996, s. 101).

<sup>62</sup> Hassan, **İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi**, s. 143.

<sup>63</sup> Bedir Savaşı’nda Allah Rasûlü (sav), ordusu için bir karargâh tespit ettiğinde Hubâb b. Münzir, bu yer tespitinin vahye mi yoksa kendi görüşüne mi (re’y) istinad ettiğini sorunca, Hz. Peygamber (sav), kendi görüşüne dayandığını belirtir. Bunun üzerine Hubâb, “Ya Rasûlallah, biz kuyuların bulunduğu yeri tutalım; diğer kuyuların hepsini de dolduralım; böylece düşmanı susuz bırakmış oluruz” deyince Rasûlullah (sav) **لقد أشرت بالرأي** (Doğru bir görüş belirttin) demiştir. (İbn Hişam, **es-Siretü’n-Nebeviyye**, II, 210-211). Mücadele sûresinin ilk ayetlerinin inmesine vesile olan olayda Havle bt. Sa’lebe, kocasının zihâr yaptığını ve durumunun çok kötü olduğunu bildirmiş; bir ruhsat bulmasını arzulamıştı. Allah Rasûlü (sav) de İslâm öncesi örfe dayanarak onun artık haram olduğunu söylerken şöyle demiştir: **ما أراك إلا قد**

حرم (Taberî, **Câmiu’l-Beyan**, XXIII, 221).

<sup>64</sup> Fazlurrahman, **İslâm**, ss. 109, 127.

kullanım alanını da ifade etmiştir.<sup>65</sup> Re'yin tanımında yer alan zan, Ebû Hanîfe'nin öğrencisi İmam Muhammed Şeybanî'nin ifadelerine de yansımıştır.<sup>66</sup> İmam Muhammed, Medine ehli ile giriştiği fikhî münakaşalarda onların re'yelerine göre ictihadda bulunduğundan söz eder. Mesela satın alınan bir kölede meydana gelen kusur sebebiyle Medineliler'in verdiği hükmü eleştirirken şöyle demektedir: “Bu konuda söylediğiniz gibi Peygamber'den veya herhangi bir sahabiden bir hadis rivayet edilmemiştir. Bununla ilgili olarak Peygamber'den veya herhangi bir sahabiden bir hadis bulunsaydı onu delil olarak getirirdiniz. Bu, sadece aranızda kararlaştırdığınız bir re'ydir. O da ancak bir delile dayandığı takdirde kabul edilebilir.”<sup>67</sup>

Yukarıda geçen anlamda re'yin kullanıldığını, Emevî halifelerinden Abdülmelik'in Hasan Basrî'ye yazdığı mektupta da görmekteyiz: “Müminlerin emîri, şimdiye kadar hiç kimseden işitmediği, kader hakkındaki görüşlerinden haberdar oldu. Müminlerin emîri, karşılaştığı sahabiler arasında bu konuda senin görüşüne uygun bir görüşe sahip kimseyi tanımamaktadır... O halde, bunun Rasûlullah'ın sahabilerinden birinden mi rivayet edildiğini, yoksa kendi şahsî re'yin mi olduğunu, ya da Kur'ân'a muvafık bir şey mi olduğunu ona yaz.”<sup>68</sup>

Re'y terimi başlangıçta olumlu bir anlama sahipken<sup>69</sup> sonradan bazı hadisçiler tarafından “hevâ ve keyfî görüş” anlamında kullanılarak olumsuz bir muhtevaya

---

<sup>65</sup> Ebû Hanîfe, **Risâle ilâ Osman Bettî**, s. 68. ولا اظن هذا الا رأيك

<sup>66</sup> Namazında sürekli olarak şüphe eden kimsenin güçlü re'yine göre (علي أكثر رأيه) davranmasını söyler (Şeybanî, **el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne**, Vizaretü'l-Maârif, Beyrut, 1964, I, 228).

<sup>67</sup> Şeybanî, **el-Hucce**, II, 513-514.

<sup>68</sup> Fazlurrahman, **İslâm**, s. 108.

<sup>69</sup> Ubeydullah b. Utbe, İbn Abbas hakkında “Re'ye ondan daha fakîh bir kimse görmedim” derken Ebû Seleme, Hz. Âişe hakkında “Peygamber'in (sav) sünnetlerini ondan daha iyi bilen ve re'ye ondan daha fakîh birini görmedim” demiştir (İbn Sa'd, **et-Tabakât**, II, 368, 375; Aclûnî, bu müspet özelliğe değinir: “Ebû Hanîfe'ye cephe alanlar, bilmedikleri konularda onun imam olduğunu ikrar etmekle birlikte onu re'yci diye suçlamaktaydılar. Hâlbuki selef âlimlerimiz nezdinde re'y, şer'î nassların mânalarına, Şâri'in koymuş olduğu hükümlerin doğru hikmetlerine vukûfiyet gücü demektir.” (Muhammed Abdurreşid Nu'manî, **İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin Hadis İlmindeki Yeri**, çev. Enbiya Yıldırım, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2004, ss. 53-54, **er-Risâletü'l-Aclûniyye**'den naklen, ss. 4-6); İbrahim Kafi Dönmez, bir kısım otoritelerin re'y ve kıyasa cephe almalarını, sünnetin henüz tedvin edilmemiş olmasına ve kıyasın, sahası

büründürülmüştür.<sup>70</sup> Hadisçilerin elinde “ehl-i re’yden olma” vasfı, başlı başına bir cerh sebebi olmuştur. Re’yle ilgili bir hadiste “Kendi re’yiyle Kur’ân hakkında söz söyleyen kimse, isabet etse bile hata etmiştir”<sup>71</sup> buyurulmuştur. Ancak re’yle tefsirin men edilmesiyle ilgili hadislerin çoğunun isnâdında münakaşa bulunduğunu söyleyen Suat Yıldırım, pek çok âlimin (Mâverdî, Beyhakî, Gazzâlî, İbn Atıyye, Şâtıbî, Kurtubî) bunlarla mutlak mânada tefsirde bulunmayı yasaklamadığını belirtir. Yine Yıldırım’ın tespitlerine göre, âlimlerin çoğunluğuna göre hadisteki re’y ile kastedilen, şahsın kendi eski bilgi ve yargılarıdır; bu bilgiler aracılığıyla, Kur’ân’ı kendi görüşüne uydurma çabası zemmedilmiştir. Yoksa re’y, her türüyle reddedilmiş olamaz. Bunun aksi vârid olsaydı, bu hususta en çok ashâbın ihtiyatlı olması gerekirdi. Oysa ashâbın tefsir, beyan, istinbat ve ictihadları ilk dönemlerden itibaren bilinmektedir.<sup>72</sup>

Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’in rivayetlerine sahîh hadis kitaplarında yer verilmemiştir.<sup>73</sup> Oysa re’y, sözlük anlamına paralel bir şekilde, doğru olanı öğrenmek için düşünmeyi ifade etmektedir.<sup>74</sup> Ebû Hanîfe’nin dinî düşünce

---

dışına çıkarılması endişesine bağlamaktadır (Dönmez, **İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı**, s. 111); Bedir, **Haneî Fıkıh Teorisinde Peygamber’in Otoritesi**, s. 71; Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe ve Nassları Değerlendirmesi”, **İslâmî Araştırmalar**, Ebû Hanîfe Özel Sayısı, s. 28).

<sup>70</sup> Hz. Ali’ye, Hz. Peygamber’in, kendisine Kur’ân’dan başka bir şey bırakıp bırakmadığı sorulduğunda ‘Hayır. Yanımızda Kur’ândan ve kişinin Kitabı hususunda mazhar olduğu anlayıştan başka bir şey yoktur’ şeklindeki cevabı ashâbın genel tavrını temsil etmektedir (Buhârî, **Diyyât**, 31). Re’yin keyfî olarak kullanılmasına bir tepki olarak bütün akıl yürütme faaliyetinin reddedilmesi, büyük bir hatadır. Mesela İbn Hazm, re’yi “Nefsin bir bürhana dayanmadan doğru sandığı şeydir” diye tanımlamıştır. Sonradan ehl-i hadis ve ehl-i re’y olarak ortaya çıkan iki ekol, hiçbir zaman ne sadece hadis ve ne de sadece re’y taraftarı olmuşlardır. Büyük bir hadis âlimi olan İmam Mâlik’in, İmam Şâfiî’nin tenkitlerinden kurtulamaması, kimi âlimlerin Mâlik’i ehl-i re’yden sayması (İbn Kuteybe, **el-Maârif**, s. 494) bu sınırların çok da belirgin olmadığını gösterir. Gözden uzak tutulmaması gereken önemli bir nokta da şudur ki, iki ekolün de temel bilgi kaynakları Kur’ân ve Sünnet’tir (Kevserî, **Haneî Fıkıhının Esasları**, çev. Abdulkadir Şener-M. Cemal Sofuoğlu, TDV Yayınları, Ankara, 1991, s. 9); Ebû Zehra, **İmam Mâlik, Hayatı, Görüşleri, Fıkıhı**, çev. Osman Keskiöğlu, Hilal Yayınları, Ankara, 1984, s. 164).

<sup>71</sup>Tirmizî, **Tefsir**, 1; Ebû Dâvud, **İlim**, 5.

<sup>72</sup> Suat Yıldırım, **Peygamberimizin Kur’ân’ı Tefsiri**, Yeni Akademi Yayınları, İzmir, 2006, I, 17-18.

<sup>73</sup> Kasımî, **el-Cerh ve’t-Ta’dil**, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1985, s. 31

<sup>74</sup> İbn Kayyım, **İ’lâmu’l-Muvakkîn**, I, 66; İbrahim b. Yezid Nehaî “Rivayet ancak re’y ile, re’y de ancak rivayetle müstakim olur” demiştir (Pezdevî, **Usûl**, şerhi Keşfü’l-Esrâr ile birlikte, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2009, I, 31).

sisteminde akla büyük önem verdiği bilinmektedir.<sup>75</sup> Onun kelim ve fıkıh konularını ele alırken re'ye sıkça başvurusu, birçok hadis ehli tarafından eleştiri konusu yapılmıştır. Oysa re'ye sıkça başvurma, tek başına bir eleştiri konusu yapılamaz. Sonraki dönemlerde ehl-i hadis ve ehl-i re'y olarak yapılan ayırmda Ebû Hanîfe, re'y ekolünün en önemli temsilcilerinden biri olarak görülmüştür.

Re'yin olumlu mânasını koruyan hadisçiler de mevcuttur. Mesela büyük hadis imamlarından olan Yahya b. Saîd Kattân, Ebû Hanîfe ile ilgili olarak “Ebû Hanîfe'nin re'yinden daha güzel re'y işitmedik ve görüşlerinin birçoğunu benimsedik” demiştir.<sup>76</sup> İmam Ebû Hanîfe'nin çağdaşlarından olan ve önemli bir hadis imamı olarak kabul edilen İmam Evzâî, onu tenkit etme gerekçesini şöyle ifade eder: “Biz Ebû Hanîfe'yi re'y ile hüküm verdiğinden dolayı ayıplamıyoruz. Sonuçta biz de re'yle icthadda bulunuyoruz. Ancak, kendisine hadis ulaştığı halde ona aykırı olan görüşleri sebebiyle kınıyoruz onu.”<sup>77</sup>

Konuyu tasrih edici sınıflandırmaya ise Şâtıbî'de rastlamaktayız. O, “Kur'ân tefsiri konusunda re'ye başvurma hakkında hem zemmedici hem de onu gerektirici nakiller vardır” dedikten sonra Hz. Ebû Bekir'den rivayet edilen sözlere yer vermiş; çelişki gibi görülen re'yi kullanıp kullanmama konusunu şöyle açıklamıştır:

*“Re'y iki kısımdır: Birincisi, Arap diline, Kur'ân'a ve sünnete uygun düşen re'y. Kur'ân ve sünneti bilen âlimler için bu kısımdan olan re'yin ihmal edilmesi, çeşitli sebeplerden dolayı mümkün değildir. İkincisi ise Arap diline ya da şer'î delillere uygun düşmeyen re'y. Şer'an yerilen re'y, işte bu kısım olmaktadır ve bu konuda herhangi bir tartışma da yoktur. Nitekim bu, kıyasta da yerilmiş olmaktadır. Çünkü böyle bir re'y, delilsiz olarak Allah'a karşı yalan uydurmaktır ve bu gibi durumlarda yalan Allah'a dönmektedir.*

---

<sup>75</sup> Akli nassları anlamada temel kıstas olarak gören Mu'tezile mensupları, fûrûda daha çok Hanefî mezhebine bağlıdır.

<sup>76</sup> Yahya b. Maîn, **Tarih**, II, 189

<sup>77</sup> İbn Kuteybe, **Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadis**, thk. Abdülkadir Ahmed Ata, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiye, Beyrut, 1988, ss. 71-72

*Kur'ân hakkında re'y ile tefsirde bulunmakla ilgili olarak ağır ifadeler içeren sözler, işte bu kısım hakkında gelmiştir.”<sup>78</sup>*

Şâtıbî, ayrıca Kur'ân'ı tam olarak anlayabilmek için gerekli şartları açıkladığı yerde, İbn Abbas'ın mezmum re'y ile ilgili görüşüne değinir. İbn Abbas, sebep-i nüzûlû bilmeyenlerin Kur'ân hakkında re'y (şahsî görüş) ile konuşacaklarını ve bunun da ihtilâflara sebep olacağını belirtir.<sup>79</sup> Buradaki re'y de hiç şüphesiz, Şâtıbî'nin yukarıda verdiği re'y kategorisinde ikinci gruba girmektedir.

Çağdaş İslâm hukukçularından Hallaf da re'yi “şeriatın gösterdiği düşünme yollarından giderek yapılan aklî bir faaliyet” olarak tarif etmektedir.<sup>80</sup>

“Bir şey yapmak, bir şeye şekil vermek, çığır açmak, bir yola girip yürümek” anlamlarına gelen sünnet sözcüğü,<sup>81</sup> tıpkı fıkıh kelimesinde olduğu gibi, bir ıstılâh olma sürecinde anlam değişikliğine uğramıştır. Hadis usûlû eserlerindeki tanıma göre sünnet, Allah Rasûlü'nün (sav) bütün sözleri, fiilleri, tasvipleri ve yapmayı düşünüp de yapamadığı her şeyi kapsamaktadır.

Sünnet terimi Şâfiî öncesi ve sonrasında farklı mânalarda kullanılmıştır.<sup>82</sup> Şâfiî öncesi dönemde sünnet, hadis başta olmak üzere Müslümanların –özellikle de Hulefâ-i Râşidîn'in- uygulamalarını, üzerinde ittifak ettikleri âdetleri<sup>83</sup> ve nebevî sünnetin yorumlarını da kapsıyordu.<sup>84</sup> Hz. Ali, içki içmeye verilen cezayı anlatırken şöyle der:

---

<sup>78</sup> Şâtıbî, **el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîa**, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 1999, III, 406-408.

<sup>79</sup> Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, III, 332.

<sup>80</sup> Abdülvehhab, Hallaf, **Mesâdirü't-Teşrîi'l-İslâmî fîma lâ Nassa fih**, Dâru'l-Kalem, 5. Baskı, Kuveyt, 1982, s. 7.

<sup>81</sup> İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, s-n-n, XIII, 220.

<sup>82</sup> Hassan, **İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi**, s. 113.

<sup>83</sup> Ebû Hanîfe ve çağdaşı olan fakihlerin sünnet terimini kullanım biçimleri, sünnete getirilen yorumları kapsayacak şekildedir (Öz, **İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri, el-Âlim ve'l-Müteallim**, s. 38; Mâlik, **Muvatta**, 43; Ebû Yûsuf, **er-Red ala Siyeri'l-Evzâi**, s. 76 ve **Kitabü'l-Harâc**, ss. 164-165; Şeybanî, **el-Hucce**, I, 225).

<sup>84</sup> Fazlurrahman, **Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu**, s. 23.

“İçki cezasında Rasûlullah (sav) kırk vurdu, Hz. Ebû Bekir de kırk vurdu. Sonra Hz. Ömer bunu seksene tamamladı. Ama bunların hepsi de sünnettir.”<sup>85</sup> Şâtıbî, sünnet teriminin sahabe uygulamaları için de kullanıldığını belirtir: “Kitap ve sünnetten bildiğimiz ya da bilmediğimiz bir delile dayanan sahabe ameli için de sünnet lafzı kullanılır. Zira böyle bir amel ya bize ulaşmamış bir sünnete bağlılığı ifade etmekte ya da sahabenin /râşid halifelerin, hakkında görüş birliği ettiği bir ictihadı temsil etmektedir.”<sup>86</sup> Abdülaziz Buhârî, Pezdevî’nin usûlü üzerine yazdığı şerhte, onun, önceki usûl yazarlarının hilâfına haber kelimesi yerine sünneti tercih etmesini, sünnetin bu kapsayıcılığına bağlamaktadır.<sup>87</sup>

Hz. Peygamber’in (sav) “sünnetim”<sup>88</sup>, ”sünnetimiz”<sup>89</sup>, “Müslümanların sünneti”<sup>90</sup>, “önceki peygamberlerin sünneti”<sup>91</sup> gibi kullanımlarının yanı sıra sıhhati şüpheli olan bazı rivayetlerde<sup>92</sup> “Peygamberin sünneti”, “Allah Rasûlü’nün sünneti” şeklinde ifadeleri de bulunmaktadır. Ayrıca onun önceki peygamberlerin şeriatında yer alan uygulamalar için de sünnet sözcüğünü kullandığını görmekteyiz. Allah Rasûlü’nün

---

<sup>85</sup> Ebû Dâvud, **Hudûd**, 36.

<sup>86</sup> Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, IV, 4.

<sup>87</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, II, 520; Önceki usûlcülerden Cessâs, haber kelimesini tercih ederken (**el-Fusûl fi’l-Usûl**, I, 502) Debûsî de şer’î hüccetleri sıraladığı bölümde, ikinci olarak haberi’r-Rasûl’dan söz etmektedir (**Takvîmü’l-Edille**, thk. Halil Muhyiddin, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2007, s. 19). Serahsî ise şer’î hüccetlerin asıllarının üç tane olduğunu söylediği yerde “sünnet” sözcüğünü tercih ederken konunun detaylı ele alındığı bölümde “haber” kelimesini kullanmaktadır (**Usûl**, ss. 217, 220).

<sup>88</sup> “Her kim benim sünnetimden yüz çevirirse o, benden değildir.” (Buhârî, **Nikâh**, 1; Müslim, **Nikâh**, 1).

<sup>89</sup> “Her kim böyle yaparsa sünnetimize uygun hareket etmiş olur.” (Buhârî, **Edâhî**, 1).

<sup>90</sup> “Kim kurbanını namazdan sonra keserse kurbanı tamamlamış ve Müslümanların sünnetine uymuş olur.” (Buhârî, **Edâhî**, 1; Müslim, **Edâhî**, 1).

<sup>91</sup> “Hiçbir peygamber yoktur ki, onun havarîleri ve sünnetine tâbi olan ashâbı bulunmasın. Ne var ki onların ardından, yapmadıklarını söyleyen ve farz kılınmayan şeyleri yapan birtakım nesiller ortaya çıktı.” (Müslim, **İman**, 80); “Kurban kesiniz. Şüphesiz kurban, babanız İbrahim’in sünnetidir.” (İbn Mâce, **Edâhî**, 3).

<sup>92</sup> Vâkıdî, **Kitabü’l-Meğazî**, thk. Marsden Jones, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut, 1966, II, 577.



(sav), iki yahudiye recmetmesine dair olayda Tevrât'ta zinânın cezasının recm olduğunu öğrenince “Ben onların öldürdüğü bir sünneti diriltmeye daha layığım” buyurmuştur.<sup>93</sup>

Hadis, “kadîm” kelimesinin zıddı olarak “yeni” anlamına geldiği gibi<sup>94</sup> “söz” ve “haber” anlamlarına da gelmektedir.<sup>95</sup> Hz. Peygamber (sav), Ebû Hureyre'den gelen bir rivayette<sup>96</sup> sünnet sözcüğünü kullandığı gibi, hadis tabirini de kendi sözü için kullanmıştır.

Hadisçilerin hadis tanımlarında sünnetin tarifinde olduğu gibi kapsam farklılığı söz konusudur. Hadisi sünnetle eş anlamlı gören Tıbî “Hadis, sadece Hz. Peygamber'in (sav) veya sahabenin ve tâbiînin söz, fiil ve takrirlerini ifade etmekten daha fazlasıdır”<sup>97</sup> diyerek hadisin çerçevesini çizmektedir. İbn Hacer “Hadisçilere göre hadis ve haber kelimeleri eş anlamlıdır. Her ikisi de merfû, mevkûf ve maktû hadisler için kullanılır. Ancak bazıları, hadisi Hz. Peygamber'den (sav) gelen rivayetler için, haberi de başkalarından gelenler için kullanmaktadır” demiştir.<sup>98</sup>

Ahmed Naim ilm-i hadisi tanımlarken hadisin muhtevasını da belirlemiştir:

*İlm-i hadis, ki ona ilm-i rivayet, ilm-i ahhâr, ilm-i âsâr namını da verdikleri vardır, Rasûlullah'ın (sav) akvâl ve efâlini bildiren ilimdir. Rasûl Efendimiz'in (sav) akvâlinden murâd, Kur'ân -yani vahy-i metlûv- olmayarak buyurdıkları sözlerdir. Efâlinde de murâd, Zât-ı Seniyye-i Risaletpenahîlerinden sâdır olmuş umûrdur ki bunların birtakımlarına ittibâ ile memuruz. Tab'an, yahud hâssa-i nebeviyyeleri olmak üzere kendilerinden sâdır olmuş olup ittibâ ile memur olmadığımız umûr da efâl-i nebeviyye cümlesindendir. İlm-i fıkhıta bu ikinci nevi*

---

<sup>93</sup> Müslim, **Hudûd**, 28; Ebû Dâvud, **Akziye**, 27; İbn Mâce, **Hudûd**, 10. Sünnet sözcüğünün değişik anlamları ve kullanım sahaları için bkz. Bünyamin Erul, **Sahabenin Sünnet Anlayışı**, TDV Yayınları, Ankara, 1999, ss. 14-77.

<sup>94</sup> İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, h-d-s, II, 131.

<sup>95</sup> Râgıb, **Müfredât**, s. 110; Bu anlamlarıyla Kur'ân'da yirmi sekiz yerde geçmektedir.

<sup>96</sup> Buhârî, **İlim**, 33.

<sup>97</sup> Tehânevî, **Yeni Usûl-i Hadis**, s. 28.

<sup>98</sup> Tehânevî, **Yeni Usûl-i Hadis**, ss. 28-29.

*efâl, mevzû-i bahs değilse de ilm-i hadiste mevzû-i bahistir. Bazıları tarife ahvâl-i seniyye-i risaletpenahîyi de ilave ederler.*”<sup>99</sup>

Ahmed Naim, “Aleyhi’s-salâtü vesselam Efendimiz’e izafe ve isnâd olunan her şey hadistir” dedikten sonra sahabe ve tâbiünden rivayet edilen şeylere de hadis denildiğini belirtir.<sup>100</sup>

Eser kelimesinin sözlük anlamı “bir şeyden arta kalan”dır. Istilâh olarak Hz. Peygamber’den (sav), sahabeden veya tâbiünden rivayet edilen şeye eser denir. Haber ve eser eş anlamlıdır.<sup>101</sup>

Sözlük anlamı “fıkıhın asılları/kökleri” olan usûl-i fıkıh, bir terim olarak kullanılmaya başlamadan önce, hiç şüphesiz kavram olarak mevcut idi.<sup>102</sup> İster Ebû Hanîfe, ister ondan önce yaşamış olan fakîhler, isterse onun çağdaşları fıkıh problemlerini çözerken/çözümlerken, bir usûl takip ediyorlardı. Çünkü usûl ilmi, fûrû-ı fıkıhtan ilke olarak önce olup problemleri çözebilmenin kıstaslarını sunuyordu. Her ne kadar erken dönem fıkıhında usûl kelimesi, fûrû terimine yüklenen anlamda kullanılsa bile<sup>103</sup> usûlün sonradan kazandığı anlama uygun olarak fukahânın belli prensipler çerçevesinde re’yini ortaya koyduğu bilinmektedir. Çünkü fer’î meselelerin çözümü, bir usûl çerçevesinde olmak zorundadır. İstinbatın tam olarak neleri ihtiva ettiğini kavrayamayan ve fûrû ile usûl arasındaki irtibatı sağlayamayan bir kimsenin kendine zihinsel bir faaliyet alanı oluşturamayacağı kesindir. Bu konuya hem eserinin adıyla hem de eserinin giriş kısmında dikkat çeken Zencânî, “Usûl ve şartları/kuralları (evdâ’) bilmeyen bir kimse, fer’î meseleleri de kapsamlı bir şekilde bilemez” diyerek

---

<sup>99</sup> Ahmed Naim, **Tecrîd-i Sarîh Tercemesi**, I, 5.

<sup>100</sup> Ahmed Naim, **Tecrîd-i Sarîh Tercemesi**, I, 7.

<sup>101</sup> Ahmed Naim, **Tecrîd-i Sarîh Tercemesi**, I, 7.

<sup>102</sup> Hamidullah, **İslâm’ın Hukuk İlmine Katkıları**, s. 56; Sevrî’nin sözü burada hatırlanmalıdır: “İbn Lehiya usûlde ilim sahibidir; biz ise fûrûda.” (George Makdisî, “Şâfiî’nin Hukukî Teoloji Anlayışı, Usûl-i Fıkıhın Kökenleri ve Önemi” çev. Sami Erdem, **Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî’nin Rolü**, haz. M. Hayri Kırbasoğlu, Kitâbiyat, Ankara, 2000, s. 15).

<sup>103</sup> George Makdisî, “Şâfiî’nin Hukukî Teoloji Anlayışı, Usûl-i Fıkıhın Kökenleri ve Önemi”, çev. Sami Erdem, **Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî’nin Rolü**, s. 15.

aralarındaki sıkı irtibatı vurgulamıştır.<sup>104</sup> Ebû Hanîfe'nin usûl anlayışını ilk dönem Hanefî kaynaklarını temel alarak inceleyen Metin Yiğit, onun ders halkasında fikhî konuların çözülmesi esnasında usûlünün “kayıt dışı” kalmış olduğunu ve birtakım muhtasar ifadeler dışında usûle dair yazılı bir kaynağın ulaşmadığını belirtmektedir.<sup>105</sup>

Ebû Hanîfe ve öğrencilerine nispet edilen -ama günümüze ulaşmamış olan- usûl eserleri,<sup>106</sup> bu gerçeğin bir yansıması olmalıdır. İmam Şâfiî ise, kendisinden önce var olan fıkıh usûlü kurallarını ilk defa sistemli halde bir araya getirmiştir. Günümüze kadar ulaşan en eski usûl-i fıkıh kitabı ona aittir.<sup>107</sup>

---

<sup>104</sup> Zencânî, **Tahrîcû'l-Fürû ale'l-Usûl**, thk. Muhammed Edib Salih, Dımaşk Üniversitesi Yayınları, Dımaşk, 1962, ss. 1-2.

<sup>105</sup> Metin Yiğit, **İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 18.

<sup>106</sup> İbn Nedim, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un öğrencisi olan Muhammed Şeybanî'nin Kitabü Usûli'l-Fıkıh'ı yazmış olduğunu kaydeder (**el-Fihrist**, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1978, I, 287); Hatîb Bağdâdî, Ebû Yûsuf'u Ebû Hanîfe mezhebinde usûl-i fıkıh üzerine eserler veren ilk kimse olarak zikretmektedir. (**Tarih**, XIV, 245-246); İbn Hallikan, Ebû Yûsuf'un usûl eseri olduğunu kaydetmektedir (**Vefeyâtü'l-A'yân**, thk. İhsan Abbas, Dâru Sadır, Beyrut, t.y. VI, 382). Ancak Hamidullah'ın nakline göre, Prof. Dr. Menazir Ahsen Gilani, İbn Hallikan'ın Ebû Yûsuf'tan bahsederken kullandığı “usûl-i fıkıh” tabirinin, bu teknik ıstılâhtan daha sonraları anlaşılan terimi ifade etmediğini, bunun, Ebû Yûsuf'a göre, hocası Ebû Hanîfe tarafından kullanılmış ve öğretilmiş yöntemeye uygun bir şekilde bazı aslî verilere dayanarak hukukî kuralların temellendirilmesi anlamına geldiğini belirtmektedir (**İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları**, s. 57). Bu yaklaşıma uygun olarak Ebû Yûsuf, Evzâî'yi eleştirdiği bir yerde şöyle demektedir: “Evzâî'nin ‘Geçmişte müslümanların idarecileri buna göre hareket etmişlerdir’ sözüne gelince bu, ya Hicazlılar'ın bir kullanımıdır ya da ne abdest, ne teşehhüd ne de fıkıh usûlünden anlayan Şamlılar'ın sözüdür. Evzâî de ‘Sünnet böyle uygulanageldi’ demiştir. “(**er-Red ala Siyeri'l-Evzâî**, s. 21); Hamidullah, hem Ebû Hanîfe'nin hem de öğrencilerinin usûle dair eserleri olduğunu birkaç yerde dile getirmiş (**İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları**, ss. 47, 49; **İslâm'ın Doğuşu**, çev. Murat Çiftkaya, Beyan Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 125, 127; **İmam- Âzam ve Eseri**, ss. 85, 87) ve Ebû'l-Hüseyin Basrî'nin el-Mu'temed adlı eserinde Şeybanî'nin usûlünden iktibaslar olduğunu aktarmıştır: “Anlaşıldığına göre, İmam Muhammed de fıkıh usûlüne dair eser telif etmiştir. Çünkü daha sonraları yetişmiş olan Mu'tezile âlimlerinden Ebû'l-Hüseyin Basrî, İmam Muhammed'in usûle dair eserlerinden nakiller yapmaktadır. Mesela bu nakillerden biri şöyledir: 'İmam Muhammed der ki, Fıkıhın kaynağı, mesnedi dörttür: Kitap, sünnet, icmâ ve kıyas.' Şüphesiz bu bilgiler, fıkıh usûlüne dair bir kitaptan nakledilmiştir; bir fıkıh kitabından değil...” (**İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları**, ss. 49-50; Ayrıca bkz. **İmam-ı Âzam ve Eseri**, s. 87).

<sup>107</sup> Hamidullah, **İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları**, s. 55.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### İMAM EBÛ HANÎFE’NİN HAYATI VE İCTİHAD FİKRİ

#### 1.1. EBÛ HANÎFE’NİN HAYATI

İmam Ebû Hanîfe’nin hayatını incelerken sadece kronolojik bilgi verme niyetinde değiliz. Onun ictihadlarına etki eden faktörlerin ortaya çıkarılmasında nesebi, yetiştiği çevre, değişik bölgelere çeşitli vesilelerle yaptığı seyahatler, hocaları, eğitim metodu ve dönemin yöneticileriyle olan ilişkileri önemli bir yere sahiptir.

##### 1.1.1. Adı, Lâkabi, Ailesi, Nesebi

Ebû Hanîfe Nu’mân bin Sabit bin Zut’a bin Mah’ın doğum tarihine ilişkin farklı görüşler olsa da,<sup>108</sup> hicrî 80 yılında Kûfe’de doğduğu daha çok kabul görmektedir.<sup>109</sup> Aslen Arap olmayan Ebû Hanîfe’nin etnik kökenine ilişkin tarih kaynaklarında farklı bilgiler yer almaktadır. Dedelerinin Fars menşeli olduğu<sup>110</sup>, Kabilli olduğu<sup>111</sup>, babasının İranlı annesinin Sindli olduğu<sup>112</sup>, Türk olduğu<sup>113</sup> şeklinde değişik bilgiler yer almaktadır. Hatîb Bağdâdî Kabil, Babil, Aubar, Tirmiz ve Nesâ’yı onun dedelerinin menşei olarak

---

<sup>108</sup> Kureşî, hicrî 61 ve 63 yıllarında doğduğuna dair rivayetlerin olduğunu belirtir. Ancak, o, hicrî 80 yılında doğduğunu sahîh olarak görür (**el-Cevâhirü’l-Mudiyye**, I, 27); Abdülhayy Leknevî, **en-Nâfiu’l-Kebir Şerhu’l-Câmii’s-Sağir**, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut, 1986, s. 41; Kevserî, ilgili tarihlerin değerlendirmesini yaptıktan sonra h. 70 yılında doğmuş olduğu bilgisini daha doğru görmektedir (**Te’nîbü’l-Hatîb**, s. 44).

<sup>109</sup> Hatîb, Bağdâdî, **Tarihu Bağdad**, XIII, 330; Zehebî, **Tezkiretü’l-Huffâz**, thk. Zekerîyya Amirat, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1998, I, 126; Kureşî, **el-Cevâhirü’l-Mudiyye**, I, 27; Süyûtî, **Tabakâtü’l-Huffâz**, I, 13.

<sup>110</sup> Zehebî, **Siyeru A’lâmi’-Nübelâ**, VI, 390; İbn Hacer Heytemî, **Mevâhibü’r-Rahman**, s. 103; Ahmet Özel, **Hanefî Fıkıh Âlimleri**, 2. Baskı, TDV Yayınları, Ankara, 2006, s. 3; Ahmet Hamdi Furat, **Hanefî Mezhebinin Oluşumunda Kûfe Şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi**, yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006, ss. 130-131.

<sup>111</sup> Heytemî, **Mevâhib**, s. 103; İbn Hallikan, **Vefeyâtü’l-A’yân**, V, 405.

<sup>112</sup> Muhammed Hamidullah, **İslâm’da Devlet İdaresi**, çev. Hamdi Aktaş, Beyan Yayınları, İstanbul, 1998, s. 31

<sup>113</sup> Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, **DİA**, X, 131; Vecdi Akyüz, **Dört Mezhep İmamı**, İFAV Yayınları, İstanbul, 1996, s. 18.

sayıp bir görüşe göre de Irak ve Şam arasında çiftçi olarak yaşayan Nebatîler'den olabileceğini belirtir.<sup>114</sup>

Ebû Hanîfe'nin etnik kökeni hakkında verilen bilgilerden hangisinin doğru olduğunun tespit edilmesi, sanıldığının aksine<sup>115</sup> onun icihadlarına etki eden faktörleri bilmemize yardım edecektir. İctihadlarında ve siyasî tutumunda Arap olmayışının etkilerini öne süren çalışmalar,<sup>116</sup> bu konunun önemini ortaya koymaktadır.

Ebû Hanîfe'nin nesebi hakkındaki ihtilâflar, onun birtakım fikhî görüşlerine yansıdığı gibi hadis uydurmalarında da nesebin etkilerini görmek mümkündür. Hadis uydurma sebepleri arasında fikhî, siyasî, kelamî, etnik tartışma ve mücadelelerin rol oynadığı, tarafların hasımlarına üstünlük sağlamak amacıyla hadis uydurdıkları açıkça ifade edilir. Bunlardan biri de Heysemî'de geçen şu hadistir: “İsrailoğulları'nın işleri, diğer milletlerden aldıkları esirlerin çocukları ortaya çıkıp re'yle fetvâ verinceye ve böylece hem kendileri dalaletle düşüp hem de başkalarını saptırıcaya kadar itidal üzere gidiyordu.”<sup>117</sup> Bu hadisi nakleden Hayri Kırbaçoğlu şu yorumda bulunmaktadır: “Burada İsrailoğulları'nı saptıranların etnik olarak farklı/yabancı (acem) olmasıyla Arapları sapıttıran (!) Ebû Hanîfe'nin Fars asıllı (acem) olması arasında kurnazca ilgi kurulmasına çalışıldığı dikkatlerden kaçmamaktadır.”<sup>118</sup>

---

<sup>114</sup> Hatîb Bağdâdî, **Tarih**, XIII, 323; İbn Hallikan, **Vefeyâtü'l-A'yân**, V, 405.

<sup>115</sup> Hamidullah, onun nesebini bilmemizin araştırmaya herhangi bir katkısı olmayacağını ileri sürer (**İmam-ı Âzam**, ss. 28-29).

<sup>116</sup> Ahmet Yaman, “Siyaset-Hukuk İlişkisi Bağlamında Ebû Hanîfe Dönemi”, **İslâmî Araştırmalar**, s. 276 vd; Öztürk, **İmamı Âzam Ebû Hanîfe**, s. 143.

<sup>117</sup> Heysemî, **Mecmau'z-Zevâid ve Menbau'l-Fevâid**, Dâru'l-Kitab, 2. Baskı, Beyrut, 1976, I, 180.

<sup>118</sup> M. Hayri Kırbaçoğlu, **Alternatif Hadis Metodolojisi**, Kitâbiyat, Ankara, 2002, s. 283; İmam Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî hakkında doğrudan veya dolaylı olarak methedici veya yerici hadislerin tamamının mevzû olduğu tespitini yapan Enbiya Yıldırım, Hatipoğlu'nun şu değerlendirmesine de yer verir: “Adam Ebû Hanîfe'ye kızıyor; sövüyor. Bu sövgüsünü ‘an Rasûlillah...’ diye naklediyor. Ama Ebû Hanîfe'yi camı ciğeri gibi seven birisi de gene aynı hadislerle gene hadis metoduyla onu göklere çıkarıyor” (**Hadis Problemleri**, Umran Yayınları, İstanbul, 1996, s. 227). Musa Carullah Bigiyev, hadis uydurma sebepleri arasında mezhep propagandacılığını saymaktadır (**Kitabü's-Sünne**, çev. Mehmet Görmez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, s. 17).

### 1.1.2.Hocaları ve Ekolü

Ebû Hanîfe, yaşadığı dönemin geleneğine uygun olarak pek çok hocadan ders almış ve akranlarıyla da görüş alışverişinde bulunmuştur. Hocaları arasında Hammâd b. Ebû Süleyman'ın ayrı bir yeri vardır. Ebû Hanîfe, yirmi iki yaşında iken katıldığı bu ders halkasına, hocası Hammâd'ın vefatına kadar devam etmiştir.<sup>119</sup> Onun Basra, Kûfe ve Irak bölgesinin ileri gelen âlimlerinin hadis ve fıkıh meclislerine iştirak ettiği, yüze yakın tâbiîn âlimiyle görüştüğü<sup>120</sup> ve birçok kimseden hadis dinlediği rivayet edilir.<sup>121</sup> Ebû Hanîfe'nin ders aldığı hocaları arasında Şîa imamlarının olması da dikkat çekicidir. Zeyd b. Ali (v. 122), Muhammed Bâkır (v. 114), Cafer Sâdık (v. 148) ve Ebû Muhammed Abdullah b. Hasan (v. 145), onun ders aldığı veya görüş alışverişinde bulunduğu Şîi âlimlerdendir.<sup>122</sup>

Ebû Hanîfe seyahatleri ve zorunlu ikametleri sırasında Atâ b. Ebû Rebâh, İkrime ve Nâfi'den hadis dinlemiş, onlar vasıtasıyla Mekke ve Medine ilmini öğrenmiştir.<sup>123</sup> Hatta devrinin sapık fırka mensuplarından olan Câbir b. Yezid Cûfî (v. 165) gibi kişilerle de görüşmüş ve onlarla münazara etmiştir.

Ebû Hanîfe, yaşadığı dönemde değişik fikir gruplarıyla yapmış olduğu temaslarla fikhî meselelere bakış açısını genişletmiş, İslâm toplumunun fıkıh anlayışını çeşitli yollardan almıştır.<sup>124</sup> Bununla birlikte onun beslendiği asıl kaynak ve ekolü şu şekilde

---

<sup>119</sup> Ebû Zehra, **Ebû Hanîfe**, s. 90; Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", **DİA**, X, 131.

<sup>120</sup> Hamidullah, **İmam-ı Âzam ve Eseri**, s. 23.

<sup>121</sup> Süyûtî, Ebû Hanîfe'nin tâbiîn ve ondan sonra gelenlerden rivayette bulunduğu kimselerin listesini verir. (**Tebyîzu's-Sahîfe**, s. 39). M. Yûsuf Salihî de Ebû Hanîfe'nin hocalarının listesini vermektedir (**Ukûdü'l-Cüman**, s. 63).

<sup>122</sup> Ebû Zehra, **Ebû Hanîfe**, s. 94; Hamidullah, **İmam-ı Âzam ve Eseri**, ss. 23, 63; Ünal, **İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu**, 3. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2010, s. 19.

<sup>123</sup> İbn Kesir, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, X, 181.

<sup>124</sup> Ebû Zehra, **Ebû Hanîfe**, s. 91; Hamidullah, o dönemdeki fıkıh anlayışlarının henüz tam olarak ayrılmadığını, Müslümanların ortak bir fikhî olduğunu belirtmekte ve fikir özgürlüğü ve hoşgörü ruhuna

ifade etmek mümkündür: Abdullah b. Mes'ud ve Ali b. Ebû Talib-Şureyh, Alkame b. Kays, Mesruk b. Ecda, Esved b. Yezid-Şâbî, İbrahim Nehaî-Hammâd b. Ebû Süleyman-Ebû Hanîfe.<sup>125</sup> Şimdi bu hocalara biraz daha yakından bakacağız. Bu bilgi kanalları, aynı zamanda onun usûlünün oluşmasını da sağlamıştır. Hatîb Bağdâdî'nin naklettiğine göre bu kaynakları şöyle sayabiliriz:

*“Mansur, Ebû Hanîfe'ye bu ilmi kimden aldığını sorunca, imam şu karşılığı verdi: 'Hz. Ömer'den ilim alanlar vasıtasıyla Hz. Ömer'den, Hz. Ali'den ilim alanlar vasıtasıyla Hz. Ali'den, Abdullah b. Mes'ud'dan ilim alanlar vasıtasıyla İbn Mes'ud'dan aldım. İbn Abbas zamanında dünyada ondan daha âlimi yoktu.' Bunun üzerine Mansur 'Sen işini son derece sağlam tutmuşsun; ilmi kaynağından elde etmişsin' dedi.”*<sup>126</sup>

Gerçekten de Abdullah b. Mes'ud, Hz. Ömer döneminde Kûfe'ye yerleşmiş ve orada tefsir, fıkıh ve kıraat ilimlerinin temellerini atan kişi olarak kabul edilmiştir. Onun Hz. Ömer'le aynı metodu kullanıyor olmasından dolayı, bir yönüyle İbn Mes'ud, yukarıdaki rivayette Ebû Hanîfe'nin dile getirdiği gibi, Hz. Ömer'in ilmine de aracılık etmiş oluyordu. Hz. Ömer her ne kadar Medine'nin dışında ikamet etmiş olmasa da onun ilmi, bu sayede Kûfe'ye de taşınmış oluyordu.<sup>127</sup> Mehmet Erdoğan, Abdullah b. Mes'ud ile Hz. Ali'nin Kûfe'deki etkisini göstermek bakımından onların elinde yetişmiş olan Kûfeli fakîhlerin listesini vermiştir. Bunlar içerisinde tâbiîn nesli içerisinde Ebû Hanîfe'nin hocaları silsilesinde yer alanlar üzerinde duracağız:

Alkame b. Kays Nehaî (v. 62), Hz. Peygamber (sav) hayatta iken doğmuş olan tâbiînin büyük imamlarındandır. İbn Mes'ud'un ilmini tevarüs etmiştir. Ayrıca Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Âişe, Huzeyfe, Ebu'd-Derdâ, Ebû Musa Eş'arî, Selman Fârisî, Habbab, Ammar gibi büyük sahabilerden ilim almış, Hz. Âişe ile

---

dikkat çekmektedir. Ebû Hanîfe'nin fıkıh alanındaki çalışmalarını da onun İslâm fikhını –Haneî fikhını değil- düzenlemesi olarak görmektedir (**İmam-ı Âzam ve Eseri**, s. 24).

<sup>125</sup> Hayreddin Karaman, **İslâm Hukuk Tarihi**, İz Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 170.

<sup>126</sup> Hatîb Bağdâdî, **Tarih**, XIII, 334.

<sup>127</sup> Burada ayrıca re'y ehli ile hadis ehlini bölge temelli bir ayrıma tâbi tutmanın tutarsızlığı da belirginleşmiştir. Çünkü Hz. Ömer, icihadlarıyla re'y ekolünün en önemli isimlerinden kabul edilir.

bir yakınlık kurmuştur.<sup>128</sup> Sıffın Savaşı'nda Hz. Ali'nin yanında yer alarak bizzat savaşa katılmıştır.

Esved b. Yezid Nehaî (v. 75), Hz. Peygamber hayatta iken Müslüman olmuş fakat onu görememişti, muhadramundandı. İlmini Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ud, Hz. Âişe, Muâz b. Cebel, Bilal Habeşî, Ümmü Seleme, Selman ve Ebû Musa Eş'arî gibi sahabilerden almıştı. Fakîh, kıraat âlimi ve muhaddis olan Esved ile ilgili Hz. Âişe şöyle demiştir: “İrak'ta Esved'den daha değerli bir kimse yoktur.”<sup>129</sup> Alkame'nin yeğeni olan Esved, Hz. Ömer'e çok bağlıydı.

Mesruk b. Ecda' Hemedânî (v. 63), Hz. Peygamber vefat etmeden önce Yemen'de Müslüman olmuştu, o da muhadramundandı. Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ud, Muâz b. Cebel ve Habbab gibi sahabilerden rivayette bulunmuş olan Mesruk'un Hz. Âişe'nin yanında ayrı bir yeri vardı.

İbrahim b. Yezid Nehaî (v. 96) Kûfe'nin en meşhûr hadisçisi ve fakîhi idi. Sika bir râvi olmasına rağmen Muvatta'da rivayetlerine yer verilmemiştir. Buna karşılık hadis sarrafi olma vasfı da kendisine uygun görülmüştü. Yahya b. Maîn ve Abdürrezzak, en muteber sened zincirlerini sayarken İbrahim'e de yer verirler.<sup>130</sup> Ebû Zehra, fıkıh alanında döneminin en büyük fakîhlerinden addedilen İbrahim Nehaî için “İrak'ta re'y fikhını gerçek anlamda varlık alanına çıkaran, kabul edilebilir kıvama getiren ilk fikrî şahsiyet” tespitinde bulunur.<sup>131</sup> Onun öğrencileri arasında en meşhûr olanlar ise Süleyman b. Mihran A'meş, Hammâd b. Ebû Süleyman, Abdullah b. Şübrûme, Hakem b. Utbe Kindî, Ziyad b. Küleyb, Abduulah b. Avn Müzenî, Habib b. Ebû Sabit'tir. Nehaî

---

<sup>128</sup> Mehmet Erdoğan, “İbn Mes'ud'dan Ebû Hanîfe'ye Re'y Mektebi”, **İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi**, I, 324-325.

<sup>129</sup> İbn Sa'd, **Tabakât**, VII, 73.

<sup>130</sup> İbn Salâh, **Ulûmü'l-Hadis**, s. 12.

<sup>131</sup> Ebû Zehra, **Ebû Hanîfe**, s. 227.



ailesi içerisinde çok meşhûr âlimler vardı. Alkame b. Kays, İbrahim'in annesinin amcası; Esved b. Yezid de onun dayısı idi.

İbrahim b. Yezid Nehaî'nin Ebû Hanîfe üzerindeki etkisi üzerinde duran Şah Veliyyullah Dihlevî, Ebû Hanîfe'nin, bazı istisnalar hariç, onun görüşlerinden ayrılmadığını söyler ve bunun doğruluğunu görebilmek için de İmam Muhammed'in el-Âsâr'ına, Abdürrezzak'ın Câmi'ine ve İbn Ebû Şeybe'nin Musannef'ine bakmanın yeterli olacağını ileri sürer.<sup>132</sup> Bu etkilenmeyi kabul eden ancak Dihlevî'nin tespitlerinin hepsine katılmayan Ebû Zehra, bu yaklaşımın İmam'ın fikhını daralttığını belirtir ve Dihlevî'nin atıfta bulunduğu kaynaklara bakarak bir hükme varmanın yanıltıcı sonuçlara götüreceğini ifade eder.<sup>133</sup>

Hammâd b. Ebû Süleyman (v. 120) İbrahim Nehaî'nin öğrencileri içerisinde en fakîh olanıdır. Daha hocası hayatta iken fetvâ vermeye başlamıştır. Hadisçiliği kimilerince eleştiri konusu olsa da<sup>134</sup> Yahya b. Maîn ve Nesâî, onun sika bir râvi olduğunu belirtirler.<sup>135</sup>

### 1.1.3.Yetiştği Çevre ve Seyahatleri

Ebû Hanîfe'nin doğup büyüdüğü Kûfe şehri, Hz. Ömer'in emriyle Sa'd b. Ebû Vakkâs tarafından hicrî 17 yılında askerî bir şehir olarak kurulmuştur.<sup>136</sup> Irak'ın güneyinde yer alan Kûfe, başkent Medine ile arasında herhangi bir tabîî engel bulunmamasından ötürü de önemli bir konuma sahipti. Bâbil harabelerinin güneyinde

---

<sup>132</sup> Şah Veliyyullah Dihlevî, **el-İnsâf fî Beyani Esbâbi'l-İhtilâf**, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Darü'n-Nefâis, 8. Baskı, Mansûre, 1994, ss. 95-96.

<sup>133</sup> Ebû Zehra, **Ebû Hanîfe**, s. 253.

<sup>134</sup> İbn Ebû Hatim, **el-Cerh ve't-Ta'dîl**, I, 137.

<sup>135</sup> İbn Hacer Askalânî, **Tehzîbü'l-Tehzîb**, III, 15.

<sup>136</sup> Hasan, İbrahim Hasan, **İslâm Tarihi, Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Hayatı-Hulefa-i Râşidîn-Emevîler**, çev. İsmail Yiğit, Sadreddin Gümüş, Kayihan Yayınevi, İstanbul, 1985, II, 235.

Fırat'ın batı kenarında kurulmuş olan şehir, Hîre'ye<sup>137</sup> beş kilometre, Bağdat'a ise yüz yetmiş kilometre mesafedeydi.

Kûfe kurulduğu sırada buraya yerleşen Yemen kabilelerinin 12 bin, Kuzey Arapları'nın 8 bin, Deylemîler'in 4 bin kişi olduğu tahmin edilmektedir.<sup>138</sup> Hz. Ali döneminde hilâfet merkezinin Medine'den Kûfe'ye nakledilmesi, bu şehrin önemini daha da artırmıştır. Emevîler'in başlangıç devrine tekabül eden Ziyad b. Ebih'in valiliği zamanında (50-53/670-673) Mevâlî ve gayri müslimler hariç, nüfusun 140 bin civarında olduğunu görmekteyiz.<sup>139</sup> Emevîler devrinin sonlarına doğru, şehir nüfusunun 300-350 bin civarında olduğu tahmin edilmektedir.<sup>140</sup>

Kûfe, kurulduğu dönemden itibaren ilk devir İslâm tarihinde birçok siyasî olaya sahne olmuştur. Şehrin kozmopolit yapısı,<sup>141</sup> bazı iç karışıklıklarda büyük rol oynamıştır. Buraya yerleştirilen Arap kabilelerinin İslâm öncesi dönemde var olan düşmanlıkları, burada da örtülü bir şekilde devam etmiştir. Bedevî-hadarî, güneyli-kuzeyli Arap kabileleri, Mevâlî, Yahudi ve Hristiyanlardan oluşan şehir halkı, Hz. Ömer döneminden itibaren Abbasîler'e kadar birtakım siyasî çalkantı ve karışıklıkların odağında yer almıştır.<sup>142</sup> Kûfe ve Basra'da çok sayıda Arap kabilesinin yanında, Müslüman olmuş yabancılardan meydana gelen kalabalık bir Mevâlî grubu da bulunuyordu. Ayrıca Irak bölgesi, İslâmiyet ortaya çıktığı sırada Helenizm, Fars, Arap ve hatta Hind kültürlerinin buluştuğu bir noktaydı. Bu bölge, siyasî bakımdan Şam-Mısır ittifakına rakip olan tek yerdi, Emevîler'e rakip siyasî ve fikrî cereyanlar hep bu bölgede

---

<sup>137</sup> Hire, Yemen'den göç eden Arap kabilelerinin bir kısmının yerleştiği bölgedir. Şehir, o zamanlar Lahmîler idaresinde başkent olmuş ve uzun bir süre İran ve Arap kültürlerine ev sahipliği yapmıştır. İşte yeni kurulan Kûfe, Hîre'nin yerine geçmişti. (Hamidullah, **İmam-ı Âzam ve Eseri**, s. 61).

<sup>138</sup> İsrail Balcı, **İlk İslâm Fetihleri ve Savaş-Barış İlişkisi**, Din ve Bilim Kitapları, Samsun, 2007, s. 233.

<sup>139</sup> Casim Avcı, "Kûfe", **DİA**, XXVI, 339.

<sup>140</sup> Casim Avcı, "Kûfe", **DİA**, XXVI, 339.

<sup>141</sup> Söylemez, **Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe**, s. 96 vd.

<sup>142</sup> Ramazan Şeşen, **Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı**, İSAR Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 31; Karaman, **İslâm Hukuk Tarihi**, s. 151.

toplanmıştı. Ayrıca Şîa, Havâric, Cehmiyye, Kaderiyye ve Mu'tezile gibi fırkalar burada ortaya çıkmıştır.<sup>143</sup>

Bütün bu karışıklıklara rağmen Kûfe, ilim ve fikir hayatında yeni yorumlara imkân sağlayan bir zemin olmuştur. Özellikle de tefsir, hadis, dil, tarih, fıkıh ve kıraat gibi ilimlerde birçok âlim yetişmiş ve Kûfe merkezli ilmî ekoller ortaya çıkmıştır.<sup>144</sup> Kûfe'nin mezkûr ilim dalları içerisinde özellikle hadiste de öne çıkarak bir merkez olması, hem son derece önemli bir gelişmenin ipuçlarını verir hem de İmam Ebû Hanîfe'nin hadis bilgisi konusunda olumsuz görüş belirtenlerin –en hafif ifadesiyle– gözden kaçırdıkları bir husustur. İleride, onun sünnete bakışını ele alırken detaylı olarak aktaracağımız üzere, İmam Ebû Hanîfe, sünnet ve hadis bilgisi açısından yetersiz bir ortamda yaşamamıştır. Çağdaşları arasında yer alan ve Kûfe ve Basra'da yaşayan İbn Şübrûme, Süfyan Sevrî ve Osman Bettî gibi önemli fakîhlerin aynı zamanda birer hadis imamı olarak da muteber kabul edilmeleri, bunun kanıtlarından sadece birisidir. İmam Buhârî, hadis öğrenmek için Kûfe'ye kaç defa geldiğini hatırlayıp sayamayacağını ifade eder.<sup>145</sup> İbn Hazm ise ashâb-ı hadisın önemli bir kısmının Kûfe'de yetiştiğini söyler.<sup>146</sup> Bütün bunlara mukabil, bazı âlimlerin, Ebû Hanîfe'yi sahîh hadislerle muhalefet etmekte

---

<sup>143</sup> Ebû Zehra, **Ebû Hanîfe**, s. 108.

<sup>144</sup> Hz. Ömer tarafından Kûfe'ye gönderilen Abdullah b. Mes'ud'un, burada birçok fakîh ve kurrâ yetiştirmesini Hz. Ali "Bu beldeyi ilimle ve fıkıhla doldurdun" şeklinde dile getirmiştir. İbn Mes'ud'un öğrencileri ve onların öğrencilerinin sayısı 4 bine ulaşmıştı. Ve Kûfe Müslüman şehirleri arasında benzersiz bir konuma yükselmişti (Kevserî, **Husnü't-Tekadî fî Sîreti Ebî Yûsuf**, s. 11); Kevserî, ayrıca Kûfe'nin Arap ilimlerinin beşiği olduğuna da yer verir (**el-Fıkıh ve Usûlü'l-Fıkıh min A'mâli'l-İmam M. Zâhid el-Kevserî, İhkâku'l-Hak bi İbtâli'l-Bâtıl fî Muğîsi'l-Halk**, s. 167); Mustafa Sıbaî, **İslâm Hukukunda Sünnetin Yeri**, çev. Halil Kendir, Yeni Akademi Yayınları, İzmir, 2009, s. 465, 482; Muhammed Ebû Zehv, **Hadis ve Hadisçiler**, çev. Selman Başaran-M. Ali Sönmez, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007, s. 135; Fazlurrahman, Irak'ı "Sünnetin ikinci büyük ülkesi" olarak tavsif eder (**İslâm**, s. 116); Şeşen, Irak'ta meydana gelen ilmî çalışmaların İslâm dünyasının başka hiçbir yerinde görülmediğini belirtmektedir. (**Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı**, ss. 19, 31). Müttevâtir yedi kıraat imamından üçünün Kûfe'den, birinin de Basra'dan olması bu bölgenin ilim seviyesini gösteren önemli bilgilerdendir (Muhsin Demirci, **Tefsir Usûlü ve Tarihi**, İFAV Yayınları, İstanbul, 1998, ss. 78, 79); Recep Şentürk, sahabe döneminden itibaren etbâu't-tâbiîn dönemine kadar hadis râvi sayısına bağlı olarak yaptığı istatistikte, merkezin Medine'den Şam'a, oradan da Basra ve Kûfe'ye doğru nasıl kaydığını göstermektedir (**Toplumsal Hâfıza**, s. 52).

<sup>145</sup> Kevserî, **Mukaddimetü Nasbi'r-Râye**, I, 36.

<sup>146</sup> İbn Hazm, **İhkâm**, II, 333.

mazur görerek güya onu ibrâ etmeleri ise,<sup>147</sup> ancak bu bilgileri yok saymakla mümkün olabilir.

Ebû Hanîfe, hayatının büyük bir bölümünü Kûfe’de şehrin siyasî ve sosyal yapısının oluşum sürecinde geçirmiştir. Dolayısıyla onun yetişmesinde ve düşünce yapısının şekillenmesinde Kûfe şehrinin ve düşünce geleneğinin büyük etkisi olmuştur.<sup>148</sup>

Başta hayatının büyük bir kısmını geçirdiği Kûfe şehri olmak üzere, Basra, Mekke ve Medine’de<sup>149</sup> bir süre kalan Ebû Hanîfe, hadis ve fıkıh meclislerine iştirak etmiştir. Özellikle Irak valisi İbn Hubeyre’nin hicrî 130 yılında onu hapse atmasından sonra, buradan çıktığında Mekke’ye gitmiş ve hilâfetin Abbasîler’e geçtiği döneme kadar burada kalmıştır.<sup>150</sup> Mekke’de tam olarak kaç yıl kaldığı bilinmemekle birlikte, bu konuda bazı tahminlerde bulunmak mümkündür. Hicrî 130 yılındaki tutukluluk süresi çok uzun olmayan İmam Ebû Hanîfe, hapisten çıktığında Mekke’ye gitmiş ve Ebû Cafer Mansur’un halife olmasından sonra (h. 136) Kûfe’ye dönmüştür. Buna göre yaklaşık olarak altı yıl Mekke’de kalmıştır.<sup>151</sup> Mekke’de kaldığı süre zarfında, burada yaygın olan ilim mirasını elde etme imkânı bulmuştur. Şimdi Ebû Hanîfe’nin çağdaşı olan ve görüş alışverişinde bulunduğu âlimler hakkında bilgi verilecektir.

---

<sup>147</sup> Kâdî İyaz, **Tertibü’l-Medârik**, I, 95.

<sup>148</sup> R.Stephen Humphreys, bu etkileşimi şöyle dile getirir: ”Kûfe ve sonra Bağdat’ı merkez alan Hanefiler, aşağı Irak’ın karmaşık, değişken toplumunu ve bu toplumun ziraî ve ticarî karma ekonomisini, etnik çeşitliliğini ve kozmopolit kültürünü yansıtmaktadır (**İslâm Tarih Metodolojisi**, s. 262). Burada belirtilmesi gereken önemli bir nokta da şudur ki, Kûfe’de sosyo-kültürel yapının çeşitliliği tezi, tek başına fukahânın icihadlarını belirlememiştir.

<sup>149</sup> Shibli Numani, **İmam Abu Hanifa**, çev. M. Hadi Hussain, New Delhi, Kitab Bhavan, 1988, ss. 24, 26, 36.

<sup>150</sup> Ebû Zehra, **Ebû Hanîfe**, s. 48.

<sup>151</sup> Ebû Zehra, onun Mekke’de en az altı yıl kaldığını belirtir (**Ebû Hanîfe**, s. 48). Altı yıl kaldığını belirten diğer kaynaklar şunlardır: İnâyetullah İbلاغ, **el-İmamü’l-Âzam Ebû Hanîfe el-Mütekellim**, s. 94; Hacı Şerif Ahmed Reşid Paşa, “Ebû Hanîfe’nin Siyaset Anlayışı”, sadeleştiren, Mevlüt Uyanık, **İslâmî Araştırmalar**, s. 262; Mustafa Özkan, **Emevîler Döneminde Ulemâ-İktidar İlişkisi**, Ankara Okulu, Ankara, 2008, s. 200; Sibaî, **İslâm Hukukunda Sünnetin Yeri**, s. 482.

#### 1.1.4.Çağdaşı Olan Fakîhler

İmam Ebû Hanîfe'nin, gerek Kûfe'de gerekse diğer şehirlerde görüş alışverişinde bulunduğu âlimler vardır. Önemli ilim merkezlerine ve meclislerine giden Ebû Hanîfe, buralardan elde ettiği bilgilerle ictihad ufkunu genişletmiş ve bu temasları sayesinde fikhî meseleleri farklı bakış açılarıyla çözmüştür. Onun değişik meselelerde ortaya koyduğu fikhî çözümlerin önemli bir kısmını değiştirdiği göz önünde bulundurulduğunda, yapmış olduğu seyahat ve görüşmelerin etkisi daha iyi anlaşılmaktadır. Ebû Hanîfe dönemindeki fakîhlerden bir kısmı şunlardır:

1-İbn Ebû Leyla (74/148): Fıkıh teorisinde benimsediği yöntemle ehl-i re'yan önemli âlimlerinden sayılmış ve Hanefî mezhebinin oluşumuna zemin hazırlayan Irak fikhî içerisinde onun ictihadları da yer almıştır.<sup>152</sup>

İbn Ebû Leyla ile Ebû Hanîfe arasında çeşitli topluluklar huzurunda münazaralar olmuştur. Ebû Hanîfe, devrindeki ilmî yanlışlıkları öğrencileriyle birlikte tartışmaya açıp tenkit etmekten çekinmemiştir. Aynı şekilde yanlış uygulamalar sebebiyle yöneticileri de tenkit etmiştir. Hem İbn Ebû Leyla'nın hem de Ebû Hanîfe'nin öğrencisi olan Ebû Yûsuf, hocaları arasındaki ihtilâfları eserinde ortaya koymuştur.<sup>153</sup>

2-İbn Şübrüme (72-144): Çağının iki temel fıkıh ekolünden ehl-i re'ye mensup olan İbn Şübrüme, fıkıh alanındaki bilgisiyle tanınmış olup ictihad seviyesine ulaşmış bir âlimdi. Süfyan Sevrî, "Fakîhlerimiz İbn Şübrüme ve İbn Ebû Leyla'dır" demiştir.<sup>154</sup>

---

<sup>152</sup> Saffet Köse, "İbn Ebû Leyla", **DİA**, XIX, 437.

<sup>153</sup> Ebû Yûsuf, **İhtilâfü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leyla**.

<sup>154</sup> Buhârî, **et-Tarihu'l-Kebir**, VII, 117.

Irak fıkıh ekolünün temel anlayışlarını savunan İbn Şübrüme, kıyaslama yöntemini işaret eden ibareler kullanmıştır.<sup>155</sup>

İlk dönem fıkıh görüşlerini yansıtan kitaplar ile mukayeseli İslâm hukuku kitaplarında<sup>156</sup> icthadlarına yer verilen İbn Şübrüme, sosyal gerçekliği dikkate almış ve çağdaşı birçok fakîhin aksine hükümler vermiştir. Karısının nafakasını karşılayamayacak kadar fakir olan bir kimsenin evliliğine hâkim kararıyla son verilemeyeceği, İslâm ülkesine izinle giren bir gayri müslimi öldüren müslümana kısas uygulanacağı, ergenlik çağına girmemiş küçük kız çocuğunu velisinin evlendiremeyeceği, aile vakıflarını meşrû görmesi, alışverişlerde şart ileri sürme serbestliği tanınması, mest üzerine mesh etmemesi, bir ihtiyaçtan dolayı namazların cem edilmesinin -âdet haline getirilmediği sürece- câiz olduğu gibi icthadlarda bulunmuştur.<sup>157</sup> Son dönem İslâm hukuku taknîn faaliyetlerinde onun icthadlarına da yer verilmiştir.<sup>158</sup>

3-Evzâî (88-157): Şam bölgesinin fıkıh otoritesi olarak görülen Evzâî, fıkıh tarihinde mutlak müctehidler arasında yerini almıştır.<sup>159</sup> Ehl-i hadis ile ehl-i re'y arasında bir fıkıh metodu takip etmiş olan Evzâî<sup>160</sup>, hadiste de tanınmış bir imamdı. Zehebî, Evzâî'yi hadis hâfızlarının beşinci tabakasından kabul etmiş; İbn Hacer Askalânî onun Dımaşk'ta hadis ilminde ilk eseri telif ettiğini ve hadisleri bablara ayırdığını söylemiş; İbn Sa'd, Ebû Hatim Râzî ve İbn Hibbân da onun sika olduğunu belirtmiştir.

---

<sup>155</sup> Şükrü Özen, "İbn Şübrüme", **DİA**, XX, 380; Cessâs "Hammâd, Hakem ve onlardan sonra İbn Şübrüme ve İbn Ebû Leyla'nın olaylar hakkında kıyası câiz gördüklerini nasıl biliyorsak Şâbî'nin de kıyası kabul ettiğini öyle biliyoruz" diyerek onun yöntemi hakkında bilgi vermiştir (**el-Fusûl fi'l-Usûl**, IV, 67).

<sup>156</sup> Tahâvî, **Şerhu Müşkili'l-Âsâr**, II, 50-51; IV, 371; XII, 507; İbn Cerîr Taberî, **İhtilâfü'l-Fukahâ**, I, 197, 201, 203, 284, 286; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid**, II, 6, 20, 324, 367, 417; İbn Kudâme Makdisî, **el-Muğnî**, III, 244; IV, 69; VII, 478.

<sup>157</sup> Şükrü Özen, "İbn Şübrüme", **DİA**, XX, 380; Karaman, **İslâm Hukuk Tarihi**, ss. 158-159.

<sup>158</sup> 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi, md. 7.

<sup>159</sup> Şam halkı yaklaşık olarak 200 yıl boyunca Evzâî mezhebine bağlı kalmıştır. Endülüs'te de bir süre bu mezhebe göre amel edilmiştir (Karaman, **İslâm Hukuk Tarihi**, s. 211).

<sup>160</sup> İbn Kuteybe Evzâî'yi ehl-i re'y olarak zikretmektedir. (**el-Maârif**, s. 494). Karaman, Evzâî'nin kıyası sevmeyişini ve hadis ehline dahil olduğunu belirtmektedir (**İslâm Hukuk Tarihi**, s. 212); Yine onun ehl-i hadis öncülerinden olduğu da dile getirilir (Nevzat Aydın, "İmam Evzâî'nin Hadis ve Sünnet Anlayışı", **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 2009, sayı:1, s. 258).

Sika râvilerden hadis rivayet etmeye dikkat eden Evzâî'nin kesintisiz bir isnâdla (müsned) rivayet ettiği hadislerin 1000 kadar olduğu, mürsel ve sahabi kavli olarak rivayet ettiklerinin ise birkaç bine ulaştığı söylenmektedir. Kaynaklarda zikredilen<sup>161</sup> Müsnedü'l-Evzâî ve Kitabü's-Sünen fi'l-Fıkh adlı eserleri ise günümüze ulaşmamıştır.

Evzâî'nin fikhî görüşleri arasında kişilik hak ve hürriyetlerini, özellikle de zimmî ve müste'menlerin temel hak ve hürriyetlerini korumaya yönelik görüşleri önemlidir. Bu görüşlerinde yaşadığı Şam bölgesinin gayri müslim ağırlıklı sosyal yapısının ve onlarla kurulan yakın ilişkinin etkisi de söz konusu olmalıdır. Bu alanda Ebû Hanîfe'yle paralel görüşlere sahip olan Evzâî, onu hadisle amel etmemekle suçlamıştır.<sup>162</sup> Evzâî'nin günümüze ulaşan tek eseri olan Kitabü Siyeri'l-Evzâî, savaş hukuku konusunda Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettiği 35 meseleyi ihtiva eder.<sup>163</sup>

4-Mâlik b. Enes (93-179): İmam Mâlik; Ebû Hanîfe, Leys b. Sa'd, Evzâî, Ebû Yûsuf ve Şeybanî ile görüşmüştür. Şeybanî'ye üç yıl hocalık da yapan Mâlik, ondan da Irak fikhını öğrenmiştir.<sup>164</sup> İmam Ebû Hanîfe'nin öğrencisi İmam Muhammed Şeybanî de el-Muvatta râvilerinden biridir. İmam Mâlik'in de öğrencisi olan İmam Muhammed, el-Muvatta rivayetine kendi görüşlerini de eklemiştir. Hamidullah, onun bu rivayetini “Şeybanî'ye Göre Mâlik'in Muvatta'ı” olarak adlandırır.<sup>165</sup>

---

<sup>161</sup> Taberânî, **Tercemetü't-Taberânî**, I, 20; Mibred, **Mahzu's-Savâb fi Fezâilî Emîri'l-Mü'minîn Ömer b. Hattâb**, thk. Abdülaziz b. Muhammed, İmadetu'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Camiati'l-İslâmiyye, Medine, 2000, II, 743.

<sup>162</sup> Evzâî ile Ebû Hanîfe arasında meydana gelen bir tartışmada rûkûda ellerin kaldırılmasına ilişkin bir ihtilâf söz konusu olmuş, ikisi de sünnetten deliller ortaya koymuştur (Serahsî, **el-Mebsût**, I, 24).

<sup>163</sup> Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Ebû Yûsuf, buna cevap olarak er-Red ala Siyeri'l-Evzâî adlı bir eser yazmıştır.

<sup>164</sup> Hamidullah, **İmam-ı Âzam ve Eseri**, s. 77. Şeybanî, bu öğrenciliğinin bir sonucu olarak hem Medine fukahâsıyla Ebû Hanîfe arasındaki ihtilâflı konuları tespit edip bunları el-Hucce ala Ehli'l-Medine adıyla kitaplaştırmış hem de Mâlik'in el-Muvatta'nı kendi fikhî görüşlerini de ekleyerek rivayet etmiştir (**İmam-ı Âzam ve Eseri**, s. 85).

<sup>165</sup> Hamidullah, **İmam-ı Âzam ve Eseri**, s. 85.

İmam Mâlik fıkıh alanındaki bilgisi sebebiyle otorite kabul edilirdi. Diğer mezhep imamlarından farklı olarak Hz. Peygamber'in (sav) yaşadığı ve sahabenin önemli bir kısmının bulunduğu Medine şehrinde yaşayan halkın uygulamasına (Amelü Ehli'l-Medine) büyük önem verirdi. İmam Mâlik'e göre sünnet, Medine ehli arasında yaygın olan uygulamaları da kapsamaktadır. Medine'deki Müslümanların yerleşik uygulaması, gerçek sünnetin tespit edilmesinin tek yolu olarak görülmektedir. Bunun da sebebi, sahabenin, Hz. Peygamber'in (sav) değişik durumlarda nasıl davranmış olduğunu görmüş olması ve onların gelecek nesiller tarafından sünnete göre hareket ettiklerinin kabul edilmesidir.<sup>166</sup> Mâlik, hadis otoriteleri tarafından bu ilmin zirvelerinden kabul edilmiştir. Kendisi son derece güvenilir olduğu gibi rivayette bulunduğu kimseler hakkında da aynı titizliği göstermesi, onun yer aldığı senedlerin güvenilirliğini en üst seviyeye çıkarmıştır. Bununla birlikte Zehebî, İmam Mâlik'in, hadis râvilerinde bulunması gereken şartları tespit ederek onları sıkı bir şekilde araştırmasına rağmen, bazı kimselerin durumlarını tam olarak bilememesinin sonucu olarak güvenilir kabul ettiği bazı râvilerin, başka âlimlerce böyle görülmediğini belirtir.<sup>167</sup> Döneminin yaygın iki ekolünden hangisine mensup olduğu konusunda farklı değerlendirmeler yapılmıştır.<sup>168</sup>

---

<sup>166</sup>Hassan, **İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi**, ss. 130-131. Aslında benzer bir tutum hadis usûlünde de kabul edilmektedir. Ahmed Naim "Fitnelere karışmış-karışmamış sahabenin (ra) kâffesi, mutemedun bih olanların yani Ehl-i Sünnet ve Cemaat eimmesinin icmâi ile adillerdir.....Fitenden itizal etmiş olanlara hiçbir diyecek yok ise de fitnelere iştirak etmiş olanları da Ehl-i Sünnet -hüsn-i zanna binaen- udûl sayarlar ve bu zevât-ı kirâmın kendi mesmûlarını, malûmlarını bile bile tağyir ve tahrif edebileceklerini, hatta zihinlerine uğratamazlar" demektedir (**Tecrîd-i Sarîh Tercemesi**, I, 19-20); Buna karşılık, Cemal ve Sıffin Savaşları sebebiyle birbirleriyle savaşan tarafları fıkla itham eden, daha sonra da şahitliklerinin kabul edilmeyeceğini ileri süren fırkalar da olmuştur (Abdülkâhir Bağdadî, **el-Fark beyne'l-Firak**, I, 101). Yine ehl-i Sünnetin genel çizgisine paralel bir düşünceye sahip olmasına rağmen, İbn Abdilber, tek tek ele alındığında bazı sahabelerin bu hükme dahil olamayacağını belirtir (**el-İstîfâb**, III, 633).

<sup>167</sup> Zehebî, **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, VII, 72.

<sup>168</sup> İbn Kuteybe, İmam Mâlik'i ehl-i re'yden saymaktadır (**el-Maârif**, s. 494). Şehristânî, Râzî ve İbn Haldun onu ashâb-ı hadisten saymaktadır (**el-Milel ve'n-Nihal**, II, 45; **Menâkıbü'l-İmam eş-Şâfiî**, s. 393; **Mukaddime**, III, 1065). Ayrıca bkz. İbn Abdilber, **el-İntikâ**, s. 59. Çağdaş müelliflerden Ebû Zehra da ehl-i re'y ve ehl-i hadis ayrımında coğrafi gruplandırmanın doğru olamayacağını belirttikten sonra İmam Mâlik'in hem re'y hem de hadis ehli olarak anılması gerektiğini belirtir (**İmam Mâlik**, s. 164).



5-Leys b. Sa'd (94-175): Yaşadığı dönemde Mısır halkının imamı kabul edilen Leys, Medine hadis ekolüne yakın durmaktaysa da Kûfe re'y ekolünün görüşlerinden de etkilenmiştir. İmam Şâfiî, Leys'in İmam Mâlik'ten daha güçlü bir fakîh olduğunu, fakat öğrencilerinin onu zâyi ettiğini söyler.<sup>169</sup> Hadis alanında devrinin önemli isimlerinden olan Leys, ricâl âlimleri tarafından sika kabul edilmiştir.<sup>170</sup>

Leys b. Sa'd, Ebû Hanîfe ile hacda karşılaşmış ve ona çeşitli fikhî meseleler sormuştur.<sup>171</sup> Leys'in Ebû Hanîfe ile dolaylı bir teması da Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden İsmail b. Yesa Kindî vasıtasıyla olmuştur. İlk Mısır kâdîsı olan Kindî, hocasının görüşü doğrultusunda vakıfları iptal ettiği için, sünnete ve sahabe tatbikatına muhalif davrandığı gerekçesiyle Leys'in şahsî nüfûzunu kullanması sonucu görevinden alınmıştır.<sup>172</sup>

6-Süfyan Sevrî (97-161): Süfyan Sevrî'nin müctehid imamlar arasında yer aldığı konusunda ittifak vardır.<sup>173</sup> Sevrî, Irak fıkıh ekolüne mensup fakîhler arasında sayılmakla birlikte<sup>174</sup> ehl-i hadisin bazı yöntemlerini de kullanmıştır. Mesela kıyasa muhalif hadislerle amel etmede ehl-i re'yden farklı düşünür. Şehristânî, re'y ve hadis taraftarlarını açıklarken coğrafi ayrımı kıstas kabul etmiş olmasına rağmen<sup>175</sup> Sevrî'yi – ki hayatının büyük bölümü Kûfe'de geçmiştir- ashâb-ı hadis olarak zikreder.

Ebû Hanîfe, onun hadis bilgisine duyulan ihtiyacı dile getirmiş, tâbîîn içinde yaşamış olsaydı özel bir konumunun (şe'n) olacağını söylemiştir.<sup>176</sup> Sevrî hadiste imam

---

<sup>169</sup> Karaman, **İslâm Hukuk Tarihi**, s. 212.

<sup>170</sup> Ebû Hatim Râzî, **el-Cerh ve't-Ta'dîl**, VII, 179; Zehebî, **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, VIII, 136.

<sup>171</sup> Mekkî, **Menâkıb**, I, 411.

<sup>172</sup> Şükrü Özen, "Leys b. Sa'd", **DİA**, XXVII, 165.

<sup>173</sup> Karaman, **İslâm Hukuk Tarihi**, s. 212.

<sup>174</sup> İbn Kuteybe, **el-Maârif**, s. 494.

<sup>175</sup> "Hadis ehli Hicazlılar'dır...Rey ehli Iraklılar'dır." (Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, II, 45). Bu şekilde gruplandırmanın mahzuruna değinen Mustafa Sıbaî, Kûfe'nin ilmî yerinin bilinmemesi sonucu bu hataya düşüldüğünü tespit eder (**İslâm Hukukunda Sünnetin Yeri**, s. 481).

<sup>176</sup> Bağdâdî, **Tarih**, IX, 169.

kabul edilir. Kûfe’de konularına göre sıralanmış (musannef) ilk hadis kitabının yazarı Sevrî’dir.<sup>177</sup> Abdurrahman b. Mehdî, Sevrî’nin kendi döneminde Kûfe’de insanların imamı olduğunu söyler.<sup>178</sup>

7-Osman Bettî (143): Basra’nın önde gelen şahsiyetlerinden olup hadis rivayetinde sika kabul edilmiştir. Müstakil bir fıkıh mezhebi olmamakla birlikte birçok eserde fikhî görüşlerine yer verilmiştir.<sup>179</sup> Osman Bettî, döneminin hâkim eleştiri dalgasının da etkisiyle Ebû Hanîfe’yi mürciilikle suçlamış, o da kendisine bir mektup göndererek asıl görüşlerini açıklamıştır.<sup>180</sup>

8-Cafer Sâdık (80-148): Cafer Sâdık’ın Ebû Hanîfe ile Medine ve Irak’ta ilmî münakaşalar yaptığı bilinmektedir.<sup>181</sup> Cafer Sâdık, kıyasa dayalı re’y metodunu kullanmasından dolayı Ebû Hanîfe’yi uyarmıştır. Ebû Hanîfe, Cafer Sâdık’a, yaptığı kıyasın sünnete tamamen uygun olduğunu, babası Muhammed Bâkır’ın da aynı suçlamada bulunduğunu ifade etmiş ve ona verdiği cevabın aynısını vermiştir. Ebû Hanîfe, kadın ve erkeğin zayıflık açısından mukayesesini, namaz ve oruç ibadetlerinin faziletinin karşılaştırmasını ve necâset noktasında meni ve bevlî durumunu Muhammed Bâkır’a sormuş ve bu konudaki kendi ictihadlarının da tamamen sünnet merkezli olduğunu, kıyası esas alıp nassı bıraksaydı ictihad sonuçlarının tam tersi şekilde olması gerektiğini ifade eder.<sup>182</sup> Zira, erkeğe göre daha zayıf olan kadının mirastaki payının erkekten az olması, sonucun kıyasla değil nassla elde edildiğini gösterir. Yine en faziletli ibadet olan namazın, hayızdan temizlenen kadın için kazâ edilmesi yerine orucun kazâ edilmesinin meşrû kılınması, nassın kıyasa takdim edildiğini gösterir. Üçüncü soruda yer

---

<sup>177</sup> M. Fuad Sezgin, **Buhârî’nin Kaynakları**, Kitâbiyat, Ankara, 2000, s. 27.

<sup>178</sup> Râzî, **Takdimetü’l-Cerh ve’t-Ta’dil**, I, 83.

<sup>179</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, IV, 355; Kâsânî, **Bedâiu’s-Sanâi**, V, 352, 425; VII, 234; İbn Rüşd, **Bidâyetü’l-Müctehid**, II, 62, 107, 121, 144, 158, 180, 297; İbnü’l-Hümâm, **Fethu’l-Kadir**, VI, 202; VII, 5, 399; Semerkandî, **Tuhfetü’l-Fukahâ**, II, 125; İbn Kudâme Makdisî, **el-Muğnî**, X, 486; XIV, 14; XVII, 302; XVIII, 22; XX, 190; XXIII, 153; İbn Hazm, **İhkâm**, II, 217; IV, 487; V, 146; VII, 347.

<sup>180</sup> Öz, **İmam-ı Âzam’ın Beş Eseri, Risâle ile Osman Bettî**, ss. 65-69.

<sup>181</sup> Ebû Zehra, **Ebû Hanîfe**, s. 95.

<sup>182</sup> Ebû Zehra, **Ebû Hanîfe**, ss. 93-94.

alan necâset konusunda ise, bevlden sonra abdest alınıp meniden sonra guslün gerekmesini kıyasla değil nassla hükme bağladığını belirtir.

Ebû Hanîfe, gerek Cafer Sâdık ile gerekse onun babası Muhammed Bâkır ve amcası Zeyd ile yakınlık kurmuş ve ehl-i beyte olan sevgisinden dolayı yönetimle de birtakım sıkıntılar yaşamıştır.<sup>183</sup>

### 1.1.5. Eserleri

İmam Ebû Hanîfe'nin eserlerini incelerken doğrudan ona ait olanlarla öğrencilerinin kaleme aldıkları eserleri -her ne kadar kendi görüşlerini içerse de- birbirinden ayırmak gerekir. Ebû Hanîfe'nin fikhî görüşlerini kendisine ait kitaplardan bütünüyle öğrenme imkânı yoktur. Onun fıkıh alanındaki görüşlerini öğrencileri Ebû Yûsuf ve Muhammed Şeybanî'nin günümüze ulaşmış eserlerinden ve çağdaşı/ona yakın zamanda yaşamış âlimlerin eserlerinden öğrenmekteyiz.

Ebû Hanîfe kendi döneminde yaşanan kelimî tartışmalara ilişkin bazı eserler yazmıştır. Bu eserlerin ona âdiyeti konusunda hem tarihte<sup>184</sup> hem de günümüzde<sup>185</sup>

---

<sup>183</sup> Şehristânî, Ebû Hanîfe'nin Zeyd'e biat ettiğini ve onun taraftarları arasında bulunduğunu belirtir (**el-Milel ve'n-Nihal**, I, 155). Ancak Ebû Hanîfe, Zeyd'in, taraftarlarınca yardımsız bırakılacağını gördüğünden onunla birlikte hareket etmemiştir (Nevin, **İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet**, s. 290).

<sup>184</sup> Mekki'nin Menâkıb'ında onun eserlerine ilişkin tartışmaya tanık olmaktadır. O, Mu'tezile'nin bir iddiasına yer vererek, onların Ebû Hanîfe'nin herhangi bir kitabı olmadığını ileri sürdüklerini belirtir. Bunu yapmadaki amaçları, ona ait eserlerde dile getirilen görüşlerin bir başkasına ait olduğunu söyleyerek Ebû Hanîfe'yi kendi görüşlerini destekler tarzda göstermek istemeleridir.” (**Menâkıb**, II, 108).

<sup>185</sup> Ebû Zehra, kitaptaki bazı konuların (mucize, keramet, istidrac...) esere sonradan ilave edilmiş olabileceği şüphesini dile getirmektedir (**Ebû Hanîfe**, s. 193); Ahmed Emin, **Duha'l-İslâm**, II, 198; Nu'mani, **İmam Abu Hanîfe**, ss. 94-96; Faruk Beşer, “Ebû Hanîfe'nin Kur'ân Anlayışı”, **İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi**, I, 231, 243. Faruk Beşer, eserlerin Ebû Hanîfe'ye âdiyeti konusunda şu tespitlerde bulunur: “Ancak bu eserlerin ona nispeti de, sadece ulemânın onları ona ait kabul etmeleri deliline dayanmaktadır.” (I, 231). “Kur'ân'ın yaratılmışlığı /halku'l-Kur'ân meselesi, onun zamanında ortaya çıkmış olmakla birlikte henüz bu boyutlarda tartışılan bir mesele değildir. Bu durum ise bizi, onun Kur'ân adına bu söylediklerinin ona âdiyeti konusunda şüpheye götürmektedir. Bu şüphemizi anlamlı kılan hususlardan biri de, el-Fıkhü'l-Ekber'in ilk şârihlerinden olan Semerkandî'nin (v. 333) bu görüşleri Ebû Hanîfe'ye nispet etmeden, Eş'arîler'in görüşlerini cevaplama sadedinde zikretmesidir. Kısaca onun şerhinde Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'ın mahlûkluluğu ile ilgili bir görüşü zikredilmez. Bu durum bize, bu

birtakım iddialar ortaya atılmışsa da tarihî süreç içerisinde yapılan değerlendirmeler,<sup>186</sup> bu iddiaları geçersiz kılmıştır. Ebû Hanîfe'nin günümüze kadar ulaşan eserleri şunlardır: el-Fıkhü'l-Ekber, el-Fıkhü'l-Ebsat, el-Âlim ve'l-Müteallim, Risale ile Osman Bettî ve el-Vasiyye.<sup>187</sup> Bu eserlerin ihtiva ettiği konular, Murtaza Zebîdî tarafından kaydedilip râvileri verilmiştir.<sup>188</sup> Ayrıca Beyâzîzade Ahmed Efendi tarafından kelim kitaplarının tertibine göre bir araya getirilmiş (el-Usûlü'l-Münîfe) ve Arapça olarak şerh edilmiştir (İşârâtü'l-Merâm). İbn Nedim, Ebû Hanîfe'nin er-Red ale'l-Kaderiyye adlı bir eserinden de söz etmektedir.<sup>189</sup> Serahsî, fıkıh ilminin ilk tasnif ve telifinin Ebû Hanîfe tarafından yapıldığını belirtir.<sup>190</sup> İmam Muhammed ile İmam Şâfiî arasında geçen bir diyalogda, İmam Şâfiî ona İmam Mâlik ile İmam Ebû Hanîfe'nin ilimlerini karşılaştırmasını istemiş; sahabe kavli hakkında kimin daha bilgili olduğunu sorduğunda İmam Muhammed, Ebû Hanîfe'nin sahabe ihtilâfına dair tasnif ettiği eserin getirilmesini emrederek ona cevap vermiştir.<sup>191</sup>

Ebû Hanîfe'nin hadis âlimleri gibi hadis kitabı tasnif etmediği bilinmektedir. Ancak öğrencilerine fıkıh dersi verirken ve hüküm istinbatında kullanmış olduğu

---

tartışmaların bilahare ve şerhlerde söylenenlerden alınarak Risâle'ye eklendiği intibamı vermektedir.” (I, 243). Hassan, şeriat kelimesini açıkladığı yerde Ebû Hanîfe'nin el-Âlim ve'l-Müteallim eserine atıfta bulunur ama “kitabın ona isnâdı doğruysa” kaydını ekler (**İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi**, s. 34). Yaşar Nuri Öztürk de, “inanç sisteminin mimarı” olarak nitelediği İmam Ebû Hanîfe'nin eserleri hakkında şüphelerini dile getirir (**İmamı Âzam Ebû Hanîfe**, ss. 73-79, 224).

<sup>186</sup>Bağdâdî, Ebû Hanîfe'nin Kaderiye'ye karşı el-Fıkhü'l-Ekber'i yazdığını aktarmaktadır (**el-Fark beyne'l-Fırak**, s. 322); İbn Nedim, **el-Fihrist**, s. 256; Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 8; İbلاغ, Ebû Hanîfe'nin kelama dair eserlerinin isnâdının güvenilir olduğunu, bu eserlerin içeriğinin değişik kelim kitaplarında (Mâturîdî ve Tahâvî gibi) nakledildiğini belirtiyor; dolayısıyla Mu'tezile'nin konuya ilişkin iddialarını geçersiz kılıyor (İnâyetullah İbلاغ, **el-İmamü'l-Âzam Ebû Hanîfe el-Mütekellim**, 2. Baskı, Evkaf Bakanlığı Yayınları, Kahire, 1987, ss. 99-126); Metin Yiğit, **İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet**, ss. 77-79.

<sup>187</sup> Hamidullah, hem Ebû Hanîfe'nin hem de öğrencilerinin usûle dair eserleri olduğunu birkaç yerde dile getirmiştir (**İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları**, ss. 47, 49; **İslâm'ın Doğuşu**, ss. 125, 127; **İmam- Âzam ve Eseri**, ss. 85, 87). Kevserî de böyle bir eserden söz etmektedir (**Bülûğu'l-Emânî**, s. 85). Ebû'l-Vefâ Efganî, Serahsî'nin fıkıh usûlüne dair eserine yazdığı önsözde, ilk usûl eseri tasnifinin İmam Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu dile getirir (Serahsî, **Usûl**, s. 3). Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, **DİA**, X, 131.

<sup>188</sup> Zebîdî, **İthâfu's-Sâde**, II, 18-19.

<sup>189</sup> İbn Nedim, **Fihrist**, s. 256.

<sup>190</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, I, 3.

<sup>191</sup> Habib Ahmed Kiranevî, **Kavâid fi Ulûmi'l-Fıkıh**, s. 324.

hadisler, sahabe ve tâbiînden yaptığı nakiller öğrencileri tarafından yazılmıştır. O dönemin yazım yöntemine uygun olarak meydana getirilen bu eserler, Ebû Hanîfe'nin müsnedlerini oluşturur.<sup>192</sup> Ebû Hanîfe'ye nispet edilen, oğluna ve bazı öğrencilerine hitaben yazılmış başka risaleler de vardır.<sup>193</sup>

#### 1.1.6. Öğrencileri

Ebû Hanîfe, on sekiz yıl derslerine devam ettiği hocası Hammâd'ın h. 120 yılında vefatından sonra ders okutmaya başladı ve ölünceye kadar -çeşitli sebeplerle kesintiye uğramış da olsa- tedrise devam etti. Ebû Hanîfe'nin bu zaman zarfında pek çok öğrencisi olmuştur.<sup>194</sup> Bunlardan bir kısmı, değişik bölgelerden gelip bir süre onun derslerine devam etmiştir. Bazıları da onun ders halkasından ayrılmamış ve oluşturduğu meclisin<sup>195</sup> önemli kişileri olmuştur. Ebû Hanîfe'nin en önemli öğrencileri şunlardır: Ebû Yûsuf (v. 182), Muhammed b. Hasan Şeybanî (v. 189), Züfer (v. 158), Hasan b. Ziyad Lü'lûî (v. 204), Abdullah b. Mübarek, Fudayl b. İyaz, Dâvud b. Nusayr, Veki b.

---

<sup>192</sup>Katib Çelebi, **Keşfü'z-Zünûn**, II, 1680; Harizmî, **Câmiu'l-Mesânîd**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.; Yiğit, konuyla ilgili açıklamasında “Tespit edebildiğimiz kadarıyla doğrudan Ebû Hanîfe'den aktarılan sekiz müsned bulunmaktadır. Bunlar, aynı kitabın (el-Âsâr) farklı rivayetlerinden oluştukları için büyük oranda müşterek hadisler içermektedir. Bir kısmı sadece hadislerden oluşurken bir kısmı da hadislerin yanı sıra râvilere ait bilgi ve yorumlar içermektedir” demektedir (**İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet**, s. 69).

<sup>193</sup> Sezgin, **Tarih**, III, 487.

<sup>194</sup> Mekkî, Ebû Hanîfe'nin sekiz yüz civarında öğrencisinin isimlerini zikreder (**Menâkıb**, ss. 491-518). Hamidullah, bin kadar öğrencinin eğitimini tamamladığını ve bunlar arasından Ebû Hanîfe'nin kırk kişi seçtiğini belirtir (**İmam-ı Âzam ve Eseri**, s. 68).

<sup>195</sup> Mekkî, Menâkıb'ta naklediyor: “Ebû Hanîfe, öğrencileri hakkında şunları söylemektedir: İçlerinde otuz altı âlim var. Bunların yirmi sekizi kâdî olabilecek seviyededir. Altısı fetvâ verebilir. İki tanesi de kâdîları yetiştirecek bir ilme sahiptir.” (**Menâkıb**, II, 125). M. Zâhid Kevserî, Ebû Hanîfe mezhebinin en bariz özelliğinin istişareyi esas alması olduğunu belirtir (**Hanefî Fıkhnın Esasları**, s. 45); Hamidullah, Ebû Hanîfe'nin İslâm hukukunu sistematik hale getirmek için bir “hukuk akademisi” oluşturduğunu belirtir (**İmam-ı Âzam ve Eseri**, s. 68). Zeydan da Ebû Hanîfe mezhebinin başlangıcından itibaren “topluluk mezhebi” şeklinde doğduğu tespiti yapar (**el-Medhal li Diraseti's-Şer'ati'l-İslâmiyye**, s. 239).

Cerrah, Hafs, Hariğa b. Musab, Yahya b. Zekeriyya, Hibbân Mendel, Kasım b. Muan (Abdullah b. Mes'ud'un torunu), Âfiye, İbrahim Fezarî.<sup>196</sup>

Ebû Hanîfe'nin kendi fıkıh ekolünde yetiştirdiği öğrencileri, onun gerçekleştirmeyi düşündüğü amaca uygun bir şekilde yıllarca fikhî sorunların çözümü için çalışmıştır. İctihad derecesine ulaşmış olan bu âlimler, yeri geldikçe hocalarının görüşlerini eleştirmekten çekinmemişlerdir. Ebû Hanîfe, sadece kendisinden değil, zamanın diğer âlimlerinden de ders alan ve belirli branşlarda uzmanlaşmış bu kişilere özel bir yakınlık gösteriyor ve yardımlarını da talep ediyordu: “Siz benim gönlümdekileri bilen her şeyden değerli arkadaşlarımsınız. Ben fıkıh denilen ata eğer ve dizgin vurup tamamlamak ve sizlere teslim etmek istiyorum. Şimdi sizin bana yardımınız gerekir. Çünkü insanlar, beni, cehenneme götüren bir köprü yaptılar.”<sup>197</sup>

Ebû Hanîfe'nin İslâm hukukunu düzenleme amacını öğrencilerinden Ebû Yûsuf ve Muhammed gerçekleştirmiş ve fıkha dair görüşlerini kaydetmiştir. Ebû Yûsuf'un eserleri şunlardır: İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leyla, Kitabü'l-Harâc ve er-Red ala Siyeri'l-Evzâî. Muhammed b. Hasan Şeybanî'nin eserleri şunlardır: el-Asl/el-Mebsût, el-Câmiu's-Sağir, el-Câmiu'l-Kebir, es-Siyeru's-Sağir, es-Siyeru'l-Kebir, ez-Ziyadât ve Ziyadâtü'z-Ziyadât, el-Hucce alâ Ehli'-Medine ve Muvatta rivayeti. İbn Nedim, İmam Muhammed'in eserleri arasında Kitabü'l-Usûl ve Kitabü'r-Re'y'i de zikreder.<sup>198</sup> Katib Çelebi de İmam Muhammed'in Kitabü'l-Usûl adlı bir eserinden söz eder.<sup>199</sup> Ancak bu eserler günümüze ulaşmış değildir.

---

<sup>196</sup> Kevserî, **Hanefî Fıkıhının Esasları**, ss. 51-53; Hamidullah, **İmam-ı Âzam ve Eseri**, s. 69; Hamidullah, **İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları**, s.143.

<sup>197</sup> Mekkî, **Menâkıb**, I, 33.

<sup>198</sup> İbn Nedim, **el-Fihrist**, ss. 345-346.

<sup>199</sup> Katip Çelebi, **Keşfü'z-Zünûn**, II, 1582.

### 1.1.7. İctihad Metodu

İmam Ebû Hanîfe'nin fikhî problemleri çözme yöntemi, çağdaşı olan pek çok fakîhten belirgin bir farklılık taşıyordu. İlk olarak Ebû Hanîfe'nin yetişme tarzına ve ilim hayatına baktığımızda, onun cedel ilminde uzmanlaştığını görmekteyiz. Herhangi bir sorunun çözümü için gerekli olan farklı bakış açılarına sahip olma melekesi, muhtemelen bu yolla onun ayırt edici özelliğini oluşturmuştur. Bu konuda Mevdudî'nin tespitleri şöyledir: “Kendisine sonradan ölümsüz bir ün kazandıran karmaşık fıkıh problemlerini çözme ve fikhin yorumlanması konusunda akli ve mantığı çok güzel kullanmasını, büyük ölçüde daha önce söz konusu mantıkî tartışma tecrübelerinden aldığı zihinsel eğitime borçludur.”<sup>200</sup>

Ayrıca ders aldığı ve bilgi alışverişinde bulunduğu değişik eğilimdeki hocaları - bunlar arasında sapkın fırka mensupları da vardır-<sup>201</sup> ve çağdaşı olan fakîhler de onun konuları geniş bir bakış açısıyla değerlendirmesini sağlamıştır. Sahip olduğu ilim, ahlakî üstünlük, cömertlik, cesaret, adalet, itibar, nüfûz ve herhangi bir kimseye veya kuruma bağımlı olmasını önleyecek kadar maddî imkânları sayesinde Ebû Hanîfe, hem düşünce özgürlüğü için gerekli vasıfları hâiz hem de görüşlerinin toplum nezdinde kabul edilmesi için gerekli saygınlığa sahip bulunuyordu.<sup>202</sup> Hiç şüphesiz bu “bağımsızlık”, tamamen kendi girişimiyle meydana getirdiği “fıkıh akademisi”nin<sup>203</sup> temelini oluşturmuştur.

Ebû Hanîfe deliller sıralamasında,<sup>204</sup> sahabeden sonraki nesil olan tâbiîn hakkında “Onlar kadar benim de re’y ve hüküm çıkarma hakkım vardır” diyerek sahip

---

<sup>200</sup> Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, II, 302.

<sup>201</sup> Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, *DİA*, X, 132; Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 97.

<sup>202</sup> Sava Paşa, *İslâm Hukuk Nazariyâtı Hakkında Bir Etüd*, I, 84.

<sup>203</sup> Hamidullah, *İmam-ı Âzam ve Eseri*, s. 68.

<sup>204</sup> Bağdâdî, *Tarih*, VIII, 368; Mekkî, *Menâkıb*, I, 89.

olduğu ilim anlayışını ortaya koyduğu gibi, meydana getirdiği hukuk ekolünün de özelliğini tayin etmiş oluyordu.<sup>205</sup>

Ebû Hanîfe, oluşturduğu geniş tabanlı istişare meclisinde<sup>206</sup> fikirlerin rahatça tartışılmasını sağlamıştır. Bu ortam sayesinde öğrencileri herhangi bir konuda kendi görüşlerini dile getirmiş ve savunmuştur.<sup>207</sup> Hiç şüphesiz muhalif görüşlerin paylaşıldığı bu ortam, kargaşaya neden olacak bir olumsuzluğa dönüşmemiştir.<sup>208</sup> O, bu uygulamayla aslında kendisinin hocası Hammâd'da gördüğü müsamahayı devam ettirmiş oluyordu. Serahsî, İmam Ebû Hanîfe'nin hocası Hammâd'a muhalefet ettiği ilk meseleyi anlatırken, ihtilâfın tamamen re'ye dayandığını göstermektedir. Bir yolcunun yanında sadece abdest alabileceği kadar suyu olsa ve giysisine de bir dirhemden fazla kan bulaşmış olsa, ne yapması gerektiği konusunda İmam Ebû Hanîfe ve hocası birbirinden tamamen farklı gerekçelerle değişik sonuçlara ulaşmıştır. Hammâd b. Ebû Süleyman'a göre, suyla abdest alır ve kirli giysisiyle namazını kılar; çünkü manevî pislik hükmü (hades) maddî pislikten daha ağırdır; dolayısıyla iki pislikten daha ağır olanı temizlemek için kullanılması gerekir. Ebû Hanîfe'ye göre ise bu durumda olan bir kimse iki temizliği birleştirme imkânına sahiptir. Mevcut suyla giysisini temizler ve ardından da teyemmüm abdesti alarak manevî pislikten arınmış olur.<sup>209</sup>

---

<sup>205</sup> Kevserî, **Hanefî Fıkhnın Esasları**, s. 48.

<sup>206</sup> Bağdâdî, **Tarih**, XIV, 47; Mustafâ Sıbaî, **İslâm Hukukunda Sünnetin Yeri**, s. 495; Bu meclisi oluşturan âlimlerin neredeyse hepsi, belirli alanlarda uzmanlaşmışlardı. Ebû Yûsuf, Züfer, Hasan b. Ziyad ve Muhammed Şeybanî fıkıh alanında, Vekî tefsirde, Hafs ve Abdullah b. Mübarek hadiste otorite kişilerdi. Sayılan bu alanların dışında Asr-ı Saadet tarihi hakkında, beyanda, sarf ve nahivde, matematikte ve diğer yardımcı ilimlerde uzman olanlar da vardı. (Hamidullah, **İmam-ı Âzam ve Eseri**, ss. 69, 72).

<sup>207</sup> Hamidullah, bu duruma ilişkin olarak "Hanefî fıkhnında Ebû Hanîfe'nin görüşlerine istinaden amel edilen hususlar, ancak yüzde 15'tir" demiştir (**İmam-ı Âzam ve Eseri**, s. 24). Hanefî fıkıh literatüründe Ebû Hanîfe ile öğrencilerinin farklı görüşleri, müstakil eserlere de konu olmuştur. Bkz. Tahâvî, **İhtilâf'ül-Fukahâ**; Debûsî, **Te'sisü'n-Nazar**.

<sup>208</sup> İbn Mukaffâ'nın bu konuya ilişkin yapmayı tasarladığı, ictihadların tek bir merciden çıkması düşüncesi, aslında haklı bir gerekçeye dayanmakla beraber çözüm yolu isabetli değildi. Nitekim İmam Mâlik, bu sakıncayı görerek onun ve diğer yöneticilerin bu yöndeki düşüncesine geçit vermemiştir (**Kitabü's-Sahabe, İslam Siyaset Üslûbu**, çev. Vecdi Akyüz, Dergah Yayınları, İstanbul, t.y, ss. 113-114).

<sup>209</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, I, 191-192.



İmam Ebû Hanîfe'nin oluşturduğu şûranın çalışma yöntemini Mekki şöyle anlatıyor:

*“Ebû Hanîfe fıkıh metodolojisini seçkin öğrencileriyle yaptığı müzakereler sonucunda oluşturdu. Bütün bunları din için istiyordu. Allah'a, Peygamber'e ve müminlere karşı duyduğu sevgi, bu çalışmayı, öğrencilerini dahil etmeden yapmasına engel oluyordu. Her konuyu onlara sunar, konuların değişik yönleriyle ilgili açıklamalarda bulunur, öğrencilerinin söylediklerini dikkatle dinler ve kendi kanaatini onlara bildirirdi. Sonunda bir uzlaşıya varıldığında, bu ictihadları Ebû Yûsuf kaydederdi.”<sup>210</sup>*

İmam Ebû Hanîfe'yi eşsiz kılan bir diğer özelliği de vardığı sonuçları nihaî ve değişmez görmemesi idi: “Bizim kanaatimiz ve ulaşabildiğimiz en güzel görüş budur. Bundan daha iyisini bulan olursa şüphe yok ki doğru olan onun görüşüdür.”<sup>211</sup> Şûranın önemli simalarından biri olan Züfer anlatıyor: “Ebû Hanîfe'nin derslerine devam ederdik. Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan da bizimle birlikte okurdu. Biz Ebû Hanîfe'nin görüşlerini yazardık. Bir gün Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf'a hitaben ‘Ey Yakup! Vay haline. Benim dile getirdiğim her görüşü kaydetme. Ben şu anda böyle düşünüyorum. Yarın onu bırakabilirim. Yarınki görüşümü de bir başka zaman terk edebilirim.”<sup>212</sup>

Problemleri çözebilmek amacıyla bütün gücünü sarf eden Ebû Hanîfe, yalnızca mevcut sorunları ele almakla kalmamış, aynı zamanda muhtemel sorunlar için de çözüm önerileri sunmuştur. Burada belirtilmesi gereken önemli bir husus, onun meydana gelmesi muhtemel problemler üzerinde düşünmesi, fıkıh hayatın gerisinde bırakmama kaygısından kaynaklanmaktadır. Bu sayede fıkıh, hayat tarafından bütünüyle dönüştürülen bir kurallar sistemi olma yerine, hayata yön veren bir yapı olma hüviyetini

---

<sup>210</sup> Mekki, **Menâkıbü'l-İmami'l-Âzam**, II, 133. Serahsî, İmam Ebû Hanîfe'nin mestler üzerine mesh etme konusunda görüşlerin çokluğundan dolayı, konu kendisine iyice belli oluncaya ve kesinlik kazanıncaya kadar bir görüş belirtmediğini ifade etmektedir (**el-Mebsût**, I, 180).

