



T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**HANEFÎ MEZHEBİNDE EBÛ HANİFE'NİN HİLAFINA İMÂMEYN'İN
GÖRÜŞLERİNİN MÜFTÂ BİH OLDUĞU MESELELERİN TAHLİLİ:
MÜNÂKEHÂT ÖRNEĞİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Abdullah TALEB

BURSA - 2024



T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSLAM HUKUKU BİLİM DALI

**HANEFÎ MEZHEBİNDE EBÛ HANÎFE'NİN HİLAFINA İMÂMEYN'İN
GÖRÜŞLERİNİN MÜFTÂ BİH OLDUĞU MESELELERİN TAHLİLİ:
MÜNÂKEHÂT ÖRNEĞİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Abdullah TALEB

Danışman:

Doç. Dr. Seyit Mehmet UĞUR

BURSA – 2024

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku Dalı'nda 702123060 numaralı Abdullah Taleb'in hazırladığı “**HANEFÎ MEZHEBİNDE EBÛ HANÎFE'NİN HİLAFINA İMÂMEYN'İN GÖRÜŞLERİNİN MÜFTÂ BİH OLDUĞU MESELELERİN TAHLİLİ: MÜNÂKEHÂT ÖRNEĞİ**” başlıklı yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 02/08/2024/ günü 14:00-15:30 saatleri arasında yapılmıştır. Alınan cevaplar sonunda adayın (başarılı / başarısız) olduğuna (oybirliği / oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)
Doç. Dr. Seyit Mehmet Uğur
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Doç. Dr. Mustafa ATEŞ
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Abdurrahim KOZALI
Marmara Üniversitesi

02/08/ 2024



YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 29.08.2024

Tez Başlığı / Konusu: “HANEFÎ MEZHEBİNDE EBÛ HANİFE'NİN HİLAFINA İMÂMEYN'İN GÖRÜŞLERİNİN MÜFTÂ BİH OLDUĞU MESELELERİN TAHLİLİ: MÜNÂKEHÂT ÖRNEĞİ”

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam sayfalık kısmına ilişkin, 29/08/2024 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (*Turnitin*)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

29.08.2024

Adı Soyadı: Abdullah Taleb

Öğrenci No: 702123060

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Programı: İslam Hukuku

Statüsü: Y.Lisans Doktora

Danışman

Doç. Dr. Seyit Mehmet Uğur

29.08.2024

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “**HANEFÎ MEZHEBİNDE EBÛ HANÎFE'NİN HİLAFINA İMÂMEYN'İN GÖRÜŞLERİNİN MÜFTÂ BİH OLDUĞU MESELELERİN TAHLİLİ: MÜNÂKEHÂT ÖRNEĞİ**” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve imza

29.08.2024

Adı Soyadı: Abdullah Taleb

Öğrenci No: 702123060

Anabilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Programı: İslam Hukuku

Statüsü: Y. Lisans///

ÖZET

Yazar adı soyadı	Abdullah Taleb
Üniversite	Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim dalı	Temel İslam Bilimleri
Bilim dalı	İslam Hukuku
Tezin niteliği	Yüksek Lisans Tezi
Tez danışmanı	Doç. Dr. Seyit Mehmet UĞUR

Hanefî Mezhebinde Ebû Hanîfe'nin Hilafına İmâmeyn'in Görüşlerinin Müftâ Bih Olduğu Meselelerin Tahlili: Münâkehât Örneği

Hanefî fıkıh literatüründe “İmâmeyn” lakabıyla bilinen Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, kendisine mezhep nispet edilen Ebû Hanîfe'den sonra Hanefî mezhebinin teşekkülü, yayılması ve günümüze kadar ulaşmasında kilit rol oynamışlardır. Hanefî mezhebinde Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in birçok meselede ihtilaf ettikleri bilinen bir husustur. Bu ihtilaflar, İslam hukuk literatürünün zenginleşmesi ve hukukî çoğulculuk açısından önem arz ederken, öte yandan hukuki istikrarı sağlama ve mezhepte müftâ bih görüşü belirleme açısından kaçınılmaz olarak bazı zorluklar neden olmaktadır.

Bu bağlamda İmâmeyn'in görüşlerinin mezhep kapsamında değerlendirilmesi ve görüşlerinin müftâ bih olarak kabul edilmesinin gerekçelendirilmesi, tarih boyunca Hanefî fakihlerin temel uğraş alanlarından olmuştur. İmâmeyn'in görüşlerinin müftâ bih olduğu meselelere bakıldığında tercihin belli bir usule göre yapıldığı ve bu usule riayet edildiğinde mezhep yapılanmasının canlı ve dinamik bir yapı olduğu görülecektir.

Hanefî mezhebinde Ebû Hanîfe'nin hilafına İmâmeyn'in görüşlerinin müftâ bih olduğu meselelerin tahlil edileceği bu çalışmada mezhep içi tercih bakımından İmâmeyn'in konumu ele alınmıştır. Bu amaçla mezhep kavramının tanımı, mezhep içi tercih, müftâ bih görüşün bağlayıcılığı, İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muhalif olan görüşlerinin mezhep kapsamında değerlendirmesi problemi ve İmâmeyn'in icthad seviyesi ele alınmıştır. Daha sonra Münâkehâtla alakalı Ebû Hanîfe'nin hilafına İmâmeyn'in görüşlerinin müftâ bih olduğu meseleler tahlil edilmiştir. Burada ilgili meselelerin birçok Hanefî fıkıh eserinde nasıl ele alındığı, ihtilafta tarafların görüşlerinin nasıl gerekçelendirildiği ve tarihî süreçte hangi görüşün nasıl müftâ bih hale geldiği incelenmiştir. Son olarak bir değerlendirilme yapılmış ve varılan sonuçlara yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Hanefî mezhebi, Ebû Hanîfe, İmâmeyn, Müftâ bih, Tercih*

ABSTRACT

Name & surname	Abdullah Taleb
University	Bursa Uludağ University
Institute	Institute of Social Sciences
Field	Basic Islamic Sciences
Subfield	Islamic Law
Degree awarded	Master
Supervisor	Assoc. Prof. Dr. Seyit Mehmet Uğur

Analysis of the Matters in the Hanafī Madhhab in which the Opinions of the Imāmeyn are Muftā Bih contrary to Abū Hanīfa: The Case of Munākahāt

Abū Yūsuf and Muhammad b. Hasan al-Shaybānī, known as "Imamayn" in the Hanafī fiqh literature, played a key role in the formation, spread, and survival of the Hanafī madhhab after Abū Hanīfa, to whom the madhhab is attributed. It is a well-known fact that Abū Hanīfa, Abū Yūsuf, and Imam Muhammad disagreed on many issues in the Hanafī madhhab. While these disagreements are important in terms of enriching the Islamic legal literature and legal pluralism, on the other hand, they inevitably create some difficulties in terms of ensuring legal stability and determining the muftā bih opinion in the sect.

In this context, evaluating the opinions of the Imamayn within the scope of the sect and justifying the acceptance of their opinions as muftā bih has been one of the main fields of Hanafī jurists throughout history. When we look at the issues in which the opinions of the Imamayn are muftā bih, it will be seen that the preference is made according to a certain procedure, and when this procedure is followed, it will be seen that the structure of the sect is lively and dynamic.