<sup>211</sup> Bağdâdî, **Tarih**, XIII, 352.

<sup>212</sup> İbn Maîn, **Tarih**, II, 607; Bağdâdî, **Tarih**, XIII, 402.

kazanmıştır. Ehl-i hadisin eleştiri noktalarından biri olan farazî meseleler üzerinde çok durma özelliği, bu amaca hizmet etmek için işletilmiş olmalıdır. Yoksa gereksiz bir yorumlama faaliyetini Ebû Hanîfe de tasvip etmemektedir. Mesela el-Âlim ve'l-Müteallim'de, talebenin "Allah Rasûlü için 'Ben senin Allah'ın Rasûlü olduğunu biliyorum; fakat seni öldürmek istiyorum' diyen kimsenin durumu nedir" şeklindeki sorusuna şöyle cevap vermektedir: "Bu, mevzûu karıştırmak isteyenlerin ileri sürdükleri meselelerdendir. Allah'ın Rasûlü olduğunu bildiği halde bir kimsenin, onu öldürmeyi veya eziyet çekmesini istemesi mümkün değildir."<sup>213</sup> İmam Ebû Hanîfe'nin fıkıh ve hayat arasında kurduğu bu bağı ve fıkıhın hayatı biçimlendirebilmesi için izlenen bu fıkıh metodunu, selefın izlediği yol olarak görenlerden biri de Şâtıbî'dir. O, delillere yaklaşım şeklini tarafsız yaklaşım ve önyargılı yaklaşım olarak ikiye ayırdıktan sonra, tarafsız yaklaşımda, olayın meydana gelmeden önce çözüldüğünü ve doğrusunun da bu olduğunu belirtir:

*"Tarafsız yaklaşım, delile duyulan ihtiyaçtan dolayı ve içermiş olduğu hükme ulaşmak için başvurulmasıdır. Bu durumda farazî olarak düşünülen olay, o delile arz edilecek ve delilin gerektirdiği hükme uygun olarak varlık âlemine çıkması sağlanacaktır. Bunun olayın vukûundan önce yapılması, delile uygun olarak meydana gelmesi içindir. Vukûundan sonra delile vurulması ise, durumu idare etmek ve meydana gelen hatayı telafi etmek içindir. Öyle ki, bu işlem sonucunda zann-ı galiple ya da kesin olarak o şeyin Şâri'in kasdı olduğu bilinecektir. Bu yaklaşım, selef-i sâlihın delillerden hüküm çıkariş şekli olmaktadır."*<sup>214</sup>

Onun başkanlık ettiği bu şûra, yaklaşık seksen üç bin meseleyi hükme bağlamıştır.<sup>215</sup> Hatîb Bağdâdî, İmam Ebû Hanîfe'nin sorunları doğru bir şekilde çözüme

---

<sup>213</sup> Öz, **İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri**, el-Âlim vel Müteallim, s. 21.

<sup>214</sup> Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, III, 70.

<sup>215</sup> Hamidullah, **İmam-ı Âzam ve Eseri**, s. 42 (Harezmi, **Menâkıb**, s. 473'ten naklen). Muhtemel sorunların çözümü için uğraşmanın hukuk eğitiminin hedeflerini gerçekleştirmeye dönük bir yararı da vardır (Yaşar Karayalçın, **Hukukta Öğretim, Kaynaklar ve Metod, Problem Çözme**, Ankara, 1972, s. 16). Problemleri zamanında görme ve çözme yeteneğini kazandırmak ve geliştirmek için bir düşünce kuruluşu gibi çalışan bu heyet, Ebû Hanîfe'nin ömrünün sonlarında 500 bin meseleyi hükme bağlamıştır (Hamidullah, **İmam-ı Âzam ve Eseri**, s. 42; Mekkî, **Menâkıb**, II, 137-138'den naklen). Ebû Hanîfe'nin

kavuşturmak için sahip olduğu çevrenin hususiyetlerini İbn Kerrâme'den aktarır. Ona göre, kıyas, hadis ve Arap dilindeki uzmanlıklarıyla bilinen âlimlerden oluşan bir mecliste hataya düşme olasılığı çok düşüktür; yanlışlık yapıldığında ise bu hemen düzeltilir.<sup>216</sup>

Ebû Hanîfe'nin, ictihadda hata-isabet konusundaki yaklaşımı konusunda her ne kadar farklı görüşler ileri sürülse de,<sup>217</sup> onun ictihadda bir tek doğru olduğu, müctehidin hata edebileceği görüşünde olduğu görülmektedir. Bizzat Ebû Hanîfe'nin kendi eserlerinde bunun örneklerine rastlamak mümkün olduğu gibi, sonraki dönem Hanefî usûl eserlerinde de, aykırı görüşlerle birlikte bu görüşle de karşılaşmaktayız.<sup>218</sup> Ebû Hanîfe, ashâb arasında meydana gelen olaylarda her iki tarafın da haklı olamayacağını düşünmektedir:

*Hz. Peygamber'in ashâbı birbiriyle savaştı. Karşılıklı savaşan zümrelerin her ikisi de hak ve hidâyete ermiş değillerdir. el-Bâğiye (mütecâviz) zümre ismi sana göre nedir? Allah'a yemin ederim ki, kible ehlinin günahları arasında adam öldürmekten, hele de Hz. Peygamber'in ashâbının kanlarını dökmekten daha büyük bir günah bilmiyorum. Çarpışan iki zümrenin sana göre isimleri nedir? Her ikisi de aynı zamanda isabetli değildir.”<sup>219</sup>*

İmam Ebû Hanîfe'nin sadece fûrû öğretmeyip ondan çok daha önemli olan usûle ilişkin prensipler ortaya koyduğunu da görmekteyiz.<sup>220</sup> Dolayısıyla o, bir taraftan fıkıh öğretirken diğer taraftan da öğrencilerine öğrendiklerinin ne kadar doğru olup

---

vefatından sonra önemli bir kısmı müctehid olan öğrencilerinin çalışmaları, onun hedeflerini gerçekleştirdiğini ortaya koymaktadır.

<sup>216</sup> Hatîb Bağdâdî, **Tarih**, XIV, 47.

<sup>217</sup> Şükrü Özen, “İmam Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlü'nün İnşâsı”, **İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik**, s. 240; Rahmi Telkenaroğlu, **İctihadda İsabet ve Hata Meselesi**, TDV Yayınları, Ankara, 2010, ss. 83-84.

<sup>218</sup> Serahsî, **Usûl**, s. 127; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 42. Hanefî usûlcüler arasındaki görüş ayrılıklarının tahlili için bkz. Bilal Esen, **Hanefî Usûl Eserlerinde İctihad Teorisi**, yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesisi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010, ss. 211-239.

<sup>219</sup> Öz, **İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri, Risâle ile Osman Bettî**, s. 67.

<sup>220</sup> Mehmet Görmez, Hanefî usûlünün tahrice dayalı olduğu düşüncesinin hilaf-ı hakikat olduğunu, bunun kabul edilemeyeceğini ileri sürmektedir (**Metodoloji Sorunu**, s. 147).

olmadığını denetleyecek kurallar manzumesini de vermeyi ihmal etmiyordu: “Bizim kanaatimiz ve ulaşabildiğimiz en güzel görüş budur. Bundan daha iyisini bulan olursa şüphe yok ki doğru olan, onun görüşüdür.”<sup>221</sup>

Gerçekte Ebû Hanîfe’nin net bir şekilde yaptığı şey, Hulefâ-i Râşidîn’den sonra şûra esasının kalkmasıyla oluşan boşluğu, kendi girişimiyle doldurmasıdır. Bu boşluğu görenlerden biri de onun çağdaşı olan ve uzun süre devlet kademesinde görev almış olan İbn Mukaffa’dır. Yönetim tecrübesiyle sorunu zamanında fark eden İbn Mukaffa, dönemin halifesi Ebû Cafer Mansur’a birtakım önerilerde bulunmuştur.<sup>222</sup> Ancak Ebû Hanîfe, İslâm fıkının resmî makamlarca düzenlenmesinin o günkü şartlarda mümkün olmadığını görmüştür. Gerek Emevî gerekse Abbasî yönetimlerinin kendisine yaptıkları kadılık tekliflerinde farklı amaçların olduğunu bildiğinden, hapis ve işkencelere rağmen devlette görev almayı reddetmiştir.

#### 1.1.8. Hadis Literatüründeki Yeri

İmam Ebû Hanîfe’nin doğum tarihinden hareketle sahabeye yetişip yetişmediği, dolayısıyla tâbiünden olup olmadığı, hadis bilgisi, râvi vasıflarını hâiz olup olmadığı gibi konular, hem kendi döneminde ve akabinde yaşayan hem de sonraki dönemdeki fakîhler ve muhaddisler tarafından birbiriyle uyuşması imkânsız bir dizi görüşler serd edilmesine sebep olmuştur.<sup>223</sup> Bu konuyu önemsememizin sebebi, ileriki bölümde, onun sünnet

---

<sup>221</sup> Bağdâdî, **Tarih**, XIII, 352; İmam Şâfiî’nin de benzer bir ifadesine rastlamaktayız: “Benim bir mezhebimle (görüşümle) karşılaşır ve de mezhebime aykırı bir haber bulursanız bilin ki o haber benim mezhebimdir.”

<sup>222</sup> İbn Mukaffa, **Kitabü’s-Sahabe, İslam Siyaset Üslûbu**, s. 113-114; Hamidullah, **İslâm’ın Hukuk İlmine Katkıları**, ss. 39-40; Hamidullah, **İmam-ı Âzam ve Eseri**, s. 36; **İslâm Düşüncesi Tarihi**, ed. M. M. Şerif, Mustafa Armağan. İnsan Yayınları, İstanbul, 1991, II, 317.

<sup>223</sup> Bu konuda bazı âlimlerin görüşlerini öğrenmek için bkz. Ünal, **İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu**, ss. 260-309; Muhammed Abdürreşid Nu’mânî, **İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe’nin Hadis İlmindeki Yeri**, ss. 30-76; Ataullah Şahyar, “Muhaddislerin Ebû Hanîfe’ye Yönelik Eleştirileri”, **İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi**, II, 293-298.

delilini değerlendirirken ileri sürdüğü şartların hangi malzeme ve yaklaşım tarzı üzerine kurulu olduğunu anlamamıza yardımcı olmasıdır.

Onun bu kadar farklı şekilde tanıtılmasının birtakım sebepleri olduğunu görmek elbette zor değildir. Kendi döneminde hem fıkhıta hem de hadiste imam olduğunu söyleyen önemli âlimler bulunduğu gibi onun bazı ictehadlarını doğru bulmayanlar da olmuştur. Ancak, bazı ilmî otoriteler, hadis usûlü tabiriyle söylemek gerekirse mevsûkiyetlerini zedeleme pahasına, hatta artık tek başına görüşlerine itimat edilmeme tehlikesine düşme ihtimaline rağmen, onun hakkında birtakım mesnedsiz iddialarda bulunabilmişlerdir. Bu zıt görüşlerin sebebini anlamaya yardımcı olacak önemli bir ilkeye sahip bulunuyoruz: Gerçekte nasıl ki tarih bilgisi bugünümüzü anlama ve aydınlatmaya yardımcı oluyorsa, bugünü idrak edebilenler de, geçmişi daha doğru okuma şansına sahip oluyorlar. Günümüzde de ilmî otoritelerin zaman zaman birbirleri hakkında söylediklerine baktığımızda, bunun değişik saikleri olduğunu görmek zor olmasa gerektir. O nedenle bir kimse hakkında ileri sürülen yaralayıcı sözler, İbn Cerîr'in şu sözleri ışığında dikkatle ele alınmalıdır: “Eğer haklarında menfur mezhep ithamı yapılan herkes için bu iddia sabit olsa ve böylece adaleti düşüp şehadeti de bâtil olsaydı, binnetice her beldedeki muhaddislerin ekserisinin terk edilmesi gerekirdi. Zira onlar arasında, menfur addedilen mezheplerden biriyle itham edilmeyen yok gibidir.”<sup>224</sup> Biz burada Ebû Hanîfe'nin hadis ilmindeki yeri konusunu tespit etmeye çalışırken yaşadığı dönemden itibaren hakkında yapılan değerlendirmelere bakacağız. Yapılan değerlendirmelerde alanında otorite olan âlimlerin görüşleri de, bize teklif edilenin aksine,<sup>225</sup> bir süzgeçten geçirilecektir.

İzlenecek en sağlıklı metod, konuya yakın kaynakların daha muteber kabul edilmesidir. Bu durum, aslında sünnetin ve hadislerin sıhhatinin tespit edilmesinde de

---

<sup>224</sup> Tehânevî, **Yeni Usûl-i Hadis**, s. 171.

<sup>225</sup> Cerh ve tadil konuları da ictehadî olmasına rağmen, sonraki dönemde bazı âlimler, bu konuda geçmiş değerlendirmelere itimat etmekten başka yol almadığını iddia ederler ( Seyyid Bey, **Medhal**, I, 168).

başvurulan bir yöntemdir. Kaynağa yakınlık, her zaman sonrakilerin aslâ elde edemeyeceği bir üstünlük sağlamaktadır. Mesela İbnü'l-Cevzî, Câmiu'l-Usûl'de İmam Ebû Hanîfe'nin tâbiînden olup olmaması konusunda en muteber kaynağa şöyle işaret eder: “Öğrencileri ve müntesipleri, onun sözlerini ve halini başkalarından çok daha iyi bilir. Bu durumda onların naklettiklerine bakmak, başkalarının anlattıklarına bakmaktan iyidir.”<sup>226</sup>

İmam Ebû Hanîfe, tabakat yazarlarının çoğuna göre tebe-i tâbiînden kabul edilir. Bazı yazarlar ise onun sahabe döneminde dünyaya geldiğini, Enes b. Mâlik, Amir b. Tufeyl, Abdullah b. Hibr gibi bazı sahabelerle görüştüğünü kaydeder.<sup>227</sup> Serahsî, Ebû Hanîfe'nin her ne kadar sahabe döneminde doğmuş olsa ve bazı sahabelerle görüşmüşse de esas itibariyle tâbiîn döneminde yetişmiş olduğunu söyler.<sup>228</sup> İbn Âbidîn de Ebû Hanîfe'nin, babasıyla hacca gittiğinde sahabeden Abdullah b. Cez' ile görüştüğü, ondan hadis dinlediği bilgisini nakleder.<sup>229</sup> Burada sanıyoruz, tâbiî kelimesiyle gerçekte kimin kastedildiği sorusu önem arz etmektedir. Tıpkı sahabenin tanımı konusunda hadisçiler ile fıkıh usûlcülerinin çok farklı bir tanımlaması olduğu gibi tâbiî tanımında da aynı farklılık söz konusudur. Yani sadece görmek mi, yoksa uzun bir süre beraber olup ondan ilim öğrenmek mi esas alınmalıdır? Buna da en iyi cevabı yukarıda alıntıda bulunduğumuz Serahsî vermektedir. Ona göre Ebû Hanîfe, her ne kadar sahabe döneminde doğmuşsa da asıl eğitimini tâbiîn döneminde onlardan almıştır. Onun Basra, Kûfe ve Irak bölgesinin ileri gelen âlimlerinin hadis ve fıkıh meclislerine iştirak ettiği, yüze yakın tâbiîn âlimiyle görüştüğü<sup>230</sup> ve birçok kimseden hadis dinlediği rivayet

---

<sup>226</sup> Nu'manî, **İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin Hadis İlmindeki Yeri**, s. 83.

<sup>227</sup> Hatîb Bağdâdî, **Tarih**, XIII, 324; Zehebî, **Tezkire**, I, 168; İbn Hallikan, onun dört sahabeye yetiştiğini, ancak onlarla karşılaşmadığını söylemektedir (**Vefeyâtü'l-Ayân**, V, 406).

<sup>228</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, I, 3.

<sup>229</sup> İbn Âbidîn, **Reddû'l-Muhtâr**, I, 54.

<sup>230</sup> Hamidullah, **İmam-ı Âzam ve Eseri**, s. 23.

edilir.<sup>231</sup> Ebû Hanîfe seyahatleri ve zorunlu ikametleri sırasında Atâ b. Ebû Rebâh, İkrime ve Nâfi'den hadis dinlemiş, onlar vasıtasıyla Mekke ve Medine ilmini öğrenmiştir.<sup>232</sup>

Hadis rivayeti konusunda İmam Ebû Hanîfe'nin çok titiz olduğu bilinmektedir. O, hadisi az olan bir fakîh değil, tahdisi az olan bir fakîhtir. Talebeleri Ebû Yûsuf ve Muhammed'in el-Âsar adıyla derledikleri hadisler, onun bu sahadaki konumunu göstermektedir. Şah Veliyyullah Dihlevî'nin kaydettiği hadis telakki metodları arasında yer alan istinbat, aynı zamanda sahabenin ileri gelenlerinden Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ud, Abdullah b. Abbas gibi kimselerin uyguladığı bir metoddur.<sup>233</sup>

Ebû Hanîfe, kendi döneminde yeni yeni oluşmaya başlayan cerh ve tadil ilmi terimlerini de kullanmıştır. Onun bu terminolojiyi kullanması, aslında hadise vukûfiyetini gösteren bir delildir.<sup>234</sup> Abdülhamid Himmanî, Ebû Hanîfe'nin şöyle dediğini nakleder: “Câbir Cûfî'den daha yalancı, Atâ'dan da daha faziletli birini görmedim.”<sup>235</sup> Yine Himmanî'nin nakline göre Ebû Saîd Sağanî, Ebû Hanîfe'nin yanına gelip “Süfyan Sevrî'den hadis alma hususunda ne dersiniz” diye sordu. O da şu cevabı verdi: “Ondan rivayet edilenleri yaz; o sika bir kimsedir. Ancak İbn İshak'ın Haris'ten naklettikleriyle Câbir Cûfî'nin hadislerini alma.”<sup>236</sup> Ebû Hanîfe, Zeyd b. Ayyaş hakkında “Bu zat mechûldür” demiştir.<sup>237</sup>

---

<sup>231</sup> Süyûtî, Ebû Hanîfe'nin tâbiîn ve ondan sonra gelenlerden rivayette bulunduğu kimselerin listesini verir (**Tebîyû's-Sahîfe**, s. 39). M. Yûsuf Salihî de Ebû Hanîfe'nin hocalarının listesini vermektedir. (**Ukûdû'l-Cüman**, s. 63).

<sup>232</sup> İbn Kesir, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, X, 181.

<sup>233</sup> Şah Veliyyullah Dihlevî, **Huccetullahi'l-Bâlîğa**, I, 484.

<sup>234</sup> Tehânevî, **Yeni Usûl-i Hadis**, s. 312.

<sup>235</sup> Beyhakî, **Delâilü'n-Nübüvve**, I, 43.

<sup>236</sup> Beyhakî, **Delâilü'n-Nübüvve**, I, 43; İbn Hazm, Ebû Hanîfe'nin cerh ve tadiline örnekler verir (**el-Muhallâ**, I, 378; V, 243).

<sup>237</sup> Tehânevî, **Yeni Usûl-i Hadis**, s. 313.

İmam Ebû Hanîfe'nin hadis konusundaki bilgisini değerlendiren çağdaşları arasında Evzâî, önemli bir yere sahiptir. İmam Ebû Hanîfe ile siyer alanında farklı ictihadlara sahip olan Evzâî, onu sahîh hadise muhalefet etmekle itham etmiştir: “Biz Ebû Hanîfe’yi re’y ile hüküm verdiğinden dolayı ayıplamıyoruz; çünkü hepimiz re’yi kullanıyoruz. Ancak o, kendisine bir hadis ulaştığı halde hadise muhalefet ederek bir re’y ortaya koyduğu için kınıyoruz.”<sup>238</sup>

İlk dönem otoritelerinden bazıları, Ebû Hanîfe hakkında değelendirmelerde bulunmuştur. Mesela Yahya b. Maîn, Ebû Hanîfe hakkında “Ben Ebû Hanîfe’yi cerh eden tek bir kişiye rastlamadım. Ebû Hanîfe, rivayetleri kabul edilebilir, kayda değer bir kimsedir (لا بأس به). Yalan söylemezdi; Ebû Hanîfe bize göre doğru sözlü idi. Yalan söylemekle itham edilmemiştir” demiştir.<sup>239</sup> Yahya b. Saîd Kattân, onun hem fikhî kudretine hem de mevsûkiyetine vurguda bulunur: “Re’y cihetiyle ondan daha iyisini görmedik; o sikadır.”<sup>240</sup> Ali b. Medinî, Ebû Hanîfe hakkında “O, dindir” demiştir.<sup>241</sup> Hâkim Nîsâbûrî, el-Müstedrek’te<sup>242</sup> ve Marifetü Ulûmi’l-Hadis adlı eserlerinde<sup>243</sup> Ebû Hanîfe’yi sika imamlar arasında sayar.

Sonraki dönem âlimleri arasında da Ebû Hanîfe'nin hadis alanındaki yeri hakkında, tıpkı ilk dönemlerde olduğu gibi farklı değelendirmelere rastlamaktayız. Mesela Muhammed b. Yûsuf Sâlihî, Ebû Hanîfe'nin sadece fıkıhta imam olmasının, buna karşılık hadiste zayıf kabul edilmesinin imkânsızlığına işaret eder: “Ebû Hanîfe hadis hâfızlarının en büyüklerinden biriydi. Eğer hadislere çok büyük bir özen göstermemiş olsaydı, fikhî meselelerdeki çıkarımlarında isabetli sonuçlara ulaşamazdı. Nitekim Zehebî de isabetli ve doğru bir şekilde Ebû Hanîfe’yi ‘Tabakâtü’l-Huffâz’ adlı

---

<sup>238</sup> İbn Kuteybe, **Te’vîl**, ss. 71-72.

<sup>239</sup> Yahya b. Maîn, **Marifetü’r-Ricâl**, I, 79.

<sup>240</sup> Tehânevî, **Yeni Usûl-i Hadis**, s. 295 (Keşmirî, Feyzu’l-Bârî ala Sahîhi’l-Buhârî’den naklen).

<sup>241</sup> Tehânevî, **Yeni Usûl-i Hadis**, s. 306.

<sup>242</sup> Hâkim Nîsâbûrî, **el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn**, II, 171.

<sup>243</sup> Hâkim Nîsâbûrî, **Marifetü Ulûmi’l-Hadis**, s. 240



kitabında zikretmiştir.”<sup>244</sup> Yine Sâlihî, onun hadisinin değil, tahdisinin az olduğuna dikkat çekerek bunun da bir kusur olarak sayılamayacağını söylemektedir:

*“Çok hadis ezberlemiş olmasına rağmen ondan yapılan rivayetlerin az olması, iki gerekçeye dayanmaktadır. Birincisi hüküm istinbatıyla çok meşgul olmasıdır ki, sahabenin büyüklerinden olan Ebû Bekir, Ömer ve diğerleri de rivayet yerine amelle iştigal ettiklerinden bildikleri hadislere nispeten rivayetleri sınırlı olmuştur. Aynı gerekçeyle, İmam Mâlik ve İmam Şâfi’den rivayet edilen hadisler de onların bildiklerine göre azdır. Bütün bunlar delillerden hüküm çıkarma konusundaki meşguliyetlerinden kaynaklanmaktadır. İkinci olarak da Ebû Hanîfe, ancak ezberlediği rivayetleri aktarıyordu. Tahâvî Ebû Yûsuf’tan şu bilgiyi bize aktarmaktadır: Ebû Hanîfe ‘Bir kimsenin bir hadisi rivayet edebilmesi için, onu işittiği günden rivayet edeceği zamana kadar hıfzında tutması gerekir’ demiştir.”*<sup>245</sup>

İbn Teymiyye, İmam Ebû Hanîfe’yi büyük muhaddislerle karşılaştırır ve onun kesinlikle hadiste de imam olduğunu düşünür: “Kuşkusuz Ebû Hanîfe, Tahâvî ve emsallerinden çok daha bilgili ve kavrayışlıdır.”<sup>246</sup> İbn Kesir, Ebû Hanîfe’nin güvenilir imamlardan biri olduğunu bildirir.<sup>247</sup> İbn Kayyım Cevziyye, Ebû Hanîfe’nin izlediği yolu hadis imamlarının yolu olarak niteler.<sup>248</sup> Zehebî, “Ebû Hanîfe imam, dinin fakîhi ve Irak’ın âlimidir. Rivayetleri öğrenmeye özen gösterdi. Bu amaçla seyahatlere çıktı” diyerek onun konumunu ortaya koymuştur.<sup>249</sup> Ebû İshak Şirâzî, Ebû Hanîfe’yi adaletiyle meşhûr imamlar arasında sayar.<sup>250</sup>

Kevserî, onu hadis açısından cerh edenleri hatalı bulmaktadır: “Bir müctehid olan Ebû Hanîfe’yi tenkid eden güvenilir hadisçilerin bulunduğunu inkâr edemeyiz. Bu hadisçiler, Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının kabul etmediği rivayetlerde bulunan illetlere dikkat etmedikleri için, onun ve öğrencilerinin re’ye karşılık hadisi terk ettiklerini

<sup>244</sup> M. Yûsuf Salihî, *Ukûdü’l-Cümân*, s. 319.

<sup>245</sup> M. Yûsuf Salihî, *Ukûdü’l-Cümân*, s. 319-320.

<sup>246</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcû’s-Sünneti’n-Nebeviyye fî Nakzi Kelami’ş-Şîa ve’l-Kaderiyye*, IV, 194.

<sup>247</sup> İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, VI, 85.

<sup>248</sup> İbn Kayyım, *İ’lâmü’l-Muvakkûn*, I, 359.

<sup>249</sup> Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, VI, 390.

<sup>250</sup> Şirâzî, *el-Lüma’ fî Usûli’l-Fıkh*, s. 41.

zannetmişlerdir. Çoğunlukla bu hadisçiler, Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin delillerden nasıl hüküm çıkardıklarını kavrayamamışlardır.”<sup>251</sup>

Kevserî'nin dikkat çektiği bu güvenilir hadisçiler arasında İbn Ebû Şeybe, Buhârî, Müslim, Ahmed b. Hanbel gibi isimler yer almaktadır. Ayrıca Ebû Hanîfe'yi güvenilirmez bulanlar arasında sika ve zayıf râviler hakkında kitaplar telif etmesine rağmen, yani bu alandaki uzmanlıklarına rağmen, kendileri de cerh edilmekten kurtulamayan âlimler de vardır. İbn Hibbân, Ebû Hanîfe'ye en sert eleştiri getirenlerden biridir ama onun değerlendirmeleri ciddiye alınmayı hak etmemektedir. İbn Salâh, onun hakkında “Tasarruflarında çok fâhiş hatalar işlemiştir” der. Zehebî de onu ortalığı bulandırmak ve etrafı karalamakla tavsif eder.<sup>252</sup> Zehebî'nin “Mizânü'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl” adlı eserine Ebû Hanîfe hakkındaki olumsuz ifadelerin sonradan eklendiği tespit edilmiştir.<sup>253</sup>

İmam Ebû Hanîfe'nin hadiste imam olmadığını savunan sonraki dönem âlimleri de vardır. İbn Ferhun, şöyle der: “Ebû Hanîfe ve Şâfiî'ye gelince, onların saygınlığı, icihad (nazar) ve kıyastaki dikkati ve inceliği, fıkıhtaki mükemmellik ve önderliği müsellemdir. Fakat onların hadiste imamlıkları yoktur. Zaten uzmanlar (ehl-i san'at) onları hadiste taz'if etmişlerdir.”<sup>254</sup>

Mâlikîlerden Kâdî İyaz, İmam Ebû Hanîfe'nin kıyası sünnete tercih ettiğini, rey ve istihsana her zaman öncelik tanıdığını ileri sürmüş; talebeleri Ebû Yûsuf ve

---

<sup>251</sup> Kevserî, **Hanefî Fıkhnın Esasları**, s. 11.

<sup>252</sup> Tehânevî, **Yeni Usûl-i Hadis**, ss. 189-191.

<sup>253</sup> Emir San'anî de Zehebî'nin Mizân'ında Ebû Hanîfe tercemesine yer verilmediğini belirtir (**Tavzîhu'l-Efkâr**, II, 277).

<sup>254</sup> İbn Ferhun, **ed-Dîbâcü'l-Müzheb fî A'yânî Ulemâi'l-Mezheb**, I, 5.

Muhammed'in bazı meselelerde, sünnette yer alan hükümlerle çeliştiğinden dolayı onun ictihadlarını benimsemediklerini belirtmiştir.<sup>255</sup>

Ayrıca Gazzâlî ve Râzî gibi önemli bir kısım âlimler de Ebû Hanîfe'nin hadis bilgisini yetersiz bulmuştur.<sup>256</sup>

### 1.1.9. Yönetimle İlişkileri

Yetmiş yıllık hayatının elli iki yılı Emevîler döneminde, on sekiz yılı da Abbasîler döneminde geçen Ebû Hanîfe, yöneticilerle arasına mesafe koyması, onların yanlışlarını cesaretle eleştirmesi, dönemindeki birtakım isyan hareketlerini hem maddî olarak hem de nüfûzunu kullanarak desteklemesi ve devlet kademesinde aslâ görev almaması gibi sebeplerle yöneticilerin karşısında yer almıştır. Hatta bu tutumundaki ısrarından dolayı hapse atılmış, işkenceye maruz kalmış ve –bir rivayete göre de- zehirlenerek öldürülmüştür.<sup>257</sup> Aslında Ebû Hanîfe, kendilerinden ders aldığı hocalar silsilesini siyasî tutumlarıyla da devam ettirmiştir. Mesela ehl-i beyte ve Hz. Ali'ye yakınlık konusunda Alkame'den farklı davranmamıştır. Sıffîn Savaşı'nda Alkame, Hz. Ali'nin saflarında bizzat savaşa iştirak etmiştir. İbrahim Nehaî, ehl-i beyte sevgisini izhâr ederdi. Emevî hilâfetinin bazı uygulamalarını tenkit etmekten çekinmezdi. Haccâc'ın kendisini sürekli olarak yakın takip altında tuttuğunu bilir, ona görünmemeye çalışırdı. İbnü'l-Eş'as'ın Haccâc'a karşı başlattığı ayaklanmaya bilfiil destek vermişti.<sup>258</sup>

Ebû Hanîfe'nin yöneticilerle ilişkisi hakkında bilgi sahibi olmak, sadece o döneme ait tarih bilgisine sahip olmak anlamına gelmemektedir. Onun ictihadlarının

---

<sup>255</sup> Kâdî İyaz, *Tertibü'l-Medârik*, I, 95.

<sup>256</sup> Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebi'nin Hadis Metodu*, ss. 302-303.

<sup>257</sup> Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *DİA*, X, 133.

<sup>258</sup> Mehmet Erdoğan, "İbn Mes'ud'dan Ebû Hanîfe'ye Re'y Mektebi", *İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi*, I, 327; Ahmet Hamdi Furat, *Hanefî Mezhebinin Oluşumunda Kûfe Şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi*, s. 126.

belirleyici ilkeleri, yöneticilerle olan ilişkisinden az veya çok etkilenmiştir.<sup>259</sup> Mesela fıkıh sisteminde ferdî iradeye saygı ve kendini ifade etme hakkı önemli bir yere sahiptir.<sup>260</sup>

Ebû Hanîfe kendi düşüncesini ortaya koymayı sadece bir hak olarak değil, aynı zamanda yapılması gerekli bir görev olarak değerlendirmiştir. Çağdaşı olan bazı fakihlerin yöneticilere karşı farklı tutumları söz konusudur. Müslüman toplumun kargaşaya düşmesini önlemek ve fitneye yol açmamak gibi saiklerle pasif muhalefet sergileyenler olmuştur. Ancak Ebû Hanîfe, kendi dönemindeki iktidarlara karşı adaletsizliklerinden, kamu mallarını düşüncesizce harcamaları sebebiyle ve halka ait maddî varlıkları gayri meşrû olarak ellerinde tutmalarından ötürü<sup>261</sup> muhalefet etmiş ve kendisiyle aynı düşüncedeki halk hareketlerini desteklemiştir.<sup>262</sup> Ebû Hanîfe, bu

---

<sup>259</sup> Ahmet Yaman, bu etkilenmeyi incelediği “Siyaset-Hukuk İlişkisi Bağlamında Ebû Hanîfe Dönemi” adlı makalesinde (**İslâmî Araştırmalar**, Ebû Hanîfe Özel Sayısı, Cilt:15, sayı: 15, ss. 273-281), fukahânın odaklandığı ilgi alanına, siyasal hayata yabancılaşmasına, politik düşünce geleneğine ancak “nasihat”le katkıda bulunmasına ve onların sindirilmesine dair örnekler vermiştir. Oysa verdiği örneklerin önemli bir kısmı, Ebû Hanîfe söz konusu olduğunda geçerliliğini yitirmektedir. Fukahânın, hukukun genelde anayasa ve idareye ilişkin konularına değinmediğini söyleyen Yaman, Ebû Hanîfe’nin “siyer” yazdığını zikretmesine rağmen bunu siyasî baskı şeklinde yorumlayanlara hak verecek tarzda dile getirmiştir. Bu alanda ilk olarak eser veren fakih de Ebû Hanîfe olmuştur (İbn Hacer, **Tevâli’t-Te’sis fî Meali Muhammed b. İdris**, thk. Ebû'l-Fida Abdullah Kadi, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986, s. 153; Hamidullah, **İslâm’ın Hukuk İlmine Katkıları**, s. 141; Ayrıca Ebû Hanîfe’nin ve o dönemde yaşayan diğer fakihlerin siyer kültürüne katkıları için bkz. Hamidullah, **İslâm’ın Hukuk İlmine Katkıları**, ss. 141-144; Ahmet Yaman, **İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler**, ss. 37-42. Siyasal hayata karşı yabancılaşma iddiası, bununla Ebû Hanîfe’nin devlette görev almaktan imtina etmesini kastetmiyorsa, değişik isyan hareketlerine verdiği desteği ve çektiği işkenceleri göz ardı etmekle mümkündür. Hicrî 145 yılında Abbasî halifesi Ebû Cafer’e karşı girişilen isyanda, isyana destek vermeye ilaveten Ebû Cafer’in en üst düzey komutanı ve aynı zamanda danışmanı olan Hasan b. Kahtaba’yı isyana müdahale etmekten alıkoymak da Ebû Hanîfe’nin girişimiyle mümkün olmuştur (Nevin, **İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet**, s. 292). Ebû Hanîfe’nin gerek Emevî yönetimine gerekse Abbasî yönetimine karşı tavırları ve sadece işkenceyi değil, ölümü bile göze alarak sarf ettiği sözleri “nasihat”le açıklamak, gerçeği tam olarak resmetmemektedir.

<sup>260</sup> Nevin, **İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet**, s. 287.

<sup>261</sup> Şerif, **İslâm Düşüncesi Tarihi**, II, 313.

<sup>262</sup> Nevin, **İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet**, ss. 290-291. Öztürk, İmam Ebû Hanîfe’nin zulme karşı sergilediği duruşu şöyle açıklar: “İmam-ı Âzam, zulme silahla karşı çıkış fikrini bir kelamcı-fakih düşünür olarak savunmakla kalmamış, bu fikre bağlı olarak sergilenen isyan eylemlerinin hemen hemen tümüne maddeten de destek vermiştir. Çünkü ona göre, despotizme karşı çıkıp hakkı ayakta tutmak, imanının en belirgin niteliklerinden biri ve ibadetlerin en yücesidir. Öyle yücedir ki, bu yolda ‘bir gaza, elli hacca bedeldir.’” (İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe, s. 480).

hareketleri desteklerken bir taraftan bazı eksikliklere ve hareketin gelecekte, birtakım boşluklardan dolayı başarısızlığa uğrama ihtimaline de dikkat çekmiştir. Zeyd b. Ali'nin kendisiyle birlikte ayaklanmasını isteyen mektubu gelince elçiye şöyle demiştir: “Şayet insanların onu yarımsız bırakmayacağını ve gerçekten onunla olacaklarını bilsem, ona uyar ve birlikte savaşırdım. Ama korkarım ki, atası (Hz. Hüseyin) gibi onu da yarımsız bırakacaklar.”<sup>263</sup> Onun yöneticilere muhalefet etmesinin bir başka sebebi de kazâ müessesesinin siyasî baskı altına alınmaya çalışılmasıdır. Sahip olduğu otorite ve toplumsal konum, devletin otoritesiyle çatıştığı için<sup>264</sup> yöneticilerle arasının açılması kaçınılmazdı. Bu konuya ilişkin yorumunda George Makdisî şu tespitlerde bulunur:

*“İslâm hukuku toplumun sosyal ve dinî hayatının tamamını kapsar. Eğitici ve yol gösterici fakîhlerin bu kuşatıcılıktan kaynaklanan otoriteleri, devletin otoritesi ile çatışır. Devlet zorlayıcı bir güce sahiptir. Hukukun denetiminden mahrum olduğunda toplum vicdanında müstebit sayılacağından devlet, kendi menfaati için müctehidlerin otoritesinin kendisiyle beraber olmasını istemiştir.”*<sup>265</sup>

İmam Ebû Hanîfe, devlet başkanı olma yönteminden devlet başkanının vasıflarına, bu vasıfların ortadan kalkması ve zulme dönüşmesi durumunda yapılması gerekenlere varıncaya kadar görüşlerini ortaya koymuştur. O, bir taraftan adaleti ikame etmek gibi bir görevi yerine getirirken<sup>266</sup> diğer taraftan da toplumun karşılıklı suçlamalarla ve şiddet aracılığıyla kargaşaya sürüklenmesini önleyerek dengeli bir anlayışa sahip olmuştur.<sup>267</sup> Bu dengeyi toplumsal sorumluluk duygusuyla sağlamıştır.<sup>268</sup>

---

<sup>263</sup> Nevin, **İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet**, s. 290.

<sup>264</sup> Yönetim, Ebû Hanîfe'nin muhalefetine etkisini kırmak için bir süre fetvâ vermesini dahi yasaklamıştır (Nevin, **İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet**, s. 279).

<sup>265</sup> Ahmet Yaman, “Siyaset-Hukuk İlişkisi Bağlamında Ebû Hanîfe Dönemi”, **İslâmî Araştırmalar**, 2002, s. 273 (George Makdisî, “Authority in the Islamic Community”, s. 122'den naklen). Bu istek, sadece o dönemde İran-Zerdüş geleneğinin İslâm'a dahil olanlarla devlete etkisi olarak (Özafşar, **İdeolojik Hadisçiliğin Arka Planı**, s. 37) yorumlanamaz.

<sup>266</sup> O dönemde baskıcı iktidarın muhalif görüşleri susturma politikası sebebiyle Müslümanlar, bu görevi yapacak gücü kendilerinde bulamaz hale gelmişti. Hatta bazıları bunun farz olup olmadığı konusunda bile hemfikir değildi (Nevin, **İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet**, s. 287).

<sup>267</sup> Şerif, **İslâm Düşüncesi Tarihi**, II, 309. Bu dengeyi kuramayan insanların giriştikleri isyanlar ve kıyamlar, pek çok müslümanın ölmesine ve İslâm tarihinde utanç verici olayların yaşanmasına sebep

O, bir taraftan zâlim ve fâsık yöneticileri adaletli olmaya çağırırken ve bu maksada yönelik halk hareketlerine destek verirken diğer taraftan da toplum desteğinden yoksun oluşumların kendi kanını heder edeceğine ve daha sonraki hareketlere de olumsuz bir şekilde yansıyor cesaretlerini kıracağına inanmıştır.<sup>269</sup>

Ebû Hanîfe'nin, müminlerin faziletini hakkıyla idrak etmesini ve onlara karşı alabildiğine şefkatli olmasını takdirle karşılayan talebesi, ona ehl-i adl ve hak arasında üstünlük olup olmadığını sorunca, tam da hayatının özeti olabilecek şu cevabı alır:

*“Ehl-i adl ve hak, Allah'ın mukaddes emirlerine hürmet konusunda aynı seviyededir. Ancak onların bir kısmı, ilim, delil, mukaddes ilahî emirlere tazim gösterme ve davet, bu konuda sıkıntılara katlanmak ve ümmetin bozulmaması hususunda büyük gayret sarf etmelerinden, onların haklarını aramak ve müdafaa etmek bakımından diğerlerinden üstündür. Tıpkı düşman karşısında el ve gönül birliği yapmış bir ordunun fertlerinin, harp bilgisi, karşılıklı mücadele, hile, silah ve harp malzemelerini kullanmak ve askeri harbe teşvik hususunda birbirinden farklı bir durum arz etmesi gibi, onlar da birbirinden farklıdır.”<sup>270</sup>*

Ebû Hanîfe, hayatının önemli bir kısmını totaliter ve Arapları üstün tutan bir politik tutum içinde geçirdiğinden dolayı, devlete karşı bireyi önceleyen bir düşünce sistemine sahip olmuştur. Ancak onun bu tavrı, kesinlikle devlet otoritesini hiçe sayma veya önemsememe şeklinde düşünülmemelidir. İmam Ebû Hanîfe, ferdî haklara gösterdiği ihtimamın sınırlarını, toplumsal kargaşaya sebep olmama üzerinden çizmiştir. Bazı ictihadlarında nassın zâhirinde yer almamasına rağmen, mutlak olan bazı ifadeleri

---

olmuştur. Emevîler döneminde özellikle ehl-i beyt neslinin yönetime karşı defalarca ayaklandıkları bilinmektedir (Ebu Zehra, **Ebû Hanîfe**, s. 106). Ayrıca, Abbasîler döneminde de yirmi altı kez isyan çıkmıştır (Cem Zorlu, **Abbasîlere Yönelik Dini ve Siyasî İsyanlar, Ebû Cafer el-Mansur Dönemi**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001, s. 11 ).

<sup>268</sup> Zeyd b. Ali Vezir, Ebû Hanîfe'nin tam anlamıyla bir devrimci (sâir), ama fikrî anlamda devrimci olduğunu dile getirirken aynı zamanda onun sivil itaatsizliğin (el-isyanü'l-medenî) önderi olduğunu belirtmiştir (**el-Ferdiyye Bahsun fî Ezmeti'l-Fıkhi'l-Ferdiyyi's-Siyasî inde'l-Müslimîn**, Merkezü't-Türas ve'l-Bahsi'l-Yemeni, y.y. 2000, ss. 503-505); Hayati Hökelekli, “İmam-ı Âzam'ın Kişilik Yapısı”, **İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi**, I, 117, 121.

<sup>269</sup> Nevin, **İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet**, s. 290.

<sup>270</sup> Öz, **İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri, el-Âlim ve'l-Müteallim**, s. 18.

takyid cihetine gitmiştir. Örneğin, Allah Rasûlü'nün (sav) “Her kim boş bir araziye ihya ederse o, onundur” hadisini<sup>271</sup> yorumlarken bunu mutlak olarak kabul etmeyen Ebû Hanîfe, bu ihya ve imarın ancak yönetici (sultan) iznine bağlı olacağını savunur. Talebelerinden İmam Muhammed de bu görüştedir. Ebû Yûsuf ise, böyle bir şartı kabul etmemekle beraber, hocasının ictihadını ne ilgili hadise aykırı görür ne de toplumsal realiteye:

*“Ebû Hanîfe devlet başkanının iznini, insanlar arasında çıkabilecek çekişmeleri önlemek için şart koştur. Ölü, âtil kalmış araziye ihya için sultan kime izin verirse o ihya eder. Bu izin doğrudur. Sultan bir kimseyi arazi üzerinde tasarrufta bulunmaktan alıkoyarsa bu da muteberdir. Sultanın izni veya engellemesi, insanların bir arazi üzerinde tartışmalarını ve zarara uğramalarını önlemeye yöneliktir. Ebû Hanîfe böyle bir görüş belirtmekle hadisi reddetmiş olmamaktadır.”*<sup>272</sup>

Bir başka örnekte de devlet otoritesine duyulan ihtiyacı görmekteyiz: Allah Rasûlü (sav) zinâ eden câriyesine ne yapması gerektiğini soran birisine, üç defaya kadar aynı suçu işlerse ona celde cezasını uygulamasını, tekrar yapması halinde ise satmasını tavsiye etmiştir. İmam Ebû Hanîfe ise, efendinin köleye celde vuramayacağını, bu cezanın yönetici tarafından uygulanması gerektiğini hükme bağlar. Bu da yine, Kevserî'nin tespit ettiği üzere, toplumsal kaosa sebebiyet vermemek için ve adaletin yerini bulması için verilmiş bir hükümdür.<sup>273</sup>

---

<sup>271</sup> Buhârî, **Hars**, 15; Ebû Dâvud, **İmâre**, 37.

<sup>272</sup> Ebû Yûsuf, **Kitabü'l-Harâc**, s. 64.

<sup>273</sup> Kevserî, **en-Nüketü't-Tarîfe**, ss. 32-33. Şükrü Özen, İmam Ebû Hanîfe'nin siyâsî düşüncesini zâlim sultanın görevine devam edip edemeyeceği üzerinden incelerken atıfta bulunduğu Ebû Cafer Şîrmarî, “Risâle fi'l-İntisar ila Mezhebi Ebî Hanîfe” adlı eserinde Ebû Hanîfe'nin mezhebinin yöneticiliğe en elverişli mezhep olduğunu, onun ictihadlarından örnekler vererek ispatlamaya çalışır (“Ebû Hanîfe'nin Usûl ve Fûrû Anlayışının İtikadî Temelleri”, **İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi**, II, 130).

## 1.2.İCTİHAD FİKRİNİN DOĞUŞU VE GELİŞİMİ

### 1.2.1. İctihadın Sözlük ve Terim Anlamları

“Güç, takat ve meşakkat” anlamlarına gelen cehd kelimesinden türemiş olan ictihad, “bir şeyi elde edebilmek için çaba harcamak ve sıkıntıya katlanmak” anlamına gelmektedir.<sup>274</sup> Ancak ictihad, sıradan ve kolay bir iş için değil de zor ve meşakkatli bir iş yapmak için kullanılır.<sup>275</sup> Fıkhî bir terim olarak ictihad, farklı şekillerde tanımlanmıştır. Cessâs’a göre ictihad, “müctehidin talip olduğu ve araştırdığı konu hakkında gücünü sarf etmesidir. Ancak örfte ictihad, Allah tarafından, matlûbu bilmeye götüren kesin bir delilin bildirilmediği olayların hükümlerine mahsus bir faaliyet olarak kullanılmıştır.”<sup>276</sup> Cessâs ictihadın tanımını verdikten sonra onun üç mânaya geldiğini, bunların da şer’î kıyas, zann-ı gâlibe göre hükmetme ve asıllar aracılığıyla (usûl) istidlâlde bulunma olduğunu belirtir. Yine ona göre neshin ve tebdilin câiz olduğu alanlarda ve hazr, ibâha ve vücûb gibi çeşitli hükümlerin bildirildiği ibarelerde de ictihad etmek mümkündür.<sup>277</sup> Abdülaziz Buhârî ictihadı, “fakîhin herhangi bir şer’î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşabilmek için bütün gücünü harcaması” şeklinde tarif etmiştir.<sup>278</sup>

İctihad kelimesi, Kur’ân’da doğrudan doğruya kullanılmamıştır. Ancak bu kelimenin türediği “cehd” ve “cühd” kelimeleri Kur’ân’da yer almaktadır.<sup>279</sup> Hz. Peygamber’in (sav) hadislerinde ise ictihad kelimesi kullanılmıştır.<sup>280</sup> Ashâb da ictihad

---

<sup>274</sup> Zebîdî, **Tâcü’l-Arûs**, c-h-d, VII, 534; İbn Manzûr, **Lisânü’l-Arab**, c-h-d, III, 133; Râgıb, **Müfredât**, s. 114.

<sup>275</sup> Cürçânî, **et-Tarifât**, s. 23; Râzî, **el-Mahsûl**, VI, 7.

<sup>276</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 201.

<sup>277</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 202.

<sup>278</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, IV, 20.

<sup>279</sup> Tevbe, 9/79; En’am, 6/109; Nahl, 16/38; Nûr, 24/53; Fâtır, 35/42.

<sup>280</sup> Buhârî, **İtisam**, 13, 21; Müslim, **Akziye**, 15; Ebû Dâvud, **Akziye**, 11; Tirmizî, **Ahkâm**, 3.



kelimesini kullanmış ve Muâz hadisi olarak bilinen hadiste “اجتهد بالرأى Kendi görüşümle icthad ederim” şeklinde geçmiştir.<sup>281</sup>

Sonraki dönemlerde yapılmış olan bu tanımın ilk dönemlerde sahip olduğu anlamdan farklı olduğu bilinmektedir. İlk dönem İslâm hukuku alanındaki uzmanlığıyla tanınan Ahmed Hassan, Şâfiî öncesi dönemde icthad teriminin daha dar ve özel anlamda kullanıldığını belirtir.<sup>282</sup> İctihad bu dönemde de hakkâniyetli, ihtiyârî hüküm ve uzmanların görüşü anlamına gelmekteydi. Hayreddin Karaman da icthadın tarifinin zamanla değiştiğini/geliştiğini ve kapsamının genişlediğini belirtir.<sup>283</sup>

İmam Şâfiî, kıyasın ne olduğu ve kıyasla icthadın ayrı şeyler olup olmadığı sorusunu cevaplarken “Kıyas ve icthad, aynı anlama gelen iki terimdir” demektedir. Daha sonra da şöyle devam eder: “Müslümanın karşılaştığı her olayın ya kesin bir hükmü vardır ya da ona gerçekte bir işaret (delalet) bulunmaktadır. Eğer belli bir hüküm varsa müslümanın ona uyması gerekir. Eğer belli bir hüküm yoksa icthad yoluyla ona gerçekte bir işaret aranır. Bu icthad da kıyastır.”<sup>284</sup> Ebü'l-Hüseyin Basrî, Şâfiî'nin kıyası bir araştırma ve inceleme ameliyesi olarak gördüğünü, bu nedenle böyle bir özdeşleştirmeye gittiğini belirtir.<sup>285</sup>

---

<sup>281</sup> Tirmizî, **Ahkâm**, 3; Ebû Dâvud, **Akziye**, 11. Bu hadisi icthad kelimesinin açıklamasında istişhâd eden Murteza Zebîdî ve İbn Manzûr, re'yle icthaddan murâd edilenin, hükmün kıyas yoluyla Kitap ve sünnete bağlanması olduğunu, yoksa kendi nefesine göre hüküm verme anlamına gelmediğini belirtirler (**Tâcû'l-Arûs**, c-h-d, VII, 534; **Lisânü'l-Arab**, c-h-d, III, 133).

<sup>282</sup> Hassan, **İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi**, s.142.

<sup>283</sup> Karaman, **İslâm Hukukunda İctihad**, s. 15.

<sup>284</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s. 256.

<sup>285</sup> Ebü'l-Hüseyin Basrî, **el-Mu'temed**, II, 192. Karaman, Şâfiî'nin kıyas tanımını da aktardıktan sonra onun icthad yaklaşımını şöyle ifade eder: “Mâna eşitliği veya benzerlik yollarıyla hükmün habere uygun olup olmadığının araştırılması ve uygun olan hükmün elde edilmesine çalışılmasıdır.” (Karaman, **İslâm Hukukunda İctihad**, s.15). Şâfiî'nin kıyas anlayışını oryantalistlerin yaklaşımına cevap sadedinde ele alan Acil Casim Neşmi, onun icthadı kıyastan daha genel bir şekilde kullandığını, re'yi de icthaddan daha kapsamlı gördüğünü belirtir (**el-Müsteşrikûn ve Mesâdiru't-Tesrîi'l-İslâmî**, ss. 151-152). Saîd Şebbar, İmam Şâfiî'nin icthadla kıyası özdeşleştiren yaklaşımını, istihsanı icthada dahil etmeme anlayışına bağlamaktadır (**el-İctihad ve't-Tecdid fi'l-Fikri'l-İslâmî el-Muâsır**, s. 47). Şâfiî'nin kıyas anlayışını inceleyen Soner Duman, onun “İctihad kıyastır” şeklindeki yaklaşımını eleştiren veya hakikat-

İbn Hazm’a göre icthad –mezhebinin temel karakteristiğini yansıtacak şekilde- yalnız Kitap ve Sünnet’ten meselenin hükmünü öğrenmek için sarf edilen çabadır.<sup>286</sup> Gazzâlî icthadı “Dinin hükümlerini öğrenmeyi talep yolunda müctehidin bütün gücünü sarf etmesidir” şeklinde tanımlamıştır.<sup>287</sup> Teftâzânî’ye göre icthad, “fakîhin şer’î bir hükümde zanna ulaşmak için bütün gücünü sarf etmesine denir. بذل المجهود لنيل المقصود ifadesinden murâd edilen de budur. Fakîh bu durumda bütün gücünü sarf ederken acziyetini en üst seviyede hisseder.”<sup>288</sup>

Seyyid Bey, icthadın ıstılâhtaki tanımını şu şekilde verir: “Ahkâm-ı şer’iyye-i zanniyyeyi edille-i tafsîliyyesinden istinbata bezl-i makdiret mânasına nakil ve tahsis olunmuştur. Tarifteki “zanniyye” kaydı, kayd-ı ihtirâziyedir; ahkâm-ı kat’iyyeden ihtirâz için îrad olunmuştur. Zira ahkâm-ı kat’iyyede icthad câri olmaz. Ahkâm-ı kat’iyyede icthad câri olmaz demek, aslâ ve hiç câri olmaz demek değildir.”<sup>289</sup>

Seyyid Bey, icthadın tanımını yaptıktan sonra kapsamını –İmam Şâfiî’nin değerlendirmesine cevap teşkil edecek şekilde- şöyle çizmektedir:

*“İcithad yalnız kıyastan ibaret değildir. İcithad kıyas tarîkiyle olacağı gibi, nusûs-ı şer’iyyenin delaletinden, îma ve işaretinden, vücûh-ı luğaviyye ve tasarrufât-ı edebiyye ve beyaniyyeden ve bunlara mümâsil ahvâl-i sâireden istidlâl sûretiyle de olur. ...icthad eam, kıyas ehastır. Her kıyas icthaddır*

---

mecaz ayrımı yaparak tevil edenlere karşılık, farklı bir kanaat ortaya koymaktadır. İlk dönemde kıyas kelimesinin sonraki usûlcülerin anladığından daha geniş bir anlam taşıdığını belirttikten sonra (s. 36) şöyle devam eder: “Kanaatimce Şâfiî, ‘İcithad kıyastır’ ve ‘İcithad ve kıyas aynı anlama gelen iki kelimedir’ ifadelerini hakikat anlamıyla kullanmaktadır. Ne var ki onun kullanımındaki icthad ve kıyas, sonraki usûl literatüründe tanımları yer alan icthad ve kıyas kavramlarına göre daha geniş bir anlam taşımaktadır.” (Şâfiî’nin Kıyas Anlayışı, İSAM Yayınları, İstanbul, 2009, s. 75).

<sup>286</sup> İbn Hazm, **el-İhkâm**, s. 41.

<sup>287</sup> Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, II, 350.

<sup>288</sup> Teftâzânî, **et-Telvîh**, II, 245. Cürçânî de benzer bir tanım verip “من جهة الاستدلال” diyerek harcanan çabanın alanını belirtir (**et-Tarifât**, s. 23).

<sup>289</sup> Seyyid Bey, **Medhal**, I, 163. Seyyid Bey, bu tanımlı yaptıktan sonra tanımın daha da netleşmesi için icthadın ne olmadığını da açıklar: “Şu tariftan anlaşılıyor ki, icthad her bir hüküm-i şer’îyi doğrudan doğruya kendisine mahsus olan delil-i muayyenden istihraç eylemektir. Şu halde ahkâm-ı şer’iyyeyi delâilinden mücerred olarak kütüb-i fıkhiyyede görüp hıfz etmek sûretiyle bilmeye icthad ıtlak olunamaz.” (**Medhal**, I, 164).

*ama her ictihad kıyas değildir. Bunun içindir ki, kıyasın delil-i şer'i olduğunu red ve inkâr eden fukahâ-yı Zâhirîye, ictihadı bütün bütün reddetmiyorlar.*<sup>290</sup>

Ali Haffî, ictihadı “Şer’î delillerden istinbat etmek sûretiyle şer’î-amelî hükmü elde etmek için bütün gücünü sarf etmek” olarak tanımlar ve edille-i şer’iyyeyi Kitap, Sünnet ve İctihad ( ya da Nazar) olarak tespit eder.<sup>291</sup> Bu sıralamada yer alan “nazar” ise, kıyası, istihsanı, istishabı, maslahat-ı mürseleyi ve fakîhler ile usûlcüler arasında ihtilâf konusu olmuş daha başka maddeleri de içermektedir.<sup>292</sup>

### 1.2.2. Hz. Peygamber’in (sav) İctihadlarından Örnekler

Hz. Peygamber’in (sav) ve genel olarak peygamberlerin ictihad etmelerinin câiz olup olmadığı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Usûlcülerin çoğunluğu, hem Hz. Peygamber’in (sav) hem de diğer peygamberlerin ictihadının câiz ve mümkün olduğunu belirtmişlerdir.<sup>293</sup> Peygamberlerin niteliklerinin yer aldığı ayetlerde onlara hikmet, fasl-ı hitap verildiğinin zikredilmesi,<sup>294</sup> basar ve üstün kavrayış sahibi olduklarının belirtilmesi,<sup>295</sup> bir taraftan onların doğru hüküm vermeleri için gereken evsâfın neler olduğunu ifade etmekte, diğer taraftan da onların hakem olma

<sup>290</sup> Seyyid Bey, **Medhal**, I, 165. Benzer bir değerlendirme için bkz. Muhammed E. Salih, **Tefsiru’n-Nusûs fi’l-Fıkhî’l-İslâmî**, I, 81; Muhammed Fethi Dirînî, **el-Menâhicü’l-Usûliyye fi’l-İctihad bi’r-Re’y fi’t-Teşrî’l-İslâmî**, s. 12.

<sup>291</sup> Ali Haffî, “el-İctihad ve Neş’etü’l-Mezahibi’l- Fıkhiyye”, **Mecelletü Ma’hedi’l-Buhûs ve’d-Dirasâti’l-Arabiyye**, Kahire, 1971, ss. 211-212.

<sup>292</sup> Ali Haffî, “el-İctihad ve Neş’etü’l-Mezahibi’l- Fıkhiyye”, **Mecelletü Ma’hedi’l-Buhûs ve’d-Dirasâti’l-Arabiyye**, Kahire, 1971, s. 212.

<sup>293</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 93-98; Ebû’l-Hüseyn Basrî, **el-Mu’temed**, II, 210 ve II, 240-241; Serahsî, **Usûl**, II, 91; Cüveynî, **el-Burhân**, II, 887; Râzî, **el-Mahsûl**, VI, 9; Teftâzânî, **et-Telvîh**, II, 33-35; Şâtibî, **el-Muvâfakât**, IV, 21; Tefsirciler de Necm sûresinin 4. ayetini yorumlarken konuya değinmiştir. Râzî, **Mefâtihu’l-Gayb**, XIV, 393; Âlûsî, **Rûhu’l-Meânî**, XIX, 477; Elmalılı, **Hak Dini Kur’ân Dili**, III, 48 ve VII, 261. Ebû Ali Cübbâî, Ebû Hâşim ve İbn Hazm Allah Rasûlü’nün ictihadını tecviz etmemiştir (Âlûsî, **Rûhu’l-Meânî**, XIX, 477).

<sup>294</sup> Enbiya, 21/79; Meryem, 19/12; Lokman, 31/12.

<sup>295</sup> Mesela Sâd sûresinde “Hepsi de güçlü bir iradeye ve keskin bir kavrayış yeteneğine sahip olan İbrahim, İshak ve Yakub’u hatırla” denilmektedir (38/45).

sorumluluğuna<sup>296</sup> vurgu yapmaktadır. Ayrıca doğrudan doğruya peygambere dâvacıların geldiğini bildiren ayetler olduğu gibi,<sup>297</sup> iman edenlere peygamberin hükmüne gönül hoşnutluğuyla tâbi olmalarını emreden ayetler<sup>298</sup> de bulunmaktadır. Bütün bu ayetler, peygamberlerin hüküm verme görevlerini ifade eder.<sup>299</sup> Hiç şüphesiz ki, hüküm verebilmek için ictihadda bulunmak kaçınılmazdır. Hz. Peygamber'in ictihadı ile ilgili olarak Ebû Bekir Cessâs, çeşitli örnekler verdikten sonra “ Şu kesindir ki Hz. Peygamber (sav) ictihada dayalı bir söz söylediğinde eğer isabet etmemişse Allah onu bir vahiyle uyarmıştır”<sup>300</sup> demektedir, Serahsî de Nebî'nin (sav) ictihadının ahkâmında câri olup olmadığına ilişkin görüşleri aktardıktan sonra hakkında vahiy olmayan konularda vahyin gelmesini beklediğini, gelmediği durumlarda da re'y ve ictihadla amel ettiğini söylemektedir.<sup>301</sup> Âmidî'nin yaklaşımı ise, akıl sahiplerine düşünmeyi emreden ayetin evleviyetle Allah Rasûlü'ne (sav) hitap ettiği ve onun ashâbıyla müşaveresinin ictihada dayalı hususlarda geçerli olduğu şeklindedir.<sup>302</sup> Yine Âmidî'ye göre, Allah Rasûlü'nün (sav) Bedir Savaşı'nda esirlerin durumu hakkında görüşü ile Tebuk Savaşı öncesi kendisinden izin isteyenlere izin vermesi, onun itâb edilmesine sebep olmuştur. Dolayısıyla onun (sav) bu konudaki görüşleri ictihada dayalıdır.

---

<sup>296</sup> “Biz sana, hakikati ortaya koyan bu ilâhî kelâmı indirdik ki insanlar arasında Allah'ın sana öğrettiğine göre hüküm verebilesin. O halde ihanet edenlerle tartışmaya girme.” ( Nisâ, 4/105). Bu ayeti tefsir eden müfessirlerin bir kısmı, ayette Hz. Peygamber'in (sav) ictihad etmesinin cevâzına delil olduğunu dile getirmiştir (Nesefî, **Medârikü't-Tenzil**, I, 252; İbnü'l-Cevzî, **بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ** ayetini “onun ictihadının sonucu olarak” şeklinde tefsir etmiştir. İbnü'l-Cevzî, **Zâdü'l-Mesir**, II, 97; İbn Kesir, **Tefsir**, II, 404; Râzî, **Mefâtîhu'l-Gayb**, V, 370). Râzî, ilgili ayeti Hz. Peygamber'in (sav) sadece nassla hükmettiğine delil olarak zikredenlerin görüşlerini de aktardıktan sonra şu tespiti yapar: “Kıyasın bir hüccet olduğuna delil bulunduğuna göre, kıyasla amel etmek, gerçekte nassla amel etmek demektir.” (**Mefâtîhu'l-Gayb**, V, 370).

<sup>297</sup> Sâd, 38/21-24.

<sup>298</sup> Nisâ, 4/65.

<sup>299</sup> Enbiya, 21/78-79.

<sup>300</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi'l-Usûl**, II, 97.

<sup>301</sup> Serahsî, **Usûl**, II, 91. Ayrıca bkz. Ebû Dâvud, **Akziye**, 7: “ Bana vahiy indirilmeyen konularda aranızda ben de ancak re'yimle hüküm veriyorum.”

<sup>302</sup> Âmidî, **el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm**, thk. Seyyid Cemilî, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, IV, 172-173.

Şâtıbî, hadisi tanımlarken Hz. Peygamber'in (sav) ictihadına da değinmektedir: "Hadis, ya Allah'tan gelen bir vahiydir ya da Hz. Peygamber'in (sav) Kitap veya Sünnet'ten sahîh bir vahye dayanarak yaptığı icthaddır."<sup>303</sup>

Tefsirciler de Allah Rasûlü'nün (sav) ve ondan önceki diğer peygamberlerin ictihadlarına örnekler verir. Fıkıh usûlü eserlerinde Hz. Peygamber'in ictihad ettiğine dair delillerin yer aldığı ayetler,<sup>304</sup> tefsirciler tarafından da benzer sonuçlara ulaşacak şekilde yorumlanmıştır. Mesela Elmalılı Muhammed H. Yazır, istinbata ilişkin ayetin<sup>305</sup> tefsirinde, olayların hükümleri içinde nassla bildirilmemiş olan, dolayısıyla da istinbat sonucu elde edilecek hükümlerin de bulunduğunu ve Allah Rasûlü'nün (sav) de istinbatla mükellef olduğunu belirtir.<sup>306</sup> Ayrıca Allah Rasûlü'nün hiç ictihad etmediğini iddia edenlerin delil olarak getirdiği ayetin<sup>307</sup> tefsirinde de şöyle demektedir:

*"Peygamber'in hiç ictihad ile âmil olmadığına kâil olan ulemâ, bu ayet ile istidlâl etmişlerdir. Fakat 'Allah senden affetti ya, şu neden onlara izin verdin'<sup>308</sup> gibi ayetler, Peygamber'de de ictihadın vukûunu, ancak isabet olmazsa o halde bırakılmayıp vahiyle tashih edildiğini iş'âr eder. Bu ayet de esas itibariyle Kur'ân hakkında olmak gerektir. Hadislerine de şâmil olmak üzere mutlak nutkuna hamledildiği takdirde de 'müntehâsı itibariyle' mülâhaza edilmek iktiza edecektir."<sup>309</sup>*

Peygamberlerin ictihad etmelerinin câiz ve mümkün olduğu görüşü, sadece cumhûrun benimsediği görüş olması bakımından değil, aynı zamanda vâkıya mutabık

---

<sup>303</sup> Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, IV, 21.

<sup>304</sup> Cessâs, Nisâ, 4/83; Haşır, 59/2; Enbiya, 21/79; Âl-i İmran, 3/159; Tevbe, 9/43; Abese, 80/1'de yer alan ayetleri delil olarak zikretmiştir. (**el-Fusûl fi'l-Usûl**, II, 93-98). Ayrıca Tevbe, 9/113-114. ayetler de Hz. Peygamber'in (sav) ictihadına ilişkin örnek verir.

<sup>305</sup> Nisâ, 4/83.

<sup>306</sup> Elmalılı, **Hak Dini Kur'ân Dili**, III, 48.

<sup>307</sup> Necm, 53/4: "O, yani Kur'ân veya O'nun nutku ancak bir vahiydir; başka türlü söylenemez."

<sup>308</sup> Tevbe, 9/43.

<sup>309</sup> Elmalılı, **Hak Dini Kur'ân Dili**, VII, 261.

olduğu için daha isabetli görünmektedir.<sup>310</sup> Kaynaklarda Allah Rasûlü'nün (sav) icthadlarına ilişkin örnek olaylar aktarılmaktadır. Peygamberimiz'in (sav) icthadlarından bazıları şunlardır:

1-Cüheyneli bir kadın, Rasûlullah'a (sav) gelerek “Annem hacca gitmeyi adamıştı; ancak adağını yerine getiremeden vefat etti. Onun yerine hacca gidebilir miyim” diye sordu. O da “ Evet, onun yerine hacca git. Annenin bir borcu olsaydı onu ödeyecek değil miydin” buyurdu.<sup>311</sup>

2-Hz. Ömer oruçlu iken hanımını öpmüş ve durumu Allah Rasûlü'ne (sav) sorunca o da bunu oruçlu bir kimsenin abdest alırken ağzına su almasına benzetmiş ve bir mahzur olmadığını belirtmiştir.<sup>312</sup>

3-Allah Rasûlü (sav) zinâ eden bekâr erkek ve kadının nassta belirtilen cezaya ek olarak sürgün ile de cezalandırılmalarını emretmiştir.<sup>313</sup>

---

<sup>310</sup> Bu konudaki teorik tartışmalar ve farklı görüşler için bkz. Murat Şimşek, **İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları**, TDV Yayınları, Ankara, 2010, ss. 126-190.

<sup>311</sup> Buhârî, **Sayd**, 22.

<sup>312</sup> Ebû Dâvud, **Savm**, 33.

<sup>313</sup> Tahâvî, **Şerhu Meâni'l-Âsâr**, III, 134; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, III, 476 ve VII, 313; Müslim, **Hudûd**, 12; Ebû Dâvud, **Hudûd**, 23; Tirmizî, **Hudûd**, 8; İbn Mâce, **Hudûd**, 7. Serahsî, bekârlar için bir yıl sürgüne gönderme cezasını da içeren hadisin, Nur sûresinin ilgili ayeti (24/2) indirilmeden öncesine ait olduğunu tespit eder (**el-Mebsût**, IX, 60) ve şöyle devam eder: “Allah, celde vurmayı, zinâ cezasının bütünü kılınıştır. Biz bunun yanında sürgün cezasını da gerekli kılacak olursak celde vurmak, zinâ cezasının bir bölümü olur. Bu da nesh etmeye denk düşer.” (**el-Mebsût**, IX, 75) . Ebû Hanîfe bu emri şöyle yorumlamıştır: “Mezkûr emir, nass ile sabit olan had ile beraber uygulanması istenen aslî bir ceza olmayıp maslahat gerektirdiğinde fesatçıların sürülmesi için alınmış bir önlemdir. Eğer sürgün aslî bir ceza olsaydı Kitap'ta celde ile beraber zikredilirdi. Maslahatın sürgünü gerektirmesi ise duruma göre değişiklik gösterir.” Bu “durum” konusunda Serahsî, hem sahabe uygulamasından örnekler vermiş hem de İbrahim Nehaî'nin farklı sahabe uygulamaları içerisinde sürgünü kabul etmeyen Hz. Ali'nin görüşünü niçin tercih ettiğini açıklamıştır. Sürgün cezasının sosyal boyutuna atıfta bulunan Serahsî, cezanın suçun işlenmesine daha elverişli bir ortam hazırlamaması gerektiğini söylemiştir (**el-Mebsût**, IX, 76-77) .

4-Para peşin mal veresiye şeklindeki satış anlamına gelen selem akdi, sahip olunmayan malın satımı anlamına geldiği için câiz değildir. Ancak Hz. Peygamber (sav) gördüğü maslahat gereği bu şekildeki satışa izin vermiştir.<sup>314</sup>

5- Bedir Savaşı'nda Hz. Peygamber'in (sav) Müslümanlar için tespit ettiği ordugâh için sahabeden Hubâb b. Münzir, bunun vahye mi dayandığını yoksa kendi görüşü mü olduğunu sormuştur. Hz. Peygamber (sav) de kendi görüşü olduğunu söyleyince Hubâb, daha uygun bir yer önermiş ve Rasûlullah da (sav) “ Sen doğru bir görüş belirttin” buyurarak yeri değiştirmiştir.<sup>315</sup>

6- Hz. Peygamber'in (sav) Bedir Savaşı sonrasında düşmanları öldürmek yerine esir alarak onları fidye karşılığında salıvermeye karar vermesi -ki bu aynı zamanda Hz. Ebû Bekir'in de görüşüydü- ayetle tashih edilmiş olan bir ictihadıydı.<sup>316</sup>

7-Mücadele sûresinin ilk ayetlerinin<sup>317</sup> nüzûlüne vesile olan olayda Havle bt. Salebe Allah Rasûlü'ne (sav) gelerek kocası Evs'in zıhâr yaptığını ve onu kimsesiz bıraktığını söyleyerek durumunu arz etti. Allah Rasûlü (sav) de zıhâr hakkında henüz bir hüküm nâzil olmadığı için İslâm öncesi döneme ait örfe göre onun kocasına haram

---

<sup>314</sup>Ebû Dâvud, **Büyû**, 57; Nesâî, **Büyû**, 63. Serahsî, selem akdini açıklarken madûmun satışı olması sebebiyle kıyasa göre selemin câiz olmaması gerektiğini ifade eder. Ancak Kitap ve Sünnet'te yer alan nasslardan ( Bakara, 2/282; Muvatta, **Büyû**, 772) dolayı kıyası terk ettiklerini belirtir (**el-Mebsût**, XII, 226-227). İbn Abbas'tan rivayet edilen bir hadise göre, Peygamber (sav) Medine'ye geldiği zaman, halkın bir iki yıllığına meyvede selem yaptıklarını gördü ve “Selem yapan kimse belli ölçekte, belli ağırlıkta ve belli bir süreye kadar selem yapsın” buyurdu (Muvatta, **Büyû**, 772). Ebû Hanîfe de mezkûr hadise dayanarak selem akdinin cevâzını şu şartlara bağlamıştır: Cinsinin belirlenmesi, türünün belirlenmesi, miktarının belirlenmesi, niteliklerinin belirlenmesi, vâdenin belirlenmesi. Ayrıca taşınması masraf ve külfet gerektiren malların teslim yerinin belirtilmesi ve akdin miktarla tespit edilen bir bedel üzerine kurulması durumunda satış bedelinin belirlenmesi (Serahsî, **el-Mebsût**, XII, 227-228).

<sup>315</sup> Taberî, **Tarih**, II, 440.

<sup>316</sup> Enfal, 8/67. İbn Kesir, İmam Ahmed'den naklettiği bir rivayette ayetin nüzûlüne ilişkin Allah Rasûlü'nün (sav) ashâbıyla yaptığı istişareyi aktarmaktadır. Buna göre esirlerin öldürülmesini ısrarla isteyen Hz. Ömer'e karşılık, Hz. Ebû Bekir onların fidye karşılığı serbest bırakılmasını istemiş ve Rasûlullah (sav) da bu yönde bir karar vermiştir. Ancak Allah'ın murâdının bu yönde olmadığı nâzil olan ayetle anlaşılmıştır (**Tefsir**, IV, 88).

<sup>317</sup> Mücadele, 58/1-4.

olduğunu( ما أراك إلا قد حرمت ) bildirdi. Kadın, bu konudaki ısrar ve mücadelesinden sonra Allah' a şikâyetle bulundu ve oradan ayrılmadan vahiy nâzil oldu.<sup>318</sup> Buna göre, zihâr yapan kimse, asılsız ve düzmece bir söz söylemiş olmaktadır ama karısına helal olması için keffaret ödemesi gerekmektedir.<sup>319</sup>

8- Hadislerin yazılmasına ilişkin olarak Hz. Peygamber'in (sav) değişik dönemlerde birbirinden farklı tavsiyelerinin olduğu bilinmektedir. Bu konuda ondan farklı hadislerin vârid olması, yazılmakta olan Kur'ân ayetlerinin hadislerle karışmasını önlemeye matuftu. Ebû Saîd Hudrî'den rivayet edilen "Benden Kur'ân'dan başka bir şey yazmayın. Kim yazmışsa imha etsin"<sup>320</sup> hadisi, daha sonra hadis yazılmasına izin veren –hatta tavsiye eden-<sup>321</sup> rivayetlere dönüşmüştür.<sup>322</sup> Hz. Enes, kendisinden hadis rivayet etmesi için ısrarcı olan Mâbed b. Hilâl'e ve yanındakilere bir kitap çıkardı ve "Bu hadisler, Rasûlullah'tan işiterek yazdığım, sonra da kendilerine arz ederek kontrol ettiğim hadislerdir" dedi.<sup>323</sup>

Ebû Cuhayfe, Hz. Ali'ye "Rasûlullah'ın size mahsus olmak üzere bıraktığı bir şey oldu mu" diye sorunca o şöyle demişti: "Tohumları yarıp bitkileri çıkaran, insanları ve bütün canlıları eşsiz bir güzellikte yaratan Allah'a yemin ederim ki, bizde Kur'ân'dan, onun hakkında kişiye verilen anlayıştan ve bir de şu sayfada yazılı şeyden başka bir şey yoktur." Ebû Cuhayfe'nin o sayfada neler olduğunu sorması üzerine de

---

<sup>318</sup> Elmalılı, **Hak Dini Kur'ân Dili**, VII, 412.

<sup>319</sup> Mücadele, 58/3-4.

<sup>320</sup> Müslim, **Zühd**, 72; Dârimî, **Mukaddime**, s. 42

<sup>321</sup> Tirmizî, **İlim**, 12; Ebû Dâvud, **İlim**, 3.

<sup>322</sup> Râmehurmuzî, hadislerin Allah Rasûlü (sav) döneminde yazıldığına dair rivayetler ile –ki toplam kırk sekiz rivayettir- yazılmadığına ilişkin rivayetleri –bunlar da sekiz tanedir- bir araya getirmiştir (**el-Muhaddisü'l-Fâsıl beyne'r-Râvi ve'l-Vâî**, ss. 363-381). Ayrıca Hatîb Bağdâdî de **Takyidü'l-İlim** adlı eserinde hadislerin yazılmasına ruhsat veren hadisleri bir araya getirmiştir.

<sup>323</sup> Buhârî, **et-Tarihu'l-Kebir**, VIII, 240; Hâkim, **el-Müstedrek**, III, 573-574.



“Diyet, düşman elindeki esirleri kurtarma yolları ve kâfire kısas olarak müslümanın öldürülemeyeceği hakkındaki hadisler” diye cevapladı.<sup>324</sup>

Onun vefatından kısa bir süre önce bir şeyler yazmak istediği ve “kırtâs hadisi” diye meşhûr olan hadiste de yazma konusundaki tavrının değiştiğini görmek mümkündür.<sup>325</sup> Demek ki, hadislerin yazılmasına dair yasakta başka gayeler ve kaygılar vardı. Daha sonra ise ya bu hadisler neshedilmiş ya da yazma işini Kur’ân metninin yanına eklemeye yasaklanmıştır.<sup>326</sup>

9-Müslim’in rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Ben kişinin emzikli olan hanımına yaklaşmasını yasaklamak istedim. Ancak Rûm ve Fars toplumlarının bunu yaptıkları halde çocuklarının zarar görmediğini haber aldım.”<sup>327</sup> Buna karşılık bir başka rivayette Allah Rasûlü (sav) Esma bt. Yezid’den naklen şöyle buyurmuştur: “Çocuklarınızı gizlice öldürmeyin, vallahi ğîyle (hâmile kadınla ilişki) süvariye atından yere düşürür.”<sup>328</sup> Bu hadis zayıftır. Ebû Dâvud bundan sonra şu anlamdaki sahîh hadisi verir: “Allah Rasûlü buyurdular ki, ğîleyi (hâmile kadınla ilişkiyi) yasaklamayı düşündüm. Ancak bana, İranlılar ve Rûmlar’ın bunu yaptıkları ve çocuklarına bir zararı olmadığı hatırlatıldı.”<sup>329</sup> İbn Kayyım, ğîleyi zararsız gösteren hadislerin diğerinden daha sıhhatli olduğunu belirtir. Bunu kötü gösteren o (birinci) hadis sahîh olsa bile, önce yasaklandığı, sonra bunda zarar olmadığı anlaşıncaya kadar kaldırıldığı anlaşılır.<sup>330</sup>

---

<sup>324</sup> Buhârî, **Diyât**, 24; Tahâvî, **Şerhu Meâni’l-Âsâr**, III, 192.

<sup>325</sup> Buhârî, **İlim**, 39. İbn Hacer, Allah Rasûlü’nün sünnetine onun “yapmayı istediği şeyleri” de ilave eder ki, bu durumda hadislerin yazıya geçirilmesi ameliyesi, bir sünnetin yansımasıdır (**Fethu’l-Bârî**, XVII, 3).

<sup>326</sup> Ahmed Muhammed Şakir, **el-Bâisü’l-Hasîs**, ss. 132-139; Muhammed Accac Hatîb, **Sünnetin Tesbiti**, çev. Mehmet Aydemir, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 289.

<sup>327</sup> Müslim, **Fezâil**, 38.

<sup>328</sup> Ebû Dâvud, **Tıb**, 29; İbn Mâce, **Nikâh**, 61.

<sup>329</sup> Ebû Dâvud, **Tıb**, 29.

<sup>330</sup> Mübarekfürî, **Tuhfetü’l-Ahvezî**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, VI, 207.

### 1.2.3. Ashâbın İctihadlarından Örnekler

Allah Rasûlü'nün (sav) ictihadlarına dair verilen bu örnekler, aynı zamanda sahabeye de bir metod öğretmiş ve onlar da hem o hayatta iken hem de onun vefatından sonra ictihad etme görevini yerine getirmişlerdir.<sup>331</sup> Hz. Peygamber (sav) kavil, fiil ve takrirleriyle âdeta sahabeyi kendisinden sonraki döneme hazırlamış, onlara temrin yaptırmış ve ictihad kabiliyetlerinin işlek hale gelmesini sağlamıştır.<sup>332</sup> Bu ictihad mümâreselerinin Kur'ân ayetlerinde de konu edilerek sahabe ictihadına atıf ve iltifatın bulunduğu biliyoruz.<sup>333</sup> Çünkü Kur'ân, hem kendisinin hem de mübeyyini olan Sünnet'in nasıl anlaşılması gerektiğine dair kuralları bünyesinde barındırmaktadır.<sup>334</sup> Bu konuda sahabenin nasıl bir yöntem izlemesi gerektiği Muâz hadisi olarak bilinen hadiste açıklanmıştır. Hz. Peygamber (sav) Muâz'ı Yemen'e gönderirken ona nasıl hükmedeceğini sorunca o "Allah'ın Kitabıyla hükmederim" cevabını vermiştir. Allah Rasûlü "Ya Allah'ın kitabında yoksa ne yaparsın" deyince Muâz, "Rasûlullah'ın sünnetiyle hükmederim" demiştir. "Rasûlullah'ın sünnetinde de yoksa ne yaparsın" sorusuna Muâz "Re'yimle ictihad ederim" karşılığını vermiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Rasûlullah'ın elçisini muvaffak kılan Allah'a hamdolsun" demiştir.<sup>335</sup> Bu hadiste edille-i şer'iyye olarak bilinen deliller, sırasına uygun olarak bildirilmiş olmaktadır. Her ne kadar Muâz hadisinin sıhhati konusunda bazı muhaddisler ve fakîhler<sup>336</sup> tenkitlerini dile getirseler de fakîhlerin çoğunluğu arasında bu hadise itibar edilmiştir.<sup>337</sup> Sahabe ister Hz. Peygamber (sav) döneminde ister onun vefatından sonra

---

<sup>331</sup> Erul, **Sahabenin Sünnet Anlayışı**, s. 369 vd. ; Ebubekir Sifil, **Hiz. Ömer ve Nebvî Sünnet**, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 2007, s. 177 vd.

<sup>332</sup> Karaman, **İslâm Hukukunda İctihad**, s. 49; İbrahim Kafî Dönmez, "İcmâ", **DİA**, XXI, 418.

<sup>333</sup> Haşir, 59/5: "Herhangi bir hurma ağacından ne kesti iseniz veya onu kökleri üzerinde bıraktı iseniz işte bunlar hep Allah'ın izniyledir ve bu, Allah'ın fâsıkları rezil etmesi içindir" ayetinin tefsirinde Râzî, sahabenin farklı gerekçelerle yaptıkları değişik uygulamalarına/ictihadlarına Allah'ın iltifat ettiğini zikretmiştir (Râzî, **Mefâtîhu'l-Gayb**, XXI, 405) . Ayrıca bkz. Mevdudî, **Tefhimü'l-Kur'ân**, VI, 186-187; Kırbasoğlu, **İslâm Düşüncesinde Sünnet**, s. 228.

<sup>334</sup> Görgün, **İlahî Sözün Gücü**, s. 184.

<sup>335</sup> Tirmizî, **Ahkâm**, 3; Ebû Dâvud, **Akziye**, 11.

<sup>336</sup> İbnü'l-Cevzî, **el-İlelu'l-Mütenâhiye**, II, 758; İbn Hazm, **el-İhkâm**, VI, 35-36.

<sup>337</sup> Şâfiî, **el-Üm**, VII, 273; İbn Kayyim, **İ'lâmü'l-Muvakkûn**, I, 175; Kevserî, **Makalât**, ss. 60-64.

ictihad faaliyetlerinde bulunmuş ve bu ictihadlar, sonraki dönem müctehidlerince başlı başına bir delil olarak kabul edilmiştir. Sahabe ictihadlarında tıpkı diğer fakîhlerin ictihadlarında olduğu gibi hata/yanılma ihtimali söz konusu olduğu için fakîhler, sahabe kavlini değerlendirirken farklı kıstaslar koymuştur. Daha tâbiîn ve tebe-i tâbiîn dönemine gelmeden önce bizzat sahabe, ictihadları konusunda birbirini tenkide tâbi tutmuş ve kanıtlarını sorgulamıştır.<sup>338</sup> Gerçekte bu durum, sonraki dönemlerde gelişen bütün İslâm ilimlerine de zemin hazırlamış ve mesela hadis râvilerinin cerh ve tadiline ilişkin ilk uygulamaları görmemizi sağlamıştır. Sahabenin birbirlerini bu şekilde sorgulamalarında ilginç olan şudur ki, hadis usûlünde yerleşik bazı kurallar, bizzat sahabe uygulamalarına aykırı bir seyir takip etmiştir.<sup>339</sup> Hadis usûlünde sahabenin adaleti ilkesinin herhangi bir sorgulamaya tâbi tutulmadığı bilinmektedir. Râvi vasıfları arasında yer alan takvâ, mürûet, ilim, zabt ve hıfz gibi birtakım prensiplerin sahabede zaten mevcut olduğu düşüncesi, rivayetlerde birtakım sorunların oluşmasına yol açmıştır. Bu konuda Hanefî fıkıh usûlü eserlerinde sahabe anlayışının daha sorgulayıcı olduğunu görmekteyiz. Hanefî usûlcüleri, adalet ilkelerini sahabe de dahil bütün râvi tabakalarına aynı şekilde uygulamışlardır.<sup>340</sup>

Sahabenin ictihadları ve ictihadlarına ulaşırken izledikleri yöntemlerden örnekler verip hem fıkıh tarihindeki iki ana damar olan ehl-i hadis ve ehl-i re'yan oluşumuna ışık

---

<sup>338</sup> Zerkeşî, Hz. Âişe'nin sahabeye yönelttiği tenkitleri bir araya getirmiştir (**el-İcâbe li İrâdi Mestedrekethu Âişe ale's-Sahabe**). Bir kadın, torununun mirasından pay almak için Hz. Ebû Bekir'e müracaat etti. O, ne Allah'ın kitabında ne de Allah Rasûlü'nün (sav) buyruklarında böyle bir pay olmadığını söyleyince Muğire b. Şube, Hz. Peygamber'in (sav) nineye altıda bir hisse verdiğini bildirdi. Hz. Ebû Bekir, bunu başka bilen olup olmadığını sorunca Muhammed b. Mesleme, Muğire'yi tasdik etti. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir, o kadına altıda bir hisse verdi (Tirmizî, **Ferâiz**, 10; Zehebî, **Tezkiretü'l-Huffâz**, I, 2). Hz. Ömer, Ebû Musa Eş'arî'nin izin istemeye dair naklettiği hadis için beyyine getirmesini isteyince Ebû Saîd Hudrî onu tasdik etti (Buhârî, **İsti'zân**, 13; Müslim, **Âdâb**, 33; Ebû Dâvud, **Edeb**, 126).

<sup>339</sup> Hadis usûlünde sahabenin adaleti konusu, bizzat sahabe uygulamalarına baktığımızda üzerinde yeniden düşünmeyi gerektirecek boşlukları ihitva etmektedir (Kırbaçoğlu, **İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi**, s. 68 vd.).

<sup>340</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi'l-Usûl**, III, 151; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, III, 4.

tutmak hem de –bir yönüyle-<sup>341</sup> İmam Ebû Hanîfe’nin de dâhil olduğu nesle, tâbiîne geçmek istiyoruz. İbn Sa’d sahabenin fıkıh konusundaki yaklaşımını anlatırken, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in yöntemlerine yer verir. Onların, sahabe içerisinde ictihada ehil kimselerden oluşan bir heyete danışarak meseleleri müzakere ettiklerini, bu sayede sorunları çözüme kavuşturduklarını belirtir.<sup>342</sup>

Sahabenin ictihad metodunu bize gösteren önemli belgelerden bir kısmı da Hz. Ömer’in Ebû Musa Eş’arî’ye ve Kâdî Şureyh’e yazdığı mektuplardır. Bunlardan Ebû Musa’ya gönderilen mektupta, Hz. Ömer birtakım tavsiyelerde bulunur ve şöyle der: “Sana Kitap ve sünnette bulunmayan bir mesele getirilirse her şeyden önce bunun üzerinde iyice düşün. Birbirinin benzeri olan şeylere, emsâl bulunanlara dikkat et. Ondan sonra kıyas yap; re’y ve fıkırle hükmet.”<sup>343</sup> Hz. Ömer Kâdî Şureyh’e gönderdiği mektupta bir meseleyi çözmede izlemesi gereken esasları Kitap, sünnet, insanların üzerinde ittifak ettikleri meseleler ve re’y olarak sıralamıştır.<sup>344</sup>

İmam Ebû Hanîfe’nin sahabe neslindeki hocası olan ve Kûfe’de ders veren Abdullah b. Mes’ud, kadırlara verdiği öğütlerde ictihad metodunu şöyle tasrih etmiştir:

*“Kime bir mesele getirilirse veya bir dâva arz edilirse, önce Allah’ın kitabına baksın, onunla hükmetsin. Hükmünü Kur’ân’da bulamadığı bir meseleyle karşılaşrsa, Allah Rasûlü’nün (sav) sünnetine başvursun ve onunla hükmetsin. Orada da bir hüküm bulamazsa, önceki salih müminlerin verdikleri fetvâlarla hükmetsin. ‘Ben hüküm vermekten korkarım’ veya ‘Benim görüşüm şöyledir’ demesin. Çünkü ‘Haram bellidir, helal bellidir.*

---

<sup>341</sup> Cessâs, icmâ konusunu ele aldığı bölümde, İmam Ebû Hanîfe’nin “Tâbiîn’in icmâ ettiği meselelere gelince onlarla rekabet ederiz” sözünü açıklarken onun tâbiîn’den olduğu için bu sözü sarf ettiğini belirtmektedir (**el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 120).

<sup>342</sup> İbn Sa’d, **Tabakât**, II, 350.

<sup>343</sup> Ebû Zehra, **Ebû Hanîfe**, s. 68.

<sup>344</sup> Dârimî, **Mukaddime**, s. 20.

*Bu ikisinin arasında da şüpheli birtakım işler vardır. Seni şüpheyeye düşüren şeyleri terk et; düşürmeyenleri al.*”<sup>345</sup>

İşte ashâbın ictihadlarında bu usûlun takip edildiğini görmekteyiz. Aşağıda bu ictihadlardan bir kısmına ait örnekler verilecektir:

1-Hz. Ebû Bekir, halifeliği döneminde ortaya çıkan ridde olaylarında, onlarla savaşma yönündeki kanaatine karşı çıkan ashâba “Namazla zekatı ayıranlarla kesinlikle savaşacağım” demişti. Ashâb, onun bu düşüncesinin yanlış olduğunu, Allah Rasûlü’nün (sav) “İnsanlar ‘Lâ ilahe illallah’ deyinceye kadar mukâtele etmek bana emredildi. Bunu dediklerinde ise canları ve malları koruma altındadır” hadisini söyleyerek anlatınca Hz. Ebû Bekir, Allah Rasûlü’nün (sav) can ve mal emniyetine dair sözünü, hakkını verdikleri takdirde kabul ettiğini, bunun da o haktan olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine ashâbın hepsi, onun bu ictihadının doğruluğunu anlamış ve onun sözünü kabul etmişlerdir.<sup>346</sup>

2-Fıtır sadakasının hangi mallardan verileceği konusunda ashâb arasında farklı görüşler bulunmaktadır. İbn Ömer’den gelen rivayete göre Allah Rasûlü (sav) fıtır sadakasını hurma veya arpadan bir sâ’ olarak belirlemiştir.<sup>347</sup> Ebû Saîd Hudrî bu hususta “Biz fıtır sadakasını buğday, arpa, hurma, keş veya kuru üzümünden bir sâ’ verirdik”<sup>348</sup> demiştir. Bu hususta sahabenin bir kısmının, sadece Hz. Peygamber’in (sav) belirlemiş olduğu ürünlere bağlı kalmanın gerekli olmadığını görmesi, hikmeti ve maksadı dikkate almasıyla açıklanmalıdır. Ebû Saîd Hudrî, fıtır sadakası verdikleri ürünleri sayarken “Yiyeceklerimiz de bunlardan ibaretti”<sup>349</sup> diyerek yaygın yiyecek türlerine vurgu yapmış oluyordu. Muâviye’nin fıtır sadakasının miktarına ilişkin takdirini Ebû Saîd Hudrî’den

---

<sup>345</sup> Şah Velîyullah, **el-İnsâf fî Beyani Esbâbi’l-İhtilâf (Fıkḥi İhtilâflarda Ölçü)**, s. 122; Dârimî, **Mukaddime**, s. 20. İbn Mes’ud, öğütlerini bir hadisle tamamlamıştır. Bu hadis için bkz. Buhârî, **Büyû**, 3; Nesaî, **Kudât**, 11; Ebû Dâvud, **Büyû**, 3; Tirmizî, **Büyû**, 1.

<sup>346</sup> Cessâs, **el-Fusûl fî’l-Usûl**, II, 123.

<sup>347</sup> Buhârî, **Zekat**, 70; Müslim, **Zekat**, 52.

<sup>348</sup> Buhârî, **Zekat**, 73; Müslim, **Zekat**, 17-21.

<sup>349</sup> Buhârî, **Zekat**, 76.

öğreniyoruz: “Biz fitır sadakasını Hz. Peygamber zamanında taâmdan 1 sâ’, hurmadan 1 sâ’, arpadan 1 sâ’ ve kuru üzümünden 1 sâ’ olarak verirdik. Muâviye zamanına kadar bu böyle devam etti. Muâviye, halifelîği zamanında hacca geldi, minbere çıkarak bir konuşma yaptı ve “Ben 2 müdd (yarım sâ’) Şam buğdayının 1 sâ’ hurmaya eşit olduğunu görüyorum” dedi. Bundan sonra insanlar onun görüşünü kabul ederek buğdaydan fitır sadakasını yarım sâ’ olarak vermeye başladılar.”<sup>350</sup>

3-İddet süresi bitmeden bir kadınla evlenen ve onunla zifafa bulunan bir adamın durumuna ilişkin Hz. Ömer, bunların evliliklerini ebedî olarak yasaklamıştı. O, bu ictihadında başkalarını böyle bir hata işlemekten caydırmayı amaçlamıştı.<sup>351</sup>

4- Hz. Peygamber’in (sav) “Sahip olduğu kölesi ve atı sebebiyle müslümanın zekât ödeme yükümlülüğü yoktur” hadisine<sup>352</sup> rağmen Hz. Ömer’in at ve kölelerden geçici bir süreliğine zekat alması, onun ictihadları arasında zikredilmektedir. Hz. Ömer’in, Şam halkının köle ve atlardan zekat alınması önerisini reddettiği bilinmektedir. Onlara “Bu, benden önceki iki kişinin uygulamadığı bir şeydir. Ama yine de Müslümanlarla istişare edeyim” diyen Hz. Ömer, istişare sonucunda Hz. Ali’nin şartlı onayını aldıktan sonra Şamlılar’ın isteğini yerine getirmişti. Hz. Ali, bunun sürekli alınan bir vergi haline getirilmemesini istemişti.<sup>353</sup> Hz. Ömer’in bu olayda doğrudan kendisine iletilen bir talebi değerlendirmesi ve istişare sonucu vardığı bir karar söz konusudur. Bu varılan sonucun da zekat olarak değerlendirilmesini gerektirecek bir vasıf söz konusu değildir. Çünkü Hz. Ali, düştüğü bir şerhle alınacak olan verginin kat’î ve sürekli olmamasını istemiştir.

---

<sup>350</sup> Buhârî, **Zekat**, 76.

<sup>351</sup> İddet beklemekte olan bir kadının bu süre içinde başka bir erkekle evlenmesinin haram olduğuna dair ayet vardır (Bakara, 2/235). Bu durumdaki kadın evlenecek olursa nikâh bâtıldır; kadının yeni evlendiği kocasından tefriki gerekir. Ancak, iddetini bitirdikten sonra bu durumdaki bir kadınla ebediyen evlenmeyi engelleyen bir delil yoktur. Bu sebeple de Hanefî mezhebi ile kavî-i cedîdinde İmam Şâfiî, evlenmenin cevâzına hükmetmiştir. İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel ve Şâbî’ye göre ise kadın, araları ayrıldıktan sonra o adama ebediyen haram olur (İbn Kesir, **Tefsir**, II, 385).

<sup>352</sup> Buhârî, **Zekat**, 45; Müslim, **Zekat**, 8-9.

<sup>353</sup> Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, I, 14.

Bununla birlikte bir başka olayda Hz. Ömer yukarıda takındığı tavrın tamamen dışında bir ictihadda bulunarak atlardan zekat alınması gerektiğine hükmetmiştir: “Abdurrahman b. Ümeyye (Yâla’nın kardeşi), Yemenli bir adamdan 100 deve yavrusu karşılığında bir at satın almıştı. Satıcı bir süre sonra bu alışverişten pişmanlık duydu ve Hz. Ömer’e gidip Abdurrahman’ın ve Yâla’nın, atını gasp ettiğini söyledi. Durumu araştırmak için Yâla’yı Medine’ye çağıran Hz. Ömer, olayı öğrenip de atların bu denli değerli olması karşısında “Kırk koyundan bir koyunu zekat olarak alıyoruz; attan herhangi bir şey almıyoruz. Bundan sonra her bir at için bir dinar al” dedi.<sup>354</sup>

Hz. Ömer’in bu uygulamasının Hz. Ali zamanına kadar sürdüğü bilinmektedir. Muâviye zamanında da atlardan zekat alınmamıştır.<sup>355</sup> Hz. Ömer’in değişik alanlardaki ictihadlarını ve bunların sünnete uygunluğunu inceleyen Ebubekir Sifil, atlardan ve kölelerden zekat almasına ek olarak terâvih namazını cemaat halinde kılma uygulamasını başlatması, cenaze namazındaki tekbir sayısını dörde hasretmesi, bir lafızla verilen üç talâkı nihaî boşama sayması, olağandışı hallerde had cezasını uygulamaması, yalancı şahitliği kabul etmemesi, müellefe-i kulûba zekattan verilen payı kesmesi, savaşlarda ele geçirilen araziye gaziler arasında dağıtmaması ve ümmü’l-veledlerin satılmasını yasaklaması gibi konuları ele almıştır.<sup>356</sup>

5- Hz. Osman döneminde daha önceki dönemlerdeki uygulamadan farklı olarak Cuma namazı için bir ezan daha eklenmiştir. Sahabe de Hz. Osman’ın bu kararını tasvip etmiştir. Çünkü Hz. Osman, bu yeni uygulamayla sayıları iyice artan ve yerleşim alanı genişleyen Müslümanların namazı kaçırmamalarını amaçlamıştır.

---

<sup>354</sup> Beyhakî, **es-Sünenü’l-Kübra**, IV, 119. İmam Ebû Hanîfe’ye göre, devlet başkanı kamu gücüne dayanarak –diğer konuların aksine- atlardan zekat alma yetkisine sahip değildir (İbnü’l-Hümmam, **Fethu’l-Kadir**, II, 138). Burada zekat dışı tutulan atların, ticaret için beslenen atlar ve sâime atlar olmadığını söylemek gerekir. Çünkü ticaret için beslenen veya sâime atlardan zekat alınacağı, Ebû Hanîfe’nin görüşleri arasında yer alır (Tahâvî, **Şerhu Müşkili’l-Âsâr**, VI, 35; Merginânî, **el-Hidâye**, I, 99; Aynî, **el-Binâye**, III, 399). Ebû Yûsuf ve Muhammed ise, saime atlardan zekat alınmayacağı görüşündedir (Merginânî, **el-Hidâye**, I, 99).

<sup>355</sup> Erul, **Sahabenin Sünnet Anlayışı**, s. 398.

<sup>356</sup> Sifil, **Hz. Ömer ve Nebvî Sünnet**, ss. 198-256.

6-Hz. Osman, yitik develerin ne yapılacağı konusunda Hz. Peygamber'den (sav) vârid olan açık bir nass olmasına rağmen değişik bir uygulamaya gitmiştir. Hz. Peygamber (sav), yitik develerin durumu sorulduğunda, onların toplanmasını yasaklamış ve “Onun güçlü ayakları ve karnında da suyu var. Sahibi onu buluncaya kadar, o suyunu içer ve ağaçlardan da yer” buyurarak<sup>357</sup> onların kendi hallerine bırakılmasını istemiştir. Hz. Ebû Bekir ve Ömer devrinde bu hadise muvâfık uygulamalar söz konusu iken Hz. Osman'dan itibaren bu durumdaki develerin sahihsiz kalmasına müsaade edilmemiştir. O, bu develerin toplanmasını, sahiplerinin aranmasını, bulunamadığı takdirde de satılıp sahipleri ortaya çıktığında paranın verilmesini uygun görmüştür.<sup>358</sup> Benzer uygulamayı Hz. Ali de devam ettirmiş; sadece onların satılıp paralarının verilmesi yerine devlet tarafından bakılmalarına ve sahipleri çıkınca da iade edilmelerine karar vermiştir.<sup>359</sup>

7-İçki içen birine uygulanacak had konusu, ictihada açık olduğu için değişik cezalar verilmiştir. Hz. Peygamber'in (sav), içki içen kimselere sopa, terlik vb. şeylerle vurdurduğu ve onları azarlattığı bilinmektedir.<sup>360</sup> Hz. Ömer, şarap içen kimseye verilecek ceza konusunda ashâbıyla istişare ettiğinde Hz. Ali şöyle dedi: “Biz ona seksen sopa vurman kanaatindeyiz. Çünkü o, içince sarhoş olur, sarhoş olunca ne dediğini bilemez, bu durumda da iftira atar.” Bunun üzerine Hz. Ömer seksen sopa vurulmasına karar verdi.<sup>361</sup>

8-Hz. Ali döneminde zanaatkârların ellerinde zâyi olan malların tazminine karar verilmiştir. Oysa Rasûlullah (sav) döneminde ve ilk üç halife devrinde zanaatkârlara iş

---

<sup>357</sup> Buhârî, **Lukata**, 10-11; Müslim, **Lukata**, 1-9.

<sup>358</sup> Mâlik, **Akziye**, 51.

<sup>359</sup> Erul, **Sahabenin Sünnet Anlayışı**, ss. 419-420.

<sup>360</sup> Ebû Dâvud, **Hudûd**, 36.

<sup>361</sup> Mâlik, **Eşribe**, 2.



yapmaları için bırakılıp da kaybolan mallar, emanet telakki edilir ve onlara ödettirilmezdi.<sup>362</sup>

9-Muâviye, müslümanın kâfire, kâfirin de müslümana mirasçı olamayacağına dair sarîh nass bulunmasına rağmen, müslümanı kâfire mirasçı yapmıştır.<sup>363</sup>

10-Hz. Peygamber (sav) kadınların mescidde namaz kılmalarının engellenmesini istemediği halde Hz. Âişe, sonraki dönemlerde kadınların giyim-kuşamında görünen değişime dikkat çekerek “Eğer Rasûlullah kadınların bu giyim ve zinetlerini görseydi onların camiye gitmelerini men ederdi” demiştir.<sup>364</sup>

11-İbn Mes’ud, bir mehir tayin etmeden ölen kocanın, geride bıraktığı eşine mehir verilip verilmeyeceğine dair bir soru sorulunca, bu konuda Allah Rasûlü’nün (sav) bir hüküm verdiğini bilmediğini söyler. Ancak, konunun çözüme kavuşturulması için ısrarla sorulunca icthad ederek kadına, ölen kocanın diğer eşlerine verdiği kadar mehir verilmesine, mirasçı olmasına ve iddet beklemesine hükmeder.<sup>365</sup> Daha sonra Makıl b. Yesar, Rasûlullah’ın (sav) da bir kadın için aynı hükmü verdiğini kendisine iletince İbn Mes’ud, kendi icthadının Rasûlullah’ın (sav) hükmüne uygun çıkması karşısında öyle mutlu olmuştur ki, İslâm’a girdiğinden beri hiç bu kadar sevinmediğini belirtir.

12-Ebû Talib vefat ettiğinde, yeğeni olan ve her sıkıntı ve zorluk döneminde himyesini gören Allah Rasûlü (sav), Allah’ın nehyi gelinceye kadar kendisine mağfiret dileyeceğini söyledi. Ashâbtan bazıları da müşrik olarak ölen yakınları için istiğfarda bulunmaya başladılar. Bunun üzerine Tevbe sûresinin 113. ayeti nâzil oldu: “Hakikaten onların cehennem ehli oldukları kendilerine belli olduktan sonra, akraba bile olsalar, ne peygamberin ne de iman edenlerin müşrikler için mağfiret dilemeleri doğru olmaz.”

---

<sup>362</sup> Şâfiî, **el-Üm**, III, 261.

<sup>363</sup> İbn Ebû Şeybe, **el-Musannef**, VI, 284.

<sup>364</sup> Müslim, **Salât**, 144.

<sup>365</sup> Nesâî, **Talâk**, 57, 68; Ebû Dâvud, **Nikâh**, 31, 32; Tirmizî, **Nikâh**, 44.

Ancak ashâb, yaptıklarının doğruluğuna delil olarak yine Kur’ân’dan bir ayeti, Hz. İbrahim’in babası için istiğfarını dile getirdi.<sup>366</sup> Çünkü Hz. İbrahim de müşrik olan babası için bağışlanma diliyordu.<sup>367</sup> Daha sonra ise aradaki farkı belirten şu ayet nâzil oldu: “İbrahim’in babası için mağfiret dilemesi ise, sadece ona söz verdiği bir vaaddен dolayı idi. Fakat onun gerçekten bir Allah düşmanı olduğu kendisine belli olunca ondan uzaklaştı.”<sup>368</sup>

13- Bedir Savaşı’nın hem başlangıcında hem de sonunda Hz. Peygamber’in (sav) uygulamalarına, kendilerine yakışan bir üslupla mukabele eden sahabe, vahiy konusunda itaatlerinin mutlak olduğunu iş’ar eden yaklaşımlarına karşın, daha doğru olduğuna inandıkları görüşlerini (re’y) açıklamak ve savunmaktan da geri durmamışlardır. Hubâb b. Münzir’in, Bedir Savaşı için belirlenen yerin vahye binaen olmadığını öğrendikten sonra, savaşta Müslümanlara önerdiği ordugâh için Hz. Peygamber (sav) “Sen doğru bir görüş belirttin” şeklinde mukabelede bulunmuştur.<sup>369</sup> Bedir’de ele geçirilen esirlerin durumu konusunda sahabeyle istişare eden Hz. Peygamber (sav), Hz. Ömer’in onların öldürülmeleri yönündeki önerisini üç kez reddetmiş, daha sonra Hz. Ebû Bekir’in “Ya Rasûlallah! Görüyoruz ki, onları affetmeyi ve onlardan fidye alınmasını arzuluyorsun” diyerek onun görüşüne destek olmuştur.<sup>370</sup>

Bedir Savaşı’nda sahabenin Allah Rasûlü’ne (sav) yönelttiği sorunun benzeri Hendek Savaşı öncesinde de onun savaş stratejisini anlayabilmek için sorulmuştur. Bu savaş öncesinde Allah Rasûlü (sav) müşriklerin ittifak güçlerini kırabilmek amacıyla

---

<sup>366</sup> Âlûsî, **Rûhu’l-Meânî**, VII, 382.

<sup>367</sup> Mümtehine, 60/19; Meryem, 19/47.

<sup>368</sup> Tevbe, 9/114. İmam Ebû Hanîfe kendisine “büyük günah işleyen kimseye mağfiret dilemek veya beddua etmekten hangisinin daha iyi olduğu” şeklindeki bir soruya cevap verirken şöyle demektedir: “...Allah’ın günahkâr kimseye mutlaka azap edeceğini bildirdikten sonra, onun için af dersen bu senin için haramdır. Çünkü Allah cehenneme layık kıldığı kimseler için af dilenmesini yasaklamıştır. Allah’ın azap edeceğini bildirdiği kimse için af dilenmesi, nehyedilmiştir.” (Öz, **İmam-ı Âzam’ın Beş Eseri, el-Âlim ve’l-Müteallim**, s. 18).

<sup>369</sup> İbn Hişam, **es-Siretü’n-Nebeviyye**, II, 210-211.

<sup>370</sup> İbn Kesir, **Tefsir**, IV, 88.

Uyeyne b. Hısn ve beraberindeki topluluğa, Kureyş’e destek olmamaları karşılığında Medine hurmalarının yarısını vermeye niyetlenince Ensar “Bu, senin karar verdiğin bir re’y mi, yoksa vahiy mi” diye sorma gereği duymuştur. Allah Rasûlü de (sav) kendi görüşü olduğunu söylemiştir.<sup>371</sup>

14-Hz. Peygamber’in (sav) Medine’de münafıkların reisi olan Abdullah b. Ubey b. Selûl ölünce onun cenazesine iştirak etmesine Hz. Ömer’in sert bir şekilde itiraz ettiği de bilinmektedir.<sup>372</sup>

15- Hz. Peygamber (sav) Ahzab günü, ashâbını Benî Kurayza Yahudilerine gönderirken onlara “Herkes ikindi namazını ancak Benî Kurayza yurdunda kılsın” emrini vermişti. Yolda namaz vakti girince onlardan bir kısmı “Biz oraya varmadan namaz kılmayacağız. Vakit geçse bile ancak Rasûlullah’ın bize emrettiği yerde namaz kılacağız” dedi. Diğer bir kısmı ise namaz vaktinin geçmesinden korktu ve “Biz kılacağız çünkü Hz. Peygamber sizin namazı terk etmenizi kasetmedi” diyerek Kurayza oğulları yurduna varmadan ikindi namazını kıldılar. Bu durum Allah Rasûlü’ne anlatılınca hiçbirini ayıplamadı.<sup>373</sup>

Sahabe dönemi icthadlarından verilen bu örneklerde onların metodlarını gözlemlemek de mümkün olmaktadır. İster Kitap ve sünnete vâkıf olma noktasındaki

---

<sup>371</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 209.

<sup>372</sup> Buhârî, **Cenâiz**, 85. Sahabenin sünnet anlayışını inceleyen Bünyamin Erul, bu olayla ilgili olarak şu tespiti yapmaktadır: “Burada asıl bizi ilgilendiren husus ise, Hz. Ömer’in böylesi cenaze gibi bir konuda Hz. Peygamber’in davranışına itiraz veya müdahale edebilmesidir. Şüphesiz bu, bir sahabinin, Peygamberinin tavır ve davranışlarını dahi, zihninde oluşan İslâmî anlayış çerçevesinde nasıl test edebildiğini, ilgili ayetler henüz inmemiş olmasına rağmen, nasıl Kur’ânî perspektiften bakabildiğini, bu kanaatini engin anlayışına güvenerek Hz. Peygamber’e, hem de bu denli açık yüreklilik ve ısrarla haykırabildiğini göstermesi açısından son derece önemli bir tavidir. Bu, bir taraftan Hz. Ömer gibi fakîh sahabilerde ne kadar güçlü bir muhakeme gücü ve tenkit zihniyeti olduğunu gösterirken diğer taraftan, Rahmet Peygamberinin en azılı düşmanlarına karşı bile kin ve intikam duygusu beslemediğini, onların dahi bağışlanmasını arzu ettiğini, bu konuda elbisesinden tutarak kendisine engel olmak isteyen Hz. Ömer’in celadetini, salabetini, hırs ve şiddetini anlayış ve hoşgörüyle karşıladığını ortaya koymaktadır.” (**Sahabenin Sünnet Anlayışı**, s. 129).

<sup>373</sup> Buhârî, **Salâtü’l-Havf**, 5.

farklılıklar olsun ister maslahatı ve makâsıdı dikkate almakla ortaya çıkan ihtilâflar olsun, hepsi de sonraki dönemlere intikal etmiştir. Hayreddin Karaman, “İslâm Hukukunda İctihad” adlı çalışmasında sahabe icthadının özelliklerini şöyle sıralamaktadır:

*“Sahabe, bütün nevileriyle icthadı tatbik etmiştir. İctihadlarında istinad ettikleri yazılı usûl ve kaideleri yoktur. Hz. Peygamber’in terbiyesi, Kitap ve sünnetin lafız ve ruhu, akl-ı selim ve devrin ihtiyaçları... onların istinad ettiği umûmî rehber ve prensiplerdir. Sahabe ferdî olmaktan çok, şûra icthadına başvurmuş ve buna teşvik eylemiştir. Ashâb, nassların lafzı ve ifadesi yanında ruh ve gayesine, insanların içinde bulundukları hal ve zaruretlere... hüküm ve icthadlarında önemli bir yer vermişlerdir. Sahabe devrinde icthad ve taklid erbabı yekdiğerinden ayrılmamış, icthad hiçbir ferd veya grubun inhisarı altına girmemiş ve mezhepler teşekkül etmemiştir. Nassların açıkça temas etmediği meselelerde ashâb müctehidlerinin çoğu, re’y icthadına başvurmuş, buna mukabil bazıları da re’y ile hüküm vermekten çekinmiştir. Sahabe icthadında (birtakım) sebepler yüzünden farklılık ve ihtilâflar olmuştur.”<sup>374</sup>*

#### 1.2.4.Tâbiîn Döneminde İctihad

Tâbiîn dönemi denilince daha çok Emevîler’in hüküm sürdüğü dönem kastedilir. Her ne kadar Râşid Halifeler döneminde de tâbiîn nesli var olsa da teşriî hayatı şekillendirenler sahabe âlimleriydi.<sup>375</sup> Sahabenin değişik İslâm beldelerine dini öğretmek amacıyla dağılması, sünnet bilgisinin de Hicaz dışına aktarılmasına yardımcı olmuştur. Sahabe âlimlerinin öğrencileri, elde ettikleri ilim sayesinde hem fikhın gelişmesine katkı sağlamış hem de değişik fıkıh ekollerinin oluşmasına zemin hazırlamışlardır.<sup>376</sup> Daha çok ehl-i hadis ve ehl-i re’y olarak anılan bu yaklaşım farklılıkları, kendi içlerinde de

---

<sup>374</sup> Karaman, **İslâm Hukukunda İctihad**, ss. 73-74; Sahabe icthadında meydana gelen farklılıklara yer veren Dihlevî, hükmün sahabe tarafından bilinmemesi, Allah Rasûlü’nün (sav) fiilinin farklı yorumlanması, yanlış anlama, unutma ve yanlışlık, illetin tespitinde farklı görüşlerin olması ve çelişkili gibi görünen hadislerin telifindeki ihtilâflar gibi sebepleri saymaktadır (Şah Veliyyullah Dihlevî, **el-İnsâf fi Beyani Esbâbi’l-İhtilâf**, çev. Musa Hub, Yeni Akademi Yayınları, İzmir, 2006, ss. 63-73).

<sup>375</sup> Karaman, **İslâm Hukukunda İctihad**, s. 77.

<sup>376</sup> Bu fıkıh ekolleri, genellikle üç coğrafi bölgeyi temsil eder: Hicaz, Irak ve Suriye (Özen, **İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklîleşme Süreci**, s. 210) .

değişik fraksiyonlara ayrılmış; bazılarının müfrit görüşleri, diğerleri arasında da ifratkâr görüşlerin doğmasına zemin hazırlamıştır. Mesela Zâhirîler'in aşırı tutumları ve kıyası kabullenmeyen anlayışları, ehl-i re'y arasında da -hadislerin sahîh olarak zabt edilmesindeki zorluk sebebiyle- Kur'ân ve akıldan başka kaynak tanımayan bir grup oluşturmuştur.<sup>377</sup>

Yukarıda sözü edilen iki önemli yaklaşım tarzının hangi coğrafyaları kapsadığı veya hangi fukahâyı içine aldığı konusunda değişik görüşler bulunmaktadır. Ehl-i hadisle Hicaz bölgesini, ehl-i re'yle Irak bölgesini kasdettiğini tasrih eden Şehristânî, ashâb-ı hadisin ayırıcı niteliklerini, onların hadisin elde edilmesine ve haberlerin rivayetlerine önem vermeleri ile haber karşısında kıyasa başvurmamaları olarak belirtir. Bu grupta yer alan fakîhler Mâlik b. Enes, İmam Şâfiî, Süfyan Sevrî, Ahmed b. Hanbel ve Dâvud b. Ali'dir. Re'y ehlinin niteliklerini de kıyas ve mâna merkezli bir metod takip etmeleri ile kıyası habere tercih etmeleri olarak sıralayan Şehristânî, bu grupta Ebû Hanîfe'yi zikretmektedir.<sup>378</sup>

Ancak bu şekildeki bir ayrımın doğruyu tam olarak yansıtmayacağını düşünenler,<sup>379</sup> bu görüşlerine delil olarak hem bölgelerin kendi içinde farklı metod izleyen fakîhleri göstermişler, hem de ayrımın esasını oluşturan hadislere bakışı delil olarak getirmişlerdir. Şehristânî'den aktardığımız bu bilgilerin kendi içerisinde bir tenâkuz taşıdığı da görülmektedir. Zira ashâb-ı hadisi Hicaz bölgesiyle özdeşleştiren

---

<sup>377</sup> Karaman, **İslâm Hukukunda İctihad**, ss. 108, 116; Ahmet Kurucan, **İslâm'da Düşünce Özgürlüğü**, Zaman Kitap, İstanbul, 2007, ss. 94-95.

<sup>378</sup> Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, II, 45; Benzer bir değerlendirme için bkz. Subhi Mahmesani, **Felsefetü't-Teşrî fi'l-İslâm**, s. 122.

<sup>379</sup> Kevserî, **Hanefî Fıkhnın Esasları**, ss. 9-10; Bedir, **Hanefî Fıkhn Teorisinde Peygamberin Otoritesi**, ss. 63-64; Karaman, **İslâm Hukukunda İctihad**, ss. 95, 100. Karaman, bu farklı yaklaşımları ele alırken hem bölgesel ayrımı kullanmış ve Hicaz ve Irak Medreseleri başlığı altında bir değerlendirme yapmış hem de prensip ve usûl ayrımına değinerek re'y ve eser taraftarları diye ayrı bir bahis açmıştır. H. Yunus Apaydın, re'y ehli ile hadis ehli arasındaki en belirgin farkın, nasslarda amaç ve anlam tutarlılığına verilen önem olduğunu, İbn Kuteybe'nin re'y ve hadis ehli için yaptığı kategoriyi de ekleyerek vurgulamaktadır ("Kıyas", **DİA**, XXV, 530). Abdüsselam Bilacî, ehl-i hadis ve ehl-i re'y ayrımının yapay ve sahte bir ihtilâf olduğunu, bunun Müslüman yöneticilerle fakîhleri birbirine düşürme gayesi güttüğünü ileri sürer (**Tatavvuru İlmi Usûli'l-Fıkhn ve Teceddüdüh**, Dâru'l-Vefa, Mansûre, 2007, s. 44).

müellif, bu gruba dahil olan kimseleri sayarken bir Kûfeli'yi, Süfyan Sevrî'yi de anmıştır. Diğer taraftan, Şehristânî'nin ashâb-ı hadisın hususiyetlerini açıklarken dile getirdiği “hadisin elde edilmesine önem vermek” ise, mürsel hadislerin delil oluşu konusunda Hanefî usûlcülerin Şâfiî'ye yönelttiği eleştirileri dikkate aldığımızda,<sup>380</sup> hadis ehlinden çok, re'y ehlinin bir meziyeti olarak görülmektedir. Kevserî, Hanbelî fakîhlerinden olan Süleyman b. Abdülkavî Tufî'nin, Muhtasarı'r-Ravza adlı eserin şerhinde şöyle yazdığını nakleder:

*“Bilesin ki, re'y taraftarları sözü izaflı bir şeydir. Hükümlerde re'y ile ictihad yapan herkese şâmilidir. Bütün İslâm âlimleri buna dahildir; çünkü müctehidlerin hiçbiri, ictihadlarında akıl ve re'ye başvurmadan yapamazlar. Doğruluğunda münakaşa edilmeyen tahkiku'l-menât ve tenkihu'l-menât gibi ictihad usûllerini her müctehid kullanmıştır. Re'y taraftarları deyimi 'halku'l-Kur'ân' meselesi ortaya çıktıktan sonra râviler tarafından Iraklılar'a, Ebû Hanîfe ve ona tâbi olan Kûfeliler'e ad olarak verilmiştir. Bazıları Ebû Hanîfe'ye dil uzatmada ileri gitmişlerdir. Ben ise vallahi Ebû Hanîfe'nin kendisine nispet edilen şeylerden uzak olduğu kanaatindeyim ve onu bu gibi isnatlardan tenzih ederim. Kısaca Ebû Hanîfe, inat olsun diye hiçbir sünnete muhalefet etmemiştir. Sünnet konusunda muhalefet ettiği olmuştur, ancak doğru gördüğü ve mevcut olan delillere dayanarak muhalefet etmiştir.”<sup>381</sup>*

İbn Haldun, fıkıh ilminin iki ana kola ayrıldığını belirttikten sonra, bu ayrışmayı coğrafî faktörleri dikkate alarak izah etmeyi tercih etmiştir. Ona göre “Iraklılar arasında hadis, Hicazlılar'a göre daha az olduğu için onlar kıyasa ağırlık vermişler ve bu işte büyük maharet kazanmışlardır. Bu yüzden onlara ehl-i re'y denmiştir. Bu metodu yerleştirip sağlamlaştıran cemaatin öncüsü Ebû Hanîfe'dir. Hicazlılar'ın imamı ise

---

<sup>380</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, III, 8.

<sup>381</sup> Kevserî, **Hanefî Fıkının Esasları**, s. 10. Bu alıntıyı yaptıktan sonra Kevserî, İbn Hazm'ın İslâm hukukçularını ikiye ayırmasını gerçekçi bulmaz. Böyle bir ayrımın ardında Ahmed b. Hanbel'in 'mihne'sinden sonra uydurulan sözlerin olduğunu iddia eder (**Hanefî Fıkının Esasları**, s. 12). Yiğit, Hanefî karşıtlığının tarihî arka planını anlatırken halku'l-Kur'ân konusuna değinmiş ve bu olumsuz tavır alışın, daha sonraları ünlü hadisçilere kadar uzandığını belirtmiştir ( **İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet**, s. 25) .

Mâlik b. Enes ve ondan sonra da Şâfiî'dir.”<sup>382</sup> İmam Ebû Hanîfe, bu iki anlayış içerisinde ehl-i re'ye mensup olmakla nitelenmiyor sadece; kimi müelliflerce aynı zamanda ehl-i re'yin öncüsü olarak da kabul edilmektedir.<sup>383</sup> Iraklılar arasında hadisin azlığı meselesine<sup>384</sup> gelince, bu tespit, tarihî gerçekleri tam olarak yansıtmamaktadır. Çünkü Hz. Ali döneminde hilâfetin merkezi olan Kûfe, aynı zamanda pek çok sahabenin de bulunduğu<sup>385</sup> bir muhit olmuştu ki, Abdullah b. Mes'ud, Sa'd b. Ebû Vakkas, Ammar b. Yasir, Ebû Musa Eş'arî, Muğire b. Şube, Enes b. Mâlik, Huzeyfe b. Yeman, İmran b. Husayn ve Abdullah b. Abbas, bu sahabelerin en meşhûrları arasındadır.<sup>386</sup> Bu ekol içerisinde Mekke ve Medine'de yetişip daha sonra Kûfe'ye yerleşmiş olan tanınmış tâbiîn ulemâsı vardır. Hatta Ebû Hanîfe'nin hocalar silsilesi içerisinde yer alan İbrahim Nehaî de bunlardandır. İbrahim b. Yezid Nehaî (v. 96) Kûfe'nin en meşhûr hadisçisi ve fakîhi idi.<sup>387</sup>

Şah Veliyyullah Dihlevî, tâbiîn devri fakîhlerini Hicaz ve Kûfe ekolü olarak ayırdıktan sonra<sup>388</sup> bu ekollerin özelliklerini, metodlarını, kaynaklarını ve ihtilâf sebeplerini açıklamaktadır.<sup>389</sup>

Yukarıda değişik dönemlerde yaşamış İslâm bilginlerinin görüşlerinden yapılan alıntılarda iki temel yaklaşıma ait bazı özellikler belirtilmekle birlikte, ifratkâr tutum sergileyenler mahfûz, aslında biri tamamıyla hadisi savunan, diğeri de sadece re'yi

---

<sup>382</sup> İbn Haldun, **Mukaddime**, II, 624.

<sup>383</sup> İbn Haldun, **Mukaddime**, II, 624. Ebû Zehra, Ebû Hanîfe'yi Irak fikhını olgunlaştıran ve ona pek çok hizmetlerde bulunan bir kişi olarak görür (**Ebû Hanîfe**, s. 254) . Özen de Ebû Hanîfe'nin mevkiini şöyle belirler: “İslâmî bir hukuk sistemi kurmanın bağımsız metodu olan re'y metodu genellikle İmam Ebû Hanîfe'nin adıyla ilişkilendirilmektedir. Oysa o, bu metodun ilk kurucusu değil, sadece içinde bu metodun en yüksek mükemmelliğe ulaştığı ekolün öğreticisiydi.” (**İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklîleşme Süreci**, s. 245) .

<sup>384</sup> Muhammed Mustafa Şelebî, **el-Medhal fi't-Tarif bi'l-Fıkhî'l-İslâmî ve Kavâidi'l-Mülkiyye ve'l-Ukûd fih**, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1983, s. 128.

<sup>385</sup> Mustafa Ahmed Zerka, **İslâm Hukuk Ekolleri ve Maslahat Prensibi**, haz. Ali Pekcan, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2007, s. 97.

<sup>386</sup> Zerka, **İslâm Hukuk Ekolleri ve Maslahat Prensibi**, ss. 97-98.

<sup>387</sup> Talat Koçyiğit, **Hadis Tarihi**, s. 93.

<sup>388</sup> Şah Veliyyullah, **el-İnsâf fî Beyani Esbâbi'l-İhtilâf (Fıkhî İhtilâflarda Ölçü)**, s. 77.

<sup>389</sup> Şah Veliyyullah, **el-İnsâf fî Beyani Esbâbi'l-İhtilâf (Fıkhî İhtilâflarda Ölçü)**, ss. 83-142.

kullanan iki ayrı grubun var olduğu tezi tam olarak doğru kabul edilmemelidir.<sup>390</sup> Çünkü bu iki fikhî ekolün delil olarak kabul ettikleri naklî bilgi kaynakları aynıdır.<sup>391</sup> Mustafa Ahmed Zerka, bu iki yaklaşımın doğuşu ve coğrafi olarak ayrışması hakkındaki bildik yorumların, tarihî ve fikhî gerçeklerle her zaman uyuşmadığını belirttikten sonra, gerçekte bu iki ekolün en belirgin farkının, nassların zahiri ile gayelerine ilişkin izlenen metodda olduğunu tespit eder.<sup>392</sup> Ahmed Hassan, bu iki akım arasındaki geçişkenliğe dikkat çekerek kesin bir ayırım olmadığını belirtir.<sup>393</sup> Mehmet Görmez ise, Hanefî ekolünün ayırt edici vasıflarından birinin de “asl” kavramına bakış açısı olduğunu tespit ettikten sonra şu değerlendirmede bulunur:

*“Hanefî mezhebi, belirlenmiş asıllardan hareket eden değil, re’yden hareketle bir asla veya asıllara doğru hareket eden bir ekoldür. Birincisi, tamamen lafızdan hüküm istinbatı üzerine kurulmak durumundadır. İkincisi ise re’y, kıyas ve düşünce ağırlıklıdır. Varılan yer asl, ancak hareket noktası re’ydir. Irak ekolüne ehl-i re’y denmesi bundandır. Kaldı ki re’y dediğimiz şey de indî görüşler olmayıp, onun da dayandığı asıllar vardır.”<sup>394</sup>*

Sahabe döneminden itibaren başlayan ihtilâfların sebeplerinde de dönemlere göre bazı farklılıklar olmuştur. Bu durum müctehid imamlar döneminde icthad prensiplerindeki farklılıklar şeklinde tezahür etmiştir. Önceki dönemlerde daha çok farklı hoca, bilgi ve çevre faktörü etkili olmuştur.<sup>395</sup>

Tâbiîn dönemi müctehidlerinin icthadlarından bazılarını buraya kaydederek icthad metodları ve sonraki fukahâyâ etkileri hakkında bilgi vereceğiz:

---

<sup>390</sup> Özen, **İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci**, s. 231.

<sup>391</sup> Ebû Zehra, **Ebû Hanîfe**, s. 123; Bedir, **Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi**, s. 77. Bedir bu iki kampın dinî yorumlarında temel farklılıkları ‘beşerî rolün sınırları ile hadislerin sıhhat sorunu’ olarak tespit etmiştir (ss. 77, 81) . Hassan, **İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi**, s.153; Saîd Şebbar, **el-İctihad ve’t-Tecdid fi’l-Fikri’l-İslâmiyyi’l-Muâsir**, Beyrut, 2007, s. 46.

<sup>392</sup> Zerka, **İslâm Hukuk Ekolleri ve Maslahat Prensibi**, ss. 97-98.

<sup>393</sup> Hassan, **İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi**, s. 153.

<sup>394</sup> Görmez, **Metodoloji Sorunu**, s. 147.

<sup>395</sup> Karaman, **İslâm Hukukunda İctihad**, s. 118.



1-Allah Rasûlü (sav) satılacak mallara narh konması için yapılan bir müracaatı, satıcıya haksızlık olacağı için reddetmişti.<sup>396</sup> Tâbîîn müctehidlerinden bir kısmı bu sünneti devam ettirdiler. Bir kısmı ise kendi dönemlerindeki ekonomik ve ahlakî durumları dikkate alarak narh konulabileceğine hükmetmiştir.<sup>397</sup>

2-Mısır kâdısı Abdurrahman (v. 83) sefihın malî tasarruflarda hacri yerine teşhir edilmesini uygun görmüş ve bu görüşünü şöyle gerekçelendirmiştir: “İnsanlar, sefihın hacredildiğini bilmeyebilir; ancak bu durum teşhir edilirse ve insanların onunla alışverişine engel olunursa bu, herkes için daha iyi olur.”<sup>398</sup>

3-Saîd b. Müseyyeb’ten nakledildiğine göre, azı dişinin diyeti konusunda Hz. Ömer ile Muâviye’nin farklı hükümleri vardır. Hz. Ömer diyet olarak bir deveye karar verirken Muâviye, beş deveye karar vermiştir. Saîd b. Müseyyeb onların bu hükümlerini aktardıktan sonra kendi görüşünü şöyle dile getirir: “Eğer Saîd b. Müseyyeb bu konuda karar verecek olsaydı, azı dişi yaralanması için iki deveye karar verirdi. Böylece diyet eşit olabilsin. Sonuç olarak her müctehid mükâfatlandırılacaktır.”<sup>399</sup>

4-İbrahim b. Yezid Nehaî, Ramazan orucunu yeme-içme veya cimâ ederek kasıtlı olarak bozan bir kimseye keffaret orucu gerekmeyeceğini, yalnız kazâ gerekeceğini söyler. Bunu namaza kıyaslayarak hükme bağlayan Nehaî, namaz bozulduğunda keffaret gerekmediğine kıyasla bu sonuca varmıştır.<sup>400</sup> Şâbî, Katâde ve Saîd b. Cübeyr de bu görüştedir.

5-Yine İbrahim Nehaî’ye göre, Kur’ân’da söz konusu edilen hamr ile diğer içkiler arasında fark vardır. Hamrdan bir damla bile içmek had cezasını gerektirirken

---

<sup>396</sup> Ebû Davûd, **Büyû**, 49.

<sup>397</sup> Şevkânî, **Neylû’l-Evtâr**, V, 219-220.

<sup>398</sup> Şelebî, **Ta’lîlû’l-Ahkâm**, s. 86 (el-Kindî, **Kitabû’l-Kudât**, s. 17’den naklen).

<sup>399</sup> Malik, **Muvatta**, **Diyât**, 4; Şafîî, **el-Üm**, VII, 234.

<sup>400</sup> İbn Kudâme, **el-Muğnî**, III, 120.

diğerlerinde sarhoşluk verici miktarın içilmesi durumunda bir ceza gerekir; bu ceza da tazir cezası olmalıdır.<sup>401</sup>

Buraya kadar ele aldığımız konularda İmam Ebû Hanîfe'nin doğduğu ve yetiştiği ortamın tarihî, sosyal, siyasî ve ilmî özelliklerine ait bilgiler verdik. Bundan sonraki bölümlerde onun hem naklî delillere yaklaşım tarzını hem de aklî delilleri hüccet olarak kabul edişini inceleyeceğiz. Hiç şüphesiz bu delillerin tanımlanması ve hücciyeti konusunda mezhep imamlarının ve diğer müctehidlerin görüşlerinde farklılıklar söz konusudur. O nedenle de müctehidlerin bu kavramları veya terimleri kullanırken ne kasdettikleri de açıklığa kavuşturulmalıdır. Mesela kıyas terimine yüklenen anlamlar farklılık gösterdiği gibi, istihsana şiddetle karşı olduğu halde onun fonksiyonunu başka bir terime yükleyenler de bulunmaktadır. Muhtemelen bu gerekçeyle Ebû Hanîfe şu uyarıyı yapmaktadır: “Bir kimsenin, neye dayandığımızı bilmeden bizim görüşümüzü nakletmesi doğru değildir.” Benzer bir uyarıyı, öğrencisi Ebû Mukatil Hafs b. Selm Semerkandî'nin, kendisine sorduğu bir soruya aldığı cevaptan tam tatmin olmadığında da yapmıştır:

*“Acele etme; fetvâ konusunda daha ağır ol. Sana bahsettiğim şeylerden beğenmediklerin olursa, eğer ihlâslı isen, bana açıklamasını sor. Nice insanlar vardır ki, bir sözü ilk işittikleri zaman beğenmezler; fakat açıklaması yapıldığı zaman memnun olurlar. Sakın bir sözü duyup beğenmeyen, sonra da sahibini lekelemek için o sözü insanlar arasında söyleyip ifşa eden kimselerden olma. Zira o tip kimseler ‘Söylenen sözün belki benim bilmediğim bir yönü vardır. Arkadaşıma sorayım; herhalde bunu kasdetmediği halde söyleyiverdi. Benim için gerekli olan dikkatli olmak, arkadaşımı kötülememek, sözünü niçin söylediği anlaşılincaya kadar onu lekeleyecek bir şey söylememektir’ diye düşünmezler.”*<sup>402</sup>

Bu uyarıya dikkat kesilmeyenler, ister onu savunanlar ister onu yerenler olsun, Ebû Hanîfe'ye haksızlık etmekten kurtulamamıştır. Onun ictihadlarını savunanlar,

---

<sup>401</sup>İbn Kudâme, **el-Muğnî**, III, 306.

<sup>402</sup> Öz, **İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri**, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 14.

gerekçelerini yanlış bir şekilde dile getirdiklerinden dolayı, imamlarına haksız hücumların yönelmesine sebep olmuştur.<sup>403</sup> Onu yerenler de, gerekçelerini anlamakta güçlük çektiklerinden veya anlayamadıklarından ötürü,<sup>404</sup> Ebû Hanîfe'yi bilgisizlikle suçlamış ve mezhepler arasında sert münakaşalara kapı açmışlardır. Belki de ileriye dönük muhtemel gelişmeleri sezdiğinden ötürü Ebû Hanîfe, arkadaşlarından yardım istemişti. O, fıkıhı belli bir olgunluğa ulaştırıp sonraki nesle aktarmak istiyordu ve bu görevi yerine getirirken birtakım insanların kendisini yanlış anlayıp doğruluktan ayrılmakla itham edebileceğini söylüyordu.<sup>405</sup>

---

<sup>403</sup> Ataullah Şahyar, **İbn Ebû Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları**, yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2002, ss. 197, 199.

<sup>404</sup> İmam Rabbânî, doğrudan fıkıhla ilgisi bulunmayan eseri Mektûbât'ında İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'den de söz ettiği kısımda onun fıkıhını şöyle değerlendirir: "İmam-ı Âzam el-Kufî, vera, takvâ ve sünnete ittibâ devleti sayesinde ichtihad ve istinbatta en yüksek bir dereceye ulaşmıştır. O kadar ki başkaları onu anlamaktan âciz kalmış ve onun mânaları dikkatle inceleyerek ulaştığı ichtihadlarının, Kitap ve sünnete muhalif olduğunu iddia etmişlerdir. Bundan dolayı, onu ve ashâbını re'y ekolüne mensup olarak görmüşlerdir. Aslında bütün bu acziyet, iddia ve görüşleri, İmam-ı Âzam'ın ilim ve dirayetinin hakikatine ulaşamamalarından ve onun anlayış ve ferasetinden bîhaber olmalarından kaynaklanmaktadır. Buna karşılık İmam Şâfiî, onun fıkıhının inceliklerinden bir parça elde etmiş ve şöyle demiştir: 'İnsanların hepsi, fıkıhta Ebû Hanîfe'nin iyâli, aile fertleridir; ona bağlıdır.' Yazıklar olsun dar görüşlü olanlara! Kendi kusur ve zayıflıklarını terbiyesizce başkalarına atıyorlar." ( İmam Rabbânî, **el-Mektûbât**, Fazilet Neşriyat, İstanbul, t.y. II, 144) .

<sup>405</sup> Mekkî, **Menâkıb**, I, 33.

## İKİNCİ BÖLÜM

### İMAM EBÛ HANÎFE’DE NAKLÎ DELİLLER

#### 2.1.ŞER’Î DELİLLERE VE BUNLARIN SIRALAMASINA GENEL BİR BAKIŞ

İmam Ebû Hanîfe’nin usûlünü incelerken ve hüküm istinbatında takip ettiği metodu araştırırken başvuru kaynaklarımız, sadece bizzat onun yazdıkları değildir. Çünkü Ebû Hanîfe, bize ulaşan eserlerinde sonradan usûl-i fikhın kazandığı forma uygun bir bilgi vermemektedir. Kendisine ait eserlerde dağınık bir şekilde ve kısmî bilgilere ulaşmamız söz konusudur. Usûle ilişkin kitabı olduğunu dile getirenler olsa da<sup>406</sup> kesin olan şu ki, onun bu konudaki eserleri bize ulaşmamıştır. Hanefî usûlcüler, zaman zaman fûrû-ı fıkıhtan tahriç yoluyla usûlü belirlemeye çalışmıştır.<sup>407</sup> Dolayısıyla bu tahriç yoluyla elde edilen usûlün, bir insicam içerisinde olmasına özen gösterilmiştir. Ama Hanefî fikh usûlüne baktığımızda zaman zaman bu tutarlılığın sağlanamadığını söylemek de mümkündür.<sup>408</sup>

---

<sup>406</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, I, 3. Hamidullah, hem Ebû Hanîfe’nin hem de öğrencilerinin usûle dair eserleri olduğunu birkaç yerde dile getirmiştir (**İslâm’ın Hukuk İlmine Katkıları**, ss. 47, 49; **İslâm’ın Doğuşu**, ss. 125, 127; **İmam- Âzam ve Eseri**, ss. 85, 87).

<sup>407</sup> Sözlük anlamı “çıkarmak” olan tahriç, fıkha ait bir terim olarak “fakihlerin ichtihadları ile mezheplerin görüşlerini yansıtan klasik metinlerden şer’î hükümleri çıkarmak” şeklinde tanımlanır. Şah Veliyyullah Dihlevî, mevcut usûlün Ebû Hanîfe ve öğrencilerine nispet edilmesinin doğru olmayacağını ifade eder (**Huccetullahi’l-Bâliğa**, I, 362) . Ebû Zehra, Hanefî mezhebi usûl ve kaidelerinin büyük imamlar tarafından vaz’ edilmediğini belirttikten sonra şöyle devam eder: “O kuralları kendileri vaz’ edip hüküm istinbatında onlarla mukayyed olmuş değillerdir. Belki de kitaplarda zikredilen bu esaslar, imamların asrından sonra gelen mezhep ulemâsı tarafından vaz’ olunmuştur. Mezhebin fûrû meselelerini bir kaide altında toplayıp esaslara bağlamak istemişlerdir.” (**Ebû Hanîfe**, s. 262); Şükrü Özen, “Hicrî 2. Yüzyılda İstihsan ve Maslahat Kavramları”, **Marife**, yıl: 3, sayı:1, 2003, s. 39; Yiğit, **İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe’nin Usûl Anlayışında Sünnet**, s. 21. Buna karşın Mehmet Görmez, tahriç iddiasının hilâf-ı hakikat olduğunu tespit eder (**Metodoloji Sorunu**, s. 147).

<sup>408</sup> Dihlevî, buna örnek olarak kıyasa aykırı olan âhâd haberin kabulü için konulan râvinin fakih olması kuralını gösterir ve şöyle der: “Bu hususta delil olarak musarrât hadisi gibi kıyasa muhalif olan bir hadis, fakih olmayan bir râviden gelirse onunla amel olunmaz, meselesi hakkında muhakkiklerin sözleri kâfidir. Bu, İsa b. Ebân’ın mezhebidir. Müteahhirînin çoğunun ihtiyârı budur. Hâlbuki hadis kıyastan ileri tutulduğundan, Kerhî, râvinin fakih olmasını şart koşmuyor ve ulemâdan çoğu da buna uyuyor. Diyorlar ki, bu söz bizim ashâbımızdan nakledilmiş değildir. Onlardan naklonulan şey, haber-i vâhidin kıyastan

İmam Ebû Hanîfe'nin nasıl bir metod izlediğine ilişkin doğrudan yeterli bilgiye sahip olamayışımız, elbette onun herhangi bir usûle tâbi olmadan ictihadda bulunduğu anlamına gelmemektedir.<sup>409</sup> Çünkü fıkhnın oluşum süreci ile gelişimi arasındaki farklardan biri de, oluşum sürecinde kavram olarak bulunan meselelerin gelişim döneminde terim haline gelmiş olmasıdır.<sup>410</sup> Sava Paşa, İmam-ı Âzam'ın meysir (baht ve talihe bağlı oyunlar) hakkında verdiği hükmü aktardıktan sonra şu tespitte bulunur:

*“Görülüyor ki, İmam-ı Âzam, baht ve talihe bağlı oyunlar meselesini halletmek için, birtakım hukukî usûl ve kaide sistemi meydana getirerek talebelerine bırakmış, başlı başına bir usûl tesis etmiş ve bu usûl bugün dahi İslâm mevzûâtının esaslı bir unsuru bulunmak vasfını muhafaza etmiştir. İşte İmam-ı Âzam'ı diğer üç mezhebin reisi bulunan imamlardan tefrik eden husus, kurduğu ictihadların muhassalası bulunan bu teşriî usûlüdür.”*<sup>411</sup>

Ebû Hanîfe'nin eserlerinde usûlüne dair temel yaklaşımları görmek mümkündür. Deliller hiyerarşisi de yine onun hayatını anlatan kitaplarda yer almaktadır. Ayrıca iki önemli asıl olan Kitap ve Sünnet'in birbirleriyle çelişmeyeceğine vurgu yapması, sadece

---

ileri tutulmasıdır. Görmez misin, onlar kıyasa muhalif olduğu halde, oruçlu iken unutarak yiyip içen kimsenin orucunun bozulmadığı hakkında Ebû Hureyre'nin hadisiyle amel ettiler. Hatta Ebû Hanîfe, Allah ona bol bol rahmet etsin, 'Eğer bu rivayet olmasaydı kıyas yapar, bozulur derdim' demiştir” (**Huccetullahi'l-Bâliğa**, I, 159) .

<sup>409</sup> Görmez, fukahâ metodu ile mütekellimîn metodunun mukayesesini yaptığı bölümde, usûl için asıl önemli olanın yazı ile tespit edilen kurallar değil, bu kuralların doğmasına yol açan zihniyet olduğunu ifade eder (**Metodoloji Sorunu**, s. 147).

<sup>410</sup> Hassan, peygamber sünneti terimini incelerken bu ayrıma dikkat çekmiş ve “Kavramın varlığı için terimin varlığı zarurî bir kanıt değildir” demiştir (**İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi**, s. 117) . İmam Ebû Hanîfe de kendisine sorulan bir soru üzerine iman ve küfrün ne olduğunu bilmeyen bir kimsenin durumunu açıklarken aslında bu kavram-terim ilişkisine vurgu yapmıştır: “Şüphesiz ki insanlar, yüce Allah'ı bilme ve tasdik etmeleri ile mümin, inkâr etmeleri sebebiyle de kâfir olurlar. Allah'ın kulu olduklarını ikrar, Allah'ın birliğini ve onun katından gelen şeyleri tasdik ettikleri zaman, iman ve küfrün ne demek olduğunu bilmeseler de imanın hayırlı, küfrün de şerli bir şey olduğunu bildiklerinden dolayı kâfir olmazlar. Mesela kendisine bal ve sarısabır (ödağacı) getirilen bir kimse ikisinden de tadar; balın tatlı, sarısabırın da acı olduğunu bilir. O kimsenin acılık ve tatlılık mefhumunu (kavramını) bilmediği söylenemez. Söylenec tek şey, onun acılık ve tatlılık isimlerini bilmediğidir. İman ve küfür isimlerini bilmeyen de böyledir. Fakat o kimse imanın iyi, küfrün de kötü olduğunu bilir. Bu durumda olan bir kimsenin Allah'ı bilmediği söylenemez. Sadece iman ve küfür isimlerini bilmiyor denilir.” (Öz, **İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri, el-Âlim ve'l-Müteallim**, s. 29) .

<sup>411</sup> Sava Paşa, **İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd**, II, 21.

bir durum tespiti değil, aynı zamanda delillerin teâruzunu gidermede izlediği metodu da açıklamaktadır.<sup>412</sup>

el-Fıkhü'l-Ebsat adlı eserinde ve çağdaşı olan fakîh Osman Bettî'ye yazdığı mektubunda da delillere değinen Ebû Hanîfe, Kur'ân-Sünnet-Ashâbın İttifakı olarak belirlenebilecek çizgiyi ana hat kabul etmiştir. Hâricîler'in durumu hakkında ne düşündüğü sorulunca verdiği cevap, ashâb ittifakına ne denli önem verdiğini gösterir niteliktedir:

*“(Ebû Mutî) der ki: ‘Hâricîler, isyan edip muharebe yaptıklarında malları yağmaladıktan sonra sulha yanaşsalar, daha önceki yaptıklarından dolayı takibâta uğrar mı’ diye sordum. Şöyle cevap verdi: ‘Harp bittikten sonra onlar için bir zarar yoktur. Onlara had uygulanmaz. Kan dökmeleri de böyledir; kısas yapılmaz.’ Sebebini sorduğumda da şu karşılığı verdi: ‘Ashâb, Hz. Osman’ın öldürülmesi hususunda insanlar arasında ortaya çıkan fitneden dolayı şu konuda ittifak etmiştir: Bir tevilden dolayı kana bulaşanlara kısas yapılmaz; tevil sonucu haram ilişkide bulunanlara had cezası uygulanmaz; yine teville bir mala sahip çıkan kimse için takibâtta bulunulmaz.’”<sup>413</sup>*

Yukarıda sözünü ettiğimiz ana hattı vurgulayan bir diğer ifadeyi de Osman Bettî'ye yazdığı mektupta görmekteyiz: “Asıl olan –başka değil, sadece- Kur'ân-ı Kerim'in getirdiği, Hz. Peygamber'in davet ettiği ve insanlar arasında ayrılıklar baş göstermeden önce ashâbın yapageldiği şeylerdir. Bunlardan başkasıyla amel edenler bid'atçıdır ve kendiliklerinden yeni bir şey ortaya koymuşlardır.”<sup>414</sup>

Naklî deliller konusunda Ebû Hanîfe'nin sahabe nesli sonrasının icmâına da ayrı bir önem verdiğini görmekteyiz. O her ne kadar ashâb sonrası âlimlerinin görüşlerinin bağlayıcı olmadığını dile getirmekte ise de<sup>415</sup> onların icmâına da önem vermiştir. Sahabe

---

<sup>412</sup> Öz, *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri, el-Âlim ve'l-Müteallim*, s. 24.

<sup>413</sup> Öz, *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri, el-Fıkhü'l-Ebsat*, s. 40.

<sup>414</sup> Öz, *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri, Risâle ila Osman Bettî*, ss. 65, 67.

<sup>415</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II, 120; Hatîb, *Tarih*, I, 368.

arasında meydana gelen ihtilâflar için, bir fikir yürütmemeyi tercih ettiğinde, bu tavrına delil olarak Atâ b. Ebû Rebâh, Nâfi, Sâlim, Tâvus ve Ömer b. Abdülaziz gibi tâbîîn önderlerinin sözlerini göstermiştir.<sup>416</sup> Ayrıca fıkıhın en faziletlisinin ne olduğu sorusuna cevap verirken “ümmetin ittifakını ve ihtilâfını bilme”yi de dile getirmesi,<sup>417</sup> icmâ anlayışının sahabeyle sınırlı olmayabileceğine işaret etmektedir.

İmam Ebû Hanîfe’nin icihad etmekle neyi kastedtiğini, hangi aklî delilleri kullandığını da açıklamak gerekir. Kimilerine göre re’y ekolünün öncüsü, kimilerine göre de ondan önce başlamış olan bu ekolü en mükemmel şekilde kullanan kişi olarak nitelenen Ebû Hanîfe, kıyası, istihsanı ve örfü de deliller sıralamasına almıştır. Muvaffak Mekkî şöyle diyor: “Ebû Hanîfe’nin yöntemi, güvenilir olanı almak, çirkin olandan kaçınmaktır. İnsanların muamelâtına, doğru olan işlerine bakıp onları dikkate almaktır. İşleri kıyasla çözer; kıyasın uygun olmadığı durumlarda istihsan delilini kullanır. İstihsan da yeterli olmazsa, o zaman Müslümanların muteber tuttıkları muamelelere bakar.”<sup>418</sup>

Ebû Hanîfe’nin icihadlarında kullandığı naklî ve aklî delilleri ana hatlarıyla bu şekilde belirlemiş bulunuyoruz. Fıkıh usûlü kitaplarında genel olarak yapılan deliller sıralaması ile sahabe döneminde ve erken dönem fakîhlerinde mevcut olan deliller sıralaması arasında bazı farklılıkların bulunduğu bir gerçektir. Mesela Ebû Yûsuf, Evzâî ile tartıştığı bir konuda ona izlemesi gereken usûlü de açıklamış olmaktadır: “Kur’ân ve marûf sünneti kendine rehber edin, ona tâbî ol; Kur’ân ve sünnette açıklanmamış olan konuları da bu delillere kıyas et.”<sup>419</sup> Burada Ebû Yûsuf, Kitap ve sünnetten sonra icmâî değil de kıyası üçüncü sıraya yerleştirerek fıkıh usûlünün temel kaynaklarını tabîî sürece uygun olarak sıralamıştır. Yine hicrî 2. asır fakîhlerinden olan Leys b. Sa’d’ın Mâlik b. Enes’e yazdığı mektupta, ilk Müslümanların izlediği metodu öğrenmekteyiz: “Onlar,

---

<sup>416</sup> Öz, **İmam-ı Âzam’ın Beş Eseri, Risâle ila Osman Bettî**, ss. 67-68.

<sup>417</sup> Öz, **İmam-ı Âzam’ın Beş Eseri, el-Fikhü’l-Ebsat**, s. 35.

<sup>418</sup> Mekkî, **Menâkıb**, s. 82.

<sup>419</sup> Ebû Yûsuf, **er-Red**, s. 32.

Kur’ân ve Sünnetin açıklamadığı konularda re’yleryle icthad ediyorlardı.”<sup>420</sup> İmam Şâfiî de bütün bir İslâm toplumunun Kur’ân, sünnet ve kıyasın anlamı konusunda gaflete düşmesinin mümkün olmadığını dile getirirken, aynı zamanda icmân bunlar üzerine kurulu olduğunu söylemiş olmaktadır.<sup>421</sup>

İlk dönem İslâm hukukunun gelişim aşamalarını inceleyen Ahmed Hassan, Kitap ve sünnetten sonra icmân değil de kıyasın (ya da daha doğru bir deyişle re’yin) bulunduğunu tespit eder.<sup>422</sup> Sahabe icmâî konseptinin büyük bir olasılıkla sahabeden sonra çıktığını söyleyen Hassan, bununla ilgili olarak Vâsıl b. Atâ’nın şu sözünü nakleder: “Doğru bir karara dört kaynak vasıtasıyla ulaşılabilir. Bunlar, Kitabın açık sözü, ittifakla kabul edilen hadisler, mantıksal kıyaslama ve ümmetin icmâîdir.”<sup>423</sup>

Ümmetin icmâî konusunun son sırada yer almasının önemli gerekçelerinden biri de, icmâ teriminin ne anlama geldiği konusunda ve hüccet oluşunun kesinliğine dair bir görüş birliğinin olmamasıdır. Zâhirîler’in ve Zeydiyye’nin icmân muhtevasına yönelik itirazları olduğu gibi,<sup>424</sup> Hâricîler ve Şîa’nın bir bölümü de icmâî delil olarak görmemektedir.

Seyyid Bey, edille-i şer’iyyeyi açıklarken Kitap, sünnet, kıyas ve icmâ şeklinde bir sıralama takip etmiştir.<sup>425</sup> Fazlurrahman, “her türlü İslâmî düşünce için çatı sağlayan dört temel ilke”yi sayarken Kur’ân, Sünnet, icthad ve icmâ şeklinde bir sıralamayı tercih etmiştir.<sup>426</sup> Ali Hafîf, edille-i şer’iyyeyi Kitap, Sünnet ve İctihad ( ya da Nazar)

---

<sup>420</sup> İbn Kayyım, **İ’lâmü’l-Muvakkûn**, III, 83-88.

<sup>421</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s. 256.

<sup>422</sup> Hassan, **İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi**, s. 68.

<sup>423</sup> Hassan, **İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi**, s. 69.

<sup>424</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, III, 356; Seyyid Bey, **Medhal**, II, 68.

<sup>425</sup> Seyyid Bey, **Medhal**, II, 47-68.

<sup>426</sup> Fazlurrahman, **Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu**, s. 17. Ayrıca kitabın değişik yerlerinde “sünnet, icthad ve icmâ arasındaki organik bağ”dan söz ederken de (s. 23), “ikiz kardeş olan icthad ve icmâ yöntemleri” derken de (s. 35) icmâî sona bırakmıştır. Yine aynı yazarın İslâm adlı eserinde de bu sıralamayı görmek mümkündür (**İslam**, ss. 129, 132, 134).



olarak tespit eder.<sup>427</sup> Muhammed Hamidullah, Abbasî halifesi Mansur dönemine (hicrî 136-158) kadar İslâm hukukunun üç hüküm kaynağı olduğunu, bunların da Kur’ân, sünnet ve icthad olduğunu, icmân ise bir vâkıa olarak var olmakla bereber hukukî bir müessese olarak bulunmadığını belirtir.<sup>428</sup> Muhammed Hudarî de “İslâm Hukuk Tarihi” adlı eserinde sıralamayı Kitap, sünnet, kıyas (re’y) ve icmâ olarak zikreder. Zira icmâ ulaşabilmek için de re’yde bulunmak kaçınılmazdır:

*“Gerek Hz. Ebû Bekir ve gerekse Hz. Ömer, hilâfetleri zamanında şer’î bir hüküm hakkında ashâba danışıp görüşlerini aldıktan sonra varılan hükme bütün Müslümanlar uyarlardı. Dolayısıyla kimsenin muhalefet etmesi bahis konusu olmazdı. Bu şekilde re’yin açıklanmasına icmâ denilmiştir. O devirde müctehid olan ashâb, sınırlı sayıda zatlar olduğu için onlarla istişare etmek ve görüşlerinin neticesine muttali olmak mümkündü ve icmâ kolayca gerçekleşirdi. Şer’î hükümlerin istinat ettiği kaynaklar dört taneydi: Kitap, sünnet, kıyas ya da re’y, ki bu kaynak birinci ve ikinci kaynağa dayalıdır, ve icmâ. Ashâbın, vardıkları icmâ kaynağında kitap veya sünnetin bir nassına veya kıyasa istinat etmiş olmaları zarurîdir.”<sup>429</sup>*

Buraya kadar yaptığımız açıklama ve alıntılarda, aslında İmam Ebû Hanîfe’nin delillere bakışını tespit ederken izleyeceğimiz yolu da belirlemiş olmaktadır. Fıkıh usûlü eserlerinde yaygın olarak zikredilen deliller sıralamasını değil, tarihî gelişime uygun olan Kitap, sünnet, icthad ve icmâ çizgisini takip edeceğiz. Bunun pratikte ciddi farklılıklara neden olması kaçınılmazdır. Zira üzerinde icmâ edilen bir konuda farklı bir görüşün ortaya konması, usûl kitaplarındaki deliller sıralamasının bir sonucu olarak imkânsızdır. Daha da ötesi şudur ki, bir konudaki ihtilâflardan farklı olarak üçüncü bir

---

<sup>427</sup> Ali Haffî, “el-İctihad ve Neş’etü’l-Mezâhibi’l-Fıkhiyye”, **Mecelletü Ma’hedi’l-Buhûs ve’d-Dirasâti’l-Arabiyye**, Kahire, 1971, ss. 211-212.

<sup>428</sup> Hamidullah, **İslâm’ın Hukuk İlmine Katkıları**, s. 41.

<sup>429</sup> Muhammed Hudarî, **İslâm Hukuk Tarihi**, çev. Haydar Hatipoğlu, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1974, s. 144. Hassan da deliller sıralamasını sayarken teorik olarak, icmân kıyastan sonra olmasının bir zorunluluk olduğunu belirtir (**İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi**, s. 70); Abdülhamid A. Ebû Süleyman, fikhın sistematik bir yasa yapmak için geliştirdiği kendine özgü yöntemi kıyas ve icmâ olarak tespit etmektedir (**İslâm’ın Uluslararası İlişkiler Kuramı**, s. 16); Recep Şentürk de “Bir uzlaşmaya varıldığında hadis literatürü, herkesin ittifakıyla İslâm fikhının ve kelamının Kur’ân’dan sonraki ve üçüncü kaynak olarak görülen kıyastan önceki ikinci kaynağı kabul edildi” diyerek deliller hiyerarşisinde üçüncü sıraya kıyası yerleştirmiştir (**Toplumsal Hâfıza Hadis Rivayet Ağı**, ss. 34, 214); Bilal Aybakan, **Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 9.

görüş ortaya koymak da ihtimal dışı gözükmektedir. Biz Ebû Hanîfe'nin usûlüne ilişkin kısmî bilgilere sahip olduğumuz beş eserinde Kur'ân'ın merkezî konumunu görmekteyiz: “Allah'ın peygamberi Allah'ın kitabına muhalefet etmez; Allah'ın kitabına muhalefet eden kimse de Allah'ın peygamberi olamaz.”<sup>430</sup> Ancak alıntılanan bu bölümlerden hareketle, Ebû Hanîfe'nin fıkıhta veya daha genel ifadesiyle dinde yegâne kaynak olarak Kur'ân'ı kabul ettiği şeklinde bir yanlış da düşmemek gerekir. Çünkü onun usûlünde sünnetin de teşrîde yeri vardır. O, Kur'ân'ı yegâne kaynak olarak değil, birincil kaynak olarak görmektedir. Şimdi bu delillerin Ebû Hanîfe'nin usûl anlayışı çerçevesinde tahliline geçebiliriz.

## 2.2.KİTAP

Şer'î delillerin birincisi ve diğer bütün delillerin kaynağı Kitap'tır. Kitap, hem kendisinde yer alan bilgilerle bir kaynak olduğu gibi hem de referansta bulunduğu diğer bilgi elde etme yollarıyla da rehberdir.<sup>431</sup> Usûl-i fıkıh kitaplarında yer alan Kitap delilinin tanımı, usûl ve fûrûa ait birtakım konulara da göndermelerde bulunmaktadır.

### 2.2.1. Kur'ân'ın Tanımı

İmam Ebû Hanîfe, el-Fıkühü'l-Ekber adlı eserinde hem Kur'ân'ın tanımını yapmış hem de Allah kelamının dayandığı sıfat hakkında tespitlerde bulunarak Kur'ân'ın yaratılması (halku'l-Kur'ân) konusuna dair görüşlerini açıklamıştır. Onun Kur'ân tanımını önemsememizin elbette ki gerekçeleri vardır. Bu tanım, ileride görüleceği üzere –sınırlı bir şekilde de olsa- ahkâma tesir etmiş ve Ebû Hanîfe'nin müctehidler arasındaki farklı konumunu ortaya koyan bir özellik olmuştur. Ebû Hanîfe Kur'ân'ı şöyle tanımlamıştır:

---

<sup>430</sup> Öz, **İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri, el-Âlim ve'l-Müteallim**, s. 24.

<sup>431</sup> Sem'ânî, **Kavâtu'l-Edille**, I, 29.

*“Kur’ân Allah’ın kelâmı olup Mushaflarda yazılı, kalblerde mahfûz, dil ile okunur ve Hz. Peygamber’e indirilmiştir. Bizim Kur’ân’ı telaffuzumuz, yazmamız ve okumamız mahlûktur fakat Kur’ân mahlûk değildir. Allah’ın Kur’ân’da belirttiği Musa ve diğer peygamberlerden, firavun ve iblisten naklen verdiği haberlerin hepsi Allah kelâmıdır; onlardan haber vermektedir. Allah’ın kelâmı mahlûk değildir. Fakat Musa’nın ve diğer yaratılmışların kelâmı mahlûktur. Kur’ân Allah’ın kelâmı olup kadîm ve ezelîdir.”<sup>432</sup>*

Hanefî usûl eserlerinde de Kitap delilinin tanımlaması yapılmış ve onunla ilintili konulara açıklık getirilmiştir. İlk sistematik Hanefî usûl eseri olan Cessâs’ın el-Fusûl fi’l-Usûl’ünde Kitap’ın tanımı yapılmamakla beraber ondan sonraki eserlerde bu tanımlamalarla karşılaşmaktayız. Debûsî, Kitap delilini tanımlayıp onunla ilgili bazı sorunlara da değinmiştir. Ona göre Allah’ın kitabı “Bize Mushafların iki kapağı arasında meşhûr yedi harf üzere mütevâtir bir yolla ulaşan şey”dir.<sup>433</sup> Yine onun belirttiğine göre, mütevâtir olmayan haberler yakîn bilgisi ifade etmez; oysa Kitap, dinin aslı olması itibariyle ancak kesin bir bilgiyle bilineceği gibi kendisi de ilm-i yakîn ifade eder. Debûsî’nin Kitap tanımına benzer bir tanımı Serahsî’de de görmekteyiz.<sup>434</sup> Bu tanımlarda ne Kur’ân’ın Arapça oluşu, ne de nazım-mâna ilişkisi yer almaktadır. Ancak Pezdevî, Kitap delilini tanımlarken yukarıdaki niteliklere ek olarak nazım ve mâna bütünlüğüne de değinerek,<sup>435</sup> fûrû konularında vereceği hükümlerin izlerini görmemizi

---

<sup>432</sup> Öz, **İmam-ı Âzam’ın Beş Eseri, el-Fıkhü’l-Ekber**, s. 55. Burada eklemek gerekir ki, İmam Ebû Hanîfe gerçekte Kur’ân’ın tarifini yapmak için bu açıklamayı yapmamıştır. Zaten yaptığı tanımın hemen ardından ele aldığı mevzûlar da bunu kanıtlamaktadır. O, Allah’ın sıfatlarından kelâm sıfatını ele alırken ve Kur’ân’ın mahlûk olup olmadığı konusunu tartışırken konuya değinmiştir. Görgün, Kur’ân’ın mahiyetini incelediği yazısında şöyle demektedir: “Kur’ân’ın mahiyetiyle ilgili hususlar kelâm kitaplarında Allah’ın sıfatlarından kelâm sıfatına dair konular incelenirken ele alınmaktadır. Yani kelâm ilminde Kur’ân’ın mahiyeti hakkındaki tartışmalar, esas itibariyle doğrudan doğruya Kur’ân hakkında olmayıp Allah’ın sıfatlarıyla ilgilidir ve bu tartışmalarda esas noktayı tevhit meselesi teşkil etmektedir.” (Görgün, “Kur’ân”, **DİA**, XXVI, 388).

<sup>433</sup> Debûsî, **Takvîmü’l-Edille fi Usûli’l-Fıkh**, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2007, s. 20.

<sup>434</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 217.

<sup>435</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, I, 36-38.

sağlamıştır. Abdülaziz Buhârî de Pezdevî'nin bu cümlesini şerh ederken nazımla ibarelerin, mâna ile de o ibarelerin medlûllerinin kastedildiğini belirtir.<sup>436</sup>

### 2.2.1.1. Lafız-Mâna İlişkisi

Kur'ân'ın tanımında dile getirilen lafız-mâna ilişkisi ve bu yönde yapılan tartışmalar, dilin menşei hakkında var olan teorik ayrılıkların ve Kur'ân'ın i'câzının ne anlama geldiği konusundaki ihtilâfların bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>437</sup> Re'y ekolüne mensup fakîhlerle Mu'tezile'ye mensup kelimciler, dilin kaynağının vaz'î, yani insan zekasının bir ürünü olduğunu kabul ederken, ehl-i hadis ve Eş'arîler, dilin kaynağının ilâhî olduğunu söylemiştir.<sup>438</sup> Kur'ân'ın mu'ciz oluşunun keyfiyetini ele alan âlimler, bunun kelimde mi, lisânda mı olduğu konusunda –ki bu da lafız ve mâna ayrımıyla doğrudan ilgilidir- farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. İmam Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşlerine onun bir ictihadına getirilen yorumlar çerçevesinde rastlamaktayız. Ayrıca i'câzü'l-Kur'ân'a dair yazılan eserlerde de mu'ciz olma konusundaki görüşlere yer verilmektedir.

Burada i'câzla doğrudan bağlantılı bir konudaki ihtilâfa, kelim ile lisân arasındaki farka açıklık getirmek istiyoruz.<sup>439</sup> Eğer, i'câz kelimde ise, bu durumda Allah'ın gönderdiği bütün mukaddes kitaplarda ve onların gönderildiği dillerde mu'ciz oluş keyfiyeti mevcuttur. Dolayısıyla Kur'ân'ın nâzil olduğu lisân olan Arapça, nasıl bir i'câz içeriyorsa aynı şekilde Tevrât'ın nâzil olduğu lisân olan İbranîce de aynı i'câz niteliğine sahip olmaktadır/olmalıdır. Allah, kelimâ mucizelerini her lisânda gösterebilecek

---

<sup>436</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 40; Ayrıca bkz. Teftâzânî, **et-Telvîh ale't-Tavdih**, I, 52.

<sup>437</sup> A. Cüneyd Köksal, fıkıh usûlü ile dil ilimleri arasındaki ilişkiyi ele alırken dillerin kökeni bahsinin, lafız-anlam hususuyla doğrudan irtibatlı olmadığını ileri sürer (**Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi**, İSAM Yayınları, İstanbul, 2008, s. 124).

<sup>438</sup> Görmez, **Metodoloji Sorunu**, s. 152.

<sup>439</sup> Kur'ân'ın semantiği üzerinde değerli bir eseri olan Toshihiko İzutsu, Kur'ân vahyinin iki cephesinden, kelim ve lisândan bahseder (**Kur'ân'da Allah ve İnsan**, çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, ss. 190-244).

kudrete mâliktir. Bu durumda Arapça'nın diğer dillere herhangi bir üstünlüğü –lisân olması itibariyle- söz konusu değildir. Fakat, İslâm Arapça'ya bir üstünlük kazandırmıştır.<sup>440</sup> İslâm, Arap dilinin başka dillere salt Arapça olduğu için üstün olduğunu kabul edecek bir imâ dahi içermez. Çünkü bütün diller Allah'ın ayetlerindendir: “Göklerin ve yerin yaratılması, renklerinizin ve dillerinizin farklılaştırılması (da) onun alâmetlerindendir: Bunda, kuşkusuz, (fitrî) bilgiye (anlama ve kavrama yeteneğine) sahip insanlar için dersler vardır!”<sup>441</sup> Arapça'nın üzerinde önemle durulması ve Kur'ân'ın tanımında bilhassa ona da vurgu yapılması, onun zâtî üstünlük ve öneminden değil, Allah kelamının mânalarının kalıpları olması itibariyledir. Buna ek olarak Allah, Arapça'yı vahiy dili olarak seçmede pratik bir yarar da gözetmiştir; zira muhatap toplum bu lisânı konuşmaktadır.<sup>442</sup>

İ'câzın kelimada değil de lisânda –yani Arapça'da- olduğunu iddia edecek olursak bu durumda, Allah'ın gönderdiği son kutsal kitap olan Kur'ân hariç diğer ilâhî kitaplarda mu'ciz olma keyfiyeti söz konusu değildir. Arapça bizatihî üstün bir lisândır; ilâhî hitabın mânalarını taşıdığı için değil. Bunu en güzel bir şekilde yansıtan örneğe Serahsî'nin bir naklinde rastlamaktayız. Farsça olarak tekbir almanın cevâzına dair Ebû Hanîfe ve talebelerinin görüşleri açıklanırken İmam Muhammed'in şöyle dediği nakledilmektedir: “Arapça'nın diğer dillere göre üstünlüğü vardır. Arapça bir kelimeyi Arapça'da onun karşılığı olan bir başka sözle ifade ederse câiz olur; Farsça ifade ederse câiz olmaz.”<sup>443</sup> Oysa Serahsî, kelim-lisân ayrımında i'câzın kelimada olduğunu, bütün dillerin sonradan ortaya çıktığını ve dolayısıyla da muhdes olanda i'câzın olamayacağını belirtir.<sup>444</sup>

---

<sup>440</sup> İzutsu, **Kur'ân'da Allah ve İnsan**, s. 238.

<sup>441</sup> Rum, 30/22.

<sup>442</sup> İzutsu, **Kur'ân'da Allah ve İnsan**, s. 239.

<sup>443</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, I, 71.

<sup>444</sup> Serahsî, **Usûl**, s. 219.

İmam Şâfiî de diller arasında bir hiyerarşiden bahseder ve bunlardan bir kısmının bazılarına tâbi olması gerektiğini, metbûun da tâbi olan dilden daha üstün olmasının zorunluluğunu vurgular. Yine ona göre insanlar arasında en üstün dil, peygamberin konuştuğu lisândır. Bu öyle bir üstünlüktür ki “Allah bilir ya, Peygamberin dilini konuşanların bir harfte bile olsa, onun dilinden başka bir dili konuşanlara tâbi olması câiz değildir. Aksine bütün diller, Peygamberin diline tâbidir ve ondan önceki din mensuplarının hepsi de onun diline tâbi olmak zorundadır.”<sup>445</sup>

Bâkılânî, “İ’câzü’l-Kur’ân” adlı eserinde yukarıda geçen mu’ciz olma keyfiyetine dair gruplandırmada, tercihini Arapça lisânından yana kullanmaktadır:

*“Eğer ‘Allah’ın kelâmı içerisinde Kur’ân dışındakilerin, mesela Tevrât’ın, İncil’in ve suhufun mu’ciz olduğunu düşünüyor musunuz’ denirse şöyle cevap verilir: ‘Hayır. Her ne kadar o kitaplar gaybtan haber verme konusunda Kur’ân gibi mu’ciz olsalar da nazım ve telif açısından mu’ciz değildir. Ayrıca onların mu’ciz olmamalarının bir nedeni de Allah’ın onları Kur’ân’ı vâsfettiği gibi vâsfetmemiş olmasıdır. Çünkü şurası kesin ki, Kur’ân hakkında söz konusu olan tehdî (meydan okuma), diğerleri için vâki olmamıştır.’”<sup>446</sup>*

Bâkılânî, devamında Arapça’nın diğer dillere üstünlüğünü ispatlama sadedinde açıklamalarda bulunarak i’câzı, tamamen Arapça’nın üstünlüğü üzerine tesis eder.

İbn Haldun Kur’ân’ın mu’ciz (eşi getirilemez) oluş vasfını diğer mukaddes kitaplardan esirgemektedir. Ona göre bu nitelik, sadece Kur’ân’da bulunmaktadır: “Çünkü Kur’ân ilâhî vahyin esas şeklidir. Hâlbuki Tevrât ve İncil’i peygamberler mâna olarak aldılar ve normal durumlarına döndükten sonra o mânaları kendi sözleriyle anlattılar.”<sup>447</sup>

---

<sup>445</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, ss. 27-28.

<sup>446</sup> Bâkılânî, **İ’câzü’l-Kur’ân**, I, 31.

<sup>447</sup> İzutsu, **Kur’ân’da Allah ve İnsan**, s. 228.

Zerkeşî de, önceki ilâhî kitapların nazım ve tertip yönünden mu'ciz olmadığı görüşündedir ve ona göre i'câz; lafız, mâna ve ahenge (mülâemet) bağlıdır.<sup>448</sup>

Yanlış bulduğumuz bu yaklaşım tarzı, yukarıdaki ayetin muhtevasına da aykırıdır. Her ne kadar, gerek tarihte gerekse günümüzde dillerin çeşitli sebeplerle yekdiğerine üstünlük ve hâkimiyet kurması gerçeği, inkâr edilemez bir durum ise de, bu durum ilâhî değil beşerî faktörlerden kaynaklanmıştır. Dili kullananların düşünce dünyasına ve ilim literatürüne sağladığı katkılar, dilin kullanım alanları, siyasî hâkimiyetlerin dil hâkimiyetleriyle güçlendirilmek istenmesi gibi sebepler, diller arasında bir farklılığa sebep olmuş, bunların bazıları son derece zengin ve muhtevalı olurken bir kısmı ise işlerlik alanı bulamadığı için ifade zenginliğinden mahrum kalmıştır.

Yukarıda sözünü ettiğimiz Arapça'nın üstünlüğü şeklinde ortaya çıkan yaklaşım tarzının yanlışlığını kanıtlayan bazı olaylar da vardır ki, bunlar Allah Rasûlü (sav) hayatta iken meydana gelmiştir. Allah Rasûlü'nün (sav), hadislerin yazılması konusunda ilk olarak takındığı engelleyici tavır,<sup>449</sup> ayetlerle hadislerin birbirine karışması ihtimaline dayanıyordu.<sup>450</sup> Yani kelim-i ilâhî ile bir insanın –peygamber bile olsa- sözlerinin birbirinden ayırt edilememe ihtimali söz konusuydu. Mesela Fazlurrahman, bu karışma ihtimalini iki yönde ele almış ve ikisi de konumuz açısından aynı fikre dayanmaktadır: “Ya Kur’ân zamanla bütün olarak veya önemli bir bölümü ‘Allah’ın kelim-i ilâhî” olarak değil, ‘Hz. Peygamber’in sözü’ olarak kabul edilebilirdi; ya da Hz. Peygamber’in sözü Allah’ın kelim-i ilâhî olarak görülebilirdi.”<sup>451</sup> Sahabe âlimleri içerisinde çok üstün bir konuma sahip olan Abdullah b. Mes’ud’un “muavvizeteyn” ile ilgili yaklaşımları da konunun hassasiyetini göstermektedir. O, Felak ve Nâs sûrelerinin Kur’ân’ın cem edildiği

---

<sup>448</sup> Zerkeşî, **el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur’ân**, II, 174; Süyûtî, **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur’ân**, I, 180.

<sup>449</sup> Müslim, **Zühd**, 72; Dârimî, **Mukaddime**, s. 42.

<sup>450</sup> Ahmed Muhammed Şakir, **el-Bâisu'l-Hasîs**, ss. 132-139; Muhammed Accac Hatîb, **Sünnetin Tesbiti**, s. 289; Muhammed Taki Osmanî, **Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı**, çev. Mehmet Özşenel, Işık Akademi Yayınları, İzmir, 2007, s. 99; Muhammed Ebû Zehv, **Hadis ve Hadisçiler**, ss. 151-153.

<sup>451</sup> Fazlurrahman, **İslâm**, s. 105.

döneme kadar, vahiy olduğunu bilmiyordu.<sup>452</sup> Fakat hemen belirtmek gerekir ki, bu ayırt edememe, kelim-ı ilâhî ile beşer sözü arasında bir fark olmadığı anlamına gelmemektedir. Kur’ân’ın nâzil olmaya başladığı ilk dönemde, sahabilerin henüz Kur’ân’ın üslûbuna tam olarak aşina olmadıkları görülmektedir.<sup>453</sup> Sonraki dönemde artık Allah Rasûlü’nün (sav) hadisleriyle vahyin üslûbunun farkı daha net bir şekilde ortaya çıkmıştır.<sup>454</sup>

Ayrıca muvafakât-ı Ömer diye bilinen olaylardan birinde Hz. Ömer’in lisânından çıkan sözlerin, nâzil olan ayetle birebir aynı lafızda olması da<sup>455</sup> mânâyı esas almak konusunda ipuçları sunmaktadır. Demek ki, lisânı esas alan bir i’câz tanımı, daha dar bir yaklaşımı içermektedir. Aynı dönemde yaşayan ve i’câz üzerine yazdığı eserinde lafız-mâna ilişkisini ele alan Abdülkâhir Cürcânî ise, dilde lafızdan çok mânanın önemli olduğunu dile getirir.<sup>456</sup> Serahsî, Hanefî fakîhlerinin pek çoğunun görüşüyle İmam Ebû Hanîfe arasında bir ortak nokta ararken kelim-lisân farkına da atıfta bulunur ve Kelamullah’ın ezeli, lisânların ise mahlûk oluşuna dikkat çeker.<sup>457</sup> Zemahşerî, Serahsî’nin ilgili ictihada delil olarak zikrettiği ayetin<sup>458</sup> tefsirinde şöyle demektedir:

*“Bu Kur’ân’dan, önceki semavî kitaplarda da bahsedilmiştir. Ayrıca şu görüşe de yer verilmiştir: Kur’ân’ın mânaları önceki kitaplardadır. Ebû Hanîfe’nin namazda Farsça kıraate cevâz vermesinde de bu ayet delil olarak kullanılmıştır. Kur’ân bir başka dile tercüme edildiğinde de yine Kur’ân’dır. Çünkü ‘Ve bu (mesaj, temel çizgileriyle/meânî), hiç şüphesiz,*

---

<sup>452</sup> Elmalılı Muhammed H. Yazır, **Hak Dini Kur’ân Dili**, IX, 476.

<sup>453</sup> Osmanî, **Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı**, s. 99.

<sup>454</sup> Kur’ân ifadeleri ile hadislerin üslûbu arasında farklar için bkz. Muhammed Draz, **En Mühim Mesaj Kur’ân**, ss. 114-125.

<sup>455</sup> Süyûtî, bazı sahabelerin lisânı üzere nâzil olan Kur’ân ayetlerinden örnekler verir. O, İbn Ebû Hatim’in rivayet ettiği, muvafakât-ı Ömer diye bilinen ayetlere yer verir (**el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân**, I, 102).

<sup>456</sup> Abdülkâhir Cürcânî, **Delâilü’l-İ’câz**, ss. 34-52.

<sup>457</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 281-282.

<sup>458</sup> Şuarâ, 26/196: “Ve bu (mesaj, temel çizgileriyle), hiç şüphesiz, ilâhî hikmetleri bildiren önceki kitaplarda da yer almaktadır.”



*ilâhî hikmetleri bildiren önceki kitaplarda da yer almaktadır.’ Yani Kur’ân’ın mânaları o semavî kitaplarda da olduğu için.”<sup>459</sup>*

Hanefî usûl anlayışını yansıtmaları bakımından en erken döneme ait değerlendirmeye Mâturîdî’de rastlamaktayız. O, İmam Ebû Hanîfe’nin Farsça kıraate cevâz veren ichtihadını Nisâ sûresinin 47. ayetinde geçen “Sizin yanınızdakini tasdik edici olarak” ibaresini ve Â’lâ sûresinin 18. ayetini tefsir ederken şöyle değerlendirir:

*“Yani sizin yanınızdakilere muvâfık olarak. Onların yanındakilere muvâfık olan ise, ona derc edilmiş mânalar ve hükümlerdir; nazım ve lisân değil. Çünkü onların yanındaki şeylerin nazım ve dil olarak Kur’ân’a uymadığı bilinmektedir. Aynı şekilde Allah’ın gönderdiği diğer kitapların bir kısmı da her ne kadar nazım ve dil açısından farklılık gösterse de kendi arasında mâna ve hüküm bakımından uygunluk göstermektedir. Bu da onların Allah tarafından nâzil olduğunu gösterir. Eğer Allah katından indirilmemiş olsaydı farklılıklar söz konusu olurdu. Görmüyor musun, Allah ‘Eğer o, Allah katından olmasaydı, içinde pek çok farklılıklar bulurlardı’ buyuruyor. Bunda Ebû Hanîfe’nin (ra) ichtihadına bir kanıt vardır. Şöyle ki, o namazda Farsça kıraate cevâz verdi. Çünkü nazımın değiştirilmesi ve lisânın farklılığı, mânaların değiştirilmesini ve hükümlerin farklılaşmasını gerektirmez. Allah, Kur’ân’ın onların yanındakilere uygun olduğunu bildirmiştir; lisân ve nazım farklı ancak mâna aynıdır.”<sup>460</sup>*

Bu ayetten ayrı olarak Â’lâ sûresinin 18. ayetinin tefsirinde de Mâturîdî, lisân farklılığının eşyanın hakikatini değiştirmeyeceğini vurgulayarak İmam Ebû Hanîfe’nin ichtihadına bir hüccet olarak anmıştır.<sup>461</sup> İmam Mâturîdî, bu görüşte olmasına rağmen, önceki kutsal kitapların lisânî özelliklerini filozoflarınkiyle benzer gören ve bu sebeple de onların tahrife uğradığını ileri süren Ebû Zeyd Saîd b. Evs’in (v. 215) bir görüşüne de yer vermiştir.<sup>462</sup>

---

<sup>459</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, V, 43.

<sup>460</sup> Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, III, 254-255.

<sup>461</sup> Özen, *Ebû Mansur el-Mâturîdî’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, 2001, s. 125.

<sup>462</sup> Özen, *Ebû Mansur el-Maturîdî’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası*, s. 122.

Hanefî usûl kaynaklarında Kitap delilinin tanımı yapılırken onunla bağlantılı bazı konulara da değinilmiştir. Mesela Debûsî, Kitap'ın tanımını yaptıktan sonra onun mu'ciz olmasına dair şöyle der: “Kitap'ın her bir ayeti mu'ciz değildir.”<sup>463</sup> Devamında da Kitap'ın (genel olarak) mu'ciz oluşunu, Allah'ın kelamı olmasına değil, Allah'ın Rasûlü'nün sâdık olmasına bir kanıt olarak görür.<sup>464</sup> Serahsî, i'câza ilişkin olarak yaptığı açıklamada bir ayetten daha kısa olan Kur'ân bölümlerinin i'câz özelliğine sahip olamayacağını, üzerinde hiçbir farklı görüşün olmadığı kesin bir hüküm olarak ifade eder. Aynı hükmü kısa bir ayeti de kapsayacak şekilde genişleten Serahsî, İmam Ebû Hanîfe'nin konuya ilişkin farklı ictihadını –eserinde belirtmesine rağmen- nedense dikkate almamış ve “ihtilâfsız” bir konu olarak sunmuştur.<sup>465</sup> Abdülaziz Buhârî de i'câza dair yaptığı analizde, bazı ayetlerin bu vasfı hâiz olmadığını ileri sürer. Her ne kadar kullandığı ifade, “bazı ayetler” değil, “ayetin bir bölümü” anlamına gelse de<sup>466</sup> sonraki cümleler, ahkâm ayetlerini mu'ciz görmediğini ortaya koymaktadır.<sup>467</sup>

Fürûa ait kitaplarda da İmam Ebû Hanîfe'nin namazda farklı dilde kıraat başta olmak üzere Arapça dışında tekbir alma, telbiye getirme, hayvan keserken besmeleyi

---

<sup>463</sup> Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 20. ان كل آية منه ليست بمعجزة

<sup>464</sup> Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 20.

<sup>465</sup> Serahsî, **Usûl**, s. 218.

<sup>466</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 37. “و لأن بعض الآية ليس بمعجز وهو من الكتاب”

<sup>467</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 37. Mekkî ve Medenî sûreler arasında öteden beri yapılagelen lafız ve muhteva farklılıklarına dair ayrımın, Abdülaziz Buhârî'nin bu hükmünü daha da tasrih edici olduğunu düşünmekteyiz. Mekkî ayetlerdeki şiiriyete mukabil, Medenî ayetlerin, yasama üslûbunun bir gereği olarak –teşrî ayetleri Medenî'dir- bu nitelikleri hâiz olmaması tabii karşılanmalıdır. İzzet Derveze bu farka işaret etmektedir: “Mekke döneminde inen sûreler, çoğu kez secili ve vezinlidir. İkinci olarak bu sûrelerde, yoğun olarak Allah'a ibadet etmeye yönelik çağrı, yalnız O'nun ibadete layık olduğu, şirke karşı savaş ve kâfirlere karşı sert ifadelerin kullanıldığı görülür. Üçüncüsü, Mekkî sûrelerde görülen üslup; davet, teşvik, eleştiri ve uyarı üslûbudur. Dördüncüsü, kıyamet manzaraları, melek ve cinler, kâfirlerin sözleri ve peygambere atılan iftiralar yoğun olarak görülür. Beşincisi, uzun ya da kısa sûrelerin hepsinde konu birliği dikkat çekmektedir. Medine döneminde inen sûrelerde ise, secili ifadeler nâdir denecek kadar azdır. Ayetler genellikle uzundur. Kıyamet sahneleri, kıssalardan bölümler, cin ve meleklerin tasviri pek yapılmaz. Bu sûrelerde daha ziyade kulluk, ahlakî, toplumsal, hukukî sistem ve pratik hayatla ilgili prensipler yasama üslûbuyla ve ağır bir dille anlatılır” (İzzet Derveze, **Kur'ânü'l-Mecid**, çev. Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul, 1997, ss. 106-107).

farklı dille yapma, ezanın farklı bir dilde okunması, hutbenin Arapça dışında okunması gibi konulardaki ictihadları ele alınırken bu konuya değinilmiştir.<sup>468</sup>

### 2.2.1.2. İmam Ebû Hanîfe'ye Göre Lafız-Mâna İlişkisi

Ebû Hanîfe'nin fıkıh usûlü anlayışını besleyen kalamî ilkelerin tespit edilebilmesi, fûrûa ait verdiği hükümlerin hem gerekçelerini daha iyi görmemize yardım edecek hem de ona atfedilen ictihadların sahîhliğini bilmemize yarayacaktır. Fıkıh usûlü ve kalam arasındaki ilişki, fûrûa ait konuların çözümlenmesinde net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Fakat burada da aşılması güç bir problemle karşılaşmaktayız: Acaba İmam Ebû Hanîfe, ortaya koyduğu fûrû-ı fıkha ait çözümlerde kalamî bir temele dayanarak mı bir usûl bina etmiştir, yoksa ortaya koyduğu usûl, kalamdan tamamen bağımsız mıdır? İşin daha da kompleks hale gelmesine sebep olan bir de tarihî faktöre işaret etmeliyiz. İlk dönem Hanefî usûlcülerinden Debûsî, Pezdevî ve Serahsî, kalam-fıkıh usûlü ilişkisini kabul etmezken bir kısmı da fıkıh usûlünü kalamın fer'i olarak görece kadar farklı bir görüşe sahip olmuştur.<sup>469</sup> Biz burada fıkıh usûlü ile kalam arasında bir bilgi alış-verişi olduğunu kabul ediyor ve bu etkileşime dayalı olarak Ebû Hanîfe'nin bazı ictihadlarını anlamaya çalışıyoruz. Ebû Hanîfe'nin usûl ve fûrû anlayışının kalamî temelleri üzerine bir araştırma yapan Şükrü Özen, onun metafizik sisteminde varlığın mahiyeti ile hususiyetinin birbirinden ayrı olduğunu belirtir.<sup>470</sup> O, Ebû Hanîfe'nin düşünce sisteminin merkezinde cevherci bir anlayışın olduğunu ve bu anlayışın kalamî konular bir yana, bütün fikhî alanlara etki ettiğini ifade eder.<sup>471</sup> Mesela Kur'ân'ın tanımı konusu, bu bakış

---

<sup>468</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, I, 71-73; Kâsânî, **Bedâiu's-Sanâi'**, I, 112-113.

<sup>469</sup> Alâeddin Semerkandî, **Mizânü'l-Usûl**, I, 97-98; Cessâs, kalam-fıkıh usûlü ilişkisine atıfta bulunur (**Ahkâmü'l-Kur'ân**, I, 5).

<sup>470</sup> Özen, "Ebû Hanîfe'nin Usûl ve Fûrû Anlayışının İtikadî Temelleri", **İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi**, II, 120.

<sup>471</sup> Özen, "Ebû Hanîfe'nin Usûl ve Fûrû Anlayışının İtikadî Temelleri", **İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi**, II, 120.

açısını görebileceğimiz önemli bir zemin oluşturur. Halku'l-Kur'ân meselesinde ondan yapılan rivayetlerin farklılığı da muhtemelen bu mahiyet-hususiyyet ayrımının anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. O, el-Fıkhü'l-Ekber'de Kur'ân'ın telaffuz edilmesini ve yazılmasını mahlûk olarak değerlendirirken, mânadan ibaret olan kelimayı nefsinin, Allah kelamının mahlûk olamayacağını vurgular.<sup>472</sup>

Ebû Hanîfe'nin, cumhûrun genel yaklaşımına uygun olarak nazım ve mânaya mı Kur'ân dediği, yoksa sadece mânaya mı Kur'ân dediği konusunda ondan nakledilen bir rivayet yoktur.<sup>473</sup> Ancak onun namaz esnasında Kur'ân'ın Arapça okunuşunun dışında bir başka dilde –mesela Farsça olarak- okunmasına cevâz veren ictihadı, onun Kur'ân tanımının kapsamının cumhûrunkinden farklı olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Öğrencileri olan Ebû Yûsuf ve Muhammed de nazım-mâna bütünlüğü konusunda Ebû Hanîfe'den ayrılmış ve buna bağlı olarak ortaya çıkan, namazda Kur'ân'ın Arapça dışında kıraati konusunu, bazı şartlara bağlı olarak tecviz etmişlerdir.<sup>474</sup>

Serahsî, Ebû Hanîfe ve talebelerinin lafız-mâna ilişkisine dair yaklaşımlarını Usûl'ünde aktarmaktadır. O, Ebû Yûsuf ve Muhammed başta olmak üzere pek çok Hanefî fakîhinin nazım-mâna bütünlüğünü esas aldıklarını belirttikten sonra, onların mânanın yalnız başına mu'ciz olmadığı görüşünde olmadıklarını ve lisân ile kelimayı arasındaki farkı bildiklerini ifade etmektedir:

*“Fakîhlerimizin çoğunluğu, Kur'ân'ın i'câzının lafız ve mânâ beraberliğinde olduğunu söyler. Özellikle de Ebû Yûsuf ve Muhammed'in görüşleri bu şekildedir. Onlara göre, namazda Farsça okuma ile kıraat farzı yerine getirilmiş olmaz. Allah'ın murâdı kesin olarak tahakkuk etse de bu, böyledir. Çünkü kıraatte farz olan, mu'ciz olanı okumaktır. Bu da ancak nazım ve mânâ beraber olduğunda söz konusudur. Benim anladığıma göre onlar, nazım olmadan mânanın mu'ciz olamayacağını düşünmüyor. Çünkü Kur'ân'ın mânasının da mu'ciz olduğunun delilleri açıktır; mu'ciz olan,*

---

<sup>472</sup> Öz, **İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri, el-Fıkhü'l-Ekber**, ss. 58-59.

<sup>473</sup> Ebû Zehra, **Ebû Hanîfe**, s. 266.

<sup>474</sup> Yunus Vehbi Yavuz, **Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi**, İşaret Yayınları, İstanbul, 1993, s. 92.

*Kelamullah'tır. Allah kelamı ise ezelîdir; yaratılmamıştır. Buna karşılık bütün diller mahlûktur.*<sup>475</sup>

Serahsî, daha sonra İmam Ebû Hanîfe'nin Farsça kıraate cevâz vermesini, onun, i'câzın tam olarak ancak mânada bulunduğu görüşünde olmasına dayandırmaktadır.<sup>476</sup> Ancak onun bu konudaki fetvâsının sadece namaz kılarken okunan kıraati kapsadığı, bunun dışında nazım ve mânayı birbirinden ayırmadığı dile getirilmektedir. Sadrüşşerîa nazım-mâna ilişkisini ele aldığı yerde, aslında İmam Ebû Hanîfe'nin de nazım ve mânayı ayırmadığını, onun sadece namaza mahsus bir fetvâsının olduğunu vurgular.<sup>477</sup>

Abdülaziz Buhârî, Keşfü'l-Esrâr'da Kur'ân'ın tanımını tahlil ederken nazım ve mâna bütünlüğünü vurgulamıştır.<sup>478</sup> el-Fıkhü'l-Ekber'i şerh eden Ebû'l-Müntehâ Ahmed b. Muhammed, Ebû Hanîfe'nin tanımının mânaya delalet ettiğini belirttikten sonra hem nazım hem de mâna diyenlerin de bulunduğunu eklemektedir.<sup>479</sup> İbnü'l-Hümâm, lafzın Kur'ân'ın mahiyetine dahil olduğunu kabul eder; bunlar arasında ayırım yaparak namazda kıraat için yalnızca mânayı yeterli görmenin doğru olmadığını ifade eder.<sup>480</sup>

### 2.2.2. Kitapla İlgili Usûl Meseleleri

İmam Ebû Hanîfe'nin deliller sıralamasında ilk sırada Kur'ân'ın yer alması, ilk bakışta diğer fukahânın sıralamasından farklı gözükmemektedir. Ancak onun bu delili kullanmasındaki asıl farklılık, sünnetin uygulanmasında ve kabulü aşamasında ortaya çıkmaktadır. Nesih, tahsis, beyan gibi usûl-i fıkıh ilminin temel konuları ile hadislerin metin tenkidi ve senedi için ileri sürülen ilave şartlar gibi hadis usûlünün önemli konuları, hep bu ilk delilin nasıl kullanıldığına ve ne şekilde kabul edildiğine bağlıdır.

---

<sup>475</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 281-282.

<sup>476</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 281-282; **el-Mebsût**, I, 72.

<sup>477</sup> Sadrüşşerîa, **et-Tavzîh Şerhu't-Tenkih**, I, 53.

<sup>478</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 37; Şevkânî, **İrşâdü'l-Fühûl**, I, 85. Ayrıca "Kitap" tarifinin kapsamlı bir tahlili için bkz. Draz, **En Mühim Mesaj Kur'ân**, ss. 25-30.

<sup>479</sup> Ebû'l-Müntehâ, **Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber**, s. 24.

<sup>480</sup> İbn Emîr Hâc, **et-Takrîr ve't-Tahbîr**, II, 213-214.

Onun Kitap'ı otorite kabul etmesini en iyi formüle eden cümlesi el-Âlim ve'l-Müteallim'de yer almaktadır: “Allah'ın Peygamberi Allah'ın kitabına muhalefet etmez; Allah'ın kitabına muhalefet eden kimse de Allah'ın peygamberi olamaz.”<sup>481</sup>

Hanefî mezhebinin fıkıh metodolojisini yansıtan kitaplarda Ebû Hanîfe'ye nispet edilen ya da onun fûrû meselelerini çözme metodundan tahrir yoluyla elde edilen kurallar sayesinde onun hâs/âm, nesih, tahsis ve sünnetin Kur'ân karşısındaki durumu hakkındaki temel yaklaşımlarını ortaya koyacağız. Burada bir noktaya temas etmekte fayda görüyoruz. Hanefî usûlünün genelde tahrir yoluyla elde edildiğine dair yaklaşımın aksine, Mehmet Görmez, bunun hilâf-ı hakikat olduğunu, bir usûl için asıl önemli olanın yazılı kurallar değil, bu kuralların doğmasına yol açan zihniyet olduğunu belirtir.<sup>482</sup>

İmam Ebû Hanîfe'nin deliller içerisinde Kitap'a verdiği önemi ve belirleyiciliği kısaca açıkladık. O, bütün delilleri Kur'ân'ı merkeze alarak değerlendirir. Bu durumun diğer fakîhlerin anlayışından farklılığı, sünnetin Kitap'ı beyanı konusunda yer vereceğimiz üzere en belirgin şekilde Kitap-sünnet uyumunu sağlamada ortaya çıkmaktadır. Şimdi bu aslî ve birincil delille ilgili usûl meselelerinden bir kısmını inceleyeceğiz.

---

<sup>481</sup> Öz, **İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri, el-Âlim ve'l-Müteallim**, s. 24.

<sup>482</sup> Görmez, **Metodoloji Sorunu**, s. 147. Görmez'in bu yaklaşımını destekleyen ve fûrû ile usûlü –yazılı olarak da- eşzamanlı başlatan birtakım görüşler olduğu gibi (Hüseyin Atay'ın tercüme ettiği İslâm Hukuk Felsefesi adlı esere yazdığı Önsöz ) Allah Rasûlü'nü (sav) ve sahabeyi, ictihadlarında takip ettikleri bir metod olduğu için “usûlcü” olarak niteleyen çalışmalar da bulunmaktadır (Ahmed b. Abdullah b. Muhammed ed-Duveyhi, **İlmü Usûli'l-Fıkıh mine't-Tedvin ila Nihâyeti'l-Karni'r-Râbü'l-Hicrî**, Riyad, 2006, I, 90; İslâm fıkıh tarihinde fûrû meselelerinin hangi “asıllar”a ya da usûle göre tahrir edildiğini tespit eden kitaplar da söz konusudur. Bu kitaplardan bazıları için bkz. Debûsî, **Te'sisü'n-Nazar**; Zencânî, **Tahrîcü'l-Fürû ale'l-Usûl**; İsnevî, **et-Temhid fî Tahrîci'l-Fürû ale'l-Usûl**; Şerif Tilimsanî, **Miftâhu'l-Vüsûl ila Binâi'l-Fürû ale'l-Usûl**; Timurtaşî, **Kitabü'l-Vüsûl ila Kavâidi'l-Usûl fî Tahrîci'l-Fürû ale'l-Usûl**.

### 2.2.2.1. Şâzz Kıraatin Delil Değeri

Sözlükte “okumak, bir araya getirmek” anlamlarına gelen kıraat,<sup>483</sup> sonradan İslâm ilimleri içerisinde “Allah kelamı olan Kur’ân-ı Kerim’in nazmının şekillerinden bahseden ilim dalı” olarak tanımlanmıştır.<sup>484</sup> Kıraat, aynı kelime üzerinde med, kasır, hareke, sükûn, nokta, irab gibi özelliklerde var olan değişiklik demektir; bu tanıma göre kelimenin lafzında ve maddesinde bir değişiklik yoktur.<sup>485</sup>

Kıraatle aynı anlamlı gibi kullanılan ama gerçekte birbirinden tamamen farklı olan ahruḫ-i seb’a (yedi harf) konusu, Hz. Peygamber’in (sav) “Şüphesiz bu Kur’ân, yedi harf üzere nâzil olmuştur. Size kolay gelenini okuyun”<sup>486</sup> hadisinden hareketle değişik yorumlara tâbi tutulmuştur. Tahâvî yedi harfin tefsirine ilişkin ihtilâflara yer verir ve kimilerinin bunu yedi nahiv, bazılarının yedi sınıf, bazılarının emir-nehiy, helal-haram, muhkem-müteşabih ve emsâl, bir kısmının da yedi lehçe olarak tefsir ettiklerini belirtir.<sup>487</sup> Tahâvî kendi tercihini “yedi lehçe/ seb’atü lûğât” olarak aktarır ve bunun ortaya çıkış gerekçesini de şöyle açıklar:

*“Bu yedi harf, insanların Kur’an’ı başka bir lehçeden okuyamamaları sebebiyle ortaya çıkmıştır. Daha sonraki dönemlerde yazma bilenlerin sayısı artıp da lehçeleri Allah Rasûlü’nün (sav) lisanına mutabık hale gelince, Kur’an’ı nâzil olduğu lafızlarla ezberlemek üzere okumaya başladılar. Bu aşamadan sonra, onlara tanınan farklı lafızlarla okuma izni kalkmış oldu. Bütün bu aktardıklarımızla ortaya çıkan gerçek, ahruḫ-i seb’a’nın, zorlayıcı bir sebepten dolayı özel bir zamana mahsus bir hüküm olmasıdır. Zaruret ortadan kalkınca yedi harfin hükmü de ortadan kalkmış; Kur’an yeniden tek harf üzere okunmaya başlamıştır.”*<sup>488</sup>

---

<sup>483</sup> İbn Manzûr, **Lisânu’l-Arab**, k-r-e, I, 128.

<sup>484</sup> Görgün, “Kıraat”, **DİA**, XXV, 426.

<sup>485</sup> Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, s. 96. Ahmet Cevdet Paşa, kelimenin aslını oluşturan harflerdeki ayrılıkları da kıraat tanımına dahil etmiştir (**Kur’ân Tarihi**, s. 125).

<sup>486</sup> Buhârî, **Fezâilü’l-Kur’ân**, 5; Müslim, **Salâtü’l-Müsafirîn**, 48.

<sup>487</sup> Tahâvî, **Şerhu Müşkili’l-Âsâr**, VIII, 114-117.

<sup>488</sup> Tahâvî, **Şerhu Müşkili’l-Âsâr**, VIII, 125.

Bu yorumlardan biri de, yedi harfin yedi kıraatle izah edilmesidir. Bu tevcih, doğru gözükmemektedir.<sup>489</sup> Zira harf sözcüğü, her ne kadar Arapça’da bazen mecazî olarak kelime yerine, kelime de harf yerine kullanılıyor olsa da<sup>490</sup> vecih, lûgat ve lehçe<sup>491</sup> gibi anlamlara gelmektedir ve yedi harfte olan özellikler, lafzî ve mânasî değişik olup aynı anlama gelen kelimelerin kullanılması şeklinde ortaya çıkmaktadır.<sup>492</sup> Ayrıca İslâm’ın ilk dönemlerinde kıraat sayısı yedi ile sınırlı değildi; çok daha fazlaydı.

Kıraatler mütevâtir, meşhûr, şâzz ve mevzû olmak üzere değişik gruplara ayrılır. Sahîh olma şartı olarak kabul edilen muttasıl ve güvenilir bir senedle Hz. Peygamber’e (sav) ulaşma, Hz. Osman’ın mushafına uyma ve Arap diline uygun düşme<sup>493</sup> özelliklerinden biri veya daha fazlası bulunmadığı takdirde o kıraat şâzz kabul edilmiş ve hüküm istinbatında delil kabul edilmesi üzerinde ihtilâf ortaya çıkmıştır.<sup>494</sup> Bu şartlara ilaveten tevatüren nakledilme, rivayet edilen kıraatin Kur’âniyet’i için şart kabul edilmiştir.<sup>495</sup> İbnü’l-Cezerî ve Şevkânî ise kıraat vecihlerinin Kur’âniyetinde tevatürün

---

<sup>489</sup> Süleyman Ateş, **Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1988, I, 29-30; Tayyip Okiç, **Tefsir ve Hadis Usûlünün Bazı Meseleleri**, s. 67.

<sup>490</sup> Ateş, **Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri**, I, 15.

<sup>491</sup> Lehçe “her kabilenin dilinde bulunan farkların tamamı” olarak tanımlanmıştır (İsmail Karaçam, **Kur’ân-ı Kerim’in Nüzûlü ve Kıraatı**, s. 14). Karaçam, on üç Arap lehçesini sıraladığı çalışmasında lehçe farklılıklarının ibdal, irabların çeşitli olması, kelimenin kalıbının çeşitli olması, kelimenin murab ya da mebni olması arasında değişmesi, tashih ve i’lâl, itmam ve naks, idğam ve fekk ve teradûf hususlarında olduğunu belirttikten sonra her lehçeye ait örnekler vermiştir (**Kur’ân-ı Kerim’in Nüzûlü ve Kıraatı**, ss. 17-20).

<sup>492</sup> Mesela Hz. Ömer **فامضوا الى ذكر الله** ayetini **فامضوا الى ذكر الله** şeklinde okumuştur ve bu farklılık, kıraat farkı olarak değil, lafız farkı olarak görülür. Çünkü kelimenin tamamı değişmiştir. Yedi harf, mânada bir değişiklik olmamakla beraber lafızdaki değişiklikleri ifade eder (Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, s. 101).

<sup>493</sup> Abdurrahman Çetin, Arap diline uygunluk şartının lüzumsuz olduğunu, hatta bu şart sebebiyle dil bilginleri arasında mütevâtir kıraatlerin bile eleştiri konusu yapıldığını belirtir. O nedenle de “diğer iki şartı taşıyan bir kıraat karşısında geçerli olan, kurallar değil kıraat olmalıdır. Çünkü gramercilere ve kurallara hakemlik edecek olan Kur’ân’dır; kaidelerin ona uydurulması gerekir.” (**Kur’ân-ı Kerim’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler**, ss. 207-208).

<sup>494</sup> Seyyid Bey, **Medhal**, II, 49-50; Şaban, **İslâm Hukuk İlminin Esasları**, s. 54.

<sup>495</sup> Ahmet Cevdet Paşa, **Kur’ân Tarihi**, s. 124. Kasımî, tevatür konusunda “Kıraat kitaplarına göre, yedi imamın isnâdları Nebî’ye (sav) âhâd olarak varıyor; tevatür adedine yetişmiyor. Şu halde mütevâtir olmaları nereden geliyor” şeklindeki itiraza şöyle cevap verir: “Zikredilen isnâdların bir grup insana inhisar etmesi, onlardan başkasından kıraatlerin gelmesine mani değildir. Şu kadar var ki, kıraatler imamlara nispet edilirler. Onların yaptıkları ve onlara nispet edilen isnâdların zikredilmesi, kıraatlerindeki vecihlerin zabtını ve şeyhlerinin hıfzını muhafaza içindir. Onların mensup oldukları her bir tabaka, tevatür adedine yükselmiş olur. Çünkü her belde halkı Kur’ân’ı, imamlarının kıraatini kendileri gibi bir



şart olmadığını söylemiştir.<sup>496</sup> Ebû Hanîfe'ye göre mütevâtir olmayan şâzz kıraat, kaynak olarak kullanılabilir.<sup>497</sup> Çünkü sahabe ya bunu Hz. Peygamber'den (sav) işitmiştir ya da kendi ictihadı olarak ifade etmiş ve kaydetmiştir. İlk ihtimal daha güçlüdür. Çünkü sahabe, bu kıraate mushafında yer vermiştir. Müdrec olarak kaydedilen bu ilaveler, Kur'ân ayetlerini tefsir maksadıyla yapılmıştır.<sup>498</sup> Mâlikîler'e, Hanbelîler'e ve bir kısım Şâfîler'e göre şâzz kıraat delil olarak kullanılamaz.<sup>499</sup>

Ebû Hanîfe'nin şâzz kıraati delil olarak görmesinin bir sonucu olarak yemin keffaretinde tutulacak oruçta peşpeşe olma (tetâbu) şartı vardır. İbn Mes'ud kıraatinde “متتابعات” ilavesi vardır. İbn Mes'ud'un bu tefsir veya idrâci sebebiyle Ebû Hanîfe, bu haberi, Kur'ân olduğu sabit olmasa bile, delil olarak görür. Gazzalî Ebû Hanîfe'nin bu istinbatını tahlil eder ve onu hatalı bulur. Ona göre, Ebû Hanîfe böyle bir haberi Kur'ân'dan sayıyorsa bu kesinlikle doğru olamaz; Kur'ân'dan saymıyorsa, bunun İbn Mes'ud'un kendi ictihadı olması muhtemel olduğu gibi, Allah Rasûlü'nden (sav) rivayet edilmiş olması da ihtimal dahilindedir. Böylesine şüphe içeren bir bilgiyle amel etmek ise câiz değildir.<sup>500</sup>

Yine İbn Mes'ud kıraatine göre Talâk sûresinin 6. ayeti, “Boşanmış kadınları gücünüz ölçüsünde oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun... أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ” şeklinde değil de “Boşanmış kadınları oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun ve gücünüz ölçüsünde onların nafakalarını temin edin. أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ وَأَنْفَقُوا عَلَيْهِنَّ”

---

topluluktan almıştır. Ümmetin Kur'ân'ı kıraati, daima birbirlerinden almaları şeklinde devam eder.” (Karaçam, **Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraatı**, s. 281, Muhammed Cemaleddin Kasımî, **Tefsiru'l-Kasımî**, I, 304'ten naklen).