In this study, the position of the Imāmeyn in terms of intra-sect preference is discussed in terms of analyzing the issues in the Hanafī madhhab in which the opinions of the Imāmeyn are mftā bih contrary to Abū Hanīfa. For this purpose, the definition of the concept of sect, intra-sect preference, the binding nature of the mufti bih opinion, the problem of evaluating the opinions of the Imāmeyn that are opposed to Abū Hanīfa within the scope of the sect, and the level of Ijtihad of the Imāmeyn are discussed. Then, the issues related to munakhāt in which the opinions of the Imāmeyn contrary to Abū Hanīfa's were muftā bih were analyzed. Here, it is examined how the relevant issues are handled in many Hanafī fiqh works, how the views of the parties in the dispute are justified, and how which view has become muftā bih in the historical process. Finally, an evaluation is made and the conclusions are given.

Keywords: *Hanafī madhhab, Abū Hanīfa, Imamayn, Muftā bih, Preference*

ÖNSÖZ

İslam Hukuk tarihindeki en etkili mezheplerden biri olarak kabul edilen Hanefî mezhebi, erken dönemden itibaren birçok devletin hukuk sistemine temel teşkil etmiş, geniş coğrafyalarda yayılmıştır. Hanefî mezhebin teşekkülü, geliştirilmesi, yayılması ve günümüze kadar ulaşmasında Ebû Hanîfe'nin yanı sıra, İmâmeyn olarak bilinen Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî'nin de belirgin bir rolü olmuştur. İsmi geçen üç imam arasındaki ihtilaflar, mezhep içinde tercih yapmayı zorunlu kılmıştır. Nitekim tedris, telif, iftâ ve kaza faaliyetleri esnasında her fakih bu ihtilafları dikkate alarak bir tercih yapmıştır. Genellikle Ebû Hanîfe'nin görüşlerini tercih eden fakihler, kimi durumlarda onun görüşlerini terk edip İmâmeyn'in görüşlerini mezhepte müftâ bih olarak kabul etmişlerdir.

İmâmeyn'in görüşlerinin mezhepte müftâ bih olarak kabul edilmesi belirli süreçlerden geçmiştir. Bu süreçlerin tahlil edilmesi ve Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasındaki ihtilafların değerlendirilmesi Hanefî mezhebinin anlaşılması açısından büyük bir öneme sahiptir. Bu çalışmada yukarıda temas edilen konular hem teorik ve tarihî açıdan hem de furû-i fıkıh kitaplarında münakehât bahisleri çerçevesinde tahlil edilmiştir.

Bu vesileyle tez konusunun belirlenmesinden son aşamasına kadar ilmî ve fikrî olarak değerli katkılarından dolayı, yakın ilgi, destek ve teşviklerini esirgemeyen kıymetli danışman hocam Doç. Dr. Seyit Mehmet UĞUR'a özellikle teşekkür ederim. Ayrıca önemli katkılarından dolayı değerli tez jüri üyeleri Prof. Dr. Prof. Dr. Abdurrahim KOZALI ve Doç. Dr. Mustafa Ateş hocalarıma müteşekkirim. Son olarak, dualarını esirgemeyen annem ve babam başta olmak üzere, ilim tahsilinde desteklerini hissettiğim aileme ve arkadaşlarıma şükranlarımı sunuyorum.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	iii
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU	iv
YEMİN METNİ	v
ÖZET.....	vi
ABSTRACT	vii
ÖNSÖZ.....	viii
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR	xi
GİRİŞ	1
1. ÇALIŞMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ	1
2. ÇALIŞMANIN KAPSAMI.....	3
3. KAYNAKLAR VE YÖNTEM.....	3
4 LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ	6
4.1. Arapça Literatür	6
4.2. Türkçe Literatür	8

BİRİNCİ BÖLÜM

HANEFÎ MEZHEBİNDE MEZHEP İÇİ TERCİH BAKIMINDAN İMÂMEYN'İN KONUSU

1. MEZHEP KAVRAMI	14
2. İMÂMEYN'İN EBÛ HANİFE'YE MUHALEFETİNİN ORANI VE SEBEPLERİ.....	20
2.1. İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye Muhalefetinin Sebepleri	20
2.1.1. Usûldeki İhtilaf.....	20
2.1.2. Delillerin Değerlendirilmesi	21
2.1.3. Zaman/Örfün Değişmesi	23
2.2. İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye Muhalefetinin Oranı	24
3. MÜFTÂ BİH KAVRAMI VE ŞAHİS MERKEZLİ TERCİH İLKELERİNİN MÜFTÂ BİH GÖRÜŞÜ BELİRLEMEDEKİ ETKİSİ.....	27
4. İMÂMEYN'İN GÖRÜŞLERİNİ MEZHEP KAPSAMINDA DEĞERLENDİRME PROBLEMİ	32
4.1. İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye Muhalif Görüşleri, Aslında Ondan Aktarılan Birer Rivâyettir.....	33
4.2. İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye Muhalif Görüşlerinin Temelinde Onun Bu Konudaki İzni ve Talimatı Yatmaktadır	36
4.3. Örf ve Zaruret Nedeniyle İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye Muhalif Görüşleri Gerçek Bir Muhalefet Değildir	36
4.4. İmâmeyn Ebû Hanîfe'nin Usûl ve Kâidelerini Esas Alarak İctihad Etmişlerdir.....	38

5. İMÂMEYN'İN İCTİHAD SEVİYESİ	40
--------------------------------------	----

İKİNCİ BÖLÜM

NİKÂH BÖLÜMÜNDE EBÛ HANİFE'NİN HİLAFINA İMÂMEYN'İN GÖRÜŞLERİNİN MÜFTÂ BİH OLDUĞU MESELELER

1. İMÂMEYN'İN İTTİFAK ETTİKLERİ GÖRÜŞLERİNİN MÜFTÂ BİH OLDUĞU MESELELER.....	53
1.1. Nikâhta Davalıya Yemin Teklif Edilmesi.....	53
1.2. Vekilin Müvekkilini Dengi Olmayan Bir Kadınla Evlendirmesi	60
1.3. Meslek ve Zanaat Cihetinden Denklik	64
1.4. Haramlık Doğuran Süt Emme Süresi	72
1.5. Eşlerin Vefatı Durumunda Varisler Arasında Mehrin Belirlenmesindeki İhtilaf.....	90
2. İMÂMEYN'İN İTTİFAK ETTİKLERİ MESELELERDEN MÜFTÂ BİH OLUŞU TARTIŞMALI OLANLAR	98
2.1. Müslüman Erkeklerin Sâbiî Kadınlarla Evlenme Meselesi	98
2.2. Yalancı Şahitliğe Binaen Nikâh Hükümü Meselesi	103
2.3. Mehri Almadan Kadının Kendini Kocasına Teslim Etmeme Hakkı Meselesi.....	110
3. DEĞERLENDİRME.....	120
SONUÇ.....	125
KAYNAKÇA.....	128