<sup>496</sup> Ahmet Cevdet Paşa, **Kur'ân Tarihi**, s. 127. Cevdet Paşa, bu görüşü kudemâ-i müslimînin ittifakına aykırı telakki etmektedir.

<sup>497</sup> Seyyid Bey, **Medhal**, II, 49.

<sup>498</sup> Şaban, **Usûl**, s. 55.

<sup>499</sup> Şaban, **Usûl**, s. 55. Şaban, konu hakkındaki ihtilâfın gerekçelerini açıkladıktan sonra Hanefîler'in yaklaşımını daha isabetli görmüştür.

<sup>500</sup> Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, I, 172.

”من وجدكم“ şeklindedir.<sup>501</sup> İmam Mâturîdî, bu ayetin tefsirinde şâzz kıraatin konumu hakkında değerlendirmeler yaparak tıpkı İmam Ebû Hanîfe gibi onu delil olarak kabul eder, şu gerekçeyle: “Hakkındaki zaaf iddialarına rağmen Ebû Hureyre’den gelen âhâd haberleri kabul etmek gerektiğine göre, İbn Mes’ud’dan gelen haberleri kabul etmek, evleviyetle gerekir. Zira onun fazileti, takvâsı, Allah Rasûlü’yle (sav) uzun süreli beraberliği ve fıkıhtaki uzmanlığı müsellemdir.”<sup>502</sup>

İleride kıyas konusu incelenirken ele alınacağı üzere, mütevâtir olmayan kıraat nasıl hükme esas teşkil ediyorsa, aynı şekilde kıyasın rükünlerinden biri olan el-asl (makîsun aleyh) olarak da kabul edilmektedir.

#### 2.2.2.2. Sünnetin Kitap’ı Beyanı

Beyan kelimesi sözlükte “ayırarak, vasıl olmak,” gibi birbirine zıt anlamlara gelir; zıt anlamlar içeren (ezdâd) sözcüklerdendir. Fürû-ı fıkıhta boşanma ile ilgili olarak kullanılan beynûnet de ayrılmak anlamına gelir ve aynı kökten müştaktır. Ayrıca “ortaya çıkarmak, görünür olmak, açık olmak” anlamlarına gelir. Arap dilinde “maksûdun en beliğ lafızlarla ortaya çıkarılması” olarak tanımlanır.<sup>503</sup>

Kur’ân’da beyan sözcüğü değişik ayetlerde doğrudan doğruya geçmekte<sup>504</sup> ve “açıklama” anlamında kullanılmaktadır. Aynı kökten türemiş olan başka kelimeler de (tebyin, tibyân)<sup>505</sup> aynı veya yakın mânaları ifade etmek üzere kullanılmıştır. Hz. Peygamber’in (sav) hadislerinde de beyan sözcüğü geçmekte<sup>506</sup> ve maksadı en iyi şekilde ifade etme olarak şerh edilmektedir. Hz. Peygamber’in “Beyanda bir büyü

---

<sup>501</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, V, 202.

<sup>502</sup> Mâturîdî, **Te’vilâtü’l-Kur’ân**, XV, 236.

<sup>503</sup> İbn Manzûr, **Lisânü’l-Arab**, b-y-n, XIII, 62.

<sup>504</sup> Âl-i İmran, 3/138; Rahman, 55/4; Kıyamet, 75/19.

<sup>505</sup> Nahl, 16/44; 64; 89; Bakara, 2/118;159; Âl-i İmran, 3/118; Hadid, 57/17; Zuhuruf, 43/63.

<sup>506</sup> Beyhakî, **Sünen**, III, 208; X, 9.

vardır” hadisini açıklayan Sa’saa b. Suhan şöyle demektedir: “Bir kimsenin üzerinde bir hak vardır ama hak sahibinden farklı bir şekilde delillerini öyle etkileyici bir şekilde ortaya koyar ki, beyanı ile insanları büyüler ve haklı çıkar.”<sup>507</sup> Burada da sözün gücüne vurgu yapılır ve her zaman olumlu sonuç vermeyebileceği gösterilir. Aslında Hz. Peygamber’in (sav) “beyan”ı nifaktan saydığı hadisi de<sup>508</sup> bu menfi tarafına dikkat çekmektedir.

Beyan, Hanefî usûlcülerin büyük bir kısmına göre maksûdu ortaya çıkarmak (izhâr ve keşif) anlamındadır.<sup>509</sup> Cessâs’ın beyan konusunu taksimi ise şöyledir: 1-İlk olarak konulan (mübteda) hükümler, 2-Umûmun tahsisi, 3-Sözün hakikat veya mecaz mânalarından başka mânalara, emrin nedbe veya mübahlığa, haberin emre çevrilip lafzın hakikî mânasından başka bir mâna ifade ettiğinin beyanı, 4-Mücmelin beyanı, 5-Nesh.<sup>510</sup> Hanefî usûlcülerden Şâfiî, beyan çeşitlerini şöyle sıralar: 1-Takrir, 2-Tefsir, 3-Tağyir, 4-Zaruret, 5-Hal, 6-Atıf, 7-Tebdil.<sup>511</sup> Pezdevî de beyanı Şâfiî’nin taksiminde yer alan takrir, tefsir, tağyir, tebdil ve zaruret olarak beşe ayırır.<sup>512</sup>

Aslında beyan teorisi, fıkıh metodolojisinde pek çok konuyu ihtiva eden kapsamlı bir alandır. İmam Şâfiî, beyanın usûl ve fîrûun mânalarını kapsayıcı olduğunu belirttikten sonra<sup>513</sup> beyanın çeşitlerini şöyle açıklar:

1-Kur’ân nassı ile yapılan beyan, 2-Kur’ân’ın kısmen mücmel bıraktığı ve sünnetin açıklık getirdiği beyan, 3-Kur’ân’ın mücmel hükümlerinin Hz. Peygamber’in (sav) sünnetiyle açıklanması şeklindeki beyan, 4-Kur’ân nassı ile belirlenmeyip Hz.

---

<sup>507</sup> İbn Hacer, **Fethu’l-Bârî**, IX, 202.

<sup>508</sup> Tahâvî, **Şerhu Müşkili’l-Âsâr**, VI, 489.

<sup>509</sup> Pezdevî, beyanın ortaya çıkmak (zuhûr) anlamına da geldiğini belirtir ancak tercihini izhârdan yana kullanır ( **Usûl**, I, 209). Abdülaziz Buhârî, bazı Hanefîlerin ve Şâfiîlerin çoğunluğunun zuhûr anlamını tercih ettiğini belirtir (**Keşfü’l-Esrâr**, III, 159).

<sup>510</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 22.

<sup>511</sup> Şâfiî, **Usûl**, I, 245.

<sup>512</sup> Pezdevî, **Usûl**, I, 209.

<sup>513</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s. 21.

Peygamber'in (sav) sünnetiyle vaz' edilen hükümlere ait beyan, 5-Allah'ın ictihad yoluyla araştırılmasını emrettiği konuların beyanı.<sup>514</sup>

İmam Mâturîdî, beyanın belli bir sayıyla sınırlandırılmasının yanlışlığını ileri sürerek beyanın “kendisini açıklama ve başkasını açıklama” şeklinde iki işlevine dikkat çeker.<sup>515</sup>

Gerçekte yukarıda bir kısmını zikrettiğimiz sistematik tasnife tâbi olarak İmam Ebû Hanîfe'nin beyan nazariyesini tam olarak yansıtabilmek oldukça zordur. Zira onun eserlerinde böyle bir gruplandırma mevcut değildir. Ancak onun fûrû meselelerine bakarak Kur'ân-sünnet bütünlüğünü, neshe yaklaşımını, umûm-husûs görüşlerini belli ölçüde ortaya koymak mümkündür. Onun Kur'ân merkezli sünnet yaklaşımına daha önce kısmen değinmiştik. O, Hz. Peygamber'in (sav) Kur'ân'a muhalefet etmeyeceğini söylerken<sup>516</sup> onun “şâri” olma özelliğini inkâr ediyor değildi. Sünnet delilini ele alacağımız bölümde örneklerle konuyu daha açık hale getirmeye çalışacağız.

### 2.2.2.3. Nesih Teorisi

Nesih sözcüğü ve ondan türeyen istinsah, Kur'ân'da geçmektedir. Râgıb İsfehanî, bu kelimenin anlamlarını “bir şeyin, kendini izleyen bir başka şeyle yok edilmesi (izâle), kaydetme (isbât)” olarak aktarır ve güneşin gölgeyi yok etmesi, gölgenin güneşin varlığını ortadan kaldırması ve yaşlılığın da gençliği silmesini örnek olarak verir. Bu iki anlamın da kelimede var olduğunu belirten İsfehanî, “kitabın neshedilmesi” ifadesinin de, “hükmün, onu izleyen bir başka hükümle ortadan kaldırılması” ya da “kitabın nüshasının bir başka kitaba aktarılması” anlamlarına

---

<sup>514</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, ss. 15-25.

<sup>515</sup> Özen, *Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlü'nün Yeniden İnşası*, s. 44.

<sup>516</sup> Öz, *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri*, el-Âlim ve'l-Müteallim, s. 24.

geldiğini belirtir.<sup>517</sup> Fıkhî bir terim olarak nesih, Allah tarafından konmuş olan bir hükmün, daha sonra gelen yeni bir hükümle geçerliliğinin kaldırılmasıdır. Biz bu bölümde neshi kabul edenlerin ve reddedenlerin ortaya koydukları delilleri, neshedildiği ileri sürülen ayetlerin hangileri olduğunu, Kitap ve sünnetin nesih konusundaki konumlarını ve ilgili tartışmaları ele almayacağız. Neshin ilk olarak ortaya çıkışını, kapsamını ele aldıktan sonra başta İmam Ebû Hanîfe olmak üzere çağdaşlarının nesih hakkındaki görüşlerine yer vereceğiz.

Sahabe döneminde İbn Abbas'ın, bazı ayetlerin hükümleri için nesih ifadesini kullandığını görmekteyiz.<sup>518</sup> O, nesih kavramının kapsamına istisnayı, mübhemini beyan edilmesini de dahil etmiştir. Sahabe döneminden hemen sonra tâbiîn döneminde konuyla ilgili kitapların yazılmasına bakılırsa, neshin selef döneminde kabul edildiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Katâde, İbn Şihâb Zührî ve Atâ'nın nesihle ilgili eserler yazdıkları bilinmektedir.<sup>519</sup> Dahhâk, Süddî, İkrime, Hasan Basrî ve Saîd b. Müseyyeb'in görüşlerine yer veren Şâtıbî,<sup>520</sup> her ne kadar onların neshedildiğini ileri sürdükleri bazı ayetler hakkında farklı görüşler ileri sürse de, anılan âlimlerden hareketle neshin tarihi hakkında bir fikir sahibi olmamız mümkündür. İbrahim Nehaî'nin de neshedildiğini kabul ettiği ayetlerden söz edilmektedir.<sup>521</sup> Bu örnekler bize ilk dönemlerde neshin kabul edildiğini göstermekle birlikte, bu konuda bir icmâ olduğu iddiasını destekleyecek nitelikte gözükmemektedir.<sup>522</sup>

---

<sup>517</sup> Râgıb İsfahanî, **Müfredât**, s. 545.

<sup>518</sup> Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, III, 103-104.

<sup>519</sup> Mehmet Said Şimşek, **Kur'ân'da İki Mesele, Müteşabih ve Nesih**, Selam Yayınevi, İstanbul, 1987, s. 87.

<sup>520</sup> Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, III, 105.

<sup>521</sup> Hassan, **İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi**, s. 92.

<sup>522</sup> Pezdevî bu konuda Müslümanların icmâna vurgu yaptıktan sonra, bazı Müslümanların bunu inkâr ettiğine yer vererek –bu cümleyi şerh eden Abdülaziz Buhârî bunda bir münafât görmese de- aslında bir çelişkiye sebep olmaktadır (**Keşfü'l-Esrâr**, III, 236); Nehhâs, **en-Nâsîh ve'l-Mensûh fî Kitabillah vehtilafi'l-Ulemâ fî Zâlike**, thk. Süleyman b. İbrahim Lahim, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1991, I, 400; Şimşek, **Kur'ân'da İki Mesele, Müteşabih ve Nesih**, s. 104.

İmam Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfîî'nin de neshi kabul ettiği bilinmekle birlikte Kitap ve sünnetin neshedici olma özelliği konusunda ihtilâflarının olduğunu görmekteyiz. Nesih konusuna kendi eserlerinde doğrudan temas eden İmam Ebû Hanîfe, nâsîh-mensûh bilgisinin önemine ve bu konudaki cehaletin sonuçlarına dikkat çekmektedir:

*“Şüphesiz biz biliyoruz ki, Allah Teâlâ Rasûlü'nü tefrika ve Müslümanları birbiriyle vuruşturmak için değil, ayrılığı gidermek ve Müslümanlar arasındaki sevgiyi çoğaltmak için bir rahmet olarak gönderdi. Hâlbuki onlar, ihtilâfın rivayetlerde nâsîh ve mensûh olması dolayısıyla meydana geldiğini iddia ederek ‘Biz duyduğumuz şekilde rivayet ederiz’ diyorlar. Yazıklar olsun! Kendi âkâbetleri ile ilgili bir konuda ne kadar az ihtimam gösteriyorlar. Öyle ki insanların karşısına çıkıp mensûh olduğunu bildikleri şeyleri naklediyorlar. Hâlbuki bugün mensûh ile amel etmek dalalettir. İnsanlar da onların sözlerini kabul ederek dalalete düşüyorlar. Biz şüphesiz biliyoruz ki, Hz. Peygamber bir ayeti iki şekilde tefsir etmemiştir. Kur’ân’ın nâsîh olan ayetini herkes için nâsîh, mensûh olanını da herkes için mensûh olarak tefsir etmiştir. Kur’ân’daki ilâhî sıfatlar ve haberlere gelince, bunların hiçbirinde mensûh yoktur. Nâsîh ve mensûh ancak emir ve nehiyde cereyan eder.”<sup>523</sup>*

Ebû Hanîfe'nin nesih konusundaki tutumunu bu iktibastan net bir şekilde öğreniyoruz. Ona göre nesih vardır ve ahkâm alanında câridir.<sup>524</sup> Hükümlere esas teşkil eden Kur’ân ve hadislerin ne zaman nâzil ve vârid olduğu bilgisi, Kur’ân-sünnet uyumunu ve bütünlüğünü sağlamada yegâne vasıtaadır. Bu bilgi, aynı zamanda Ebû Hanîfe'ye sıkça yöneltlen sahîh hadislerle amel etmediği yönündeki eleştirilerin tutarsızlığını da ortaya koyacaktır. İmam Şâfîî, Kur’ân hükümlerinin ancak Kur’ân

---

<sup>523</sup> Öz, **İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri, el-Âlim ve'l-Müteallim**, ss. 11-12.

<sup>524</sup> Neshin ihbarî konularda geçerli olmadığı, helal ve haramla ilgili konularda geçerli olduğuna dair ayrıca bkz. Tahâvî, **Şerhu Müşkili'l-Âsâr**, XII, 216; Neshin câiz olup olmadığı, câiz ise vâki olup olmadığı, hangi ayetlerde neshin cereyan ettiği konuları üzerinde farklı görüşler ileri sürülmüştür (Nehhâs, **en-Nâsîh ve'l-Mensûh**, I, 400-423; Hallaf, **İslâm Hukuk Felsefesi**, çev. Hüseyin Atay, AÜİF Yayınları, Ankara, 1985, ss. 365-372; Hassan, **İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi**, ss. 87-94; Talip Özdeş, **Kur’ân ve Nesih Problemi**, Fecr Yayınları, Ankara, 2005, ss. 21-22; M. Said Şimşek, **Kur’ân’da İki Mesele, Müteşabih ve Nesih**, Selam Yayınevi, İstanbul, 1987, ss. 90-121).

tarafından neshedilebileceğini, sünnetin de sünnet tarafından neshedilebileceğini ifade eder.<sup>525</sup>

Hanefî fıkıh eserlerinde nesihle ilgili verilen örneklere geçmeden önce, neshin ve etrafında dönen tartışmaların daha iyi anlaşılabilmesi için bir noktanın aydınlatılması gerekir. O da neshin ilk dönemlerde sahip olduğu anlam genişliğinin, sonraki dönemlerde daralmış olmasıdır. Yukarıda sahabe döneminde neshin hangi alanları kapsadığına dair verdiğimiz İbn Abbas'ın yaklaşımları, sonraki dönemde daraltılarak sadece bir hükmün, kendisinden sonra gelen bir hükümle ortadan kaldırılması şekline dönüşmüştür. Sonraki dönem usûlcülerinden Şâtıbî<sup>526</sup>, İbn Teymiyye<sup>527</sup> ve İbn Kayyım Cevziyye<sup>528</sup> bu nüansa dikkat çekmiş ve Şâtıbî ile İbn Kayyım örnekler vererek konuyu açıklamışlardır. Buna göre ilk dönem âlimleri, şer'î bir hükmün sonra gelen bir hükümle kaldırılmasına nesih dedikleri gibi, mutlakın takyid edilmesine, âmmın tahsis edilmesine, mübhem ve mücmelin beyanına da nesih diyorlardı.<sup>529</sup> Bu terim farklılığı, aynı zamanda nâsih-mensûh ayetlerin hangileri olduğu ve sayısı konusunda ortaya çıkan derin farklılığı ve Kitap ve sünnetin birbirini neshedip edemeyeceği konusunu da izah etmektedir.

İlk dönem Hanefî usûlünü yansıtacağını düşündüğümüz önemli isimlerden biri olan İmam Tahâvî, neshi, mensûh ayetlerde geçen yükümlülüklerin, bunlar Kur'ân'da mevcut olsa da ortadan kaldırılması olarak görür.<sup>530</sup> Yine ilk Hanefî anlayışını tespit etmede başvuru kaynaklarından biri olan İmam Mâturîdî, neshi, belirli bir vakte kadar

---

<sup>525</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s. 17.

<sup>526</sup> Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, III, 102.

<sup>527</sup> İbn Teymiyye, **Mecmûu Fetavâ İbn Teymiyye**, XIII, 272.

<sup>528</sup> İbn Kayyım Cevziyye, **İlamü'l-Muvakkûn**, I, 35.

<sup>529</sup> Serahsî, selefın bu yaklaşımını devam ettiren bir anlayışla namazda Fâtiha'nın okunmasının farz olamayacağı konusunda şöyle demektedir: "Biz Hanefîlerin delili 'Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun' (Müzzemmil, 73/20) ayetidir. Buna göre Fâtiha okumanın farz olarak belirlenmesi, nassa ziyade olur ve bu da nesihle aynı anlamdadır." (Serahsî, **el-Mebsût**, I, 19). Yine Hanefî fıkıhçılarından Mevsilî, namazda kıraat konusunu ele alırken Fâtiha'nın okunmasının farz olmayışını, ilgili ayetin mutlak hükmünün haber-i vâhidle "neshedilemeyeceğini" söyleyerek delillendirir (**el-İhtiyâr**, I, 87).

<sup>530</sup> Tahâvî, **Şerhu Müşkili'l-Âsâr**, V, 118.

belirlenmiş olan hükmün bitişini beyan etme olarak tanımlar.<sup>531</sup> Onun bu tanımını şerh eden Semerkandî, hükmün bitişini, meşrû kılındığı maslahatın bitişine bağlar ve yeni hükmün açıklanması da ilk hükmün kaldırılmasından sonraki bir vakitte bir başka maslahata binaen olmaktadır; bununla beraber ilk hüküm, vaz’edildiği zamandaki gibi meşrû olarak ve maslahaten mevcudiyetini devam ettirmektedir.<sup>532</sup> Mâturîdî, gerçekte nâsih ile mensûh arasında bir ihtilâf değil uyumluluk olduğunu ileri sürer. Onun âhâd haberle ayetin neshine dair görüşü de sonraki dönemde oluşan Hanefî usûl anlayışından kısmen ayrılır. Mesela o, vasiyet ayetinin neshedilişini âhâd olarak nakledilen bir hadise bağlar ve bunun mümkün olduğunu dile getirir: “Bu hadisin haber-i vâhid olduğunu söyleyenlere gelince, gerçekte şöyle demek gerekir: Bu hadis, rivayet bakımından âhâd haberlerdendir. Ancak kendisiyle amel edildiği bilgisi mütevâtirdir. Bizim usûlümüze göre, amel bakımından mütevâtir olan hadisler, amel edilen en sahîh haberleri oluşturur.”<sup>533</sup>

Cessâs, yukarıda zikredilen görüşlerden farklı olarak hem neshin tanımında hem de nâsihin özelliği konusunda Mâturîdî’den ayrılmaktadır. O, neshin muhtemel mânaları olarak aktarılan nakletme, iptal etme ve izale etmenin kapsamlı bir tahlilini yaptıktan sonra, bu anlamların ahkâm için kullanıldığında mecaza hamledilmesi gerektiğini açıklar.<sup>534</sup> Ona göre nesih, hükmün kaldırılması anlamına gelmemektedir: “Bazı insanlar, neshi hükmün kaldırılması (ref’ul-hüküm) olarak algılıyor; oysa bu apaçık bir cehalettir. Zira sabit olan bir hükmün kaldırılması “bedâ”ya delalet eder. Nesih ise, mensûh olan hükmün şu anda murâd olmadığını gösterir.”<sup>535</sup> Yine Cessâs, Kur’ân’ın haber-i vâhidle neshini câiz görmemiştir. Debûsî de neshi, ilk farzın süresini beyan olarak tanımladıktan sonra, sünnetin Kitap’ı neshini, onun mütevâtir veya meşhûr

---

<sup>531</sup> Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 199, 333.

<sup>532</sup> Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 199 (Semerkandî’nin *Şerhu’t-Te’vilât*’ından naklen).

<sup>533</sup> Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 333.

<sup>534</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, I, 196.

<sup>535</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, II, 198.



oluşuna<sup>536</sup> bağlamaktadır.<sup>537</sup> Serahsî, meşhûr sünnetin Kitap'ı neshedebileceği görüşünü, Kerhî'nin Ebû Yûsuf'tan aktardığını söylemektedir.<sup>538</sup> Pezdevî de Hanefî mezhebinin bu görüşte olduğunu, İmam Şâfiî'nin ise Kitap ve sünnet arasında neshin câiz olmadığına kâil olduğunu belirtir.<sup>539</sup> Nehhâs, nesihle ilgili olarak yazdığı eserinde bu görüşü, Kûfeliler'e nispet etmektedir.<sup>540</sup>

İmam Ebû Hanîfe'nin, hangi sünnet türünün Kur'ân'ı neshedebileceğine dair görüşlerini kesin olarak bilmesek de Hanefî usûl eserlerinde genel olarak bu görüş, Ebû Hanîfe'ye nispet edilmiştir. Nesihle ilgili eser yazan bir kısım âlimlerin, bunu aynı zamanda Kûfeliler'e ait bir görüş olarak aktarması da bu nispeti destekler niteliktedir. İmam Ebû Hanîfe ile İmam Şâfiî'nin nesih teorisine ilişkin görüşlerinde asıl dikkat çekici nokta, sünnetin Kur'ân'ı neshedip edemeyeceği konusundaki farklılıkta ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar bu iki imamın nesih tanımları arasında önemli bir farklılık söz konusu olsa da Ebû Hanîfe, sünnetin Kur'ân'ı neshedebileceğini söylerken Şâfiî, bunu mümkün görmemektedir. Ebû Hanîfe'nin sürekli bir şekilde akılcı olarak nitelenip sünnete muhalefet ettiğinin ve dolayısıyla da onu ihmal ettiğinin ileri sürülmesine mukabil, Şâfiî'nin ehl-i hadis olarak ortaya konmasının ne denli isabetli olduğu, yeniden ele alınmayı gerektirmektedir. İleride sünnetle ilgili usûl meseleleri ele alınırken bu konuya yer verilecektir.

---

<sup>536</sup> Belirtmek gerekir ki, Hanefî usûlündeki sünnet taksiminde yer alan meşhûr sünnet, Cessâs'ta yer almamaktadır. O, sünneti mütevâtir olan ve olmayan şeklinde kategorize etmektedir (**el-Fusûl fi'l-Usûl**, I, 506).

<sup>537</sup> Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 246.

<sup>538</sup> Serahsî, **Usûl**, s. 341. Bu aktarıma ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini düşünüyoruz. Benzer rivayete yer veren Cessâs, Kerhî'nin bu sözünde yer alan hadisi mütevâtir olarak aktarır (**el-Fusûl fi'l-Usûl**, II, 343). Hanefî usûlünde sünnet tasnifinde meşhûr terimine Cessâs'tan sonra rastladığımız hesaba katılırsa, ondan önce yaşamış olan Kerhî'nin böyle bir ifadeyi kullanması, mümkün gözükmemektedir.

<sup>539</sup> Pezdevî, **Usûl**, III, 262-263.

<sup>540</sup> Nehhâs, **en-Nâsîh ve'l-Mensûh**, I, 416. Bu kitabı tahkik eden Süleyman b. İbrahim Lahim, Kur'ân'ın sünnetle neshine cevâz verenleri sayarken Ebû Hanîfe, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel gibi mezhep imamlarını saydıktan sonra pek çok âlimin bu kanaatte olduğunu belirtir.

### 2.2.3. Kitapla İlgili Bazı Fürû' Meseleleri

#### 2.2.3.1. Kur'ân'a Abdestsiz Dokunmama

Kur'ân-ı Kerim'e abdestsiz olarak dokunulamayacağı konusunda fıkıhçıların büyük bir kısmının ittifak ettiği bilinmektedir. İmam Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre Kur'ân'a dokunmak için abdestli olmak şarttır.<sup>541</sup> Zahirîler'e göre ise Kur'ân'a abdestsiz olarak dokunmak mübahtır.<sup>542</sup> Fıkıh kitaplarında bu konu ele alınırken başvuru ayetin tefsiri konusunda değişik yorumlar da söz konusu olduğu için, ayetin delaleti kesin değildir. Vâkıa sûresinde Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Ona ancak temiz olanlar dokunabilir.”<sup>543</sup> Bu ayetin tefsirine baktığımızda müfessirlerin önemli bir kısmı burada “mutahharûn” ile kastedilenlerin melekler olduğunu dile getirirler. Fakat fukahânın yorumunun ayetin tefsirini etkilediğini de görmek mümkündür.

Taberî, ayetle ilgili değişik tevilleri nakleder ama bunların içerisinde ayetin abdestli olarak Kur'ân'a dokunmaya delalet etmesine hiç değinmez.<sup>544</sup> İbn Kesir, “temiz olanlar” ile ilgili değişik yorumları naklettikten sonra bazılarının da bundan kastedilenin “abdestli olanlar” dediğini aktarır; sonra da Müslim ve Muvatta'da yer alan konuya ilişkin hadisleri nakleder.<sup>545</sup> İbnü'l-Cevzî, dört farklı görüşü naklettikten sonra cumhûrun görüşünün yalnızca abdestlilerin Kur'ân'a dokunabileceği şeklinde olduğunu belirtir.<sup>546</sup> Râzî, İmam Şâfiî'nin konuya ilişkin ichtihadını sünnet deliline ya da ayetten istinbata bağlamaktadır.<sup>547</sup> Hâzin de, tefsirinde fukahânın çoğunluğunun cünüp, hayızlı

---

<sup>541</sup> Mevsilî, **el-İhtiyâr**, I, 16; Merginânî, **el-Hidâye**, I, 31; Kâsânî, **Bedâiu's-Sanâi'**, I, 174; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid**, I, 41; İbn Kudâme Makdisî, **el-Muğnî**, I, 256.

<sup>542</sup> İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid**, I, 41; İbn Kudâme Makdisî, **el-Muğnî**, I, 256.

<sup>543</sup> Vâkıa, 56/79.

<sup>544</sup> Taberî, **Câmiu'l-Beyan**, XXIII, 150-151.

<sup>545</sup> İbn Kesir, **Tefsir**, VII, 544.

<sup>546</sup> İbnü'l-Cevzî, **Zâdü'l-Mesir**, V, 480.

<sup>547</sup> Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, XV, 188.

ve abdestsiz kimselerin Kur’ân’a dokunamayacağını belirttikten sonra Mâlik ve Şâfi’î’yi zikreder ama Ebû Hanîfe’ye yer vermez.<sup>548</sup> Âlûsî ise, “kitap” ile kastedilenin levh olduğunu naklettikten sonra, kasdın Müslümanların elindeki Mushaf olması durumunda ise, ayetin indiği dönemde Mushaf olmadığı bilgisinden hareketle bunun bir gaybtan haber verme şeklinde olduğunu söyler.<sup>549</sup>

Tefsir kitaplarındaki bu yaklaşımlardan sonra fıkıh kitaplarındaki konuya ilişkin bölümlere baktığımızda bu ayetin abdestsiz olarak Kur’ân’a el sürülemeyeceğine delil olarak kullanıldığına şahit olmaktayız.

Cessâs, ayeti yorumlarken Kur’ân’a abdestsiz dokunmanın câiz olmadığını belirtir. Ayrıca İslâm tarihinden de örnek vererek Hz. Ömer’in Müslümanlığı seçmesi esnasında meydana gelen olaylara yer verip bunları mushafa abdestsiz dokunmanın haram oluşuna delil olarak sunar. Daha sonra da Hasan ve Nehaî’nin abdestsiz olarak Kur’ân’a dokunmayı kerih gördüğünü, buna karşılık Hammâd’ın ayette geçen Kur’ân sözcüğüyle levh-i mahfuzdakini kasdettiğini belirtir.<sup>550</sup> Ayrıca “mutahharûn” ile ilgili olarak “melâike” şeklinde tevcihte bulunanlar olduğunu da aktarır.<sup>551</sup>

el-Hidâye şârihi Bâbertî de konuyla ilgili hadisi zikredip de neden ayetten istidlâlde bulunmadığı şeklinde bir soru gelecek olursa, ayetin delaletinin kesin olmadığı şeklinde cevap vereceğini söyler. Çünkü, ona göre bazı ulemâ, “mutahharûn” kelimesini “melâike” olarak tefsir etmiştir.<sup>552</sup> Oysa yukarıda da geçtiği gibi tefsircilerin bazısı değil, büyük bir kısmı, bunu melekler şeklinde yorumlamışlardır.

---

<sup>548</sup> Hâzin, **Lübâbü’t-Te’vîl fî Meânî’t-Tenzil**, VI, 44.

<sup>549</sup> Âlûsî, **Rûhu’l-Meânî**, XX, 273.

<sup>550</sup> Cessâs, **Ahkâm**, V, 300.

<sup>551</sup> Cessâs, **Ahkâm**, V, 300.

<sup>552</sup> Bâbertî, **el-Înâye**, I, 273. Konuyla diğer Hanefî kaynakları için bkz. Mevsılî, **el-İhtiyâr**, I, 16; Kâsânî, **Bedâiu’s-Sanâi’**, I, 152; Merginânî, **el-Hidâye**’sinde (I, 31), Semerkandî, **Tuhfetü’l-Fukahâ**’sında (I, 31), İbnü’l-Hümâm, **Fethu’l-Kadir**’inde (I, 307), İbn Âbidîn, **Reddü’l-Muhtâr**’ında (I, 213) abdestsiz

İbn Hazm, cünüp olan kimsenin Kur'ân'a dokunamayacağına dair hadisin sahîh olmadığını, Allah Rasûlü'nün (sav) Hirakl'e gönderdiği mektupta ayetlerin yer aldığını ve bu mektuba onların dokunduğunu, ilgili ayette emir değil haber bulunduğunu ve “mutahharûn” ile meleklerin kastedildiğini söyleyerek Kur'ân'a el sürmenin cevâzına kâil olmuştur. Ayrıca İbn Hazm, Ebû Hanîfe'nin bir görüşüne de yer vererek cünüp veya abdestsiz bir kimsenin mushafın askısından tutarak taşımasına Ebû Hanîfe'nin cevâz verdiğini nakleder.<sup>553</sup>

İbn Rüşd; İmam Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî'nin görüşlerine yer vererek cumhûrun, Kur'ân'a abdestsiz dokunulamayacağı kanaatinde olduğunu söyler. Daha sonra da ilgili ayetin değişik tefsirlerine yer verir ve cumhûrun kanaatini delillendirdiği Amr b. Hazm'dan rivayet edilen hadisi aktarır.<sup>554</sup>

Şevkânî, müfessirlerin çoğunluğunun “kitap” ile levh-i mahfuzu, “mutahharûn” ile de melekleri kasdettiğini zikretmekle beraber, cumhûr-u fukahânın bu ayetle abdestsiz Kur'ân'a dokunulamayacağı görüşünde olduğunu zikreder. Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ud, Sa'd b. Ebû Vakkas, Saîd b. Zeyd, Atâ, Zührî, Nehaî, Hakem, Hammâd, Mâlik ve Şâfiî'yi bu grupta sayan Şevkânî; İbn Abbas, Şâbî ve Ebû Hanîfe'yi de abdestsiz Kur'ân'a dokunmanın cevâzına hükmedenler arasında anmaktadır.<sup>555</sup>

#### 2.2.3.2. Besmelenin hükmü

Kur'ân-ı Kerim ayetlerinin cem edilmesi ve çoğaltılması sürecinde yürütülen titiz çalışmalar,<sup>556</sup> Kur'ân'dan olmayan bir kelime veya cümlenin mushafa girmesine engel olmuştur. Sahabeden önemli isimlerin kendi şahsî nüshalarında yaptıkları tefsir ve

---

Kur'ân'a dokunmanın câiz olmadığını hadisleri delil getirerek savunurlar. Ayrıca İbnü'l-Hümâm, cünüp ve hayızlı olanların Tevrât ve İncil'i de okuyamayacaklarını aktarır (**Fethu'l-Kadir**, I, 307).

<sup>553</sup> İbn Hazm, **el-Muhallâ**, I, 81.

<sup>554</sup> İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid**, I, 41.

<sup>555</sup> Şevkânî, **Fethu'l-Kadir**, VII, 137.

<sup>556</sup> Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, ss. 69-78; Demirci, **Tefsir Usûlü ve Tarihi**, ss. 57-67.

idraclar da Hz. Osman döneminde imam Mushaf oluşturulunca kabul görmemiş ve bu meşhûr kıraatler, mütevâtir seviyesine ulaşmadığı için dikkate alınmamıştır.<sup>557</sup>

Kur'ân-ı Kerim'e herhangi bir sözcüğün eklenmesi bir tarafa, ilk dönem Müslümanları arasında harekeleme ve noktalama ya da sûre adlarının yazılması gibi son derece yararlı çalışmalar bile<sup>558</sup> ciddi münakaşalara sebep olmuş, seleften pek çok kimse bunların yapılmasını kerih görmüştür. Mesela Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Mes'ud, İbrahim Nehaî ve Mâlik, Kur'ân'ın korunabilmesi için her şeyden tecrid edilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir.<sup>559</sup>

Besmelenin Kur'ân'dan bir ayet olup olmaması tartışmalarına bu bilgiler ışığında bakmakta yarar vardır. Çünkü imam mushafta yer alan bir şeyin doğrudan doğruya Kur'ân'dan olması gerektiğine dair tarih bilgisine sahip bulunuyoruz. Bu da besmelenin bir ayet olup olmadığı tartışmalarında bir delil olarak sunulmaktadır.<sup>560</sup>

İmam Ebû Hanîfe'ye göre besmele, Fâtiha sûresinin bir ayeti olmadığı gibi diğer sûrelerin başlarında bulunan besmeleler de o sûrelerin bir ayeti değildir.<sup>561</sup> Bu sebeple de namaz kılarken besmele cehrî olarak okunmaz. Hatta Hasan b. Ziyad'ın Ebû Hanîfe'den rivayet ettiğine göre namaz kılan kimse, namazın başında besmeleyi söyledikten sonra –

---

<sup>557</sup> Bu özel nüsha sahipleri arasında Hz. Ali, Übey b. Ka'b, Abdullah b. Mes'ud ve Ebû Musa Eş'arî gibi önemli sahabeler vardır (Demirci, **Tefsir Usûlü ve Tarihi**, s. 66).

<sup>558</sup> Sabûnî, **Tefsiru Âyâtî'l-Ahkâm**, I, 44-45.

<sup>559</sup> Cerrahoğlu, **Tefsir Tarihi**, s. 92.

<sup>560</sup> Sabûnî, **Tefsiru Âyâtî'l-Ahkâm**, I, 44.

<sup>561</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, I, 29; Zemahşerî, bu görüşü Hem Ebû Hanîfe'ye hem de ona tâbi olanlara nispet eder (**Keşşâf**, I, 1); Beydavî, Ebû Hanîfe'nin bu konuda bir şey belirtmediğini, ama ona göre besmelenin sûreye dahil olmadığı görüşünü nakleder. Yine Beydavî'nin aktarımına göre İmam Muhammed'e bu konu sorulduğunda "İki kapak arasındaki her şey Kelamullah'tır" demiştir (**Envâru't-Tenzil**, I, 1). Serahsî, İmam Muhammed'le Mualla arasında geçen bu diyaloga yer verir ve bu cevap karşısında Mualla'nın bir diğer sorusunu da şöyle nakleder: "Dedim ki, o halde besmele niçin cehrî okunmuyor? O, buna cevap vermedi. Bu, Muhammed'den besmelenin sûreleri birbirinden ayırmak için indirilmiş bir ayet olduğu ve sûrelerin baş tarafından birer ayet olmadığı şeklinde bir açıklamadır. Hatta bu sebeple besmele, farklı bir hatla yazılmıştır (**el-Mebsût**, I, 30). Burada dikkat edilmesi gereken husus, Ebû Hanîfe, besmeleyi Fâtiha'nın bir ayeti olarak görmüyor; buna karşın onu müstakil bir ayet olarak kabul ediyor (Elmalılı, **Hak Dini Kur'ân Dili**, I, 37; Sabûnî, **Tefsiru Âyâtî'l-Ahkâm**, I, 43).

tıpkı eûzü çekmede olduğu gibi- diğer rekatlarda bir daha tekrarlamaz. Buna karşılık, Ebû Yûsuf'un yine Ebû Hanîfe'den rivayetine göre –bu aynı zamanda kendi görüşüdür- namaz kılan kimse besmeleyi her rekatta okur. Ebû Hanîfe'nin bu tutumu, üzerinde ihtilâf edilen bir konuda ihtiyata daha yakın bulunmuştur.<sup>562</sup>

Ebû Hanîfe'nin bismelenin hükmü konusunda vardığı sonuç, kendi ilim havzasının yaklaşımından farklıdır. Zira, Kûfe ve Mekke kurrasına ve fakîhlerine göre besmele, hem Fâtiha sûresinin hem de diğer sûrelerin ayetidir.<sup>563</sup> Buna mukabil, Medine, Basra ve Şam fukahâsı, besmeleyi ne Fâtiha sûresinden ne de diğer sûrelerden sayıyorlar. Onlara göre bunlar, sûrelerin arasını ayırmak için ve teberrüken yazılmıştır.

Cessâs, bismelenin hükmü ile ilgili farklı yaklaşımları zikrettikten sonra şöyle der: “Bizim ashâbımızdan bu konuda bismelenin Fâtihadan olduğuna dair bir rivayet yoktur. Ancak Ebu'l-Hasan Kerhî, bismelenin cehrî okunmayacağını aktarır. Bu da (dolayısıyla) onun Fâtiha'ya dahil olmadığını gösterir. Çünkü eğer Fâtiha'dan bir ayet olsaydı, onun da diğer ayetler gibi cehrî okunması gerekirdi.”<sup>564</sup>

Cessâs, İmam Şâfî'nin konuya ilişkin görüşünü aktardıktan sonra –ona göre besmele, hem Fâtiha sûresinin hem de diğer sûrelerin bir ayetidir- eleştirisini de ekler. Cessâs, selefin tartıştığı ve ihtilâf ettiği konunun sadece Fâtiha ile sınırlı olduğunu, diğer sûrelerin başındaki bismelenin daha önce hiç münakaşa mevzûu olmadığını iddia eder.<sup>565</sup> Onun bu iddiasını yerinde bulmayan bir tespite ise Serahsî'de rastlıyoruz. Serahsî, sûre başlarındaki besmele konusunda İmam Şâfî'nin iki görüşü olduğunu

---

<sup>562</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, I, 31; Merginânî, **el-Hidâye**, I, 59; Sabûnî, Cessâs'tan naklederek İmam Ebû Hanîfe'nin sadece Fâtiha'ya başlarken değil, diğer sûrelerin başında da besmele okunmasını güzel gördüğünü belirtir (**Tefsiru Âyâtî'l-Ahkâm**, I, 49).

<sup>563</sup> Cessâs, **Ahkâm**, I, 8-9; Zemahşerî, **Keşşâf**, I, 1; Beydavî, **Envâru't-Tenzil**, I, 1; Şevkânî, **Fethu'l-Kadir**, I, 1.

<sup>564</sup> Cessâs, **Ahkâm**, I, 8-9; Abdülaziz Buhârî de sahîh olan mezhep görüşünü, bismelenin Kur'an'dan olduğu ama sûrelerin bir ayeti olmadığı şeklinde tespit eder (**Keşfü'l-Esrâr**, I, 39).

<sup>565</sup> Cessâs, **Ahkâm**, I, 8-9.

naklettikten sonra İbn Mübarek'in görüşüne yer verir: "Besmele, her sûrenin başından bir ayettir; öyle ki, Kur'ân'ı hatmedip de besmeleyi terk eden bir kişi, sanki 113 veya 114 ayeti terk etmiş gibi olur."<sup>566</sup>

Serahsî, Hanefî mezhebinin delilini Ebû Hureyre'den rivayet edilen kudsî hadise dayandırmaktadır.<sup>567</sup> O, Fâtîha sûresine "el-Hamdü lillahi Rabbi'l-Âlemîn" diye başlanmasını, bismelenin Fâtîha'ya dahil olmadığına delil olarak getirir. Ayrıca Kevser sûresinin üç ayet olduğu konusundaki ittifakı da zikreden Serahsî, bu ayetlere bismelenin dahil olmadığını düşünmektedir. Buna karşılık bismelenin sûre başlarında bir ayet olduğunu savunan Şâfiîler'in Enes'ten nakledilen hadise dayandığını görmekteyiz: "Bir gün Rasûlullah'la beraberken o, birdenbire uykuya daldı. Sonra da tebessüm ederek başını kaldırdı. Biz de 'Senin gülmene vesile olan nedir ya Rasûlallah?' dedik. Şöyle buyurdu: 'Az önce bir sûre nâzil oldu.' Ardından da okumaya başladı:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ<sup>568</sup>

Serahsî, namazda kıraat konusunu ele aldığı bölümde "Bundan sonra kıraate başlar ve gizlice besmele çeker" cümlesinden hareketle Hâkim Şehid'in besmeleyi kıraate dahil ettiğini, bunun da bismelenin Kur'ân'dan olduğuna işaret ettiğini söyler.<sup>569</sup> Hanefî mezhebinin konuya ilişkin delilini de Enes'ten yapılan şu rivayete bağlar: "Ben Allah Rasûlü'nün (sav), Ebû Bekir'in ve Ömer'in arkasında namaz kıldım. Onlar Kur'ân'a besmele ile başlıyorlardı."<sup>570</sup>

<sup>566</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, I, 29. Ayrıca Saïd b. Zübeyr, Zührî ve Atâ da bismelenin, başında bulunduğu her sûreden birer ayet olduğu görüşündedir (Elmalılı, **Hak Dini Kur'ân Dili**, I, 36).

<sup>567</sup> Müslim, **Salât**, 38; Ebû Dâvud, **Salât**, 131, 132; Tirmizî, **Tefsiru'l-Kur'ân**, 1.

<sup>568</sup> Müslim, **Salât**, 1.

<sup>569</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, I, 28.

<sup>570</sup> Buhârî, **Ezan**, 89; Ebû Dâvud, **Salât**, 121, 122; Tirmizî, **Salât**, 68.

Serahsî, ayrıca konu hakkındaki ihtilâfın bile başlı başına bir delil olduğu sonucuna varır: “Rivayet edilen hadislerin farklılığı ve âlimlerin görüş ayrılığına düşmeleri, en azından sûre başlarında yer alan besmelenin o sûreden bir ayet olup olmadığına dair bir kuşku oluşturur. Kuşku ile Kur’ân sabit olmaz. Kur’ân ayetleri kat’îlikle sabittir.”<sup>571</sup>

### 2.2.3.3. Kur’ân’ın Ücretle Okunması ve Öğretilmesi

İmam Ebû Hanîfe, Kur’ân öğretimiyle meşgul olanların devletten aldıkları ücret dışında bir şey almalarının câiz olmadığı görüşündedir. Çünkü Allah Rasûlü (sav) ve dört halife döneminde Kur’ân öğretimiyle meşgul olan kimselerin geçimi, beytül mâlden karşılanıyordu. Öğrencileri Ebû Yûsuf ve Muhammed ile birlikte Hanbelîler de bu görüştedir. İmam Şâfiî, Kur’ân öğretimi mukabilinde ücret alınmasının cevâzına hükmetmiştir.

İmam Ebû Hanîfe’nin kişisel yaşantısı, gerçekte devletten maaş almaya bile izin vermeyecek bir istiğna içerisinde geçmiştir. Bu müstağni tavrı benimsemesi, onun başkalarına bağımlı hale gelmesine engel olduğu gibi itibarına da itibar katmıştır. İlmî mesâisine ek olarak ticaretle de meşgul olan Ebû Hanîfe, belki de bu sayede vârisi olduğu peygamberinin yolundan asla ayrı düşmemiştir. Serahsî’nin konuyu ele alırken<sup>572</sup> yer verdiği ayetler, bütün peygamberlerin ortak niteliğini dile getirmektedir: “Benim ücretim ancak Allah’a aittir.”<sup>573</sup>, “Ben bundan dolayı sizden bir ücret talep etmiyorum.”<sup>574</sup>, “Sizden hiçbir ücret istemeyen bu doğru yolun yolcularına tâbi olun.”<sup>575</sup>

---

<sup>571</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, I, 30. Benzer değerlendirmeleri Mâlik’in görüşünün haklılığını savunan Kurtubî’de ve İbnü’l-Arabî’de de görmekteyiz (Sabûnî, **Tefsiru Âyâtî’l-Ahkâm**, I, 46).

<sup>572</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, XVI, 70.

<sup>573</sup> Yûnus, 10/72; Hûd, 11/29 ve 51; Sebe, 34/47.

<sup>574</sup> Şuarâ, 26/109, 127, 145, 164, 180.

<sup>575</sup> Yâsin, 36/22.



Serahsî, Übeyy b. Ka'b ve Osman b. Ebu'l-As'tan rivayet edilen hadisleri zikrederek görüşünü delillendirmiştir: “Übeyy b. Ka'b bir kimseye Kur'ân'dan bir şey öğrettiği zaman, kendisine bir yay verilmişti. Allah Rasûlü (sav), Übeyy'e ‘Allah’ın seni ateşten bir yayla kuşatmasını mı istiyorsun’ deyince Übeyy, ‘Hayır’ dedi. ‘Öyleyse’ dedi Allah Rasûlü, ‘Bu yayı sana verene iade et.’<sup>576</sup> Osman b. Ebu'l-As'ın rivayet ettiği hadisinde de Allah Rasûlü (sav) “Müezzin olarak görevlendirildiğinde, ezan okumaktan ötürü ücret alma” buyurmuştur.<sup>577</sup>

Bu rivayetleri aktaran Serahsî, müezzinin ve namaz kıldıran bir kimsenin Allah Rasûlü'nün (sav) halifesi olduğunu, onun da görevinden dolayı hiçbir ücret almadığını söyleyerek dinî görevlerden dolayı ücret alınamayacağını belirtir.<sup>578</sup> Bu konunun hadis ilminde de paralel bir örneği vardır. Sika bir râvinin şartları arasında yer alan “mürûet”i zedeleyen hususlardan biri de, ihtiyacı olmadığı halde hadis öğretimi karşılığında ücret almak olarak zikredilir. Böyle bir râvinin rivayetlerine güvenilemeyeceği ifade edilir.<sup>579</sup>

İlk dönem Hanefî fakîhlerinin bu görüşlerine karşılık,<sup>580</sup> sonraki dönem Hanefî fukahâsı, değişik sebeplerle bu görüşün dışına çıkmış ve ücretle Kur'ân öğretmenin cevâzına hükmetmişlerdir. Onların bu ictihadlarında Kur'ân öğretimiyle meşgul olanların geçimlerinin devlet tarafından temin edilmemesi ve bunun sonucunda oluşan boşluk etkili olmuştur. Onların, bu ictihad farklılığını zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişebileceği ilkesini işleterek Hz. Peygamber (sav) dönemi ve râşid halifeler döneminden örneklerle delillendirdiğini görmekteyiz. “Belhli âlimlerimizden bir kısmı”

---

<sup>576</sup> İbn Mâce, **Ticarât**, 8; Ebû Dâvud, **Büyû**, 36.

<sup>577</sup> İbn Mâce, **Ezan**, 3; Ebû Dâvud, **Salât**, 39; Tirmizî, **Salât**, 41; Tahâvî, **Şerhu Meâni'l-Âsâr**, V, 131. Tahâvî ayrıca Ubâde b. Sabit'in rivayetine de yer verir: “Suffe ashabından bazı insanlara Kur'ân okumayı öğretiyordum. Onlardan biri bana Allah yolunda kullanmak üzere bir yay hediye etti. Ben de bunu Allah Rasûlü'ne (sav) anlattım. O ise ‘Eğer’ dedi, ‘Allah’ın ateşten bir yayı boynuna geçirmesini istiyorsan o hediyeyi kabul edebilirsin!” (**Şerhu Meâni'l-Âsâr**, V, 131).

<sup>578</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, XVI, 70.

<sup>579</sup> İsmail Lütfü Çakan, **Hadis Usûlü, Şekil ve Örneklerle**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), İstanbul, 1990, s. 78.

<sup>580</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, XVI, 70; Tahâvî, **Şerhu Meâni'l-Âsâr**, V, 132.

diyor Serahsî, “ Medine ehlinin ictihadını tercih ettiler.” Gerekçelerini Belhli âlimlerden dinleyelim:

*“Mütekaddimîn dönemi âlimlerimiz, bu cevabı kendi dönemlerindeki tanıklıklarına dayandırıyorlar. O dönemin insanları sırf Allah rızası için öğretme arzusundaydı; öğrenenler de herhangi bir şart ileri sürülmeksizin iyiliğe iyilikle mukabelede bulunuyordu. Oysa şu yaşadığımız çağda bu özelliklerin hiçbiri kalmadı. Biz de bu gerekçeyle bu kapının âtil kalmaması için ücret karşılığı öğretimin câiz olduğunu düşünüyoruz. Ayrıca belirtmek gerekir ki, zamanın değişmesiyle hükmün değişmesi de tabiidir. Görmez misin ki, kadınlar Allah Rasûlü (sav) ve Ebû Bekir döneminde camiye gelip cemaate iştirak ederken Ömer bunu yasaklamıştır.”<sup>581</sup>*

Merginânî de, hem kendi görüşünü hem de İmam Şâfî’nin görüşünü naklettikten sonra, artık bazı fakîhlerin Kur’ân öğretimine mukabil ücret alınmasını istihsan ettiklerini söyler. Gerekçe de bir önceki âlimlerinkiyle örtüşmektedir: “Çünkü artık dinî işlerde bir umursamazlık ve ihmalkârlık baş gösterdi. Bu şartlarda hâla Kur’ân öğretimine karşılık ücret alınamayacağını ileri sürmek, Kur’ân hıfzının yok olması demektir.”<sup>582</sup> Merginânî, bu değişimin kaçınılmaz sonucunu da tescil eder: “Ve fetvâ da buna göre verilmiştir.”<sup>583</sup>

#### 2.2.3.4. Namazda Kur’ân Okuma (Kıraat)

Namaz kılarken Kur’ân okuma (kıraat) farzının tam olarak anlaşılabilmesi için, İmam Ebû Hanîfe’nin Kur’ân tanımını, Kur’ân’dan bir bölüm olan Fâtiha’nın hususiyetini ve nafîle namazlar konusunda her iki rekâtın başlı başına bir namaz oluşunu bilmemiz gerekmektedir. Buna göre, Hanefî mezhebinde nafîle bir namaz, gerçekte iki rekattan ibarettir ve namazda kıraat konusunu açıklarken bunu göz önünde bulundurmamız gerekir. İlk olarak belirtmeliyiz ki, farz olan kıraat, namazların ilk iki

---

<sup>581</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, XVI, 70; İslâm’ın ilk dönemleri ile sonraki dönemler arasındaki toplumsal değişim için bkz. İbn Haldun, **Mukaddime**, I, 61.

<sup>582</sup> Merginânî, **el-Hidâye**, III, 240.

<sup>583</sup> Merginânî, **el-Hidâye**, III, 240; İbn Âbidîn, **Reddû’l-Muhtar**, I, 562.

rekatındadır.<sup>584</sup> İmam Mâlik’e göre üç rekatta; İmam Şâfiî’ye göre ise her rekattadır. Tâbiîn imamlarından Hasan Basrî’ye göre ise kıraat farzı sadece bir rekattadır. Çünkü bir rekatta kıraat etmekle namazda kıraat farzı yerine getirilmiş olur; diğer rekatlardaki okuyuşlar ise, farzın tekrarından ibarettir.<sup>585</sup>

Son iki rekatta kıraatin olup olmadığı konusunda İmam Ebû Hanîfe’nin talebelerinden iki görüş nakledilir. Hasan b. Ziyad’ın aktardığına göre, İmam Ebû Hanîfe, son iki rekatta Fâtiha okunmasını en faziletli amel olarak görür ve unutulması durumunda sehiv secdesinin gerektiğini söyler. Ebû Yûsuf’un nakline göre ise, İmam Ebû Hanîfe bir kimsenin son iki rekatta Fâtiha okuması, ‘Sübhanallah’ zikrini söylemesi veya susması konularında muhayyer olduğunu söylemiştir. Bu görüşleri aktaran Serahsî, Ebû Yûsuf’un görüşünün doğru olduğunu, sahabe icmâına dayanarak delillendirir.<sup>586</sup>

Kıraat farzını ele alırken özel olarak yer verilmesi gereken sûre Fâtiha’dır. Fâtiha’yı okumak farz mıdır? Hanefî mezhebinin bu konudaki görüşü “Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyun” ayeti<sup>587</sup> sebebiyle Fâtiha sûresini okumanın farz olamayacağı şeklindedir. Çünkü ayette herhangi bir belirleme söz konusu değildir ve İmam Şâfiî’nin, namazda Fâtiha’nın farz oluşuna delil olarak getirdiği “Fâtihasız namaz geçerli olmaz” hadisi,<sup>588</sup> ilgili ayete ekleme yapmak demektir; bu da nesihten farksızdır. Bu sebeple namaz kılan kimseye ilk iki rekatta Fâtiha ve bir başka sûre okuması farz değildir.<sup>589</sup> Bununla birlikte, Hanefî mezhebinde ilk iki rekatta sadece Fâtiha sûresini okumak da doğru kabul edilmemiştir.

Bütün bunlardan sonra acaba namaz kılan bir kimse, farz olan bu kıraati yerine getirirken Arapça dışında bir dil kullanabilir mi? Daha doğrusu, sonraki Hanefî usûlünde

---

<sup>584</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, I, 18.

<sup>585</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, I, 18.

<sup>586</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, I, 18-19.

<sup>587</sup> Müzzemmil, 73/20.

<sup>588</sup> Buhârî, **Ezan**, 95; Müslim, **Salât**, 31.

<sup>589</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, I, 19.

dile getirilen şekliyle Kur'ân'ın "bir rûkn-i lâzım"ı olan asıl dilinin/nazımının dışında bir dille kıraat edebilir mi? İmam Ebû Hanîfe'nin Kur'ân tanımında ayrıntılı olarak ele aldığımız bu sorun, onun tanıma getirdiği farklı yorum sebebiyle farklı dillerde kıraatin tecviz edilmesini netice vermiştir. Hanefî fıkıh kitaplarında, usûl kaynaklarında ve bazı ayetlerin tevilleriyle tefsir eserlerinde yer verilen bu konu, İmam Ebû Hanîfe'nin Allah kelamına mânâ ağırlıklı bakmasının bir sonucu olarak ele alınmıştır. Konuya ilişkin en erken değerlendirmelerden biri, İmam Mâturîdî tarafından yapılmıştır. Hanefî usûlüne ilişkin ilk kaynağın yazarı olan Cessâs'tan (v. 370) da önce yaşamış olan İmam Mâturîdî (v. 330), tefsirinde, konuyla bağlantılı olduğunu düşündüğü bir ayetin tefsirinde nazım-mânâ ilişkisine yer verir. O, Nisâ sûresinde ehl-i Kitap'a hitaben söylenen "Sizin yanınızdakini tasdik eden" ayetinin<sup>590</sup> tefsirinde, önceki ilâhî kitaplarla son nâzil olan Kur'ân arasındaki "tasdik etme" ilişkisini "muvâfakat" olarak tespit ettikten sonra, bu uygunluğun lisân ve nazımda değil mânâda olduğunu ifade eder.<sup>591</sup>

Sonraki dönem Hanefî fıkıh ve usûl kitaplarında İmam Ebû Hanîfe'nin bu ichtihadına dair analizler yapılmış, öğrencilerinden Ebû Yûsuf'un kısmen, Muhammed'in ise tamamen farklı ichtihadına yer verilmiştir. İslâm fıkıh tarihinde Ebû Hanîfe'nin bu ichtihadını destekler başka bir mezhebin görüşü bulunmadığından olsa gerek, onun bu görüşünden rücû ettiğini ileri sürenler de olmuştur. Bize göre ise, onun Allah kelamına yaklaşımının bir sonucu olarak -bu aynı zamanda kelamî bir tavır alışı ifadesidir- böyle bir sonuca ulaşmış olması normal karşılanmalıdır. Onun bu konuya ilişkin ichtihadını kapsamlı bir şekilde ele alan Hanefî fakîhlerinden Kâsânî, Kur'ân'ın Arap dili ile indirilmesinin, başka dillerde de Kur'ân olmayacağı mânâsına gelmediğini ifade eder. Ona göre, Kur'ân'ın mahlûk olmaması konusu da, bu lisân ile kelamın hakikati olan sıfatı birbirinden ayırarak ele almakla tam olarak anlaşılır. Lisânla kelam arasındaki

---

<sup>590</sup> Nisâ, 4/47.

<sup>591</sup> Mâturîdî, **Te'vilâtü'l-Kur'ân**, III, 254-255.

farka vurgu yaparak analizlerine devam eden Kâsânî, delaletin bir lafızdan diğerine geçerken değişmeyeceğini, dolayısıyla ona bağlı hükmün de değişmeyeceğini belirtir.<sup>592</sup>

Namazda kıraate ilişkin ele alacağımız bir başka bir konu da, önceki ilâhî kitapların namazda okunup okunamayacağıdır. Yukarıdaki lisânla ilgili açıklama ve Kur'ân'ın önceki ilâhî kitapların mânalarını ihtiva etmesi sebebiyle, İmam Ebû Hanîfe “Tahrif edilmediğinden emin ise, namazda Tevrât’tan, İncil’den ya da Zebûr’dan bir bölüm okuması câizdir; emin değilse câiz değildir”<sup>593</sup> demiştir. İmam Ebû Hanîfe’nin bu ictihadını dikkate değer kılan en önemli husus, önceki kutsal kitapların tahrifinin lafzen değil de mânâden olduğunu ileri süren önemli müfessirlerin olmasıdır. Taberî’ye göre, bu ilâhî kitaplarda meydana gelen ve Kur'ân'ın sıklıkla dikkat çektiği tahrif, lafzen değil mânâden olmuştur.<sup>594</sup> İbn Haldun da bu kanaattedir.<sup>595</sup> Râzî ise, lafızda da tahrif olduğunu kabul etmekle birlikte, bunun büyük kısmının mânâda meydana geldiğini dile getirir.<sup>596</sup> Büyük çoğunluğun kanaati, tahrifin hem lafızda hem de mânâda olduğu şeklindedir. Hanefî kaynaklarında gerekçeleri anlatılan Ebû Hanîfe’nin bu görüşünü değiştirdiği de ileri sürülmektedir.<sup>597</sup>

## 2.3.SÜNNET

İmam Ebû Hanîfe’nin ictihad anlayışını araştırırken onun sünnet hakkındaki yaklaşımını doğru tespit edebilmek son derece önemlidir. Zira gerek kendi çağdaşları arasında gerekse sonraki dönem fukahâsı ve muhaddisleri arasında onun sünnet anlayışına ciddi tenkitler getirilmiştir. Hatta o, sünnete muhalif ictihadlarda bulunmakla

---

<sup>592</sup> Kâsânî, **Bedâiu’s-Sanâi**, I, 112-113.

<sup>593</sup> Kâsânî, **Bedâiu’s-Sanâi**, I, 112-113.

<sup>594</sup> Taberî, **Câmiu’l-Beyan**, I, 367.

<sup>595</sup> İbn Haldun, **Mukaddime**, II, 6.

<sup>596</sup> Râzî, **Mefâtihu’l-Gayb**, X, 95.

<sup>597</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, I, 73; Aliyyu’l-Kârî, **Fıkh-ı Ekber Şerhi**, s. 400; Merginânî, **el-Hidâye**, I, 47; Bâbertî, **el-Înâye**, I, 201; Zeylâî, **Tebyinü’l-Hakâik**, I, 111.

itham edilmiştir.<sup>598</sup> Ebû Hanîfe'nin çağdaşı olan Cafer Sâdık, Evzâî, Süfyan Sevrî, Şerik b. Abdullah, Mâlik b. Enes ve Abdullah b. Mübarek gibi âlimlerin onu cerh edici ifadeleri bulunmakla birlikte bunların bir kısmı, güvenilir kabul edilmemiştir. Evzâî, onu hadise muhalefet etmekle suçlamış ve “Biz, onu kendisine Hz. Peygamber'den bir hadis ulaştığı halde başka görüşler ileri sürerek muhalif olduğu için kınıyoruz” demiştir.<sup>599</sup> Onun hadis ve sünnete yaklaşımını, sadece bulunduğu coğrafyanın sosyo-kültürel ve siyasî özellikleriyle açıklamaya çalışmak ve bunu hadisleri reddine gerekçe olarak sunmak, eksik bir değerlendirme ortaya koymak demektir.<sup>600</sup> O, hem hadis elde etmeye önem vermiş hem de hadislerin sahîhliği konusunda kendine mahsus birtakım kıstaslar vaz'etmiştir. Nitekim İmam Ebû Hanîfe, Osman Bettî'ye yazdığı bir mektupta sünnetin öğrenilmesi ve öğretilmesine dair şöyle demiştir: “Bil ki, bildiğiniz ve insanlara öğrettiğiniz şeylerin en faziletlisi, sünnettir.”<sup>601</sup>

Ebû Hanîfe'nin hadis rivayetlerinin az olmasından hareketle yeterli hadis bilgisine sahip olmadığını ileri sürenler, kuşku yok ki ashâbın ileri gelenlerini de zan altında bıraktıklarını fark edememektedirler. İbn Haldun, bu akıl yürütmenin yanlışlığına dikkatlerimizi çekmektedir. Ona göre, bir kimsenin hadis rivayetinin az olmasına bakılarak hadis bilgisinin az olduğu sonucuna ulaşmak doğru değildir. Çünkü şeriatın kaynaklarından biri olan hadis hakkında yeterli bilgiye sahip olmayan bir kimsenin, ahkâmı tam olarak bilmesi imkânsızdır. Oysa müctehidler için böyle bir ithamda

---

<sup>598</sup> İmam Ebû Hanîfe'nin hadis anlayışını araştıran İ. Hakkı Ünal, onu cerh edenlerin bir listesini çıkarmış ve tenkit gerekçelerini açıklamıştır (**İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu**, ss. 272-308).

<sup>599</sup> İbn Kuteybe, **Te'vîl**, ss. 71-72.

<sup>600</sup> Dihlevî'nin bu konudaki coğrafya merkezli değerlendirmesini (**Huccetullahi'l-Bâliğa**, I, 553) doğru bulmayan M. Sıbaî, Kûfe'nin tarihî süreç içerisinde bir ilim merkezi oluşuna dikket çekmektedir (**İslâm Hukukunda Sünnetin Yeri**, ss. 482-483). Dihlevî'nin yaklaşımına paralel bir görüş için bkz. Merttürkmen, **Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları**, ss. 31-32; Ebû Zehra, Ebû Hanîfe'yi anlattığı eserinde Kûfe'nin hadis konusunda zayıf olduğuna yer verir (**Ebû Hanîfe**, s. 123); Ayrıca, Muhammed Desukî de Kûfe ve Medine ekollerinin özelliklerini anlatırken Kûfe'nin hadisin vatanından uzak oluşunu Kûfe ehlinin hadise bazı şartlar ilave etmesiyle irtibatlandırır (**el-İctihad ve't-Taklid fi's-Şerîati'l-İslâmiyye**, Dâru's-Sekafe, Katar, 1987, ss. 163-164). Oysa bu tespitler, Kûfe'nin özelliklerini tam olarak yansıtmaktan uzaktır.

<sup>601</sup> Öz, **İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri, Risâle ile Osman Bettî**, s. 68.

bulunmak doğru değildir. İmam Ebû Hanîfe de, hadislerde veya hadislerin senedinde bulunan bazı illetlerden dolayı az rivayette bulunmuştur; hadis rivayetini kasden terk etmemiştir. İbn Haldun, Ebû Hanîfe'nin hadis ilminde de büyük bir imam olmasını, onun mezhebinin, hadis otoritesi imamlar nezdinde itibar edilen bir mezhep olmasına ve onun rivayet kritiğinin de makbul sayılmasına bağlamaktadır.<sup>602</sup>

Şah Veliyyullah Dihlevî de, ümmetin Rasûlullah'tan (sav) şerîati almasını iki şekilde açıklar. Ona göre birincisi olan telakki'z-zahir, şerîatin mutlaka nakil yoluyla olması gereken şeklidir ve bu da ya tevatüren olur ya da tevatürsüz olur. İkinci yol olan delaletin alınması (istinbat yolu) ise, şöyle olur:

*“Sahabe, Rasûlullah'ı (sav) konuşurken, bir fiil işlerken görür ve bundan vâcib, mendub... gibi bir hüküm çıkarır. Sonra da “Bu vâcibtir, şu câizdir” diyerek o şeyin hükmünü verir. Tâbiîn nesli de sahabeden bunları alır ve üçüncü tabaka, onların fetvâ ve kazâlarını tedvin eder; böylece işi sağlama alırlar. Bu yolun en büyükleri Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ud ve Abdullah b. Abbas'tır.”*<sup>603</sup>

Bu şekilde hadis rivayetlerinin iki kısma ayrıldığını yineleyen Tehânevî, Ebû Hanîfe'nin birinci tür olan tahdis yoluyla değil de ikinci türe dahil olan ifta yoluyla rivayette bulunduğunu ve bu yönüyle onun da muksirûndan sayılması gerektiğini dile getirir.<sup>604</sup>

İleride hadis çeşitleri ve hadislerin sahîhliği konusunda detaylı olarak değineceğimiz bir başka husus da, hadis rivayet geleneği ve isnâd sistemine ilişkin tarihî şartların göz ardı edilerek tasnif döneminin altın çağındaki kriterlerin, hiçbir farklılık

---

<sup>602</sup> İbn Haldun, **Mukaddime**, II, 444-445.

<sup>603</sup> Şah Veliyyullah Dihlevî, **Huccetullahi'l-Bâliğa**, I, 484.

<sup>604</sup> Tehânevî, **Ebû Hanîfe**, s. 16; Bedir, sonraki dönem Hanefileri için benzer bir duruma işaret eder. Onlara göre, fıkıhın kaynağı yazıyla tespit edilmiş olan hadisler olmayıp kurucu imamların fetvâlarıdır (**Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi**, s. 126).

gözetmeksizin Ebû Hanîfe dönemine uygulanmasıdır.<sup>605</sup> Mesela İmam Ebû Hanîfe'nin hadis kitâbetine sıcak bakmayan tavrı, sonraki dönem için bir kusur olarak görülebilir. O, hıfzından hadis naklini daha mevsûk görmüştür.<sup>606</sup> Bu, sadece ona mahsus bir anlayış da değildir.<sup>607</sup> Hadisleri ilk tedvin eden ve isnâdı sistematik olarak ilk kullanan kişi<sup>608</sup> olarak meşhûr olan İbn Şihâb Zührî'nin (v. 124), işittiği hadisleri yazdığına dair rivayetlere bir çekince koyan Zehebî, âdetâ yazmayı bir nakîse olarak görüyordu: “Zührî, yazıya ihtiyaç duymayacak kadar hâfız idi. Herhalde o yazıyor, yazdıklarını hıfz ediyor, sonra da onları imha ediyordu.”<sup>609</sup> Yine Ebû Hanîfe'nin, mürsel hadisleri hüccet olarak kabul etmesi, bu hadis türünün sonraki dönem hadis usûlcüleri tarafından zayıf olarak görülmesi sonucu, zayıf hadislerle amel etme ithamına maruz kalmasına sebep olmuştur. Bu noktayı büyük bir incelikte tespit eden İbn Teymiyye, şu sonuca ulaşır: “Hadislerin tedvininden önceki devrin müctehidleri, müteahhirîne nispetle sünneti çok daha iyi biliyorlardı. Çünkü onlar nezdinde sahîh olan ve onlara ulaşan birçok hadis, bazen bize mechûl bir râviden veya munkatî' bir isnâd ile ulaşabilmekte ya da bütünüyle eksiksiz olarak ulaşmamaktadır.”<sup>610</sup>

---

<sup>605</sup> Habib Ahmed Kirânevî, bu metod yanlışlığını “Nasıl olur da Ebû Hanîfe'nin hadis tashihi anlayışının, İbn Hacer ve diğerlerinin hadis tashihi anlayışlarına uyması beklenebilir” diyerek hayretle dile getirir (Ünal, **İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı**, ss. 270-271).

<sup>606</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 379,

<sup>607</sup> Muhammed Taki Osmanî, Ebû Hanîfe öncesi dönemde Arap toplumunda yazının ne anlama geldiğini gösteren sosyal bir olguya işaret eder: “Araplar hâfıza güçleriyle o kadar övünürlerdi ki, yazıdan ziyade ona itimat ederdi. Bazı şairler, şiirlerini yazıyla muhafaza etmeyi bir kusur addederlerdi. Onlar, hâfıza herhangi biri tarafından tahrif edilemezken, kağıda yazılanların değiştirilebileceğini düşünürlerdi. Bir şair, şiirlerinden bazılarını yazmışsa eğer, bu durumu ifşa etmek istemezdi, çünkü bu onun hâfızasındaki bir kusurun göstergesi olurdu.” (Osmanî, **Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı**, ss. 88-89); Bedir de yazı-mütevâtir haber arasında, Kur'ân'ın mevsûkiyetini yazılı metin olmasına değil de mütevâtir haber oluşuna bağlayan geleneksel anlayışın gerekçelerini belirtir (**Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi**, s. 131). Hıfz ve yazının konumu için ayrıca bkz. Müsâid Müslim Abdullah, **Gelişme Döneminde Tefsir**, çev. Muhammed Çelik, Yeni Akademi Yayınları, İzmir, 2006, s. 137; Abdülğani Abdülhâlık, **Sünnetin Delil Oluşu**, çev. Dilaver Selvi, Şule Yayınları, İstanbul, s. 201; Şentürk, **Toplumsal Hâfıza**, s. 26.

<sup>608</sup> Talat Koçyiğit, **Hadis Tarihi**, TDV Yayınları, Ankara, 1997, s. 179.

<sup>609</sup> Zehebî, **Tarihu'l-İslâm**, VII, 137; **Tezkiretü'l-Huffâz**, I, 109.

<sup>610</sup> İbn Teymiyye, **Ref'u'l-Melâm ani'l-Eimmeti'l-Âlam**, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 5. Baskı, Medine, 1396, s. 18.



### 2.3.1. Sünnet ve Hadis Arasındaki Fark

Birinci bölümde sünnet ve onunla bir şekilde ilintili terimlerin (hadis, eser, haber) tanımı yapıldığından ötürü, burada sünnetin tanımı yapılmayacaktır. Ancak sünnet ile hadisin eş anlamlı olarak kullanılmadan önceki dönemin, bu da İmam Şâfiî öncesi anlamına geliyor, iyi bir tahlile tâbi tutulması gerekiyor. Sahabe lisânında sünnet ve hadis arasında bir fark gözetilir ve uygulama (sünnet) daima asıl kabul edilirdi. Münakka b. Husayn'ın bu konudaki sözü, durumu çok iyi resmeder: “Kur'ân ile örtüşen, Sünnete uygun olan hadislerden başka hiçbir hadis rivayet etmedim. Zira peygambere daha hayatta iken yalan isnat ediliyordu; ölümünden sonra nasıl olacağını siz düşünün.”<sup>611</sup> İmam Ebû Hanîfe'nin ictihadlarını sonraki yüzyıllarda değerlendiren ve eleştiren çalışmalarda bu farklılığın dikkate alınmadığı görülmektedir. Ebû Hanîfe'nin sünnet ve hadisi eş anlamlı kullandığını ileri süren araştırmalar olsa da<sup>612</sup> genel kanaat, onun ve daha pek çok çağdaşı olan âlimin bu ikisi arasında bir tefrike gittiği şeklindedir.<sup>613</sup> Ebû Hanîfe, hadisi sünnetin kaynaklarından biri kabul ederek sünnetin daha kapsamlı bir muhtevaya sahip olduğunu varsaymaktadır. Dolayısıyla da mesela bir Buhârî ile Ebû Hanîfe'yi karşılaştırıp Ebû Hanîfe'nin, Buhârî'deki bazı hadislerle muhalefet ettiğini ileri sürmek veya hadis bilgisinin azlığını iddia etmek, bu tarihî arka plandan haberdar olmamakla alakalı olabilir. Kaldı ki böyle bir mukayesede daha başka yöntem hataları da olmakla birlikte, konumuzun kapsamını aşacağı için bu hatalara değinmeden geçiyoruz.

İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in kullanımlarına baktığımızda da sünnet ve hadisin müradif olarak kullanılmadığını görmekteyiz.<sup>614</sup> Ebû Yûsuf, pek çok rivayet

---

<sup>611</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, VII, 63.

<sup>612</sup> Yiğit, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, ss. 109, 120.

<sup>613</sup> Fazlurrahman, *İslâm*, ss. 114-15 ve *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, s. 44; Hassan, *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, ss. 113-114; Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, ss. 77, 79, 96; Öztürk, *İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe*, s. 285; Bedir, *Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi*, ss. 81, 86.

<sup>614</sup> Ebû Yûsuf, *er-Red*, ss. 32, 38; Şeybanî, *el-Hucce*, IV, 177.

arasında tercihte bulunurken izlenmesi gereken yolu açıklayıp sünnet ve hadis arasında fark gözettiğini ortaya koymaktadır:

*“Rivayetler çoktur. Bilinmeyen ve fıkıh otoritelerinin bilmediği, Kitap ve Sünnete muvâfık olmayan rivayetler çıkarılmalıdır. Hadisin şâzz olanından kaçının. Müslümanların üzerinde bulunduğu, fakîhlerin bildiği, Kitap ve Sünnete uygun düşen hadislere tutun. Diğer şeyleri bunlara kıyas et. Kur’ân’a aykırı olan şeyler, bize rivayet edilse de Allah Rasûlü’nden gelmiş olamaz.”*<sup>615</sup>

İmam Mâlik de sünneti hadisten daha kapsamlı tutarak hadisi, sünnetin kaynaklarından biri olarak görmektedir.<sup>616</sup> İmam Şâfiî ise hadisi sünnetle müradif olarak kullanır ve fakîhleri de hadisleri fıkıhta kullanmamakla ve hadis rivayetinde bulunmamakla itham etmektedir.<sup>617</sup>

### 2.3.2.Sünnetle İlgili Usûl Meseleleri

İmam Ebû Hanîfe’nin sünnete yaklaşımında önemli birtakım başlıklar vardır. Bu konuların ele alınıp onun sünnet deliline bakışını ortaya koymaya çalışacağız. Onun, sünnetin delil olması konusunda ne düşündüğü, bu delili Kur’ân’a göre nasıl konumlandığı, sünnete, şerîatı Kur’ân’la birlikte tamamlayan bir asıl mı, yoksa Kur’ân’ın sadece bir açılımı olarak mı baktığı, sünnetin sahîhliğini tespitinde sened ve metin tenkidine dair hangi yöntemler geliştirdiği ve en nihayet, sünnetin yorumlanmasında aklın işlevinin nasıl ve nereye kadar olacağı soruları, İmam Ebû Hanîfe’yi anlamamıza yardımcı olacaktır. Onun sünneti anlamada ortaya koyduğu metod, kesinlikle yaşadığı dönemin ve bölgenin taşıdığı iddia edilen birtakım yetersizliklere bağlanamaz. Ebû Hanîfe, şerîata bütüncül bakmayı, onun bir iç

---

<sup>615</sup> Ebû Yûsuf, **er-Red**, s. 31.

<sup>616</sup> Mâlik, **Muvatta**, 43.

<sup>617</sup> Şâfiî, **el-Üm**, VII, 239.

sistematığının olduğunu ve maksûdu idrak etmeyi ilke edinmiştir.<sup>618</sup> Bu bakış açısını elde ederken başvurduğu asıl(lar), yine şerîatın kendisi ve onun referans çerçevesi olmuştur.

### 2.3.2.1.Sünnetin Delil Olması

İslâm fıkıh tarihinde gerçek mânada sünnete karşı olan, yani Allah Rasûlü'nün (sav) dinin anlaşılması, açıklanması, kurallarının pekiştirilmesi ve hükümlerine ilavelerde bulunması anlamındaki otoritesine inanmayan bir ekol yoktur. Bu genel hükme yapılabilecek ilk itiraz, Mu'tezile ekolü üzerinden olmaktadır. Ama onlar da gerçekte Allah Rasûlü'nün (sav) yukarıda sayılan ilâhî görevlerine değil, onun sünnetinin ve hadislerinin sonraki nesillere aktarılmasında ortaya çıkan problemler sebebiyle, bu bilgilerin tamamının sahîh olduğu düşüncesine karşı çıkmaktadırlar. Burada hatırlatılması gereken bir başka nokta da Mu'tezile'nin, toptancı bir değerlendirmenin yanıltıcılığına kapılarak bir tek yaklaşım tarzına sahip olmadığının bilinmesidir; tıpkı pek çok düşünce ekolünün, her konuda aynı görüşe sahip bilginlerden oluşmadığının bilinmesi gerektiği gibi.<sup>619</sup> Burada Mu'tezilî olduğu bilinen âlimlerden örnekler vererek onların sünnete yaklaşımı hakkında kısmen bilgi vermek istiyoruz. Ebû'l-Kasım Belhî'nin (v. 319), Kitabü Kabûli'l-Ahbâr ve Marifeti'r-Ricâl adlı eserinde hadisleri sened ve metin açısından tenkide tâbi tuttuğu ve birtakım şartlar ileri sürdüğü görülmektedir.<sup>620</sup> İleri sürdüğü şartların değerlendirmesini daha sonra Ebû Hanîfe'nin sunduğu kıstaslarla mukayeseli olarak ele alacağız. Fakat burada Belhî'nin hadise ve hadis aktaranlara saygısını gösteren ifadelerle, Hüseyin Hansu'nun makalesinden naklederek yer vereceğiz:

---

<sup>618</sup> Pezdevî, Ebû Hanîfe'nin ekolünü "meânî ekolü" olarak adlandırır (**Usûl**, I, 28-29).

<sup>619</sup> Şehristânî, Mu'tezile'nin birbirinden farklı görüşlerini, görüş sahibi âlimleri esas alarak açıklamıştır (**el-Milel ve'n-Nihal**, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008, ss. 57-83).

<sup>620</sup> Bu eserin tanıtıldığı ve içeriğinden kısmen alıntılar yapıldığı makale için bkz. Hüseyin Hansu, "Mu'tezile ve Hadis", **İslâmîyat**, 1999, Cilt: 2, Sayı: 2, ss. 165-170.

*“Bil ki, -Allah sana hayrı öğretsin ve seni hayır ehlinden kalsın- bizim burada ayıpladığımız hadisçiler, ilim ehli olan, âsârı ve süneni aktaranlar değildir. Bilakis onlar bizim selefimizdir ve onlara hürmet etmeyi dinin bir gereği sayarız. Bizim kasdettiklerimiz, zamanımızda ve ondan önce, biraz hadis rivayet edip dinlerini taassuba alet eden, kendilerini ilgilendirmeyen işlere karışan, selefe muhalefet edip onları eleştiren, gösteriş gibi küfür ve dalalet alâmetleri taşıyıp riyaseti talep eden nâbiteler (nesiller)dir.”<sup>621</sup>*

İkinci misâl de Ebü'l-Hüseyin Basrî'nin (v. 432) fıkıl usûlüne dair yazdığı eserden olacaktır. O, el-Mu'temed fî Usûli'l Fıkh adlı eserinin ikinci cildinde “el-Kelam fî'l-Ahbâr” başlığıyla kitabın neredeyse dörtte birini kapsayacak şekilde detaylı bir haber bilgisi vermiş ve haberin doğruluğu ve yalan olması, haberin bilgi kaynağı olması ve değeri, haber-i vâhidin kabul edilip edilemeyeceği alanlar, râvinin durumları, haberi eda keyfiyeti, haberlerde vâki olan inkıtâ, çelişkili haberlerde tercih durumu gibi hemen bütün konulara yer vermiştir.<sup>622</sup>

Sünnetin şer'î delillerden olduğu konusunda herhangi bir farklı yaklaşım olmadığına göre asıl konuya geçebiliriz. Sünnet, Ebû Hanîfe'ye göre tartışmasız ikinci delili oluşturur: “Ben ilk olarak Allah'ın kitabında olanı alırım. Orada bulamazsam peygamberin sünnetinden alırım.”<sup>623</sup> Osman Bettî'ye yazdığı risalede yine bu deliller sıralamasını görmekteyiz: “Asıl olan –başka değil, sadece- Kur'ân-ı Kerim'in getirdiği, Hz. Peygamber'in davet ettiği ve insanlar arasında ayrılıklar baş göstermeden önce

---

<sup>621</sup> Hüseyin Hansu, “Mu'tezile ve Hadis”, **İslâmîyat**, 1999, Cilt: 2, Sayı: 2, s. 170.

<sup>622</sup> Ebü'l-Hüseyin Basrî, **el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh**, II, 73-189. Fazlurrahman, Mu'tezile'yi hadis muhalifî olarak görme hatasından sakınmak gerektiği uyarısı yaptıktan sonra, onların bu konudaki temel iddiasının diğer fıkıh ekollerinden farklı olmadığını ileri sürer (**İslâm**, s. 116). Sanıyoruz bu değerlendirme de yukarıdaki tam tersi istikamette ama aynı hatalı bakışın yansımasıdır. İmam Şâfiî'nin Mu'tezile ile olan muhavveresinden bir alıntı yapan Fazlurrahman, onların gerçekte haber-i vâhidin bilgi kaynağı olarak doğruluğunun sorgulanmasına ve Kur'ân'la eşdeğer görülmesinin yanlışlığına odaklandıklarını gösterir (**İslâm**, s. 177, Şâfiî, **el-Üm**'den naklen). Mustafa Sıbaî, Mu'tezile'nin sünnete yaklaşımını ele alırken bu konuda birbirinden alabildiğine farklı görüşler olduğunu, sünneti red konusunda aşırılığa kaçanların yine Mu'tezilî âlimlerce tekfire varan ithamlara maruz kaldıklarını belirtir (**İslâm Hukukunda Sünnetin Yeri**, ss. 171-182). Vâsıl b. Atâ, Amr b. Ubeyd, Ebû Huzeyl, Nazzâm, Ebü'l-Hüseyin Basrî ve Ebû Ali Cubbaî gibi tanınmış Mu'tezile âlimlerinden örnekler veren Sıbaî, tek bir Mu'tezilî anlayışın olmadığını örnekendirir.

<sup>623</sup> Hatîb Bağdâdî, **Tarih**, XIII, 368.

ashâbın yapageldiği şeylerdir.”<sup>624</sup> Yine Ebû Hanîfe’ye göre ibadetlerin hakkıyla yerine getirilebilmesi de ancak Kur’ân ve Allah Rasûlü’nün (sav) sünneti sayesinde mümkün görünmektedir.<sup>625</sup> Hanefî usûl eserlerinde şer’î deliller/hüccetler sayılırken ikinci sırada sünnet/haber yer alır.<sup>626</sup> Sünnet, hüküm vaz’ etme açısından Kur’ân’a ortaktır. Çünkü Allah Rasûlü’nün (sav) sözü, Kitap gibi bir hüccettir.<sup>627</sup>

Ebû Hanîfe, sünnetin hüküm vaz’ etme niteliğine sahip olduğunu değişik fikhî icthadlarında ortaya koymaktadır. Mestler üzerine mesh etme,<sup>628</sup> âdet gören kadının namaz kılmasının ve oruç tutmasının haram olması ve temizlik süresinde namazını kazâ etmemesine rağmen orucunu daha sonra kazâ etmesi,<sup>629</sup> katilin vâris olamaması,<sup>630</sup> müslümanın kâfire mirasçı olamayacağı,<sup>631</sup> nesep hısımlığıyla haram olanın süt hısımlığıyla da haram olması,<sup>632</sup> hırsızlıkta on dirhem kıymeti,<sup>633</sup> bir kadının halası ve

---

<sup>624</sup> Öz, **İmam-ı Âzam’ın Beş Eseri, Risâle ile Osman Bettî**, s. 65.

<sup>625</sup> Öz, **İmam-ı Âzam’ın Beş Eseri, el-Fıkhü’l-Ekber**, s. 58.

<sup>626</sup> Debûsî, **Takvîmü’l-Edille**, s. 19; Serahsî, **Usûl**, s. 217; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, II, 520.

<sup>627</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, II, 520.

<sup>628</sup> Ebû Hanîfe’nin, bizzat kendisine ait eserlerde çok nâdir olarak değindiği furû meselelerinden birisi, mestler üzerine mesh etme konusudur. O, ilgili hadislerin mütevâtire yakın olduğunu belirtir ve bunu inkâr edenin küfre düşmesinden korkulacağını ifade eder (Öz, **İmam-ı Âzam’ın Beş Eseri, Ebû Hanîfe’nin Vasiyeti**, s. 62). Buna benzer bir ifadeyi Serahsî, Ebû’l-Hasan Kerhî’ye atfen nakleder (Serahsî, **el-Mebsût**, I, 180). Hz. Âişe ve İbn Abbas, ilk görüşlerinde Mâide süresinin abdestle ilgili ayeti nâzil olduktan sonra Allah Rasûlü’nün (sav) mesh etmediğini ifade eder (Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, I, 323). Ancak onların bu icthadlarından döndüğü dile getirilir (Müslim, **Tahâret**, 85; Nesâî, **Tahâret**, 99; Serahsî, **el-Mebsût**, I, 179-180 ve **Usûl**, s. 228). Kâsânî, Ebû Hanîfe’nin meshi kabul etmeyi, ehl-i sünnet olma şartlarından saydığını kaydeder ve Hasan Basrî’nin yetmiş sahabiye yettiği ve hepsinin de mesh etmenin cevâzına hükmettiğini nakleder (**Bedâiu’s-Sanâi**, I, 7); Süyûtî, meşhûr hadis konusuna örnek verirken mesh etmeye değinir ve yetmiş sahabinin bunun cevâzına kâil olduğunu belirtir (**Tedribü’r-Râvi**, II, 179).

<sup>629</sup> Buhârî, **Hayz**, 20; Müslim, **Hayz**, 69. Hz. Âişe, kendisine aybaşı günlerinde orucun kazâ edilip de namazın neden kazâ edilmediğini soran bir kadına “Sen Harur halkından mısın? Biz Allah Rasûlü (sav) zamanında âdet günlerimizdeki oruçları kazâ eder, namazları kazâ etmezdik” şeklinde cevap vermiştir. Serahsî, hayızlı kadına ilişkin hükümleri sayarken oruçların kazâ edilip namazların kaz edilmeyeceğini ilgili hadislerle açıklamıştır (**el-Mebsût**, III, 239).

<sup>630</sup> Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, I, 49. Serahsî, bu konuda katilin kasden öldürmesi ile yanlışlıkla öldürmesi arasında fark gözetmemiş, İmam Mâlik ise yanlışlıkla öldürmenin mirasa engel olmayacağını belirtmiştir (**el-Mebsût**, XXX, 47).

<sup>631</sup> Buhârî, **Ferâiz**, 26; Müslim, **Ferâiz**, 1; Serahsî, sahabeden bazılarının müslümanın kâfire mirasçı olabileceğini belirtmesine rağmen, çoğunluğun görüşünün, kâfirin müslümâna, müslümanın kâfire mirasçı olamayacağı şeklinde olduğunu söyler (**el-Mebsût**, XXX, 30).

<sup>632</sup> Müslim, **Radâ**, 1; İbn Mâce, **Nikâh**, 34; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, VI, 66.

teyzesi ile birlikte bir kişinin nikâhı altında cem edilmemesi,<sup>634</sup> yırtıcı hayvanları yemenin haram olması,<sup>635</sup> seferîlik dışında da rehin sözleşmesi,<sup>636</sup> ninenin mirası,<sup>637</sup> fitır sadakası,<sup>638</sup> vitir namazı,<sup>639</sup> zinâ eden evli kimselere uygulanan recm cezası,<sup>640</sup> âkilenin diyete katılmakla mükellef olması,<sup>641</sup> evlilikte şahitlerin gerekliliği,<sup>642</sup> şüf'a hakkı,<sup>643</sup> yolculukta herhangi bir korku ve tehlike olmadığı halde namazların kısaltılması,<sup>644</sup> belli yerlere ve şartlara mahsus olmak üzere namazların cem edilmesi,<sup>645</sup> deniz hayvanlarının ölüsünün yenmesi<sup>646</sup> ve eşek etinin haram olması<sup>647</sup> gibi konular Allah Rasûlü'nün (sav) şâri' olma niteliği sebebiyledir.

---

<sup>633</sup> Buhârî, **Hudûd**, 13; Müslim, **Hudûd**, 5; Yine aynı kaynaklarda Allah Rasûlü'nün (sav) "Allah hırsızlık yapana lanet etsin! Yumurta çalar, eli kesilir; ip çalar eli kesilir" hadisi de yer almaktadır. Tahâvî, el kesme cezasında bir dinar veya on dirhem kıymetini esas alan hadislere yer verir (**Şerhu Meâni'l-Âsâr**, III, 163). Serahsî, "El ancak kalkan değerinde bir mal çalındığında kesilir" hadisini dikkate alarak o dönemde kalkanın 10 dirhem olduğunu söyleyen İbn Abbas ve İbn Ömer'in sözlerine yer verir (**el-Mebsût**, IX, 136). Ayrıca Allah Rasûlü'nün (sav) değersiz şeylerin çalınmasından ötürü hırsızlığa ceza vermediği nakledilir. İbn Mes'ud Allah Rasûlü'nün (sav) "Bir dinar veya on dirhemden az miktarda el kesme cezası yoktur" hadisini nakleder (Tirmizî, **Hudûd**, 6). Önemli fıkıh bilginleri arasında hırsızlık suçu için bir alt limit belirleme söz konusu iken Zâhirîler, hırsızlıkta belli bir miktar konmasını, ayetin neshi olarak değerlendirir ve belli bir miktar şart koşmazlar (**el-Mebsût**, IX, 136). Gerçekte onların konuya yaklaşımı, Hanefî usûl anlayışına mutabık görünmektedir. Çünkü Hanefîler de nassa ziyade gördükleri bazı hadisleri hükümsüz kılarlar.

<sup>634</sup> Buhârî, **Nikâh**, 27; Müslim, **Nikâh**, 27; Nesâî, **Nikâh**, 48.

<sup>635</sup> Köpek dişi olan kara hayvanları ile pençesi olan kuşların yenmesinin haram oluşu için bkz. Tahâvî, **Şerhu Meâni'l-Âsâr**, I, 463; Serahsî, **el-Mebsût**, XI, 220.

<sup>636</sup> Buhârî, **Büyû**, 16; Müslim, **Musakât**, 124. Zâhirîler rehinle ilgili ayetin (Bakara, 2/285) sadece yolculuk sırasında câiz olduğunu ileri sürmüştür (Serahsî, **el-Mebsût**, XXI, 64).

<sup>637</sup> Ebû Dâvud, **Feraiz**, 5.

<sup>638</sup> Buhârî, **Zekat**, 69; Müslim, **Zekat**, 12.

<sup>639</sup> Müslim, **Salâtü'l-Müsafirîn**, 136; Ebû Dâvud, **Vitir**, 1; Tirmizî, **Vitir**, 1; Ebû Hanîfe'ye göre vitir namazı vâcib olup yatsıya tâbi değildir. Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre sünnet olup yatsıya tâbidir (Serahsî, **el-Mebsût**, I, 150).

<sup>640</sup> Müslim, **Hudûd**, 12; Ebû Dâvud, **Hudûd**, 23.

<sup>641</sup> Buhârî, **Tib**, 45; Müslim, **Kasâme**, 34.

<sup>642</sup> Tirmizî, **Nikâh**, 15. İmam Mâlik, İbn Ebû Leyla ve Osman Bettî'ye göre nikâhta şahitlerin bulunması şart olmayıp evliliğin ilan edilmesi gerekmektedir (Serahsî, **el-Mebsût**, V, 31).

<sup>643</sup> Buhârî, **Büyû**, 96; Müslim, **Musakât**, 134.

<sup>644</sup> Nisâ sûresinde yer alan (4/101) ve korku namazı (Salâtü'l-havf) olarak adlandırılan namazda kısaltmaya gidilmesi, barış zamanında ve herhangi bir tehlike söz konusu olmadığında da Allah Rasûlü (sav) tarafından meşrû kılınmış ve Allah'ın müminlere bir sadakası olarak tavsif edilmiştir (Müslim, **Salâtü'l-Müsafirîn**, 4; Ebû Dâvud, **Salâtü's-Sefer**, 1).

<sup>645</sup> Mâlik, **Kasru's-Salât**, 1; Müslim, **Salâtü'l-Müsafirîn**, 6; Namazların cem edilmesiyle ilgili detaylı bir çalışma için bkz. M. Hayri Kırbaoğlu, **Namazların Birleştirilmesi**, Otto Yayınları, Ankara, 2010.

<sup>646</sup> İbn Mâce, **Et'ime** 31.

### 2.3.2.2. Hadis Türleri

İmam Ebû Hanîfe'nin kendi eserlerinde ve talebelerinin eserlerinde görülen mütevâtir ve meşhûr gibi hadislerle ilişkin nitelemeler, bu terimlerin sonradan kazandığı anlamdan farklı bir mânaya gelmektedir. Hanefî fıkıh ve usûlünde de önemli bir yere sahip olan İmam Mâturîdî'ye göre, Allah Rasûlü'nden (sav) gelen haberler mütevair ve âhâd olmak üzere iki kısımdır.<sup>648</sup> İlk Hanefî usûlcülerinden Cessâs'ın, hadisleri mütevâtir ve mütevâtir olmayanlar şeklinde gruplandırması,<sup>649</sup> meşhûr hadis türünün sonradan ortaya çıktığını göstermektedir. Sonraki dönem usûl eserlerinde ortaya çıkan bu üçlü tasnifin, hadisin kullanım alanını genişletme amaçlı olduğu da ileri sürülmüştür.

İmam Ebû Hanîfe, mütevâtir hadislerin inkâr edilmesinin insanı dinden çıkarma ihtimalinden korkulacağını belirtmektedir. Eserlerinde çok az sayıda fürû meselelerine yer veren Ebû Hanîfe, mestler üzerine meshetme, seferîlik gibi konuları ele aldığı el-Vasiyye'de, mezkûr fürû meselelerinin mütevâtire yakın hadislerle nakledildiğini söyler ve bunları inkârın mümkün olamayacağını ifade eder.<sup>650</sup> Oysa bu konuda sahabe arasında ihtilâfın olduğu bilinmektedir. Hz. Âişe ve İbn Abbas, her ne kadar daha sonra bu görüşten döndükleri nakledilmişse de, abdestle ilgili ayetin gelmesiyle Allah Rasûlü'nün (sav) bir daha mesh etmediğini söylemişlerdir.<sup>651</sup>

İmam Muhammed marûf hadisi tanımlarken “Marûf hadis, Hz. Peygamber'den geldiğinde şüphe bulunmayan ve her tarafta Müslümanların işlerini ona göre düzenleyegeldikleri hadistir” demektedir.<sup>652</sup>

---

<sup>647</sup> Dârimî, **Sünen**, I, 153.

<sup>648</sup> Şükrü Özen, “Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlü'nün İnşâsı”, **İmam Mâturîdî ve Mâturîdilik**, haz. Sönmez Kutlu, 2. Baskı, Ankara, 2007, ss. 222-223.

<sup>649</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi'l-Usûl**, I, 506.

<sup>650</sup> Öz, **İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri, Ebû Hanîfe'nin Vasiyyeti**, s. 62.

<sup>651</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 293

<sup>652</sup> Şeybanî, **el-Hucce**, II, 672-673.

### 2.3.2.3.Sünnetin Sahîhliğinin Tespit Edilmesi

İmam Ebû Hanîfe'nin usûlünü ele alırken sünnetin sahîhliğinin tespit edilmesi ve sahîh sünnetin yorumlanması konularının, hâkim bir konuma sahip olduğu bilinmelidir. Sünnet-i sahîha birinci delil olan Kur'ân üzerinde ziyade, nesih ve tahsis gibi fonksiyonlar icra ettiğine göre, ahkâma doğrudan tesir eden bu kaynağın sıhhatinin araştırılmasında gösterilecek olan titizlik, dinin ortaya koyduğu kuralların belirlenmesinde yanlışlığa düşmemek için olmazsa olmaz bir ilke olmak zorundadır. İmam Mâlik'in "Bu ilim, yani ilm-i hadis dindir. Artık dininizi kimlerden aldığınıza dikkat ediniz"<sup>653</sup> sözü tam da bu hassasiyetin gerekçesini göstermektedir. Buna ilaveten ilk dönemlerde dillendirilen ve aşırı bir yorum olduğu genel kabul görmesine rağmen bir hakikat payı barındıran "Sünnet, Kitap üzerinde kâdîdir" kaidesi de<sup>654</sup> sünnetin sıhhatinin tespitine dönük çabaların ne denli hassasiyetle yapılması gerektiğini hatırlatmaktadır. Aksi takdirde, sünnetin yanlış tefsiri ve tevcihi nedeniyle Kur'ân'ın istikameti de değişebilecektir. Böylece Kur'ân'da, önceki toplumlar hakkında sürekli olarak vurgulanan Allah kelamını tahrif etme ithamı, Müslümanlar için de söz konusu olabilecektir. Burada, hemen belirtmeliyiz ki, Kur'ân'ın tamamının mütevâtiren bize ulaşmış olması, onun asla tahrif edilemeyeceği anlamına gelmez. Zira, Kur'ân metni korunmuş olarak önümüzde duruyor olmasına rağmen, ayetlerinin yanlış malzemeye çarpık bir şekilde yorumlanması da kelimenin tam anlamıyla tahriftir. Hatta bu şekildeki bir tahrif, diğerinden çok daha tehlikelidir; referansı yine şer'î hüccetler olduğu için karşı koyma yöntemleri de zorlaşmaktadır. Kur'ân'da önceki toplumların Allah kelamında tahrife gitmelerini değerlendiren bazı İslâm bilginleri, tahrifin lafzen değil mânâden olduğu kanaatine sahiptirler.<sup>655</sup> Nitekim günümüzde de sürekli bir şekilde şer'îatın

---

<sup>653</sup> Ahmed Naim, **Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi**, I, 72.

<sup>654</sup> Yahya b. Ebû Kesir'in "Sünnet Kur'ân üzerinde kâdîdir; Kur'ân sünnet üzerinde hüküm koyucu değildir" sözü için bkz. Dârimî, **Sünen**, I, 153.

<sup>655</sup> Taberî, **Câmiu'l-Beyan**, I, 367; İbn Haldun, **Mukaddime**, II, 6. Râzî, mânâda meydana gelen tahrifin çok fazla olduğunu, buna karşılık lafızda az olduğunu ileri sürer (**Mefâtihu'l-Gayb**, X, 95).



maksatlarını ön plana çıkaran modernist (modern değil) yaklaşım biçimleri,<sup>656</sup> işte tam da bu misyonu yerine getirmektedir: Kur’ân ve sünnet önümüzde dururken, onlardan hareketle dinin yeniden yorumlanması faaliyetleriyle Kur’ân, bizimle tamamen farklı biçimde konuşmaktadır/konuşturulmaktadır. Yûsuf Kardavî’nin “neo-muattıla” dediği bu ekol,<sup>657</sup> hem nassları bütünüyle işlevsiz kılmakta hem de bunu delillendirirken fakîh sahabelerin uygulamalarını örnek olarak göstermektedir.

İşte Ebû Hanîfe, bu alanda gösterdiği titizliğin bir sonucu olarak sünnetin taşıyıcıları ile kaynaklarından biri olan hadisin metnine yönelik birtakım kıstaslar koymuş ve şerîatin bütününde var olduğuna inandığı iç tutarlılık ilkesini sürdürebilmek amacıyla bir metod geliştirmiştir. Bu cümleden olarak, İmam Ebû Hanîfe’nin sünnetin sahîhliği konusunda ortaya koyduğu ölçütleri ele alacağız. Daha sonra da sahîh olarak addettiği bu bilgi kaynağını nasıl anladığı ve yorumladığı konusunu ele alacağız.

### 2.3.2.3.1.Senedle İlgili Meseleler

Sened, hadisi birbirlerinden aktaran râviler zinciridir. Bu aktarıcılar sayesinde sözü ilk söyleyene ulaşılır. İsnad da râvi isimlerini çeşitli rivayet lafızlarıyla zikretmektir.<sup>658</sup> Senedle aynı anlamda kullanılan başka terimler de vardır. Tarîk ve vech dendiğinde de hadisin ulaştığı râviler zinciri kastedilmiş olur. Sened, herhangi bir rivayetin sahîhliğini kabul etmede önemli bir bölümü oluşturur. Ancak sadece senedin sıhhati rivayetin makbul olmasını gerektirmemektedir. Bu en azından İmam Ebû

---

<sup>656</sup> Yûsuf Kardavî, “Beyne’l-Makâsıdî’l-Küllîyye ve’n-Nusûsî’l-Cüz’iyye Dirase fi Fıkhi Makâsıdî’ş-Şerîa”, ed. Muhammed Selim Avva, **Makâsıdû’ş-Şerîati’l-İslâmiyye, Dirasât fi Kazâya’l-Menhec ve Mecalâti’t-Tatbik**, London, Müessesetü’l-Furkan li’t-Türasi’l-İslâmiyye, al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2006, ss. 42, 73; Muhammed Selim Avva, **Devru’l-Makâsıd fi’t-Teşrîati’l-Muâsıra**, s. 13.

<sup>657</sup> Yûsuf Kardavî, “Beyne’l-Makâsıdî’l-Küllîyye ve’n-Nusûsî’l-Cüz’iyye Dirase fi Fıkhi Makâsıdî’ş-Şerîa”, ed. Muhammed Selim Avva, **Makâsıdû’ş-Şerîati’l-İslâmiyye, Dirasât fi Kazâya’l-Menhec ve Mecalâti’t-Tatbik**, s. 73.

<sup>658</sup> Ahmed Naim, **Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi**, I, 72.

Hanîfe'nin usûlünde böyledir. Muhaddislerin senedin sıhhatini rivayetin sıhhati ve dolayısıyla da bilgi kaynağı olması konusunda yeter şart görmelerine mukabil, Ebû Hanîfe, senedi oluşturan râviler ve aralarındaki kopukluk gibi hadis usûlüne ilişkin meselelerde farklı bir tashih metodu izlemiştir. Bu da gayet normaldir; nasıl ki fikhî konuları değerlendirip farklı icthadlar ortaya koymak söz konusu ise hadisleri kabul şartları, râviler hakkında birtakım ölçütler konması da tamamen icthadîdir ve hiçbir kimse, bir başkasını ileri sürdüğü şartlardan ötürü ta'n etme hakkına sahip değildir.<sup>659</sup>

Hadislerin kabul veya reddedilmesinde başvuru olan isnâd sisteminin –Muhammed Esed buna “rivayetin belgesel delili” demektedir-<sup>660</sup> ne zaman ortaya çıktığı konusunda bilgi sahibiyiz. Isnad sisteminin temelini oluşturan rivayetin kim(ler)den alındığının sorgulanması, gerçekte sahabe döneminde başlamış bir uygulamadır. Ahmed Naim, isnâd sisteminin ortaya çıkış zamanının, “Kâle Rasûlullah (sav)” denilmeye başlaması olduğunu belirtir.<sup>661</sup> O, bu tespitiyle muhtemelen ashâb arasında Allah Rasûlü'nden (sav) yapılan rivayetlerin sorgulandığı örneklere atıfta bulunmuş olmaktadır. Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin rivayet edilen hadislerle ilgili olarak bir başka tanık aramaları, yemin ettirmeleri gibi uygulamalar, isnâd sisteminin ilk şeklini oluşturuyordu. Isnadın sonradan kazandığı anlamına uygun olarak ortaya çıkışı, 1/7. yüzyılın sonlarına rastlamaktadır.<sup>662</sup> Bunu teyid eden bir başka önemli olgu irsâldir. Isnadın karşıtı olarak irsâlin ilk dönemlerde yaygın olduğu tarihî bir vâkıdır. Hanefî usûlünün ve Mâlikîlerin mürsel haberlere yaklaşımı ve onları sahîh kabul etmelerinden anlıyoruz ki, ilk dönemlerde sistematik bir isnâd henüz yoktu. Râvi isimlerinin sorulma/sorgulanma sebebini ise tâbiîn devrinin önemli imamlarından Muhammed b. Sirin'in (v. 110) şu

---

<sup>659</sup> İbnü'l-Hümmam, **Fethu'l-Kadir**, I, 445; Zehebî, **Tezkiretü'l-Huffâz**, I,1; Seyyid Bey, **Medhal**, I, 168.

<sup>660</sup> Esed, **Sahîh-i Buhârî (İslâm'ın İlk Yılları)**, s. 8.

<sup>661</sup> Ahmed Naim, **Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi**, I, 79. Ahmed Naim, ayrıca Leon Kaytano'nun İslâm tarihine dair yazdığı eserindeki iddialara da cevap vermiş ve onun, isnâd sisteminin, hadislerin tedvininden sonra mevcut hadis metinlerine yapılan eklemeler olduğu şeklindeki görüşüne cevap vermiştir (**Tecrîd-i Sarîh**, I, 74-75).

<sup>662</sup> Fazlurrahman, eski ve yeni tarihçilerin, hadis metnine ilaveten bir senedin olmadığı konusunda hemfikir olduklarını ileri sürer ve muhtemelen isnâdın 1/7. yüzyıldan itibaren hadis metinlerinde görüldüğünü belirtir (**İslâm**, ss. 106, 112).

sözlerinden öğreniyoruz: “İnsanlar ilk dönemlerde isnâd sormuyorlardı. Fitne ortaya çıkmaya başladığı zaman ‘Bize rivayet ettiğiniz kimselerin isimlerini söyleyin’ demeye başladılar. Böylece ehl-i sünnetten olanlara bakıp onların hadislerini alıyorlardı; ehl-i bid’attan olanlara bakıp onların hadislerini de reddediyorlardı.”<sup>663</sup>

İbn Şihâb Zührî (v. 124), hadis rivayetinde isnâdı ilk kullanan kişi olarak anılmaktadır.<sup>664</sup> Zührî, hadis vaz’ının yaygınlık kazanmaya başlamasından dolayı isnâd sistemini düzenli olarak kullanmaya başlamış ve yaygınlaşmasını sağlamıştır. O, hadisleri isnâdsız olarak rivayet edenleri de uyarmıştır. Medine’de İshak b. Abdullah, Zührî’nin bulunduğu mecliste, doğrudan “Allah Rasûlü (sav) buyurdu ki” diye söze başlayınca Zührî onu şiddetle azarlamış ve “Hadisini senediyle birlikte rivayet et; bize ipi ve halkası olmayan hadisleri rivayet ediyorsun” diyerek uyarmıştır.<sup>665</sup>

Sened zincirini oluşturan râvilerin ve isnâd sisteminin önemi, hadislerin sahîh olarak kabul edilmesi veya zayıf addedilip reddedilmesi sonuçlarını doğurmasıyla ortaya çıkmaktadır. Bir hadisin senedi cerh ve tadil kıstaslarına takılmışsa hemen o hadis zayıf mı kabul edilecektir, yoksa başka unsurlara bakılacak mıdır? Bir başka ifadeyle senedi problemlili olan bir hadis, sahîh olamaz mı? Diğer taraftan senedi sağlam bir hadis, hemen sahîh olarak nitelenebilir mi? İsnad dışı kriterler vaz’etmek gerekli midir? Metin tenkidini önemseyenler, gerçekte, sadece isnâda odaklanmanın yetersizliğini, çelişki içeren rivayetlerin varlığına bağlamışlardır. Bu durumda senede ek olarak metnin de bir dizi işleminden geçmesi gerekir.

Senedle ilgili olarak diğer bir önemli nokta, râviler içerisinde sahabenin konumudur. Hanefî usûl eserlerinde genellikle râvinin fikhî bölümünde yer alan bilgilere baktığımızda İmam Ebû Hanîfe’nin bazı sahabilere, özellikle de muksirûndan olan Ebû

---

<sup>663</sup> Müslim, **Mukaddime**, s. 80.

<sup>664</sup> İbn Ebû Hâtim, **el-Cerh ve’t-Ta’dil**, I, 74,

<sup>665</sup> Hâkim Nîsâbü’r, **Marifetü Ulûmi’l-Hadis**, s. 6

Hureyre ve Enes b. Mâlik’e dair görüşlerine yer verilmektedir.<sup>666</sup> Biz usûl kitaplarındaki bu görüşlerin ona âidiyetini ele almadan önce sahabenin tanımı ve adaleti konularına açıklık getirmek istiyoruz.

#### 2.3.2.3.1.1.Sahabenin Tanımı

Sahabenin tanımlanması, kime sahabe deneceği ve hangi unsurların bu tanımlı oluşturacağı konusu, bir fakîh için sadece bir tanım olmanın çok ötesinde anlamlar taşımaktadır. Fakîhin kullanacağı sünnetin/hadisın masûniyete mazhar râvisi anlamına gelen sahabe, kavilleri hüccet olabilecek bir ayrıcalığa sahiptir. İcmâî şer’î delil olarak kabul edilen bir nesil olan sahabenin, taşıdığı bu imtiyaza uygun dakîk bir tanımının yapılması, son derece önemlidir. Aksi takdirde, sünnetin sahîhliğini tespit etme konusunda sağlıklı bir usûl geliştirmek çok zor gözükmektedir.

Usûle ilişkin pek çok terimin tanımlanmasında fıkıhçılar, usûl-i fıkıhçılar ve hadisçiler arasında çıkan ayrılıklar, sahabe tanımında da söz konusudur. Sözlük anlamında samimi arkadaşlık, beraberlik gibi özellikler bulunan sahabe, sıkça bir arada olma ve beraber bulunma anlamındaki örfî anlamıyla, tanım için de bir ipucu vermektedir. Kur’ân terminolojisi uzmanı Râgıb İsfehanî, sâhib kelimesinin geçtiği iki ayeti<sup>667</sup> dikkate alarak Allah Rasûlü’ne (sav) “Sizin sâhibiniz/arkadaşınız” denmesini şöyle açıklamaktadır: “Hz. Peygamber (sav) ‘onların arkadaşı’ olarak nitelenmiştir; zira burada bir uyarı vardır: Siz onunla beraber oldunuz, onu sınadınız, onu bütün yönleriyle tanıdınız, onda herhangi bir zihin bozukluğu ve cinnet hali (bir cinin musallat olması durumu) bulamadınız.”<sup>668</sup> Buna göre Allah Rasûlü ile (sav) uzun süre birlikte olma ve onun izinden gitme, sahabe tanımlamasında yer alması gereken unsurlar olmalıdır.

---

<sup>666</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 707,

<sup>667</sup> Sebe, 34/46; Tekvir, 81/22.

<sup>668</sup> Râgıb İsfehanî, **Müfredât**, s. 308. Ayrıca Necm sûresinde (53/2) “sizin arkadaşınız”, A’râf sûresinde (7/184) “onların arkadaşı” ve Tevbe sûresinde (9/40) “onun arkadaşı” ifadeleri geçmektedir. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, müşriklere hitaben “sizin arkadaşınız” tabirini anlamlı bulup bunun uzun süreli birlikteliğe ve tanışmaya işaret ettiğini dile getirir (**Hak Dini Kur’ân Dili**, VII, 260).

Böyle bir hususiyetin aranması, elbette ki sahabeye atfedilen önem ve imtiyazla alakalıdır.

Hadisçiler, Allah Rasûlü'nü (sav) çok kısa bir süre de olsa görmüş olmayı sahabe olarak anılmak için yeterli görürler. Ahmed b. Hanbel, Allah Rasûlü'ne bir sene, bir ay, bir gün, bir saat musâhabet eden, hatta yalnız gören kimsenin sahabi olacağını söylemektedir.<sup>669</sup> Buhârî, hocası Ahmed b. Hanbel'in sahabe tanımına iştirak eder ve sahabeyi, sahabe faziletlerini anlattığı bölümde “Müslümanlardan Hz. Peygamber (sav) ile sohbet eden veya onu gören kimse onun ashâbındandır” şeklinde tanımlar.<sup>670</sup> İbn Hacer, Hz. Peygamber'le (sav) mümin olarak bir araya gelip görüşen ve Müslüman olarak ölen kimseye sahabi demektedir.<sup>671</sup> Ona göre bir sahabi irtidat edip de sonradan yine İslâm'a döner ve müslüman olarak ölürse, yine sahabi vasfını hâizdir. Bununla birlikte sahabe arasında bir derecelendirme olduğunu belirten İbn Hacer, Allah Rasûlü'yle (sav) uzun süre birlikte olmuş, onunla savaşımlara katılmış veya onun sancağı altında şehit olmuş bir kimsenin, birlikteliği çok az olan, onunla hiçbir sefere katılmamış, son derece kısıtlı bir mükâlemesi olan, onu uzaktan gören ve çocuk yaşta onu gören kimse ile arasında elbette bir fark olacağını belirtir.<sup>672</sup> Ama her halükârda sohbet şerefî, bütün bu sayılan kimseler için vardır. Bu tanımın çerçevesine kimlerin girdiği konusunda son derece teferruatlı ve bazen de faydası tartışılır açıklamalar da yapılmıştır ki, bu tamamen lafzî bir yaklaşımın ürünüdür. Allah Rasûlü (sav) zamanında irtidat edip daha sonra –ister Efendimiz (sav) hayatta iken ister vefatından sonra– yeniden Müslüman olanların sahabe olup olmaması da bu tartışma konularından biridir. Abdullah b. Ebû Serh, Kurre b. Hubeyre Kuşeyrî ve Eş'as b. Kays Kindî gibi irtidat edip sonra yine Müslüman olanlar, İmam Ebû Hanîfe ve İmam Şâfi'ye göre sahabe olarak kabul edilemez. Çünkü irtidat, onlara göre önceki amelleri iptal eder; bâtıl hale getirir. Bu isimlerden Abdullah b. Ebû Serh, Mekke fethinden sonra yine Müslüman olmuş ve

---

<sup>669</sup> Ahmed Naim, **Tecrîd-i Sarîh**, I, 13.

<sup>670</sup> Buhârî, **Fezâilü's-Sahabe**, 1.

<sup>671</sup> İbn Hacer, **Nuhbetü'l-Fiker**, I, 230.

<sup>672</sup> İbn Hacer, **Nuhbetü'l-Fiker**, I, 230.

Allah Rasûlü'yle (sav) sohbetinde bulunmuştur. Bu sebeple hakkında çok tartışma yoktur. Buna karşılık anılan bu isimlerin tamamı, hadisçilere göre sahabe kabul edilir.<sup>673</sup>

Usûl-i fıkıhçılar ise peygambere sahabe olmanın şerefine ve sağladığı imtiyaza uygun, şartları daha ağır bir tarif yapmışlardır. Debûsî, âhâd haberleri ele aldığı bölümde Ebû Hureyre'nin rivayetlerinin reddedilme gerekçesi olarak onun ictihad ehli olmamasını gösterir. Ancak onun meziyetlerine değinirken “Kimse Ebû Hureyre'nin adaleti ya da sohbetinin uzunluğunu tartışmıyor; hıfzını da tartışmıyor” diyerek onun Hz. Peygamber'e (sav) özel yakınlığına dikkatlerimizi çekmektedir. Yine o, Hz. Peygamber'le (sav) sohbeti uzun olmayan kimselerin rivayetlerini, ancak selefin kabulüne mazhar olmuşsa kabul etme eğilimindedir.<sup>674</sup> Serahsî, râvileri kategorize ederken marûf ve mechûl ayrımı yaptıktan sonra marûf râvileri de fıkıh ve ictihadlarıyla bilinenler ile adalet ve zabtı kusursuz olmakla birlikte fikhî yönü az olanlar diye ayırır. Burada konumuzu ilgilendiren kısım ise Ebû Hureyre, Enes b. Mâlik gibi sahabileri tavsif ederken “Allah Rasûlü ile sohbeti bilinen, onu günlük hayatta ve yolculuk esnasında, yani uzun süre dinlemiş kimseler” olarak zikretmesidir.<sup>675</sup> Abdülaziz Buhârî, Peygamber (sav) ile özel bir yakınlığı bulunan, ona titizlikle ittibâ eden ve ondan istifade edebilmek için uzun bir süre birlikte olan kimseye sahabe demektedir.<sup>676</sup>

---

<sup>673</sup> Ahmed Naim, **Tecrîd-i Sarîh**, I, 14.

<sup>674</sup> Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 181.

<sup>675</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 238.

<sup>676</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 712; Ahmed Naim, sahabe tanımında “Rasûlullah (sav) Efendimiz'in dîdâr-ı bâ kemaliyle müşerref olup rivayetleri, mülâkatları, sohbetleri sabit olan bahtiyarân-ı ümmettir” diyerek sadece görmenin dışında başka unsurlara da yer verir. Daha sonra hadisçilerin genel kabulüne yer verir ve bazı usûlcülerin farklı tanımlarını aktarır. Buna göre İbnü's-Sebbağ, Kâdî Ebû Bekir Bâkılânî, Ebû Abdullah Mazîrî ve Mâverdî, kısa süreli görüşmeleri sahabe olmaya yeterli görmezler (**Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi**, I, 13, 23). Sahabe sözcüğünün Hz. Peygamber (sav) ve ashâbının dilindeki kullanımını ve sonraki yüzyıllarda hadisçilerin yüklediği genişletilmiş anlamlarını titizlikle tefrik eden Muhammed Esed, sahabilik terimini, Hz. Peygamber'le (sav) sürekli temas halinde olan, değişik derecelerde onun günlük hayatını ve düşüncelerini paylaşmış olan ilk Müslümanlar arasındaki şahsiyetlere has olarak kullanmanın doğru olacağını düşünmektedir (Esed, **Sahîh-i Buhârî, İslâm'ın İlk Yılları**, s. 35). Fazlurrahman da Hz. Peygamber'in önemli meselelerde “yaşlı” sahabilerine danıştığından bahseder ki, bu yaşlı sıfatı da sanıyoruz uzun süreli beraberliğe işaret etmektedir (Fazlurrahman, **İslâm**, s. 105).

İmam Ebû Hanîfe'den nakledilen bir sahabe tanımını bilmiyoruz. Ancak onun Osman Bettî'ye yazdığı mektupta yer alan açıklamalar, sahabe arasında meydana gelmiş birtakım olaylar sebebiyle sahabenin kim olduğu konusunda olmasa da adaleti konusunda klasik anlayıştan kısmen ayrıldığını göstermektedir.<sup>677</sup> Bu, daha sonraları Hanefî usûl eserlerinde de görülecek olan bir yaklaşım farkıdır. Aslında bu bilgiler bile, onun sahabeyi nasıl tanımladığına dair işaretler barındırmaktadır. Zira yukarıda hadisçiler ile usûl-i fıkıhçıların sahabe terimine yüklediği anlamlardaki farklılığın pratik sonuçları; sahabenin kavillerinin bilgi değeri, sahabenin adaleti ve bir konudaki icmâlarını içeren konulardır. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin sahabe algısı, sadece Allah Rasûlü'nü (sav) görme vasfı üzerine kurulmuş olamaz. O, Hz. Ali dönemindeki olaylar sebebiyle yaptığı değerlendirmede, konuyu sadece bir ictihad hatası olarak ele almamakta ve her iki tarafın da haklı olmasını ihtimal dışı görmektedir. Fakat bu durum, onun sahabe faziletini göz ardı etme olarak yorumlanmamalıdır. İmam Ebû Hanîfe, İmam Evzâî ile namazda ellerin kaldırılması konusunu müzakere ederken kendi delilinin râvilerini bir bir tanıtır ve sonunda şöyle der: "Eğer sahabilik fazileti olmasa 'Alkame, Abdullah b. Ömer'den daha fakîhtir' derdim."<sup>678</sup> İleride sahabe adaleti bölümünde bu konuya daha geniş yer verilecektir.

#### **2.3.2.3.1.2.Sahabenin Adaleti**

İslâm tarihinde sadece siyasî değil fikrî ayrılıkların da başlangıcı olan Hz. Osman'ın katledilmesi (35/656) ve sonrasında meydana gelen gelişmeler, Muhammed İbn Sîrîn'in isnâd sisteminin ortaya çıkışını belirtirken değindiği ve dikkat çektiği fitnelerin zuhûru zamanına tekabül etmektedir. Bu fitnelerin ortaya çıkardığı ayrılıkların etkisi, günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. M. Saîd Ramazan Bûtî, Hz. Osman'ın

---

<sup>677</sup> Öz, *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri, Risâle ile Osman Bettî*, s. 67.

<sup>678</sup> Dihlevî, *Huccetullahi'l-Bâliğa*, II, 143,

öldürülmesiyle fitneler zincirinin ilk halkasının ortaya çıktığını ve bunun sonsuza kadar devam ettiğini söylemektedir.<sup>679</sup>

Fitnelerin ortaya çıkması ve fırkaların teşekkülüyle birlikte sahabenin güvenilirliği ilkesi ciddi bir şekilde sorgulanmış ve Hâricîler gibi aşırı gruplar tarafından bazı sahabeler tekfir edilmiştir. Şiîler, sahabenin büyük bir kısmını kâfir olarak görmüş, içlerinden çok az bir kısmını mümin olarak anmıştır.<sup>680</sup> Hz. Ali, aile efrâdından bazıları, Selman Fârisî, Mikdad b. Esved, Ammar b. Yasir, Huzeyfe b. Yemân, Ebü'l-Heysem Tehiyyân, Sehl b. Huneyf, Ubâde b. Samit, Ebû Eyyûb Ensarî, Huzeyme b. Sabit ve Ebû Saîd Hudrî, bu tekfirden kurtulabilen sahabilerdir. Mu'tezilenin sahabe içerisinde bu fitnelere taraf olanları fâsıklıkla itham etmesi,<sup>681</sup> onların hadise yaklaşımlarını etkilemiştir. Bu tarihî hadiselerin sahabe adaleti gibi hadis usûlünün önemli bir ilkesine de etkileri olmuştur. Muhaddisler nezdinde adaleti müsellemlen olan sahabenin, bu önkabule aykırı birtakım olaylara karışması tereddütler yaşanmasına sebep olmuştur. İmam Ebû Hanîfe de bu tereddütü yaşayanlardandır:

*“Hz. Peygamber’in ashâbı birbiriyle savaştı. Karşılıklı savaşan zümrelerin her ikisi de hak ve hidâyete ermiş değillerdir. el-Bâğiye (mütecâviz) zümre ismi sana göre nedir? Allah’a yemin ederim ki, kible ehlinin günahları arasında adam öldürmekten, hele de Hz. Peygamber’in ashâbının kanlarını dökmekten daha büyük bir günah bilmiyorum. Çarpışan iki zümrenin sana göre isimleri nedir? Her ikisi de aynı zamanda isabetli değildir.”<sup>682</sup>*

İmam Ebû Hanîfe’nin cevabı bilinen bu soruları, durumun nezaketini ortaya koymayı hedeflemektedir. O, elbette en hayırlı nesil olarak övülen sahabenin faziletini inkâr ediyor olamaz. Ancak sahabenin tamamını aynı şekilde ele almadığı da bir

---

<sup>679</sup> M. Saîd Ramazan Bûtî, **Fıkhu’s-Sireti’n-Nebeviyye maa Mûcez li Tarihi’l-Hilâfeti’r-Râside**, Dâru’s-Salam, Kahire, 1997, s. 368.

<sup>680</sup> Muhammed b. Abdullah Ebû Bekir b. Arabî, **el-Avâsım Mine’l-Kavâsım fî Tahkiki Mevâkıfî’s-Sahabe ba’de Vefâtî’n-Nebi**, Thk. Muhibbuddin Hatîb- Mahmud Mehdi el-İstanbulî, 2. Baskı, Dâru’l-Cil, Beyrut, 1987, I, 187.

<sup>681</sup> Abdülkâhir Bağdâdî, **el-Fark beyne’l-Firak**, s. 320.

<sup>682</sup> Öz, **İmam-ı Âzam’ın Beş Eseri, Risâle ila Osman Bettî**, s. 67.



gerçektir. Sahabenin değerini ve faziletini belirlerken kıtas olarak fitnelerin zuhûr ettiği zamanı görmektedir. O, ihtilâf ve ayrılıkların öncesi ile sonrası arasında yer alan sahabe uygulamalarına farklı bakmaktadır. Sahabenin icmâından bahsederken ihtilâf öncesi zamana atıfta bulunur:

*“Hayatım üzerine yemin ederim ki, Allah’a uzak olan şeylerde ehli için bir mazeret yoktur. Keza insanların uydurup icat ettikleri şeylerde kendisiyle hidâyet bulunacak bir husus yoktur. Hidâyet, Kur’ân’ın getirdiği ve peygamberin çağırdığı ve sahabenin, insanlar tefrikaya düşmeden önce üzerinde bulunduğu yoldur. Bunun dışındakiler ise uydurmadır.”<sup>683</sup>*

Kur’ân’ın bütününe ve sünnetin sıhhati kesinleşmiş olan kısmına baktığımızda, sahabe hakkında olumlu<sup>684</sup> ve olumsuz/kınayıcı/uyarıcı<sup>685</sup> ifadelere rastlamak mümkündür. Ayrıca sahabenin birbirlerini uyarıcı ve kötü durumlardan rahatsızlıklarını dile getirilen rivayetler de bulunmaktadır.<sup>686</sup> Bu nedenle sahabeyi yüceltenler de - olması gerekenden fazla bir şekilde masûniyet kazandırarak yüceltenleri kastediyoruz- onların

<sup>683</sup> Öz, **İmam-ı Âzam’ın Beş Eseri, Risâle ila Osman Bettî**, s. 35.

<sup>684</sup> Bu ayetlerden ve hadislerden bazıları için bkz. Âl-i İmran, 3/110; Bakara, 2/143; Fetih, 48/18, 29; Tevbe, 9/100; Enfal, 8/64; Haşır, 59/8-10; Hadid, 57/10; Enbiya, 21/101; A’râf, 7/157; Buhârî, **Fezâilü’s-Sahabe**, 1.

<sup>685</sup> Bu ayetlerden ve hadislerden bazıları için bkz. Haşır, 59/7; Nisâ, 4/65; Tevbe, 9/ 24, 37-40, 102; Cuma, 62/11. İlgili ayetlerden bir kısmını değerlendiren Fazlurrahman, Allah Rasûlü’nün (sav) hakem olarak otoritesinin İslâm toplumu içinde bazı çevrelerde rahatsızlıkla karşılandığını, Kur’ân’ın da bu duruma müdahale ettiğini belirtir (**İslâm**, s. 102); Allah Rasûlü’nün (sav) akrabalarından Zübeyir ile ensardan bir adam arasında meydana gelen anlaşmazlığı çözmek üzere Allah Rasûlü (sav) bir hüküm verdiğinde, adam Allah Rasûlü’nün hükmüne râzı olmamış, hatta onun akrabasını kayırdığını söyleme cüretinde bulunmuştu. Yüzünün rengi değişen Allah Rasûlü (sav), daha ağır bir hüküm getirmişti. Zübeyr, **فلا وربك**

**لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم** ayetinin (Nisâ, 4/65) bu vesileyle nâzil olduğunu nakleder (Taberî, **Câmiu’l-Beyan**, VIII, 519; Râzî, **Mefâtihu’l-Gayb**, V, 267; Zemahşerî, **Keşşâf**, I, 427; Tahâvî, **Şerhu Müşkili’l-Âsâr**, II, 111.

<sup>686</sup> Burada örnek olması açısından iki sahabinin rivayetlerine yer vereceğiz. İmran b. Husayn şöyle demektedir: “Allah’a yemin ederim ki, eğer isteseydim, iki gün hiç durmadan Allah Rasûlü’nden hadis nakledebilirdim. Ancak ashâbdan bazı kimselerin durumu, beni bundan alıkoydu. Onlar benimle beraber işittiler, gördüler. Buna karşılık öyle hadisler söylediler ki, aktardıkları gibi değildir. Ben de onlar gibi karıştırıp yanlışlık yapmaktan korkuyorum. Onlar bunu bilerek yapmıyorlardı ama hata ediyorlardı.” (İbn Kuteybe, **Te’vîl**, s. 40). Ayrıca Münakka b. Husayn’ın bu konudaki sözü, bazı olumsuzluklara dikkat çekmektedir: “Kur’ân ile örtüşen, Sünnete uygun olan hadislerden başka hiçbir hadis rivayet etmedim. Zira peygambere daha hayatta iken yalan isnat ediliyordu; ölümünden sonra nasıl olacağını siz düşünün.” (İbn Sa’d, **Tabakât**, VII, 63).

“Allah’ın dinini omuzları üzerinde bina ettiği” gerçeğini hakkıyla takdir edemeyip aşağılayanlar da, aynı kaynaklara, yani Kur’ân ve sünnete başvurmaktadır. Bu durumda takınılacak tavır, İmam Ebû Hanîfe’nin en belirgin yanını oluşturan bütüncül bir bakış açısına sahip olarak siyerin tamamını görebileceğimiz irtifâya ulaşmak olacaktır. Sahabeyi öven, Allah’ın kendilerinden râzı olduğunu açıkça ortaya koyan ve onları cennetle müjdeleyen ayetleri nasıl ortaya koyuyorsak, tamamen insanî –yani insanın fitratında bulunan- birtakım zayıflıklarını bildiren ayetleri de tavzih etmek durumundayız. Allah Rasûlü’nün (sav) dilinde en hayırlı nesil olarak takdir edilen bu mümtaz topluluk, yine onun dilinde te’dibe de maruz kalmıştır. “Ashâbıma sövmeyin”<sup>687</sup> diye uyarıda bulunan Allah Rasûlü’nün (sav) muhataplarının, yine o dönemdeki yeni Müslümanlar olduğunu göz ardı etmemeliyiz.<sup>688</sup> Allah Rasûlü’nün (sav), onlardan bazılarını cennetle müjdelediğini bildirmemiz gerektiği gibi, bazılarının had gerektiren suçlar işlediklerini, Allah Rasûlü’nün (sav) otoritesine isyan anlamına gelen davranışlarını, Onun (sav) kayırmacılık yaptığını ileri sürebilen sahabilerin varlığını, içki kullanmaktan dolayı gördükleri te’dipleri, Mekke’nin fethi için yapılan hazırlıkların –ki Allah Rasûlü’nün (sav) büyük bir gizlilik içerisinde yürüttüğü en büyük askerî harekâtıdır- bir sahabe tarafından, hem de Bedir’e iştirak etmiş bir sahabe tarafından Mekke’ye ihbar edilmesi teşebbüslerini, hepsinden de öte Efendimiz (sav) daha hayatta iken irtidat edenleri de bildirmek durumundayız. Cemel ve Sıffin Savaşları’nda ölenlerin sadece bir ictihad hatası sonucu<sup>689</sup> öldüklerini, dolayısıyla öldürenlerin bir suçunun olmayacağını ifade etmenin –hatta ictihaddaki hatalı sonuca bir sevap vaad eden hadise binâen sevaba nâil olacaklarını ileri sürmenin- ne denli doğru olduğunu, ehl-i beyt-i Mustafa’ya (sav) reva görülen zulümlerin değişik rivayetlerle hafifletilmesine çalışmanın ne dereceye kadar bizi rahatlatabileceğini, en azından

---

<sup>687</sup> Buhârî, **Fezâilü’s-Sahabe**, 5; Müslim, **Fezâilü’s-Sahabe**, 54.

<sup>688</sup> Buhârî şârihlerinden Aynî, buradaki hitabın sahabe dışındaki Müslümanlara olduğunu, bunun uzak bir ihtimal olmayacağını, yine Buhârî şârihlerinden Kirmanî’nin bu yöndeki yorumunu da hatırlatarak ileri sürer (**Umdetü’l-Kârî**, XXIV, 274). Oysa aynı hadisi değerlendiren İbn Hacer, hadisin vârid olduğu olaya atıfla, hitabın sahabeye olduğu kanaatindedir (**Fethu’l-Bârî**, VII, 34).

<sup>689</sup> Nevevî, **Minhâc**, XVI, 93.

vardığımız sonuçların tarihî/ilmî kriterlere dayanıp dayanamayacağını düşünmemiz gerekir. Bunları sadece ehl-i sünnetin hüsn-i zannına binâen<sup>690</sup> izah etmeye çalışmak, tatminkâr gözükmemektedir. Bu izahların tatminkâr olmaması bir yana, oryantalistlerin bu konudaki araştırmalarının oluşturduğu sorunlarla başa çıkmaya çalışırken esaslı ve özgün bir cevap verme kabiliyetimizi de ortadan kaldırdığını görmekteyiz.

İlk Hanefî usûlcülerinden Cessâs, sahabe adaleti konusunda genel kanaatin dışına çıkarak “Sahabilerin ancak kendileri gibi bir sahabiden aktardığı ve onların tamamının makbul olduğu konusu, sanıldığı gibi değildir. Çünkü Allah Rasûlü zamanında, Allah’ın fâsık olduğunu belirttiği kimseler vardı. Ayette ‘Eğer size bir fâsık haber getirirse onu araştırın’ dendiğinde kastedilen kişi Velid b. Ukbe’dir. Allah Rasûlü zamanında yaşayan, onu gören ve daha sonra birçok yanlışlığa sapan, bu sebeple de adaletine zarar veren başka kimseler de vardır. Bunda hiç şüphe yoktur” tespitinde bulunur.<sup>691</sup> Sonraki Hanefî usûlcülerinden Pezdevî ve Abdülaziz Buhârî de benzer kanaate sahip olmuşlardır.<sup>692</sup> Sadrüşşerîa ise sahabenin tamamını “yalan söyleme lekesi ve kusurundan uzak” olarak görmüştür.<sup>693</sup> Teftâzânî ise, Sadrüşşerîa’nın bu istisnasız hükmüne “Yani çoğunluk itibarıyla böyledir” diyerek şerh düşer.<sup>694</sup> Kevserî, İmam Ebû Hanîfe’nin, her ne kadar sahabeyi udûl kabul ediyorsa da, onların hatadan uzak olduklarını, yaşlılık ve ümmîlik sebebiyle unutmama ve zabt kusurlarından berî olduklarını iddia etmediğini belirtir.<sup>695</sup>

Gerçekte sahabenin tanımı ve adaleti hakkında ortaya çıkan bu ihtilâfın ve bunun sonucunda da usûle ilişkin oluşan belirgin farkın en önemli âmili, şerîatın kaynaklarına herhangi bir şüphe karıştırmama kaygısıdır. Şerîatı bize nakleden birinci nesil olan sahabe hakkında vârid olacak herhangi bir şüphe ve sû-i zannın, doğrudan şerîata sirayet

---

<sup>690</sup> Ahmed Naim, **Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi**, I, 19.

<sup>691</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, III, 151.

<sup>692</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, III, 4.

<sup>693</sup> Sadrüşşerîa, **et-Tavzih**, II, 5.

<sup>694</sup> Teftâzânî, **et-Telviḥ**, II, 5.

<sup>695</sup> Kevserî, **en-Nüketü’t-Tarîfe**, s. 106.

edeceği öngörüsü, hem geçmişte<sup>696</sup> hem de günümüzde<sup>697</sup> sürekli olarak dile getirilmiştir. Bu aslında haksız ve yersiz bir endişe de değildir. Çünkü geçmişte sahabeyi fâsık olmakla itham edenler, kâfir olarak görenler olmuş ve bu sebeple de sahabenin aktardığı dinin ikinci kaynağı hakkında ciddi şüpheler oluşturmak istemişlerdir. Günümüzde de sahabe hakkında son derece yanlış, sığ ve hakaret içeren çalışmalar söz konusudur. Bizce burada edebe dayalı bir tenkit dengesi gözetilerek, ne tarihî hakikatleri görmezden gelme ne de sahabenin Efendimizce (sav) beyan buyurulan faziletini inkâr etme hatalarına düşülmelidir.

Buraya kadar aktardığımız bilgiler, râvi vasıflarından adaletle müteallik olanları kapsamaktadır. Hadis usûlü eserlerinde adalet vasfı için zikredilen İslâm, bülûğ, akıl, takvâ ve mürûeti sahabeye uyarladığımızda ortaya çıkacak olan duruma göre hareket etmek durumundayız. Elinde bir şey olmadığı halde hayvanını aldatarak kendisine çeken sahibinin, adaletine güvenilmez diyerek ondan rivayette bulunmamakla veya ücret karşılığı hadis öğreten bir kimsenin mürûetine ta'n etmekle haklı bir övünce sahip olan muhaddislerin, yukarıda zikredilen olaylara karışanları nasıl udûl olarak tadil ettiklerini bilmek gerektiği kanaatindeyiz.

Râvi vasıflarından ikinci grubu oluşturan zabt ilkeleri konusunda ilkinde nispeten daha esnek davranan ulemâ, onların yanılabilirliklerini, unutkanlıklarının olabileceğini, yanlış anlayabileceklerini ve duydukları gibi nakledememe ihtimalinin söz konusu olabileceğini söylemektedir.<sup>698</sup>

---

<sup>696</sup> İbn Kuteybe, **Te'vîl**, s. 25.

<sup>697</sup> Mesela Ergun Çapan, sahabenin tenkid edilmesini ve rivayetlerinin ta'n edilmesini, doğrudan doğruya Kur'ân'ı ve sünneti kabul etmemekle eşdeğer görmektedir. Yine ona göre, sahabeye güvenmemek, "İslâm Dini"ne şüphe ile bakmak demektir. Aslında o, böyle bir değerlendirme yaparken taşıdığı kaygı, dine güvenin sarsılmamasına yöneliktir (**Kur'ân-ı Kerim'de Sahabe**, Işık Yayınları, İzmir, 2004, s. 151). Ancak, sahabenin birtakım adalet ve zabt noksanlıklarına değinmek ve bu sûretle birtakım rivayetleri sahîh addetmemek de aynı kaygının eseridir.

<sup>698</sup> Zabıt alanındaki bu tamamen insanî kusurların sahabe adaletine zarar vermeyeceğini ileri sürenler de bulunmaktadır (Çapan, **Kur'ân-ı Kerim'de Sahabe**, s. 149).

Sonuç olarak rivayetleriyle bir dini oluşturan sahabe neslinin, diğer nesillerden farklı olmayan bir tenkide tâbi tutulması, sünnetin sahîhini sakiminden ayırmanın en doğru ve obektif metodudur. Bu, sahabenin izlediği bir yöntem olduğu gibi,<sup>699</sup> İmam Ebû Hanîfe ve onun metodolojisini benimseyen Hanefî usûlcülerinin de yöntemidir. Sahabe, cerh ve tadil ilkelerinin uygulanması açısından bir fâikiyete sahip değildir ve iddia edildiği gibi<sup>700</sup>, sahabenin hepsinin âdil olduğu konusunda ehl-i sünnetin bir icmâi da söz konusu değildir.<sup>701</sup>

### 2.3.2.3.1.3.Râvi Fıkıhı

Râvinin fakîh olması şartı, tıpkı diğer bazı usûl kuralları gibi Ebû Hanîfe'ye âidiyeti konusunda kesinliğin olmadığı şartlardan biridir. İlk olarak râvinin fakîh olması vasfını ele alırken buradaki fakîh kelimesinin anlamını doğru olarak tespit etmemiz gerekir. İmam Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde fıkıh sözcüğünün anlamlarına değinmiş ve bunun sonradan kazandığı anlamdan daha kuşatıcı olduğunu görmüştük. Bu geniş anlamıyla Allah Rasûlü'nün (sav) beyanlarında da bu ifadeye rastlamaktayız: “Sözlerimi işiten ve ezberleyip kavradıktan sonra işittiği gibi aynen başkalarına aktaran kimsenin Allah yüzünü ağartsın. Nice fıkıh taşıyıcısı vardır ki, onu kendisinden daha kavrayışlı kimselere aktarır. Ve nice fıkıh taşıyıcısı da vardır ki yüksek bir anlayış sahibi (fakîh) değildir.”<sup>702</sup>

---

<sup>699</sup> Bununla ilgili bir örnek eleştiri mecmuası için bkz. Zerkeşî, **Hz. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler**, çev. Bünyamin Erul, Otto Yayınları, Ankara, 2010. Bu kitabın sonuna, Hz. Âişe'nin bazı rivayetlerine yönelik itirazlar da eklenmiştir.

<sup>700</sup> Çapan, **Kur'ân-ı Kerim'de Sahabe**, s. 147.

<sup>701</sup> İsnevî sahabe adaleti konusunda üç görüş olduğunu belirtir. Buna göre, bazıları sahabede esas olanın adalet olduğunu savunur. İkinci gruba göre, onlar da adalet noktasında diğer Müslümanlarla aynı durumdadır. Üçüncü görüş sahipleri ise sahabenin fitnelerin ortaya çıktığı zamana kadar (bu da Hz. Osman'ın katli veya Muâviye'nin Hz. Ali'ye başkaldırması olaylarından biri olarak kabul edilir) âdil olduğunu, sonrası için aynı tespitin geçerli olamayacağını ileri sürer (**Nihâyetü's-Sûl**, III, 176).

<sup>702</sup> Ebû Dâvud, **İlim**, 10; Tirmizî, **İlim**, 7; İbn Mâce, **İlim**, 40.

İmam Ebû Hanîfe'nin bu ifadeyi döneminin anlamına uygun kullandığını düşünmek durumundayız. Yani sadece ictihada ehil kimse olarak değil, idrak melekesi son derece gelişmiş ve ince anlayışlı kimsenin durumu anlatılmaktadır. Sadece onun değil, talebelerinin de kullanımında bu genişliği hesaba katmamız gerekmektedir. Ebû Yûsuf, rivayetleri nasıl değerlendirmemiz gerektiği konusunda ölçüleri belirlerken, fıkıh otoritelerinin bilmediği, Kitap ve sünnete aykırı rivayetlerin ayıklanması gerektiğini, buna mukabil fukahânın bildiği rivayetlere sarılmak gerektiğini ifade eder.<sup>703</sup> Ebû Yûsuf'un bu ifadelerinde de fıkıh ehline vurgu yapılmaktadır. Bir başka konu münasebetiyle, tercih ettiği rivayeti "Bize Peygamber'den (sav) sika, fikhı ile marûf ve emin kimselerden ulaşan müsned bir habere göre"<sup>704</sup> diye niteleyerek râvinin fikhî vasfına dikkatlerimizi çeken Ebû Yûsuf, değişik rivayetler arasından bu özelliği hâiz olan râvininkini tercih etmiştir. İmam Muhammed de, diyet konusunda Müslüman ile kâfir arasında bir fark olmadığını ayet ve hadislere dayalı olarak delillendirirken İbn Şihâb Zührî'nin rivayetini tercih sebebini şöyle açıklar:

*"Bununla ilgili Allah Rasûlü'nden (sav) gelen pek çok marûf hadis vardır. O, kâfirin diyetinin müslümanın diyeti gibi olduğunu beyan etmiştir. Bunu, kendi döneminin en fakîhi, aynı zamanda Allah Rasûlü'nün (sav) hadislerini en iyi bilen İbn Şihâb Zührî rivayet etmiştir. Zührî, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman (ra) döneminde muâhedîn (kendisiyle saldırmazlık anlaşması yapılan kimsenin) diyetinin hür bir müslümanla aynı olduğunu söylemiştir. Muâviye ise bunu hür bir müslümanın yarısı olarak belirlemiştir. Zührî kendi döneminin en iyi hadis bilgini olduğu halde, nasıl oluyor da bu en fakîhlerinin rivayetine karşılık Muâviye'nin rivayetini kabul edip onunla amel ediyorlar."*<sup>705</sup>

Burada, İmam Muhammed, fakîh bir râvinin rivayetini, sahabeden bile olsa bu yönüyle bilinmeyen bir râvinin rivayetine tercih etmiştir.

---

<sup>703</sup> Ebû Yûsuf, **er-Red**, s. 31.

<sup>704</sup> Ebû Yûsuf, **er-Red**, s. 16.

<sup>705</sup> Şeybanî, **el-Hucce**, IV, 344.

Haneî haber teorisinin oluşturulmasında önemli bir yere sahip olan İsa b. Ebân, râvinin fakîh olma şartını ileri sürer ve onun, fetvâlarıyla bilinen birisi olması gerektiğinden bahseder.<sup>706</sup> Haneî usûlünde “haber” teorisinin kurucusu olarak kabul edilen<sup>707</sup> İsa b. Ebân ile yine klasik dönem Haneî usûlünde önemli bir yere sahip olan Ebû'l-Hasan Kerhî, bu konuda farklı görüşlere sahiptir. İsa b. Ebân, İmam Ebû Hanîfe'nin haber-i vâhidi reddetmesi konusunda kıyasa aykırılık ve râvinin fakîh olmamasını ileri sürerken Kerhî, onun bu görüşlerini kabul etmemektedir.<sup>708</sup>

Debûsî, rivayetleri kabul edilen râvileri ele aldığı bölümde, sahîh kıyasa aykırı olmadığı sürece meşhûr râvilerin haberlerinin makbul olduğunu, sahîh kıyasa aykırı olduğu takdirde ise râvinin fıkîh, re'y ve ictihad ehli olup olmamasına bakılacağını iddia eder. Râvi fakîh ise kıyas reddedilir; buna karşılık ehl-i fıkîh ve re'y değilse kıyas karşısında onun haberi reddedilir.<sup>709</sup> Daha sonra da Ebû Hureyre'nin başka sahabilerce tenkide uğrayan rivayetlerinden örnekler vererek, onun adaletinin meşhûr olması ve kadrinin yüceliği mahfuz, ehl-i ictihad olmaması sebebiyle, rivayetlerine mukabil kıyasın öne alınacağını belirtir.<sup>710</sup> Serahsî, marûf râvileri, fıkhiyla marûf olanlar ve adaletiyle marûf olanlar diye taksime tâbi tuttuktan sonra Ebû Hureyre, Enes b. Mâlik gibi sahabeleri adaletiyle tanınmış olanlardan saymakta ve tenkide uğrayan bazı rivayetlerine örnekler vermektedir.<sup>711</sup> Bununla birlikte Serahsî, İmam Muhammed'in

---

<sup>706</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 558.

<sup>707</sup> Bedir, **Haneî Fıkîh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi**, s. 53; Yiğit, **Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet**, s. 298.

<sup>708</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 559. İbn Emir Hâc da haber-i vâhidin mutlak olarak kıyasa takdim edileceğini, bunun İmam Ebû Hanîfe, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in görüşü olduğunu ileri sürer (**et-Takrîr ve't-Tahbîr**, II, 308). Tehânevî, **İ'lâü's-Sünen**, Thk. Hazim Kâdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, XIV, 98-99. Dönmez, **İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı**, s. 265.

<sup>709</sup> Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 180.

<sup>710</sup> Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, ss. 180-181.

<sup>711</sup> Serahsî, **Usûl**, ss. 262-263.

İmam Ebû Hanîfe'den bir rivayetine yer vererek, onun, Enes b. Mâlik'in hayız süresine ilişkin kavlini makbul saydığını belirtir.<sup>712</sup>

Pezdevî, râvinin fakîh olmasını haber-i vâhidin kıyasa muhalif olması durumunda gerekli görür<sup>713</sup> ve zabt konusunun tanımını ve taksimini yaparken rivayetleri teâruz eden râviler arasından tercihte bulunmada, fakîh olan râviyi tercih etmenin, mezhebin kıstası olduğunu belirtir: “Yine bunun içindir ki, muâraza halinde fıkıhla marûf olan kimsenin rivayeti, fıkıhla marûf olmayanın rivayetine tercih edilir.”<sup>714</sup> Abdülaziz Buhârî ise, bazılarına göre fekahetin şart olmadığını belirtir.<sup>715</sup> O, İmam Şâfiî ile birlikte hadis imamlarının çoğunluğunun râvide fakîh olma şartını aramadığını kaydettikten sonra, Ebû'l-Hasan Kerhî'nin de aynı kanaatte olduğunu, ancak İsa b. Ebân'ın, rivayetin kabulünde bu şartı aradığını belirtir.<sup>716</sup> Son olarak Sadrüşşerîa da râviyi, fıkıh ve ictihadiyla bilinenler ile rivayetleriyle bilinenler olarak ikiye ayırır.<sup>717</sup> Burada hem râvi fikhının şart olup olmadığını göstermek hem de Ebû Hureyre'nin İmam Ebû Hanîfe nezdindeki konumunu tasrih etmek açısından önemli olan iki örnek üzerinde duracağız. Bu rivayetlerin ikisi de Ebû Hureyre'den aktarılmıştır.

1-Musarrâ hadisi: Hanefî usûl eserlerinde ve fıkıh kitaplarında râvinin fakîh olmaması,<sup>718</sup> kıyasa aykırılık,<sup>719</sup> usûle muhalefet,<sup>720</sup> Kur'ân ve meşhûr sünnete arz,<sup>721</sup>

---

<sup>712</sup> Serahsî, **Usûl**, s. 265. Tehânevî, Ebû Hureyre'nin Allah Rasûlü (sav) zamanında fetvâ veren, fakîh sahabeyle muâraza edecek kadar ictihada ehil bir fakîh olduğunu belirttikten sonra, Zehebî'nin Ebû Hureyre hakkındaki “hâfız, fakîh, fetvâ ehlinin büyüklerinden” şeklindeki değerlendirmesine yer verir (**İ'lâu's-Sünen**, XIV, 102).

<sup>713</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 553 (Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr** ile birlikte).

<sup>714</sup> Pezdevî, **Usûl**, II, 554 (Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr** ile birlikte).

<sup>715</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 550.

<sup>716</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 551.

<sup>717</sup> Sadrüşşerîa, **et-Tavzîh**, (şerhi **et-Telvîh** ile birlikte), II, 6.

<sup>718</sup> Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 182.

<sup>719</sup> Serahsî, **Usûl**, s. 264; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 556; Sadrüşşerîa, **et-Tavzîh**, II, 8.

<sup>720</sup> Tehânevî, **İ'lâu's-Sünen**, XIV, 76. Tehânevî, usûle muhalefetle ne demek istediğini, İbn Hacer'in musarrâ hadisine yaptığı açıklamaya cevap olarak şöyle açıklamaktadır: “İbn Hacer'in (usûle muhalefet ve usûl kıyasına muhalefet hakkında) söyledikleri, onun usûl kıyasının mânasını kavrayamamasından kaynaklanmaktadır. Çünkü o, kıyas deyince fer'in asıl üzerine takdiri olan “usûlî kıyas”ı, usûlden de Kitap, sünnet, icmâ ve kıyası anlamaktadır. Oysa mesele onun anladığı gibi değildir. “Usûl kıyası”nın



hadis metninde ıztırab olması,<sup>722</sup> kazâî-siyasî ayrımı yapılması<sup>723</sup> ve neshedildiği<sup>724</sup> gibi birbirinden farklı gerekçelerle reddedildiği ileri sürülen bu hadiste Allah Rasûlü (sav) şöyle buyurmaktadır: “Kim (sütü çok görünsün diye) memeleri şişirilmiş bir koyun satın alırsa onu götürüp sağısın. Hayvanın sütünü beğenirse onu yanında tutar; aksi halde o hayvanı geri verir ve bir sâ’ da hurma verir.”<sup>725</sup> Buna ek olarak Tirmizî rivayetinde muhayyerlik süresinin üç gün olacağı da yer alır: “Kim memeleri şişirilmiş bir koyun satın alırsa üç güne kadar muhayyerdur. Onu dilerse olduğu gibi kabul eder; dilerse bir sâ’ yiyeceklerle birlikte iade eder.”<sup>726</sup> Bu hadisi Ebû Hanîfe’nin reddettiğine dair muahhar dönem usûl eserlerinde farklı gerekçeler ileri sürülmüştür. Ancak ilk dönemde yazılan eserlerde, İmam Ebû Yûsuf, bu hadisin herhangi bir gerekçeyle reddedilmesini haksız çıkaracak bir görüş ortaya koymaktadır. Alışverişte muhayyerlik süresinin üç gün olduğunu yukarıda geçen hadise dayandıran İmam Ebû Yûsuf ve Muhammed, Ebû Hanîfe’nin görüşünün de bu şekilde olduğunu belirtirler.<sup>727</sup> Buna göre, İmam Ebû Hanîfe, Ebû Hureyre’den rivayet edilen bu hadisi, metnindeki ilk bakışta görülen müşkillere rağmen sahîh olarak kabul etmiş ve onunla amel etmiştir. Ancak hadisin ikinci kısmında yer alan tazminle ilgili olarak mensûh olduğu şeklinde açıklamalara da

---

mânası, küllî asılların muktezasıdır. Buna göre musarrâ hadisi, tazmin, tağrim (borç) ve diğer konulardaki küllî asılların gerektirdiği şeylere muhaliftir. Şöyle ki, ceza ancak misliyle olur; misil de ya surî olur ya da manevî. Surî misil ise her halükârda manevî olana takdim edilir. Bunlar, şeriatın sabit asıllarıdır. Hadis ise bu asıllara muhaliftir; dolayısıyla onunla amel edilmez. Sonuç olarak hadiste beyan edilen şey, geri verilmez. İbn Hacer’in “Hadisin kendisi asıl olduğu halde, ‘Nasıl asıl kendisine muhaliftir’ denilir” sözüne gelince bu yanlış, hatalı ve uygulanamaz bir görüştür. Sebebi ise, bu görüşün (usûl anlayışının) usûl-i erbaa üzerine kurulu olmasıdır. Biz burada kastedilenin küllî asıllar olduğunu açıklamıştık. Onun görüşü yanlış olmasaydı bile, bir aslın başka bir asla muhalif olması, ihtimal dışı değildir. Bazen bir hadis, Kur’ân’a aykırı olur, bazen de bir başka hadise muhalif olur. Bunun böyle olduğu herkesin malumudur.” (İ’lâü’s-Sünen, XIV, 76).

<sup>721</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 4; Sadrüşşerâ, **et-Tavzîh**, II, 17: Teftâzânî de bu hadisin sadece kıyasa aykırılıkla reddedilmediğini, Kitap’a muhalif oluşunun çok net olduğunu belirtir (**et-Telvîh**, II, 17).

<sup>722</sup> Tehânevî, **İ’lâü’s-Sünen**, XIV, 75.

<sup>723</sup> Tehânevî, **İ’lâü’s-Sünen**, XIV, 78-79, 82-84.

<sup>724</sup> Tahâvî, **Şerhu Meâni’l-Âsâr**, VIII, 35.

<sup>725</sup> Buhârî, **Büyû**, 65; Müslim, **Büyû**, 7; Ebû Dâvud, **İcare**, 12; Tirmizî, **Büyû**, 29.

<sup>726</sup> Tirmizî, **Büyû**, 29.

<sup>727</sup> Ebû Yûsuf, **İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leyla**, ss. 16-17; Şeybanî, **el-Asl**, V, 117.

rastlamaktayız.<sup>728</sup> İbn Hacer, cumhûrun kavlinin hadisin zahir mânası olduğunu, İmam Züfer'in de bu görüşte olduğunu belirtir; ancak ona göre, kişi, bir sâ' hurma vermekle yarım sâ' buğday verme arasında muhayyerdur. Bir rivayette İbn Ebû Leyla ve İmam Ebû Yûsuf'un bu şekilde amel ettiği aktarılır. Ancak onlar da, hurmanın bedelini ödemeyi gerekli görürler.<sup>729</sup> İmam Mâlik, musarrâ hadisini usûl kıyasına muhalif görerek reddetmiştir.<sup>730</sup>

Tehânevî, konuya ilişkin teferruatlı bir bilgi verdikten sonra hadisin, kişilerin arasını bulup sulh sağlamaya yönelik olduğunu belirtmiştir. Yine ona göre, Ebû Hanîfe de bu hadise muhalefet etmemiş ve hadisi terk etmemiştir; ancak bu hadisi musâlaha çerçevesinde özel bir fetvâ olarak değerlendirmiştir.<sup>731</sup>

Tehânevî'nin bu yorumu, hem ilk dönem eserlerinde görülen İmam Ebû Hanîfe'nin hadislerle amel ettiği şeklindeki yaklaşımı yansıtarak onun görüşünün orijinalitesini bozmamış, hem de muahhar dönem Hanefî usûlcülerinin önemli bir kısmının değişik gerekçelerle hadislerle amel edilmediği yönündeki yaklaşımlarını da kapsayarak – o da yine farklı bir gerekçeyle- hadisin umûmî ve muttarid bir hüküm içermemesi sebebiyle amele esas teşkil etmeyeceğini tespit etmiştir.

2-Oruçlu iken unutarak yiyip içen kimsenin durumu: Buhârî ve Müslim'in Ebû Hureyre'den naklettiği bir hadiste Ramazan ayında unutarak bir şey yiyip içen kimsenin orucuna dair Allah Rasûlü (sav) “Orucunu tamamla. Çünkü sana yemek yediren ve içiren Rabbindir” buyurmuş,<sup>732</sup> bir başka rivayette de “Sen Allah'ın misafirisin” buyurmuştur.<sup>733</sup> İmam Ebû Hanîfe, kendisinden sonra yazılan Hanefî usûl eserlerinde

---

<sup>728</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, VIII, 35; Tehânevî, bu görüşün mesnedsiz olduğunu belirtir (*İ'lâû's-Sünen*, XIV, 82).

<sup>729</sup> Tehânevî, *İ'lâû's-Sünen*, XIV, 73 (İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*'den naklen).

<sup>730</sup> İbn Dakîk İd, *Şerhu Umdeti'l-Ahkâm*, I, 351; Tehânevî, *İ'lâû's-Sünen*, XIV, 81.

<sup>731</sup> Tehânevî, *İ'lâû's-Sünen*, XIV, 82-83.

<sup>732</sup> Buhârî, *Savm*, 26; Müslim, *Sıyam*, 171.

<sup>733</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 190; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, III, 126.

ictihada ehil olması çokça tartışma konusu olan bir sahabinin, Ebû Hureyre'nin bu rivayetini esas alarak gerçekte vereceği hükmü değiştirmiş ve unutarak yiyip içen kimsenin orucunun bozulmayacağını, bu hadise istinaden hükme bağlamıştır. Kıyas, bu durumdaki bir kimsenin orucunun bozulmasını gerektirir. Mesela namazda unutarak bir rüknün eda edilmemesi durumunda namazın iadesi gerektiği gibi, oruçta da unutarak yiyip içme, oruca münâfî olduğu için orucun bozulması ve kazâ edilmesi gerekir. Oysa Ebû Hanîfe, burada hadis sebebiyle kıyası terk edip istihsana göre<sup>734</sup> hüküm vermekte ve orucun bozulmayacağını söylemektedir. İmam Mâlik, bu durumdaki kimsenin orucunun bozulacağını belirtir.<sup>735</sup>

Bu konuya dair Serahsî'nin bir açıklaması, İmam Ebû Hanîfe'nin, unutarak orucunu bozan kimsenin durumu hakkında farklı bir ihtimali daha ortaya koymaktadır: “Bir kimse, oruçlu iken unutarak yiyip içer veya cinsel ilişkide bulunursa orucu bozulmaz. Bu konuda farz ve nafil oruçlar arasında fark yoktur. İmam Mâlik'e göre ise farz oruçta kazâ etmesi gerekir. Ebû Hanîfe'nin el-Câmiu's-Sağır'da söylediğine göre kıyas da bunu gerektirir: ‘İnsanların sözü, yani onların rivayet ettikleri hadis veya Ebû Hanîfe'nin hadise muhalefet ettiği şeklindeki sözü olmasaydı, oruç kazâ edilmeli derdim.’”<sup>736</sup>

Bu ifadeler, eğer Ebû Hanîfe'ye aitse, o aslında vermeyi düşündüğü hükmün dışında bir hükme kerhen karar vermiştir. Çünkü insanların kendisini hadise muhalefet ettiği şeklindeki suçlamasından çekinmiş ve bu durumdaki bir kimsenin orucunu kazâ etmeyeceğini söylemiştir. Ancak onun ictihadlarının geneline baktığımızda, böyle bir itham ihtimalinden dolayı asıl düşüncesinden vazgeçeceğini ileri sürmek, çok da isabetli gözükmemektedir. Zira Ebû Hanîfe, daha hayatta iken bu şekilde birtakım suçlamalara muhatap olmuş ve hiçbir şekilde insanların kınamasından çekinerek sahîhliğine

---

<sup>734</sup> Mevsilî, **el-İhtiyâr**, I, 190.

<sup>735</sup> İbn Dakîk İd, **Şerhu Umdeti'l-Ahkâm**, I, 270; Merginânî, **el-Hidâye**, I, 147.

<sup>736</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, III, 65.

inanmadığı bir hadisle amel etmemiştir. Kaldı ki, hadis ve sünnetin yurdu olan Medine'nin ünlü fakîh ve muhaddisi İmam Mâlik, bu örnekte kıyası öne alarak oruçlunun kazâ edeceğine hükmetmiştir.<sup>737</sup> Serahsî usûlünde de bu konuya yer verir ve “insanların sözü” ifadesini Allah Rasûlü'nden (sav) gelen rivayetler olarak tefsir eder. Kâsânî ise buradaki ibareyi insanların kendisini hadise muhalefet etmekle suçlaması olarak açıklar.<sup>738</sup> En azından Allah Rasûlü'nün (sav) beyanları için kullanılan haber, eser, hadis ve sünnet gibi sözcüklerin dışında böyle bir kelime kullanımı yaygın değildir.

Hanefî fıkıh kitaplarındaki genel yaklaşım, İmam Ebû Hanîfe'nin, unutarak orucunu bozan kimsenin orucunun bozulmayacağı görüşünü, sahîh bir hadisin vârid olması sebebiyle kıyası terk etmesine bağlama yönündedir.<sup>739</sup>

#### 2.3.2.3.1.4.İrsâl

İrsâlin tanımını yaparken onun zıddı olan isnâda da yer vermek, tanımın daha net anlaşılması adına faydalı olacaktır. İsnâd, hadisin metnine ulaştıran bir rivayet sistemidir ve “rivayetin belgesel delili”dir.<sup>740</sup> İsnâd bazen Allah Rasûlü'ne (sav) kadar varır; bazen sahabeye kadar ulaşır; bazen de tâbiünde son bulur.<sup>741</sup> İrsâl ise, sözlükte serbest bırakmak, salıvermek anlamlarına gelir ve takyid etmenin zıddıdır.<sup>742</sup> İrsâl, terim olarak hadisçilere göre, metnin senedinin en son ulaşması gereken yerde, yani sahabe zincirinde bir kopukluğun olmasıdır. İster sahabe, ister tâbiünden olsun, bir kimsenin Allah Rasûlü'nden (sav) duymadığı bir hadisi, ondan duymuş gibi nakletmesine irsâl denir.

---

<sup>737</sup> İbn Dakîk İd, **Şerhu Umdeti'l-Ahkâm**, I, 270; Şeybanî, **el-Hucce**, I, 391.

<sup>738</sup> Kâsânî, **Bedâiu's-Sanâi'**, IV, 194.

<sup>739</sup> Şeybanî, **el-Hucce**, I, 391; Mevsilî, **el-İhtiyâr**, I, 190; Merginânî, **el-Hidâye**, I, 147; Bâbertî, bu hadisin Kitap'a aykırı olduğu şeklindeki itirazlara, yine Kitap'tan delil getirerek cevap verir (**el-İnâye**, III, 282); Kâsânî, **Bedâiu's-Sanâi'**, IV, 259; Zeylâî, **Tebyinü'l-Hakâik**, IV, 82; İbnü'l-Hümmam, **Fethu'l-Kadir**, II, 327; Şeyhzade, **Mecmau'l-Enhur**, II, 333; İbn Nüceym, **el-Bahru'r-Râik**, VI, 184; Serahsî, **Usûl**, I, 245; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, III, 454; İbn Emir Hâc, **et-Takrîr ve't-Tahbîr**, V, 315.

<sup>740</sup> Esed, **Sahîh-i Buhârî (İslâm'ın İlk Yılları)**, s. 8.

<sup>741</sup> İbn Hacer, **Nuhbetü'l-Fiker**, I, 230.

<sup>742</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, III, 3.

Aliyyu'l-Kârî'nin naklettiğine göre, İbn Hâcib, mürsel hadisi, sahâbi olmayan birinin "Allah Rasûlü (sav) şöyle buyurdu" demesi olarak tanımlar. Hatîb Bağdâdî de bu görüştedir. Ancak, o, muhaddislerin genel kullanımına atıfta bulunarak, irsâl ile tâbîî rivayetin kastedildiğini belirtir.<sup>743</sup> Hadisçilerin bu genel kullanımını inceleyen Ahmed Naim ise, Buhârî ve Ebû Dâvud'dan örnekler vererek erken dönem hadisçilerinin mürsel ile kastedtikleri anlamın, hadis terimlerinin belirginleşmesinden sonraki anlamından farklılık arz ettiğini tespit eder. Ona göre Buhârî ve Ebû Dâvud da, mürseli daha geniş anlamıyla, yani munkatı hadisi de kapsayacak şekilde kullanmışlardır.<sup>744</sup> İmam Şâfiî, usûlünde munkatı ve mürsel sözcüklerini aynı anlamda kullanmıştır: "Munkatı hadisi, onu bilen birisi için delil olarak görür müsün? Munkatı hadisin çeşitleri var mıdır, yoksa diğer hadislerle eşit midir" sorusunda geçen munkatı, mürselle aynı anlamda kullanılmıştır.<sup>745</sup> Her ne kadar, muahhar dönem hadisçileri ile fakîhler ve usûlcülerin irsâl tanımı farklı olsa da<sup>746</sup> tanımın temelinde bu inkıtâ vardır ve bu sebeple de hadisçiler, irsâl edilmiş (mürsel) olan hadisi sahîh kategorisinde ele almamış, zayıf saymıştır.<sup>747</sup> Bu yaklaşım tarzı, aynı zamanda İmam Ebû Hanîfe'nin zayıf hadislerle amel ettiği ve ihticacta bulunduğu şeklindeki iddia ve ithamlara da zemin hazırlamıştır.<sup>748</sup> Bu sebeple Ebû Hanîfe'nin delil olarak kullandığı hadislere muahhar dönem tasnifi çerçevesinde bakmak, isabetli gözükmemektedir.

Mürsel hadisle amel etme konusunda değinilmesi gereken önemli bir nokta, isnâdın ortaya çıkış zamanını ve sebebini tespit etmek olmalıdır. Isnâdın ne zaman

---

<sup>743</sup> Aliyyu'l-Kârî, **Şerhu Nuhbeti'l-Fiker**, I, 401.

<sup>744</sup> Ahmed Naim, **Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi**, I, 112.

<sup>745</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s. 460. Şâfiî'nin bu eserini tercüme edenler (Abdülkadir Şener ve İbrahim Çalışkan), onun munkatı ile mürseli eş anlamlı olarak kullandığını belirtir (**er-Risâle, İslâm Hukukunun Kaynakları**, TDV Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 2007, s. 249); Tahâvî, rehinle ilgili hadislerin senedlerini ele aldığı bölümde, muhtemelen, munkatı ifadesini mürsel hadisler için kullanıyor. Tahâvî, aynı yerde tâbîî imamlarından sadece Saîd b. Müseyyeb'in mürsellerinin makbul olarak görülmesini de, diğer tâbîî imamlarının üstünlüklerini ortaya koyarak, ilkesizlik ve dolayısıyla tutarsızlık olarak görmektedir (**Şerhu Meâni'l-Âsâr**, IV, 100).

<sup>746</sup> Muhammed b. İbrahim Halebî, **Kafvu'l-Eser**, I, 70; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, III, 4; Süyûtî, **Tedribü'r-Râvî**, I, 196; Aliyyu'l-Kârî, **Şerhu Nuhbeti'l-Fiker**, I, 401.

<sup>747</sup> Ahmed Naim, **Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi**, I, 150.

<sup>748</sup> İbn Hazm, **el-İhkâm**, VII, 54; İbn Kayyım Cevziyye, **İ'lâmü'l-Muvakkûn**, I, 77.

ortaya çıktığı konusunda tâbiîn imamlarından Muhammed b. Sîrîn'in (v. 110) sözleri önemlidir. O, fitne çıkmadan önce isnâdın sorulmadığını, fakat fitneler ortaya çıkmaya başlayınca "Bize rivayet ettiğiniz kimselerin isimlerini söyleyin" denmeye başladığını bildirir.<sup>749</sup> Isnad ilmini mahzâ din olarak gören İbn Sîrîn, muhtemelen bu fitnelerden sonrasını kastederek "Bu ilim dindir; öyleyse dininizi kimlerden aldığınıza dikkat edin" diyerek uyarıda bulunmuştur.<sup>750</sup> Fitnelerin ortaya çıkışı, genel olarak Hz. Osman'ın katledilmesini takip eden olaylar olarak anılır. Çünkü İslâm tarihinin en sarsıcı ve tahripkâr olayları o dönemde ve sonrasında meydana gelmiştir. Bu dönemden itibaren isnâdın gelişmiş şekliyle uygulandığını görmekteyiz. Allah Rasûlü'nün (sav) hadisleriyle mevzû hadisleri ayırabilmek amacıyla başvurulmuş bu yöntem, İmam Mâlik'in açıklamasına göre ilk olarak İbn Şihâb Zührî (v. 124) tarafından sistematik olarak uygulanmıştır.<sup>751</sup> Bu bilgiler, bize hadisin râvilerinin bir senede bağlı olarak nakledilmesi uygulamasının ortaya çıkışı ve gelişim seyri hakkında bir fikir vermektedir. Tâbiîn veya etbâ-ı tâbiîn döneminde rivayet edilen hadislerin herhangi bir râvisinin zikredilmeyerek senedin munkatı olması, o dönemde yaygın bir uygulama olduğu için<sup>752</sup> bunu hadisin zayıflığına bir sebep olarak görmek, tarihî olgularla çelişmek anlamına gelir. Özellikle de, İmam Ebû Hanîfe'nin delil olarak gördüğü bu mürsel hadisler sebebiyle, onun zayıf hadislerle amel ettiğini ileri sürmek, muahhar dönem terimlerini erken dönem İslâm tarihine uyarlayarak anakronizme yol açmaktadır. Hiç şüphesiz böyle bir yorumlama faaliyeti, hakikate ulaşmak için isabetli değildir. Bilgilerin yanlış olduğu bir yorumlamada, sonuçların doğruluğunu tartışmak, abesle iştigal etmek anlamına gelir. İlk nesillerde, Allah Rasûlü'nden (sav) aktarılan bilgilerde yöntem, isnâd değil irsâl olduğu için, Irak ve Medine ekollerinin irsâle delil olma değeri verdiği

---

<sup>749</sup> Müslim, **Mukaddime**, ss. 79-80.

<sup>750</sup> Müslim, **Mukaddime**, s. 79.

<sup>751</sup> İbn Ebû Hatim, **el-Cerh ve't-Ta'dîl**, I, 74.

<sup>752</sup> Kevserî, **el-Fıkh ve Usulü'l-Fıkh min A'mâli'l-İmam M. Zâhid el-Kevserî, İhkâku'l-Hak bi İbtâli'l-Bâtıl fî Muğîsi'l-Halk**, s. 169.

görülmektedir.<sup>753</sup> İbn Cerîr Taberî, bu tarihî durumu şöyle açıklamaktadır: “M rseli kabulde bütün t b  n’in icm ı vardır. Ne onlar ne de onlardan sonraki imamların hiçbiri, 200 yılına kadar, mürseli inkâr etmemiştir.”<sup>754</sup> Taberî’nin icmâ olduğunu ileri sürdüğü konu, her ne kadar bir icmâ özelliğini ta ımasa da,<sup>755</sup> irs lin yaygın olduğunu vurgulama adına önemli bir tespit olarak görülmelidir.

Hanefî usûlcüler ile Mâlikî us lc lere göre sahabe, t b  n ve etbâ-ı t b  n’in mürselleri makbuldür ve hüccet olarak bir değere sahiptir.<sup>756</sup> İmam Eb  Hanîfe’nin bu konudaki görüşlerini   renebildi imiz ilk eserlerden biri olan Cessâs’ın usûlünde, etbâ-ı t b  n’in mürsellerinin kabul edilmesi konusunda kısmen muğlak ifadelere rastlamaktayız.<sup>757</sup> Bunun, İmam Eb  Hanîfe’nin kabulü m , yoksa Cessâs’ın izlediği metod mu olduğunu tam olarak tespit etmek zorla maktadır. Cessâs, mürsel haberi ele aldığı bölümde, ilk olarak sahabe ve t b  n mürsellerinin Hanefî mezhebince makbul olduğunu tespit ettikten sonra,<sup>758</sup> buna etbâ-ı t b  n mürsellerinin de makbul olduğunu kendi g r    olarak eklemektedir. Ancak İsa b. Ebân ve Eb ’l-Hasan Kerhî’nin konuya ilişkin görüşlerini aktardıktan sonra, t b  n ve etbâ-ı t b  n mürsellerinin –herhangi bir şüphe içermediği sürece- Eb  Hanîfe tarafından da benimsendi ini belirtir.<sup>759</sup>

---

<sup>753</sup> Bedir, **Hanefî Fık h Teorisinde Peygamber’in Otoritesi**, s. 104; İbrahim Nehaî’nin fık h ve usûl anlayışını inceleyen Muhammed Revvas Kal’aci, onun mürsel hadisi delil olarak kullandığını belirtir (**Mevs atu Fık hi İbrahim Nehaî**, s. 771).

<sup>754</sup> Ahmed Naim, **Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve  erhi**, I, 143.

<sup>755</sup> Ahmed Naim, mürsellerinin kabulünde icmâ olan Saîd b. Müseyyeb’in (v. 89) kendisinin mürseli terk ettiğinin rivayet edildiğini, ayrıca Urve b. Zübeyir (v. 94), Zührî (v. 124), Muhammed b. S r n (v. 110), Yahya b. Saîd Kattân (v. 188), Abdurrahman b. Mehdî (v. 198) gibi ilk dönem imamlarından bazılarının, m rselle ihticacta bulunmadığının aktarıldığını belirtir (**Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve  erhi**, I, 145); M rseli mutlak olarak delil görmeyenler için ayrıca bkz. Selahattin Polat, **Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri**, TDV Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2010, ss. 129-130.

<sup>756</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 30; Serah s , **Usûl**, s. 278; Sadr     , **et-Tavzîh**, II, 14; Abdülaziz Buhârî, **Ke   ’l-Esrâr**, III, 4; Muhammed b. İbrahim Halebî, **Kafvu’l-Eser**, I, 51; İbn Salâh, **Mukaddime**, I, 31.

<sup>757</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 30.

<sup>758</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 30.

<sup>759</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 31.

İmam Ahmed b. Hanbel'den gelen bir rivayete göre, o da mürsel hadisle amel etmektedir.<sup>760</sup> İmam Şâfiî ise, mürsel hadisteki inkıtâ ve dolayısıyla râvinin mevsûkiyetini tespit edememe sebebiyle mürsel hadisleri delil olarak kabul etmemektedir. Ancak mürsel hadis, belirli özelliklere sahipse o takdirde İmam Şâfiî tarafından delil olarak kabul edilmektedir.<sup>761</sup> Mesela “Mirasçıya vasiyet yoktur” hadisini, munkatı olsa da –burada Şâfiî'nin munkatı ve mürseli eş anlamlı olarak kullandığını hatırlayalım- bütün bilginlerin icmâ ile delil getirmelerinden dolayı kabul eden İmam Şâfiî, bu özelliği, kanaati güçlendirici bir ilke olarak görmüştür.<sup>762</sup> Yine İmam Şâfiî'ye göre, büyük tâbiîn neslinden sonraki râvilerin mürsellerini hiçbir kimse kabul etmemiştir.<sup>763</sup> Süyûtî, İmam Şâfiî'nin kavî-i kadîminde Saîd b. Müseyyeb'in mürsellerini kabul ettiğini, ancak daha sonra ortaya koyduğu görüşünde muhaddislerle aynı çizgide görüş belirttiğini söylemektedir.<sup>764</sup>

İmam Şâfiî'nin mürsel hadislere ihtiyatla yaklaşmasının gerekçesi olan güvenilirlik sorunu, Hanefî usûlünde şaşırtıcı bir şekilde râvi mevsûkiyetine delil olarak sunulmaktadır. İsa b. Ebân'ın mürsel hadisi, müsnedden daha kuvvetli görmesi,<sup>765</sup> ilk bakışta son derece tuhaf ve garip durmaktadır. Ancak, A'meş'in İbrahim Nehaî'den naklettikleri ile Hasan Basrî'nin sözleri, mürselin neden daha kuvvetli görüldüğünü açıklamaktadır: A'meş, İbrahim Nehaî'ye senedli hadis rivayet etmesini talep edince İbrahim Nehaî şöyle cevap verir: “Eğer ‘Bana falan kişi Abdullah’tan (b. Mes’ud) rivayet etti’ diyecek olursam bil ki, bana bu hadisi sadece o adını andığım kişi aktarmıştır. Ama ‘Abdullah (b. Mes’ud) dedi ki’ diyecek olursam bil ki, bu hadisi bana

---

<sup>760</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, III, 4.

<sup>761</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, ss. 461-462; Muhammed b. İbrahim Halebî, **Kafvu'l-Eser**, I, 67; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, III, 4.

<sup>762</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, ss. 86-87.

<sup>763</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s. 463.

<sup>764</sup> Süyûtî, **Tedribü'r-Râvi**, I, 200.

<sup>765</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi'l-Usûl**, II, 30; Pezdevî, **Usûl**, III, 4, 8; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, III, 8; Sadrüşşerîa, **et-Tavzih**, II, 14.



bir topluluk rivayet etmiştir.”<sup>766</sup> Hasan Basrî de “Bir hadis rivayetinde dört sahâbi birleştğinde onları zikretmem ve doğrudan doğruya Allah Rasûlü’ne (sav) isnâd ederim” demektedir.<sup>767</sup>

Pezdevî, mürsel hadisi kabul etmeyenleri, hadisin en güvenilir olanını terk ederek pek çok sünneti amel edilemez kılmakla ve reddetmekle itham eder. Abdülaziz Buhârî de ehl-i hadisin bu yaklaşımını, iddia ettikleri sünnetin korunması misyonuna zıt görmekte ve şöyle demektedir:

*“Mürsel hadislerin kabul edilmemesi, pek çok sünnetin işlevsiz kılınması anlamına gelmektedir. Çünkü mürsel hadisler bir araya getirildi ve toplam elli cilde (cüz) ulaştı. Bu, bir leke olarak onlara yeter. Onlar kendilerini ashâb-ı hadis olarak takdim ediyor, öyle tanımlıyorlar; bir de kendilerini hadislere sahip çıkma ve onlarla amel etme mevkiine layık görüyorlar. Buna rağmen, hem son derece güvenilir olan hem de çokça bulunan bir hadis türünü reddedebiliyorlar. Buna sünnetin işlevsiz kılınması ve yok edilmesi denir, sünnetin korunması ve ona önem verilmesi değil.”*<sup>768</sup>

Mürsel hadis konusundaki bu yaklaşım farklılıklarına baktığımızda, ehl-i hadis ve ehl-i re’yin yer değiştirdiğini düşünmemize sebep olacak bir tutum sergilendiğini görmekteyiz. İmam Ebû Hanîfe, ki re’y ehlinin öncü ismidir, Hanefî usûl eserlerinin konuya ilişkin tespitlerinin ona nispeti sahîh ise, mürsel hadisi delil olarak görürken, İmam Şâfiî, ki o da ehl-i hadisin imamıdır, mürsel hadisin kabul edilebilmesi için pek çok şart ileri sürebilmektedir.<sup>769</sup> Bu farkın oluşmasına etki eden bir âmil de, İmam Ebû Hanîfe’nin sahabe nesline olan yakınlığı ve rivayetlerine yer verdiği kimseleri bizzat tanıma imkânına sahip olmasıdır. İmam Şâfiî’nin, güvenilirlik ekseninde belirlediği kuşkucu tutumu, İmam Ebû Hanîfe’ye nispetle geç bir dönemde yaşamış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu konuda İbn Teymiyye de müctehid imamlar döneminin

---

<sup>766</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 32-33; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, III, 7.

<sup>767</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 33; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, III, 7.

<sup>768</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, III, 8.

<sup>769</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, ss. 461-462.

müteahhirîn dönemine nispetle, sünnet bilgisi açısından daha iyi olduğunu tespit ederek, o dönemde yaşayan imamlara sahîh yolla ulaşan hadislerin sonraki dönemlere zayıf tarîklerle ulaşmış olabileceğini belirtir.<sup>770</sup>

İbnü'l-Cevzî de, bir başka münasebetle kaynağa yakın olmanın avantajlarını dile getirir ve sadece bu yakınlığın bile, bir görüşü daha muteber kılacağını belirtir: “Öğrencileri ve ona tâbi olanlar, İmam Ebû Hanîfe’nin sözlerini ve halini başkalarından çok daha iyi bilir. Bu durumda onların naklettiklerine bakmak, başkalarının anlattıklarına bakmaktan iyidir.”<sup>771</sup> Yakınlığın hadis usûlünde bir hadisin sahîhliğini artırıcı niteliği de dikkate alındığında, Ebû Hanîfe’nin bu konuda sahip olduğu üstünlük, onun, rivayetlerin sıhhatini daha kolay bilmesini sağlamıştır. İmam Mâlik’in mürsel hadis konusundaki benzer yaklaşımı, yine bu yakınlığın sağladığı imkânlardan kaynaklanmaktadır. Onun Muvatta’ında yer alan mürsel hadisleri inceleyen İbn Abdülberr, sadece üç hadis hariç, bütün hadisleri tavsîl etmiş ve senedlerini açıklamıştır.<sup>772</sup> Mürsel hadislerin irsâl edilme sebepleri arasında Hz. Peygamber (sav) dönemine yakınlık ve râvilerin adaleti gibi özelliklerin zikredilmesi de son derece önemlidir.<sup>773</sup> Muhammed b. Yûsuf Salihî şöyle demektedir: “Ebû Hanîfe’nin kabul ettiği bir kısım hadisleri, sonraki bazı bilginlerin sözlerine dayanarak senedleri yönünden zayıf saymak doğru değildir. Çünkü o, rivayet ettiği kimselerin durumunu çok iyi biliyordu. Genellikle kendisiyle sahabe arasında iki râvi bulunuyordu.”<sup>774</sup>

Sahabe mürsellerinin makbul olduğu konusunda, dikkate alınmayacak bir yaklaşım hariç, görüş birliği bulunmaktadır. Bu kabulün gerekçesi sahabe olma vasfı mı,

---

<sup>770</sup> İbn Teymiyye, **Ref’u’l-Melâm**, s. 18.

<sup>771</sup> Nu’mânî, **İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe’nin Hadis İlmindeki Yeri**, s. 83.

<sup>772</sup> Muhammed b. Ahmed Uleyş, **Fethu’l-Aliyyi’l-Mâlik fi’l-Fetvâ ala Mezhebi Mâlik**, I, 118.

<sup>773</sup> Polat, **Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri**, s. 79.

<sup>774</sup> M. Yûsuf Salihî, **Ukûdü’l-Cüman**, s. 320; Mustafa Sıbaî, hadislerin tashih ve taz’ifindeki ictihadîliğe dikkat çeker: “Ebû Hanîfe’nin kabul edip amel ettiği ve muhaddislere göre zayıf olan hadislerin, Ebû Hanîfe’ye göre de zayıf olması gerekmiyor. Aksine onun genel usûlüne göre bu hadislerin sahîh olması gerekir. Bu meseledeki görüşler farklı olabilir. Bir imamın sahîh kabul ettiği bir hadis, bir başka imama göre sahîh olmayabilir.” (Sıbaî, **İslâm Hukukunda Sünnetin Yeri**, s. 487).

yoksa adalet midir? Gerçekte böyle bir sorunun sorulması, klasik hadis usûlcüleri ve Hanefîler dışındaki fıkıh usûlcüleri için anlamlı değildir. Çünkü sahabe ile onların âdil olması, birbirinden ayrılmaz unsurlardır. Hanefî fıkıh usûlünde bu konuda farklı görüşler söz konusudur. Mesela, Abdülaziz Buhârî, “Şerhu’t-Takvim”de sahabe mürsellerinin kabulünün, sahabe olmalarından ötürü değil, adalet vasfından kaynaklandığının anlatıldığını belirtir.<sup>775</sup>

İmam Ebû Hanîfe’nin mürsel hadisleri delil olarak aldığı ictehadlarından bazıları şunlardır:

1-Namazda kakhaha ile gülme: Namazda gülen bir kimse ile ilgili olarak üç terim kullanılır. Bunlardan tebessüm, herhangi bir ses çıkarmadan gülümseme anlamına gelir ve bir hükme menât teşkil etmez. Dahk, kişinin kendi duyacağı şekilde gülmesidir ve bu durumda namazını yeniden kılması gerekir. Kakhaha ise başkalarının da duyacağı şekilde gülmek anlamına gelir.<sup>776</sup>

İmam Ebû Hanîfe’nin iki öğrencisinin eserlerinde yer alan hadislerle göre namazda kakhaha ile gülen bir kimsenin abdest alması ve namazını yeniden kılması gerekmektedir. Bu hadislerin müsned ve mürsel olarak farklı tarîklerden geldiğini görmekteyiz: “Yûsuf babasından, o Ebû Hanîfe’den, o Mansur b. Zazan’dan, o Hasan’dan (Basrî), o da Ma’bed’den (İbn Ebû Ma’bed) rivayet ettiğine göre Allah Rasûlü (sav) namazda iken âma bir adam namaz kılmak için geldi ve bir çukura düştü. Bunun üzerine bazıları yüksek sesle (kakhahayla) güldü. Allah Rasûlü de (sav) namazı bitirince ‘Kakhahayla gülen kimse, abdest alsın ve namazını yeniden kılsın’ buyurdu.”<sup>777</sup>

---

<sup>775</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, III, 7.

<sup>776</sup> Mevsilî, **el-İhtiyâr**, I, 19; Aliyyu’l-Kârî, **Fethu Bâbi’l-Înâye**, I, 68.

<sup>777</sup> Ebû Yûsuf, **Kitabü’l-Âsâr**, I, 140.

Bu müsned hadise ilaveten Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'den, o Hammâd'dan, o da İbrahim Nehaî'den rivayet ettiğine göre Allah Rasûlü (sav) şöyle buyurmuştur: “Bir kimse namazda kahkahayla gülerse yeniden abdest alsın ve namazını iade etsin. Eğer gülümser ya da dişleri görünecek şekilde gülerse namazını tamamlamış olur.”<sup>778</sup>

İmam Muhammed de Hasan Basrî'den mürsel olarak rivayet ettiği hadiste Ebû Hanîfe, Mansur b. Zazan'dan, o Hasan Basrî'den, o da Hz. Peygamber'den (sav) rivayet etmiştir: “Allah Rasûlü (sav) namazdayken kible tarafından kör bir adam namaz kılmak için geldi. Sabah namazı kılınıyordu. Adam bir çukura düştü; bunun üzerine bazıları kahkahayla güldü. Allah Rasûlü (sav) namazını bitirince ‘Kahkahayla gülen kimse, yeniden abdest alsın ve namazını iade etsin’ buyurdu.”<sup>779</sup>

İmam Ebû Hanîfe'nin bu rivayetlerine göre namazda kahkahayla gülen bir kimsenin namazı bozulduğu gibi abdesti de bozulmuştur. Onun çağdaşlarından Süfyan Sevrî ve Evzâî de aynı kanaattedir.<sup>780</sup> Cessâs, usûlünde bu görüşün Hanefî geleneğinde İmam Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a ait olduğunu belirterek İmam Muhammed'in farklı düşündüğünü îma eder.<sup>781</sup> Serahsî, konuyu ele aldığı bölümde “Bir kimse ister unutarak ister kasden namazda kahkahayla gülerse yeniden abdest alır ve namazını iade eder. Çünkü Allah'a yakarma sırasında namazda kahkahayla gülmek, namazda konuşmaktan daha çirkin bir davranıştır. Bu sebeple kahkaha abdesti de bozan bir sebep olarak görülmüştür”<sup>782</sup> diyerek ilgili hadislere ek olarak<sup>783</sup> re'ye dayalı bir delil ortaya koymuştur. Daha sonraki Hanefî eserlerinde yukarıda geçen varyantlara ek olarak Ebû'l-Âliye'den mürsel olarak gelen bir hadise de yer verilir ve kahkahanın abdesti de bozacağı bildirilir.<sup>784</sup> Mamer'in Katâde'den, onun da Ebû'l-Âliye Riyâhî'den rivayet

---

<sup>778</sup> Ebû Yûsuf, **Kitabü'l-Âsâr**, I, 166.

<sup>779</sup> Şeybanî, **Kitabü'l-Âsâr**, I, 210.

<sup>780</sup> Aynî, **Umdetü'l-Kârî**, IV, 316.

<sup>781</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi'l-Usûl**, II, 188.

<sup>782</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, I, 171.

<sup>783</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, I, 78.

<sup>784</sup> Mevslî, **el-İhtiyâr**, I, 18; Merginânî, **el-Hidâye**, I, 19.

ettiğine göre Allah Rasûlü (sav) ashâbıyla namaz kılarken âma bir adam kuyuya düştü; bunun üzerine Hz. Peygamber'le (sav) namaz kılanlardan bazıları güldü. Hz. Peygamber de (sav) namazda gülen kimselerin yeniden abdest alıp namazlarını iade etmelerini emretti.<sup>785</sup>

el-Hidâye hadislerini tahric eden Zeylaî ve İbn Hacer, ilgili hadislerin hem müsned hem de mürsel tarîklerine yer vererek değerlendirmede bulunmuşlardır. Zeylaî, kakhaha hadisiyle ilgili olarak müsned ve mürsel rivayetleri sıralamıştır. Buna göre, ilgili hadis Ebû Musa Eş'arî, Ebû Hureyre, Abdullah b. Ömer, Enes b. Mâlik, Câbir b. Abdullah, İmran b. Husayn ve İbn Melic'ten müsned olarak rivayet edilmiş; Ebü'l-Aliye, Mabed Cühenî, İbrahim Nehaî ve Hasan Basrî'den mürsel olarak rivayet edilmiştir.<sup>786</sup> İbn Hacer de hadisin farklı tarîklerini müsned ve mürsel olarak aktardıktan sonra, en meşhûr rivayetin Ebü'l-Aliye rivayeti olduğunu, onun da sahîh olmadığını ileri sürmüştür.<sup>787</sup> Yine İbrahim Nehaî ile ilgili olarak Yahya b. Maîn'in "İbrahim Nehaî'nin mürselleri sahîhtir. Ancak, Bahreyn taciri hadisi ile kakhaha hadisi bundan müstesnadır" sözüne yer vererek onun rivayetini de sahîh kabul etmemiştir.<sup>788</sup>

İbn Türkmanî de müsned ve mürsel hadislerle yer verdikten sonra İbn Hazm'ın, kakhahanın abdesti de bozacağını, Ebû Musa Eş'arî, İbrahim Nehaî, Şâbî, Sevrî ve Evzâî'den gelen rivayetlere dayanarak belirtmiştir.<sup>789</sup>

Hanefî mezhebi dışındaki diğer üç mezhebe göre namazda kakhahayla gülmek, abdesti bozmaz.<sup>790</sup> İbn Rüşd'ün, ilgili mürsel hadisleri sahîh görmesine rağmen, usûle aykırı olduğu için reddedildiğini beyan etmesi, genellikle Hanefî usûlünde görülen bir

---

<sup>785</sup> Abdürrezzak, **Musannef**, II, 376.

<sup>786</sup> Zeylaî, **Nasbü'r-Râye**, I, 47.

<sup>787</sup> İbn Hacer, **ed-Dirâye**, I, 34.

<sup>788</sup> İbn Hacer, **ed-Dirâye**, I, 37.

<sup>789</sup> İbn Türkmanî, **el-Cevheru'n-Naki**, I, 144-146.

<sup>790</sup> İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid**, I, 29; Karâfî, **ez-Zehira**, I, 235-236; Şâfiî, **el-Üm**, I, 21; Sübkî, **el-İbhâc**, II, 340; İbn Kudâme, **el-Muğnî**, III, 194.

gerekçe olduğu için şaşırtıcıdır. Burada ayrıca mürsel hadislerin kabul edilmesi konusunda Abdülaziz Buhârî'nin ehl-i hadise eleştirilerini de hatırlamakta fayda vardır. Ona göre ehl-i hadis, kendine biçtiği rolün aksine, mürsel hadisleri reddederek sünnetin işlevsiz kılınmasına zemin hazırlamaktadır.<sup>791</sup> Yukarıda adı geçen iki fakîhin (İbn Rüşd ve Abdülaziz Buhârî) hangi mezhebe ait olduğu bilinmese, muhtemelen birincisinin Hanefî, ikincisinin de Şâfiî veya Hanbelî mezhebinden olduğu tahmin edilecekti. İbn Rüşd, İmam Ebû Hanîfe'nin, Ebû'l-Âliye tarafından rivayet edilen mürsel hadisi sebebiyle şâzz bir görüş ortaya koyduğunu söyledikten sonra buradaki usûlün, namaz dışında abdesti bozmayan bir şeyin namazda da bozmayacağı şeklinde olduğunu ve kahkahanın abdesti bozmayacağını belirtmiştir.<sup>792</sup> Bir başka Mâlikî fakîh olan Karâfi ise, ilgili hadislerin sahîh olmaması sebebiyle abdestin bozulmasına hükmedilemeyeceğini, sahîh olduğu kabul edilse bile Allah Rasûlü'nün (sav) mezkûr olayda abdesti bozulan kimselere, kusurlarını örtetek nezaket çerçevesinde abdest almalarını emrettiğini ileri sürer.<sup>793</sup>

İmam Ebû Hanîfe'nin bu hadisle amel etmesi, zayıf hadisleri ichtihadlarında kullandığı şeklindeki bir ithama gerekçe olamaz.<sup>794</sup> Zira o, kendi döneminde yaygın olan bir yöntemle, mürsel bir rivayetle gelen hadisi değerlendirmiş ve sahîh olduğuna hükmederek ona bağlı bir ictihadda bulunmuştur. Onun kullandığı bu hadisin sahîhliği konusunda hangi tarîki takip ettiği, bizzat kendi rivayetinden anlaşılmaktadır ve o, kaynağa yakınlığı sebebiyle rivayetin sahîhliğini tespit etmeye daha elverişli bir konumda bulunmaktadır.

---

<sup>791</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, III, 8.

<sup>792</sup> İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid**, I, 29.

<sup>793</sup> Karâfi, **ez-Zehîra**, I, 235-236.

<sup>794</sup> Burada Muhammed Avvame'nin, İmam Ebû Hanîfe ve daha başka bazı fakîh ve muhaddisleri, zayıf hadisle amel etmeyi mezhep edindikleri şeklindeki tespitinin (**İmamların Fıkîhî İhtilâflarında Hadislerin Rolü**, çev. M. Hayri Kırbasoğlu, Kayıhan Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1988, s. 20) ne denli yüzeysel bir yaklaşım olduğunu hatırlamakta fayda vardır. Hiçbir fakîh, zayıf olduğunu bile bile bir hadisle amel etmez; bunu bir metod olarak asla benimsemez.

2-Rehin konusu malın (merhûn) telef olması durumu: Rehın, bir alacağın yerine getirilmesini güvence altına almak amacıyla akdedilen güven verme sözleşmesidir. Hanefî mezhebine göre, rehın sözleşmesinin hükmü, rehın alanın (mürtehin), alacağını, rehın konusu maldan alabilme yetkisine sahip olmasıdır.<sup>795</sup>

Rehin konusu malın, rehın alanın elinde iken telef olması durumunda, tazminat hükümlerinin mi, yoksa emanet hükümlerinin mi uygulanacağı konusunda farklı görüşler vardır. İmam Ebû Hanîfe, bu konuda da mürsel hadislerle amel ederek rehın konusu malın mürtehinin elinde zâyi olması durumunda borca sayılması gerektiğini, dolayısıyla tazminat hükümlerinin uygulanması gerektiğini belirtmiştir.<sup>796</sup> Onun, hocası Hammâd b. Ebû Süleyman'dan, onun da İbrahim Nehaî'den rivayetine göre, rehın alanın elinde telef olan merhûn, borçla eşitse borç silinir. Rehın konusu mal, borçtan daha düşük olduğu takdirde râhin'in (rehın veren), kalan fazlalığı iade etmesi gerekir. Buna karşılık, merhûn, borçtan daha kıymetli ise rehın alan, o fazlalığın emindir.<sup>797</sup> Tahâvî, ilgili hadisin farklı târiklerine yer vererek büyük tâbiîn imamlarının mürselleriyle ihticac edilmesi gerektiği şeklindeki usûle riayet etmiştir. Atâ'nın rivayeti, Abdurrahman b. Ebü'z-Zinad'ın babasından sahîh bir senedle rivayeti, Katâde'nin, Hasan Basrî'nin rivayetleri ve Şureyh'in uygulaması da bu yönde olmuştur.<sup>798</sup> Rehın konusu malın verildiği borca karşılık telef olacağı konusunda selefın ittifakının bulunduğunu ileri süren Cessâs da, Atâ'nın mürseline, Katâde'nin Hz. Enes'ten müsned bir rivayetine, Muharib b. Desâr'ın Allah Rasûlü'nden (sav) gelen uygulamaya ilişkin rivayetine ve Kadı Şureyh'in sözüne yer vermiş ve konuyla ilgili sadece tazminin keyfiyeti konusunda bir görüş ayrılığının olduğunu belirtmiştir.<sup>799</sup> Yine ona göre, Hasan Basrî, Tâvus, Şâbî ve İbn Şübrûme de rehın konusu malın, verildiği borca karşılık gideceğini

---

<sup>795</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, XXI, 63.

<sup>796</sup> Tahâvî, **İhtilâfü'l-Fukahâ**, IV, 309; Cessâs, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, II, 65 ve 262; Serahsî, **el-Mebsût**, XXI, 65.

<sup>797</sup> Tahâvî, **Şerhu Meâni'l-Âsâr**, IV, 103.

<sup>798</sup> Tahâvî, **Şerhu Meâni'l-Âsâr**, IV, 102-103.

<sup>799</sup> Cessâs, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, II, 65.

düşünmektedir.<sup>800</sup> Rehinle ilgili hadislerin senedlerini tetkik eden İbn Hacer, Tahâvî'nin, Ebû Dâvud'un ve Dârekutnî'nin mürsel ve müsned rivayetlerine yer verir.<sup>801</sup> Zeylaî de, rehin hadisiyle ilgili olarak Ebû Dâvud'un İbnü'l-Kattân'dan gelen sahîh mürsel nitelemesine ve Tahâvî'nin Ebû'z-Zinad'dan sahîh bir senedle geldiği bilgisine yer verir.<sup>802</sup>

İmam Şâfiî'nin rehin konusu malı emanet hükümlerine tâbi tutması,<sup>803</sup> rehin konusu malın alıkonamayacağı ve gelirinin de masrafının da sahibine ait olduğu şeklinde rivayet edilen hadise yanlış anlam vermesiyle ulaştığı bir sonuçtur.<sup>804</sup> Çünkü bu hadiste geçen “alıkoyma”, hadisin râvilerinden Zührî'nin de dediği gibi satış içindir; merhûnun zâyî olması durumuyla ilgili değildir.<sup>805</sup> Hadisin bir diğer râvisi olan Saîd b. Müseyyeb'e, hadiste geçen “iğlâk” sözcüğünün anlamıyla ilgili olarak “şu zamana kadar borcunu getirmezsen bu mal borcun karşılığında bana aittir” şeklinde olup olmadığı sorulmuş, o da bu anlamda olduğunu söylemiştir.<sup>806</sup> Dolayısıyla İmam Şâfiî'nin “Rehin konusu mal alıkonmaz” hadisini, rehin konusu malın borçtan düşmeyeceği şeklindeki yorumu, doğru kabul edilmemiştir.

### 2.3.2.3.2. Metinle İlgili Meseleler

#### 2.3.2.3.2.1. Arz Etme

Ebû Hanîfe, hadislerin metin tenkidini yaparken daha önce de değindiğimiz gibi Kur'ân'ı otorite olarak kabul ettiği için onun geneline aykırı olmaması gerektiğini ifade eder. Onun usûlünü tahriç eden usûl kitaplarına başvurmadan önce bizzat kaleme aldığı

---

<sup>800</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 263.

<sup>801</sup> İbn Hacer, *ed-Dirâye*, II, 257.

<sup>802</sup> Zeylaî, *Nasbü'r-Râye*, IV, 322.

<sup>803</sup> Tahâvî, *İhtilâfü'l-Fukahâ*, IV, 310.

<sup>804</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, XXI, 65.

<sup>805</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV, 102.

<sup>806</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, XXI, 66.



eserlerinde buna dair iki örnek üzerinde durmak istiyoruz. Aslında İmam Ebû Hanîfe, Kur'ân-hadis arasında bulunan münasebeti bu örnekler üzerinden net olarak ortaya koymaktadır. el-Âlim ve'l-Müteallim'de talebe soruyor:

*“Mümin zinâ edince başından gömleğinin çıkarıldığı gibi imanı da çıkarılır; tövbe edince iman kendisine iade edilir” hadisini rivayet eden kimseler için ne dersiniz? Eğer tasdik ederseniz Hâricîlerin prensiplerini kabul etmiş olursunuz. Onların görüşlerinden şüphe ederseniz Hâricîlerin görüşlerinde de şüpheyne düşmüş ve ifade ettiğiniz haktan rücû etmiş olursunuz. Eğer râvilerin sözünü tekzip edecek olursanız onlar da sizi Hz. Peygamber'in sözünü yalanlamış olmakla suçlarlar. Çünkü onlar Hz. Peygamber'e ulaşınca kadar bu hadisi muteber kişilerden nakletmişlerdir.”<sup>807</sup>*

Burada talebenin de dikkat çektiği durum, her iki halde de bir sorunun olacağıdır. Bir taraftan amelin imandan bir cüz olup olmadığının yoğun olarak tartışıldığı ve safların belirginleştiği bir kelimâ ihtilâf söz konusu iken,<sup>808</sup> diğer taraftan da hadislerin kabulü adına tespit edilmiş olan kurallar nedeniyle fıkıh alanında ehl-i hadis ve ehl-i re'y olarak adlandırılan ekollerin ortaya çıkmış olduğunu görmekteyiz. Hadisle ilgili olarak birtakım eleştirilere maruz kalan, hadis bulunan alanlarda bile kıyasa başvurmakla itham edilen Ebû Hanîfe, bu soruya verdiği cevapta usûl adına önemli bir yaklaşımın ipuçlarını vermiş ve metin tahliline de girişmiştir. Zira “nakd-i mütûn ile uğraşanlar, fukahâ ve onların başında da müctehidlerdir.”<sup>809</sup> Sözü âlime bırakalım:

*“Tekzip etmek, ancak ‘Ben Hz. Peygamber'in sözünü yalanlıyorum’ diyen kimsenin yalanlamasıdır. Fakat bir kimse ‘Ben Hz. Peygamber'in söylediği her şeye iman ederim ama o kötülük yapılmasını söylemedi; Kur'ân'a da muhalefet etmedi’ derse bu söz, o kimsenin Hz. Peygamber'i ve Kur'ân'ı tasdik etmesi anlamına gelir ve Allah'ın Rasûlü'nü Kur'ân'a muhalefet*

---

<sup>807</sup> Öz, **İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri, el-Âlim ve'l-Müteallim**, s. 24. Soruda geçen hadis için bkz. Ebû Dâvud, **Sünne**, 15; Tirmizî, **İman**, 11.

<sup>808</sup> Ebû Hanîfe'nin, kendisini de aralarında gördüğü Ehlü'l-Adl ve's-Sünne, Mu'tezile, Hâricîler ve Mürciîler olarak sayabileceğimiz bu gruplar, iman-amel ilişkisi konusunda farklı mütâlaalarda bulunmuştur.

<sup>809</sup> Ahmed Naim, **Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi**, I, 10.