KISALTMALAR

b.	: bin, İbn (ođul, ođlu)
Bkz.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
d.	: Doğum
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	: Editör
h.	: Hicri
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İSAM	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi
m.	: Miladi
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm
sy.	: Sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
ts.	: Tarihsiz
vd.	: ve diđerleri

GİRİŞ

1. ÇALIŞMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ

Fıkhî görüşlerini ifade etmek için her ne kadar “Hz. Ömer’in mezhebi” veya “İbn Mesud’un mezhebi” tabirleri kullanılsa da mezheplerin teşekkül dönemine kadar sistematik anlamda bir mezhepten söz etmek pek mümkün görülmemektedir. Öyle ki Hz. Peygamber döneminde, örneğin namazla alakalı vahiy nazil olduktan sonra sahabe, Hz. Peygamberi namaz kılarken gördükleri şekilde namaz kılıyorlardı. O dönemde, abdestin farzlarının veya sünnetlerinin neler olduğu konusundan teknik bir şekilde bahsetmek mümkün değildir. Hz. Peygamberin irtihalinden sonra birçok sebepten dolayı, doğal olarak hem sahabe hem de tâbiîn kendi aralarında fıkhî meselelerde ihtilaf etmişlerdir. Mezheplerin teşekkülünden sonra fıkhî meselelerdeki ihtilaflar devam etmiştir. Bu ihtilaflar, İslam hukuk literatürünün zenginleşmesi ve hukukî çoğulculuk açısından önem arz edip rahmet olarak telakki edilirken, öte yandan hukukî istikrar ve emniyeti sağlama açısından bazı zorluklar yaratma potansiyeline sahiptir. Bu durum, fetva ve kaza faaliyetlerinde tek bir mezhebin uygulanmasının önemli sebeplerinden biridir. Bununla birlikte mezhepler arasında olduğu gibi bir mezhebin kendi içerisinde de ihtilafların olduğu bilinen bir gerçektir. Bu da mezhep içi tercihi zorunlu kılmaktadır. Tarih boyunca fakihler, farklı telif türlerinden kaleme aldıkları eserlerde doğrudan veya dolaylı olarak kendi dönemlerinin şartlarını göz önünde bulundurarak nakledilen rivayet/görüşlerin delil ve gerekçelerine bakarak tercih yapmışlardır.

Hanefî mezhebindeki Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) arasındaki ihtilafların boyutuna bakıldığında, özellikle bahsi geçen üç imamdan nakledilen görüş/rivâyetler arasındaki mezhep içi tercihin önemi daha açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Öyle ki, Hanefî fıkhının en temel kaynakları olan İmam Muhammed’in eserlerinde, Ebû Hanîfe’nin görüşü yanında kendisinin ve Ebû Yûsuf’un görüşlerine de yer verilmiştir. Daha sonra kaleme alınan Hanefî fıkıh eserlerinin tamamına yakınında, Ebû Hanîfe’nin görüşleriyle birlikte Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî’nin görüşleri de zikredilmiştir. Hanefî fakihler, erken dönemlerden itibaren farklı gerekçelerle birçok meselede Ebû Hanîfe’nin görüşünü terk edip Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’in görüşlerini müftâ bih olarak addetmişlerdir. Bu durumun bir sonucu

olarak Hanefî fıkıh literatüründe, Ebû Hanîfe'nin görüşüne muhalif İmâmeyn'in görüşleri hangi nedenlerle müftâ bih olarak kabul edildiği ve daha önemlisi bu görüşlerin mezhep kapsamına dahil edilip edilmeyeceği gibi konular yoğun bir şekilde tartışılmıştır.

Yukarıda temas edilen konular, Hanefî mezhep içi tercih bağlamında İmâmeyn'in mezhepteki konumunun ve görüşlerinin müftâ bih olmasının farklı açılardan incelenmesinin gerektiğini göstermektedir. Zikredilen bu konuların ele alınması, mezhep kavramının, Hanefî mezhebinin tabiatının, üç imam arasındaki ihtilaf sebeplerinin ve müntesip fakihlerin bu ihtilafa yaklaşımlarının anlaşılması bakımından önem taşımaktadır. Bununla birlikte müntesip fakihlerin, tarih boyunca değişen şartları göz önünde bulundurarak dönemin güncel fikhî meselelerine çözüm üretmek için tahrîc ve ictehad yoluyla üç imam arasındaki ihtilafı görüşlerden müftâ bih olanı nasıl tayin ettiklerinin ve bu görüşlerin müftâ bih hale geliş sürecinin anlaşılması açısından da yukarıda işaret edilen hususların ele alınması son derece önemlidir. Bu amaçla çalışmada İmâmeyn'in görüşlerinin mezhep kapsamında değerlendirilme problemi hem teorik ve tarihî açıdan hem de furû-i fıkıh kitaplarında münakehât bahisleri çerçevesinde tahlil edilecektir. Bu iki hususun her biri müstakil bir bölümde incelenecektir.

Birinci bölümün amacı İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muhalif görüşlerinin mezhep kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği ve bu bağlamda onların görüşlerinin mezhepte müftâ bih olması konusu teorik ve tarihî açıdan incelemektir. Bu konunun mezhep kavramının muhtevasıyla doğrudan ilişkisi olduğu için önce mezhep kavramı üzerinde durulup çalışmayla ilgili tespit edilen anlamları doğrultusunda Ebû Yûsuf ve Muahammed eş-Şeybânî'nin Ebû Hanîfe'ye muhalefeti ve bu muhalefetin sebepleri üzerine durulacaktır. Daha sonra müftâ bih kavramı ve şahıs merkezli tercih ilkelerinin müftâ bih görüşü belirlemedeki etkisi ele alınacaktır. Bu bölümde son olarak İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muhalif görüşlerinin mezhep kapsamında değerlendirilme problemi tahlil edildikten sonra, İmâmeyn'in ictehad seviyesi tespit edilmeye çalışılacaktır.

İkinci bölümün amacı ise, münakehât bahislerinde İmâmeyn'in görüşlerinin müftâ bih olduğu meselelerin tespitinden sonra bu görüşlerin müftâ bih hale geliş süreçlerini ortaya koymaktır. Bu amaçla ilgili meselelerin Hanefî fıkıh literatüründe tarihî süreç içerisinde nasıl ele alındığı incelenecektir. İlgili meselelerin -varsa İmam Muhammed'in kitapları gibi- ilk dönemden İbn Âbidîn'e (ö. 1252/1836) kadar nasıl ele alındığı; fakihlerin Ebû

Hanîfe ile İmâmeyn arasındaki ihtilafî meselelere yaklaşımları, ihtilafın sebepleri, yapılan gerekçelendirmelerin şekilleri, görüşlerin müftâ bih hale geliş sürecinde etkili olan sebepler ve bu bağlamdaki kırılma noktaları tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu hususların araştırılması, İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muhalif görüşlerinden müftâ bih olanları pratik bir şekilde tahlil edilmesinin önemini yanı sıra, fakihlerin tarih boyunca erkek ve kadınların münakehât bahislerinde karşılaştıkları çeşitli problemlere yaklaşımlarını, kendilerinden önceki fakihlere yönelttikleri eleştirileri, mezhep içindeki görüşleri gerekçelendirme biçimleri ve Hanefî mezhebinin nasıl dinamik bir yapı olduğunu anlamak için önemli ipuçları vermektedir. Bununla birlikte bu hususların ele alınması, sadece Hanefî mezhebinin bütüncül bir şekilde derinlemesine anlaşılması değil, aynı zamanda güncel fikhî problemlerin çözüm sürecinin daha isabetli ve uygulanabilir olmasına da katkı sağlayabilecektir.

2. ÇALIŞMANIN KAPSAMI

Bu çalışma Hanefî mezhebi ile sınırlı tutulmuştur. Birinci bölümde mezhep ve mezhep içi tercih kavramları mutlak olarak değil çalışmayla irtibatlı olan yönleriyle ele alınacaktır. İkinci bölümdeki meseleler incelenirken, İmâmeyn'in Ebû Hanîfe ile ittifak ettikleri ve mezhepte müftâ bih görüşlere yer verilmeyecektir. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin görüş bildirmediği ve İmâmeyn'in her ikisinin veya birinin görüşlerinin müftâ bih olduğu meseleler de ele alınmayacaktır. Çalışmanın konusuyla irtibatlı olduğu için yalnızca Ebû Hanîfe'nin görüşünün terk edilip İmâmeyn'in ittifak ettikleri görüşlerinin müftâ bih olduğu meseleler tahlil edilecektir. İmâmeyn'den sadece birinin görüşünün müftâ bih olduğu meseleler ele alınmayacaktır. İmâmeyn'in her ikisinin görüşünün müftâ bih olduğu tartışmalı meseleler de bu çalışmada ele alınmıştır. Bununla birlikte bu çalışma, Hanefî mezhebinde münakehât bahislerinde ihtilafî meselelerde hangi görüşün müftâ bih olduğunu tayin etmeyi hedeflememiş olup fakihlerin hangi görüşü müftâ bih olarak belirlediklerini tasvir etmeyi hedeflemektedir. Zira hangi görüşün müftâ bih olduğunu tayin etmek ehl-i tercih seviyesinde bir fakih olmayı gerektirir.

3. KAYNAKLAR VE YÖNTEM

Çalışmanın temel kaynaklarından birisi resmü'l-müftî çerçevesinde İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye karşı olan muhalefetinin değerlendirildiği eserlerdir. Resmü'l-müftî çerçevesindeki bu değerlendirmeler başlangıçta furû-i fikh, özellikle fetva kitaplarının

girişini ya da sonunda bazen de edebü'l-kâdî ve âdâbü'l-fetvâ gibi bahislerde kısa özet şeklinde ele alınmıştır. Daha sonra mezhep içi tercih ve usûlüne ilişkin kaleme alınan müstakil eserlerde zikredilmekle birlikte tabakâtü'l-fukahâyı konu alan eserlerde de bu değerlendirmelere yer verilmiştir.

Bu doğrultuda Ebü'l-Leys es-Semarkendî'nin (ö. 373/983) *en-Nevâzil* isimli eserinde “bâbü'l-fetvâ” başlığı altında; es-Sadruşşehîd unvanıyla bilinen Abdülaziz b. Mâze el-Buhârî'nin *Şerhu edebi'l-kâdî li'l-Hassâf* adlı eserinde Ebû Hanîfe ile ashâbının ihtilafı durumunda mezhebin bilinmesi bahsinde; Velvâlicî'nin (ö. 540/1146) *el-Fetâvası*'nda “ictihad ehliyeti” başlığı altında; Gaznevî'nin (ö. 593/1197) *el-Hâvi'l-kudsî* adlı eserinin sonunda; Kâdihân'ın (ö. 592/1196) *el-Fetâvâ*'sının girişinde “resmü'l-müftî” başlığı altında, Yûsuf b. Ömer el-Kâdurî'nin *Câmi'u'l-muzmerât ve'l-müşkilât* adlı eserinin mukaddimesinde yer verdiği değerlendirmeler çalışmamız açısından önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Bu kaynaklardaki değerlendirmeler, kısa ve özlü bir şekilde zikredilmiştir.

Kâsım b. Kutluboğa'nın (ö. 879/1474), *Muhtasaru'l-Kudûri*'nin üzerine yazdığı *et-Tashîh ve't-tercih* adlı eserinin mukaddimesindeki bilgiler; İbn Kemâl'in (ö. 940/1534) bir vakıf meselesiyle ilgili kaleme aldığı risalede yer verdiği *tabakâtü'l-fukahâ*'sı ve bu taksime yönelik yapılan eleştirilerin yer aldığı eserler; Bedreddin eş-Şühâvî'nin (ö. 984/1576) -ki Seyit Mehmet Uğur'un tespitiyle Hanefî mezhep içi tercih ve usûlünü konu alan ilk müstakil eseri yazan da odur- *et-Tırâzü'l-Müzhep fi tercihi's-sahîh mine'l-mezhep* adlı eseri; Pîrîzâde İbrahim'in (ö.1099/1688), *Risâle fi mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe*'si; Muhammed Fıkhî el-Aynî'nin (ö.1142/1730), âdâbü'l-fetvâyâ ilişkin kaleme aldığı *Edebü'l-müftî* risalesi çalışmanın kaynaklarından. Bu kaynaklar yukarıda işaret edilenlere nazaran daha sistematik bir yapıya sahiptir.

Abdulganî en-Nablûsî'nin (ö. 1143/1731) kaleme aldığı *el-Cevabü's-Şerîf* adlı risalesi İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muhalif görüşleriyle amel edenlerin nasıl Hanefî olarak adlandırıldığı ve bu üç imamın birbirinden farklı görüşlerin tek mezhep kapsamında değerlendirme problemini ele almaktadır. Nablûsî'nin bu risalesi konumuz açısından müstakil ilk eser olması bakımından önemlidir. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762), Muhammed el-Hudarî (ö. 1872-1927), Muhammed Bahî el-Mutî (ö. 1854-1935), Kevserî (1879-1952) ve Ebû Zehrâ (ö. 1898-1974) gibi fakihler -her ne kadar ona

bir cevap niteliğinde olmasa da- Nablûsî'nin bu risalede vardığı sonuçları eleştiriye tabi tutmuşlardır. Kevserî başta olmak üzere konuyla alakalı ismi zikredilen âlimlerin görüşleri değerlendirilecektir.

İbn Âbidîn'in Hanefî mezhep içi tercih usûlünün zirve noktasını teşkil eden, bu konuda ondan öncekilere kıyasla en kapsamlı ve sistemli olduğu kabul edilen *Şerhu Ukûdi resmi'l-müftî* adlı eseri ile *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr* isimli meşhur haşiyesinin girişinde zikrettiği bilgiler, bu çalışmada başvurulana ana kaynaklardan biridir. Leknevî'nin (ö.1304/1886), İmam Muhammed'in *el-Câmi 'u's-Sağîr*'i üzerine yazdığı *en-Nâfi 'u'l-kebîr* adlı şerhinin girişinde yer verdiği bilgiler ve Mercânî'nin (ö.1307/1889), *Nâzûrâtü'l-hak* adlı eserinin ilgili bölümleri de çalışmamız açısından önemlidir.