*etmekten tenzih etmek demektir. Eğer Hz. Peygamber Kur'ân'a muhalefet etse ve Allah için hak olmayan şeyleri kendiliğinden uydursaydı Allah onun kudret ve kuvvetini alır, kalb damarını koparırdı. Nitekim bu husus Kur'ân'da şöyle belirtilir: 'Eğer peygamber söylemediklerimizi bize karşı kendiliğinden uydurmuş olsaydı elbette onu kuvvetle yakalar, sonra da kalb damarını koparıverirdik. Sizin hiçbiriniz de buna mani olamazdı.' Allah'ın peygamberi Allah'ın kitabına muhalefet etmez; Allah'ın kitabına muhalefet eden kimse de Allah'ın peygamberi olamaz. Onların rivayet ettikleri bu haber Kur'ân'a muhaliftir. Çünkü Allah Kur'ân'da 'Zinâ eden kadın ve erkek...' ayetinde kadın olsun erkek olsun zinâ edenlerden iman vasfını nefyetmemiştir. Keza 'Sizden fuhşu irtikap edenlerin her ikisini de...' ayetinde Allah 'sizden' kaydı ile Yahudi ve Hristiyanları değil, Müslümanları kasdetmektedir. O halde Kur'ân'ın hilâfına Hz. Peygamber'den hadis nakleden herhangi bir kimseyi reddetmek, Hz. Peygamber'i reddetmek veya tekzip etmek anlamına gelmez. Tam aksine Hz. Peygamber adına bâtil rivayet eden kimseyi reddetmek demektir.'*<sup>810</sup>

Ebû Hanîfe, verdiği cevapta ayetlerden örnekler vererek Kur'ân'ın bir kıtas olarak ele alınması gerektiğini öğretmektedir. O, hadisin muteber kişilerce rivayet edilmesini yeterli görmemiş, senedin sıhhatini metnin sahîhliğine tek ve kâfi bir delil olarak kabul etmemiştir. el-Âlim ve'l-Müteallim'deki bir başka örnek, bu durumu pekiştirici veriler içermektedir. Talebenin, içki içen birinin, kırk gün kırk gece namazının kabul edilmeyeceğini iddia eden kimse hakkında ne düşündüğünü sorması üzerine o, şöyle cevap verir:

*"Allah, içki içen kimsenin kırk gün kırk gece kıldığı namazı kabul etmez" sözünün açıklamasını bilmiyorum. Söz sahiplerinin sözlerinin hakikate kesin olarak aykırı olduğunu bildiğimiz bir açıklama yapmadıkları sürece, onları yalanlamam. Biz biliyoruz ki Allah, kulunu işlediği günahtan dolayı cezalandırır veya günahını affeder. Allah, kulunu işlemediği günahtan*

---

<sup>810</sup> Öz, **İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri**, el-Âlim ve'l-Müteallim, ss. 24-25. Metinde geçen ayetler için bkz. Hâkka, 69/45-46; Nûr, 24/2; Nisâ, 4/16.

*dolayı cezalandırmaz; kulun işlediği farzları hesap eder ve günahlarını yazar.*”<sup>811</sup>

Ebû Hanîfe, bir önceki örnekte olduğu gibi burada da soruya esas teşkil eden ve muteber kaynaklarda zikredilen hadisi<sup>812</sup> – ki, ne soruyu soran ne de kendisi buna hadis demektedir- tenkit ederken çok sayıda ayet kullanmıştır. Dokuz ayeti delil olarak getirip cevap veren İmam Ebû Hanîfe, sorunun ikinci kısmını teşkil eden, amelleri boşa çıkaran hususları açıklarken de yine ayetlere başvurmuştur.<sup>813</sup>

Ebû Hanîfe’nin talebelerinden Ebû Yûsuf da öncelik sıralamasına vurgu yaparak izlenecek yöntemi açıklamıştır. O, Kitap ve Sünnetle çatışan rivayetlerin ayıklanması gerektiğine vurgu yaptıktan sonra, Kur’ân’a muhalif olarak aktarılan bilgilerin Allah Rasûlü’nden (sav) gelmesinin mümkün olamayacağını ifade etmiştir.<sup>814</sup>

Hanefî fakîhleri arasında hadise vukûfiyetiyle ön planda olan Tahâvî, bu iki kaynak arasındaki uyuma önem vermiştir: “Rivayet edilen hadisler şerîata muvâfık, muhtevası Kur’ân’da ve birbirini destekleyen güçlü eserlerde mevcut olup onlar tarafından teyid ediliyorsa onu tasdik etmek gerekir.”<sup>815</sup> Diğer taraftan hadislerin, Kur’ân ve meşhûr haberlere muhalif olması durumunda ise reddedilmesinin gerektiğini, bu hadislerin Hz. Peygamber’e (sav) ait olmadığını anlaşılabileceğini belirtir.

Hanefî usûlcülerinden Serahsî, bid’at ve dalaletlerin sebepleri arasında haber-i vâhidlerin Kur’ân süzgecinden geçirilmemesini de saymakta ve metbûun (yani Kur’ân’ın) tâbi olmasının sonuçlarına değinerek, doğru olan usûlün, Kitap ve sahîh

---

<sup>811</sup> Öz, **İmam-ı Âzam’ın Beş Eseri, el-Âlim vel Mûteallim**, ss. 25-26. Burada Ebû Hanîfe, sorulan cümleye doğrudan hadis dememiş, herhangi bir söz olduğunu varsayarak cevap vermiştir: *انى لست ادري تفسير الذي يقولون ان الله لا يقبل من شارب الخمر صلاة اربعين ليلة و يوما*

<sup>812</sup> Tirmizî, **Eşribe**, 1; Ahmed b. Hanbel, **Mûsned**, II, 176.

<sup>813</sup> Öz, **İmam-ı Âzam’ın Beş Eseri, el-Âlim ve’l-Mûteallim**, s. 26.

<sup>814</sup> Ebû Yûsuf, **er-Red**, ss. 31-32.

<sup>815</sup> Tahâvî, **Şerhu Müşkili’l-Âsâr**, XV, 347.

sünneti temel kıstas olarak kabul edip meşhûr olmamış haber-i vâhidleri onlara arz etmek olduğunu söylemektedir.<sup>816</sup>

Hanefî usûl ve fûrû kitaplarında geçen nafaka ile ilgili bir rivayeti, bu arz etme kuralı çerçevesinde değerlendireceğiz. Fâtıma bt. Kays, boşandığında Allah Rasûlü'nün (sav) kendisine barınma ve nafaka hakkı tanımadığını söylemiştir. Hz. Ömer ise, onun bu sözü üzerine “Unutup unutmadığını bilmediğimiz bir kadının sözünden dolayı, Allah'ın Kitab'ını ve Peygamber'in sözünü terk etmeyiz” diyerek<sup>817</sup> rivayetin sahîhliğini hem ayetlere hem de Allah Rasûlü'nden (sav) gelen sahîh rivayetlere dayanarak test etmiş ve kabul edilmeyeceği sonucuna varmıştır. İmam Ebû Hanîfe'nin görüşlerini Ebû Yûsuf şöyle nakleder:

*“Bir kimse eşini –zifâfta bulunmuşsa- üç talâkla boşadığında Ebû Hanîfe'ye göre iddet süresince kadının nafaka ve barınma hakkı vardır. Biz de bu görüşü muteber kabul ediyoruz. İbn Ebû Leyla ise, kadının nafaka hakkı olmadığını, sadece mesken hakkı olduğunu söylemiştir. Ebû Hanîfe “Allah Teâla ‘Eğer hâmile kalırlarsa, doğumlarını yapıncaya kadar onların nafakalarını temin edin’ dediği halde hüküm niçin farklı olsun? Bize nakledilen rivayete göre Ömer b. Hattab, üç talâkla boşanan kadına barınma ve nafaka hakkı tanımıştır.”<sup>818</sup>*

Serahsî, İmam Şâfiî'nin görüşüne yer verir ve ona göre iddet süresince kadının mesken hakkının olduğunu, ancak –hâmile olmadığı takdirde- nafaka hakkının olmadığını aktarır. İmam Şâfiî ve İbn Ebû Leyla'nın ictihadlarına dayanak olarak gösterdikleri Fâtıma bt. Kays hadisinin sıhhati konusunda şüpheler olduğunu aktaran Serahsî, buna ek olarak hadisin sahîh kabul edilmesi durumunda da farklı şekillerde yorumlanması gerektiğini belirtir. Çünkü ilgili ayete göre<sup>819</sup> kadının barınma hakkı

---

<sup>816</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 367-368.

<sup>817</sup> Müslim, **Talâk**, 6; Tahâvî, **Şerhu Meâni'l-Âsâr**, III, 68.

<sup>818</sup> Ebû Yûsuf, **İhtilâfû Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leyla**, ss. 195-196.

<sup>819</sup> Talâk, 65/1.

konusunda hiçbir ihtilâf yoktur.<sup>820</sup> Görüş ayrılığı, nafaka hakkının olup olmamasındadır ki, Hz. Ömer'in Fâtıma bt. Kays'ın sözüne karşı gösterdiği tepki de bu ayetteki sarâhat sebebiyledir. Serahsî ayrıca, Abdullah b. Mes'ud'un kıraatinde yer alan “O halde iddetlerinin içinde bulunan kadınların sizinle aynı yerde oturmalarını sağlayın ve nafakalarını verin” şeklindeki nafaka sağlanması emrini de delil olarak saymış ve bu kıraatin mutlaka Allah Rasûlü'nden (sav) duyulmuş bir kıraat olduğunu söylemiştir.<sup>821</sup> Bilindiği üzere İmam Ebû Hanîfe, şâzz kıraati delil olarak kabul etmektedir ve İbn Mes'ud'un bu kıraatini, ictihadında kullanmıştır.

Bu örnek, rivayetlerin farklılığıyla ortaya çıkan çelişkili durumda nasıl bir tavır alınması gerektiğine dair bir yöntem sunmaktadır. Aynı konuda birbirine zıt hükümler ihtiva eden rivayetlerin gelmesi, aslında hadislerin sahîhliğini tespit etmede yalnızca sened bilgilerinin yeterli olamayacağını da göstermektedir. Dolayısıyla İmam Ebû Hanîfe başta olmak üzere, İmam Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve sonraki Hanefî usûlcüleri, bu yöntemin hadislerin sahîh olup olmadığının anlaşılmasında önemli bir kıtas olduğunu ortaya koymuşlardır. Ancak daha önce ele aldığımız musarrâ hadisinde geçtiği üzere, bazen bir hadisin sahîh kabul edilmeme gerekçesi konusunda Hanefî usûlcülerinin ihtilâfa düştükleri görülmektedir. Dolayısıyla bazılarının Kitap'a muhalif gördüğü bir hadis metni, kimilerince kıyasa aykırılıktan dolayı reddedilebilmektedir.

#### **2.3.2.3.2.2. Geneli İlgilendiren Bir Konuya İlişkin Olması (Umûmu'l-Belvâ)**

Haber-i vâhidin kabul edilmeme gerekçelerinden birisi de, amel gerektiren bu haberin insanların genelinin ihtiyaç duydukları bir konuda vârid olmasıdır. Abdülaziz Buhârî, bu kuralı, ilk dönem Hanefî usûlcülerinden Kerhî'ye nispet derek aktarmaktadır.<sup>822</sup> Sonraki dönem Hanefî usûlcülerinin de kabul ettiği bu kaide, Hanefîler

---

<sup>820</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, V, 202.

<sup>821</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, V, 202.

<sup>822</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, III, 26-27.

dışındaki usûlcülerin çoğunluğu tarafından kabul görmemiştir. Onlara göre, böyle bir haberin senedi sahîh ise haber kabul edilir.

Abdülaziz Buhârî, yaygınlık kazanmayan haber-i vâhidi reddedenlerin öne sürdükleri gerekçeye yer vererek, bir haberin herkesin ihtiyacı olmasına rağmen yaygınlık kazanmamasını ya bilginin yanlış rivayet edilmesine ya da neshedilmesine bağladıklarını aktarmaktadır.<sup>823</sup> Buna karşın, kendilerinin bu tür haberler konusunda “mutlak olarak” reddetme eğiliminden daha çok, haber-i vâhiden çok daha güçlü hadislerin vârid olması sebebiyle kabul etmeme cihetine gittiklerini de örneklerle açıklar. Mesela namazda bismelenin cehrî okunmamasını, sadece rivayetin âhâd yolla gelmesine değil, daha güçlü pek çok rivayetin mevcudiyetine bağlamaktadır.<sup>824</sup> Benzer şekilde mess-i zeker, ateşte pişen yiyecek ve cenaze taşımanın abdesti bozacağı rivayetlerini de reddetmekte, rükûa giderken ve rükûdan kalkarken ellerin kaldırılmasını aynı gerekçeyle kabul etmemektedir.

İmam Ebû Hanîfe’nin konuya ilişkin kurallarına bakarken bunların tahrir yoluyla elde edildiğini yeniden hatırlatmakta fayda görüyoruz. Zira onun metodolojisini ortaya çıkarmak için yapılan çalışmalar, kimi zaman sert eleştirilere maruz kalmıştır. Bu durumda iki ihtimal ortaya çıkmaktadır: Ya gerçekten Ebû Hanîfe, ictihadda bulunurken bu usûlû takip etmiş ve kimilerine göre isabet etmişken bazılarına göre de yanılmıştır. Ya da ona atfedilen usûlû takip etmemiştir ama yine aynı sonuca ulaşmıştır. Şayet ikinci olasılık geçerli ise o zaman kendisine yöneltilen sert eleştirilerin sorumlusu, sonraki dönem metodologları olmaktadır. Çünkü Hanefî usûlünü tesis ve tespit eden bu usûlcüler, Ebû Hanîfe savunusu yaparken istemeden de olsa onu hedef haline getirmiş olmaktadır. Mesela Râzî ve İbn Hazm, haber-i vâhidin kabul şartları arasında belvâ-yı âmm olmamasını yanlış bulurlar. Râzî bu şartın koşulmasını cahilce diye nitelendirir;<sup>825</sup>

---

<sup>823</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, III, 26-27.

<sup>824</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, III, 27.

<sup>825</sup> Râzî, **Menâkıb**, s. 27.

İbn Hazm ise bu görüşe sahip olanları ehl-i bâtl diye tavsif eder.<sup>826</sup> Râzî, aşağılayıcı bir üslupla İmam Ebû Hanîfe'nin metodunu, daha doğrusu Hanefî usûl eserlerinde hadis kritiği adına belirlenmiş olan metodu tenkit etmektedir. O, Ebû Hanîfe ve mezhebinde haber-i vâhidin umûmu'l-belvâ olan yerde reddedildiğini, haberin sahîh olmasının mütevâtiren nakledilmesine bağlandığını belirttikten sonra, bu ilkenin cahilce ortaya konmuş ve başka hiçbir kimse tarafından benimsenmeyen bir ilke olduğunu ileri sürmektedir.<sup>827</sup>

Râzî'nin bilmemesi mümkün olmayan bir konu, bu kuralın sadece Hanefîlere mahsus olmadığıdır. Mâlikîler de bu kuralı işleterek bazı haberleri reddetmişlerdir ve İbn Hazm'ın eleştiri okları, bu iki ekole yöneltilmiştir.<sup>828</sup> İbn Hazm, bir taraftan böyle bir şartla haber-i vâhidin kabul edilmemesinin asılsız ve saçma olduğunu ileri sürerken diğer taraftan, bu iki mezhebin de bazı icthadlarında kendi kurallarına uymadığını örneklerle gösterir. Mesela Hanefî mezhebine göre, namazda iken gülmenin -kahkahayla gülme kastedilir- abdesti bozacağı ile ilgili haber, buna bir örnek olarak nakledilir. Yine İbn Hazm'a göre, Mâlikîler, yemin ve tek şahitle hükmetme hadisini kabul ederek kendi kurallarının dışına çıkmışlardır. Ona göre bu konuda pek çok örnek vermek mümkündür.<sup>829</sup>

Râzî'yi bu şekilde aşırı bir eleştiriye iten usûl kuralının sahibi, kimi araştırmacılar tarafından<sup>830</sup> Hanefî sünnet teorisinin kurucusu olarak kabul edilen İsa b. Ebân'dır. Ona göre haber-i vâhidin reddedilme sebeplerinden biri de ilgili rivayetin konusunun, herkesin bilebileceği bir yerde cereyan etmesine rağmen münferid

---

<sup>826</sup> İbn Hazm, **el-İhkâm**, II, 151.

<sup>827</sup> Râzî, **Menâkıb**, s. 27.

<sup>828</sup> İbn Hazm, **el-İhkâm**, II, 151.

<sup>829</sup> İbn Hazm, **el-İhkâm**, II, 151; Cessâs, İmam Mâlik'in sadece malî konulara dair bir şahit ve yeminle hükmetmeye cevâz verdiğini belirtir (**Ahkâmü'l-Kur'ân**, II, 247).

<sup>830</sup> Bedir, "İsa'nın Hanefî sünnet teorisi açısından etkisi o kadar belirgindir ki, o, baskın Hanefî geleneğinde benimsenen haber kuramının aslında kurucusu sayılmalıdır" demektedir (**Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi** s. 53). Ayrıca bkz. Yiğit, **Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet**, s. 298.

kalmasıdır.<sup>831</sup> Sonraki dönem usûlcülerinin önemli bir kısmı da bu kuralı, haber-i vâhidin kabulünde bir şart olarak ileri sürerler.<sup>832</sup> İnkıtâ, sûrî ve manevî<sup>833</sup> ya da zâhir ve bâtın olarak<sup>834</sup> taksim eden Hanefî usûlcüler, seneddeki inkıtâdan farklı olarak manevî inkıtâdan da söz eder ki, bu doğrudan doğruya metin tenkidi anlamına gelmektedir. Mesela Serahsî ve Pezdevî, inkıtâyı zâhir ve bâtın olarak ikiye ayırdıktan sonra, bâtını da muârazaya dayalı olan ve râvideki kusur/eksiklik diye ikiye ayırmış ve muarız olmaya, Kitap’a muhalif olma, Sünnete muhalif olma, yaygın olması gerekirken ve genelin ihtiyacı olan (umûmu’l-belvâ) bir olayın şâzz kalmış hadisle nakledilmesi ve sahabenin önde gelenlerinin yüz çevirmesi maddelerini saymışlardır.<sup>835</sup>

Şâfiî usûlcüler Hanefî haber teorisine getirdikleri eleştirilerde umûmu’l-belvâ şartının konmasını yanlış bulurlar.<sup>836</sup> Bunlardan Hanefî mezhebine bağlı iken sonradan Şâfiî mezhebine geçen Sem’ânî, bu şartın konmasını yanlış bulmakla kalmaz, aynı zamanda bu şarta riayet edilmediğini düşündüğü örneklerle de yer verir.<sup>837</sup> Gazzâlî, başta Kerhî olmak üzere bazı ashâb-ı re’yin haber-i vâhidi umûmu’l-belvâda reddettiğine yer verir.<sup>838</sup>

Gazzâlî, Abdülaziz Buhârî ve İbn Kudâme’nin konuyla ilgili açıklamalarında kullandıkları “bazı”, “çoğunluk” gibi ifadeler, Hanefî usûlünde farklı bir görüşün olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Cessâs’ın usûlünde bu konuya ilişkin herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Bu konuda Cessâs’tan da önce yaşamış olan ve

---

<sup>831</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, III, 117.

<sup>832</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, III, 114-115; Debûsî, **Takvîmü’l-Edille**, s. 196; Serahsî, **Usûl**, I, 276; Pezdevî, **Usûl**, I, 173; Şâşî, **Usûl**, I, 284; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, III, 24.

<sup>833</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 364.

<sup>834</sup> Pezdevî, **Usûl**, I, 173.

<sup>835</sup> Serahsî, **Usûl**, I, 364; Pezdevî, **Usûl**, I, 173.

<sup>836</sup> Râzî, **el-Mahsûl**, IV, 633; Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, I, 173; Âmidî, **el-İhkâm**, II, 341; Şîrâzî, **el-Lüma’ fi Usûli’l-Fıkh**, I, 39; Sem’ânî, **Kavâtu’l-Edille**, I, 355-357.

<sup>837</sup> Sem’ânî, **Kavâtu’l-Edille**, I, 355-357. İbn Hazm’ın benzer kanaatte olduğu bilinmektedir (**el-İhkâm**, II, 151).

<sup>838</sup> Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, I, 135; Abdülaziz Buhârî de Kerhî’nin bu kanaatte olduğunu, sonraki Hanefî usûlcülerin bunu benimsediğini söylemektedir (**Keşfü’l-Esrâr**, III, 24).



kaynaklarda zikredilmesine rağmen bize ulaşmış bir usûlü bulunmayan Ebû Mansur Mâturîdî, Te'vilâtü'l-Kur'ân adlı tefsirinde, değişik ayetlerin tefsiri sadedinde fıkıh usûlü konularına da yer verir. Biz, onun bu konuya ilişkin yaklaşımını yansıttığını düşündüğümüz iki ayetin tefsirine yer vereceğiz. Ancak bu konudaki farklı ayetlerin tefsirinde yer alan açıklamalar, birbiriyle tutarlı gözükmemektedir. Bakara sûresinde bazı Yahudilerin, şeytanların Hz. Süleyman saltanatı hakkında ve sihir yaptığına dair uydurdukları ve insanlara öğrettikleri şeylere tâbi oldukları haber verilmektedir.<sup>839</sup> Oysa Hz. Süleyman, bu şekilde bir sihir yaparak küfre düşmemiştir. Mâturîdî, Yahudiler içindeki o topluluğun düştüğü yanlışlığı açıklarken bu kıssadan hareketle –bizce zorlama bir te'ville- usûle ait bir kurala atıfta bulunur:

*“O vakit, onların ortaya çıkış vaktiydi. Sonra Allah, onları Süleyman'ın emrine âmade kıldı. Onu Süleyman'a karşı gelenlerin dilleri üzerinden gizlice attı. Onlar da bunu Süleyman'ın vefatından sonra rivayet ettiler. İşte Allah onları yalanladı ve elçisinin (AS) bunlardan uzak olduğunu ortaya koydu; sonra da bu işin nasıl ortaya çıktığını açıkladı. Bunu böylece bütün insanlara açıkladı ki, rivayetlerde, peygamberi her gören ve onunla görüşen kimseye tâbi olmasınlar. Çünkü onlar arasından bu türlü rivayet uyduranlar ve bunları peygamberin yapageldiği işler diye, dinleyenlere kabul ettirenler çıkabilir. Nitekim buna uygun düşmeyen rivayetler vârid olmuştur. Bunun için, ashâbımız, herkesin ihtiyaç duyduğu bir konudaki haber-i hâssı kabul etmemiş ve bâtil saymışlardır.”<sup>840</sup>*

Mâturîdî, haber-i hâs konusundaki bu görüşünü vasiyetle ilgili ayetin<sup>841</sup> neshedilmesi konusunu ele alırken değiştirmiş görünüyor. O, vasiyeti farz kılan ayetin neshedilmesiyle ilgili farklı görüşleri aktardıktan sonra kendi görüşünü vasiyet ayetinin “Allah her hak sahibine hakkını vermiştir; vârise vasiyet yoktur”<sup>842</sup> hadisiyle neshedildiği şeklinde ortaya koyar. Bu konuda, sünnetin ayeti neshedemeyeceği şeklindeki itirazlara da şöyle cevap verir:

---

<sup>839</sup> Bakara, 2/101-102.

<sup>840</sup> Mâturîdî, Te'vilâtü'l-Kur'ân, I, 190.

<sup>841</sup> Bakara, 2/180.

<sup>842</sup> Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, IV, 186; Dârimî, **Vesâya**, 38; İbn Mâce, **Vesâya**, 5.

*“Nesih, belirli bir zaman için tayin edilmiş olan hükmün bitişini açıklamak demektir. Bu hadisin haber-i vâhid olduğunu söyleyenlere gelince, gerçekte şöyle demek gerekir: Bu hadis, rivayet bakımından âhâd haberlerdendir. Ancak kendisiyle amel edildiği bilgisi mütevâtirdir. Bizim usûlümüze göre, amel bakımından mütevâtir olan hadisler, amel edilen en sahîh haberleri oluşturur. Çünkü insanlar, yaygınlığı sebebiyle, nesilden nesile bilinen ve uygulanagelen bu mütevâtir haberlerle amel etmişlerdir. Bu haberlerin yaygın oluşu, insanların o haberleri rivayet etmelerine ihtiyaç bırakmamıştır; onlar bu rivayetlerin kimseye gizli kalmadığını biliyorlardı.”<sup>843</sup>*

Mâturîdî’nin bu yorumunda dikkat çeken nokta, haberin yaygınlığının, rivayet edilmesine ihtiyaç bırakmamasıdır. Dolayısıyla herkesin ihtiyaç duyduğu bir konuda vârid olan haber-i vâhid, çok meşhûr olması sebebiyle de nakledilmemiş olabilir. Hanefî usûl eserlerinde bu konuyla ilgili verilen isti’zân hadisi örneğinde,<sup>844</sup> Hz. Ömer, Ebû Musa Eş’arî’ye izin istemeyle ilgili hadisin başka tanığı olup olmadığını sorunca, o da öfkeli bir şekilde Übeyy b. Ka’b’ın bulunduğu meclise gelmiş ve Hz. Ömer’le arasında geçenleri anlatıp “Allah için söyleyin. Herhangi biriniz bu hadisi duydu mu” diye iznin üç kez isteneceği hadisini bilen biri olup olmadığını sormuştu. Onun bu denli telaşlı halinin sözlerine yansımaya karşılık, Übeyy b. Ka’b’ın verdiği cevap, son derece rahatlatıcı ve bu yaygınlığı vurgulama açısından dikkat çekicidir: “Allah’a yemin olsun, buna cevap vermek için kimse seninle gitmez; ancak en küçüğümüz/gencimiz senin bu isteğine cevap verir. Ebû Saîd! Kalk. (Ebû Saîd diyor ki): Kalktım ve Ömer’in yanına geldim; ona Allah Rasûlü’nün (sav) böyle buyurduğunu söyledim.”<sup>845</sup>

Mâturîdî’nin bu yaklaşımının acaba selef döneminde Hanefî ekolü açısından bir karşılığı var mıdır? Bu soruya cevap ararken karşımıza mürsel hadislerin sahîhliği, hatta müsneden daha güvenilir olduğunu savunan Hanefî usûlcülerinin aktardığı rivayetler çıkmaktadır. İbrahim Nehaî ve Hasan Basrî’den gelen rivayetlerde hadis tarîkinin çoğaltılmaması, tam da hadisin yaygınlığına dayanak yapılmaktadır. A’meş, İbrahim

---

<sup>843</sup> Mâturîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, I, 333.

<sup>844</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, III, 107.

<sup>845</sup> Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, IV, 244.

Nehaî'ye senedli hadis rivayet etmesini talep edince İbrahim Nehaî şöyle cevap verir: “Eğer ‘Bana falan kişi Abdullah’tan (b. Mes’ud) rivayet etti’ diyecek olursam bil ki, bana bu hadisi sadece o adını andığım kişi aktarmıştır. Ama ‘Abdullah (b. Mes’ud) dedi ki’ diyecek olursam bil ki, bu hadisi bana bir topluluk rivayet etmiştir.”<sup>846</sup> Hasan Basrî de “Bir hadis rivayetinde dört sahabe birleştğinde onları zikretmem ve doğrudan doğruya Allah Rasûlü’ne (sav) isnâd ederim” demektedir.<sup>847</sup> Dolayısıyla rivayet tarîkinin azlığı, konunun meşhûr olmamasıyla her zaman doğru orantılı değildir.

Haber-i vâhidin kabul edilmesinde umûmu’l-belvâ olmamasının şart koşulması, yukarıda aktarılan bilgiler çerçevesinde İmam Ebû Hanîfe’ye nispeti hayli tartışmalı bir durumdur. Usûl eserlerinde verilen örneklerde haber-i vâhidlerin reddedilme gerekçelerinde farklılıkların bulunması, diğer mezhep mensuplarının bu kurala uymayan bazı ictehadlara örnekler vermesi, mütekaddimîn dönemi usûlünde kısmen kapalılığın bulunması ve usûlcülerin bir kısmı ya da çoğunluğunun bu görüşte olduğunun dile getirilmesi, hepsinden de öte Mâturîdî gibi, Cessâs’tan da erken dönemde yaşamış –ki Hanefî usûlü bir mânada Cessâs’ın el-Fusûl’üne dayanmaktadır- bir Hanefî fakîhi ve müfessirinin, hem de bir usûl eserine sahip olduğu kaynaklarda dile getirilen bir âlimin farklı bir yorumla meseleyi ele alması, umûmu’l-belvâ prensibinin en azından yeniden düşünülmesi gerektiğini göstermektedir. Nitekim konuyla ilgili açıklamalarında bu kuralı Kerhî’ye nispet ederek aktaran Abdülaziz Buhârî, gerçekte kendilerinin bu şekilde rivayet edilen haberlerin “kesin olarak” (kat’an) reddedilmesi gerektiğini iddia etmediklerini, bunu “haricî olarak/sahîhliği destekleyici bir ilke olarak” (zâhiren) ileri sürdüklerini belirtmektedir. O, reddedilen haber-i vâhidlere ilişkin verdiği örneklerde, hep daha kuvvetli senedlerle rivayet edilen haberlere yer vermiştir.<sup>848</sup>

---

<sup>846</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 32-33; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, III, 7.

<sup>847</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 33; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, III, 7.

<sup>848</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, III, 25.

Bütün bu olasılıklara rağmen, umûmu'l-belvâ ilkesinin işletilmesinin, aslında çelişen rivayetlerde doğru tercihte bulunabilme imkânını artırmaya yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Gerçekten de topluluğun ihtiyacı olan bir konuda birbiriyle çelişen rivayetlerin varlığı, ister istemez bir ayıklama ameliyesini zorunlu kılmaktadır. Burada sorunun büyüklüğünü göstermesi bakımından bir örnek vermek istiyoruz. Müslümanların en çok, en sık ve topluca yaptıkları ibadet olan namazın kılınışına bir göz atmak yeterince açıklayıcı olacaktır. Daha abdest için ellerimizi yıkamaya başlamadan önce başlayan ihtilâflar, namazı bitirip de selam vereceğimiz âna kadar devam etmektedir. Bu örneğin en bariz niteliği, hemen bütün unsurlarının topluluk önünde yerine getiriliyor olmasıdır. Dolayısıyla umûmu'l-belvâ prensibini değişik rivayetler arasında en sahîhini bulmak için gösterilen çabanın bir yansıması olarak görmekteyiz.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### İMAM EBÛ HANİFE'DE AKLÎ DELİLLER

#### 3.1.KIYAS

Şer'î deliller sıralamasında genellikle dördüncü sırada yer alan kıyasın, gerçekte aslî fonksiyonunu yerine getirebilmesi için ilk dönemlerde sahip olduğu öneme ve sıralamaya sahip olması gerekiyor ki, bu da kıyasın iki aslî kaynak olan Kitap ve sünnetten sonra üçüncü sıraya yerleştirilmesiyle mümkündür. Çalışmanın bu bölümünde İmam Ebû Hanîfe'nin aklî delillere yaklaşım tarzını ele alacağız. Bu bölümde kıyas ve icmâî birlikte ele almamızın sebebi, icmâî da bir ictihad olarak görmemizle bağlantılıdır. İlk dönem İslâm hukukunu araştıran çalışmaların bir kısmında<sup>849</sup> buna vurgu yapılmış ve bu sıralamanın daha sonraki dönemlerde değiştirilmiş olduğu tespit edilmiştir. Sıralamanın bu şekilde değiştirilmesi, sadece bir takdim tehirden ibaret olmamış, fıkıhın ilk dönemlerinde görülen dinamizmin kademeli bir şekilde azalmasına, hatta sönmesine sebep olmuştur.<sup>850</sup> Kıyasın dördüncü şer'î delil olarak belirlenmiş olması, bunu kaçınılmaz kılmıştır. Zira, kıyas işleminde “asıl” olarak Kitap ve sünnet deliline ilaveten icmâî'nin da yer alabilmiş olması, bununla beraber icmâî'nin müstenedi olan nassın mutlaka bilinmesi gerektiği şartı, bir kısır döngü oluşmasına da sebep olmuş; kıyasın alanının daralmasına yol açmıştır.

Kıyasın tanımını yaparken diğer bazı terimlerin sahip olduğu ilk anlamlar ile sonradan kazandığı anlamlar arasındaki farkta olduğu gibi, var olan değişimi gözetmenin gerekliliğine inanıyoruz. Burada fıkıh usûlündeki kıyas ile mantıkta kullanılan kıyas

---

<sup>849</sup>Hassan, **İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi**, ss. 68, 69, 70; Fazlurrahman, **Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu**, s. 17; Fazlurrahman, **İslâm**, ss. 129, 132, 134; Hamidullah, **İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları**, s. 41; Şentürk, **Toplumsal Hâfıza Hadis Rivayet Ağı**, ss. 34, 214; Aybakan, **Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ**, s. 9.

<sup>850</sup> Fazlurrahman, **Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu**, s. 38; Fazlurrahman, **İslâm**, ss. 134, 136.

arasındaki ayrılığa işaret edip aynı zamanda kıyası şer'î deliller arasında saymayanların gerekçelerine de yer vereceğiz.

### 3.1.1. Kıyasın Tanımı

Sözlük anlamı “belirlemek, ölçmek ve eşitlemek” olan kıyas,<sup>851</sup> bir fıkıh usûlü terimi olarak farklı şekillerde tanımlanmıştır. Hanefî fıkıh usûlünde ilk örneğine Mâturîdî’de rastladığımız tanıma göre kıyas, “Zikredilen iki hükümden birinin benzerini (misil), illetinin benzerliği sebebiyle diğerinde ortaya çıkarmaktır.”<sup>852</sup> Cessâs, kıyası “Bir şeyin hükmünün, nazîrinin hükmünü gerekli kılan illetindeki ortaklık sebebiyle nazîrine göre verilmesine denir” şeklinde tanımlar.<sup>853</sup> Kıyası iki kısma ayıran Cessâs, ilk olarak, kıyaslanan yeni hüküm için gerekli hakikî bir illete yapılan kıyası, ikinci olarak da olayların hükümlerinin nasslardaki asıllara, üzerinde ittifak sağlanmış konulara ve daha benzerlerine yapılan kıyası gösterir. Yine o, kıyasın ancak fer’in bir asla, bu ikisini bir araya getiren bir mâna sebebiyle bağlanmasıyla mümkün olacağını ve böylece iki hükmün eşitleneceğini (tesviye) söyler. Daha sonra da “mâna”yı, nassla belirlenmiş illet ve istinbat edilen illet şeklinde ikiye ayırır.<sup>854</sup> Debûsî, kıyasın doğrudan tanımına yer vermez. Ancak kıyasa yakın bazı terimlerle, “ibret” ve “ictihad” terimleriyle kıyas ilişkisine değinir.<sup>855</sup> Abdülaziz Buhârî de farklı kıyas tanımlarına yer verip bu tanımlardaki eksikliklere dikkat çeker.<sup>856</sup> Daha sonra da Mâturîdî’nin tanımında geçen “ibâne”nin “isbât”tan farkına vurguda bulunup Şâfiîlerin çoğunluğunun -bu arada Bâkîllânî ve Gazzâlî’nin de benimsediği- kıyas tanımını verir: “Bir hüküm veya sıfatı isbat etme veya nefyetme bakımından ikisini bir araya getiren bir durumla, bir hükmü her ikisi için isbat etme ya da nefyetme konusunda bir bilineni (malûm) bir başka

---

<sup>851</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, III, 395.

<sup>852</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, III, 397; İbn Emir Hâc, **et-Takrîr ve’t-Tahbîr**, V, 157; Teftâzânî, **et-Telvîh**, II, 113.

<sup>853</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 200.

<sup>854</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 263.

<sup>855</sup> Debûsî, **Takvîmü’l-Edille**, s. 278.

<sup>856</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, III, 397.

bilinene hamletmektir.”<sup>857</sup> Sadrüşşerîa da kıyası “Aslın hükmünün, aralarındaki illet birliğinden dolayı –ki bu illet sırf dille anlaşılmaz- fer’e geçirilmesidir. Yani asıldaki hükmün benzerinin fer’de isbat edilmesidir” şeklinde tanımlar.<sup>858</sup>

Kıyasın klasik fıkıh usûlünde bir forma bürünmeden önce ilk dönemlerde daha esnek ve geniş bir mânaya sahip olduğu görülmektedir. Subhi Mahmesani, Hanefîlerin kıyas konusunda çok ileri gittiklerini ve onu bir “mikyâs” yaptıklarını söyler<sup>859</sup> ama bu işlev, ilk dönem kıyasında zaten mevcuttur. Mesela H. Yunus Apaydın, bu dönemde kıyasın, anlam ve amaç tutarlılığının kurgulanması ve genel ilkelere bağlanması çabası olarak görüldüğünü ve kıyasın re’y, şerîatın rasyonel içerikli bölümü ve genel ilke gibi anlamlara geldiğini belirtir.<sup>860</sup> Ahmed Hassan, Iraklılar’da ve Medineliler’de kıyasın genel kural ve re’y anlamında kullanıldığını belirtir.<sup>861</sup> İlk dönemde kıyasın anlamını göstermesi bakımından bir örnek de Kisâî’ye (v. 183) ait bir beyittir. Dilde ve lûgatte Kûfeliler’in imamı ve yedi kıraat imamından biri olan Kisâî, “Nahiv kendisine tâbi olunan bir kıyas (kural)tır; onunla her ilimde yarar sağlanır” demiş ve kıyasın ilk dönemdeki anlamına da işaret etmiştir.<sup>862</sup> Yine meşhûr dilcilerden Halil b. Ahmed’in öğrencisi Sibeveyh de “ale’l kıyas” (kurala göre) ifadesini sıkça kullanmıştır.<sup>863</sup>

---

<sup>857</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, III, 397.

<sup>858</sup> Sadrüşşerîa, **et-Tavzîh**, II, 110.

<sup>859</sup> Mahmesani, **Felsefetü’t-Teşrîi’l-İslâmî**, s. 127.

<sup>860</sup> H. Yunus Apaydın, “Kıyas”, **DİA**, XXV, 529.

<sup>861</sup> Ahmed Hassan, **Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence, A Study of the Juridical Principle of Qiyas**, Islamabad, Islamic Research Press, 1986, s. 10; Ayrıca bkz. Dönmez, **İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı**, s. 79; Soner Duman, Şâfiî’nin kıyas anlayışını incelediği çalışmasında onun icthadla kıyası eşitleyen cümlesinin (**er-Risâle**, s. 242) ancak bu iki terimin ilk dönemdeki karşılığının dikkate alınmasıyla doğru anlaşılacağını söylemiş, sonraki dönemde kazandıkları anlamlar açısından bakıldığı takdirde yanlış değerlendirmelere düşüleceğine dikkat çekmiştir (**Şâfiî’nin Kıyas Anlayışı**, s. 75). Nitekim Muâz hadisi olarak bilinen hadiste onun “Re’yimle icthad ederim” (Tirmizî, **Ahkâm**, 3; Ebû Dâvud, **Akziye**, 11) sözünü icthad kelimesinin açıklamasında istişhad eden Murteza Zebîdî ve İbn Manzûr, re’yle icthaddan murâd edilenin, hükmün kıyas yoluyla Kitap ve sünnete bağlanması olduğunu belirtir ve icthadı kıyasla özdeşleştiren bir yaklaşım sergilerler (**Tacü’l-Arûs**, c-h-d, VII, 534; **Lisânü’l-Arab**, c-h-d, III, 133).

<sup>862</sup> Süyûtî, **Buğyetü’l-Vuât**, II, 162.

<sup>863</sup> Bu kullanımın örneklerinden bazıları için bkz. Sibeveyh, **el-Kitab**, I, 172, 175, 241, 250.

Buraya kadar olan açıklamalarda kıyasın hangi anlamlara geldiği konusunda bilgi verdik. Kıyasın tam olarak neyi karşıladığını göstermek bakımından onun ne olmadığını da ortaya koymak gerekmektedir. Nitekim Cessâs da kıyasın tanımına yer verdikten hemen sonra bazı insanların kıyasın kapsamına pek çok şeyi dahil ettiğini, nazar ve istidlâlle anlaşılan veya fehva'n-nasstan çıkarılan –sonraki usûlcülerin terminolojisinde bu, delaletü'n-nass olacaktır-<sup>864</sup> her mânaya kıyas dediklerini, bunun ise doğru olmadığını belirtir.<sup>865</sup> Yine bizim Ebû Hanîfe'nin kıyasa yaklaşımını incelerken dışarıda tutacağımız bir başka kıyas tanımı da mantıkçılara aittir. Mantık terminolojisinde kıyas, birtakım hükümlerden oluşmuş sözü ifade eder. Buna göre, ilgili hükümler kabul edildiğinde bunlardan hareketle bir başka sözün varlığı gerekir. Mesela “Âlem değişkendir” ve “Her değişken hâdistir” hükümlerinin lâzımı “Âlem hâdistir” şeklinde olmalıdır.<sup>866</sup>

Kıyasın tanımına ayırdığımız bu kısımda son değineceğimiz konu, kıyasa karşı çıkanların farklı bazı ifadeler aracılığıyla kıyası kullanmaları olacaktır. Kıyas karşıtlarının başında yer alan Zâhirîler, açık yorum/mefhum terimini kullanarak bu delili reddediyor görünürken ondan faydalanmışlardır.<sup>867</sup>

### 3.1.2. Kıyasla İlgili Usûl Meseleleri

Kıyasın şer'î deliller içerisinde kendine bir yer bulabilmesi, aslında kelimî bir kabulde doğrudan alakalıdır. Biz bu bölümde kıyası delil olarak gören Ebû Hanîfe'nin hangi kelimî temele dayandığı, kıyası hangi alanlarda işlettiği, hangi anlamlarda

---

<sup>864</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, III, 397; Sadrüşşerîa, **et-Tavzîh**, II, 110-112. Sadrüşşerîa, kıyasın tanımında illetin tespit edilmesi için vurguladığı “sadece ‘dil’ aracılığıyla bilinmeyen illet” ifadesi, nassın delaletiyle kıyas arasını ayırma amacına matuftur (**et-Tavzîh**, II, 110). Nassın delaletinde dil yeterli olup başka bir istinbata ve ictihada gerek duyulmazken, kıyasın illetinin tespit edilebilmesi için bir dizi işlemin yapılması gerekir.

<sup>865</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi'l-Usûl**, II, 263.

<sup>866</sup> Cürçânî, **et-Tarifât**, I, 232.

<sup>867</sup> Fazlurrahman, **İslâm**, s. 128.



kullandığı, kıyasla haber-i vâhidin teâruzu halinde izlediği yöntemi, kıyasın bir türü olarak mı yoksa müstakil bir muhakeme türü olarak mı kabul edilmesi gerektiği konusunda ciddi ihtilâfların olduğu istihsan delilini nasıl kullandığı meselelerine yer vereceğiz.

### 3.1.2.1.Kıyasın Kelamî Temeli

Kıyasın şer'î bir delil olarak kabul edilmesinde ve bu delile tanınan uygulama alanında en önemli terim, ta'lîldir. Kıyasın bir delil olarak kabulü, nassların ta'lîl edilebilir (gerekçesi akılla kavranabilir) olduğunu kabul etme üzerine kuruludur. Bu da nassların bir maslahat çerçevesinde vaz'edildiği kabulüne dayanır.

İtikad alanının en yaygın iki mezhebi olan Eş'arîler ve Mâturîdîler, nassların bir maslahata dayalı olması konusunda aynı düşünmemektedirler. Eş'arîlere göre, Allah'ın hükümlerinde maslahatın bulunması gerekli olmadığı gibi böyle bir kanaate sahip olmak ulûhiyete bir noksanlık vermek anlamına gelir.<sup>868</sup> Mâturîdîlere göre ise Allah'ın fiilleri kulların maslahatları dikkate alınarak ta'lîl edilmiştir.<sup>869</sup> Mu'tezile de bu kanaatte olmakla beraber, onları Mâturîdîler'den ayıran en önemli nokta, Allah'ın kulları için aslah olanı yaratmasını zorunlu görmeleri olmuştur.<sup>870</sup> Oysa böyle bir zorunluluk, ulûhiyet hakikatine uygun değildir. Pezdevî, İmam Ebû Hanîfe'nin el-Fıkhü'l-Ekber adlı eserinde "aslah" görüşünü reddettiğini belirtse de<sup>871</sup> bu eserde aslah nazariyesine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Sadrüşşerîa, ta'lîli inkâr etmenin peygamberliği inkâr etmek

---

<sup>868</sup> Zencânî, **Tahrîcû'l-Fürû ale'l-Usûl**, s. 47 vd.

<sup>869</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, III, 432; Sadrüşşerîa, **et-Tavzîh**, II, 134.

<sup>870</sup> Nureddin Sabûnî, **el-Bidâye fî Usûli'd-Din**, çev. Bekir Topaloğlu, 8. Baskı, Ankara, 2005, s. 149; Sadrüşşerîa, **et-Tavzîh**, II, 134;

<sup>871</sup> Pezdevî, **Usûl**, I, 18. Abdülaziz Buhârî, Pezdevî'nin bu ifadesinin mutlak olarak kullanıldığını, Ebû Hanîfe'nin aslah nazariyesini bir başka yerde reddetmiş olabileceğini söylemektedir (**Keşfü'l-Esrâr**, I, 18).

anlamına geldiğini, Allah'ın yaratma amacı olan kulluğu delil getirerek ispat eder; aksi bir durumun ise abesi netice vereceğini belirtir.<sup>872</sup>

Hanefî fıkıh eserlerinde yer alan bilgilere ve İmam Ebû Hanîfe'nin icihad anlayışına baktığımızda, onun nassları ta'lîl ederek anlamlandırıdığını görmekteyiz. Ebû Hanîfe'nin gerek kıyas konusundaki mahareti, gerekse bazı durumlarda kural dışına çıkarak istihsanda bulunması, onun, nassların illetini dikkate alarak icthadda bulunduğunu ortaya koymaktadır.<sup>873</sup>

İmam Ebû Hanîfe'nin nasslara yaklaşımını ta'lîl üzerinden tahlil eden Muhammed Ebû Zehra, onun, taabbüdî nasslarda illetten bahsedilemeyeceği görüşünde olduğunu belirtir. Yine Ebû Hanîfe'ye göre, bazı nasslarda illetin tespit edilerek kıyas delilinin kullanılması mümkün olmaktadır.<sup>874</sup> Bu tespitten hareketle oluşabilecek bir kesin gruplandırmanın yanıltıcı olabileceğine dikkat çekmemiz gerekir. O da taabbüd sözcüğünün çağrıştırdığı bütün ibadet alanları ta'lîle kapalı olmadığı gibi, ibadet dışı alanlar da, buna ta'lîlin en çok uygulandığı muamelât alanı dahildir, her zaman ta'lîle elverişli olmayabilir. Dolayısıyla bazı muamelelerin de taabbüdî bir niteliğe sahip olduğu söylenebilir.

Öte yandan kıyasın temelinde, lafızlarla yetinmeyip mânalara ulaşma amacı olduğu da bilinmektedir. İmam Ebû Hanîfe'nin mânalar ve onların kalıpları olan lafızlar hakkındaki yaklaşımına daha önce yer vermiştik. Serahsî, Ebû Hanîfe'nin lafız-mâna ilişkisi hakkındaki görüşlerini aktarırken, onun, i'câzın tam olarak ancak mânada olduğu görüşünü benimsediğini belirtir.<sup>875</sup> Onun, namaz kılarken diğer mukaddes kitaplarda yer alan ve tahrif edilmediği sabit olan ibarelerin okunabileceğine hükmetmesi de aynı

---

<sup>872</sup> Sadrüşşerîa, **et-Tavzîh**, II, 135.

<sup>873</sup> Zencânî, **Tahrîcû'l-Fürû ale'l-Usûl**, s. 5.

<sup>874</sup> Ebû Zehra, **Ebû Hanîfe**, s. 346.

<sup>875</sup> Serahsî, **Usûl**, ss. 281-282; **el-Mebsût**, I, 72.

anlayışın bir sonucudur.<sup>876</sup> İşte mânaya öncelik veren İmam Ebû Hanîfe, bir hitabın nasıl anlaşılması gerektiğini de göstermiş olmaktadır. Onun usûl ve fûrû görüşlerinin Kur’ân’a uygunluğunu ortaya koyma çabasının bir ürünü olarak kabul edilen<sup>877</sup> ve Hanefî mezhebinin görüşlerini yansıtan Mâturîdî’nin Te’vilâtü’l-Kur’ân adlı eserinde bir hitâbın nasıl anlaşılması gerektiği şöyle açıklanır: “Bir hitâp, kullanılan lafızlardan anlaşılmanın murâd olmasını ve sözün zâhirde ifade ettiği anlamda anlaşılmasını gerektirmez; aksine söz, hikmete ve içerdiği mânaya uygun biçimde anlaşılır.”<sup>878</sup> İmam Ebû Hanîfe, hem kıyası delil olarak görürken hem de bu delili zaman zaman istihsan yöntemiyle askıya alırken hep bu mâna eksenli anlayışını yansıtmış olmaktadır.

### 3.1.2.2. Kıyasın Delil Oluşu

Şer’î delillerden biri olan kıyasın delil oluşu, onun tanımlanış biçimine bağlı olarak fıkıh ekolleri tarafından değişik şekillerde açıklanmış, kabul veya reddedenlerin yaklaşımlarını belirleyici olmuştur. Fıkıh mezheplerinin büyük bir kısmı, kıyası şer’î delillerden biri sayarken, Mu’tezile’nin bir kısmı ve Zâhirîler, kıyasa şer’î bir delil statüsü vermemişlerdir.<sup>879</sup> Kıyas gibi önemli bir delil hakkında bir ihtilâfın olması, daha önce değindiğimiz kelamî arkaplanla alakalı olduğu gibi, kıyasa yüklenen anlamın farklılığından da kaynaklanmaktadır. Kıyasın en büyük ve sistematik karşıtlarından olan Zâhirîler, bunun yerine açık yorum/mefhum terimini getirerek kıyasın işlevini bir başka terime yüklemişlerdir. Bu ekolün en önemli fakîhlerinden olan İbn Hazm, re’y, kıyas ve icthad gibi birbiriyle iç içe geçmiş ve zaman zaman eş anlamlı olarak kullanılmış olan

---

<sup>876</sup>Serahsî, her ne kadar ilk olarak önceki kutsal kitaplardan bölümlerin namazda okunmasının namazı geçersiz kılacağını belirtse de daha sonra, İmam Ebû Hanîfe’nin, Kur’ân’a uygun olan bölümlerin namazda okunmasını tecviz ettiğini, daha önceki Farsça olarak ibadeti câiz görmesiyle irtibatlandırır (**el-Mebsût**, I, 274). Ayrıca bkz. Kâsânî, **Bedâiu’s-Sanâi**, I, 112-113.

<sup>877</sup>Özen, “İmam Ebû Mansur el-Mâturîdî’nin Fıkıh Usûlünün İnşası”, **İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik**, s. 212.

<sup>878</sup>Özen, “İmam Ebû Mansur el-Mâturîdî’nin Fıkıh Usûlünün İnşası”, **İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik**, ss. 228-229.

<sup>879</sup>Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 206; Debûsî, **Takvîmü’l-Edille**, s. 260; Serahsî, **Usûl**, s. 379; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, III, 399-400.

kavram ve terimleri, ayrı ele alarak ilk ikisini reddetmiş ve üçüncüsü olan ictihada yer vermiştir.<sup>880</sup>

İslâm fakîhlerinin büyük bir kısmı, başta Allah Rasûlü (sav) olmak üzere sahabe ve tâbiîn döneminde kıyasın bir delil olarak kullanıldığını örnekleriyle göstermiş ve kıyasın şer’î bir delil olduğu kanaatine varmışlardır. Büyük çoğunluğun kıyasın hücciyeti konusundaki bu olumlayan yaklaşımı, tıpkı diğer delillerde olduğu gibi, detaylara indikçe birtakım ihtilâfların ortaya çıkmasına mâni olamamıştır. Kıyasın tanımından hangi alanlarda geçerli olacağına, kıyasın rükünlerinden illetinin tespitine, şartlarından sünnet karşısındaki konumuna varıncaya kadar pek çok alanda mezhepler arasında ve mezhepler içinde ayrılıkların olduğunu görmekteyiz.

Kıyası kabul eden çoğunluğun nasslardan getirdiği delillere baktığımızda, Kur’ân’da yer alan “فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ” Öyleyse bundan ders alın siz ey derin kavrayış sahipleri<sup>881</sup> ayetinin sıkça referans olarak gösterildiğine şahit olmaktadır.<sup>882</sup> Ayetin tabîî bağlamıyla bir ilgisi olmayan böyle bir istidlâl, elbette ki isabetli olmayacaktır. Medine’de Müslümanlar ile Yahudi Benî Nadir kabilesi arasında meydana gelen çekişme ve mücadelelerin anlatıldığı Haşr sûresinin bu bölümleri, Müslümanlara, olaylardan ders çıkarmayı öğütlemektedir. Bu bağlama dikkat çeken Sadrüşşerîa, ayetin aslında geçmiş devirlerde meydana gelen olaylardan ders çıkarma anlamı taşıdığını, aynı zamanda işaret yoluyla da kıyasa delalet ettiğini ifade etmiştir.<sup>883</sup> Çünkü ona göre ayette geçen “itibar” sözcüğü, nüzûlüne vesile olan hâdiseler sebebiyle her ne kadar “ittiâz” anlamına gelse de aynı zamanda “bir şeyi benzerine döndürmek/götürmek” anlamına da gelmektedir. Bu anlamıyla “itibar” sözcüğü, işaret yoluyla kıyasa delalet etmektedir.

---

<sup>880</sup> H. Yunus Apaydın, “Re’y”, **DİA**, XXXV, 37.

<sup>881</sup> Haşr, 59/2.

<sup>882</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 212; Serahsî, **Usûl**, s. 383; Pezdevî, **Usûl**, III, 407; Sadrüşşerîa, **et-Tavzîh**, II, 115-116.

<sup>883</sup> Sadrüşşerîa, **et-Tavzîh**, II, 116.

Muhtemelen bu ilgi dolayısıyla Debûsî de, kıyas kelimesinin başka hangi ibarelerle ifade edildiğini sıralarken, “nazar” ve “ictihad” ile birlikte itibar kelimesinin kökünü oluşturan “ibret” ifadesini de aktarır.<sup>884</sup> İlk dönem Hanefî fıkıhına dair önemli bilgiler ihtiva eden ve temel kaynaklar arasında sayılan Mâturîdî’nin tefsirinde, kıyasın aklen câiz oluşuna dair Bakara sûresinin 275. ayeti örnek gösterilir.<sup>885</sup> Mâturîdî, “Fâiz yiyenler, şeytanın çarptığı kimseler gibi davranırlar; çünkü onlar ‘Alışveriş de bir tür fâizdir’ derler” ayetinde fâiz yiyenlerin alışverişle fâiz arasında kurduğu “mümâselet”e dikkatlerimizi çeker. İlgili ayette fâiz yiyenlerin yanlış bir benzetmede bulunduğunu belirten Mâturîdî, ahvâl ve esbâb diye ikiye ayırdığı mümâseletin, sebepler açısından olduğu takdirde doğru sonuca ulaştıracağını düşünmektedir.

Kıyasın delil oluşuna ilişkin olarak getirilen hadislerin başında Muâz hadisi gelmektedir. Onun nasslarda hükmünü bulamadığı olaylar için “Re’yle ictihad ederim” şeklindeki cevabı, kıyasın delil oluşuna örnek olarak gösterilmiştir.<sup>886</sup>

Her ne kadar kıyasın delil oluşunu kabul eden çoğunluğun, onun hücciyetine dair ileri sürdükleri nasslar, doğrudan kıyasa delalet etmese de gerek Allah Rasûlü’nün (sav) uygulamaları gerekse sahabenin izlediği yöntem, bize kıyasın delil oluşu konusunda daha net bilgiler sunmaktadır. Sonraki dönem fakîhleri, kıyası kabul etmeyenlerin taşıdığı kaygıları<sup>887</sup> giderecek birtakım kurallarla kıyası sistemli hale getirmişlerdir. Mesela kıyasın bir delil olarak kabul edilmemesinde, keyfî çözümlere kapı açılması kaygısını gidermek amacıyla, kimi usûlcüler tarafından<sup>888</sup> kıyasın rüknü olarak görülen illetin sıkı şartlara bağlı olarak tespit edildiğini görmekteyiz. Yine bazı kıyas karşıtları, hadler ve keffâretler gibi alanlarda kıyasın olamayacağını ifade

---

<sup>884</sup> Debûsî, **Takvîmü’l-Edille**, s. 278.

<sup>885</sup> Mâturîdî, **Te’vilâtü’l-Kur’ân**, II, 196.

<sup>886</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 222.

<sup>887</sup> Dönmez, sünnetin henüz tedvin edilmemiş olmasını ve kıyasın, sahası dışına çıkarılma kaygısını kıyas ve re’ye cephe alınmasının sebepleri olarak görmektedir (**İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı**, s. 111).

<sup>888</sup> Debûsî, **Takvîmü’l-Edille**, s. 278; Serahsî, **Usûl**, s. 418; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, III, 501; Sadrüşşerîa, **et-Tavzîh**, II, 111; Bâbertî, **et-Takrîr**, VI, 72.

etmişlerdir ki, Hanefî usûlünde zaten bu alanlarda kıyas delilinin uygulanamayacağı kabul edilmiştir.<sup>889</sup> Ayrıca bazı kıyas karşıtlarının haklı olarak ileri sürdükleri bir başka gerekçe de, aynı konu hakkında farklı kişilerin kıyas yaparak ulaştıkları sonucun farklı olmasıdır. Bu da hiç şüphesiz illetin tespit edilmesi sürecinde ortaya çıkan ictehad farklılığından kaynaklanmaktadır.<sup>890</sup> Diğer taraftan kıyas delilinde “asl” ve “fer” gibi iki önemli rûknün –bu da diğer bazı fakîhlerin rûkûn tanımına girmektedir-<sup>891</sup> adlandırılmasında seçilen sözcüklerin, kıyası tamamen bağımsız bir kaynak görme eğilimi yerine nasslara rabtetme amacına matuf olduğunu düşünüyoruz. Böylesine titiz bir sözcük seçimi de kıyas muhaliflerini kısmen yatıştırma işlevi görmüş olabilir. Çünkü kıyas yoluyla çözülecek olan olay (fer), “asl”dan hareket etmek sûretiyle çözülecektir. Buna göre yeni olaylar, bir köke bağlı dallar gibidir; o kökün uzantısıdır.<sup>892</sup> Yine kıyasın Hanefî fakîhlerce yapılan ilk tanımlarında karşılaştığımız ve aynı zamanda kıyasın işlevini de beyan eden “ibâne” ifadesi,<sup>893</sup> onun yeni bir hüküm ihdas etmek yerine açıklayıcı olmasına vurgu yapmaktadır.<sup>894</sup> Pezdevî ise kıyas delilini çok daha farklı bir konuma yerleştirerek Şer’in delillerini Kitap, sünnet ve icmâ olarak tespit ettikten sonra, kıyası “bu asıllardan istinbat edilmiş mâna” olarak tavsif etmektedir.<sup>895</sup>

Sonraki dönem usûlcüleri tarafından ister bağımsız bir delil olarak görülsün ister diğer asılların bir uzantısı sayılsın, kıyasın Allah Rasûlü (sav) ve ashâbı arasında tabîî bir hüküm elde etme biçimi olduğunu gözlemlemek zor değildir. Allah Rasûlü (sav), kendisine sorulan bazı soruları cevaplarken başka ibadetlere kıyas yaparak cevap verme

<sup>889</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 266.

<sup>890</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 287.

<sup>891</sup> Teftâzânî, **et-Telvîh**, II, 113.

<sup>892</sup> Kur’ân’da da yer alan “asl” ve “fer” sözcüklerinin anlamları için bkz. Râgıb, **Müfredât**, ss. 26, 422.

<sup>893</sup> Mâturîdî’nin tanımında yer alan bu ifade, kıyasın “belirleyici” değil “açıklayıcı” oluşuna vurgu yapar (Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, III, 397; İbn Emir Hâc, **et-Takrîr ve’t-Tahbîr**, V, 157; Teftâzânî, **et-Telvîh**, II, 113; Bâbertî, **et-Takrîr**, V, 416).

<sup>894</sup> Debûsî ise burada diğer Hanefî usûlcülerinin kullandığı “isbat” ve “izhâr” ifadeleri yerine, kıyasın şer’î bir hüccet olmasına rağmen ilkin (ibtidâen) bir hüküm koyma işlevi olmadığını belirtir (وهي من حجج الشرع لا لنصب الحكم ابتداء **Takvîmü’l-Edille**, s. 260). Buna karşın belirtmek gerekir ki, ilk dönem Hanefî usûlcülerinden Cessâs, kıyasın bir hüküm isbat edeceğini ifade ettiği gibi (**el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 263-264), Sadrüşşerîa da kıyasın tanımında yer alan “tâdiye”yi “isbât” olarak şerh eder (**et-Tavzîh**, II, 110).

<sup>895</sup> Pezdevî, **Usûl**, I, 190-191.

yöntemini kullanmıştır. Mesela bir kadının, hacca gitmeyi adadığı halde adağını yerine getiremeden ölen annesi için hacca gidip gidemeyeceğini sorması üzerine “Onun yerine hacca git. Annenin bir borcu olsaydı onu ödeyecek değil miydin” şeklinde cevap vermiştir.<sup>896</sup> Bu örnekte yükümlülüğün yerine getirilmesi ilkesinden hareketle yapılan bir kıyas söz konusudur. Yine Allah Rasûlü’ne (sav) getirilen bir sorunda, Hz. Ömer oruçluyken eşini öptüğünü söyleyince Allah Rasûlü (sav) bunda orucu bozan bir şey olmadığını, oruçlu bir kimsenin abdest almak için ağzına su almasına benzeterek açıklamıştır.<sup>897</sup>

Sahabe döneminde de birtakım illetlere dayalı olarak kıyas delilinin kullanıldığını görmekteyiz. Zekat alınacak hayvanlar arasında yer almamasına rağmen attan da zekat alınacağına hükmeden Hz. Ömer, atların çok değerli hale gelmesinden hareketle, kırk koyundan zekat alındığı halde attan alınmamasını doğru bulmamış ve at başına bir dinar alınmasına karar vermiştir.<sup>898</sup> Bir başka örnekte, içki içen bir kimseye verilecek ceza konusunda ashâbla istişare eden Hz. Ömer, Hz. Ali’nin içki içenin düşebileceği kötülüklerden hareketle kazif cezasının aynısının uygulanmasını istemiş ve bu icthad, kabul edilmiştir.<sup>899</sup> Hz. Ömer’in bu uygulama ve takrirlerine ilaveten Ebû Musa Eş’arî’ye ve bazı kadırlara gönderdiği mektupta yer alan tavsiyeleri, kıyas ilkesinin usûldeki anlamıyla olmasa da yarı teknik anlamda<sup>900</sup> yazılı belgesini oluşturmaktadır: “Kur’ân ve sünnette bulunmayan, seni tereddüde sevk eden konularda tekrar düşünüp anlamaya çalış. Eşbâh ve emsâl olanları iyi tanıyarak ayırt et ve sonra da olayları benzerlerine kıyas et.”<sup>901</sup>

---

<sup>896</sup> Buhârî, **Sayd**, 22.

<sup>897</sup> Ebû Dâvud, **Savm**, 33.

<sup>898</sup> Beyhakî, **es-Sünenü’l-Kübra**, IV, 119.

<sup>899</sup> Mâlik, **Eşribe**, 2; Bu rivayetin sahîhliğini kabul etmeyen İbn Hazm, son derece yerinde tenkitlerle metin kritiği yapmış ve bu icthadın doğru olmadığı sonucuna varmıştır (Özen, **İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci**, s. 182).

<sup>900</sup> Hassan, **İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi**, s. 78.

<sup>901</sup> Şeybanî, **el-Hucce**, II, 569-570. Hz. Ömer’in bu mektubunun kapsamlı bir sened ve metin kritiği için bkz. Özen, **İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci**, ss. 163-178.

Tâbiîn dönemindeki birtakım icthadlara baktığımızda da kıyasın uygulandığını görmekteyiz. Mesela İbrahim Nehaî, Ramazan orucunu herhangi bir şekilde kasıtlı olarak bozan bir kimseye keffaret gerekmeceğini, sadece kazâ etmesi gerekeceğini söyler. Bu sonuca ulaşırken orucun bozulmasını namazın bozulmasına kıyas eden Nehaî, namaz bozulduğunda nasıl keffaret gerekmiyorsa oruç bozulduğunda da bunun gerekli olmadığı sonucuna ulaşmıştır.<sup>902</sup> Tâbiîn'in önemli fakîhlerinden olan Şâbî, Katâde ve Saîd b. Cübeyr de bu görüşü benimsemişlerdir.

İmam Ebû Hanîfe'nin kendi eserlerinde doğrudan kıyas sözcüğü geçtiği gibi, onun öğrencilerinin eserlerinde de hem kıyas sözcüğü hem de kıyasa delalet eden "bimenzileti", "nazir", "misl", "keenne", "itibar" gibi kelimelere de rastlanmaktadır.<sup>903</sup> Ebû Hanîfe'nin eserlerinde yer alan kıyas, her ne kadar fıkıh usûlü çerçevesinde ele alınamayacak olsa da kıyas yapma mantığını tasvip etmesi açısından önemlidir. Talebenin, insanların yakîni, korkusu ve cüreti ile meleklerinki arasında bir kıyas yapmasını istemesine Ebû Hanîfe şu cevabı verir:

*"Kıyas istemeniz iyi bir şey. Meselelerin karşılıklı müzakeresinden faydalanmak isteyen bir kimse, o esnada söyleneni anlamadığı zaman, kıyas yapılmasını ister. Bil ki kıyas, hakkını bulmak isteyen, aradığı hakkı ortaya koyar. Kıyas, hak sahibinin iddia ettiği hakka ulaşmasında âdil şahitler gibidir. Eğer cahiller hakkı inkâr etmeselerdi, âlimler kıyas ve mukayese külfetine girmeyeceklerdi."*<sup>904</sup>

Gerek Ebû Hanîfe'nin gerekse öğrencilerinin eserlerinde fıkıh usûlünde formüle edilen şekliyle bir kıyas kullanımına rastlamasak da onların yazılı olmayan bir kural olarak kıyasın rükünlerine ve şartlarına riayet ederek icthadda bulundukları görülmektedir.

---

<sup>902</sup> İbn Kudâme, **el-Muğnî**, III, 120.

<sup>903</sup> Zâhiru'r-Rivâye'de kıyas lafızları için bkz. Fatih Orum, **Klasik Fıkıh Kaynaklarındaki Kıyas Anlayışının Kur'ân Açısından Değerlendirilmesi (Zâhiru'r-Rivâye Örneği)**, yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008, ss. 125-188.

<sup>904</sup> Öz, **İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri, el-Âlim ve'l-Müteallim**, s. 15.



### 3.1.2.3. Kıyasın Rükünü

Rükün, sözlükte “bir şeyin en güçlü parçası” anlamına gelir. Fıkıh terminolojisinde ise “bir şeyin varlığının, kendisine bağlı olduğu şey” olarak tanımlanır.<sup>905</sup> Teftâzânî, Sadrüşşerîa’nın kıyasın rükününe ilişkin ifadelerinin açılımında, kıyasın rükünüyle kastedilenin, kıyasın gerçekleşmesini sağlayan şey olduğunu belirtir. Daha sonra da kıyasın rükününe ya da rükünlerine dair ortaya çıkan ayrılıkların temelinde, rükün sözcüğüne yüklenen anlamın olduğunu belirtir. Ona göre rükünle kastedilen, mâhiyet-i nefsü’l-emriyye ise bu durumda kıyasın rükünü “uygun ve etkili vasıf” olur; bunun dışındakiler rükün değil şart olarak nitelenir. Ancak rükünle kastedilen, bir şeyin parçası ise bu durumda kıyasın dört rükünden söz etmek gerekir; bunlar da asl, fer, aslın hükmü ve kapsamlı vasıftır.<sup>906</sup>

Yukarıda rükünün tanımı için verilen bilgiler ışığında Hanefî usûl eserlerinde kıyasın rükünü için kullanılan lafızlara baktığımızda şunları görmekteyiz: Cessâs’a göre, bir hükmün mevcudiyetinin, kendisine bağlı olduğu mâna olan illet,<sup>907</sup> aynı zamanda fûrûun usûle tadiye edilmesinde hükmün tâbi olduğu mânadır. Bu durumda hüküm, bu mâna nerede olursa ona tâbi olur.<sup>908</sup> Kıyas illet sayesinde gereklilik arz ettiği için, illet, mûcib deliller aracılığıyla hükmün alâmeti olmaktadır.<sup>909</sup> Serahsî, kıyasın rükününü, “nassın mevcut hükmüne alâmet kılınan vasıf” olarak görür.<sup>910</sup> Pezdevî’nin benzer tanımını Abdülaziz Buhârî, “Kıyasın varlık kazanması, ancak hükme dayanak teşkil eden (menât) bir mâna ile mümkündür ki, bu mâna da kıyasın rükününü oluşturur” şeklinde açıklar.<sup>911</sup> Sadrüşşerîa da “Ashâbımızdan bir kısmı illeti kıyasın rükünü olarak

---

<sup>905</sup> Serahsî, **Usûl**, s. 418; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, III, 501; Sadrüşşerîa, **et-Tavzîh**, II, 273; Bâbertî, rükün tanımlarına ve onlara getirilen eleştirilere yer verdikten sonra, rükünü, bir şeyin, kendisiyle var olduğu şey olarak tarif eder (**et-Takrîr**, VI, 69-70).

<sup>906</sup> Teftâzânî, **et-Telvîh**, II, 113.

<sup>907</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 199.

<sup>908</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 255-256.

<sup>909</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 256, 289.

<sup>910</sup> Serahsî, **Usûl**, s. 418.

<sup>911</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, III, 501.

görmüştür” dedikten sonra Pezdevî’nin bu kanaatte olduğunu aktarır<sup>912</sup> ve illetin daha önce yapılmış tanımlarında yer alan eksiklik ve problemlere yer verir.<sup>913</sup> Kıyasın rükünün “kapsamlı mânâ” olduğunu<sup>914</sup> ifade eden Bâbertî, bu mânâyı da asıl ile fer’i kapsayan illet olarak açıklar.<sup>915</sup>

Kıyasın rükünü, kıyas delilinin en önemli kısmını oluşturur. Zira, hükmün varlığı veya ortadan kalkması, rükne bağlıdır. Hanefî fıkıh usûlü eserlerinde bu rükünün illet olarak kabul edildiğini görmekteyiz. İletin adlandırılmasında seçilen “mânâ” sözcüğü ise ayrıca dikkate değer; çünkü kıyasın temeli, lafızdan hareket ederek ama onunla sınırlandırılmadan mânaya ulaşmaktır. Hanefî fıkıh ekolünü kıyası sıkça kullanmakla eleştirenler, bir yönüyle bu mânaya verilen önemi de eleştirmiş oluyorlar. Bu eleştirilere rağmen Hanefî usûlcüler mânaya verdikleri önemden rahatsızlık duymamaktadırlar: “Ashâbımız bu konuda (fıkıh alanında) öndedir ve çok yüksek mertebelere erişmiştir. Onlar Kitap ve sünnet bilgisi ile sahabe ve tâbiîn neslinin örnek alınması konusunda marifet sahibidir. Onlar ashâbü’l-hadis ve’l-meânîdir.”<sup>916</sup> Çağdaş araştırmacılardan Şükrü Özen de, İmam Ebû Hanîfe’nin aklî kaynaklarını incelerken şu tespitlerde bulunur: “Ebû Hanîfe, şerîatı kaideler ve hükümler üzerine kurulu bir sistem olarak düşündü. Ona göre, insan bu kaideler ve hükümler üzerinde fikir yürüterek Allah’ın kasdettiği mânaları keşfedebilir ve sonra bu kaideler yardımıyla zaman ve mekanın ihtiyaçlarına uygun biçimde şerîatın alanını genişletebilir.”<sup>917</sup>

---

<sup>912</sup> Sadrüşşerîa, **et-Tavzîh**, II, 111.

<sup>913</sup> Sadrüşşerîa, **et-Tavzîh**, II, 132-133.

<sup>914</sup> Bâbertî, **et-Takrîr**, VI, 72.

<sup>915</sup> Bâbertî, **et-Takrîr**, V, 417.

<sup>916</sup> Pezdevî, **Usûl**, I, 28-29.

<sup>917</sup> Özen, **İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklîleşme Süreci**, s. 253.

### 3.1.2.4.Kıyasın Şartları

Bir kıyas delilinin işletilebilmesi için kıyasın rükünlerinde –burada kıyasın rükünleri ile Teftâzânî’nin daha belirgin (azhar) diye nitelediği<sup>918</sup> anlam çerçevesinde asıl, fer’, illet ve aslın hükmü kastedilmektedir- bulunması gereken bazı şartlar vardır. Şart kelimesi, sözlükte alâmet anlamına gelmektedir. Bu anlamıyla Kur’ân’da çoğuluyla yer alan<sup>919</sup> şart kelimesi (çoğulu eşrât), Râgıb İsfahânî’nin tarifi çerçevesinde “herhangi bir işe/olaya bağlı olarak verilen her hükümdür ki, olayın meydana gelmesi, o hükmün vukûuyla mümkün olmaktadır; böylece bu iş/olay, o hükme alâmet gibi olmaktadır.”<sup>920</sup> Seyyid Şerif Cürcânî ise, şartın sözlük anlamının “alâmet”ten ibaret olduğunu belirttikten sonra, değişik terim anlamlarına yer vermiştir. Buna göre şart, “Bir şeyin başka bir şeye bağlanmasıdır ki, birincisi var olduğunda ikincisi de olmaktadır” şeklinde tanımlandığı gibi, “Bir şeyin varlığının, kendisine dayandığı şeydir; ancak bu şey, onun mahiyetinden ayrı olduğu gibi varlığında da müessir değildir” şeklinde de tanımlanmıştır.<sup>921</sup> Kıyasın rükününü “etkili vasıf” olarak tanımlayanlara göre ise, bu rükün dışında kalan ve hükmün ortaya çıkarılmasının kendisine dayandığı diğer bütün şeyler, şart olarak nitelenmektedir.<sup>922</sup>

Hanefî usûl eserlerinde kıyasın şartlarına ilişkin bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Asıl, fer’, illet ve aslın hükmü için geçerli olan bu kurallardan bazıları bütün Hanefî usûl eserlerinde yer almaktadır. Mesela Debûsî, kıyasın şartlarını şu şekilde sıralamaktadır:

1-Aslın hükmünün sadece bir olaya, kişiye özgü olmaması gerekir.

---

<sup>918</sup> Teftâzânî, **et-Telvîh**, II, 113.

<sup>919</sup> Muhammed, 47/18.

<sup>920</sup> Râgıb İsfahânî, **Müfredât**, s. 290.

<sup>921</sup> Cürcânî, **et-Tarifât**, I, 166.

<sup>922</sup> Teftâzânî, **et-Telvîh**, II, 113.

2-Aslın hükmünün kıyasa aykırı olmaması gerekir.

3-Şer'î bir hükmün nassının –aynının- onun benzeri olan fer'e tediye edilmesi gerekir; bu fer'e ait bir nass olmaması gerekir.

4-Aslın hükmünün ta'lilden sonra da, ta'lil öncesi hal üzere kalması gerekir.<sup>923</sup>

Buraya kadar olan şartları eserinde zikreden Serahsî, beşinci şart olarak, ta'lilin, nassın lafızlarından bir kısmını iptal edici bir özellik içermemesi gerektiğini de ekler.<sup>924</sup> Abdülaziz Buhârî de ilk dört şartı zikrettikten sonra kıyasın şartları olarak görülen başka maddelere de yer verir. Abdülaziz Buhârî, Serahsî'nin beşinci olarak saydığı şarta yer verdikten sonra, aslın hükmünün mensûh olmaması gerektiği, aslın hükmünün bir başka asıldan türememiş olması gerektiği –bu aynı zamanda Ebu'l-Hasan Kerhî'nin görüşüdür- ve fer'in hükmünün aslın hükmünün önüne geçmemesi gerektiği gibi başka bazı şartları da zikreder.<sup>925</sup>

Cessâs da, kıyasın yapılamayacağı alanları zikrederek bir bakıma kıyasın şartlarına ilavede bulunmaktadır. Ona göre, nassın bir tarafa bırakılarak kıyasın uygulanması mümkün değildir; bu nass ister Kitap olsun ister sünnet, sonuç değişmez.<sup>926</sup> Yine Cessâs'a göre icmâa muhalif kıyas olamaz. Ayrıca, miktarların belirlenmesi

---

<sup>923</sup> Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 279; Pezdevî, **Usûl**, III, 443-445.

<sup>924</sup> Serahsî, **Usûl**, s. 401.

<sup>925</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, III, 445-446. Cessâs, kıyasın asıllarını sayarken kıyası da saymış, dolayısıyla kıyasla elde edilen bir hükmün, sonradan bir başka kıyasa asıl olabileceğini söylemiştir (**el-Fusûl fi'l-Usûl**, II, 282). Hanefîlerden Ebû'l-Hasan Kerhî ve Cessâs'ın benimsediği bu görüş, aynı zamanda Şâfiîlerin çoğunluğu tarafından da kabul edilmektedir (Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, III, 445).

<sup>926</sup> Burada Cessâs'ın sünnet sözcüğünü “müstefiz” olarak ve “âhâd” olarak nitelediğini görmekteyiz (**el-Fusûl fi'l-Usûl**, II, 266). Onun müstefiz hadis ile hadis usûlünde tanımı yapılan müstefiz hadisi kasdettiğini düşünmüyoruz. Zira Cessâs, sünneti mütevâtir ve âhâd olarak ikiye ayırmakta ve müstefiz hadis bir tarafa, daha sonraki Hanefî usûl eserlerinde bir sünnet çeşidi olarak zikredilen “meşhûr” kategorisini bile kullanmamaktadır (**el-Fusûl fi'l-Usûl**, I, 506). İkinci olarak da müstefiz hadis terimi, Hanefî olmayan usûlcüler tarafından kullanılmakta olup âhâd haberin bir türü olarak tasnif edilmektedir (Şaban, **İslâm Hukuk İlminin Esasları**, s. 78).

konusunda, icthadla elde edilen hükümlerde<sup>927</sup>, hadler ve keffaretlerde, umûmun tahsisinde ve isimlerin belirlenmesi gibi alanlarda da ona göre kıyas yapılamaz.<sup>928</sup>

### 3.1.2.5. Kıyas ve Hadis

İmam Ebû Hanîfe'nin icthad anlayışında son derece önemli bir yere sahip olan kıyas ile onun en çok tenkit edildiği konu olan hadisin, tutarlılık arz eden bir tahlile ihtiyaç hissettirdiği açıktır. Ebû Hanîfe, bu konuda en çok iki noktada eleştiriye tâbi tutulmaktadır. Birincisi, bir hadisin sahîhliğini tespit aşamasında kıyasa başvurduğunun ileri sürülmesi, ikincisi de herhangi bir konuda hadis olmasına rağmen kıyasa başvurmakla ve dolayısıyla hadisi terk etmekle itham edilmesidir. Bu iki eleştiri noktasının sağlıklı bir analizini yapabilmek, ilk olarak o dönemde kıyasa yüklenen anlamları göz önüne almakla, ikinci olarak da onun hadisleri anlama ve yorumlamasına vâkîf olmakla mümkün olacaktır.

Fıkıh usûlü kitaplarında tanımına rastladığımız kıyasa ek olarak, “genel kural” anlamına da gelen kıyas, bu tanımıyla cüz’î delillerden hareketle küllî esaslara ulaşmanın bir sonucudur. Yoksa temelinde cüz’iyyâtın olmadığı, nasslardan bağımsız ve nassları tashih ve tenkit için konulmuş küllî prensipler mecmuasından bahsetmek -en azından İmam Ebû Hanîfe açısından- mümkün değildir.<sup>929</sup> Ebû Hanîfe'nin akla yaklaşımını Mu'tezile'den ayıran en önemli fark da budur. Mu'tezile'nin önemli

---

<sup>927</sup> Cessâs'ın burada icthadla elde edilen hükümler derken icthadı dar bir çerçevede tuttuğunu söyleyebiliriz. Bu kurala ilişkin olarak verdiği örneklerde icthadla daha çok taharri ve takdiri kasdettiği görülmektedir. Ayrıca, Hanefî usûlcüleri içerisinde Cessâs, Ebû'l-Hasan Kerhî ile aynı kanaati paylaşıp diğerlerinden ayrılarak kıyasın asılları arasında kıyasla elde edilen hükmü de saydığı için (**el-Fusûl fi'l-Usûl**, II, 282), yukarıda yer alan ifadesinde geniş mânada icthadı kasdetmiş olamaz; aksi takdirde benimsemiş olduğu kurallar arasında bir tutarsızlık ortaya çıkar.

<sup>928</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi'l-Usûl**, II, 266-267.

<sup>929</sup> Ali Şelak, “Küllînin küllî oluşu, cüz’iyyâtı bilmeden tespit edilemez” diyerek küllî-cüz’î ilişkisine dikkat çekmiştir (**el-Aklu'l-Fıkhî fi'l-İslâm**, s. 480).

imamlarından Kâdî Abdülcebbar, şer'î deliller sıralamasında ilk sıraya aklı yerleştirir;<sup>930</sup> buna ek olarak, nakillerin sahîhliğini tespit ederken ihtiyaç duyulan aklın, kendi tespitlerinin doğruluğunu belirlemede nakillere başvurulacağının doğru olmadığını da belirtir. Ayrıca o, “Akıl ile nakil çatışırsa akıl esas alınır; nakil tevil edilir” diyerek aklın önceliğine ve bağımsızlığına açıkça yer verir.<sup>931</sup>

Ebû Hanîfe, eğer tümevarım metoduyla cüz'ıyyâtan elde ettiği bu küllî asılları haber-i vâhidlerin sahîhliğini araştırırken bir kıstas olarak kullanmışsa, bu ancak hadislerin sahîhliğini tespit için başvurulan bir yöntem olarak kabul edilir ve ictihadî bir konuda herhangi bir müctehide söylenebilecek en ağır ifade, onun hatalı oluşunu bildirmekten ibarettir. Bu hüküm cümlesini şartlı olarak kurmamızın sebebi, küllî asıllara göre haber-i vâhidleri değerlendirdiği ileri sürülen Ebû Hanîfe'nin, bazı ictihadlarına dayanak olarak kullandığı hadislerin, küllî asıllarla çelişmesidir. Mesela unutarak oruç bozma durumunda orucun bozulmayacağını bildiren hadise dayanarak verdiği hüküm,<sup>932</sup> namaz kılarken kahkahayla gülen bir kimsenin abdestinin bozulacağını bildiren hadisi delil olarak alıp bir hükme varması,<sup>933</sup> abdestte ve gusûlde ağız ve burun temizliğinin farklı hükümlere tâbi olmasını –oysa kıyasa göre aynı olmalıydı- İbn Abbas'tan nakledilen bir rivayete dayandırması,<sup>934</sup> yukarıda sözü edilen prensibi çürütmektedir. Bütün bu örneklerde Ebû Hanîfe, kıyasa göre hüküm verseydi elbette farklı sonuçlara ulaşacaktı. Daha da ötesinde, hemen bütün Hanefî fıkıh kitaplarında musarrâ hadisinin değişik gerekçelerle –bunlar arasında kıyasa ve usûle

---

<sup>930</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, 2. Baskı, Kahire, 1988, s. 88.

<sup>931</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, thk. Ebü'l-Alâ Afîfî, Matbaatü Dâri'l-Kütübî'l-Misriyye, Kahire, 1962, XIII, 280. Kâdî'nın bu görüşlerine karşı çıkan ve onu destekleyen sünnî müellifler de bulunmaktadır. Şâtıbî, aklı, ancak naklin müsaadesi çerçevesinde işlevsel görür (*el-Muvâfakât*, I, 78). Osmanlı son dönem kelimcilerinden Said Nursî ise, Kâdî ile paralel bir düşünceyi benimseyerek aklın nakille çatışması durumunda aklın esas alınacağını belirtir. Sünnî bir kelimci olan Nursî, bu kuralı “takarrur etmiş bir usûl” olarak niteleyip bütün sünnî düşünceyi kapsayacak şekilde ifade etmiştir (*Muhâkemât*, s. 12).

<sup>932</sup> Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 559.

<sup>933</sup> Ebû Yûsuf, *Kitabü'l-Âsâr*, I, 140.

<sup>934</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, I, 62.

muhalif olması da sayılır- Ebû Hanîfe tarafından reddedildiği ileri sürülürken,<sup>935</sup> Ebû Yûsuf, hocasının bu hadisle ihticacta bulunduğunu bildirmektedir.<sup>936</sup> İmam Mâlik'in, bu hadisi usûle muhalif olduğu gerekçesiyle reddettiği bilinmektedir.<sup>937</sup>

Tehânevî, musarrâ hadisini tahlil ederken hadislerin sıhhatini tespitte başvuru olan "küllî asıllar" kıstasını ve buna bağlı olarak da usûlî kıyas ile usûl kıyası arasındaki farkı belirtmektedir. O, İbn Hacer'in musarrâ hadisi üzerinden Hanefî mezhebinin yöntemini eleştirmesine cevap sadedinde, onun kıyas denilince fıkıh usûlündeki kıyası anladığını, usûl deyince de sadece dört şer'î delili dikkate aldığını söyleyerek yanlış bir anlayışa sahip olduğunu belirtir. Tehânevî, usûl kıyasının, küllî asılların muktezası anlamına geldiğini ve bunların şer'îatın sabit asılları olduğunu ifade eder.<sup>938</sup> Diğer taraftan, İbn Hacer'in "Hadisin kendisi asıl olduğu halde, nasıl 'Asıl kendisine muhaliftir' denilir" şeklindeki itirazına da yukarıdaki ayırım çerçevesinde cevap veren Tehânevî, bir de asıllar arasında –burada da İbn Hacer'in terminolojisiyle Kitap ve hadisi kasdetmektedir- pekâla birbirine aykırılık olabileceğini dile getirir.

Ebû Hanîfe'ye hadis ve kıyas ilişkisi çerçevesinde yöneltilecek ikinci eleştiri noktası, onun hadis varken kıyasa başvurduğu iddiasıdır. Oysa Hanefî usûl eserlerine baktığımızda, nassın olduğu yerde kıyasa gitmenin imkânsız olduğu bilgisini görürüz.<sup>939</sup> Bu nass, ister Kitap olsun ister mütevâtir veya âhâd sünnet olsun, hüküm değişmez. Öyleyse Ebû Hanîfe'nin hadis varken kıyası kullandığı iddiası ne anlama gelmektedir? Bu soruya verilecek iki cevap bulunmaktadır. Birincisi, ya ilgili hadis İmam Ebû Hanîfe'ye ulaşmamıştır ve dolayısıyla o, mevcut sorunu kıyasa başvurarak çözüme kavuşturmuştur. İkinci olarak da, tamamen ictihadî bir alan olan hadislerin tashih

---

<sup>935</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi'l- Usûl**, II, 4; Tahâvî, **Şerhu Meâni'l-Âsâr**, VIII, 35; Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 182; Serahsî, **Usûl**, s. 264; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, II, 556; Sadruşşerâ, **et-Tavzîh**, II, 8; Tehânevî, **İ'lâü's-Sünen**, XIV, 76.

<sup>936</sup> Ebû Yûsuf, **İhtilâfü İbn Ebî Leyla ve Ebî Hanîfe**, ss. 16-17.

<sup>937</sup> İbn Dakîk İd, **Şerhu Umdeti'l-Ahkâm**, I, 351; Tehânevî, **İ'lâü's-Sünen**, XIV, 81.

<sup>938</sup> Tehânevî, **İ'lâü's-Sünen**, XIV, 76.

<sup>939</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi'l-Usûl**, II, 266.

kriterleri çerçevesinde Ebû Hanîfe, ilgili hadisi sahîh kabul etmemiş ve bu durumda ona göre “nassın olmadığı bir alanda” kıyas delilini kullanmış ve izlediği yöntemde herhangi bir tutarsızlığa düşmemiştir.

Diğer taraftan, İmam Ebû Hanîfe’nin kıyas ve sahîh hadis karşısındaki durumunu anlatan önemli kanıtlardan biri de Muhammed Bâkır’la arasında geçen diyalogdur. Muvaffak Mekkî’nin Menâkıb’ında naklettiğine göre Medine’de Ebû Hanîfe ile Muhammed Bâkır arasında geçen muhâverede, Bâkır “Sen ceddin Rasûlullah’ın dinini ve hadislerini kıyas yaparak değiştiriyormuşsun” şeklinde ithamda bulunmuştur. Ebû Hanîfe de bu ithamın doğru olmadığını bazı konularda verdiği hükümler üzerinden şöyle açıklamıştır:

*“Size göre kadın mı daha zayıftır yoksa erkek mi? ‘Kadın daha zayıftır’ cevabını alınca kadının mirastaki payının kaç olduğunu sorar. ‘Erkeğin yarısıdır’ cevabına karşılık Ebû Hanîfe ‘Eğer ben senin ceddinin dinini bozmuş olsaydım bunun tam tersini yapmam gerekirdi. Çünkü kadın zayıftır; kazanç yolları azdır. Erkek ise kuvvetlidir; çok çalışıp kazanç elde eder. Fakat ben burada kıyas yapmıyorum; nassla amel ediyorum’ demiştir. Ebû Hanîfe daha sonra Bâkır’a ‘Namaz mı daha faziletlidir yoksa oruç mu’ diye sorar. O da ‘Namaz daha faziletlidir’ deyince Ebû Hanîfe ‘Senin atan böyle demiştir. Eğer ben onun dinini bozmuş olsaydım kadının hayız hali geçtikten sonra orucu değil de namazı kazâ etmesine hükmederdim’ cevabını verir. Son olarak Ebû Hanîfe, idrar ve meniden hangisinin daha pis olduğunu sormuş; ‘İdrar’ cevabını alınca da ‘Eğer ben senin atanın dinini kıyas yaparak değiştirmiş olsaydım bevlettikten sonra gusûl abdestinin alınmasına, cünüp olunca da sadece abdest alınmasına hükmederdim’ diye karşılık vermiştir.”<sup>940</sup>*

Bu muhâvere, İmam Ebû Hanîfe’nin, nassın bulunduğu yerde kıyasa başvurmamasının söz konusu olamayacağını göstermektedir. Bu diyalogun muhtevasını destekleyen fûrû konularına ilişkin örnekler daha önce verildiği için burada tekrar edilmeyecektir.

---

<sup>940</sup> Mekkî, **Menâkıb**, s. 168. Benzer bir muhaverenin Muhammed b. Hasan ile Ebû Hanîfe arasında geçtiği de rivayet edilir (İbn Hacer Heytemî, **İmam Ebû Hanîfe**, ss. 225-226).



### 3.1.3.Kıyasla İlgili Bazı Fürû Meseleleri

Kıyas deliline ait usûl meselelerine yer verdiğimiz yukarıdaki bölümden sonra, şimdi de bu usûlün fer'î meselelerin çözümünde ne gibi sonuçlara ulaştırdığına dair örnekler vereceğiz. Bu örnekler aracılığıyla zaman zaman, Hanefî usûl eserlerinde yer alan ama hepsi de Ebû Hanîfe'ye nispet edilen birtakım kurallara da yer vereceğiz.

#### 3.1.3.1. Fâiz ve Eşyâ-yı Sitte Hadisi

Fâiz, satım sözleşmesi sırasında şart olarak ileri sürülen karşılığı olmayan fazlalıktır.<sup>941</sup> Fâizin tanımında önemli olan nokta, fazlalığın herhangi bir karşılığının olmamasıdır. Yoksa bir satıcının hedefi, zaten alışverişten fazlalık elde etmesi ve kazanç sağlamak için çalışmasıdır.

Fâizli alışveriş, ribe'l-fadl ve ribe'n-nesîe olmak üzere ikiye ayrılır. Aynı cins malların peşin olarak satıldığında birinin diğerinden fazla olması ribe'l-fadl; veresiye olarak satılması da ribe'n-nesîe olarak tanımlanır. Fâizin haram oluşu konusunda hem Kitap<sup>942</sup> hem de sünnet<sup>943</sup> delillerinin olduğunu görmekteyiz. Burada Allah Rasûlü'nün (sav) bir hadisinde fâizin haram kılınışına dair verilen bilgilerden hareketle, fakîhlerin fâizin illeti konusunda ortaya koydukları görüşleri ele alacağız. Allah Rasûlü (sav) eşyâ-yı sitte hadisi olarak bilinen hadiste şöyle buyurmaktadır: “Altını altın karşılığında eşit ve peşin olarak satınız; fazlalık fâizdir. Gümüşü gümüş karşılığında eşit ve peşin olarak satınız; fazlalık fâizdir. Buğdayı buğday karşılığında eşit ve peşin olarak satınız; fazlalık fâizdir. Tuzu tuz karşılığında eşit ve peşin olarak satınız; fazlalık fâizdir. Arpayı arpa

---

<sup>941</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, XII, 109.

<sup>942</sup> Bakara, 2/238, 275, 276.

<sup>943</sup> Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, II, 232; Buhârî, **Büyû**, 54; Müslim, **Müsakât**, 81.

karşılığında eşit ve peşin olarak satınız; fazlalık fâizdir. Hurmayı hurma karşılığında eşit ve peşin olarak satınız; fazlalık fâizdir.”<sup>944</sup>

Allah Rasûlü’nün (sav) bu hadisi, hem kıyas delilini kabul etmeyenler hem de bu delili mutlak olarak kabul edenler ile ilave şartlar ileri sürenler tarafından farklı icthadların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Tâbiîn dönemi fakîhlerinden Tâvus ve Katâde ile sonraki dönemde kıyas karşıtlarından Dâvud Zâhirî, kıyas delilini kabul etmedikleri için fâizin ancak hadiste zikredilen altı maddeye mahsus olduğunu, bunların dışındaki maddelerde hiçbir türüyle fâizin geçerli olmayacağını ileri sürmüştür.<sup>945</sup> Prensip olarak kıyas delilini kabul eden Osman Bettî, bu hadiste kıyasın delil olabileceğine dair özel bir delil belirtilmediği için, hadisin başka maddelere teşmil edilmesini doğru bulmamaktadır. Çünkü ona göre kıyasın geçerliliği, ancak, nassta kıyasın olabileceğine dair özel bir delilin olduğunun bildirilmesiyle mümkündür.<sup>946</sup>

Hanefî mezhebinde fâizin illeti, mallardaki cins ve ölçü-tartı (keyl-vezn) birliğidir.<sup>947</sup> İmam Mâlik’e göre fâizin illeti, cins birliği ve malların temel gıda maddesi olması ile ihtiyaç için depolanabilir olmasıdır.<sup>948</sup> İmam Şâfiî, hadiste zikredilen maddelerden altın ve gümüşte illetin para olma vasfını, diğerlerinde ise gıda maddesi olmasını ileri sürmüştür.<sup>949</sup> İmam Ahmed b. Hanbel’den konuya ilişkin üç farklı rivayet

---

<sup>944</sup> Buhârî, **Büyû**, 54; Müslim, **Müsakât**, 81.

<sup>945</sup> İbn Kudâme, **el-Muğnî**, IV, 26.

<sup>946</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, XII, 112; Abdülaziz Buhârî, hem Osman Bettî’nin bu şartının hem de Bişr Merisî ve Ebû’l-Hasan Kerhî’nin ileri sürdüğü, aslın hükmünün muallle oluşuna dair bir icmân oluşu ya da bir nassın var olması şartının geçersiz olduğunu belirtir (**Keşfü’l-Esrâr**, III, 432); Debûsî, isim tasrih etmeden bu görüşte olanlara ve delillerine yer verir (**Takvîmü’l-Edille**, s. 301).

<sup>947</sup> Debûsî, **Takvîmü’l-Edille**, s. 266; Serahsî, **el-Mebsût**, XII, 113.

<sup>948</sup> İbn Rüşd, **Bidâyetü’l-Müctehid**, II, 131; Serahsî, **el-Mebsût**, XII, 113.

<sup>949</sup> Şirâzî, **el-Mühezzeb**, I, 271; Serahsî, **el-Mebsût**, XII, 113. Cessâs da ilgili hadisin illeti konusunda farklı görüşleri aktardıktan sonra kendilerinin ölçü ve tartıyı illet olarak gördüklerini ifade eder (**el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 301-302).

olduğunu belirten İbn Kudâme, bunların en meşhûrunun, mallardaki cins ve ölçü-tartı birliği olduğunu söylemektedir.<sup>950</sup>

İlletin bu şekilde çok farklı vasıflarla tespit edilmesinin, pek tabîî olarak fûrûa etkili bir yansıması olmaktadır. Mesela Hanefî mezhebinin ölçü ve tartı olarak belirlediği illet, değiştirilen mallar “tane ile” olduğunda ortadan kalkmakta ve dolayısıyla fâiz de olmamaktadır; buna göre bir elmayı iki elma karşılığında satmak câiz olmaktadır. Oysa Şâfiî illeti gıda maddesi olarak tespit ettiği için bu mübadele, câiz olmamaktadır. Yine bir başka örnekte bir ölçek kirecin iki ölçekle değiştirilmesi, Hanefî mezhebine göre câiz değilken –çünkü ölçü eşitliği yoktur-, Şâfiî mezhebine göre değişime konu olan mallarda gıda olma özelliği bulunmadığından satım câizdir.<sup>951</sup>

İlletin tespiti gibi kıyas bahsinin en incelikli alanında mezheplerin farklı icthadlarda bulundukları görülmektedir. Kıyas delili, tabiatı gereği aynı konuda farklı sonuçların elde edilebileceği bir delildir; çünkü kıyas işleminin en önemli kısmı olan illetin tespit edilmesi, icthadî bir niteliğe sahiptir. Belki de kıyas karşıtlarını haklı çıkaracak kadar aşırı ihtilâfların oluşması, bu delile daha dikkatli yaklaşmayı zorunlu kılmaktadır. Öte yandan yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere, illetin kapsayıcılığı açısından konuyu ele aldığımızda, Hanefî mezhebinin –bunun kesin olarak İmam Ebû Hanîfe’nin yaklaşımı olduğunu tespit edemiyoruz- birtakım sıkıntıları içinde barındırıyor olmasına rağmen<sup>952</sup> çok daha genel düşündüğünü söyleyebiliriz. Bu durum, Hanefî usûl eserlerinde illeti tanımlarken kullanılan sözcüklerde kendisini hissettirdiği gibi, illetin tespitine yönelik metodda da bu genelliğe vurgu söz konusudur. Mesela Cessâs, illeti, ahkâmın taalluk ettiği ve usûlde tesiri olan şey diye nitelerken<sup>953</sup> bir başka

---

<sup>950</sup> İbn Kudâme, **el-Muğnî**, IV, 26.

<sup>951</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, XII, 113.

<sup>952</sup> Mesela illet olarak ölçü ve tartının belirlenmesi, “tane ile” satımın kapsam dışında tutulmasına sebep olmuştur ki, bu, ribâ yasağındaki mânanın tam olarak idrak edilememesi demektir; hem de mâna ekolünün temsilcileri tarafından.

<sup>953</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 301.

yerde hükmü gerekli kılan “mâna” olarak tanımlamış<sup>954</sup> ve Ebu’l-Hasan’dan illet tespitine yönelik aktardığı prensipte “mânanın usûldeki tesiri”ne yer vermiştir.<sup>955</sup> Bu tesirin objektif bir kritere bağlanması için de, hükmün varlığı ve yokluğu kendisine bağlı olan mânayı esas almıştır. Pezdevî’nin kıyasın rûknüne dair ifadelerini açıklayan Abdülaziz Buhârî, illeti hükme menât teşkil eden mâna olarak ele almış,<sup>956</sup> bir başka Pezdevî yorumcusu olan Bâbertî de illet için “kapsayıcı mâna” demiştir.<sup>957</sup>

Hanefî mezhebinin bu yaklaşımını destekleyen bir başka tespit de Serahsî’nin Hanefî ve Şâfiî mezheplerini karşılaştırmasında yer almaktadır. Serahsî, fâizin haram kılınmasında illetin tespitinde güdülen gaye açısından Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında tam bir “terslik”ten söz etmektedir. Ona göre İmam Şâfiî, ilgili fâiz hadisini ta’lîl ederken gıda maddesi ve para olma özelliği taşımayan diğer nesneleri kıyas sahası dışına çıkarmayı hedeflemiş ve alanı daraltmıştır. Oysa Hanefîler, bu konuda illeti tespit ederken, delille sabit olan bir hükmü, delille sabit olmayan olaylara uygulamayı hedeflemişlerdir.<sup>958</sup>

İmam Şâfiî’nin lafız eksenli yaklaşımının bir sonucu olarak illeti daha daraltıcı bir vasıf olarak tespit ettiğini görmekteyiz. Ondan sonra ortaya çıkan Dâvud Zâhirî’nin başlangıçta Şâfiî mezhebine mensup olması, bu bakımdan şaşırtıcı olmamalıdır. O, İmam Şâfiî’nin anlayışını daha katı bir biçimde temsil etmiş görünüyor. Bu, İmam Şâfiî’nin kendisinden sonra meydana getirdiği beklenmedik etkilerin ilki değildir. Mesela İbrahim b. Câbir, kıyası bir delil olarak görürken İmam Şâfiî’nin “İbtâlû’l-İstihsan”ını okuduktan sonra, kıyas karşıtları arasında yerini almıştır. Sebebi sorulduğunda da “Şâfiî’nin ‘İbtâlû’l-İstihsan’ını okudum ve onun mânasını doğru buldum; ancak onun, istihsanın bâtıl olduğuna dair ortaya koyduğu delillerin tamamı,

---

<sup>954</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 303.

<sup>955</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 304.

<sup>956</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, III, 501.

<sup>957</sup> Bâbertî, **et-Takrîr**, VI, 72.

<sup>958</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, XII, 114.

aynı zamanda kıyası da iptal ediyordu. Bundan dolayı kıyasın bir delil olamayacağını anladım” cevabını vermiştir.<sup>959</sup>

### 3.1.3.2.Genç Bir Kızın (Bâkire-Bâliğa) Evliliğinde Velayet

Erkek ve kızların evlenmeleri veya evlendirilmeleri konusunda çoğunluk fakîhlerin benimsediği görüşler vardır. Buna göre küçük çocuklar, ister erkek ister kız olsun, velileri tarafından evlendirilebilirler. Ancak İmam Ebû Hanîfe’nin çağdaşı olan Iraklı fakîhlerden İbn Şübrûme’ye göre, küçük çocuklar da ergenlik yaşına ulaşınca ve velilerinin evlendirmelerine kendileri izin verinceye kadar evlendirilmeleri câiz değildir.<sup>960</sup>

Çoğunluğu temsil eden fakîhlerin ihtilâf ettikleri nokta, ergenliğe ulaşmış bir kızın, velisi tarafından onun rızası olmadan evlendirilmesi ile genç kızın kendisinin evlilik sözleşmesi gerçekleştirmesidir. İmam Ebû Hanîfe ve öğrencilerinden Ebû Yûsuf’a göre, bir genç kız, velisinin rızası olmasa da evlilik akdinde taraf olabilir. İmam Mâlik ve Şâfiî’ye göre ise böyle bir evlilik geçerli değildir.<sup>961</sup> Onlara göre, kadınlar evlilikle hedeflenen maksatları yerine getiremezler.<sup>962</sup> Yine İmam Ebû Hanîfe’ye göre, bir genç kızın görüşüne başvurulmaksızın velisi tarafından evlendirilmesi durumunda, kızın evliliği reddetmesiyle evlilik geçersiz olur. İbn Ebû Leyla ve İmam Şâfiî’ye göre ise, kızın râzı olmaması durumunda bile bu evlilik geçerlidir.<sup>963</sup>

Biz burada Serahsî’nin konuya ilişkin olarak tarafların hadislerden getirdiği delilleri<sup>964</sup> bir yana bırakıp, kıyas ve illet konularıyla bağlantılı olarak Cessâs’ın

---

<sup>959</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 339.

<sup>960</sup> İbn Hazm, **el-Muhallâ**, IX, 459.

<sup>961</sup> Merginânî, **el-Hidâye**, I, 231.

<sup>962</sup> Merginânî, **el-Hidâye**, I, 231.

<sup>963</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, V, 2.