Birinci bölümde ve özellikle mezhep içi tercih usulü bağlamında İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muhâlif görüşlerinin mezhep kapsamında değerlendirme problemi teorik açıdan incelenirken buraya kadar zikredilen kaynaklardan istifade edilecektir.

İkinci bölümde, münakehât bahislerinde İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muhâlif görüşlerinin müftâ bih olduğu meseleler tahlil edilirken, İmam Muhammed'den İbn Âbidîn'e uzanan zaman diliminde kaleme alınmış Hanefî fûrû-i fıkıh eserlerine başvurulacaktır. Bu amaçla İmam Muhammed'in zâhiru'r-rivâye eserleri; Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Muhtasar*'ı; Cessâs'ın (ö. 370/981) *Şerhu Muhtasaru't-Tahâvî'si*; Ebü'l-Leys es-Semarkendî'nin *Nevâzil'i*; Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *Muhtasar*'ı, *et-Tecrîd*'i ve Kerhî'nin (ö. 340/952) *Muhtasarı*'na yazdığı şerhi, Debûsî'nin (ö. 430/1039) *el-Esrâr*'ı; Serahsî'nin (ö. 483/1090) *el-Mebsût*'u; İsbîcâbî'nin (ö. 535/1140) *Şerhu Muhtasaru't-Tahâvî'si*; Kâsânî'nin *el-Bedâ'i*'i (ö. 587/1191), Kâdîhân'ın *el-Fetâvâ* ve *Şerhu'l-Cami 'i's-Sağîr* adlı eserleri; Mergînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye*'si; Mevsilî'nin (ö. 683/1284) *el-İhtiyâr*'ı; Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Kenzü'd-dekâ'ik*'i; Zeylaî'nin (ö. 743/1342), *Tebyînü'l-hakâik*'i; *Hidâye* şerhlerinden Serûcî'nin (ö. 710/1310) *el-Gâye*'si, İtkânî'nin (ö. 758/1357), *Gâyetü'l-beyân*'ı ve İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) *Fethu'l-Kadîr*'i; Kâsım b. Kutluboğa'nın *et-Tashîh ve't-tercîh*'i; Zeynüddin İbn Nuceym'in (ö. 970/1563) *el-Bahrü'r-râik*'i; Şeyhîzâde Damâd Efendi'nin (ö. 1078/1667) *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhâr*'u; İbn Âbidîn'in *Reddü'l-muhtâr*'ı başvurulacak temel kaynaklardır. Bunların dışında diğer Kudûrî ve *Hidâye* şerhleri gibi birçok Hanefî fûrû-i fıkıh eserinden de yararlanılacaktır.

İlgili ihtilaflı meselelerdeki tarafların görüşlerinin -varsa delilleri- net bir şekilde bilinmesi ve daha sonra yapılan gerekçeler yahut kayıtlardan ayırt etmek için İmam Muhammed'in eserleri; Ebû Hanîfe'nin görüşünün gerekçelerini erken dönemde nasıl ele alındığını tespit etmek ve sonraki dönemlerde yapılan gerekçelerle kıyaslamak amacıyla Cessâs ve Kudûrî'nin eserleri, her iki tarafın görüş ve gerekçelerinin bilinmesi için ise öncekilere nazaran daha sistematik olan Serahsî, Kâsânî ve Mergînânî'nin eserlerinden istifade edilecektir. İmâmeyn'in görüşlerinin müftâ bih olmasında etkili olan faktörler ve fakihlerin bilinmesinde Ebü'l-Leys, İsbicâbî, Kâdihân, İbnü'l-Hümâm ve Kâsım b. Kutluboğa'nın eserleri büyük önem arz ederken, ilgili meselelerin kapsamlı bir şekilde anlaşılması bakımından Serûcî, Zeylaî, İbn Nüceym ve İbn Âbidîn'in eserleri önemli bilgiler ihtiva etmektedir.

4 LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ

4.1. Arapça Literatür

Ahmed Rıza Han (ö.1921) *Ecle'l-i'lâm enne'l-fetvâ mutlakan alâ kavli'l-İmâm* adlı risalesinde, meşâyihin Ebû Hanîfe'ye muhalif bir görüşü tercih etmeleri halinde bile mutlak olarak onun görüşünün tercih edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu risalede İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muhalefetinden çok genel olarak meşâyihin tercihleri üzerinde durulmuştur. Müellifin İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye yönelik muhalefetinin değerlendirmesi ise *el-Fetâva'r-Radeviyye* adlı eserinin ilgili bölümlerinde yer almaktadır. Ahmed Rıza Han, mehirle ilgili olan ve bu çalışmada da tahlil edilecek bir meselede -muhtemelen zamanında yaşamış olan Mahmud isminde- bir hocanın İmâmeyn'in görüşünü tercihine ve tercih sebeplerine yer verdikten sonra ona ayrıntılı bir şekilde cevap vererek mutlak olarak Ebû Hanîfe'nin görüşünün tercih edilmesi gerektiğini savunmuştur.

Tekvînu'l-mezhebi'l-Hanefî adlı kitabın müellifi Sâid Bektaş, Nablûsî'nin risalesi ve ona yöneltilen eleştirilere yer verdikten sonra, İmâmeyn'in mutlak müctehid olduklarını kabul etmekle birlikte, Hanefî mezhebinin sadece Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden müteşekkil olduğunu öne sürmektedir. Bektaş'ın bu görüşü benimsemesinin sebebi, İmâmeyn'in müftâ bih görüşlerinin çok az olduğu iddiasıdır. Onun bu iddiasının, metin (mütûn) türündeki kitaplarda İmâmeyn'in görüşlerinin çok az tercih edildiği yönündeki kabulüne dayandığı anlaşılmaktadır. Halbuki sadece metinlere bakarak böyle bir hükme ulaşmak

pek doğru değildir. Nitekim kendisi, şerh ve hâşiye türünden kitaplarda İmâmeyn'in görüşlerinin daha fazla tercih edildiğini ifade etmiştir.

Hidâye'deki ihtilaflı meselelerden hangisinin müftâ bih olduğunu tespit etmeyi amaçlayan Ğulâm Kâdir en-Nu'mânî'nin *Tercîhu'r-râcih* isimli eseri, Arap dünyası ve Türkiye'deki benzer çalışmaların aksine mezhepteki müftâ bih görüşün tespiti konusunda büyük ölçüde başarılı bir çalışmadır. Fakat bu eserde ilgili meselelerin tahliline yer verilmemiştir. Ayrıca bu eserde müftâ bih olarak takdim edilen bazı görüşlerin müftâ bih oluşu tartışmaya açıktır. Çalışmamızı ilgilendiren bölüm olan münakehâtla ilgili meselelerden "Yalancı şahitliğe binaen nikâhın hükmü" konusunda hangi görüşün müftâ bih olduğu hususu tartışmalı iken müellif, kesin bir şekilde İmâmeyn'in görüşünün müftâ bih olduğunu kaydetmektedir.¹ Onun İmâmeyn'in görüşünün tercih etmesinin, hocasının da aynı yönde bir tercih yapmış olmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bu meselede görüşlerine yer verdiği fakihlerin tercih ibareleri ise, yazarın anladığı şekliyle İmâmeyn'in görüşünü tercih etmeyi gerektirmez.

Muhammed Takî el-Osmanî'nin *Usûlü'l-iftâ ve âdâbühü* ve Salah Ebu'l-Hâc'ın *İs'âdü'l-müftî* adlı eserlerinin ilgili bölümlerinde İbn Kemâl'in tabakâtu'l-fukahâ'sı eleştirilere tabi tutulmuştur. Lü'ey el-Halîlî'nin *Esbâbü 'udûli'l-Hanefiyye 'ani'l-fütyâ bizâhiri'r-rivâye* adlı eseri için de benzer şeyler söylemek mümkündür. Halîlî'nin bu çalışması, zâhiru'r-rivâyeye muhalif görüşlerin hangi durumlarda müftâ bih olduğunu ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir.

Mahmud Ahmed Abdurrahîm er-Remâdne'nin *Muhalefetu's-sâhibeyn li'l-imâmi Ebî Hanîfe fî bâbi't-talâk* isimli makalesi, Hanefî mezhebinde Talâk bahisleri çerçevesinde İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muhalif görüşlerini tespit etmeyi hedeflemektedir. Fakat yazar, bu makalede tahlile yer vermemekte ve müftâ bih görüşleri kendi tercihi göre belirlemektedir.

Ali Abdülkerîm Muhammed el-Menâsîr, *Muhâlefetu Ebî Yûsuf ve Muhammed li- Ebî Hanîfe fî mesâili'n-nikâh* adlı yüksek lisans tezinde, nikâh bahisleri çerçevesinde İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettiği meseleleri incelemeyi hedeflemiştir. Ancak bu meseleleri ele alırken görüşün müftâ bih hale geliş süreci, müftâ bih olmasında etkili

¹ Ğulâm Kâdir Numânî, *Tercîhü'r-râcih bi'r-rivâye fî mesâili'l-Hidaye, yani beyanü'l-kavl'r-râcih* (Akora Hattak, 2004), 250.

sebepler ve fakihler veya fakihlerin ilgili konudaki gerekçelendirmeleri ve birbirlerine olan eleştirilerini ele almamıştır. İmâmeyn'in görüşlerinin müftâ bih olduğu meseleleri değil de genel olarak ihtilafli meseleleri ele alan yazar, “Vekilin müvekkilini dengi olmayan bir kadınla evlendirmesi”, “Eşlerin vefatı durumunda varisler arasında mehrin tesmiyesindeki ihtilaf” ve “Yalancı şahitliğe binaen nikâhın hükmü” gibi birçok ihtilafli meseleye çalışmasında yer vermemiştir. Ayrıca yer verdiği bazı ihtilafli meselelerde müftâ bih görüşü doğru bir şekilde tespit etmediği görülmüştür. Çalışmamızda incelenecek meselelerden örnek verecek olursak “Din (diyanet) ve takvâ cihetinden denklik” konusunda birçok Hanefî fakihin, İmam Muhammed'in görüşünün müftâ bih olduğunu kaydetmesine rağmen, başka bir ifadeyle hangi görüşün müftâ bih olduğu tartışmalıyken, kesin olarak Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un görüşünün müftâ bih olduğunu ifade etmiştir. Yine “Mehri almadan kadının kendini kocasına teslim etmemesi” meselesinde Hanefî fakihler İmâmeyn'in görüşünün müftâ bih olduğunu kaydederken, yazar müftâ bih olanın Ebû Hanîfe'nin görüşü olduğunu zikretmiştir. Bu yanlış tespitlerin sebebinin, yazarın fûrû-i fıkıh kitaplarına atıf yapmadan doğrudan resmü'l-müftâ ilkelerine göre müftâ bih görüşü tespit etmeye çalışması olduğu anlaşılmaktadır.

Hanefî mezhebinde İmâmeyn ile Ebû Hanîfe arasında çeşitli bahislerdeki ihtilaflar lisansüstü tezlere konu olmuştur. Abdülmetîn Şehîdî'nin *el-Mesâil elletî hâlefe fihâ es-Sâhibân Ebâ Hanîfete fi'l-muâmelâti'l-mâliyye* isimli doktora çalışması; Lemyâ Muhammed Sadeke Bâ Haydara'nın *el-Mesâil'u'l-letî hâlefe fihâ es-Sâhibân ev ehaduhumâ el-İmâm Ebâ Hanîfete fi bâbi't-tahâre*; Faysâl el-Hilâlî'nin *el-Mesâilu'l-fikhiyyetü'l-letî hâlefe fihâ's-Sâhibân ev ehaduhumâ el-İmâme Ebâ Hanîfete fi kitâbi's-salât*; Cihân el-Kiyâm'ın *Muhâlefâtu'l-Kâdî Ebû Yûsuf ve Muhammed b. el-Hasan (es-Sahibân) li'l-İmâmi Ebî Hanîfete fi mesâili'l-kisâsi ve'l-hudûd* ve Şerîf eş-Şevâbike'nin *Muhâlefetu's-Sâhibeyni li Ebî Hanîfete fi'l-muâmelâti'l-mâliyye* isimli yüksek lisans tezleri, İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye ismi geçen bahislerde genel olarak muhalefet ettikleri meselelere hasredilmiş çalışmalardır.

4.2. Türkçe Literatür

Osman Bayder'in *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı, Hanefî Mezhebi Örneği* adlı kitabı, “kurucu imam” kavramı ve mezhep içi fakihlerin kurucu imama muhalefetlerinin mahiyetini ortaya koymayı amaçlayan önemli bir çalışmadır. Bayder

“Hanefî mezhebinde kurucu imam problemi” başlığı altında İmâmeyn’in kurucu imam olmadığını ispatlamak amacıyla İbn Kemâl ve Nablûsî’yi takip ederek İmâmeyn’in Ebû Hanîfe’nin usûlünü izlediklerini ifade etmektedir. Çalışmamızda İmâmeyn’in ictehad seviyeleri ele alınırken, Bayder’in ilgili meseledeki görüşüyle örtüşmeyen bir sonuca varılmıştır. İmâmeyn’in de kurucu imam olduğuna delalet eden hususları ele aldıktan sonra *Bidâye*, *Muhtasarü’l-Kudûrî*, *Vikâye* ve *Kenz* gibi mezhep kitaplarında İmâmeyn’in müftâ bih görüşlerinin çok az olduğunu ifade etmiştir. Bayder’in bu eserlere ‘mezhep kitapları’ demesinin nedeni İbn Âbidîn’in *Şerhu ‘Ukûdi resmi’l-müftî*’indeki ibareleridir. Bayder, ismi geçen metinler gibi kitapların dışında, İmâmeyn’in görüşleriyle fetvâ verilse bile, bu görüşlerin “mezhep görüşü” olmadığını belirtmiştir. Hâlbuki, yukarıda temas edilen metinler, mezhebin görüşünü nakletmek için kaleme alınsa da İbn Âbidîn, bu eserleri zikretmeden önce “mezhebin kitapları” değil “mezhebin metinleri” demiştir. İki kavram birbirinden farklıdır. Nitekim İbn Âbidîn, bu metinlerin muteber olduğunu kaydettikten sonra muteber olmayan Molla Hüsrev’in (ö. 885/1480) *el-Gurer* ve Timurtaşî’nin (ö. 1006/1598) *et-Tenvîr* isimli metinlerini zikretmektedir. Daha sonra İbn Âbidîn yukarıda ismi geçen metinlerden farklı ve müdellel olan eserlere değinmektedir. Sonuç itibariyle İbn Âbidîn, metin (mütûn) kategorisinde muteber olanları ortaya koymuştur. İbn Âbidîn, bu muteber olan metinlerin karşısında diğer eserleri değil, *Gurer* ve *Tenvîr* gibi metinleri göstermiştir.