<sup>964</sup> Serahsî, Ebû Hureyre ve Ebû Musa Eş’arî’den nakledilen “Peygamber (sav), babası tarafından zorla evlendirilen bâkire bir kızın nikâhını kabul etmemiştir” hadisini delil olarak getirdiği gibi, Hansa’nın rızası

ifadelerine yer vereceğiz. Cessâs, illetin doğru bir şekilde tespit edilebilmesi için izlenmesi gereken yolu açıkladığı bölümde, genç bir kızın evliliği meselesine de yer verir. Böyle bir kimsenin, onayına başvurulmadan evlendirilmesi durumunda evliliğin geçerli olacağını savunanlar, bu ictihadlarını küçük kız çocuğuna (bâkire-sağire) kıyas etmiş ve illet olarak da “bekâret”i esas almışlardır.<sup>965</sup> Böyle bir ta’lilin yanlış olduğunu dile getiren Cessâs, kendilerinin ictihadlarına dayanak olarak “ergenlik”i seçtiklerini söylemiş ve ilgili örneği ergen dul kadına kıyaslamıştır.<sup>966</sup> Kendi illet tespitlerini daha doğru bulan Cessâs, daha önce de zikri geçen bir kriterle, illetin asıllardaki etkinliğine ve ahkâmın taalluk ettiği şeye vurgu yapmıştır.

İmam Ebû Hanîfe’nin bu konuyla ilgili ictihadını insanın özgürlüğü ve iradesine duyulan saygı çerçevesinde ele alan Ebû Zehra, çoğunluğun görüşüne aykırı bir şekilde ortaya konan bu hükmün, bir bid’at veya sünnetten ayrılma olarak görülemeyeceğini, bilakis naklî ve aklî delillere dayalı olarak ulaşılmış, kadının diğer hak ve yükümlülükleriyle tutarlı bir ictihad olduğunu ifade eder.<sup>967</sup> Kadına tanınan bu hakkı bireysel ve sosyal boyutuyla değerlendiren Mehmet Erdoğan, Ebû Hanîfe’nin bu ictihadıyla kadına kendi özü ve evlilik hayatı üzerinde söz sahibi olabilme hakkını tanıdığını vurgulamıştır.<sup>968</sup> İmam Mâlik ve Şâfiî’nin kadınların evlilik akdinde taraf olmalarına, maksatları ihlal edebilecekleri endişesiyle sıcak bakmayan yaklaşımlarına karşın Ebû Hanîfe’nin bu ictihadı, yine Mehmet Erdoğan’ın tespitlerine göre, ailenin hukukunu bütün bütün göz ardı etmemesi için bazı şartlarla da dengelenmiştir. Bu sayede Ebû Hanîfe, kendi dönemi için “aşırılık” sayılabilecek bir duruma düşmek

---

olmadığı halde babası tarafından zorla evlendirilmek istenmesine karşı Allah Rasûlü’nün (sav) “Senin o kişiyle nikâhın yoktur; kendi arzu ettiğin kişiyle evlenebilirsin” buyurmasını ve daha başka delilleri aktarmaktadır (**el-Mebsût**, V, 2).

<sup>965</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 303.

<sup>966</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 303.

<sup>967</sup> Ebû Zehra, **Ebû Hanîfe**, ss. 411-413.

<sup>968</sup> Mehmet Erdoğan, “İmam Ebû Hanîfe ve Kadının Nikâh Akdinde Taraf Olması”, **İslâmî Araştırmalar**, Cilt: 15, sayı: 1-2, 2002, s. 257.

istememiştir.<sup>969</sup> Buna göre kadının evlenmeyi istediği kişinin, denklik şartını hâiz olması ve kadına vereceği mehrin de emsâlden aşağı olmaması gerekir. Bu şartları taşımayan bir evliliğe kadının velisi itirazda bulunabilme ve kendi onayını isteme hakkına sahiptir.

Yukarıda ictihadlarını aktardığımız fakîhlerin arasında İmam Ebû Hanîfe'nin hem kadının kişiliğini koruma hem de ailesinin hukukuna riayet etme ilkelerini birlikte dikkate aldığını görmekteyiz. O, ne İbn Şübrûme gibi aile hukukunu tamamen devre dışı bırakan bir uca savrulmuş ne de İmam Mâlik ve Şâfiî gibi, kadının şahsiyetini göz ardı eden bir aşırılığa ve hukukî tutarsızlığa düşmüştür.

### 3.1.3.3. Hamr ve Diğer İçki Türleri ile İlgili Bazı Meseleler

İmam Ebû Hanîfe'nin kıyas anlayışının bir sonucu olarak bazı alanlarda kıyas delilini işletmediğini görmekteyiz. Hanefî usûl eserlerinde kıyasın şartları sayılırken yer verilen bir maddede –Serahsî bunu, şartların en dakik olanı ve yararı en kapsamlı olanı diye nitelemektedir-<sup>970</sup> kelamın lûgat mânâsının, şer'î kıyas aracılığıyla sonucu belirlemesinin câiz olmadığı belirtilir.<sup>971</sup> Kıyasın bu şartına dair verilen örnekler arasında gamûs yemininin mün'akit yemine kıyasının câiz olmayacağı, eşcinselliğin zinâ suçuna kıyaslanmasının doğru olmayacağı ve hamrın diğer içki türleriyle kıyaslanıp hepsinin de mutlak olarak haram olamayacağı gibi örneklere yer verilir.<sup>972</sup> Biz burada sonuncu örnek üzerinde durmak istiyoruz. Hamr ve diğer içki türlerinin haram olup

---

<sup>969</sup> Mehmet Erdoğan, “İmam Ebû Hanîfe ve Kadının Nikâh Akdinde Taraf Olması”, **İslâmî Araştırmalar**, s. 257. Burada belirtmek gerekir ki, Ebû Hanîfe'den çok daha “aşırı” giden İbn Şübrûme, küçük çocuğun bile velisi tarafından evlendirilmesinin câiz olmadığını, bunun ancak çocuk ergenliğe ulaşp da izin verdiği takdirde geçerli olacağını ifade etmiştir. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yürürlüğe giren Hukuk-ı Aile Kararnamesi de küçüklerin evlendirilmesi konusunda İbn Şübrûme'nin bu ictihadını benimsemiştir (1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi, md. 7).

<sup>970</sup> Serahsî, **Usûl**, s. 405.

<sup>971</sup> Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 279. Ayrıca bkz. Pezdevî, **Usûl**, III, 443-445; Serahsî, **Usûl**, ss. 401, 405-411.

<sup>972</sup> Serahsî, **Usûl**, s. 405; Pezdevî, **Usûl**, V, 523-525 (Bâbertî şerhi et-Takrîr'le birlikte).

olmaması, bir şeyi kirletip kirletmemesi ve satışa konu olabilecek mâl-i mütekavvim niteliğine sahip olup olmaması alt başlıklarıyla problemi ele alacağız.

Kur’ân’da<sup>973</sup> ve hadislerde<sup>974</sup> yer alan hamr kelimesinin hangi anlama geldiği, daha doğru bir deyişle hangi mânaları kapsadığı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Râgıb İsfahanî, kelimenin bir şeyi örtmek anlamına geldiğini, aklın işlevini yerine getirmesine engel olduğu için içkinin bu şekilde adlandırıldığını, hadiste bu anlamı esas alınarak “Kaplarınızı kapalı tutun” emrinin yer aldığını, hatta kadınların başlarını örttüğü şeye de örfte “hımâr” dendiğini aktarır ki, bu açıklamalar, örtme-gizleme anlamı etrafında yoğunlaşmaktadır. Râgıb İsfahanî, kelimenin bazı insanlar tarafından sarhoşluk veren her şeyi kapsayacak şekilde adlandırıldığını, bazıları tarafından ise, Allah Rasûlü’nün (sav) “Hamr şu iki ağaçtan, hurma ve üzümde elde edilir” hadisi gereği üzüm ve hurmadan elde edilen şeylere ad olarak verildiğini söylemektedir.<sup>975</sup>

Müfessirler, Mâide sûresinde yer alan “Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar ve fal okları şeytan işi birer pisliktir. Bunlardan kaçının ki, kurtuluşa eresiniz” ayetinde<sup>976</sup> geçen hamr sözcüğüne değişik anlamlar yüklemişlerdir. Taberî, aklı örten her şeyi “hamr” diye tevil ederken,<sup>977</sup> Cessâs, bu kelimenin üzüm suyundan elde edilen içki anlamına geldiğini ve diğer içki türlerini kapsamadığını belirtir.<sup>978</sup> Râzî; İmam Şâfiî ve İmam Ebû Hanîfe’nin farklı ictehadlarına yer verir ve hamrın genel bir anlama sahip olduğunu delilleriyle açıklar.<sup>979</sup>

---

<sup>973</sup> Mâide, 5/90-91; Bakara, 2/219; Yûsuf, 12/36.

<sup>974</sup> Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, II, 97; Nesâî, **Eşribe**, 44; Tirmizî, **Eşribe**, 1; Dârekutnî, **Sünen** IV, 256; Müslim, **Eşribe**, 14;

<sup>975</sup> Râgıb İsfahanî, **Müfredât**, s. 178.

<sup>976</sup> Mâide, 5/90.

<sup>977</sup> Taberî, **Câmiu’l-Beyan**, IV, 320.

<sup>978</sup> Cessâs, **Ahkâmü’l-Kur’ân**, II, 5.

<sup>979</sup> Râzî, **Mefâtihu’l-Gayb**, III, 274.



Serahsî, her ne kadar hamr sözcüğünün yaş üzüm suyundan elde edildiği konusunda âlimlerin icmâına yer verse de<sup>980</sup> bu, büyük ölçüde Hanefî fakîhlerin bakış açısını yansıtmaktadır. Çünkü, Şevkânî'nin de belirttiği gibi, fakîhlerin çoğunluğu aklın fonksiyonlarını iptal eden her türlü içkiyi “hamr” kapsamına dahil etmiştir. Ancak Ebû Hanîfe, Sevrî, İbn Ebû Leyla, İbn Şübrüme ve bir grup Kûfe fakîhi, üzüm suyu dışında diğer maddelerden elde edilen içecekleri, sarhoşluk vermediği sürece helal kabul etmiştir.<sup>981</sup> Cessâs, bu konuda Serahsî'den daha ihtiyatlı bir tutum sergileyerek hamrın üzüm suyu olarak adlandırılmasını fakîhlerin büyük çoğunluğunun görüşü olarak aktardıktan sonra, Medine ehlinde bir grubun, İmam Mâlik'in ve İmam Şâfiî'nin hamr kelimesini, çoğu sarhoşluk veren bütün içki türlerine teşmil ettiğini bildirmektedir.<sup>982</sup>

Gerek ilgili ayetin tefsirinde müfessirlerin ortaya koydukları ihtilâflar, gerekse fakîhlerin ve usûlcülerin dile getirdiği farklı icthadlar aracılığıyla, meselenin aslını vuzûha kavuşturmaya çalışacağız. Yukarıda belirttiğimiz üzere, Ebû Hanîfe'nin “hamr” sözcüğüne yüklediği anlam ile bunun kıyasın geçerli olmayacağı bir alana çekildiğini, dolayısıyla da diğer içki türlerinin buna “mutlak olarak” kıyaslanamadığını görmekteyiz; çünkü isimlerde kıyas câri değildir. Her ne kadar Hanefî usûlcüler, bu ilkedan hareketle kıyas yapılamayacağını ileri sürseler de muhaliflerinden bir kısmı bu engeli de aşarak, yapılanın aslında isimlerde bir kıyaslama olmadığını, lafzın zaten bu anlamı içerdiğini belirtmişlerdir.<sup>983</sup>

Hamr ve sarhoşluk vermeye dair hadislere baktığımızda hamrın nelerden olduğuna dair bir dizi nesnenin sayıldığını görmekteyiz. Allah Rasûlü (sav) “Hamr beş

---

<sup>980</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, XXIV, 2, 4.

<sup>981</sup> Şevkânî, **Fethu'l-Kadir**, I, 293.

<sup>982</sup> Cessâs, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, II, 5.

<sup>983</sup> Cessâs, buna, isimlerin hakikat ve mecaz olarak tâbi tutulduğu ayırmadan hareketle cevap verir ve ilgili ayette “hamr”ın mecaz olarak kullanılmasına dair bir emare olmadığı için hakikate hamlinin gerekliliğine vurgu yapar (**Ahkâmü'l-Kur'ân**, II, 9); Serahsî de “hamr”ın lafzen diğer içki türlerini kapsadığı şeklinde ileri sürülen görüşü kabul etmemekte (**Usûl**, s. 406) ve sözden gerçek anlam kastedilince mecaza hamlinin doğru olmadığını belirtmektedir (**el-Mebsût**, XXIV, 5).

şeyden yapılır: Hurma, üzüm, buğday, arpa ve mısır” buyurarak<sup>984</sup> o dönemde yaygın olan içki türlerine değinmiştir.<sup>985</sup> Bu hadiste zikredilen diğer nesnelerden elde edilen içki türlerinin gerçekte hamr olmadığını ileri süren Serahsî, bunların haram olması bakımından hamra benzetildiğini söylemektedir.<sup>986</sup> Yine “Her sarhoşluk veren hamrdır” hadisi<sup>987</sup> de sahîh olarak kabul edilmemiştir.<sup>988</sup> Hanefî âlimlerinin hamr konusundaki yaklaşımına esas teşkil eden hadis, “Hamr, azı ve çoğu arasında fark gözetilmeksizin (mutlak olarak) haram kılınmıştır; sarhoşluk veren her içki de haram kılınmıştır” beyanıdır.<sup>989</sup>

Buraya kadar yaptığımız açıklamalarda “hamr” sözcüğü etrafında yapılan tartışmalar ile Hanefî usûlcülerin kıyasın şartları arasında saydıkları bir prensibe yer verdik. Şimdi hamrın haram kılınmasındaki illete geçebiliriz.

Mâide sûresinde yer alan hamrın yasaklığını bildiren ayetin<sup>990</sup> devamında Allah şöyle buyurmaktadır: “Şeytan, içki ve şans oyunları ile sadece aranızda düşmanlık ve nefret sokmaya ve sizi Allah’ı anmaktan ve namazdan alıkoymaya çalışır. O halde artık vazgeçmeyecek misiniz?”<sup>991</sup> İlk bakışta akla geliveren illet, insanların arasında düşmanlık ve kine sebebiyet verme ve Allah’ın anılmasından alıkoyma olarak gözükmektedir. Mu’tezile’nin bir kısmı da bu kanaati benimseyerek, bunun doğal bir sonucu olarak içkinin azı ile çoğu arasında bir ayrıma gitmiştir. Mezkûr zararlara sebep

---

<sup>984</sup> Nesâî, **Eşribe**, 20.

<sup>985</sup> Günümüzde de yaygın içki türlerine baktığımızda onların aşağı yukarı benzer nesnelerden elde edildiğini görmekteyiz. Şarap ve şampanya, üzümünden; cin, arpa, mısır, çavdar ve ardiş tohumlarının damıtılmasından; malt viski, arpadan; darı viskisi, mısırdan; rakı, üzüm ve anasondan imal edilmektedir.

<sup>986</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, XXIV, 17; Ayrıca bkz. Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, III, 442.

<sup>987</sup> Buhârî, **Vüdû**, 71; Müslim, **Eşribe**, 63.

<sup>988</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, XXIV, 16.

<sup>989</sup> Dârekutnî, **Sünen**, IV, 256.

<sup>990</sup> Mâide, 5/90.

<sup>991</sup> Mâide, 5/91.

olmayacak kadar içilen içki, haram hükmünün dışında tutulmuş; bu zararlara götürecektir. kadar içme ise haram kabul edilmiştir.<sup>992</sup>

İmam Şâfiî'nin, hamrın haram oluşunda tespit ettiği illet ise iskâr (sarhoşluk verme) özelliğidir.<sup>993</sup> Ayrıca o, Allah Rasûlü'nün (sav) hamr ile ilgili beyanları çerçevesinde konuyu bir bütünlük arz edecek şekilde şöyle düzenlemiştir. Kur'ân'da hamr ile kastedilen içki, sadece üzüm suyundan elde edilen değil, Allah Rasûlü'nün beyan buyurduğu hurma, buğday, arpa ve mısırları da<sup>994</sup> kapsamaktadır. Bu konuda Fahreddin Râzî'nin Hattâbî'den aktardığı bilgiler, konuyu daha genişletmekte ve “iskâr” vasfını hâiz her şeyi kapsamına almaktadır. Hattâbî, bununla ilgili olarak hadiste anılan maddeleri eşyâ-yı sitte hadisinde sayılanlara kıyas ederek, nasıl ribâ sadece altı maddeyle sınırlı kalmıyorsa, hamrın kapsamının da bu beş maddeyle sınırlı tutulamayacağını belirtir. Allah Rasûlü'nün (sav) hamrın elde edildiği maddeleri mezkûr beş maddeyle beyan etmesi, o zaman bunların çok yaygın olmasıyla alakalıdır.<sup>995</sup> Yine İmam Şâfiî'ye göre, içilen şeylerin müskir olması durumunda bunun azı ve çoğu arasında bir fark olmayıp hepsi haramdır. Çünkü Allah Rasûlü'nün (sav), her sarhoşluk veren içeceğin hamr olduğunu, sarhoş eden her şeyin de haram olduğunu bildiren hadisleri<sup>996</sup> ile çoğu sarhoşluk veren şeyin azının da haram olduğunu beyan eden hadisleri<sup>997</sup> hükmün azlık-çokluğa bağlı olamayacağını bildirmektedir.

Hanefî mezhebinin İmam Ebû Hanîfe'nin görüşü çerçevesinde vardığı sonuç, hamrın yasak olduğunu bildiren ayetin “sarhoş edicilik” vasfıyla ta'lîl edilmemesi

---

<sup>992</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, XXIV, 3; Abdülaziz Buhârî, bu görüşte olanları hevâ ehli olarak nitelemiş (**Keşfü'l-Esrâr**, III, 441), Merginânî ise isim vermeden bu görüşte olanlara yer verdikten sonra bu düşüncenin, Allah'ın kitabında bildirilen bir hükmü inkâr anlamına geldiğini ve küfür olduğunu net olarak açıklamıştır (**el-Hidâye**, IV, 396).

<sup>993</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, III, 441.

<sup>994</sup> Nesâî, **Eşribe**, 20.

<sup>995</sup> Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, III, 275.

<sup>996</sup> Buhârî, **Vüdû**, 71; Müslim, **Eşribe**, 63.

<sup>997</sup> Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, II, 91; İbn Mâce, **Eşribe**, 10;

yönündedir; dolayısıyla bu ayetin temel alındığı bir hüküm ortaya konamaz.<sup>998</sup> Yukarıda değindiğimiz, isimlerde kıyas yapılamayacağı ilkesi gereği, bu ayet, diğer müskirâtın mutlak olarak haram görülmesine menât olamaz. Hamra verilen özel anlamı dışında kalan diğer içkiler, sarhoşluk vermeye başladığında haram hükmünü alır.<sup>999</sup>

Hamrın içilmesine ilişkin verdiğimiz bu bilgilerden sonra onun “rics” olarak nitelenmesinin diğer sonuçlarına yer vermek istiyoruz. Buna göre hamr, necâset türleri içerisinde “galîz” türüne dahildir ve bir dirhemden fazlası giysinin kirlenmesine sebep olur.<sup>1000</sup> Buna mukabil, diğer içki türleri necâset-i hafîfe olarak görüldüğü için bir giysinin dörtte birine denk gelmeyen miktarı, giysinin pislenmesine neden olmaz.

Son olarak hamrın ekonomik değerine dair hükümlere yer vereceğiz. Hamrın satışının haram olduğu konusunda icmâ vardır. Ancak İmam Ebû Hanîfe’nin içki konusunda yaptığı ayrımın bir sonucu olarak hamrın dışındaki diğer içeceklerin satışı, ona göre câizdir.<sup>1001</sup> Hamr, Müslümanlar açısından “mütekavvim” olarak kabul edilmediği için, onun telef edilmesi ve gaspedilmesi durumunda tazmini gerekmemektedir.<sup>1002</sup>

Yine İmam Ebû Hanîfe’ye göre, üzüm suyunu hamr yaparak birine satmakta herhangi bir sakınca olmadığı gibi, bir araziye, hamr üretiminde kullanmak üzere üzüm yetiştirmek amacıyla satın almak isteyen kimseye satmakta da bir beis yoktur; zira satıcının kastında bir kötülük bulunmamaktadır. Buna karşın İmam Ebû Yûsuf ve Muhammed, her ne kadar kıyas, yukarıdaki gibi hükmetmeyi gerekli kılıyorsa da

---

<sup>998</sup> Merginânî, **el-Hidâye**, IV, 396.

<sup>999</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, XXIV, 9.

<sup>1000</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, III, 441; Merginânî, **el-Hidâye**, IV, 396.

<sup>1001</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, III, 441.

<sup>1002</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, XXIV, 26; Merginânî, **el-Hidâye**, IV, 397.

istihsânen bunu câiz görmemişlerdir.<sup>1003</sup> Çünkü böyle bir satış işlemi, bir harama ortam hazırlamak anlamına gelmektedir.

Hamr ve ona bağlı olarak ortaya çıkan fûrû meselelerinde özellikle hamr ve benzerlerinin içilmesi konusunda, İmam Ebû Hanîfe ve öğrencileri dışındaki çoğunluğun görüşü, delilleri değerlendirme aşamasındaki ictihadî farklılıklar mahfuz, maslahata daha uygun olduğu için tercihe değer gözükmektedir. Hanefî mezhebi fakîhleri, bu konuda her ne kadar ta'lîle gitmeseler de, hamrın haram kılınmasını incelerken, azının içilmesinin ne gibi mefsedetlere yol açacağı üzerinde durmuşlardır. Aynı sakınca, pek tabîî olarak diğer içki türleri için de söz konusudur. Bu nedenle ister maslahat prensibi diyelim ister istihsan delili, burada cumhûrun ortaya koyduğu ictihad, Müslüman toplumlar için çok daha yararlı olacaktır.

### 3.2. GENİŞ ANLAMDA KIYASIN BİR YANSIMASI: İSTİHSAN

İstihsan delilinin kıyastan tamamen bağımsız şer'î bir delil mi, yoksa kıyasın bir türü mü olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Biz bu bölümde istihsanın tanımlarına yer verip kıyasla ilişkisini gösterecek ve yukarıda zikredilen ihtilâfta hangisinin daha doğru olduğunu tespitte çalışacağız. İstihsanın ne olduğu konusunda vereceğimiz cevap, sadece bir terminoloji kargaşasını ortadan kaldırmak anlamına gelmemektedir. Bu, aynı zamanda Hanefî usûlünde önemli bir yere sahip olan kıyas delilinin “asıl”ları açısından da önem arz etmektedir. Buna göre, istihsan sonucu elde edilen bir hükmün, kıyasta bir asıl olup olmayacağı konusu istihsana verilecek delil statüsüyle alakalıdır. Cessâs'ın bu konudaki prensibi “hükümlerin sabit olma yollarından herhangi biriyle sabit olmuş sahîh bir hükme kıyas yapmanın câiz olacağı” yönündedir.<sup>1004</sup>

---

<sup>1003</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 26.

<sup>1004</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II, 282.

Genellikle İmam Ebû Hanîfe ve Hanefî fıkıh usûlüyle sıkı bir ilişkisi olduğu varsayılan istihsan delilinin, hangi anlamlara geldiği, bu delille neyin kastedildiği ve istihsanın müstakil bir şer’î delil olup olmadığı sorunu, bu konunun temel ihtilâflarını oluşturmaktadır.<sup>1005</sup> Şimdi istihsan delili hakkında yapılan tanımlara geçebiliriz.

### 3.2.1.İstihsanın Tanımı

Sözlükte “bir şeyi güzel bulmak, bir şeyin güzel olduğuna inanmak” anlamlarına gelen istihsan sözcüğü,<sup>1006</sup> istihbab kelimesiyle yakın ve hatta eş anlamlı, istikbah kelimesiyle de zıt anlamlı olarak kullanılmaktadır.<sup>1007</sup> Hanefî usûl eserlerinde en eski istihsan tanımına Cessâs’ın Kerhî’den naklettiği bilgilerde rastlıyoruz. Kerhî, istihsanı “bir hükmün (kıyasın değil) ondan daha evlâ bir hüküm sebebiyle terk edilmesi” olarak tanımlamaktadır.<sup>1008</sup> Yine Hanefî fıkında ve usûlünde önemli bir yere sahip olan Mâturîdî, istihsanı “hükmün, kalblere gâlip olan şeye talik edilmesi” olarak tanımlar<sup>1009</sup> ve bu tanımlamada “takdir etme”yi vurgular. Mesela eşyanın değeri, nafakalar, ölçü ve tartının tesviyesi vb. bütün bunlar zann-ı gâlibe göre değerlendirilir.<sup>1010</sup> Aynı vurguya Cessâs’ta da rastlamaktayız. O da istihsanın mahiyetini açıklarken iki mânaya geldiğini belirtir. Birincisi, bizim ictihad ve görüşlerimize bırakılan miktarların belirlenmesi gibi alanlarda ictihad etmek ve galip re’ye göre hareket etmek –ki bu konuda fakîhler arasında bir görüş ayrılığı yoktur ona göre-; ikincisi ise, kıyası ondan evlâ olan bir görüş sebebiyle terk etmektir.<sup>1011</sup> Bu ikinci mânayı da ikiye ayıran Cessâs, bir fer’in birbirine yakın olan iki asıldan hangisine ilhak edileceği konusu ile illetin mevcudiyetine rağmen hükmün tahsis edilmesi meselesini ikinci mânanın bölümleri olarak takdim eder.<sup>1012</sup>

---

<sup>1005</sup> M. Mustafa Şelebî, **Usûlü’l-Fıkhi’l-İslâmî**, Dâru’n-Nahdati’l-İslâmiyye, Beyrut, s. 257; Dönmez, **İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı**, s. 175.

<sup>1006</sup> Cürcânî, **et-Tarifât**, I, 32.

<sup>1007</sup> Serahsî, **Usûl**, s. 437.

<sup>1008</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 344.

<sup>1009</sup> Mâturîdî, **Te’vilâtü’l-Kur’ân**, XVI, 221.

<sup>1010</sup> Mâturîdî, **Te’vilâtü’l-Kur’ân**, XVI, 221.

<sup>1011</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 343-344.

<sup>1012</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 344.

Serahsî, bazı Hanefî usûlcülerin istihsanı sadece kıyasın terk edilmesine indirgeyen yaklaşımına karşı çıkar ve istihsanın hem kıyasın terk edilmesi hem de kıyasın bir türü olarak ele alınmasının daha doğru olacağı üzerinde durur.<sup>1013</sup> O, ayrıca Halvânî'nin istihsanı “kıyası bırakıp insanlar için daha uygun olanı almak” şeklinde tanımladığına yer verdikten sonra, istihsanın özünde zorluğu bırakıp kolay olanı seçme bulunduğunu belirtir.<sup>1014</sup> Serahsî'nin istihsana yüklediği bu müspet anlamların her zaman câri olmadığını gösteren örnekler de bulunmaktadır. Mesela zinâ suçuna şahit olanların tanıklıklarında kısmî farklılıkların olması, cezanın düşmesine sebep olmamakta; ceza infaz edilmektedir. Ayrıca, organizeli bir biçimde yapılan hırsızlık suçunda, cezanın suça karışan herkese uygulanması da<sup>1015</sup> istihsanın her zaman müspete doğru hareket etmediğini göstermektedir. Bu örnekler, Serahsî'nin tanımını kısmen geçersiz kılacak vasıflar taşımaktadır.

Buraya kadar tanımlarına yer verdiğimiz Hanefî usûlcülerden hiçbiri, istihsanen varılan bir hüküm karşısında kıyasın da bir geçerlilik alanı olabileceğini dile getirmemiştir. Ancak Serahsî'nin çağdaşı olan Pezdevî, kıyasın terk edilip istihsanın kullanıldığı bir hükümde, kıyasla elde edilen hükmün de cevâzına hükmeden bir yaklaşım sergilemiştir.<sup>1016</sup> Buna şiddetle karşı çıkan Serahsî, kıyası terk ettiğini söyleyen bir kimsenin, onunla amel etmeye cevâz vermesinin mümkün olamayacağını belirtmektedir.<sup>1017</sup> Pezdevî yorumcularından Siğnâkî ise, onun bu ifadelerini Hanefî usûl sistemi içinde tutmaya çalışarak yumuşatır: “Müellif ‘Kıyasla amel etmek câizdir’ sözüyle şunu demek istemiş olabilir: Yani kıyasın istihsana muhalif olmaması

---

<sup>1013</sup> Serahsî, **Usûl**, s. 405.

<sup>1014</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, X, 145.

<sup>1015</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi'l-Usûl**, II, 347; Serahsî, **Usûl**, s. 437.

<sup>1016</sup> Pezdevî, **Usûl**, IV, 6.

<sup>1017</sup> Serahsî, **Usûl**, s. 437.

durumunda. ‘Câizdir’ ifadesiyle kasdettiği de vâcib oluşudur. Çünkü kıyasın istihsana aykırı olmaması durumunda onunla amel etmek vâcibtir.”<sup>1018</sup>

### 3.2.2. İmam Ebû Hanîfe’den Önce İstihsanın Kullanımı

İstihsan delilinin ilk olarak Ebû Hanîfe tarafından kullanıldığına dair yaygın bir anlayış olsa da<sup>1019</sup> ondan önce bu delilin lafzen olmasa da zihnî bir faaliyet şekli olarak mevcut olduğuna dair örnekler bulunmaktadır. Onun şer’î deliller konusunda ilk kurucu olmasından daha çok, mevcut delilleri ele alış tarzında ve sistemli hale getirmesinde bir özgünlüğe sahip olması, gerçekliğe uygun düşmektedir. Bu konuda talebelerinin sıkça kullandığı “Bu görüşü benimsiyoruz; bu aynı zamanda Ebû Hanîfe’nin ictihadıdır” sözünü değerlendiren Ali Hasan Abdülkadir, onun öğretilerinin hiçbirinin kendi ihdas ettiği bir usûl olmadığını ve onun, görüşler silsilesinin son halkası olarak anıldığını belirtir.<sup>1020</sup>

Sahabe ve tâbiîn dönemlerinde maslahata dayalı olarak istihsan kuralının kullanıldığını görmekteyiz. Allah Rasûlü’nün (sav) uygulamalarından istinbat edilen bu prensip, ferdî veya toplumsal birtakım yararların ağır bastığı durumlarda var olan veya olması gereken bir hükmün aşılması anlamına gelmektedir. Allah Rasûlü’nün (sav) yapmayı düşündüğü halde belli maslahatlarla yerine getirmediği bazı fiillerinin olduğunu biliyoruz. Mesela Ka’be’nin gerçek temelleri üzerinde yeniden inşa edilmesi fikrinden vazgeçmesi, ashâbı içerisinde yer alan ve nifak ve ihanetle suçlanan Abdullah b. Übeyy gibi bazı kimselerin suçlarına gereken cezayı vermeyip “Bırak onu! İnsanlar,

---

<sup>1018</sup> Siğnakî, **el-Kâfi, Şerhu’l-Pezdevî**, dirase ve tahkik Fahreddin Seyyid Muhammed Kanet, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad, 2001, IV, 1824.

<sup>1019</sup> İbn Hazm, Ebû Hanîfe’den önce istihsanı kabul eden hiçbir kimseyi bilmediklerini söylemektedir (**Mûlahhas**, s. 5); Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, I, 274; Şevkânî, **İrşâdü’l-Fühûl**, II, 182; Hassan, **İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi**, s. 167; Şükrü Özen, “İstihsan”, **DİA**, XXIII, 340.

<sup>1020</sup> Ali Hasan Abdülkadir, **Nazratün Âmmе fî Tarihi’l-Fıkhî’l-İslâmî**, 3. Baskı, Dâru’l-Kütübî’l-Hadîse, Kahire, 1965, s. 233.



Muhammed kendi arkadaşlarını öldürüyor diye ileri geri konuşmasınlar” diyerek<sup>1021</sup> maksada dayalı bir usûl takip etmesi, kâtîlin mirastan mahrum olacağını beyan etmesi,<sup>1022</sup> maslahat merkezli sünnetine örnek olarak sayılabilir.<sup>1023</sup> Bu yönüyle Allah Rasûlü’nün (sav) yapmayı düşündüğü ama yapmadığı şeyleri de sünnet kapsamına dahil eden hadisçiler de bulunmaktadır.<sup>1024</sup>

Sahabe ve tâbiîn dönemi icihadlarında da istihsan prensibinin uygulandığını görmekteyiz. Başta Hz. Ömer olmak üzere, pek çok fakîh sahabe ve tâbiîn imamı, icihadlarında istihsana dayalı olarak birtakım hükümlere ulaşmışlardır. Ölüm döşeğindeki bir kocanın, eşini boşadığında karısının mirastan mahrum edilmeyeceği hükmü, iddet süresinin bitimini beklemeden evlenen bir kadının evlendiği kimseye ebediyen haram olması, esnafta zâyi olan siparişin tazmini gibi örnekler, sahabe döneminde istihsanın istisnâî hüküm anlamındaki kullanımını göstermektedir. İmam Ebû Hanîfe’nin hocaları silsilesinde önemli bir yeri olan tâbiîn imamlarından İbrahim Nehaî’nin, esnafta zâyi olan siparişin tazmini, selem akdi ve istisna akdi konularında istihsana dayalı olarak hüküm verdiği belirtilmektedir.<sup>1025</sup> Ebû Hanîfe’nin çağdaşlarından Basra kâdısı İyâs b. Muâviye’nin (v. 122), verilecek kararlarda isabetli sonuç elde edilmesi adına tavsiyeleri dikkate değer görünmektedir: “İnsanlar iyi hal içinde oldukları sürece kararlarınızı kıyasa göre verin; ifsat etme eğilimi baş gösterince istihsan metodunu uygulayın.”<sup>1026</sup> Yine ona göre kazâ, ancak insanların istihsan ettiği şeylerden oluşmaktadır.

---

<sup>1021</sup> İbn Hibbân, **Sahîh**, XIII, 330.

<sup>1022</sup> Ebû Dâvud, **Diyyât**, 18.

<sup>1023</sup> Muhammed Selim Avva, **Devru’l-Makâsıd**, ss. 28-29.

<sup>1024</sup> İbn Hacer, **Fethu’l-Bârî**, XVII, 3.

<sup>1025</sup> Muhammed Revvas Kalacî, **Mevsûatü İbrahim Nehaî**, s. 783.

<sup>1026</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 341.

### 3.2.3.Ebu Hanife’de ve Çağdaşlarında İstihsan

Gerek klasik Hanefî kaynaklarında gerekse günümüzde yapılan araştırmaların önemli bir kısmında istihsan delilinin hemen bütün fakîhlerce –başka adlandırmalarla da olsa-<sup>1027</sup> kullanıldığına dair tespitler yer almaktadır. Mesela Cessâs, istihsanın en sert karşıtlarından olan Şâfiî’nin bile istihsanı kullandığına yer verir ve bütün fukahânın istihsan lafzını kullandığını belirtir.<sup>1028</sup> Oysa Şâfiî, istihsanı kişinin kendi arzusuna göre keyfî bir biçimde hüküm vermesi olarak niteler ve nassları ve kıyası bilen bir kimsenin istihsana göre hüküm vermeyeceğini açıkça ifade eder.<sup>1029</sup> Serahsî, sahabeden İbn Mes’ud başta olmak üzere sonraki dönemlerde İmam Mâlik ve Şâfiî’nin de istihsanı kullandığını ifade eder.<sup>1030</sup> Abdülaziz Buhârî de sahabe döneminden itibaren bu ibarenin kullanıldığını, İmam Mâlik ve Şâfiî’nin de bu ibareye yer verdiğini tespit eder. İmam Şâfiî’nin istihsanla yakın anlamlı olan “istihbab”ı kullandığına da yer veren Abdülaziz Buhârî, bu ikisi arasında bir fark bulunmadığını, hatta fesâhat açısından istihsan sözcüğünün daha isabetli bir tercih olduğunu ilgili ayetlerden örnekler vererek açıklar.<sup>1031</sup>

---

<sup>1027</sup> Cessâs, bu farklı isimlendirmelerin bir önemi olmadığını belirtir (**el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 341); Abdülaziz Buhârî, önceleri Hanefî mezhebine bağlı iken sonradan Şâfiî mezhebine geçen Sem’ânî’nin “Biz zikrettiğiniz anlamıyla istihsana karşı değiliz; tartışma bu konuda değildir. Ancak bu delilin istihsan diye özel bir şekilde tanımlanmasına karşıyız” ifadelerine yer vererek anlaşmazlığın sebebini açıklar (**Keşfü’l-Esrâr**, IV, 18); Bâbertî, istihsanın bir kıyas türü olduğu için lafzî münakaşanın gereksizliğini ifade eder (**et-Takrîr**, VI, 255); Bu konuyla ilgili tartışmaların terminolojik olduğu tespitine dair ayrıca bkz. Karaman, **İslâm Hukukunda İctihad**, ss. 130-131; Abdülkadir Şener, **Kıyas, İstihsan ve İstislah**, DİB Yayınları, Ankara, 1974, ss. 144-148; Ali Bardakoğlu, “Tabiî Hukuk Düşüncesi Açısından İslâm Hukukçularının İstihsan ve İstislah Görüşü”, **Makâsîd ve İctihad**, haz. Ahmet Yaman, Rağbet Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2010, s. 91; Ali Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, **DİA**, XVI, 17; Sa’d Beşir Es’ad Şeref, **el-İmam Ebû Ca’fer et-Tahâvî ve Menhecuhû fi’l-Fıkhi’l-İslâmî**, Dârü'n-Nefâis, Amman, 1998, s. 61; Abdullah b. Abdülaziz, **et-Tesrî ve’l-İctihad fi’l-İslâm**, ss. 229-230.

<sup>1028</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 341.

<sup>1029</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s. 274.

<sup>1030</sup> Serahsî, **Usûl**, s. 441.

<sup>1031</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, IV, 18-19. İmam Şâfiî’nin “estahibbu, uhibbu, ahbebtu, la uhibbu” gibi istihsana yakın kullanımları için bkz. **el-Üm**, II, 146, 171; IV, 242, 252. Şâfiî’nin istihsanı kullandığına dair ayrıca bkz. Teftâzânî, **et-Telvîh**, II, 171.

Birtakım usûl terimlerinde görülen bu karmaşanın, usûlcüleri bir hayli meşgul ettiği de bilinen bir gerçektir. Mesela İmam Şâfiî'nin istihsanın iptaline dair eserinde dile getirdiği prensibe hiçbir Hanefî usûlcünün de karşı çıkacağını düşünmüyoruz: “Bir şeyi araştırmak, onu gösteren delillere bakmakla mümkün olur. Delilleri araştırmak ise kıyas yapmaktır. Birtakım yollara başvurarak araştırma yapmayan ve istidlâlde bulunmayan kimse hakkında, icthad ettiğinin söylenmesi imkânsızdır. Zan ve kanaatine dayalı olarak ve aklına gelen bir düşünceye göre hüküm veren kimse, hükmü araştırmamış ve dolayısıyla da icthad etmemiştir.”<sup>1032</sup> Şâfiî'nin bu alıntıda yer alan kıyası çok geniş anlamli ele aldığını bildiğimiz takdirde, görüşüne katılmamak mümkün değildir. O, bu kanaatini istihsanı geçersiz kılmak için ortaya koymuştur. Oysa biliyoruz ki, istihsanı savunan hiçbir fakîh, istihsana delilsiz bir icthad yöntemi olarak bakmamaktadır.<sup>1033</sup> İmam Ebû Hanîfe ve Mâlik'in ya da onların usûlünü benimseyen fakîhlerin bir delile dayanmadan icthadda bulunacağını ileri sürmek mümkün değildir. Şâtıbî'nin, İbnü'l-Arabî'den naklettiğine göre İmam Ebû Hanîfe ve Mâlik'in istihsan anlayışları, iki delilden daha güçlü olanla amel etme üzerine kuruludur.<sup>1034</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre, bu iki imamın istihsan konusundaki metod birliğinde, herhangi bir delille umûmun tahsis edilebileceği düşüncesi de yer almaktadır. İmam Şâfiî ise, şer'î bir illetin sabit olmasından sonra tahsis edilemeyeceğini savunmaktadır.<sup>1035</sup> Bunlar içerisinde Cessâs, Şâfiî'ye sert tenkitler yönelterek onun istihsan hakkında bilgisiz olduğunu, düşüncesizce ve uluorta konuştuğunu ve bu sebeple de kendi ekolüne mensup kişileri ve imamlarını hevâyâ göre hareket etmekle itham ettiğini söylemektedir.<sup>1036</sup> Mâlikî usûlcülerden Şâtıbî, istihsanda bulunan bir kimsenin, kendi zevki ve arzuları doğrultusunda hareket etmediğini, aksine Şâriin kastına göre davrandığını belirtir<sup>1037</sup> ve İbnü'l-Arabî'nin “iki

---

<sup>1032</sup> Şâfiî, **el-Üm**, VII, 497.

<sup>1033</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi'l-Usûl**, II, 339; Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 404; Serahsî, **Usûl**, ss. 436-438; Pezdevî, **Usûl**, IV, 18.

<sup>1034</sup> Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, IV, 208.

<sup>1035</sup> Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, IV, 209.

<sup>1036</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi'l-Usûl**, II, 339.

<sup>1037</sup> Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, IV, 206.

delilden daha güçlü olanla amel etmek” şeklindeki istihsan tanımına yer verir.<sup>1038</sup> Böylece istihsanın bir delile dayalı icthad faaliyeti olduğunu vurgulayan Şâtıbî, istihsanın delillerin gerektirdiği şeyin dışına çıkmak anlamına gelmediğini de ifade ederek zımnen Şâfiî’nin istihsan tanımına tenkitlerini dile getirir.<sup>1039</sup>

Diğer taraftan, sonradan Şâfiî mezhebine geçen Sem’ânî’nin, Hanefî usûlcüler tarafından yapılan tanıma herhangi bir itirazlarının olmadığını açıklaması ve tartışmanın esas olarak yapılan icthada istihsan denmesinde olduğunu belirtmesi ise,<sup>1040</sup> ya fıkıh tarihinde meydana gelen ihtilâfların bir kısmının, yanlış anlamaya dayalı olduğuna bir örnek oluşturmaktadır ya da farklı ekol usûlcülerinin bir uzlaşısı arayışının sonunda, karşılıklı tavizlerinin bir yansıması olmaktadır. İkinci ihtimali güçlendiren kanıtlardan birisi, Hanefî usûl eserlerinde istihsan delilinin işleniş biçimidir. İstihsan, bu eserlerde müstakil bir kaynak olarak görülmeyip kıyas delilinin ele alındığı bölümün bir parçası olarak kendine yer bulabilmektedir. Bu konuda kendi ekolünün usûlünü kısmen çığneyen Pezdevî’nin, istihsan bir tarafa, kıyasa bile deliller arasında bir yer vermeyip “ilk üç asıldan istinbat edilen bir mâna” olarak bakması dikkat çekicidir.<sup>1041</sup> Yine ona göre, istihsan sonucu elde edilen hükümle amel etmek evlâ olmakla birlikte, terk edilen kıyasla amel etmek de câizdir. Pezdevî’nin Hanefî mezhebinin yöntemi hakkında dile getirdiği bu sıra dışı prensiplerin, mezhebe yöneltilen eleştirileri hafifletme amacına matuf olduğunu dile getirerek psiko-sosyal etkilere dikkat çekenler,<sup>1042</sup> bütünüyle haksız sayılmamalıdır. Pezdevî’nin, usûl eserinin başında Hanefî mezhebi mensuplarını, tarihte yapılan tasniflere tamamen ters bir şekilde “ashâbü’l-hadis” olarak nitelendirmiş olması da<sup>1043</sup> aynı amaca hizmet eder görünmektedir.

---

<sup>1038</sup> Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, IV, 208.

<sup>1039</sup> Şâtıbî, **el-Muvâfakât**, IV, 210.

<sup>1040</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, IV, 18.

<sup>1041</sup> Pezdevî, **Usûl**, I, 5.

<sup>1042</sup> Özen, **İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci**, s. 286.

<sup>1043</sup> Pezdevî, **Usûl**, I, 29.

Günümüzde yapılan araştırmalarda da istihsan delilinin mezhep imamlarının tamamı tarafından kullanıldığına dair yaklaşımlar dikkat çekmektedir.<sup>1044</sup> Bu tespitlerin ortak çıkış noktasını ise, terminolojik birlikteliğin sağlanamamasından ötürü, aynı muhtevanın farklı isimlerle dile getirilmesi oluşturmaktadır.<sup>1045</sup> Bir başka nokta ise, imamların konuyla ilgili görüşlerinin yanlış tefsir edilmesi şeklinde ortaya çıkmaktadır.<sup>1046</sup> Bu noktalara katılmakla birlikte şunu da ifade etmeliyiz ki, farklı mezheplerin usûl anlayışlarını birbirine yaklaştıran bir uzlaşma arayışı, bir taraftan konuyla ilgili farklı görüşlerini ortaya koyan fukahâyâ dolaylı bir şekilde cehalet nitelemesini içerirken diğer taraftan da ictihad faaliyetini durdurucu bir olumsuzluğa da kapı aralamaktadır. Mesela Cessâs'ın, İmam Şâfiî'yi istihsanın anlamını bilmemekle ve uluorta konuşmakla itham eden sözleri, gerçeklikle bağlantısı olmayan suçlamalardır. İstihsanın geçersizliğine dair bir eser yazan bir müctehidin, bu terim hakkında bilgisiz olduğunun iddia edilmesi, ayrı bir bilgisizliktir. Öyleyse İmam Şâfiî'nin bu terime yüklediği anlamın ne olduğunun ve çağdaşları arasında kullanım alanının iyice araştırılması gerekir. M. Mustafa Şelebî, bu ortamı şöyle tasvir etmektedir:

*“Ne Ebû Hanîfe'nin, ne Mâlik'in ne de onların ekolüne mensup fakîhlerin 'Biz Şâri tarafından muteber sayılan bir delile dayanmadan istihsanda bulunuyoruz' demeleri düşünülemez. Ancak, bu delili kullananlar, onunla neyi kasdettiklerini ve o delilin türünü açıklamamışlardır. Çünkü o dönem, henüz terminolojinin yerleşmediği bir dönemdi; ictihad ve istinbat dönemi idi. Dolayısıyla henüz bu konularda bir tartışma söz konusu olmadığından murâdlarını açıklama ihtiyacı hissetmiyorlardı.*

*İşte bu sebeple Şâfiî, Ebû Hanîfe'ye tâbi olanlarla yaptığı münazaralarda, onların ne kasdettiklerini açıklamadan dillerinde dolaşan istihsan sözcüğüne karşı, şiddetli bir hücumla geçti ve bu delili bütünüyle reddetti. Kim bilir belki de, bu münazaraya katılanlar, bir delile ihtiyacı*

---

<sup>1044</sup> Muhammed Ali Sayis, **Tarihü'l-Fıkhi'l-İslâmî**, i'tena bih ve allake aleyh Muhammed Fazli, Dâru'l-Medari'l-İslâmî, Beyrut, 2000, s. 147; Saîd Şebbar, **el-İctihad ve't-Tecdid**, s. 47; Şaban, **İslâm Hukuk İlminin Esasları**, s. 180; Şükrü Özen, “İstihsan”, **DİA**, XXIII, 339.

<sup>1045</sup> Sayis, **Tarih**, s. 147; Abdullah b. Abdülaziz, **et-Teşrî ve'l-İctihad fi'l-İslâm**, ss. 244, 255.

<sup>1046</sup> Saîd Şebbar, istihsan delilinin reddedilmesinde yatan asıl gerekçenin “mezmûm re'y” olduğunu belirtir (**el-İctihad ve't-Tecdid**, s. 47).

*duyduklarında imamlarına uyararak istihsana sığınıyorlardı. Şâfiî onlara bunun hakikatini sorduğunda ise, bunu açıklayamıyorlardı. Şayet istihsanın mezhepteki mânasını veya hakikatini açıklamış olsalardı onlara hak verirdi ya da onlarla bunun anlamı üzerinde tartışırdı.*<sup>1047</sup>

İstihsan hakkındaki tartışmalarda Hanefî mezhebi içindeki bakış açısının farklı olduğunu dile getiren araştırmalar da söz konusudur. Şükrü Özen, mezhepte müctehid seviyesine ulaşmış bir Hanefî fakîhi olan Tahâvî'nin (v. 321) istihsan kavramına karşı olduğunu ileri sürmektedir.<sup>1048</sup> Buna karşın Tahâvî hakkında araştırma yapan başka müellifler ise, onun usûl olarak Hanefî ekolü dışına çıkmadıklarını belirtirler.<sup>1049</sup>

İmam Ebû Hanîfe'nin, gerek öğrencilerinin eserlerinde gerekse ona yakın dönemde kaleme alınan birtakım eserlerde istihsan delilini kullandığı açık bir şekilde görülmektedir.<sup>1050</sup> Sonraki dönem Hanefî usûl ve fîrû eserlerinde onun ve öğrencilerinin istihsana dayalı olarak verdikleri hükümlerden çok sayıda örnek bulmak mümkündür. Ancak onun istihsanla tam olarak neyi murâd ettiğini tespit etmek hayli zor gözükmemektedir. Zira, Ebû Hanîfe bu konuda herhangi bir tanım yapmamıştır. Onun talebeleriyle yaptığı müzakerelerde, istihsanı daha ziyade kıyası terk etme anlamında kullandığına ilişkin ipuçları bulunmaktadır. Mesela Ebû Hanîfe ile öğrencisi Ebû Yûsuf arasında geçen bir diyalogta hüküm verme metodu olarak istihsanı görmekteyiz: Ebû Yûsuf, yırtıcı kuşlarla yırtıcı kara hayvanlarının içtiği suyun temizliği konusunda birbirinden farklı icthadlarda bulunan Ebû Hanîfe'ye bunlar arasındaki farkı sorar. Ebû Hanîfe, kıyas açısından bunlar arasında fark olmadığını belirttikten sonra kendi ulaştığı

---

<sup>1047</sup> Şelebî, **Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî**, s. 260. İstihsanın delilsiz bir yöntem olmadığını bir başka eserinde de vurgulayan Şelebî, istihsanın fonksiyonunu kapsayan şöyle bir tarif vermektedir: "İstihsan, bir delilin sıkıntı ve zorluğa sebep olduğu için cüz'î bazı konularda uygulanmasını terk edip bu mahzurları ortadan kaldıran bir başka delille amel etmektir." (**el-Fıkhu'l-İslâmî beyne'l-Misâliyye ve'l-Vâkuiyye**, ed-Dârü'l-Câmiyye, Beyrut, 1982, s. 169).

<sup>1048</sup> Şükrü Özen, "Hicrî 2. Yüzyılda İstihsan ve Maslahat Kavramları", **Marife**, 2003, sayı:1, s. 38.

<sup>1049</sup> Şeref, **el-İmam Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve Menhecuhû fi'l-Fıkhi'l-İslâmî**, s. 62; Abdülmecid Mahmud Abdülmecid, **el-İmam et-Tahâvî Muhaddisen**, Dâru'l-Muhaddisîn, Kahire, 2008, ss. 162-163, 179.

<sup>1050</sup> Ebû Yûsuf, **Kitabü'l-Harâc**, s. 182; Taberî, **İhtilâfü'l-Fukahâ**, s. 247; Şâfiî, **el-Üm**, VII, 497.

farklı sonucun istihsana dayalı olduğunu ifade eder.<sup>1051</sup> Bir başka örnekte ise öğrencilerinin kıyası terk ederek imamlarına karşı çıktığını görmekteyiz: Ebû Hanîfe, bir şarap üreticisine üzüm suyu satmanın câiz olduğunu söylerken, benzer şekilde bir arazinin şarap üreticisine satılmasında da bir mahzur görmemektedir. Oysa talebeleri Ebû Yûsuf ve Muhammed, bir günaha imkân vermek ve günahın işlenmesine yardım etmek anlamına geleceği için istihsânen buna karşı çıkmış ve mekruh olduğunu söylemişlerdir.<sup>1052</sup>

İmam Ebû Hanîfe'nin öğrencileriyle hayli uzun süren müzakerelerinde kıyas konusu alandan istihsan deliliyle çıktığını gösteren bilgiler, onun istihsanı kıyası terk etme anlamında kullandığının bir başka göstergesidir. İmam Muhammed anlatıyor: “Ebû Hanîfe arkadaşlarıyla uzun süren münazaralara girer ve arkadaşları ona muhalif görüşler belirtirdi. Ancak o, bir konu hakkında ‘İstihsan ediyorum’ dediğinde, problemlerin çözümünde sıkça başvurduğu bu ilke sebebiyle hiç kimse ona yetişemezdi.”<sup>1053</sup>

Hanefî usûl eserlerinde yer alan nass sebebiyle istihsan,<sup>1054</sup> gerçekte bir istihsan türü olmaktan ziyade sünnetin otoritesi ile ilgili bir konu olmalıdır. İmam Ebû Hanîfe'nin, kimi fakîhler tarafından zayıf olduğu ileri sürülen hadislerle bile amel ettiği iddiasını dikkate aldığımızda, onun nass sebebiyle istihsanda bulunduğunu değil, nassla amel ettiğini düşünmemiz gerekir. Aksi takdirde, onun kıyası nass sebebiyle terk ettiğini belirtirken, nass varken niye kıyasa başvurduğunu açıklamamız mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla mesela Ramazan ayında oruç tutan bir kimsenin, unutarak orucunu bozduğunda orucunun bozulmayacağına hükmedilmesi, mevcut hadise dayanmaktadır; nass sebebiyle istihsana değil.

---

<sup>1051</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, I, 51.

<sup>1052</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, XXIV, 26.

<sup>1053</sup> Şelebî, **Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî**, s. 258.

<sup>1054</sup> Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 405; Serahsî, **Usûl**, s. 438.

Bize göre, Hanefî usûl eserlerinde nass sebebiyle istihsana örnek olarak verilen konuların tamamı, aslında istihsanın şer'î bir delil olduğunu kanıtlamada başvurulması gereken nasslardır. Her ne kadar İmam Ebû Hanîfe'nin talebelerinden itibaren istihsan, "haklılığı bir nass tarafından gösterilsin gösterilmesin, bütün kural dışı çözümleri bir arada içine almaktaysa da"<sup>1055</sup> nassların belirttiği hükümler, istihsanın bir türü olarak ele alınmamalıdır. Nitekim, istihsan konusunda Hanefîlere en yakın mezhep olan Mâlikîlik'te de Hanefîlerin bu istihsan ayrımı anlamsız bulunmaktadır.<sup>1056</sup>

### 3.2.4. İstihsanla İlgili Bazı Fürû Meseleleri

#### 3.2.4.1. Vakfedilen Tarım Arazisi

Hanefî fıkıh kitaplarında istihsânen verilen hükümlerden birisi de vakfedilen tarım arazisinin irtifak haklarının da vakfa dahil olup olmamasına dairdir. Hanefî mezhebine göre, tarım arazisinin satışında –özel bir şart konmadığı sürece- irtifak hakları (şirb, mesil ve mürûr hakları) alıcıya geçmez. Ancak tarım arazisinin kiraya verilmesi durumunda ise irtifak hakları kiralayana geçmektedir. Bu genel prensiplerden hareket ederek vakfedilen tarım arazisinin irtifak haklarının, hangi sözleşme türüne kıyas edileceği üzerinde düşünmek gerekecektir. Buna göre ilk bakışta, vakfedilen arazi satım sözleşmesine benzemektedir. Dolayısıyla irtifak haklarının vâkıfta kalması gerekir. Oysa bu işlem üzerinde düşünüp derinlemesine tahlil edilince kira sözleşmesine kıyas edilmesinin (hafî kıyas: istihsan) daha doğru olduğu belirtilmiştir. Bu durumda arazinin irtifak hakları da vâkıfın mülkiyetinden çıkmaktadır. Bu örnek, İmam Ebû Hanîfe'nin değil de çoğunluk Hanefî fakîhlerinin vakıf konusundaki ictihadları esas alındığı takdirde istihsana örnek olarak zikredilebilir. Çünkü Ebû Hanîfe dışındaki Hanefî fakîhleri, vakfin bağlayıcı olduğu görüşünde olup vakfedilen malın, vâkıfın mülkiyetinden çıktığına hükmetmelerine karşılık, Ebû Hanîfe, vakfedilen malın vâkıfın

---

<sup>1055</sup> Dönmez, **İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı**, s. 149.

<sup>1056</sup> Şener, **Kıyas, İstihsan, İstislah**, s. 125.



mülkiyetinde kalmaya devam ettiğine hükmetmiştir.<sup>1057</sup> Bu, aynı zamanda tâbîîn fakîhlerinden Şâbî'nin de görüşüdür. O, bir kimsenin vakfettiği malını satıp satamayacağı konusunda yöneltilen bir soruya “Muhammed (sav), bir kimsenin vakfettiği malını satabileceğine hükmetmiştir” şeklinde cevap vermiştir.<sup>1058</sup> Ebû Hanîfe'ye göre, vakfedilen mal, vâkıfın mülkiyetinden çıkmadığı için, mezkûr örnekte geçen vakıf işlemi, satım sözleşmesine benzetilemez. Bu durumda da celî kıyas olan satım sözleşmesinden hafî kıyas olan kira akdine geçme diye bir istihsan delili söz konusu olmayacaktır.

#### 3.2.4.2.Ölüm Döşesindeki Bir Hastanın Tasarrufları

Bir başka örnek, ölüm döşesinde yapılan tasarruflara ilişkin değerlendirmelerdir. Evli bir kadının irtidat etmesi durumunda kocasıyla arasında miras hukukunun gerekleri cereyan etmez. Çünkü din farklılığı, buna engel oluşturur. İrtidatın ise hayatın hangi evresinde olursa olsun aynı sonucu vereceği kesindir. Ancak kadının bu kararını ölüm hastalığı (marazu'l-mevt) ânında vermesi durumunda, tasarrufun kocayı mirastan mahrum etme amacı taşıyabileceği ihtimaline binâen, istihsan deliliyle kocanın mirasçı olacağına hükmedilmiştir.<sup>1059</sup> Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un benimsedikleri bu ictihad, istihsan prensibinin amacı olan hakkâniyet ilkesinin sağlanması amacına yöneliktir. Benzer şekilde ölüm hastalığında olan bir kocanın karısını üç talâkla veya bir bâin talâkla boşaması durumunda, kadın iddet beklerken kocası ölürse, kıyas deliline göre kadının mirasçı olmaması gerekirken istihsan deliline dayalı olarak bu kadının mirasçı

---

<sup>1057</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, XII, 27. Ebû Hanîfe'nin vakıf konusundaki bu ictihadının Müslümanların ekonomik hayatına yansımaları ayrıca ele alınması gereken bir konudur. Günümüzde bu konuda yapılan bazı araştırmalar, İslâm hukukunda yer alan bazı iktisadî ictihadların, ekonomik hayatın durağanlaşmasına sebep olduğunu ileri sürer ve bunda da en büyük etkenlerden birinin –sosyal yardımlaşmaya sağladığı katkılar mahfuz- vakıf müessesesi olduğunu iddia eder (Timur Kuran, **The Long Divergence, How Islamic Law Held Back the Middle East**, Princeton UP, 2010). Ayrıca böyle bir iddianın dile getirildiği bir araştırma için bkz. Şennur Şenel-Zehra Tuyan, “1926-1967 Yılları Arasında Türkiye Cumhuriyetinde Kurulan Tesisler, (Vakıflar)”, **Gazi Akademik Bakış**, Cilt: 3, Sayı: 5, 2009, ss. 126-127).

<sup>1058</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, XII, 29.

<sup>1059</sup> Ebû Yûsuf, **Kitabü'l-Harâc**, s. 182.

olacağına hükmedilmiştir.<sup>1060</sup> İbn Ebû Leyla, bu durumdaki bir kadının iddetinin bitiminden sonra bile bir başkasıyla evlenmediği sürece ölen kocasına mirasçı olacağını belirtir ki, bu aynı zamanda Şâfiî'nin de görüşüdür. İmam Mâlik ise, bu konuda en geniş zamanı esas alarak, kadının iddetini bitirip de bir başkasıyla evlendikten sonra bile eski kocasının ölümüyle ona mirasçı olacağına hükmetmiştir. Bu durum, kadının aynı anda iki kocaya mirasçı olacağı anlamına gelir ki, kabul edilmesi mümkün değildir.<sup>1061</sup>

### 3.3.İCMÂ

#### 3.3.1.İcmân Tanımı

Hanefî usûl eserlerinde icmân tanımı yapılırken birtakım farklılıkların olduğunu görmekteyiz. İlk dönem Hanefî usûlcülerinden Cessâs, Serahsî ve Pezdevî'de her ne kadar icmâa ait bir tanıma rastlamasak da onun hücciyeti üzerinde durulmuş ve delilleri sıralanmıştır. Debûsî, delil olarak kabul edilen icmân “bir asırda yaşayan adalet sahibi ve ictihad ehli âlimlerin bir hüküm üzerinde ittifakı” olarak tanımlamaktadır.<sup>1062</sup> Debûsî'nin bu tanımında hem bütün ümmetin değil, sadece âlimlerin ittifakı, hem de âlimler içerisinde dalaletle, fıkla itham edilmemiş ehl-i ictihadın ittifakı belirtilmiş ve hüküm de herhangi bir şekilde sınırlandırılmamıştır. Yine Debûsî'ye göre, sahabeden sonra icmâ olmayacağı, Medine ehlinin dışında herhangi bir icmân bulunmadığı ya da Allah Rasûlü'nün (sav) ehli ve nesli dışında icmâ olmayacağı şeklindeki görüşler muteber değildir.<sup>1063</sup> Abdülaziz Buhârî, değişik tanımlar aktardıktan sonra, en sahîh olanı “Bu ümmetin müctehidlerinin herhangi bir asırda bir iş üzerindeki ittifakı” şeklinde

---

<sup>1060</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, VI, 154-155.

<sup>1061</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, VI, 156.

<sup>1062</sup> Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 28.

<sup>1063</sup> Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 31.

belirtir.<sup>1064</sup> Benzer bir tanımı yapan Sadrüşşerîa, ittifak konusu olan hükmü “şer’î” olarak niteleyerek alanı daraltmıştır.<sup>1065</sup>

İcmâin, üzerinde ittifak edilmeyen bir tanımı olduğu farklı usûl eserlerine ve icmâa ilişkin yazılan kitaplara bakıldığında rahatlıkla görülebilmektedir. Ebü’l-Hüseyn Basrî, bir topluluğun herhangi bir iş üzerindeki ittifakına icmâ demiş,<sup>1066</sup> İbn Hazm icmâa dahil edilmemesi gereken pek çok şeyin bu terimin kapsamına dahil edildiğini söylemiştir.<sup>1067</sup> İcmâin, tanımında taşıdığı ağır şartlardan dolayı “çoğunluğun görüşü”nü de icmâ olarak ele alan<sup>1068</sup> ya da çoğunluğun görüşüne icmâ demese de böyle bir görüşü hüccet olarak görenler de olmuştur. Bu durum, âlimlerce aynı şekilde tanımlanmayan icmâin kullanımına da etki etmiştir. Muhtemelen bu sebeptendir ki, âlimler, üzerinde icmâ edildiği ileri sürülen konulara yeniden eğilme ihtiyacı hissetmiş ve ihtilâfın olmadığı ileri sürülen konularda farklı görüşlere rastlamıştır. Bu, fıkhnın hem usûlüne hem de fûrûuna dair fukahânın kâhir ekseriyetinin kabul ettiği bir gerçektir.<sup>1069</sup> İbnü’l-Münzir, icmâ edilen konuları topladığı eserinde, ihtilâflara ve infirâdlara değinmeden geçememiş,<sup>1070</sup> İbn Hazm’ın Merâtibü’l-İcmâ’ı, İbn Teymiyye tarafından tenkide tâbi tutulmuş ve ittifak edildiği ileri sürülen meselelerdeki ihtilâflara yer verilmiştir.<sup>1071</sup>

İmam Şâfiî’nin icmâ tanımında âlimlerin değil de bütün Müslümanların icmâ etmesini şart koştuğunu ileri sürenler olmakla birlikte,<sup>1072</sup> er-Risâle’de âlimlerin icmâna

---

<sup>1064</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, III, 337.

<sup>1065</sup> Sadrüşşerîa, **et-Tenkih**, II, 87.

<sup>1066</sup> Ebü’l-Hüseyn Basrî, **el-Mu’temed fi Usûli’l-Fıkh**, II, 3.

<sup>1067</sup> İbn Hazm, **Merâtibü’l-İcmâ**, ss. 9-10.

<sup>1068</sup> İbn Hazm, **Merâtibü’l-İcmâ**, s. 9.

<sup>1069</sup> Şâtıbî’nin fıkhnın usûlünün kat’iliğine dair kanaatini, Bâkılânî’nin karşıt görüşüyle birlikte değerlendiren Yûsuf Kardavî, usûle dair farklılıklardan örnekler vererek tercihe şayan görüşün Bâkılânî’ye ait olduğunu belirtir (**el-İctihad fi’ş-Şerîati’l-İslâmiyye Maa Nazarâtin Tahlîliyye fi’l-İctihadi’l-Muâsir**, Dâru’l-Kalem, 2. Baskı, Kuveyt, 1989, ss. 68-69) ve icmâ edildiği ileri sürülen pek çok konuda ihtilâfın tespit edildiğini ifade eder (**el-İctihad fi’ş-Şerîati’l-İslâmiyye**, s. 115).

<sup>1070</sup> İbnü’l-Münzir, **Kitabü’l-İcmâ**.

<sup>1071</sup> İbn Teymiyye, **Nakdü Merâtibi’l-İcmâ**.

<sup>1072</sup> Hassan, **İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi**, s. 80; Fazlurrahman, **İslâm**, ss. 129-130.

da atıfta bulunulduğunu görmekteyiz.<sup>1073</sup> O kadar ki, mürsel hadisi prensip olarak kabul etmeyen Şâfiî, konuya dair âlimlerin ittifakı olduğu için ilgili hadisi kabul etmiştir.<sup>1074</sup>

Şer’î deliller sıralamasında genellikle üçüncü sırada yer alan icmâ, tanımından delil olmasına, kapsamından türlerine, mümkün olup olmamasından geçerlilik süresine varıncaya kadar pek çok açıdan üzerinde uzlaşının olmadığı bir terimdir. Biz, ilk dönem ictehad faaliyetlerinde pek tabîî olarak kıyasın –ya da daha geniş bir anlama sahip olan ictehadın- icmâdan önce olduğu görüşünü<sup>1075</sup> kabul ediyor ve gerek kıyasın gerekse icmân ilk dönemlerdeki işlevlerini yeniden yerine getirilebilmesini de bu sıralamaya sâdık kalmaya bağlıyoruz.

İmam Ebû Hanîfe’nin icmâ anlayışının Hanefî usûl eserlerinde belirtilenlere ne denli uyduğunu ortaya koyabilmek amacıyla ilk olarak, kendisine sorulan birtakım meselelere –bunlar sadece şer’î/amelî konular değildir- verdiği cevaplara yer vereceğiz. Onun icmâ anlayışının sahabe icmâ ile sınırlı olduğunu ve sonraki dönem icmâ hakkında ne düşündüğünü gösterir bir bilgiye sahip olunmadığını savunan araştırmacılar olduğu gibi,<sup>1076</sup> onun, icmâ bir delil olarak görmediğini ileri sürenler de bulunmaktadır.<sup>1077</sup> Hanefî usûl eserleri ise, icmân kesin bir kanıt olduğunu ve bunu

---

<sup>1073</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, ss. 62, 83, 86, 87, 181, 286, 287.

<sup>1074</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s. 87.

<sup>1075</sup> Ebû Yûsuf, **er-Red**, s. 32; İbn Kayyım, **İ’lamü’l-Muvakkûn**, III, 83-88; Şâfiî, **er-Risâle**, s. 256; Hassan, **İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi**, ss. 68, 69, 70; Seyyid Bey, **Medhal**, II, 47-68; Fazlurrahman, **Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu**, s. 17. Ayrıca kitabın değişik yerlerinde “sünnet, ictehad ve icmâ arasındaki organik bağ”dan söz ederken de (s. 23), “ikiz kardeş olan ictehad ve icmâ yöntemleri” derken de (**Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu** s. 35) icmâ sona bırakmıştır. Ayrıca aynı yazarın **İslâm** adlı eserinde de bu sıralamayı görmek mümkündür (**İslâm**, ss. 129, 132, 134); Ali Hafîf, “el-İctihad ve Neş’etü’l-Mezahibi’l- Fıkhiyye”, **Mecelletü Ma’hedi’l-Buhûs ve’d-Dirasâti’l-Arabiyye**, Kahire, 1971, ss. 211-212; Hamidullah, **İslâm’ın Hukuk İlmine Katkıları**, s. 41; Hudarî, **İslâm Hukuk Tarihi**, ss. 142-155; Abdülhamid A. Ebû Süleyman, **İslâm’ın Uluslararası İlişkiler Kuramı**, s. 16; Şentürk, **Toplumsal Hâfıza Hadis Rivayet Ağı**, ss. 34, 214; Aybakan, **Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ**, s. 9.

<sup>1076</sup> Dönmez, **İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı**, s. 62; Özen, **İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklîleşme Süreci**, s. 250.

<sup>1077</sup> Öztürk, **İmamı Âzam Ebû Hanîfe**, s. 257; Ahmed Paketci, “Ebû Hanîfe”, **Dâiretü’l-Maârifî’l-İslâmiyyeti’l-Kübrâ**, ed. Kazım Musevî Bocnurdî, Merkez-i Dâireti’l-Maârifî’l-İslâmiyyeti’l-Kübrâ, Tahran, 1999, IV, 532.

inkâr etmenin dinin bir aslını iptal etmek anlamına geldiğini belirtmektedir.<sup>1078</sup> Yine Hanefî mezhebinde icmân herhangi bir nesille sınırlı olmadığı da kesin olarak bilinmektedir.<sup>1079</sup>

İmam Ebû Hanîfe, icmâi bir delil olarak görmekle yetinmez; en üstün fıkıh bilgisini açıkladığı yerde, ümmetin ittifakını bilmenin gereğine de vurgu yapar: “Ebû Mutî ‘Bana dinin en faziletlisini haber ver’ dediğinde Ebû Hanîfe ‘Fıkıhın en faziletlisi, kişinin yüce Allah’a imanı, şerâi’, sünnetler, hadler, ümmetin ittifak ve ihtilâfını bilmesidir’ şeklinde cevap verir.”<sup>1080</sup>

İmam Ebû Hanîfe, ashâbın icmâna ilişkin görüşlerini, isyancı Hâricîler’in durumunu soran Ebû Mutî’ye verdiği cevapta ortaya koymaktadır. İmam Ebû Hanîfe, onların dinî olarak nasıl tavsif edilmesi gerektiği konusunda yöneltile sorulara verdiği cevapta, onların tekfir edilemeyeceğini net bir şekilde ortaya koyduktan sonra, isyancı Hâricîler’in savaşta yaptıklarından sorumlu tutulup tutulamayacağı konusundaki soruya şöyle cevap verir: “Harp bittikten sonra onlar için bir zarar yoktur; onlara had tatbik edilmez. Kan dökmeleri de böyledir; kısas yapılmaz.”<sup>1081</sup> Bu görüşe nasıl ulaştığı sorulduğunda da ashâbın ittifakına işaret eder: “Osman’ın (ra) katli hususunda insanlar arasında ortaya çıkmış olan fitneden dolayı ashâbın, bir tevil neticesinde kana bulaşanlara kısas yapılmayacağı, tevil sonucunda haram ilişkide bulunanlara had cezası uygulanmayacağı, yine teville bir mala sahip çıkan kimse için takibâtta bulunulmayacağında ittifak ettikleri hadisinden dolayıdır.”<sup>1082</sup>

Bu konudaki görüşünü tamamen ashâbın ictimâna/ittifakına dayandıran Ebû Hanîfe, Osman Bettî’ye yazdığı mektupta da iman-amel ayrımını kesin olarak ortaya

---

<sup>1078</sup> Serahsî, *Usûl*, ss. 229-230.

<sup>1079</sup> Ali Muhammed Ömerî, *el-Hilâf beyne Ebû Hanîfe ve Ashâbih ve Mevkîfü’l-Eimmeti’l-Âherîn Min Hâza’l-Hilâf*, Mektebetu’l-Abikan, Riyad, 2002, s. 159.

<sup>1080</sup> Öz, *İmam-ı Âzam’ın Beş Eseri, el-Fikhü’l-Ebsat*, s. 35.

<sup>1081</sup> Öz, *İmam-ı Âzam’ın Beş Eseri, el-Fikhü’l-Ebsat*, s. 40.

<sup>1082</sup> Öz, *İmam-ı Âzam’ın Beş Eseri, el-Fikhü’l-Ebsat*, s. 40.

koyduktan sonra asılları şöyleri sıralamaktadır: “Aslolan Kur’ân’ın getirdiği, Hz. Peygamber’in (sav) davet ettiği ve ashâbın –insanlar arasında ayrılıklar baş gösterinceye kadar- yapageldikleri şeylerdir. Bundan başkası ile amel edenler, bid’atkâr ve sonradan dine ilavede bulunan kimselerdir.”<sup>1083</sup> Mektubun devamında günaha girmiş bir kimsenin dalalette kalmış mümin olarak niteleneceğini, bunun dışındaki herhangi bir tavsifin – mesela onun kâfir olacağı ya da ne mümin ne de kâfir olacağı şeklindeki görüşlerin- Hz. Peygamber’e ve ashâbına muhalefet etmek anlamına geleceği uyarısında bulunur.<sup>1084</sup> Yine o, sahabe arasında çıkan fitne ve ihtilâflarda nasıl bir tavır alınması gerektiği konusunu açıklarken de sefefe ve bütün müslümanların genel yaklaşımına vurgu yapmaktadır. Bu konuyla ilgili olarak “Allah en iyisini bilir” diyerek susmayı tercih eden İmam Ebû Hanîfe, bu tavrını sahabe ve tâbiîn imamlarından örnekler verdiği kişilerin yolu olarak göstermektedir.<sup>1085</sup>

İmam Ebû Hanîfe, yukarıda zikredilen cevaplarında ve açıklamalarında sahabe ittifakına, Müslümanların hüsn-i kabulüne ve icmâ ve ihtilâf konularını bilmenin gerekliliğine önem verdiği gibi, icmâa konu olan alanı sadece şer’î/amelî meselelerle sınırlı tutmamış, itikada ait soruları cevaplarırken de icmâa atıfta bulunmuştur.<sup>1086</sup> İmam Şâfiî de, ilimde iki hususun çok önemli bir yer işgal ettiğini, bunların da icmâ ve ihtilâf konularını bilmek olduğunu vurgular.<sup>1087</sup>

---

<sup>1083</sup> Öz, **İmam-ı Âzam’ın Beş Eseri, Risâle ila Osman Bettî**, s. 65.

<sup>1084</sup> Öz, **İmam-ı Âzam’ın Beş Eseri, Risâle ila Osman Bettî**, s. 67.

<sup>1085</sup> Öz, **İmam-ı Âzam’ın Beş Eseri, Risâle ila Osman Bettî**, ss. 67- 68. Buna karşın Ebû Hanîfe’nin sahabe arasında çıkan ve ölümlere yol açan derin ihtilâflara dair başka değerlendirmeleri de olmuş, savaşı tarafların her ikisinin de haklı olamayacağını belirtmiştir (Öz, **İmam-ı Âzam’ın Beş Eseri, Risâle ila Osman Bettî**, s. 67).

<sup>1086</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s. 229.

<sup>1087</sup> Şâfiî, **er-Risâle**, s. 22.

### 3.3.2.İcmâ ile İlgili Usûl Meseleleri

İcmân tanımında ortaya çıkan farklı yaklaşımlar, onun bir delil oluşu hakkında da ihtilâfların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Tanımın ihtiva ettiği şartların imkânsızlığını ileri sürerek icmâi reddedenler olduğu gibi, tanımı daraltarak kabul edenler ya da icmân çeşitleri ile ilgili farklı düşünüp sarîh olmayan icmâi reddedenler de olmuştur. Biz burada İmam Ebû Hanîfe'nin icmâ anlayışını tespit etmeye çalıştığımız için, onun döneminde mevcut ihtilâflarla sınırlı bir şekilde konuyu ele almayı düşünüyoruz. İlk olarak icmân delil olup olmadığı, deliller sıralamasındaki yeri, kimlerin icmânın muteber olduğu ve icmâ türleri gibi usûle dair sorunlar üzerinde durup ardından üzerinde icmâ edilmiş icthadlara örnekler vereceğiz.

#### 3.3.2.1.İcmân Delil Olması

İcmân bir hüccet olup olmadığı konusunu ele alırken, bu kaynağın kişisel bir icthad türü olduğu,<sup>1088</sup> bizatîh bir kaynak değil de Kitap ve sünnet hükümlerinin doğruluğunu tahkim eden bir prensip olduğu<sup>1089</sup>, tabî bir “meseleleri çözme süreci” olduğu<sup>1090</sup> ya da icthaddan bağımsız düşünölemeyeceği için üçüncü sırada yer almasının yanlış olduğu<sup>1091</sup> gibi birtakım yorumları da hatırlatarak onun delil oluşuna geçmek istiyoruz.

Genel olarak şer'î deliller sıralamasında üçüncü sırada yer alan icmâ, fıkıh usûlü eserlerinde bir hüccet olarak kabul edilmiş ve gerek Kitap'tan gerekse sünnetten getirilen delillerle desteklenmeye çalışılmıştır. Her ne kadar Kur'ân ve sünnette, icmân delil oluşuna ilişkin doğrudan bir atıf olmasa da, icmân fonksiyonları göz önüne

---

<sup>1088</sup> Aybakan, **Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ**, s. 161.

<sup>1089</sup> İbrahim Kafi Dönmez, “İcmâ”, **DİA**, XXI, 428; Hassan, **İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi**, s. 80.

<sup>1090</sup> Hassan, **İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi**, s. 175.

<sup>1091</sup> Hudaî, **İslâm Hukuk Tarihi**, ss.142-155; Hassan, **İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi**, s. 70.

alındığında, bu delilin Kur'ân'ın ve sünnetin gayelerine uygun düştüğü görülmektedir.<sup>1092</sup> Kur'ân'ın birincil ve aslî bilgi kaynağı olması müsellem olmasına ek olarak, onun, aynı zamanda nelerin şer'î delil olacağı konusunda bir referans olduğu da kesindir. İşte icmâ, bu yönüyle Kur'ân'ın göndermede bulunduğu bir delildir. Fıkıh usûlü eserlerinde çok sayıda ayet<sup>1093</sup> ve hadisin<sup>1094</sup> icmâa delil olarak sunulmasına rağmen, bizim bu konuda daha ihtiyatlı bir tavır takınmamızın sebebi, mezkûr delillerin icmâa doğrudan delalet etmemesi yönüyle tatminkâr olmaktan uzak olmasıdır. Nitekim Gazzâlî, icmâa delil olarak gösterilen ayetlerin gerçekte ona delaletinin sarih olmadığını belirtir.<sup>1095</sup> Abdülaziz Buhârî, bazı usûlcülerin, ilgili ayetler çerçevesinde dile getirdiği kuşkulara yer verir. Ancak kendisi bu kuşkuların yerinde olmadığını kanaatindedir.<sup>1096</sup> Teftâzânî, eserine şerh yazdığı Sadrüşşerîa'nın, icmân kesin bir delil olduğunu reddedenlerin istidlâllerine nasıl karşı olduğunu şaşkınlıkla ifade etmektedir.<sup>1097</sup> Sıddık Hasan Han, Şevkânî'den icmâa dair delillerin hurâfelerden ibaret olduğu şeklinde nakilde bulunduktan sonra, kendisinin de bu konuda ne naklî ne de aklî deliller arasında icmân hücciyetine dair tatminkâr bir delile rastlamadığını anlatmaktadır.<sup>1098</sup> Bununla birlikte Sünnî mezheplerin büyük çoğunluğu icmân delil olmasında hemfikirdir. İlk dönem Hanefî eserlerinden başlayarak bir tarama yaptığımızda icmân delil oluşuna dair kavram ve terimlere rastlamaktayız. Her ne kadar İmam Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed, icmân hücciyetine dair naklî deliller ortaya koymasa da bu delili kullanmışlardır. Ebû Hanîfe'nin bizzat kendi eserlerinden yukarıda naklettığımız bilgilere ek olarak, Ebû Yûsuf ve Muhammed'in eserlerinde de icmâa delalet eden ifade

---

<sup>1092</sup> İbrahim Kafi Dönmez, "İcmâ", **DİA**, XXI, 428.

<sup>1093</sup> Bakara, 2/143; Âl-i İmran, 3/110; Nisâ, 4/115; Enfâl, 8/13; Tevbe, 9/119.

<sup>1094</sup> Buhârî, **Fiten**, 2; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, I, 379; Tirmizî, **Emsâl**, 3; Müslim, **İmâre**, 13. İcmân hüccet oluşuna sünnetten getirilen deliller ile bu delillere yapılan itiraz ve cevaplar için bkz. Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, III, 380-383.

<sup>1095</sup> İbrahim Kafi Dönmez, "İcmâ", **DİA**, XXI, 421.

<sup>1096</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, III, 376.

<sup>1097</sup> Teftâzânî, **et-Telvîh ale't-Tavzîh**, II, 108.

<sup>1098</sup> Sıddık Hasan Han, **Mezheplerin Doğuşu ve İctihad Tartışması**, çev. Şükrü Özen, Pınar Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2003, ss. 357-358.



kalıplarını görmekteyiz.<sup>1099</sup> Mesela Ebû Yûsuf “Bu çok açıktır ve hakkında herhangi bir ihtilâf yoktur”<sup>1100</sup> diyerek icmâa işaret eder. İmam Muhammed, “Bu haktır ve Müslümanların hepsi bu konuda ittifak etmiş olup aralarında ihtilâf yoktur”<sup>1101</sup> demek sûretiyle icmâa yer verir. Bir başka yerde “Bu, fakîhler arasında ittifak edilen bir durumdur”<sup>1102</sup> demiştir.

İmam Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin eserlerinden yapılan bu iktibaslardan sonra, Hanefî usûl eserlerine baktığımızda, icmân delil oluşuna dair naklî ve aklî delillere rastlamaktayız.<sup>1103</sup> Fakat burada asıl problem, Hanefî usûlünde icmân bir delil olup olmaması üzerinde değil, İmam Ebû Hanîfe’nin sadece sahabe icmânını mı, yoksa her dönemin icmânını mı kabul ettiği yönünde bir netliğin bulunmamasındadır.<sup>1104</sup> İslâm hukukunun aklîleşme sürecini araştıran Şükrü Özen, İmam Ebû Hanîfe ve talebelerine ayırdığı bölümde, Ebû Hanîfe’nin, sahabe sonrası dönemin icmânı hakkında ne düşündüğüne dair bir bilgiye ulaşamadığını belirtir.<sup>1105</sup> Sahabeye çok yakın bir nesle mensup olan Ebû Hanîfe’nin, hocalarıyla herhangi bir mesele hakkında müzahame edeceğini söylemesi, kısmen bu konuda bir fikir vermektedir. O, belki de sahabe icmânı dışında bir icmân delil olarak görmemektedir.<sup>1106</sup>

---

<sup>1099</sup> Ebû Yûsuf, **er-Red**, s. 56; Şeybanî, **el-Hucce**, IV, 262; II, 677; II, 443.

<sup>1100</sup> Ebû Yûsuf, **er-Red**, s. 56.

<sup>1101</sup> Şeybanî, **el-Hucce**, IV, 262

<sup>1102</sup> Şeybanî, **el-Hucce**, II, 443.

<sup>1103</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi’l-Usûl**, II, 107-115; Debûsî, **Takvîmü’l-Edille**, ss. 23-27; Serahsî, **Usûl**, ss. 229, 233-235; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü’l-Esrâr**, III, 373.

<sup>1104</sup> Hanefî ekolünde icmân delil oluşu konusundaki bu genel yaklaşıma karşın, Ahmed Paketci, Ebû Hanîfe’nin fıkıh usûlündeki anlamıyla icmân bir delil olarak kabul ettiğine dair yeterli bilgiye sahip olunamadığını ve Hanefî eserlerinde zaman zaman bu delilin doğrudan İmam Ebû Hanîfe’ye nispet edildiğini ileri sürmektedir (Ahmed Paketci, “Ebû Hanîfe”, **Dâiretü’l-Maârifî’l-İslâmiyyeti’l-Kübrâ**, IV, 532).

<sup>1105</sup> Özen, **İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklîleşme Süreci**, s. 250.

<sup>1106</sup> Yunus Vehbi Yavuz, icmâ konusunu ele aldığı makalesinde, genel yaklaşıma ters düşen bir iddiayla, Ehl-i Sünnet’e göre İslâm teşriinde geçerli kabul edilen icmân sadece sahabe icmânıyla sınırlı olduğunu savunmuş, sonraki dönemde meydana gelen icmânların ise delil olarak görülmediğini ileri sürmüştür (**İslâm Hukuk Metodolojisinde İstihsan ve İcmâ**, Feyiz Yayınları, Bursa, 2008, s. 176).

Fıkıh tarihinde icmâi delil olarak görmeyenler de olmuştur.<sup>1107</sup> Bunların bir kısmı icmân delil olamayacağına naklî ve aklî delillerle karşı çıkmış, icmân fiilen vukûunu mümkün görmemişlerdir.<sup>1108</sup> Bir kısmı da tanımda bir daraltmaya giderek, sadece sahabe icmânını ya da sadece Allah Rasûlü'nün ehli ve neslinin icmânını hüccet kabul etmişlerdir.<sup>1109</sup> Hâricîlerin ve İmamiyye'nin icmâi kabul etmeyişlerinde daha farklı gerekçeler de söz konusu olabilir. İcmân sahip olduğu kaynak olma vasfının, zaman zaman sünnette sarîh olarak mevcut olan ahkâmın, kısmen veya tamamen değiştirilebilmesine imkân vermesi, onun sünnete alternatif olarak algılanmasına sebep olması da muhtemeldir.<sup>1110</sup>

### 3.3.2.2.İcmâ Türleri

İcmâ, “üzerinde ittifak edilen bir konuda âlimlerin görüşünün kesin olarak bilinmesi” şeklinde olduğunda sarîh veya sahîh icmâ olarak ele alınmaktadır. Buna karşılık icmâa konu olan mesele hakkında bir kısım âlimlerin görüşü kesin olarak bilinirken, bir kısmının görüşleri belli bir zaman geçmesine rağmen herhangi bir sebeple bilinemiyorsa, yani onların sessiz kaldıkları meselelerde oluşan ittifak, sükûtî icmâ olarak nitelendirilmiştir.<sup>1111</sup> İcmân delil olduğu çoğunluk fakîhlerin yaklaşımı olmakla beraber, sarîh icmâa ilaveten sükûtî icmân da delil olması, daha çok Hanefî fakîhlerin savunduğu bir görüştür. İmam Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşlerini tespit etme imkânımız bulunmamaktadır. Ancak hem İmam Ebû Hanîfe'nin hocalar silsilesinde yer alan fakîhlerin metoduna baktığımızda hem de ilk talebelerinin tutumlarına göz attığımızda bir fikir edinmemiz mümkün olmaktadır. Ebû Hanîfe'nin hocasının hocası

---

<sup>1107</sup> Serahsî, **Usûl**, s. 229; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, III, 373; Ebü'l-Hüseyin Basrî, **el-Mu'temed**, II, 4, 27.

<sup>1108</sup> Ebü'l-Hüseyin Basrî, **el-Mu'temed**, II, 22.

<sup>1109</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, III, 356.

<sup>1110</sup> Fazlurrahman, bazı mezheplerin icmâi neden kabul etmediklerini sorgularken sünnete alternatif olma ihtimalini dile getirir (**Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu**, s. 17).

<sup>1111</sup> Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, III, 339.

olan İbrahim Nehaî'ye göre, sükûtî icmâ muteber değildir.<sup>1112</sup> Ebû Hanîfe'nin bazı talebeleri ile<sup>1113</sup> ilk dönem Hanefî fakîhlerinden İsa b. Ebân'ın sükûtî icmâî kabul etmediği de nakledilmektedir.<sup>1114</sup> Buna karşılık, Hanefî usûlcülerin çoğunluğu, sükûtî icmâî da sarîh icmâî gibi bir delil olduğunu belirtir.<sup>1115</sup>

İcmâî imkânsızlığını kabul edenlerin haklılık payı olduğunu düşünenler, sükûtî icmâî aslâ bir delil nazarıyla bakamazlar. Zira, değişik bölgelere dağılmış İslâm bilginlerinin, suskun kalmalarının nasıl tespit edileceği, neden sessiz kaldıkları gibi meseleler, hiçbir zaman tam olarak vuzûha kavuşturulamaz. Bunun, İmam Ebû Hanîfe'nin bir yöntemi olduğunu söylemek yerine, sonraki Hanefî usûlcülerin bir icthadı olduğunu söylemek, gerçeğe daha uygundur.

Burada bir noktaya daha temas etmekte fayda görüyoruz. Hanefî usûlcülerin, yine İmam Ebû Hanîfe'ye nispeti kuşkulu olan haber-i vâhidin kabulünde umûmu'l-belvâ prensibini ileri sürmekle sükûtî icmâî hüccet oluşunu kabul etmeyi bir arada tutarlı bir şekilde cem etmeleri mümkün değildir. Bir hadisin, topluluğun ihtiyacı olan bir konuda şâzz olarak rivayet edilmesi, onun zayıf olarak görülmesine sebep oluyorsa – ki bu her zaman zayıflığa delalet etmez- sükûtî icmâî kat'î bir delil olacağını ileri sürmek çelişki olarak görülmektedir. Zira sükûtî icmâî da bir varsayıma, muhalif seslerin çıkmamasını muvâfakata hamletme varsayımına dayanmaktadır. Oysa böyle bir sessizlik için pek çok ihtimal söz konusudur ve bu ihtimaller icmâî hücciyetine zarar verecek niteliktedir. Bu iki ilkenin bir arada olmasının ortaya çıkaracağı çelişki sebebiyle olmalıdır ki, Hanefî haber teorisinin kurucusu olarak görülen İsa b. Ebân, umûmu'l-

---

<sup>1112</sup> Muhammed Revvas Kal'aci, **Mevsûatü Fıkhi İbrahim Nehaî**, s. 781.

<sup>1113</sup> Ebû Zehra, **İmam Şâfiî**, çev. Osman Keskiöglü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 1996, s. 257.

<sup>1114</sup> İzmirli İsmail Hakkı, **İlm-i Hilâf**, Haz. Sırrı Fuat Ateş, Hüner Yayınevi, Konya, 2010, s. 54; Hayreddin Karaman, **Fıkıh Usûlü**, Ensar Neşriyat, 10. Baskı, İstanbul, 2010, s. 106.

<sup>1115</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi'l-Usûl**, II, 140; Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 28; Serahsî, **Usûl**, s. 235; Pezdevî, **Usûl**, III, 339; Abdülaziz Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, III, 339; Sadrüşşerîa, **et-Tavzîh**, II, 88, 91.

belvâ prensibinin savunucusu iken,<sup>1116</sup> hâkim Hanefî usûl geleneğine aykırı biçimde sükûtî icmâî delil olarak görmemektedir.<sup>1117</sup>

### 3.3.2.3.İcmâa Katılma Ehliyeti

İcmâ delilini şer'î deliller içerisinde saymayanların bir kısmının, bunu fiilen mümkün görmemelerinden kaynaklandığını belirtmiştik. İcmâin delil olmasını kabul edenler, kimlerin bu icmâda ittifak etmeleri gerektiği konusunda da görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bütün ümmetin, dalalet ve bid'at ehli dahil, ittifakını gerekli görenler olduğu gibi,<sup>1118</sup> ümmetin âlimlerinin ittifakını icmâ olarak adlandıranlar da vardır.<sup>1119</sup> İttifak edenlerin özelliklerini daha da daraltıp adalet sahibi ve ictihada ehil olan âlimlerin icmâin delil olarak görenler de bulunmaktadır.<sup>1120</sup>

İmam Ebû Hanîfe, ashâbın ittifakına ve Müslümanların hüsn-i kabulüne dayalı olarak açıkladığı bazı konularda, kendi dönemlerinin önemli fakîhlerini sayması, icmâ ehliyeti konusunda bir fikir vermektedir. Allah Rasûlü'nün (sav) ashâbı arasında meydana gelen olaylar sebebiyle onların durumu hakkında görüşünü belirtirken bazı önemli âlimlerin isimlerini vererek onları referans göstermektedir. Abdullah b. Abbas, Atâ b. Ebû Rebâh, Nâfî, Abdullah b. Ömer, Sâlim, Saîd b. Cübeyr, Tâvus ve Ömer b. Abdülaziz gibi ictihad ehli ve adalet sahibi âlimleri sayarak onların ittifaklarını bütün

---

<sup>1116</sup> Bedir, "İsa'nın Hanefî sünnet teorisi açısından etkisi o kadar belirgindir ki, o, baskın Hanefî geleneğinde benimsenen haber kuramının aslında kurucusu sayılmalıdır" iddiasında bulunmaktadır (**Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamberin Otoritesi** s. 53). Ayrıca bkz. Yiğit, **Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet**, s. 298

<sup>1117</sup> Karaman, **Fıkıh Usûlü**, s. 106.

<sup>1118</sup> Cessâs, **el-Fusûl fi'l-Usûl**, II, 132; Serahsî, **Usûl**, s. 241.

<sup>1119</sup> Şâfiî er-Risâle'sinde hem âlimlerin ittifakına hem de bütün Müslümanların ittifakına yer vermiştir.

<sup>1120</sup> Debûsî, **Takvîmü'l-Edille**, s. 28; Serahsî, **Usûl**, s. 241; Pezdevî, **Usûl**, III, 351, 354; Sadrüşşerîa, **et-Tavzîh**, II, 99.

Müslümanların da güzel gördüğünü belirtir.<sup>1121</sup> Bu durum, icmâi muteber olan kimselerin nitelikleri hakkında ipuçları vermektedir.

#### 3.3.2.4.İcmâ Sonucu Varılan Hükümün Değişebilirliği

İmam Ebû Hanîfe, genel olarak, maslahatı hiçbir zaman değişmeyen sahabe icmâi dışına çıkmamıştır. Ancak, maslahata dayalı icmâ hükümlerinin –sahabe icmâi bile olsa- tâbiîn nesli tarafından değiştirilebildiğini gösteren örnekler, gerçekte Ebû Hanîfe’nin ictihad anlayışına da yakın durmaktadır. Ömer b. Abdülaziz’in humusun taksiminde ehl-i beyti gözeterek, râşid halifelerin hiçbirinin yapmadığı bir uygulamaya başlaması, yani Allah Rasûlü’nün (sav) yakınlarına ganimet payından vermesi, sahabe döneminde piyasalara müdahale söz konusu olmadığı halde tâbiîn döneminde bu ictihadın değiştirilerek narha cevâz verilmesi, sarhoşken hırsızlık yapan birine had uygulanması konusunda ek özelliklerin aranması, Ömer b. Abdülaziz’in Patrik’e İslâm’a yakınlık duymasını sağlamak amacıyla bin dinar vermesi, yakınların birbirine şahitliğinin tâbiîn döneminde men edilmesi, İmam Ebû Hanîfe ve Mâlik’in Hâşimî soyundan gelenlere zekat verileceğine hükmetmeleri, hırsızlık yapan birinin tevbe ederek had cezasından kurtulmasının mümkün olmaması gibi örnekler, nassa ya da maslahata dayalı olarak varılan icmâ hükümlerinin değişebilirliğini ortaya koymaktadır.<sup>1122</sup>

Klasik dönem icmâ anlayışına sert eleştiriler yönelten M. Mustafa Şelebî, bu dönemin icmâ anlayışını ele almanın taşıdığı risklere değinerek –tekfir edilme ya da en azından fıkla itham edilme ihtimalini îma etmektedir- başladığı değerlendirmesinde sahabe, tâbiîn ve etbâ-ı tâbiîn döneminde uygulanmakta olan icmâ anlayışının maslahata dayalı olduğunu ve hükümlerin değişebilirliğini verdiği örneklerle açıklamıştır. Bu örneklerde İmam Ebû Hanîfe’nin ictihadlarının da geçmesi, onun tutumuna dair bilgiler

---

<sup>1121</sup> Öz, *İmam-ı Âzam’ın Beş Eseri, Risâle ile Osman Bettî*, s. 68.

<sup>1122</sup> Şelebî, *Ta’lîlül’l-Ahkâm*, s. 325.

de sunmaktadır. Mesela Ebû Hanîfe ve Mâlik'in, Peygamberimiz (sav) döneminde onun ailesi için humustan ayrılan payın, onun vefatından sonra beytülmale aktarılması sonucu –bu râşid halifelerin uygulamasıdır- ehl-i beytin maruz kalacağı sıkıntıları önlemek maksadıyla, ilgili nassın yasaklamasına rağmen onlara zekat verileceğine hükmetmesi, onların icmâ deliline bakışı konusunda açıklayıcı bir örnek teşkil etmektedir. Gerçekte Şelebî, bir hüküm üzerinde meydana gelen salt ittifakı, onun sonsuza kadar devam etmesini gerekli kılacak yeterli bir sebep olarak görmemektedir; bunu da selevin uygulamalarına bağlamaktadır. Bu anlamda Ebû Hanîfe'nin icmâi bir delil olarak görmediğini ileri sürenlerin,<sup>1123</sup> maslahata dayalı bir anlayışa sahip olmaları sebebiyle bir yönüyle haklılık payı taşıdıkları görülebilir.

İcmân yanılmazlığı (ismet) anlayışının tam olarak ne zaman ortaya çıktığını tespit etmek güç olmakla birlikte, kesin olarak bildiğimiz şey, bunun selev usûlüne aykırı olduğudur. Selev dönemindeki icmâ anlayışını Müslüman toplumların, Nebvî sünnetin muhtevasını yeniden biçimlendirme sorumluluğuyla irtibatlandıran Fazlurrahman, icmâi bu süreçte ortaya çıkan yeni ictihadların sahîhliğini tespit etmek amacıyla bir teminât olarak görmektedir. Ancak sonraki dönemlerde icmâa yüklenen yeni misyonun neden olduğu yanlışlığı vurgulayan Fazlurrahman, onun ictihada etkisini de şöyle açıklamaktadır: “İcmâ öncülük yapmaktan ziyade tâbi oldu; ictihad vasıtasıyla şartlara göre faaliyet gösteren biçimlendirici bir ilke olmak yerine, edilgen bir izleyici, mevcut durumla ilgili kaba kuvvetin sırf bir taşıyıcısı haline geldi.”<sup>1124</sup> Ahmed Hassan da, klasik fıkıh usûlcülerinin icmâi durağan ve şeklî bir şey olarak algılamalarının sonucunda, icmân başka bir icmâ ile değiştirilemeyeceği görüşünün yerleştiğini ileri sürmekte ve bunun tek istisnasının Pezdevî olduğunu belirtmektedir.<sup>1125</sup>

---

<sup>1123</sup> Ahmed Paketci, “Ebû Hanîfe”, *Dâiretü'l-Maârifî'l-İslâmiyyeti'l-Kübrâ*, IV, 532.

<sup>1124</sup> Fazlurrahman, *İslâm*, s. 136.

<sup>1125</sup> Hassan, *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, s. 180.

### 3.3.3.İcmâ ile Belirlenmiş Hükümler

İmam Ebû Hanîfe'nin icmâ anlayışında, icmâ edilen hususun sadece şer'î/amelî bir hüküm olmadığına değinmiştik. Her ne kadar Hanefî usûl eserlerinde icmâ ile ilgili örnekler doğrudan amelî konular olsa da kısmen siyasî konulara da yer verilerek onların icmâa dayalı olarak hükme bağlandığı belirlenmiştir. İcmâ konusunu bütün dinî konuları kapsayacak şekilde geniş tutanlara göre, icmân ilk uygulama örneği Hz. Ebû Bekir'in Benî Sâide Sakîfesi'nde halife seçilmesidir.<sup>1126</sup> Ensar ve muhacirler arasında halife seçimi konusunda ortaya çıkan fikir ayrılıkları, bir süre sonra Hz. Ebû Bekir'in halife seçilerek ona biat edilmesiyle sonuçlanmıştır. Bu ittifaka belli bir süre geçtikten sonra katılanlar da olmuştur ki, Taberî'nin nakline göre Ensar'dan bazıları Hz. Ali'nin halife olmasını talep etmişti.<sup>1127</sup> Onların da Hz. Ebû Bekir'e biat etmeleri sağlanmıştı ancak Hz. Ali, yaklaşık altı ay sonra biata karar verdi. Belli bir süre de olsa gecikmeyle onun hilâfetini kabul eden Hz. Ali, gerçekte Allah Rasûlü'ne (sav) yakınlığı sebebiyle halifeliğin kendilerine verilmesi gerektiği kanaatindeydi. Ancak Hz. Ebû Bekir'e biat etmiş ve Müslümanların bu ilk ittifakına dâhil olmuştur.

Biz bu bölümde fikhî hükümler içerisinde mücerret icmâ deliliyle varılmış sonuçları ele alacağız. Kitap ve sünnette zaten var olan hükümlerin bir de icmâ deliliyle desteklenmesinin ahkâmı doğru anlamaya sağlayacağı katkıyı göz ardı etmeksizin, sadece icmâ ile ulaşılmış sonuçlar, asıl ilgi alanımızı oluşturmaktadır. Bu ictehadlardan bir kısmı şunlardır:

1-İçki içene verilen had cezası: Gerek Kur'ân'da gerekse sünnet-i sahîhada belirtilen had cezaları arasında içki içen kimse için bir ceza öngörülmemiştir. Allah

---

<sup>1126</sup> Burada hatırlanması gereken bir husus, icmâ tanımında her zaman Allah Rasûlü'nden (sav) sonraki dönem, icmân başlangıç noktasıdır. Ancak günümüzde bazı araştırmacılar, Allah Rasûlü (sav) dönemini de icmân vukû bulduğu dönem olarak ele almaktadır (Yavuz, **İslâm Hukuk Metodolojisinde İstihsan ve İcmâ**, ss. 136-137).

<sup>1127</sup> Taberî, **Tarih**, II, 233.

Rasûlû (sav) zamanında içki yasağı geldikten sonra da içki içmekten kendini alıkoyamayan bazı sahabilere verilen ceza, tedip amaçlı idi ve belirli bir formu yoktu. Hurma dalları veya ayakkabılarla darb etme şeklinde verilen bu ceza, aşırı bir şekilde yerine getirildiğinde ve lanet okumaya vardırıldığında Hz. Peygamber'in (sav) müdahale ettiği de bilinmektedir. İçki cezası, Hz. Ebû Bekir döneminde kırk celde vurulması şeklinde idi. Hz. Ömer zamanında, konu sahabeyle istişare edilerek seksen celde olarak belirlenmiştir. Hz. Ömer, içki cezası konusunda sahabeyle istişare ettiğinde Hz. Ali şöyle demişti: “İnsan içki içtiğinde sarhoş olur, sarhoş olunca hezeyana girer, sayıklamaya başlar ve sonra da iftira atar. İftira cezası ise seksen celdedir.”<sup>1128</sup> Sahabeden Abdurrahman b. Avf da aynı kanaati paylaştı. Hz. Ali ayrıca içki cezasının re'ye dayalı olarak verildiğini net olarak ortaya koymaktadır: “Had cezası uygulanırken ölen hiçbir kimseye diyet ödemem. Çünkü onun asıl cezası zaten ölümdür. Bunun tek istisnası içki cezasıdır; zira o cezayı biz kendi re'yimize dayanarak belirledik.”<sup>1129</sup>

İçki içmeye verilen cezanın vaz'edilme süreci bu şekildedir. Allah Rasûlû (sav) hayatta iken uyguladığı tedip amaçlı ceza, sonraki dönemlerde farklı şekillerde uygulanmış ve son olarak içki içene verilen ceza, seksen celde olarak hükme bağlanmıştır.

2-Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonra “humus”un taksimi: Enfal sûresinde yer alan ayetler çerçevesinde savaşımlardan elde edilen ganimetlerin beşte biri (humus) Allah'a ve Rasûl'e (sav) aittir. Fakat Allah Rasûlû'nün (sav) vefatından sonra bu payın sarf yeri konusunda ihtilâf çıkmıştır. Bu payın onun vefatıyla düştüğünü söyleyen Hanefî mezhebine göre, râşid halifeler dönemindeki uygulama ve ittifak, bunun en açık delilidir. İmam Şâfiî ise, humusun, Allah Rasûlû'nden (sav) sonra gelen halifelere verileceğini, çünkü halifelerin, onun yerine geçmiş olduğunu düşünmektedir. Ancak

---

<sup>1128</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III, 153; Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II, 123; Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 32.