Seyit Mehmet Uğur’un *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü* isimli kitabında Mezhep içi tercih ve usulü çok yönlü ve kapsamlı bir şekilde incelenmiştir. Uğur, şahıs merkezli tercih ilkeleri başlığı altında İmâmeyn başta olmak üzere Hanefî fakihlerin Ebû Hanîfe’ye muhalif görüşlerinin mezhep kapsamında değerlendirilme problemini “Aslında aralarında bir muhalefet yok” şeklinde bir görüş benimseyerek çözmeye çalışanların argümanlarını incelemiştir. Aynı yazar, “Hanefî Mezhebinde Müftâ Bih Görüşün Belirlenmesinde Meşâyihim Rolü” isimli makalesinde, Hanefî mezhebinin yalnızca Ebû Hanîfe’nin ictehadlarından ibaret olduğu şeklindeki yaklaşımın problemliliğini belirtmiştir.

Sırrı Fuat Ateş, *Hanefî Mezhebi Bağlamında Mezhep İçi İhtilaf* isimli kitabında “Hanefî Mezhebi” başlığı altında İmâmeyn’in mutlak müctehid olduğunu kabul edenler ve etmeyenlerin görüşlerini ele almıştır.

Mustafa Ateş'in *Hanefî Mezhebinde Meşâyih* adlı kitabı, meşâyih kavramı ve kavramla ilgili meseleler hakkında önemli bilgiler ihtiva eden bir çalışmadır. Yazar, çalışmasının önsöz ve girişinde, Ebû Hanîfe'nin Hanefî mezhebinin kurucusu olarak anılmasına rağmen, bu mezhebin, İmâmeyn başta olmak üzere diğer talebelerin, hatta meşâyih'in katkılarıyla oluşan kolektif bir yapı olduğunu belirtmektedir. Bu kitapta meşâyih fetvalarının müftâ bih hale geliş süreçleri de incelenmiştir.

Yine Mustafa Ateş'in "Hanefî Mezhebine Göre Talakın Gizlenmesi Durumunda İddetin Başlangıcı: Meşâyih Fetvasının Müftâ Bih Hale Geliş Süreci" ve Süleyman Kaya'nın "Vekalet Akdine Dair Bir Tartışma Bağlamında Osmanlı Döneminde Fetvanın Müftâ-bih Hale Geliş Süreci" isimli makaleler, bir görüşün müftâ bih hale geliş sürecini konu edinen çalışmalardır. Ferhat Koca, "Hanefî Mezhebinde Ebû Hanîfe ile Ebû Yusuf ve Muhammed Arasındaki Hukuki Görüş Farklılıkları" isimli makalesinde Hanefî mezhebinin kuruluş ve gelişiminde Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî arasındaki hiyerarşik yapı ve aralarındaki ihtilafları ele almaktadır. Hacı Mehmet Günay, "Hanefî mezhebinin mezhep içi işleyişi: Görüşler, hiyerarşisi ve Ebû Hanîfe'nin görüşünün tercih edildiği durumlar" isimli makalesi de bu bağlamda zikredilebilir. İlyas Yıldırım'ın "Hanefî Geleneğin İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye Muhâlefetini Yorumlayışı: Öşür Merkezli Bir Okuma" ve Ömer Faruk Atan'ın "Hanefî Mezhebinde Kurucu Fakîhlerin Hac Konularındaki İhtilâflarının Değerlendirilmesi" isimli makaleleri de bahsi geçen konularda İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muhalefetinin değerlendirildiği çalışmalardır. Emel Kahrıman'ın "Hanefîlerde Müftâbih Görüşün Keyfiyeti" isimli makalesi, her ne kadar isminden dolayı özgün bir çalışma olduğu izlenimini verse de içeriğine bakıldığında Seyit Mehmet Uğur'un yukarıda zikredilen kitabından bazen atıf yapılarak bazen de atıf yapılmayarak büyük ölçüde istifade edildiği anlaşılmaktadır.

Nikâh bahisleri çerçevesinde İmâmeyn'in veya onlardan birinin Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettiği meseleler lisansüstü çalışmalara ve bir makaleye konu olmuştur. İsmail Akça'nın *Ebû Hanîfe ve İmâmeyn Arasındaki Fikhî İhtilafların Tespit ve İncelenmesi (Aile Hukuku Özelinde)* isimli yüksek lisans tezinde, nikâh ve talak bahisleri çerçevesinde İmâmeyn'in -müftâ bih olan değil de genel olarak- Ebû Hanîfe'ye muhalif görüşleri ele alınmıştır. Tezimizle ilgili olan meseleler nikâh bölümünde olduğu için söz konusu bölüm incelendiğinde, yazarın ihtilaflı meselelerin hepsini ele almadığı görülecektir. Örneğin ismi geçen tezde "Vekilin müvekkilini dengi olmayan bir kadınla evlendirmesi", "Eşlerin

vefatı durumunda varisler arasında mehrin tesmiyesindeki ihtilaf” ve “Yalancı şahitliğe binaen nikâhın hükmü” gibi meselelere yer verilmemiştir. Yazar, “Nikâhta velinin izni” gibi birçok meselede müftâ bih görüşe değinmemekte, Neseфі ve Tahâvî başta olmak üzere birkaç fakihin tercihini zikretmektedir. Bununla birlikte baba ve dedelerin Müslüman olmaları bakımından denkliği meselesinde olduğu gibi, müftâ bih olan Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed’in görüşü olmasına rağmen onların görüşünün müftâ bih olduğunu zikretmemekte, kendi değerlendirmelerine yer vermektedir.