<sup>1129</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II, 123-124.



böyle bir hüküm için râşid halifelerin ittifakını yok saymak gerekecektir. Hanefî mezhebi, yine ashâbın uygulama ve ittifakını izleyerek Allah Rasûlü'nün (sav) yakınlarının payının da düştüğü görüşünü benimsemişlerdir.<sup>1130</sup> İmam Şâfî ise bu payın Allah Rasûlü'nün (sav) yakınlarının hakkı olduğunu ve onlara dağıtılması gerektiğini söylemiştir.<sup>1131</sup> Bu konuda da râşid halifelerin uygulamasına ters düşen İmam Şâfî, gerçekte konuya ilişkin bir icmâ olduğunu düşünmemektedir ve İbn Abbas'ın sözlerini delil olarak sunmaktadır. Hanefî fakîhlerinden sadece Kerhî, bu payın, Allah Rasûlü'nün (sav) ihtiyaç içindeki yakınlarına verilmeye devam edeceğini söylemektedir.<sup>1132</sup>

Emevî yönetiminin ehl-i beyte yaptıkları haksızlıklar sebebiyle, Ömer b. Abdülaziz'in, Allah Rasûlü'nün (sav) yakınlarına bu paydan verdiği bilinmektedir.<sup>1133</sup> Bu uygulama, aynı zamanda ashâbın ittifakının dışına çıkarak farklı bir icthadda bulunmaya da örnek olmaktadır. İmam Ebû Hanîfe'nin bu konu hakkındaki icthadını Hanefî mezhebi kitaplarındaki bilgiye dayalı olarak ortaya koyuyor ve râşid halifelerin uygulamalarının dışına çıkmadığını görüyoruz.<sup>1134</sup> O, her ne kadar ehl-i beyte açık-gizli, maddî-manevî olarak destek vermiş ve onlara yapılan haksızlıklara karşı mücadele etmişse de bu konuda ashâbın uygulamasına bağlı kalmıştır. İki öğrencisi Ebû Yûsuf ve Muhammed de bu görüştedir.

3-Mirasta bazı mirasçılarının pay alamamaları (Avl): Avl, belirli pay sahiplerine ait payların, malın bölündüğü paydadan daha fazla olmasıdır.<sup>1135</sup> Bu durumda bazı mirasçılarının terikeden pay alamamaları durumu söz konusudur. Mirasçılardan bir kısmı pay alırken bazılarının hiçbir paya sahip olamamaları meselesi, Hz. Ömer döneminde çözülmüştür. Buna göre payların toplamı payda yapılır; mirasçılarının sahip olduğu hisselerin miktarı düşürülür ve her mirasçının –düşük oranda da olsa- mirastan pay

---

<sup>1130</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, III, 17-18 ve X, 18-19.

<sup>1131</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, X, 19.

<sup>1132</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, X, 19.

<sup>1133</sup> Ebû Yûsuf, **Kitabü'l-Harâc**, ss. 11-12.

<sup>1134</sup> Tahâvî, **Şerhu Meâni'l-Âsâr**, VI, 477.

<sup>1135</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, XXIX, 161.

alması sağlanmış olur.<sup>1136</sup> Hz. Ömer'in bu uygulamasına sonraki dönemde karşı çıkan Abdullah b. Abbas, Atâ b. Ebû Rebâh'a "Avli kabul edenlere söyle. Bir araya toplanalım ve yalancılara Allah'ın laneti üzerine olsun diyelim. Alîc'in kumlarının sayısını bilen Allah, bir maldan iki yarı ve üçte bir pay vermez. Malın şu kadarı bir yarıyla, şu kadarı da diğer bir yarıyla gidince üçte biri nereden verilecek" diye tepki göstermiştir.<sup>1137</sup> Sonraki dönem fakîhlerinden Zührî, İbn Abbas'ın tepkisinde haklılık payı olduğunu belirtmekle birlikte icmâa vurgu yapmaktadır: "Avl konusunda, âdil ve gûnahtan sakınan bir devlet başkanının (Hz. Ömer'in ictihadına atıfta bulunmaktadır) bir hükmü olmasaydı, hiç kimse liân konusunda İbn Abbas'tan farklı düşünmezdi." <sup>1138</sup>

4-Müslüman bir kimsenin farklı din mensuplarıyla evlenmesi: Fıkıh kitaplarında geçici evlenme manileri arasında sayılan din farkı, Müslüman bir erkeğin evlenebileceği kimseler ile Müslüman bir kadının evlenebileceği kimseler için değişiklik arz etmektedir. Müşrik bir kimseyle kadın-erkek hiçbir müslümanın evlenemeyeceği ayetle belirlenmiş olduğu için,<sup>1139</sup> bu bizim ele aldığımız salt icmâ deliline dahil değildir. Aynı şekilde Müslüman bir erkeğin ehl-i Kitap'tan belli şartları hâiz olan bir kimseyle evlenebileceği de ayetle bildirilmiştir.<sup>1140</sup> Bu konuda Abdullah b. Ömer'in ehl-i Kitap'ı müşrik olarak gördüğü rivayetinden başka bir ihtilâf bilinmemektedir.<sup>1141</sup> İbn Ömer'in bu yorumunu nakleden Cessâs, bunun tıpkı babası Hz. Ömer'in bazı sahabelere yaptığı uyarılarda olduğu gibi kerahete delalet ettiğini belirtir ve sahabe ve tâbiûnden hiçbir kimsenin ehl-i Kitap'tan kadınlarla evlenmeyi haram görmediğini söyler.<sup>1142</sup>

---

<sup>1136</sup> Hayreddin Karaman, **Mukayeseli İslâm Hukuku**, Nesil Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 1996, I, 472.

<sup>1137</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, XXIX, 161.

<sup>1138</sup> Serahsî, **el-Mebsût**, XXIX, 161.

<sup>1139</sup> Bakara, 2/221.

<sup>1140</sup> Mâide, 5/5.

<sup>1141</sup> Cessâs, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, II, 15; Kiyâ Harrâsî, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, I, 99; Kurtubî, **el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân**, III, 68.

<sup>1142</sup> Cessâs, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, II, 16. Ayrıca bkz. Serahsî, **el-Mebsût**, V, 488; Hâris Muhasibî, **Fehmü'l-Kur'ân**, s. 461; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-Müctehid**, II, 44; İbn Teymiyye, **Mecmûu Fetâva**, II, 427; Karâfî, **ez-Zehira**, IV, 322; İbn Kesir, **Tefsir**, I, 583; Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, II, 216; Kurtubî, **el-**

Ancak bizim salt icmâ anlayışına örnek olması açısından asıl ele alacağımız konu, Müslüman bir kadının ehl-i Kitap'tan bir erkekle evlenemeyeceğini belirten hükmün delilidir. Bu konuda Kur'ân'da herhangi bir ayet bulunmadığı gibi<sup>1143</sup> zayıf olduğu belirtilerek nakledilen bir hadisten başka<sup>1144</sup> herhangi bir naklî delil de bulunmamaktadır. Bu konudaki delil, ümmetin icmâi olmalıdır. Başta Hanefî kaynakları olmak üzere hiçbir eski ve yeni fıkıh kitabında ve konuyla dolaylı olarak bağlantılı ayetlerin tefsirine yer veren kitaplarda farklı bir ictihad söz konusu değildir.<sup>1145</sup> Gerek fakîhlerin gerekse müfessirlerin bu ictihadlarına ulaşırken kullandıkları argümanlar, daha ziyade hikmet-i teşrî çerçevesinde değerlendirebileceğimiz, kadının koca otoritesi altında olması sebebiyle maruz kalacağı sıkıntılar, çocuklarının eğitim ve dinî seçimlerinde meydana gelmesi muhtemel olumsuzluklar olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada dikkat çekici bir başka nokta da, Müslüman bir kadının ehl-i Kitap'tan bir erkekle evlenmesinin haram olduğunu söyleyenlerin, genellikle ehl-i Kitap terimini şirk ve küfre izafe ederek hükmü Bakara sûresindeki ayetin kapsamına dahil etme eğiliminde olmalarıdır. Mesela Şâfiî, Müslüman kadınların “ehl-i Kitap müşrikleri”yle evlenmelerinin haram olduğunu ifade etmiştir.<sup>1146</sup> Günümüzde yazılmış eserlerden

---

**Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân**, III, 68; Şevkânî, **Fethu'l-Kadir**, II, 274; Sabûnî, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, I, 268-270.

<sup>1143</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, ırz ve can konusunda haramlık esasına dayanan yaklaşımıyla ayetlerin böyle bir evliliğe izin vermediği için, nassla yasaklanmış olduğunu belirtir (**Hak Dini Kur'ân Dili**, II, 93-94). Bu konuyla ilgili kapsamlı bir analiz için bkz. Nihat Dalgın, **Gündemdeki Tartışmalı Dinî Konular**, Ensar Neşriyat, 3. Baskı, İstanbul, 2007, ss. 207-238.

<sup>1144</sup> İbn Kesir, hadisin senedinde zayıflık bulursa da ümmetin tamamının icmâi sebebiyle bu kavlin sahîhliğine işaret eder (**Tefsir**, I, 583); Ayrıca bkz. Süyûtî, **ed-Dürri'l-Mensûr**, III, 25.

<sup>1145</sup> Bu kaynaklardan bazıları için bkz. Şâfiî, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, I, 189; Taberî, **Câmiu'l-Beyan**, II, 379; Mevsilî, **el-İhtiyâr**, III, 109; Merginânî, **el-Hidâye**, I, 227; İbn Kesir, **Tefsir**, I, 583; Âlûsî, **Rûhu'l-Meânî**, II, 216; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'ân Dili**, II, 93-94; Seyyid Kutub, **Fî Zilâli'l-Kur'ân**, I, 220; Sabûnî, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, I, 270; Vehbe Zuhaylî, **İslâm Fıkıhı Ansiklopedisi**, IX, 122; Karaman, **Mukayeseli İslâm Hukuku**, I, 318.

<sup>1146</sup> Şâfiî, **Ahkâmü'l-Kur'ân**, I, 189.

birinde de şu ifadelerle rastlamaktayız: “Müslüman bir kadının ‘ehl-i Kitap’tan da olsa bir kâfir’le evlenmesi, geçmiş ve günümüz ulemâsının icmâıyla câiz değildir.”<sup>1147</sup>

Örnek olarak seçtiğimiz bu hükümlerin dışında daha pek çok konu, icmâ delili çerçevesinde mütâlâa edilmiştir. Hz. Ebû Bekir’in irtidat edenlerle savaşmaya karar vermesi ve ilk olarak ona Allah Rasûlü’nün (sav) hadisiyle karşı çıkan ashâbın daha sonra kanaatlerini Hz. Ebû Bekir’in görüşü istikametinde değiştirmesi, ninenin mirastan alacağı pay, gıda maddelerinin satımında teslim alma şartının varlığı, mehri belirlenmeyen nikâhın geçerli olacağı, Şam ve Irak arazilerinin taksimi, dış ezanın ikame edilmesi, yakınların birbirine şahitliği, hırsızın işlediği suçu tekrarlaması durumunda maruz kalacağı ceza, boşama konusunda bir talâkın üç talâk olarak itibara alınması, recm cezası, zekatın sarf yerlerinden biri olan müellefe-i kulûbla ilgili ahkâm da değişikliklerin yapılması gibi konular da icmâ deliliyle hükme bağlanmış kabul edilmektedir.

---

<sup>1147</sup> Ali b. Nayif Şuhud, **el-Mufasssal fî Ahkâmi'l-Hicre**, IV, 116; Bu konuda icmâ olduğuna dair bir başka kaynak için bkz. Mehdi Fadlullah, **el-İctihad ve'l-Mantiku'l-Fıkhî fi'l-İslâm**, Dâru't-Talia, Beyrut, 1987, s. 148.

## SONUÇ

İslâm hukukunun oluşum ve gelişim seyrinin iç içe geçtiği bir aşamada yaşayan İmam Ebû Hanîfe'nin ictehad anlayışını ele aldığımız bu çalışma, birtakım zorlukları göz önünde bulundurarak bir hazırlık aşaması geçirmiştir. Çünkü İmam Ebû Hanîfe'nin metodolojisini kendisinden değil, onun çağdaşı olan müctehidlerden ve sonrasında gelen fakîhlerden öğrenmekteyiz. Ayrıca bu süreçte fikhî terimlere henüz aynı anlamların verilmediği de bilinen bir gerçektir. Bu yönüyle onlara “terim” demek bile kendi içinde hatayı barındırmaktadır. Bir müctehidin, hüküm istinbatında önemli gördüğü bir delili, bir başka müctehid keyfîlik olarak niteleyebilmektedir. Diğer taraftan bu müctehidler, aynı gerekçelerle aynı sonucu elde ettikleri bir ictehad faaliyetini farklı şekillerde tanımlayabilmektedirler. Bu nedenle oluşum ve gelişimi iç içe yaşayan bir dönemin ictehad anlayışını çalışmanın ayrı bir dikkat gerektirdiği ortadadır.

Fikhî terimlere yönelik bu tanımlama farklılığı, sonraki dönemlerde de kısmen devam etmiştir. Fıkıh usûlünün klasik devrinde kaleme alınan eserlerin bize sunduğu tanımlar, ilk dönemdekilerden farklı muhtevaya sahip olabilmıştır ki, bunların başında bizzat “fıkıh” teriminin kendisi gelmektedir.

İmam Ebû Hanîfe'nin ictehadları, onun yetiştiği sosyo-kültürel ve siyasî şartlardan bağımsız olarak düşünülemez. Ancak bu durum, onun ictehadlarının konjonktürel olduğu, dolayısıyla da devirlere göre değişebileceği gibi bir genellemeye gerekçe olmamalıdır.

Çalışmamızda Ebû Hanîfe'nin şer'î delilleri değerlendirme biçiminde, klasik Hanefî usulünde belirtilen ilkelerden bazı farklı yönlerin olduğunu tespit ettik. Onun fıkıh anlayışında Kur'ân, birincil ve merkezî bir yer kaplamaktadır. Bu durum, ilk bakışta tasrihe ihtiyaç duymayacak bir kural olarak görülebilir. Oysa Ebû Hanîfe, usûlünü Kur'ân'ın hakemliğine başvurarak tayin etmiş ve şer'î delillerin önem sırasını da buna göre şekillendirmiştir. Kelimenin tam anlamıyla Sünnete yaklaşımındaki

orijinalite, onu alanında önemli hale getirmiştir. Sünnetin hem sahîhliğinin ortaya konması hem de en doğru şekliyle anlaşılıp yorumlanması, çağdaşı olan fakîhlerin tanıklıklarına dayanarak söyleyebiliriz ki, onun en iyi yaptığı iş olmuştur. Sünnete yaklaşımı, günümüzde kimilerince dile getirildiği gibi tamamen “Kur’ân’a arz” endeksli değildir. Hz. Peygamber’i (sav) bir şâri’ olarak değerlendiren Ebû Hanîfe, haber-i vâhidler konusunda sahîhliğin sağlamasını yapma adına bazı kıstaslar koyma yoluna gitmiştir. Ancak onun bu konudaki tutumunu sahîh hadisleri bile reddettiği şeklinde anlayanlar, hadiste metni gereği gibi değerlendirmeyenler olmuştur.

Onun yetiştiği çevrenin etkisiyle çok az sayıda hadis bildiği ya da sahîh hadislere muhalefet ederek kıyası öne aldığı şeklindeki iddialar, gerçekte o dönemi anlamak için yapılan tasnif kalıplarının baskısıyla kendisine bir itibar alanı bulmuştur. Ehl-i re’y ve ehl-i hadis şeklindeki son derece genel ve ayrıntıları hesaba katmayan bir sınıflandırma aracılığıyla o, hadis bilgisinin azlığı ithamına maruz kalmıştır. Bu coğrafi gruplandırmayı bütünüyle doğru kabul etsek bile İmam Ebû Hanîfe, hayatının en olgun devresinde, ellili yaşlarında dönemin yönetimiyle anlaşılamadığı için Kûfe’den ayrılmak zorunda kalmış ve yaklaşık altı yıl boyunca (hicrî 130-136) Mekke’de ikamet etmiştir. Dolayısıyla onun hadis elde etme yollarının kısıtlı olduğunu söylemek, hayatı hakkında eksik bilgiye sahip olmakla ilgilidir. İbn Ebû Şeybe’nin onun hakkında kaleme aldığı ve yüz yirmi beş meselede hadislere muhalefet ettiği şeklindeki iddiaları, tersinden okunduğu takdirde pekâla onun ciddi bir hadis bilgisine sahip olduğuna da işaret eder. Zira Ebû Hanîfe’nin –farazî meseleleri de dikkate alırsak- seksen üç bin sorunu çözüme kavuşturduğu kaydedilmektedir. Menâkıb kitaplarında yer alan bu bilginin abartılı olduğunu düşünsek bile, meselelerin çoğunluğunu sahîh rivayetler ışığında ele aldığını/ele alacak bilgiye sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Ebû Hanîfe’nin kıyas ve istihsan delillerini ilk kullanan fakîh olduğu şeklinde birtakım görüşler ileri sürülse de, o, gerçekte daha önce başlamış olan bu tarz akıl yürütmeleri sistematik bir forma sokmuş ve yeniden, düzenli bir akıl yürütme yolunu açmıştır. Dolayısıyla onun sürekli olarak eleştirildiği konular arasında yer alan re’ye

sıkça başvurması, belki onun da muzdarip olduğu dağınık ve kuralsız re’y kullanımının önünü alıp, re’yın nasıl ve hangi alanlarda kullanılacağıının kaidelerini ortaya koyarak talim etme maksadına yöneliktir. Onun şer’î deliller konusunda –buna tartışmalı bir delil olan istihsan da dahildir- ilk kurucu olmasından daha çok, mevcut delilleri ele alış tarzında ve sistemli hale getirmesinde bir özgünlüğe sahip olması, gerçekliğe uygun düşmektedir. Buna bağlı olarak, talebelerının sıkça kullandığı “Bu görüşü benimsiyoruz; bu aynı zamanda Ebû Hanîfe’nin ictihadıdır” sözünü değerlendiren bazı araştırmacılar, onun öğretilerinin hiçbirinin kendi ihdas ettiği bir usûl olmadığını ve onun, görüşler silsilesinin son halkası olarak anıldığını belirtir. Bize göre de İmam Ebû Hanîfe, bazı oryantalist araştırmacıların, kimi delilleri ona veya talebelerine nispet ederek bir başlangıç noktası saptamasının aksine, tevarüs ettiği fikhî mirası geliştirme yönüyle büyüklük sıfatını kazanmıştır.

Fıkhn/hukukun insanın bireysel ve toplumsal hayatını düzenleme ve hakkâniyet ve adalet prensiplerini ikame etme işlevlerini dikkate aldığımızda, Ebû Hanîfe’nin, bu fonksiyonların gerçekleşmesini engelleyen yöntemleri, yine başka yöntemlerle aştığını görmekteyiz. “Hukuk dogmatizmi” olarak da adlandırılan ve insanlara zarar vermeye başlayan bazı kuralların, istihsan deliliyle bertaraf edildiğini söylemek mümkündür. Bu noktada ilgi çekici olan bir gelişme şudur ki, kıyası sıkça kullanmakla büyük eleştirilere maruz kalan İmam Ebu Hanife, bu delilin arızalarını da tespit ederek alternatifler üretme cihetine gitmiş ve istihsan delilinin gelişmesine büyük katkı sağlamıştır; tıpkı Gazzâlî’nin tespit ettiği gibi: “Bir ilme son haddine kadar vâkıf olmayan kimse, o ilimdeki bozukluğa vâkıf olamaz.”

İmam Ebû Hanîfe’nin kullandığı ve geliştirdiği önemli bir ilke olan istihsan, sonraki usûlcülerden bazılarının tanımladığı şekliyle, her zaman insanlar için “kolay olanı, rahatlığı almak, kendisinde rahatlık bulunan hükmü almak” anlamına gelmemiştir. Ebû Hanîfe’nin bazı ictihadlarında bu prensip, son derece caydırıcı bir niteliğe bürünüp âzamî bir cezaya da dönüşebilmiştir.

İmam Ebû Hanîfe, fıkıh usûlünün son derece önemli bir delili olan ve icthad faaliyetlerinin seyrini büyük ölçüde etkileyen icmâ delili konusunda, Hanefî usûl eserlerinde belirtilen ilkeleri ve icmâ türlerini bütünüyle benimsememiştir. Bu çalışmada tespit edebildiğimiz kadarıyla onun, icmâ mutlak olarak benimsemesi mümkün olmadığı gibi, sahabe icmâ konusunda bile ta'lîl eksenli icthadlara ihtiyatla yaklaştığı, bir başka ifadeyle bu tür icthadların değişebilirliğini savunduğu görülmektedir.

İmam Ebû Hanîfe, fıkıhın bir iç tutarlılık taşıdığı düşüncesinde olduğu için bu tutarlılığı sağlama adına birtakım “mikyâs”lar geliştirmiş ve bunu sağlayan akla büyük önem vermiştir. Onun bu konuda yoğun bir eleştiriye maruz kaldığı da bir gerçektir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, onun akla vurgu yapması ve fıkıhında bir tutarlılık kaygısı taşıması, bizi Mu'tezilî bir akıl tasavvuruna muvâfakat ettiği sonucuna götürmemelidir. Bu, Mu'tezile'ye mensup pek çok âlimin fıkıhta mezhep olarak Hanefîlik'i benimsemesine rağmen böyledir. Ünlü Mu'tezile âlimi Kâdî Abdülcebbar'ın şer'î deliller sıralamasında, her ne kadar makul görünen bir gerekçeye dayansa da akli ilk sıraya koyması ve akıl-nakil dengesi adına zikrettiği sözler, Ebû Hanîfe'nin aklın konumu için tayin ettiği yaklaşıma uymamaktadır. Kâdî Abdülcebbar “Nakillerin sahîhliğini tespit ederken ihtiyaç duyulan aklın, kendi tespitlerinin doğruluğunu belirlemede nakillere muhtaç olduğunu söylemek doğru değildir” ve “Akıl ile nakil çatışırsa akıl esas alınır; nakil tevil edilir” diyerek akli temel kriter olarak alıp nakli ikinci sıraya koymasına karşılık Ebû Hanîfe, hocalarının yolundan ayrılmadan “Rivayet ancak re'y ile, re'y de ancak rivayetle müstakim olur” dengesini benimsemiştir.

Öte yandan, Ebû Hanîfe'nin karşılaştığı problemleri hangi düzlemde çözdüğünün tam olarak tespit edilememesi, sonraki usûlcülerin onun icthad yöntemi hakkındaki tespitlerine de yansımıştır. Onun vardığı fikhî sonuçların usûlcüler tarafından çok farklı gerekçelere dayandırılarak açıklanmaya çalışılması, bu belirsizliğin bir yansımasıdır. Ebû Hanîfe'den sonra Hanefî mezhebinin iki ana damarını oluşturan Irak ve Semerkand



Hanefîlikleri, imamlarına farklı görüşler nispet ettikleri gibi, bu ekoller de, kendi içinde bazı ihtilâflar yaşamışlardır. Bütün bunlar, İmam Ebû Hanîfe hakkında varılan sonuçların nihaîliğini ve kesinliğini engellemektedir. Mesela Semerkand ekolü, müctehidin ictihadında hata edebileceği görüşünü Ebû Hanîfe'ye nispet ederken, Irak ekolü, her müctehidin isabet edeceği görüşünü yine Ebû Hanîfe'ye dayandırabilmektedir. Bu durum, onun usûlünü tespitinde ciddi zorlukların olduğunu göstermektedir ki, çalışmamızın hem usûl hem de fûrûa ilişkin meselelerine yer verdiğimiz bölümlerinde, mezhep içi ihtilâfları tespit etme imkânımız olmuştur.

Ebû Hanîfe'nin sahip olduğu fikhî bakış açısı, insanın “insanlık/âdemiyyet” özelliğine vurgu yapmakta, onun irade ve özgürlüğünü kısıtlayıcı yönelişlere geçit vermemekte ve vaz'î konularda –mesela lisânın menşei konusunda- Kur'ân'ın açtığı tabî bir yol izlemektedir. Evlilikte ve ekonomik haklar konusunda kadının konumu, kişinin malî tasarrufunu kısıtlayan hacre karşı olması, vakıf konusunda cumhûr-u fukahâdan farklı bir görüşe sahip olması, hep bu insaniyeti önceleyen tutumun sonuçlarıdır. Hem ferdin hem de toplumun maslahatını gözetmesi ve bunu sağlamak için de zaman zaman kıyasın katı sonuçlarını yumuşatma adına istihsana başvurması da, onun fikhının karakteristik özelliklerindendir. Buna karşılık, Ebû Hanîfe'nin bireyi ve maslahat ilkesini önceleyen, kadın-erkek arasındaki ayrımı en aza indirgeyen bu yaklaşımını, “özgürlük ve tolerans öncülüğü” olarak adlandırmak, sanki naslara rağmen birtakım ictihadlar ortaya koymuş olduğu izlenimini uyandırmakta ve dolayısıyla gerçeği tam olarak yansıtmaktan uzak durmaktadır. O, bir bütünlük düşüncesine bağlı olarak, kimi zaman bireyi savunurken bazen de devlet otoritesine öncelik tanımıştır. Günümüzde siyasî alanda liberal eğilimlerin artmasıyla onun ictihadlarını liberalizm perspektifinden ele alarak değerlendirmek de bütüncül bakışa sahip olmamakla ilgilidir. Onun hocalar silsilesinde yer alan iki sahabenin, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin hem ilim adamı hem de devlet adamı olmaları, Ebû Hanîfe'nin mezhebinin devlet ve bireyi beraber düşünmesiyle sonuçlanmıştır. Ancak Ebû Hanîfe'nin yaşadığı siyasal ortamın etkisiyle, genelde onun bireyi öncelediği şeklindeki yaygın anlayış, çalışmada vardığımız sonuçları dikkate aldığımızda gerçeği tam olarak ifade etmemektedir.

Ebû Hanîfe yalnızca fikhî özellikleriyle değil, aynı zamanda hadis ve ricâl ilmi konusunda da döneminin elverdiği terimler çerçevesinde kritikte bulunmuş bir müctehittir. Aynı zamanda o, hadis usûlü ilminde yer alan ve mevsûkiyet testi de diyebileceğimiz adalet ve zabt konusundaki özelliklere mâlik, ta'n noktalarından da yara almadan sıyrılmış bir sika'dır. Onun, sonraki dönemde yaşamış bazı büyük muhaddisler tarafından tenkit edilmesinden daha önemli olan husus, çağdaşı ve yakın dönemdeki hadisçilerin onu nasıl değerlendirdikleri olmalıdır. Mesela Buhârî'nin Ebû Hanîfe'yi mürci'î olarak görüp sonra da hiçbir rivayetine yer vermemesine mukabil, Yahya b. Maîn'in onu tevsik etmesi, değerlendirmelerin sosyal şartlardan etkilenmesine açık bir örnek olmaktadır. Öyle ki, İmam Ebû Hanîfe'yi hadiste ve hadis rivayetinde dikkate almayan Buhârî, onun iki talebesi ve hadisçiliği müsellemlen olan Ebû Yûsuf ve Muhammed'den bile rivayette bulunmamıştır.

Ders aldığı hocalarına ve onların da hocalarına saygılı, ama saygısının onları tenkide mani olmadığı bir ilim zihniyetini hâiz olan Ebû Hanîfe, bir fakîhin otorite kabul edilmesinin ve alanında uzman olmasının, onun ileri sürdüğü her şeyin otomatik olarak doğru kabul edilmesini gerektirmediğini, uzmanın görüşünden daha çok delillerin sahîhliği üzerinde yoğunlaşmanın yerinde bir yaklaşım olduğuna inanmıştır. O, deliller hiyerarşisini bu esas üzerine kurmuş ve sahabe kuşağı içerisinde de delillerin sahîhliğini tespit etmek için bir tenkih ameliyesi gerçekleştirmiştir. Onun öğrencilerinin de -ki aralarında mutlak müctehid olanlar vardır- aynı ilim zihniyetini devam ettirdiklerini söylemek, izaha ihtiyaç duymayacak kadar açıktır.

İmam Ebû Hanîfe, çağdaşı olan fakîhlerle ilişkilerinde de örnek davranışlar sergilemiştir. Osman Bettî'ye gönderdiği mektupta yer alan incelikli ve nezaket dolu ifadeler, eleştirilere tahammül ahlakını yansıttığı gibi eleştirenlere nasıl davranılması gerektiğini de göstermektedir. O, vaktini ve enerjisini "ilminin kaynağı olan geçmişe ve düşüncelerinin gerçekleşeceği zaman dilimi olan geleceğe" harcayarak hem engin bir bilgi kaynağına hem de büyük bir itibara sahip olmuştur. O, yaşadığı toplumun sorunlarına çözüm arayışları içinde bulunan, hatta geleceği de planlayarak hareket eden

bir feraset sahibidir aynı zamanda. Müslüman toplumda dört halife devrinden sonra oluşan ortak akıl boşluğunu doldurmak için inisiyatif olarak oluşturduğu şûra, onun düşünceleri ve metoduyla gelecekte de varlığını sürdürmeyi hedeflediğini göstermektedir. Onun farazî meseleler üzerinde çok durmasını eleştirenler, gerçekte ne yapmak istediğini tam olarak kavrayamamıştır. O, bütün cehd ve araştırmalarını “sadece bugünü değil, yarını da aydınlatmak üzere bilgi üretmek” esası üzerinde yükseltmiştir. Bu bakış açısına göre, çözdüğü problemlerin sayısının –seksen üç bin olduğu söyleniyor- neden fazla olduğu daha iyi anlaşılabilir. Doğruluğuna inandığı görüşlerinin geleceğe de aktarılmasını arzuladığını ve bu arzusuna da Allah’ın izniyle ulaştığını söylemeliyiz. Onun öğrencileri vasıtasıyla sonraki dönemlere aktarılan görüşleri ve metodolojisi, hâlen değerini korumakta ve günümüz müctehidine önemli veriler sunmaktadır. Burada geleceğe de hitap edebilme konusunda İmam Şâfi’nin Leys b. Sa’d için söylediklerini hatırlamanın zamanıdır. İmam Şâfi, Leys’in İmam Mâlik’ten daha güçlü bir fakîh olduğunu, fakat öğrencilerinin onu zâyî ettiğini söyler. Fıkıh tarihimizin bize görüşlerini anlattığı pek çok fakîh de aynı akıbete maruz kalmış ve onların günümüzde referans olarak kullanılmaları son derece sınırlı olmuştur.

Son olarak belirtmek gerekir ki, İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe, sahip olduğu büyüklüğü, ictihadlarının nihaî olmadığını söylemesine borçludur. O, herhangi bir delile dayanarak verdiği kararlardan, daha güçlü bir delil bulduğunda rücû etmiş ve hakikate saygısını ilan etmiştir. Talebelerinden İmam Ebû Yûsuf’un, hocasının verdiği hükümleri imlâ ederken muhatap olduğu uyarı, bunu çok iyi ifade etmektedir. Ebû Hanîfe, ulaştığı fikhî sonuçların, daha sonra bir delil sebebiyle değişebileceği düşüncesiyle talebesi tarafından hemen kayda geçirilmesine karşı çıkmıştır. Ancak, onun bazı ictihadlarında münferid kalması, diğer mezheplerin görüşleriyle ayrı düşmesi bir yana, kendi ekolü içerisinde de uygulama alanı bulmayan ictihadlarının bulunması, kimi fakîhlerce o görüşlerinden döndüğü şeklinde bir “uzlaştırma” çabasına konu olmuştur. Bu cümleden olarak onun bazı ictihadlarından rücû etmiş olduğunu değil, rücû ettirilmiş olduğunu söylemeliyiz. Oysa Ebû Hanîfe, ister münferid kaldığı ister genel kabule mazhar olduğu bütün ictihadlarıyla bir imamdır.

## KAYNAKÇA

Abdülaziz, Abdullah Der'an. **et-Teşrî ve'l-İctihad fi'l-İslâm**, Mektebetü't-Tevbe, Riyad, t.y.

Abdülhâlık, Abdülgani. **Sünnetin Delil Oluşu**, çev. Dilaver Selvi, Şule Yayınları, İstanbul, 1996.

Abdülkadir, Ali Hasan. **Nazratün Âmme, fî Tarihi'l-Fıkhî'l-İslâmî**, Dârü'l-Kütübü'l-Hadise, 3. Baskı, Kahire, 1965.

Abdülmecid, Mahmud Abdülmecid. **el-İmam et-Tahâvî Muhaddisen**, Darü'l-Muhaddisin, Kahire, 2008.

Abdürrezzâk. **el-Musannef**, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmam Abdürrezzâk es-San'ani, 211/827, thk. Habiburrahman Âzami, el-Meclisü'l-İlmi, 2. Baskı, Beyrut, 1983.

Accâc, Muhammed Hatîb. **Sünnetin Tespiti**, çev. Mehmet Aydemir, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul, 2005.

Ahmed b. Hanbel. **el-Müsned**, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed Şeybanî Ahmed b. Hanbel, 241/855, tahkik. Sıdkı Muhammed Cemil Attar, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1991.

Ahmed Emin. **Duha'l-İslâm**, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 10. Baskı, Beyrut, 1969.

Ahmed Emin. **Fecru'l-İslâm**, el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitâb, Kahire, 1996.

Ahmed Naim. **Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi**, Ebü'l-Abbâs

Şihâbüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdüllatif Zebîdî, 893/1488, mütercimi Ahmed Naim, Diyanet İşleri Başkanlığı, 9. Baskı, Ankara, 1987.

Ahmet Cevdet Paşa. **Muhtasar Kur'ân Tarihi, Hülâsatü'l-Beyan fî Te'lifi'l-Kur'ân**, çev. Ali Osman Yüksel, Kültür Basın Yayın Birliği, 2. Baskı, İstanbul, 1989.

Akyüz, Vecdi. **Dört Mezhep İmamı**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), İstanbul, 1996.

Aliyyu'l-Kârî. **Fethu Bâbi'l-Înâye bi-Şerhi'n-Nukaye**, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, 1014/1606, yay. haz. Muhammed Nizar Temim, Heysem Nizar Temim, Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut, 1997.

Aliyyu'l-Kârî. **Fıkh-ı Ekber Şerhi**, İmam-ı Âzam Nu'man b. Sabit Bağdâdî Ebû Hanîfe, 150/767, şrh. Ebü'l-Hasan Ali el-Kârî, çev. Yunus Vehbi Yavuz, Çağrı Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 1981.

Aliyyu'l-Kârî. **Şerhu Nuhbeti'l-Fiker fî Mustalahâti Ehli'l-Eser**, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, 1014/1606, thk. Ve tlk. Muhammed Nezzar Temim, Heysem Nezzar Temim, Daru'l-Erkam, t.y.

Âlûsî. **Rûhu'l-Meânî fî Tefsiri'l-Kur'ânî'l-Azim ve's-Seb'i'l-Mesânî**. Ebü's-Sena Şehabeddin Mahmûd b. Abdullah Âlûsî, tsh. Muhammed Hüseyin Arab, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1997.

Âmidî. **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim Âmidî, 631/1233, Matbaatu Muhammed, Kahire, 1968.

Apaydın, H. Yunus. "İctihad", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2000.

Apaydın, H. Yunus. “Kıyas”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2002.

Apaydın, H. Yunus. “Re’y”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2008.

Ateş, Süleyman. **Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul , 1991.

Avcı, Casim. “Kûfe”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2002.

Avva, Muhammed Selim. **Devrü’l-Makâsıd fi’t-Teşrîâtî’l-Muâsıra**, Müessesetü’l-Furkan li’t-Türasi’l-İslâmî Merkezü Dirasati Makâsıdı’ş-Şerîati’l-İslâmiyye, 2. Baskı, London, 2006.

Avva, Muhammed Selim. **el-Fıkhü’l-İslâmî fî Tarîki’t-Tecdid**, Menşurâtü’z-Zaman, Rabat; Kahire, Sefirü’d-Devliyye li’n-Neşr, 2008.

Avvame, Muhammed. **İmamların Fıkhî İhtilâflarında Hadislerin Rolü**, çev. Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, Kayıhan Yayınevi, İstanbul, 1980.

Aybakan, Bilal. **Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003.

Aydın, Mehmet. **İslâmın Evrenselliği**, **Makaleler 3**, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2000.

Aydın, Nevzat. “İmam Evzâî’nin Hadis ve Sünnet Anlayışı”, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Derisi**, 2009, sayı:1, s. 258.

Aynî. **el-Binâye fî Şerhi’l-Hidâye**. Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa Hanefî Aynî, 855/1451, tashih, Muhammed Ömer, Dârü'l-Fikr, [y.y.], 1980.

Aynî. **Umdetü’l-Kârî Şerh Sahîhi’l-Buhârî**, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b.

Ahmed b. Musa el-Hanefî Aynî, 855/1451, Şerike Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, Kahire, 1972.

Bâbertî. **et-Takrirü'l-Usûl**, Ebû Abdullah Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed Bâbertî, 786/1384, tahkik Abdüsselam Subhi Hamed, racea Hamdi Subhi Taha, Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Kuveyt, 2005.

Bâbertî. **el-Înâye**, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed Bâbertî, 786/1384, el-Mektebetü's-Şâmile, 2006.

Bağdâdî. **el-Fark beyne'l-Fırak ve Beyânü'l-Fırkati'n-Nâciye minhum**, Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir Bağdâdî, 429/1037-38, thk. Muhammed Zahid b. el-Hasan b. Ali Zahid el-Kevserî.

Bağdâdî, Hatîb. **Târîhu Bağdad ev Medîneti's-Selâm**, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb Bağdâdî, 463/1071, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.

Bağdâdî, Hatîb. **Takyidü'l-İlm**, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb Bağdâdî, 463/1071, thk. Yusuf Îş, 2. Baskı, Dâru İhyai's-Sünneti'n-Nebeviyye, y.y. 1974.

Bakkal, Ali. “Ebû Hanîfe'nin İstihsan Anlayışı”, **İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi**, Kurav Yayınları, ed. İbrahim Hatiboğlu, Bursa, 2005, ss. 273-304.

Bâkılânî. **İ'câzü'l-Kur'an**, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî Bâkılânî, 403/1013, thk. İmadüddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, Beyrut, 1991.

Balcı, İsrâfil. **İlk İslâm Fetihleri ve Savaş-Barış İlişkisi**, Din ve Bilim Kitapları,

Samsun, 2007.

Bardakoğlu, Ali. “Tabiî Hukuk Düşüncesi Açısından İslâm Hukukçularının İstihsan ve İstislah Görüşü”, **Makâsıd ve İctihad**, haz. Ahmet Yaman, Rağbet Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2010.

Bardakoğlu, Ali. “Hanefî Mezhebi”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2000.

Basrî, Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyin Basrî, 436/1044 **el-Mu'temed fî Usûli'l-fıkh**, thk. Halil el-Meyyis, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Baskı, Beyrut, 2005.

Bigiyef, Musa Carullah. **Kitabü's-Sünne, Kur'ân ve Sünnet İlişkilerine Farklı bir Yaklaşım**, çev. Mehmet Görmez, Ankara Okulu, Ankara, 1998.

Bilaci, Abdüsselam. **Tatavvuru İlmi Usûli'l-Fıkh ve Teceddüdüh**, Darü'l-Vefa, Mansûre, 2007.

Bedir, Murteza. **Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi, Fıkıh Mezhep ve Sünnet**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004.

Berki, Ali Himmet. **Mecelle Açıklamalı Mecelle, (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye)**, Ahmed Cevdet Paşa, 1312/1895, yay. haz. Ali Himmet Berki, Hikmet Yayınları, İstanbul, 1982.

Beşer, Faruk. “Ebû Hanîfe'nin Kur'ân Anlayışı”, **İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi**, Bursa, 2003, ss. 227-246.

Beydâvî. **Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vîl**, Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzavi, 685/1286.

Beyhakî. **Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifetü Ahvâli Sâhibi's-Şerîa**, Ebû Bekr Ahmed b.



el-Hüseyin b. Ali Beyhakî, 458/1066.

Beyhakî. **es-Sünenü'l-Kübra**, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Beyhakî, 458/1066, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, Haydarabad, 1355.

Bilaci, Abdüsselam. **Tatavvuru İlmi Usûli'l-Fıkh ve Teceddüdüh**, Darü'l-Vefa, Mansure, 2007.

Bilmen, Ömer Nasuhi. **Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu**, 1391/1971, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, İstanbul, 1949.

Buhârî, Abdülaziz. **Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî**, Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, 730/1330, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, 2. Baskı, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.

Buhârî. **el-Câmiu's-Sahîh**, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, 256/870, tahkik Mustafa Dib el-Buga, 4. Baskı, Darü İbn Kesir Dımaşk, Beyrut, 1990.

Buhârî. **et-Tarihü'l-Kebir**, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, 256/870, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Haydarabad, 1362.

Bûtî, M. Saîd Ramazan. **Fıkhü's-Sireti'n-Nebeviyye maa Mûcez li Tarihi'l-Hilâfeti'r-Râşide**, Darü's-Selâm, Kahire, 1997.

Câbirî, Muhammed Âbid. **Arap-İslâm Aklının Oluşumu**, çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi, 2. Baskı, İstanbul, 2000.

Canan, İbrahim. **Sünnet Anlayışı**, Ufuk Kitap, İstanbul, 2007.

Cerrahoğlu, İsmail. **Tefsir Usûlü**, 12. Baskı, TDV Yayınları, Ankara, 1998.

Cerrahoğlu, İsmail. **Tefsir Tarihi**, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 1988.

Cessâs. **Ahkâmü'l-Kur'ân**, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, 370/981 , thk. Muhammed es-Sâdık Kamhavi, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut , 1985.

Cessâs. **el-Fusûl fi'l-Usûl**, Ebû Bekr Ahmed b. Ali Râzî Cessâs, 370/981, tahrir ve talik, Muhammed Muhammed Tâmir, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.

Cündioğlu, Düccane. **Söyleşiler -Kur'ân ve Dile Dair-**, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005.

Cündioğlu, Düccane. **Keşf-i Kadîm**, Gelenek Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 2004.

Cürcânî, Abdülkâhir. **Delâilü'l-İ'câz**, Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdurrahman Abdülkahir el-Cürcani, 471/1078-79, thk. Muhammed Reşid Rıza, Dâru'l-Maârif, Beyrut, 1980.

Cürcânî, Seyyid Şerif. **et-Ta'rifât**, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürcânî, 816/1413, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.

Cüveynî. **el-Burhan fi Usûli'l-Fıkh**, Ebü'l-Meâlî İmamü'l-Hameyn Rükneddin Abdülmelik Cüveynî, 478/1085, thk. Abdülazim ed-Dib, Devha[Doha], Câmiatu Katar, 1978.

Çakan, İsmail Lütfi. **Hadis Usûlü, Şekil ve Örneklerle**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), İstanbul, 1990.

Çapan, Ergün. **Kur'ân-ı Kerim'de Sahabe**, Işık Yayınları, İstanbul, 2002.

Çetin, Abdurrahman. **Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar, Oryantalistlerin Görüşleri**, Ensar Neşriyat, yay. haz. Hüseyin Kader, İstanbul, 2005.

Dalgın, Nihat. **Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007.

Dârekutnî. **Sünenü'd-Dârekutnî**, Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, 385/995, thk. Abdullah Hâşim Yemani Medenî, Dârü'l-Mehasin, Kahire, 1966.

Dârimî. **Sünenü'd-Dârimî**, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl ed-Dârimî, 255/868, thk. Fevvaz Ahmed Zümerli, Hâlid es-Sebi' Alemlî, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1987.

Debûsî. **Te'sisü'n-Nazar, Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi**, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa Debûsî, 430/1039, çev. Ferhat Koca, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.

Debûsî. **Takvîmü'l-Edille**, thk. Halil Muhyiddin, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut, 2007.

Demirci, Muhsin. **Tefsir Usûlü ve Tarihi**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), İstanbul, 1998.

Derveze, İzzet. **Kur'ânü'l-Mecid, Kur'ân'ı Anlamada Bir Yöntem Çalışması**, çev. Vahdettin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul, 1997.

Desukî. **el-İctihad ve't-Taklid fi's-Şerîati'l-İslâmiyye**, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafe Desukî, 1230/1815, Dârü's-Sekâfe, Devha [Doha], 1987.

Dihlevî, Şah Veliyyullah. **Huccetullahi'l-Bâliğa**, Ebû Abdilaziz Kutbüddin Ahmed b. Abdirrahim b. Vecihiddin Dihlevî Şah Veliyyullah, 1176/1762, çev. Mehmet Erdoğan, İz Yayıncılık, İstanbul, 1994.

Dihlevî, Şah Veliyyullah. **el-İnsâf fî Beyani Esbâbi'l-İhtilâf**, Ebû Abdilaziz Kutbüddin Ahmed b. Abdirrahim b. Vecihiddin Dihlevî Şah Veliyyullah, 1176/1762, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Darü'n-Nefâis, 8. Baskı, Mansûre, 1994.

Dihlevî, Şah Veliyyullah. **Fıkḥ İhtilâflarda Ölçü**, Ebû Abdilaziz Kutbüddin Ahmed b. Abdirrahim b. Vecihiddin Dihlevî Şah Veliyyullah, 1176/1762, tercüme ve tahkik Musa Hub, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul, 2006.

Dirînî, Muhammed Fethi. **el-Menâhicü'l-Usûliyye fi'l-İctihad bi'r-Re'y fi't-Teşrî'**, eş-Şeriketü'l-Müttahide, 2. Baskı, Dımaşk, 1985.

Dönmez, İbrahim Kafi. “Beyan”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2000.

Dönmez, İbrahim Kafi. “İcmâ”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2000.

Dönmez, İbrahim Kafi. **İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları**, (yayınlanmamış doktora tezi), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Erzurum, 1981.

Draz, Muhammed Abdullah. **En Mühim Mesaj Kur'ân, Kur'ân Hakkında Yeni Mütâlaalar**, 1377/1958, çev. Suat Yıldırım, Yeni Akademi Yayınları, İstanbul, 2006.

Duman, Soner. **Şâfiî'nin Kıyas Anlayışı**, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul, 2009.

Duveyhi, Ahmed b. Abdullah b. Muhammed. **İlmü Usûlî'l-Fıkh mine't-Tedvin ila Nihayeti'l-Karnî'r-Râbî' el-Hicrî**, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad, 2006.

Ebû Dâvud. **Sünenü Ebî Dâvud**, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi Ebû Dâvud es-Sicistanî, 275/889, thk. Muhammed Avvame, Dârü'l-Kıble li's-Sekâfeti İslâmiyye, Cidde, 1998.

Ebû Yûsuf. **İhtilâfü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leyla**, Yakub b. İbrahim b. Habib el-Ensarî el-Kufî, Ebû Yûsuf, 182/798, tlk. Ebü'l-Vefa Efgani, Mısır, 1938.

Ebû Yûsuf. **er-Red ala Siyeri'-Evzâî**, Yakub b. İbrahim b. Habib el-Ensarî el-Kufî, Ebû Yûsuf, 182/798, thk. Ebu'l-Vefa Efgani, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.

Ebû Yûsuf. **Kitabü'l-Harâc**, Yakub b. İbrahim b. Habib el-Ensarî el-Kufî, Ebû Yûsuf, 182/798, dirase ve tahkik Muhammed Abdülhâfız el-Menasir, Darü Künuzü'l-Marifeti'l-İlmiyye, Amman, 2009.

Ebû Yusuf. **Kitabü'l-Âsâr**, Yakub b. İbrahim b. Habib el-Ensarî el-Kufî, Ebû Yûsuf, 182/798, tsh. Ebü'l-Vefa, İhyaü'l-Maârifî'n-Nu'maniyye, Kahire, 1936.

Ebû Zehra, Muhammed. **İmam Cafer**, çev. İbrahim Tüfekçi, Şafak Yayınları, İstanbul, 1992.

Ebû Zehra, Muhammed. **Ebû Hanîfe**, çev. Osman Keskiöglü, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 1962.

Ebû Zehra, Muhammed. **İmam Mâlik, Hayatı, Görüşleri, Fıkhı**, çev. Osman Keskiöglü, Hilal Yayınları, Ankara, 1984.

Ebû Zehra, Muhammed. **İmam Şâfiî**, çev. Osman Keskiöglü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1996.

Ebû Süleyman, A. Ahmed. **İslâmın Uluslararası İlişkiler Kuramı**, çev. Fehmi Kuru, İnsan Yayınları, İstanbul, 1985.

Ebû Zehv, Muhammed. **Hadis ve Hadisçiler**, çev. Selman Başaran, M. Ali Sönmez, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007.

Ebü'l-Müntehâ Manisâvî, **Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber**, Dâru'n-Nil, İzmir, 2007.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. (1361/1942), **Hak Dini Kur'ân Dili**, Yenda Yayınları, İstanbul, t.y.

Erdoğan, Mehmet. "İmam Ebû Hanîfe ve Kadının Nikâh Akdinde Taraf Oluşu", **İslâmî Araştırmalar**, Cilt: 15, Sayı: 1-2, 2002, ss. 255-259.

Erdoğan, Mehmet. "İbn Mes'ud'dan Ebû Hanîfe'ye Re'y Mektebi", **İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi**, Bursa, 2003, ss. 317-341.

Erul, Bünyamin. **Sahabenin Sünnet Anlayışı**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1999.

Esed, Muhammed. **Kur'ân Mesajı, Meal – Tefsir**, hazırlayan Muhammed Esed, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, 6. Baskı, İstanbul, 2004.

Esed, Muhammed. **Sahîh-i Buhârî, İslâm'ın İlk Yılları**, çev. Mustafa Armağan, yayıma hazırlayan Kudret Büyükcoşkun, İşaret Yayınları, İstanbul, 2000.

Esed, Muhammed. **Mekke'ye Giden Yol**, çev. Cahit Koytak, İnsan Yayınları, 15. Baskı,

İstanbul, 2010.

Esen, Bilal. **Hanefî Usûl Eserlerinde İctihad Teorisi**, yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010.

Fadlullah, Mehdi. **el-İctihad ve'l-Mantıkü'l-Fıkhî fi'l-İslâm**, Dârü't-Talia, Beyrut, 1987.

Fazlurrahman. **Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu**, çev. Salih Akdemir, Ankara Okulu, Ankara, 1995.

Fazlurrahman. “Kur’ân’ı Yorumlama”, çev. Osman Taştan, **İslâmî Araştırmalar**, Cilt: 1, Sayı: 5, Ankara, 1987, ss. 100-105.

Fazlurrahman. **İslâm ve Çağdaşlık, Fikrî Bir Geleneğin Değişimi**, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaçoğlu, Ankara Okulu, gözden geçirilmiş çeviri, Ankara, 1996.

Fazlurrahman. **İslâm**, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004.

Firuzâbâdî. **el-Kâmûsü'l-Muhit**, Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed Firuzâbâdî, 817/1415, Müessesetü'r-Risâle, 3. Baskı, Beyrut, 1993.

Furat, Ahmet Hamdi. **Hanefî Mezhebinin Oluşumunda Kûfe Şehrinin Sosyo-Kültürel Yapısının Etkisi**, yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006.

Garaudy, Roger. **İslâm ve İnsanlığın Geleceği**, çev. Cemal Aydın, 3. Baskı, Pınar Yayınları, İstanbul, 1995.

Gazzâlî. **el-Mustasfâ, İslâm Hukuk Metodolojisi**, Ebû Hâmid Huccetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, 505/1111 505/1111, çev. Yunus Apaydın, Klasik, İstanbul, 2006.

Görgün, Tahsin. “Kıraat”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2002.

Görgün, Tahsin. “Kur’ân”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2002.

Görgün, Tahsin. **İlâhî Sözün Gücü, Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur’ân**, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2003.

Görmez, Mehmet. **Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997.

Güman, Osman. **Nahiv-Fıkıh Usûlü İlişkisi (el-İsnevî Örneği)**, yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006.

Hacı Şerif Ahmed Reşid Paşa. “Ebû Hanîfe’nin Siyaset Anlayışı”, sadeleştiren, Uyanık, Mevlüt, **İslâmî Araştırmalar**, c: 15, Sayı: 1-2, 2002, ss. 259-273.

Hafîf, Ali, “el-İctihad ve Neş’etü'l-Mezâhibi'l- Fıkhiyye”, **Mecelletü Ma’hedi'l-Buhûs ve’d-Dirâsâti'l-Arabiyye**, Kahire, 1971.

Halebî. **Kafvü'l-Eser fî Safvi Ulûmi'l-Eser**, Ebû Abdillâh Radiyyüddin Muhammed b. İbrâhim b. Yûsuf Halebî İbnü'l-Hanbelî, 971/1563, haz. Abdülfettah Ebû Gudde, Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 2. Baskı, Beyrut, 1408.

Hallaf, Abdülvehhab. **İslâm Hukuk Felsefesi**, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2. Baskı, Ankara, 1985.



Hallaf, Abdülvehhab. **Mesâdirü't-Teşrî'l-İslâmî fîmâ Lâ Nassa fih**, Dârü'l-Kalem, 5. Baskı, Kuveyt, 1982.

Hamidullah, Muhammed. **İmam-ı Âzam ve Eseri**, çev. Kemal Kuşçu, Beyan Yayınları, İstanbul, 2004.

Hamidullah, Muhammed. **İslâm Anayasa Hukuku**, Beyan Yayınları, haz. Vecdi Akyüz, İstanbul, 1995.

Hamidullah, Muhammed. **İslâm'da Devlet İdaresi**, çev. Hamdi Aktaş, Beyan Yayınları, İstanbul, 1998.

Hamidullah, Muhammed. **İslâm'ın Doğuşu**, çev. Murat Çiftkaya, Beyan Yayınları, İstanbul, 1997.

Hamidullah, Muhammed. **İslâm'ın Hukuk İlmine Katkıları**, ed. Vecdi Akyüz, Beyan Yayınları, İstanbul, 2005.

Hansu, Hüseyin. "Mu'tezile ve Hadis", **İslâmiyât**, Cilt: 2, Sayı: 2, 1999, ss. 165-170.

Harizmî. **Câmiü'l-Mesânîd**, Ebü'l-Müeyyed Muhammed b. Mahmûd Harizmî, 665/1267, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.

Hasan, İbrahim Hasan. **Siyasî-Dinî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi, (1-132/622-750): Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Hayatı-Hulefâ-i Râşidîn-Emevîler**, çev. İsmail Yiğit, Sadreddin Gümüş, Kayıhan Yayınevi, İstanbul, 1985.

Hassan, Ahmad. **Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudance**, Islamic Research Institute, İslâmabad, 1986.

Hassan, Ahmed. **İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi**, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Hüseyin Esen, İz Yayıncılık, İstanbul, 1999.

Hâzin. **Lübâbü't-Te'vîl fî Meânî't-Tenzil, Tefsirü'l-Hâzin**, Alâeddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim Bağdâdî Hâzin, 741/1341, Mustafa el-Babi el-Halebi, 2. Baskı, Kahire, 1955.

Heysemî. **Buğyetü'r-Raid fî Tahkiki Mecmai'z-Zevâid ve Menbai'l-Fevâid**, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman Heysemi, 807/1405, thk. Abdullah Muhammed Derviş. Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1994.

Heytemî. **el-Hayrâtü'l-Hisân fî Menâkıbi'l-İmami'l-Âzam Ebî Hanîfe**, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Heytemî, 974/1567, thk. Halil Muhyiddin Meys. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.

Heytemî. **İmam Ebû Hanîfe (R.A) Mevâhibü'r-Rahman fî Menâkıbi'l-İmam Ebî Hanîfete'n-Nu'man**, İbn-i Hacer Heytemî, 974/1567, çev. Manastırlı İsmail Hakkı, Misvak Neşriyat, 2. Baskı, İstanbul, 2009.

Hökelekli, Hayati. "İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin Kişilik Yapısı", **İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi Sempozyumu**, Bursa, 2003, ss. 103-118.

Hudarî, Muhammed. **İslâm Hukuk Tarihi**, Muhammed b. Afifi el-Bacuri Hudari, 1345/1925, çev. Haydar Hatipoğlu, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1974.

**Hukuk-ı Âile Kararnamesi.**

Humphreys, R. Stephen. **İslâm Tarih Metodolojisi, Bir Sosyal Tarih Uygulaması**, çev. Murtaza Bedir, Fuad Aydın, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Izutsu, Toshihiko. **Kur'ân'da Allah ve İnsan**, çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, t.y.

İbلاغ, İnayetullah. **el-İmamü'l-Âzam Ebû Hanîfe el-Mütekellim**, Vizaretü'l-Evkaf, Kahire, 1994.

İbn Abdilber. **el-İntikâ fî Fezâilî'l-Eimmeti's-Selâseti'l-Fukahâ**, Mâlik b. Enes el-Asbahî el-Medenî, Muhammed b. İdris eş-Şâfiî el-Muttalibî, Ebû Hanîfe Nu'man b. Sabit el-Kufî, Ebû Ömer Cemaleddin Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî İbn Abdülber Nemerî, i'tina Abdülfettah Ebû Gudde, Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, Beyrut, 1997.

İbn Abdilber. **el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb**, Ebû Ömer Cemaleddin Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî İbn Abdülber Nemerî, 463/1071, thk. Ali Muhammed Bicavi, Dârü Nehdati Mısır, Kahire, t.y.

İbn Âbidîn. **Hâşiyetü Reddû'l-Muhtar Ale'd-Dürri'l-Muhtar**, Şerh Tenviri'l-Ebsâr, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz Dımaşki İbn Âbidîn, 1252/1836, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1984.

İbn Dakîk. **İhkâmü'l-Ahkâm Şerh Umdeti'l-Ahkâm**, Ebü'l-Feth Takıyyüddin Muhammed b. Ali İbn Dakîku'l-İd, 702/1302, Âlemü'l-Kütüb, 2. Baskı, Beyrut, 1987.

İbn Ebû Hatim. **el-Cerh ve't-Ta'dil**, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebû Hâtim, 327/938, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.

İbn Emir Hâc, **et-Takrir ve't-Tahbir**, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed, 879/1474, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut, 1983.

İbn Ferhun, **ed-Dibâcü'l-Müzheb fî Marifeti A'yân Ulemâi'l-Mezheb**, Ebü'l-Vefa Burhaneddin İbrâhim b. Ali b. Muhammed İbn Ferhun, 799/1397, thk. Muhammed Ahmedi Ebü'n-Nur, Dârü't-Tülas, Kahire, 1972.

İbn Hacer. **ed-Dirâye fî Tahrici Ehâdisi'l-Hidâye**, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, 852/1449, tsh. es-Seyyid Abdullah el-Hâşim el-Yemani el-Medenî, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, t.y.

İbn Hacer. **Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, 852/1449, Daru'l-Marife, Beyrut, 1379.

İbn Hacer. **Nuhbetü'l-Fiker**, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, 852/1449, şrh. Ebü'l-Hasan Ali el-Kari, hşy. Kâsım Hanefî, y.y. İstanbul, 1888.

İbn Hacer. **Tehzîbü'l-Tehzîb**, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, 852/1449,

İbn Hacer. **Tevâli't-Te'sis li Meâli Muhammed b. İdris**, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, 852/1449, thk. Ebü'l-Fida Abdullah Kadi, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.

İbn Haldun. **Mukaddime**, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, 808/1406, çev. Halil Kendir, Ankara, 2004.

İbn Hallikan. **Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zaman mimma sebete bi'n-nakl evi's-sema ev esbetehü'l-A'yan**, Ebü'l-Abbas Şemseddin Ahmed b. Muhammed, 681/1282, thk. İhsan Abbas, Dâru Sadır, Beyrut, 1978.

İbn Hazm. **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Zâhirî, 456/1064, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Matbaatü'l-Asıme, Kahire, 1970.

İbn Hazm. **el-Muhallâ**, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Zâhirî İbn Hazm, 456/1064, tahkik Ahmed Muhammed Şakir, İdaretü't-Tıbaati'l-Müniriyye, Kahire , 1347.

İbn Hazm. **Merâtibü'l-İcmâ' fî'l-İbadât ve'l-Muamelât ve'l-İ'tikadât**, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Zâhirî İbn Hazm, inaye Hasan Ahmed İsbir, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1998.

İbn Hibbân. **Sahîhu İbn Hibbân**, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî İbn Hibbân, 354/965, thk. Şuayb el-Arnaut, Hüseyin Esed, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1984.

İbn Hişam. **es-Siretü'n-Nebeviyye**, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik, 213/828, thk. Süheyl Zekkar, şrh. Vezir el-Magribi. Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1992.

İbn Hümâm. **Şerhu Fethu'l-Kadir**, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, 861/1457, Mustafa el-Babi el-Halebi, y.y. 1970.

İbn Kayyim Cevziyye. **İ'lâmü'l-Muvakkûn an Rabbi'l-Âlemîn**, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim Cevziyye, 751/1350, tahrir Muhammed el-Mu'tasım-Billah Bağdâdî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut, 1998.

İbn Kesir. **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, 774/1373, Beyrut, 1981.

İbn Kesir. **Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim**, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, 774/1373, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1969.

İbn Kudâme el-Makdisî. **el-Muğnî**, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, 620/1223 , tahkik Abdullah b. Abdülmuhsin Türki, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Hecr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 2. Baskı, Kahire , 1992.

İbn Kuteybe. **el-Maârif**, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, 276/889, thk. Servet Ukkâş, Dârü'l-Maârif, Kahire, 1981.

İbn Kuteybe. **Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadis**, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, 276/889, thk. Abdülkadir Ahmed Ata, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, Beyrut, 1988.

İbn Mâce. **Sünenü İbn Mace**, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvinî İbn Mace, 273/887, thk. Halil Me'mun Şiha, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1996.

İbn Maîn. **Yahyâ b. Ma'în ve Kitâbuhü't-Tarih**, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ma'în b. Avn Bağdâdî İbn Ma'în, 233/848, thk. Ahmed Muhammed Nurseyf, Merkezü'l-Bahsi'l-İlmi, Mekke, 1979.

İbn Maîn. **Marifetü'r-Ricâl**, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ma'în b. Avn Bağdâdî İbn Ma'în, 233/848, tahkik Muhammed Muti' Hafız, Muhammed Kamil Kassar, Matbuatu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye, Dımaşk, 1985.

İbn Manzur. **Lisânü'l-Arab**, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, 711/1311, yay. haz. tsh. Emin Muhammed Abdülvehhab, Muhammed es-Sâdık el-Ubeydi, Dârü'l-İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 2. Baskı, Beyrut, 1997.

İbn Mukaffa. **İslam Siyaset Üslûbu, Kitabü's-Sahabe**, çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi, İstanbul, t.y.

İbn Nedim. **el-Fihrist**, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedim, 385/995, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1978.

İbn Nüceym. **el-Bahrü'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik**, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısri Hanefî İbn Nüceym, 970/1563, thr. Zekerıyyâ Umeyrat, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

İbn Rüşd. **Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid**, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî İbn Rüşd, 595/1198, tahkik, Abdülmecid Tu'me Halebi, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1997.

İbn Sa'd. **Kitabü't-Tabakâti'l-Kebir**, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' Zührî İbn Sad, 230/845, tahkik Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hanci, Kahire, 2001.

İbn Salâh. **Mukaddimetü İbn Salâh fî Ulûmi'l-Hadis**, Ebû Amr Takıyyüddin Osman b. Abdurrahman İbnü's-Salâh, 643/1245, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1978.

İbn Teymiyye. **Mecmûu'l-Fetâvâ**, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, 728/1328, haz. Amir Cezzar, Enver Baz, Mektebetü'l-Ubeykan, Riyad, 1997.

İbn Teymiyye. **Ref'u'l-Melâm, İctihad Taklid ve Telfik Üzerine Dört Risale**, haz. Hayreddin Karaman, İz Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 2004.

İbn Teymiyye. **Ref'u'l-Melâm ani'l-Eimmeti'l-Âlam**, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, 728/1328, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 5. Baskı, Medine, 1396.

İbn Teymiyye. **Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakzi Kelami's-Şîa ve'l-Kaderiyye**, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, 728/1328, thk. Muhammed Reşad Salim, Müessesetü Kurtuba, 1984.

İbn Türkmanî. **el-Cevheru'n-Nakî**, Alâuddin Ali b. Osman el-Mâredinî, eş-şehir bi İbn Türkmanî, Meclisü Daireti'l-Maarifi'n-Nizamiyye, Haydarâbad, 1344.

İbnü'l-Arabî. Muhammed b. Abdullah Ebû Bekir b. Arabî, **el-Avâsım Mine'l-Kavâsım fi Tahkiki Mevâkıfî's-Sahabe ba'de Vefâtî'n-Nebi**, Thk. Muhibbuddin el-Hatîb-Mahmud Mehdi el-İstanbuli, 2. Baskı, Darü'l-Cil, Beyrut, 1987.

İbnü'l-Cevzî. **el-İlelül-Mütenâhiye fi'l-Ehâdisi'l-Vâhiye**, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, 597/1201, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.

İbnü'l-Cevzî. **Zâdü'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir**, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, 597/1201, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 4. Baskı, Beyrut, 1987.

İbnü'l-Esir, **el-Kâmil fi't-Tarih**, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esir, 630/1233, thk. Halil Me'mun Şiha, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 2002.

İbnü'l-Esîr. **İslâm Tarihi, el-Kâmil fi't-Tarih Tercümesi**, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esir, 630/1233, çev. Ahmet Ağırakça ve diğerleri, Bahar Yayınları, İstanbul, 1985.

İbnü'l-Münzir. **el-İcmâ'**, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhim İbnü'l-Münzir en-Nisâburi, 309/921, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.

İmam Rabbânî. **el-Mektûbât**, Ahmed b. Abdülahad b. Zeynelabidin Serhandi İmam-ı Rabbani, 1034/1624, Fazilet Neşriyat, İstanbul, t.y.

İsmail Hakkı, İzmirli. **İlm-i Hilâf**, haz. Sırrı Fuat Ateş, Hüner Yayınevi, Konya, 2010.

Îsâvî, Yûsuf Halef Mahl. **Eseru'l-Arabiyye Fistinbatî'l-Ahkâmi'l-Fıkhiyye Mine's-Sünneti'n-Nebeviyye**, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 2002.



İsnevî. **Nihâyetü's-Sûl fî Şerhi Minhâci'l-Vüsûl**, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdürrahim b. el-Hasan İsnevi, 772/1370, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, t.y.

İsnevî. **et-Temhid fî Tahrici'l-Fürû' ale'l-Usûl**, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdürrahim b. el-Hasan İsnevi, 772/1370, thk. Muhammed Hasan Hayto, 3. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1984.

Kâdî Abdülcebbâr. **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed Kadi Abdülcebbâr, 415/1025, talik Abdülkerim Osman, Ahmed Ebû Haşim, Mektebetü Vehbe, 2. Baskı, Kahire, 1988.

Kâdî Abdülcebbâr. **el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl**, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed Kadi Abdülcebbâr, 415/1025, Thk. Ebü'l-Alâ Afîfî, Matbaatü Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, Kahire, 1962.

Kâdî İyaz. **Tertibü'l-Medârik ve Takribü'l-Mesâlik li Marifeti A'lâmi Mezhebi'l-Mâlik**, Ebü'l-Fazl İyaz b. Musa b. İyaz el-Yahsubi Kâdî İyaz, 544/1149, thk. Abdülkadir Sahrâvi, Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 2. Baskı, Rabat, 1982.

Kahraman, Hüseyin. **Kûfe'de Hadis (İlk Üç Asır)**, Emin Yayınları, Bursa, 2006.

Kal'aci, Muhammed Revvas. **Mevsûatü Fıkhi İbrâhim Nehaî**, Dârü'n-Nefâis, 2. Baskı, Beyrut, 1986.

Karaçam, İsmail. **Kur'ân-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraatı**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2. Baskı, İstanbul, 1995.

Karâfî. **ez-Zahire, el-Mukaddemât ve Kitabü't-Tahâret**, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim Karâfî, 684/1285, Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 2. Baskı, Kuveyt, 1982.

Karaman, Hayreddin. **Fıkıh Usûlü, İslâm Hukukunun Kaynakları, Metodu ve Felsefesi**, Ensar Neşriyat, 10. Baskı, İstanbul, 2010.

Karaman, Hayreddin. **İslâm Hukuk Tarihi**, İz Yayıncılık, İstanbul, 1999.

Karaman, Hayreddin. **İslâm Hukukunda İctihad**, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2. Baskı, İstanbul, 1996.

Karaman, Hayreddin. **Mukayeseli İslâm Hukuku**, Nesil Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 1996.

Karayalçın, Yaşar. **Meseleler ve Görüşler, Eğitim, Öğretim, Hukuk**, Sevinç Matbaası, Ankara, 1972.

Kardâvî, Yûsuf. **el-İctihad fi's-Şerîati'l-İslâmiyye maa Nazarâtin Tahlîliyye fi'l-İctihadi'l-Muâsir**, Dârü'l-Kalem, 2. Baskı, Kuveyt, 1989.

Kardavî, Yûsuf. “Beyne'l-Makâsıdı'l-Küllîyye ve'n-Nusûsi'l-Cüz'îyye Dirase fî Fıkhi Makâsıdı's-Şerîa”, ed. Muhammed Selim Avva, **Makâsıdü's-Şerîati'l-İslâmiyye, Dirasât fî Kazâya'l-Menhec ve Mecalâti't-Tatbik**, London, Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmiyye [al-Furqan Islamic Heritage Foundation], 2006, ss. 42-73.

Kâsânî. **Bedâiü's-Sanâi' fî Tertibi's-Şerâi'**, Ebû Bekr Alâeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Hanefî Kâsânî, 587/1191, thk. Ali Muhammed Muavvez, Adil Ahmed Abdülmevcut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

Kasımî. **Tefsiru'l-Kasımî**, Cemaleddin Muhammed b. Muhammed Saîd Cemaleddin Kasımî, 1332/1914, tsh. Muhammed Fuad Abdülbaki, Dârü'l-Fıkr, 2. Baskı, Beyrut, 1978.

Kasımî. **el-Cerh ve't-Ta'dil**, Cemaleddin Muhammed b. Muhammed Saîd Cemaleddin Kasımî, 1332/1914, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1985.

Katib Çelebi. **Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn**, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katib Çelebi, 1067/1657, tsh. M. Şerefettin Yaltkaya, Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara, 1941.

Kevserî. **Bülûğü'l-Emânî fî Sireti'l-İmam Muhammed b. el-Hasan Şeybanî**, Muhammed Zahid b. Hasan b. Ali Zahid Kevserî, 1371/1952, Mektebetü'l-Hancı, Kahire, t.y.

Kevserî. **en-Nüketü't-Tarife fi't-Tahaddüs an Rudûdi İbn Ebî Şeybe**, Muhammed Zahid b. el-Hasan b. Ali Zahid el-Kevserî, 1371/1952, Matbaatü'l-Envar, Kahire, 1365.

Kevserî. **Hanefî Fıkhnın Esasları**, Muhammed Zahid b. el-Hasan b. Ali Zahid el-Kevserî, 1371/1952, çev. Abdülkadir Şener, M. Cemal Sofuoğlu, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.

Kevserî. **Hüsnu't-Tekadi fî Sireti'l-İmam Ebî Yûsuf el-Kâdî**, Muhammed Zahid b. el-Hasan b. Ali Zahid el-Kevserî, 1371/1952, y.y. : y.y, 1948.

Kevserî. **İhkâkü'l-Hak bi İbtâli'l-Bâtıl fî Muğisi'l-Halk**, Muhammed Zahid b. el-Hasan b. Ali Zahid el-Kevserî, 1371/1952, Matbaatü'l-Envar, Kahire, 1360.

Kevserî. **Makalâtü'l-Kevserî**, Muhammed Zahid b. el-Hasan b. Ali Zahid el-Kevserî, 1371/1952, Matbaatü'l-Envar, Kahire, 1372.

Kevserî. **Te'nibü'l-Hatîb ala Ma Sâkahu fî Ebî Hanîfe mine'l-Ekâzib**, Muhammed Zahid b. el-Hasan b. Ali Zahid el-Kevserî, 1371/1952, neşr. İzzet Attar el-Hüseyni, Matbaatu Vevreşe Teclidi'l-Envar, Kahire, 1942.

Kevserî. **el-Fıkh ve Usûlü'l-Fıkh min A'mâli'l-İmam Muhammed Zâhid el-Kevserî**, Muhammed Zahid b. el-Hasan b. Ali Zahid el-Kevserî, 1371/1952, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.

Kırbaşoğlu, M. Hayri. **Alternatif Hadis Metodolojisi**, Kitâbiyat, Ankara, 2002.

Kırbaşoğlu, M. Hayri. **İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999.

Kırbaşoğlu, M. Hayri. **İslâm Düşüncesinde Sünnet, Yeni bir Yaklaşım**, Fecr Yayınevi, Ankara, 1993.

Kırbaşoğlu, M. Hayri. **Namazların Birleştirilmesi**, Otto Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 2010.

Kırbaşoğlu, M. Hayri. **Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü**, haz. M. Hayri Kırbaşoğlu, Kitâbiyat, Ankara, 2000.

Kirânevî. **Kavâid fî Ulûmi'l-Fıkh**, Habib Ahmed Kirânevî, topl. Ali Tehânevî, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut, 1989.

Kiyâ Harrâsî. **Ahkâmü'l-Kur'an**, Ebü'l-Hasan İmadüddin Ali b. Muhammed b. Ali Kiyâ Harrâsî, 504/1110, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut , 1985.

Koçyiğit, Talat. **Hadis Tarihi**, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara , 1997.

Köksal, A. Cüneyd. **Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi**, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul, 2008.

Köse, Saffet. "İbn Ebû Leyla", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2000.

Kuran, Timur. **İslâm'ın Ekonomik Yüzleri**, çev. Yasemin Tezgiden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

Kureşî. **el-Cevâhirü'l-Mudîyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye**, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed Kureşî, 775/1373, thk. Abdülfettah Muhammed Hulv. İsa el-Babi el-Halebi, Kahire, 1978.

Kurtubî. **el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân**, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, 671/1273, i'tina ve tashih Hişam Semîr el-Buhârî, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 2003.

Kurucan, Ahmet. **İslâm'da Düşünce Özgürlüğü**, Zaman Kitap, İstanbul, 2007.

Leknevî. Abdülhayy Leknevî, Ebû'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, 1304/1886, **en-Nâfiu'l-Kebir Şerhu'l-Câmi's-Sağır**, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1986.

Mahmesani, Subhi. **Felsefetü't'-Teşri' fî'l-İslâm, Mukaddime fî Diraseti's-Şerîati'l-İslâmiyye ala Dav'i Mezâhibiha'l-Muhtelifa ve Dav'i'l-Kavânîni'l-Hadîse**, Dârü'l-Keşşaf, 2. Baskı, Beyrut, 1952.

Mâlik. **el-Muvatta'**, Ebû Abdullah el-Asbahi el-Himyeri Mâlik b. Enes, 179/795, thk. Abdülmecid Türkî, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1994.

Mâturîdî. **Te'vilâtü'l-Kur'ân**, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Mâturîdî, 333/944, tahkik Ahmed Vanlıoğlu, müracaa Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul, 2005.

Mekkî. **Menâkıbü'l-İmami'l-Âzam Ebî Hanîfe**, Muvaffak b. Ahmed Mekkî, Dâiretü'l-Maârifî'n-Nizamiye, Haydarabad, 1321.

Merginânî. **el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî**, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr Merginânî, 593/1197, tahkik Muhammed Muhammed Tamir, Hâfız Aşur Hâfız, Dârü's-Selam, Kahire, 2000.

Merttürkmen, Hilmi. **Buhârî'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları**, yayınlanmamış doktora tezi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Erzurum, 1976.

Mevdûdî. **Tefhimü'l-Kur'ân**, Seyyid Ebü'l-A'la Mevdûdî, 1399/1979, çev. Ahmed Asrar, Bengisu Yayıncılık, İstanbul, 1997.

Mevsilî. **el-İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtâr**, Ebü'l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud Mevsilî, 683/1284, tahkik, Muhammed Adnan Derviş, Daru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut t.y.

Mibred. **Mahzü's-Savâb fî Fezâili Emîri'l-Mü'minîn Ömer b. el-Hattâb**, Ebü'l-Mehasin Cemaleddin Yusuf b. Hasan b. Ahmed İbnü'l-Mibred, 909/1503, dirase ve tahkik Abdülazîz b. Muhammed b. Abdülmuhsin el-Füreyh, Mektebetu Edvai's-Selef [Edvaü's-Selef], Riyad, 2000.

Muhasibî, **el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân**, Ebû Abdullah Haris b. Esed Muhasibî, 243/857, thk. Hüseyin Kuvvetli, Dârü'l-Kindi, Dârü'l-Fikr, İrbid, 3. Baskı, 1982.

Mübarekfûrî. **Tuhfetü'l-Ahvezî bi Şerhi Câmi't-Tirmizî**, Ebü'l-Ula Muhammed Abdurrahman b. Abdürrahim Mübarekfûrî, 1353/1935 , naşir Abdurrahman Muhammed Osman, 2. Baskı, 1964.

Müslim, Abdullah Müsaid. **Gelişme Döneminde Tefsir**, çev. Muhammed Çelik, Yeni Akademi Yayınları, İzmir, 2006.

Müslim. **Sahîhu Müslim bi Şerhi'l-İmam en-Nevevî**, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisaburî Müslim b. el-Haccâc, 261/875, zabt ve tevsik Sıddık Cemil el-Attar, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1995.

Nehhâs. **en-Nâsîh ve'l-Mensûh fî Kitâbillahi azze ve celle ve İhtilâfî'l-Ulemâ fî Zâlik**, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Murâdi Nehhâs, 338/950, thk. Süleyman b. İbrâhim b. Abdullah el-Lahim, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1991.

Nesâî. **es-Sünenü'l-Kübra**, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesâî, 303/915, thk. Abdülgaflar Süleyman Bündari, Ebû Abdullah Seyyid b. Kesrevi b. Hasan, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991.

Nesefî. **Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vîl**, Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, 710/1310, racaahu ve zabtuhu ve eşrefe aleyh İbrâhim Muhammed Ramazan, Dârü'l- Kalem, Beyrut, 1989.

Neşmi, Acil Casim. **el-Müsteşrikûn ve Mesâdirü't-Teşrîi'l-İslâmî**, el-Meclisü'l-Vatani li's-Sekâfe ve'l-Fünun ve'l-Edeb, Kuveyt, 1984.

Nevevî. **el-Minhâc fî Şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc**, Ebû Zekerîyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Muri Nevevî, 676/1277, Mektebetü'l-Mısriyye, y.y, t.y.

Nevin, Abdülhâlık Mustafa. **İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet, Hazreti Muhammed Devrinden Abbasîlerin İkinci Yüzyılına Kadar (H.1-232/M.622-846)**, çev. Vecdi Akyüz, İz Yayıncılık, İstanbul, 1990.

Nisâbü'rî. **el-Müstedrek ale's-Sahîhayn**, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi Muhammed Hâkim en-Nisâbü'rî, 405/1014, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Haydarabad, 1915.

Nisâbûrî. **Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadis**, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi Muhammed Hakim en-Nisâbûrî, 405/1014, tahkik Muazzam Hüseyin, Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Kahire, 1937.

Numani, Shibli. **Imam Abu Hanifah Life and Work**, çev. Mohammad Hadi Hussain, Kitab Bhavan, New Delhi, 1988.

Nu'manî, Mevlanâ Şiblî. **Peygamberimizin Hayatı**, çev. Ahmet Karataş, Timaş Yayınları, İstanbul, 2006.

Nu'manî, Muhammed Abdürreşid. **İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin Hadis İlmindeki Yeri**, çev. Enbiya Yıldırım, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2004.

Nursî, Saîd. **Muhâkemât**, Sözler Yayınevi, İstanbul, 2000.

Okiç, Muhammed Tayyib. **Tefsir ve Hadis Usûlünün Bazı Meseleleri**, ed. Hayati Yılmaz. Nun Yayıncılık, İstanbul, 1995.

Orum, Fatih. **Klasik Fıkıh Kaynaklarında Kıyas Anlayışının Kur'ân Açısından Değerlendirilmesi (Zâhiru'r-Rivâye Örneği)**, yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2008.

Osmanî, Muhammed Taki. **Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı**, çev. Mehmet Özşenel, Işık Akademi Yayınları, İstanbul, 2007.

Ömerî, Ali Muhammed. **el-Hilâf beyne Ebû Hanîfe ve Ashâbihi ve Mevkîfü'l-Eimmeti'l-Âherîn min Hâze'l-Hilâf**, Mektebetü'l-Ubeykan, Riyad, 2002.

Öz, Mustafa. **İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri**, 3. Baskı, İmam-ı Âzam Nu'man b. Sabit Bağdâdî Ebû Hanîfe, 150/767, çev. Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), İstanbul, 2002.



Özařar, Mehmet Emin. **İdeolojik Hadisçiliğın Tarihî Arka Planı, Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu**, Ankara Okulu, Ankara, 1999.

Özařar, Mehmet Emin. **Hadisi Yeniden Düşünmek, Fıkıhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme**, Ankara Okulu, Ankara, 2000.

Özdeş, Talip. **Kur’ân ve Nesh Problemi**, Fecr Yayınları, Ankara, 2005.

Özel, Ahmet. “Mâlik b. Enes”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2003.

Özel, Ahmet. **Hanefî Fıkıh Âlimleri**, Türkiye Diyanet Vakfı, 2. Baskı, Ankara, 2006.

Özen, Şükrü. “Hicrî 2. Yüzyılda İstihsan ve Maslahat Kavramları”, **Marife**, yıl:3, sayı:1, 2003, s. 39.

Özen, Şükrü. “İstihsan”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2000.

Özen, Şükrü. “İbn Şübrüme”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2000.

Özen, Şükrü. “Leys b. Sa’d”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2003.

Özen, Şükrü. **Ebû Mansur el-Mâturîdî’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası**, y.y, İstanbul, 2001.

Özen, Şükrü. **İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklîleşme Süreci, Başlangıçtan Hicrî IV. Asrın Ortalarına Kadar**, yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995.

Özen, Şükrü. “Ebû Hanîfe’nin Usûl ve Fırû Anlayışının Kelamî Temelleri”, **İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi**, Kurav Yayınları, Bursa, 2005, Cilt: 2, ss. 113-133.

Özen, Şükrü. “Ebû Mansur el-Mâturîdî’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası”, **İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik**, haz. Sönmez Kutlu, Kitabiyat, Ankara, 2007, ss. 203-242.

Özen, Şükrü. **Mezheplerin Doğuşu ve İçtihat Tartışması**, çev. Şükrü Özen, Pınar Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2003.

Özkan, Mustafa. **Emevîler Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2008.

Öztürk, Yaşar Nuri. **Arapçılığa Karşı İmamı Âzam Ebû Hanîfe**, Yeni Boyut Yayınları, 17. Baskı, İstanbul, 2009.

Paketcî, Ahmed. “Ebû Hanîfe”, **Dâiretü'l-Maârifî'l-İslâmiyyeti'l-Kübrâ**, ed. Kazım Musevî Bocnurdî, Merkez-i Dâireti'l-Maârifî'l-İslâmiyyeti'l-Kübrâ, Tahran, 1999.

Pezdevî. **Usûlü'l-Pezdevî**, Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, 730/1330, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.

Polat, Selahattin. **Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2010.

Râgıb İsfahanî. **Mu'cemu Müfredâtî Elfâzî'l-Kur'ân**, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb İsfahanî, 502/1108, thk. İbrahim Şemsuddin, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.

Râmehurmuzî. **el-Muhaddisu'l-Fâsıl beyne'r-Râvi ve'l-Vâî**, Ebû Muhammed b. Hallad Hasan b. Abdurrahman Râmehurmuzî, 360/970, tahkik Muhammed Accac Hatîb, Dârü'l-Fikr, Dımaşk, 1971.

Râzî, Fahreddin. **el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh**, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, 606/1209, thk. Taha Câbir [Feyyaz] Alvani, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad, 1979.

Râzî, Fahreddin. **Mefâtîhu'l-Gayb**, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, 606/1209, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.

Râzî, Fahreddin. **Menâkıbü'l-İmam eş-Şâfiî**, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, 606/1209, thk. Ahmed Hicazi Sakka, Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezher, Kahire, 1986.

Sâbunî, Muhammed Ali. **Revâiü'l-Beyân fî Tefsiri Âyâti'l-Ahkâm mine'l-Kur'ân**, Muhammed Ali Sâbunî, Dersaadet Kitabevi, İstanbul, t.y.

Sâbunî, Nureddin. **Mâturîdiyye Akâidi, el-Bidâye fî Usûli'd-Din**, Ebû Muhammed Nuruddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr Sabuni, 580/1184, çev. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Baskı, Ankara, 2005.

Sadrüşşerîa. **et-Tavzih fî Halli Gavâmizi't-Tenkih**, Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd Buhârî Mahbubi Sadrüşşerîa, 747/1346, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.

Sâlih, Muhammed Edib. **Tefsiru'n-Nusûs fi'l-Fıkhî'l-İslâmî**, el-Mektebü'l-İslâmî, 3. Baskı, Beyrut, 1984.

Sâlihî, M. Yûsuf. **Ukûdü'l-Cümân fî Menâkıbi'l-İmami'l-Âzam Ebî Hanîfe en-Nu'man**, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Yûsuf Şami Sâlihî. İhyaü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, Haydarabad, 1974.

San'anî. **Tavzihü'l-Efkâr li Meânî Tenkihi'l-Enzâr**, Ebû İbrâhim İzzeddin Muhammed b. İsmail Emir es-San'anî, 1182/1768, tahkik Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine, t.y.

Sava Paşa. **İslâm Hukuk Nazariyatı Hakkında Bir Etüd**, çev. Baha Arıkan, Kitabevi, İstanbul, 1995.

Sayis, Muhammed Ali. **Tarihu'l-Fıkhi'l-İslâmî**, i'tena bih ve allake aleyh Muhammed Fazlî, Dârü'l-Medari'l-İslâmî, Beyrut, 2000.

Saymerî. **Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbih**, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali b. Muhammed Saymerî, 436/1045, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Haydarabad, 1974.

Sem'anî. **Kavâtu'l-Edille fi'l-Usûl**, Ebü'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdülcebbar Sem'ani, 489/1096, thk. Muhammed Hasan Heytu, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1996.

Semerkindî. **Mizânü'l-Usûl fî Netâici'l-Ukûl fî Usûli'l-Fıkh**, Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed Semerkandî, 539/1144, dirase ve tahkik ve ta'lik Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî, Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuunü'd-Diniyye, Bağdad, 1987.

Semerkindî. **Tuhfetü'l-Fukahâ**, Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Semerkandî, 539/1144, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1984.

Serahsî. **el-Mebsût**, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, 483/1090, Gümüşev Yayınları, Ed. Mustafa Cevat Akşit, çev. Heyet, İstanbul, 2008.

Serahsî. **el-Mebsût**, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, 483/1090, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1983.

Serahsî. **Usûlü's-Serahsî**, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, 483/1090, Daru'l-Fikr, thk. Ebu'l-Vefa el-Efgani, Beyrut, 2005.

Serahsî. **Usûlü's-Serahsî**, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, 483/1090, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.

Seyyid Bey. **Medhal, Usûl-i Fıkıh**, Asitane, İstanbul, 1343.

Seyyid Kutub. **fî Zilâli'l-Kur'ân**, Dârü's-Şuruk, 11. Baskı, Beyrut, 1994.

Sezgin, Fuat. **Buhârî'nin Kaynakları**, Kitâbiyat, Ankara, 2000.

Sezgin, Fuat. **Tarihu't-Türasi'l-Arabî**, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad, 1983.

Sıbai, Mustafa. **İslâm Hukukunda Sünnetin Yeri**, çev. Halil Kendir, Işık Akademi Yayınları, İstanbul, 2009.

Sibeveyhi. **Kitabü Sibeveyh**, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Harisi Sibeveyhi, 180/796, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hanci, 2. Baskı, Kahire, 1977.

Sifil, Ebubekir. **Hazreti Ömer ve Nebevî Sünnet**, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 2007.

Siğnâkî. **el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî**, Hüsameddin Hüseyin b. Ali b. Haccâc es-Siğnâkî, 711/1311, dirase ve tahkik Fahreddin Seyyid Muhammed Kanet, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2001.

Söylemez, M. Mahfuz. **Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001.

Sübkî. **el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc li'l-Kâdî el-Beydavî**, Ebü'l-Hasan Takıyyüddin Ali b. Abdilkafi b. Ali Sübkî, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübkî Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi Sübkî, dirase ve tahkik Ahmed Cemâl Zemzemi, Nureddin Abdülcebbar Sagiri, Dârü'l-Buhus li'd-Dirasati'l-İslâmiyye ve İhyai't-Tûras, Dübey [Dubai] , 2004.

Süyûtî, **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî, 911/1505, talik Mustafa Dib el-Buga, Dâru İbn Kesir, Dımaşk, 1987.

Süyûtî, **Tedribü'r-Râvi fî Şerhi Takribi'n-Nevevî**, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî, 911/1505, hakkaka ve racea usûlih Abdülvehhab Abdüllatif, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Baskı, Beyrut, 1979.

Süyûtî. **Buğyetü'l-Vuât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nühât**, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî, 911/1505, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim, Dârü'l-Fikr, 2. Baskı, Beyrut, 1979.

Süyûtî. **ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsiri'l-Me'sûr**, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî, 911/1505, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1983.

Süyûtî. **Tabakâtü'l-Huffâz**, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî, 911/1505, Dârü'l-Buhusi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.

Süyûtî. **Tebyizü's-Sahîfe fî Menâkıbi Ebî Hanîfe**, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî, 911/1505, thk. Mahmûd Muhammed Mahmûd Nassar, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.

Şaban, Zekiyyuddin. **İslâm Hukuk İlminin Esasları, Usûlü'l-Fıkh**, çev. İbrahim Kafi Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1990.

Şâfiî. **Ahkâmü'l-Kur'ân**, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas Şâfiî, 204/820, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut, 1980.

Şâfiî. **Kitâbü'l-Üm, Mevsûatü'l-İmam eş-Şâfiî**, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas Şâfiî, 204/820, tahkik Ali Muhammed, Adil Ahmed, şariki fî't-tahkik Ahmed İsa Hasan Ma'sarâvi, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, 2001/1422.

Şâfiî. **er-Risâle, İslâm Hukukunun Kaynakları**, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas Şâfiî, 204/820, çev. Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1996.

Şâfiî. **er-Risâle**, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas Şâfiî, 204/820, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Darü't-Türaş, Kahire, 2005.

Şahyar, Ataullah. "Muhaddislerin Ebû Hanîfe'ye Yönelik Eleştirileri", **İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe ve Düşünce Sistemi**, Kurav Yayınları, Bursa, 2005, ss. 293-301.

Şahyar, Ataullah. **İbn Ebû Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları**, yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2002.

Şâkir, Ahmed Muhammed. **el-Bâisü'l-Hasîs Şerh İhtisâru Ulûmi'l-Hadis**, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, 774/1373, şerh Ahmed Muhammed Şakir, Dârü'l-Kütüb, Beyrut, 1994.

Şâşî. **Usûlü's-Şâşî**, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed Şâşî, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1982.

Şâtıbî. **el-Muvafakât, İslâmî İlimler Metodolojisi**, Ebû İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Gırnati Şâtıbî, 790/1388, çev. Mehmet Erdoğan. İz Yayıncılık, İstanbul, 1993.

Şebbar, Saîd. **el-İctihad ve't-Tecdid fi'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Muâsır, Dirase fi'l-Üsûsi'l-Mercaiyye ve'l-Menheciyye**, el-Ma'hedü'l-Âli li'l-Fikri'l-İslâmî (The International Institute of Islamic Thought), Herndon, 2007.

Şehristânî. **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal**, Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, thk. Muhammed Seyyid Kilani, Kahire, 1961.

Şehristânî. **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal**, Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008.

Şelak, Ali. **el-Aklü'l-Fıkhî fi'l-İslâm**, Dârü'l-Hakika, Beyrut, 1994.

Şelebî, Muhammed Mustafa. **el-Fıkhü'l-İslâmî beyne'l-Misâliyye ve'l-Vâkıyye**, ed-Dârü'l-Câmiyye, Beyrut, 1982.

Şelebî, Muhammed Mustafa. **el-Medhal fi't-Ta'rif bi'l-Fıkhî'l-İslâmî**, Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1983.

Şelebî, Muhammed Mustafa. **Ta'lîlü'l-Ahkâm, Arz ve Tahlil li Tarîkatî't-Ta'lîl ve Tatavvurâtıha fi Usûri'l-İctihad ve't-Taklid**, Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1981.

Şelebî, Muhammed Mustafa. **Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî**, Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1986.

Şenel Şennur-Zehra Tuyan, “1926-1967 Yılları Arasında Türkiye Cumhuriyetinde Kurulan Tesisler, Vakıflar”, **Gazi Akademik Bakış**, Cilt: 3, Sayı: 5, ss. 123-141, 2009.

Şener, Abdülkadir. **Kıyas, İstihsan ve İstıslah**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1974.



Şentürk, Recep. **Açık Medeniyet, Çok Medeniyetli Dünya ve Topluma Doğru**, Timaş, İstanbul, 2010.

Şentürk, Recep. **Toplumsal Hâfıza, Hadis Rivayet Ağı, 610-1505**, çev. Mehmet Fatih Serenli. Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Şeref, Sa'd Beşir Es'ad. **el-İmam Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve Menhecuhû fi'l-Fıkhi'l-İslâmî**, Dârü'n-Nefâis, Amman, 1998.

Şerif, M. M. **İslâm Düşüncesi Tarihi**, çev. Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul, 1991.

Şeşen, Ramazan. **Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı: Başlangıçtan XIX. Yüzyılın Sonuna Kadar**, İslâm Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı (İSAR), İstanbul, 1998.

Şevkânî. **İrşâdü'l-Fühûl ila Tahkiki'l-Hak min İlmi'l-Usûl**, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani Şevkânî, 1250/1834, thk. Ebû Musab Muhammed Bedri, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, Beyrut, 1992.

Şevkânî. **Fethu'l-Kadir, el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsir**, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani Şevkânî, 1250/1834, Mustafa el-Babi el-Halebi, 2. Baskı, Kahire, 1964.

Şevkânî. **Neylû'l-Evtâr Şerh Münteka'l-Ahbâr**, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani Şevkânî, 1250/1834, Mustafa el-Babi el-Halebi, Kahire, 1971.

Şeybanî. **el-Hucce ala Ehli'l-Medine**, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. Ferkad el-Hanefî Şeybanî, 189/805, Vizaretü'l-Maârif, Beyrut, 1964.

Şeybanî. **Kitâbü'l-Âsâr**, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. Ferkad el-Haneffî Şeybanî, 189/805, göz. geç. Ebü'l-Vefa Afgani, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut, 1993.

Şeybanî. **Kitâbü'l-Asl**, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. Ferkad el-Haneffî Şeybanî, 189/805, tsh. Ebü'l-Vefa Efgani, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1990.

Şeyhizade. **Mecmaü'l-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-Ebhur**, Damad Abdurrahman Gelibolulu Şeyhizade, 1078/1667, thr. Halil İmran el-Mansur, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.

Şimşek, M. Sait. **Kur'ân'da İki Mesele, Müteşabih ve Nesih**, Selam Yayınevi, İstanbul, 1987.

Şimşek, Murat. **İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları**, TDV Yayınları, Ankara, 2010.

Şirâzî. **el-Lüma' fî Usûli'l-Fıkh**, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yûsuf Şirâzî, 476/1083, Matbaatü's-Saade, Kahire, 1326.

Şirâzî. **el-Mecmu' Şerh el-Mühezzebe li's-Şirâzî**, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri Nevevi, 676/1277, tahkik Muhammed Necib Mutii, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 2003.

Şuhûd, Ali b. Nayif. **el-Mufasssal fî Ahkâmi'l-Hicre**, el-Mektebetü's-Şâmile, 2006.

Taberânî. **Tercemetü't-Taberânî**, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub el-Lahmî Taberani, 360/971,

Taberî. **Câmiu'l-Beyan fî Tefsiri'l-Kur'ân**, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid (310/923), thk. Mahmud Muhammed Şakir- Ahmed Muhammed Şakir, Daru'l-Maârif, Kahire, 1979.

Taberî. **İhtilâfü'l-Fukahâ**, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid Taberî, 310/923, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.

Taberî. **Tarihu't-Taberî, Tarihu'l-Ümem ve'l-Mülûk**, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid Taberî, 310/923, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.

Tahâvî. **İhtilâfü'l-Fukahâ**, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selamet el-Ezdi Tahâvî, 321/933, ihtisar Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, tahkik Abdullah Nezir Ahmed. Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, Beyrut, 1995.

Tahâvî. **Şerhu Meânî'l-Âsâr**, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selamet el-Ezdi Tahâvî, 321/933, thk. Muhammed Seyyid Cadülhak, Muhammed Zührî en-Neccâr, Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammed, Kahire, 1968.

Tahâvî. **Şerhu Müşkili'l-Âsâr**, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. Selamet el-Ezdi Tahâvî, 321/933, thk. Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1994.

Teftâzânî. **et-Telvîh ala't-Tavzîh li Metni't-Tenkîh fî Usûli'l-Fıkh**, Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd el-Buhârî el-Mahbubi Sadrüşşeria, 747/1346, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.

Tehânevî, Zafer Ahmed. **Ebû Hanîfe ve Ashabuh**, topl. Habib Ahmed Kiranevi, Dârü'l-Fikri'l-Arabi, Beyrut, 1989.

Tehânevî, Zafer Ahmed. **Yeni Usûl-i Hadis**, tahkik Abdülfettah Ebû Gudde, çev. İbrahim Canan, Türkiye Öğretmenler Vakfı (TÖV), İzmir, 1982.

Tehânevî. **İ'lâü's-Sünen**, Zafer Ahmed et-Tehânevî, thk. Hazim el-Kâdî, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

Telkenaroğlu, Rahmi. **İctihadda İsabet ve Hata Meselesi**, TDV Yayınları, Ankara, 2010.

Tilimsanî. **Miftahü'l-Vüsûl ila Binai'l-Fürû ale'l-Usûl**, Ebû Abdullah eş-Şerif Muhammed b. Ahmed b. Ali Tilimsanî, 771/1370, thk. Muhammed Ali Ferkus, el-Mektebetü'l-Mekkiyye, Mekke, 1998.

Timurtaşî. **Kitâbi'l-Vüsûl ila Kavâidi'l-Usûl fî Tahrici'l-Fürû' ale'l-Usûl**, Muhammed b. Abdullah b. Ahmed Haûb et-Timurtaşî, i'dadü'l-bahis Gassan Dibak, Câmiatu Dımaşk, Dımaşk, 2004.

Tirmizî. **el-Câmiü's-Sahîh**, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi Tirmizî, 279/892, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Baskı, Beyrut, 1998.

Uçar, Şahin. **Tarih Felsefesi Yazıları**, Vadi Yayınları, Ankara, 1994.

Uleyş, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. **Fethu'l-Aliyyi'l-Mâlik fî'l-Fetvâ ala Mezhebi Mâlik**, el-Mektebetü's-Şâmile, 2006.

Uzunpostalıcı, Mustafa. "Ebû Hanîfe ve Nasları Değerlendirmesi", **İslâmî Araştırmalar**, Cilt: 15, Sayı: 1-2, 2002, ss. 19-51.

Uzunpostalıcı, Mustafa. "Ebû Hanîfe", **TDV İslâm Ansikopedisi**, İstanbul, 2000.

Ünal, İsmail Hakkı. **İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu**, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 1994.

Vâkıdî. **Kitabü'l-Meğâzî**, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Vakıd el-Eslemi Vâkıdî, 207/823, thk. Marsden Jones, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1966.

Vezîr, Zeyd b. Ali. **el-Ferdiyye Bahsun fî Ezmeti'l-Fıkhi'l-Ferdiyyi's-Siyasî inde'l-Müslimîn**, Merkezü't-Tülas ve'l-Bahsi'l-Yemeni, y.y. , 2000.

Yaman, Ahmet. “Siyaset-Hukuk İlişkisi Bağlamında Ebû Hanîfe Dönemi”, **İslâmî Araştırmalar**, Ebû Hanîfe Özel Sayısı, c: 15, sayı: 1-2, 2002, ss. 273-283.

Yaman, Ahmet. **İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler**, Fecr Yayınevi, Ankara, 1998.

Yavuz, Yunus Vehbi. **Hanefî Mezhebinde İctihad Felsefesi**, İşaret Yayınları, İstanbul, 1993.

Yavuz, Yunus Vehbi. **İslâm Hukuk Metodolojisinde İstihsan ve İcmâ**, Feyiz Yayınları, y.y. 2008.

Yıldırım, Enbiya. **Hadis Problemleri**, Umran Yayınları, İstanbul, 1996.

Yıldırım, Suat. **Peygamberimizin Kur'ân'ı Tefsiri**, Yeni Akademi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2007.

Yıldız, Hakkı Dursun ve Diğerleri. **Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi**, red. Hakkı Dursun Yıldız, Çağ Yayınları, İstanbul, 1992.

Yiğit, Metin. **İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2009.

Zebîdî. **İthâfû's-Sâdeti'l-Müttakîn bi Şerhi İhyâi Ulûmi'd-Din**, Ebû'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Zebîdî, 1205/1790, Dârü'l-Fikr, t.y.

Zebîdî. **Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs**, Ebû'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Zebîdî, 1205/1790, thk. İbrâhim Terzi, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, 1975.

Zehebî. **Siyeru Alâmi'n-Nübelâ**, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, 748/1348, thk. Şuayb el-Arnaut, Hüseyin Esed, Müessesetü'r-Risâle, 3. Baskı, Beyrut, 1985.

Zehebî. **Tarihu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm**, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, 748/1348, thk. Ömer Abdüsselam Tedmuri. Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1996/1417 .

Zehebî. **Tezkiretü'l-Huffâz**, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, 748/1348, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Baskı, Beyrut, 1956.

Zemahşerî. **el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl**, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, 538/1144, tahkik ve talik ve dirase Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz, şarik fî tahkik Fethi Abdurrahman Ahmed Hicazi, Mektebetü'l-Ubeykan, Riyad, 1998.

Zencânî. **Tahrîcü'l-Fürû' ale'l-Usûl**, Ebû'l-Menakıb Şihâbüddin Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd Zencânî, 656/1258, thk. Muhammed Edib Salih, Müessesetü'r-Risâle, 4. Baskı, Beyrut, 1982.

Zerkâ, Mustafa Ahmed. **İslâm Hukuk Ekolleri ve Maslahat Teorisi**, haz. Ali Pekcan, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2007.

Zerkeşî. **el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah Zerkeşî, 794/1392, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabîyye, Kahire, 1958.

Zerkeşî. **el-İcâbe li İrâdi ma İstedrekethu Âişe ale's-Sahabe**, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah Zerkeşî, 794/1392, thk. Saîd Efgani, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 4. Baskı, Beyrut, 1985.

Zerkeşî. **Hız. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler**, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah Zerkeşî, 794/1392, çev. Bünyamin Erul, Kitâbiyat, 2. Baskı, Ankara, 2002.

Zeydan, Abdülkerim. **el-Medhal li Dirâseti's-Şerîati'l-İslâmiyye**, Mektebetü'l-Kudüs, 6. Baskı, Bağdad, 1982.

Zeylaî. **Nasbü'r-Râye li Ehâdisi'l-Hidâye**, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed Zeylaî, 762/1360, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2. Baskı, y.y. 1973.

Zeylaî. **Tebyinü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik**, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen Zeylaî, 743/1342, el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, Bulak, 1313.

Zorlu, Cem. **Abbasîlere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar, Ebû Cafer el-Mansur Dönemi**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2001.

Zuhaylî, Vehbe. **İslâm Fıkhi Ansiklopedisi**, çev. Ahmet Efe ve diğerleri, red. Hamdi Arslan, Risale Yayınları, İstanbul, 1990.