Nevzat Bakırcı’nın *Mergînânî’nin el-Hidâyesi’nin İbadetler ve Nikâh Bölümlerinde İmâmeyn’in İmam A’zam Ebû Hanîfe’ye Karşı Birleştiği Görüşler* adlı yüksek lisans çalışmasında, yazar giriş bölümünde, *Hidâye* üzerine yapılan çalışmaları incelediğinde mezhep içi görüş farklılığına dair bir çalışmanın yapılmadığını belirtmiştir. Ancak yukarıda Arapça literatür başlığı altında zikredilen Ğulâm Kâdir en-Nu‘mânî’nin *Tercîhu’r-râcih* isimli eseri 2004 yılında yayımlanmıştır. Bu eserde, *Hidâye*’deki mezhep içi ihtilaflı meseleler tespit edilerek müftâ bih olanlar belirlenmeye çalışılmıştır. Adı geçen tezin özet ve giriş bölümünde, deliller ve ihtilaf sebepleri tahriç edilerek *Hidâye* bağlamında müftâ bih görüşlerin tespit edilmeye çalışılacağı ifade edilmiştir. Fakat incelenen meselelere bakıldığında delil ve ihtilaf sebeplerine çok özet bir şekilde yer verildiği görülecektir. Müftâ bih görüşler de birçok meselede yanlış bir şekilde tespit edilmiştir. Daha doğrusu yazar çoğunlukla müftâ bih görüşü belirlemek için fûrû-i fıkıh kitaplarına atıf yapmadan kendi tercihlerine yer vermiştir. Örneğin, kadının mehr-i misilden az bir mehirle evlenmesi durumunda, velinin, kocanın mehr-i misil vermemesi halinde kadını kocadan ayırma hakkı meselesinde müftâ bih olan Ebû Hanîfe’nin görüşü iken, İmâmeyn’in görüşünün tercihe daha şayan olduğunu kaydedip Hanefî fakihlerin İmâmeyn’in görüşünü tercih ettiklerini ve bu konuda görüş birliğinin oluştuğunu iddia etmektedir. Halbuki böyle bir durum söz konusu değildir. Nitekim yazar bu iddiasını öne sürerken hiçbir kaynağa atıf yapmamaktadır. “Bekâreti zina ile giden kızının izni”, “Babanın küçük ve bakire olan kızı mehr-i misilden az bir mehirle evlendirme hakkı” ve “Gayr-ı müslim bir kadının memleketini terk edip İslam memleketine göç ederek evlenmesi durumunda iddetin hükmü” meselelerinde de benzer şeyler söylenebilir. Yine aynı yazarın “İmâmeyn’in İbadet ve Nikâh Konularında Müftâ Bih Kabul Edilen Görüşlerine el-Hidâye Özelinde Mukayeseli Olarak Genel Bir Bakış” isimli makalesinde, nikâhla ilgili ihtilaflı meselelere yer verilirken boşanma ile alakalı bir meseleye yer

verilmiştir. Yazar, yukarıda temas edilen mehirle ilgili meselede tezinde olduğu gibi bu makalede de müftâ bih olmayan görüşün kabule daha şayan olduğunu kaydetmiştir.

Bir önceki çalışmada söylenenlerin benzeri, Ayşe Öztürk'ün *Mergînânî'nin el-Hidâyesi'nin Temizlik, İbâdetler ve Nikâh Bölümlerinde İmâm Muhammed'in Tek Kaldığı Ebû Hanîfe'ye Muhâlif Görüşleri* ve Arafat Kılıçoğlu'nun *Mergînânî'nin el-Hidâye'sinin Tahâret, İbâdât ve Münâkehat Bölümlerinde İmâm Ebû Yûsuf'un Tek Kaldığı Muhâlif Görüşleri* isimli yüksek lisans çalışmaları için de geçerlidir. Seyfullah Kara'nın *Mevsûlî'nin Muhtar Adlı Eserinin İbâdât ve Muamelât Bölümlerinde İmâmeyn'in İhtilafı Olan Yerlerin Tespit ve Tahlîli* isimli yüksek lisans tezinde ise, müftâ bih görüşlere değinilmemekte, tezin başlığında tahlil yazılmasına rağmen herhangi bir tahlilin yapılmadığı görülmektedir. Gülay Üregen'in *Muhammed Şeybânî'nin Mezhep İçi Farklı Görüşleri* adlı yüksek lisans tezi için de benzer şeyler söylemek mümkündür.

Yukarıda makalesine işaret edilen Emel Kahirman'ın *İmâmeyn'in İbadet ve Aile Hukuku Alanındaki Müftâ Bih Görüşleri (el-İhtiyar Örneği)*, İsmail Barlas'ın *Kudûrî'nin Muhtasar'ında İmâmeyn'in İttifak Ettiği Meselelerin Tesbit ve Tahlili* isimli yüksek lisans tezleri ve Selman Demirboğa'nın *İmâmeyn'in Hanefî Mezhebindeki Konumu* isimli doktora tezi ise yazımı devam eden çalışmalardır.

BİRİNCİ BÖLÜM
HANEFÎ MEZHEBİNDE MEZHEP İÇİ TERCİH BAKIMINDAN
İMÂMEYN'İN KONUMU

1. MEZHEP KAVRAMI

Sözlükte esas itibariyle, “güzellik, taze” ve “ilerlemek, geçmek, gitmek” gibi manalara gelen “مذہب” kökünden türeyip² ism-i mekân, ismi-i zaman ve masdar konumunda gelen “mezhep” kelimesi, gidilen yol veya zaman, takip edilen yöntem ve itikad demektir.³ Modern dönemde genel olarak dini ve felsefi alanlarda “ekol” veya “doktrin” sözcüklerine karşılık gelen⁴ “mezhep/mezahip” terimi, itikadi, fikrî ve felsefi ekolleri ifade etmek için kullanılmaktadır.⁵ Daha dar anlamıyla “fıkıh mezhebi”nin mahiyeti ve fıkıh mezheplerinin teşekkül süreci hakkında pek çok çalışma bulunmaktadır.⁶ Mezhep kavramının çalışmamızla ilgili olan yönü, mutlak olarak mezhepler veya mezheplerin teşekkül süreçleri değil de kendisine mezhep nispet edilen imamın görüşünün dışındaki görüşlerin mezhepten sayılıp sayılmayacağı meselesi ile bu görüşlerin mezhepte müftâ bih kabul edilmesinin neden olduğu tartışmalar açısından mezhebin anlamı ve muhtevasıdır.

Mezhep teriminin ilk asırlardaki kullanımından sonra mevcut manalarını da muhafaza ederek anlam gelişmesine uğraması, dolayısıyla yeni muhtevalar kazanması; terimin ne olduğu konusunda farklı telakkîlere yol açmıştır.⁷ İlk asırlarda yazılan fıkıh kitaplarında mezhep, “bir fakihin bir meseledeki fikhî görüşü” anlamına gelmektedir.⁸ Mezhep kavramının bu kullanımı, mezheplerin teşekkülünden önceki dönemde kullanılmaktadır,

² Ebü'l-Hüseyn İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luğa*, thk. 'Abdusselâm Muḥammed Hârûn (Mısır: Dâru'l-Fikr, 1399), 2/362.

³ Ebü Fadl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 1/394; Muhammed Abdürraûf Münâvî, *et-Tevkîf alâ Muhimmâti't-Ta'rîf*, thk. Celal el-Esyûtî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 395.

⁴ Abdulkadir Şener, “İslamda Mezhepler ve Hukuk Ekolleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1-4 (1983), 371.

⁵ Bkz. Muhammed Ebû Zehrâ, *Tarihü'l-Mezahibi'l-İslamiyye fi's-Siyase ve'l-Akaid ve Tarihi'l-Mezahibi'l-Fikhiyye* (Daru'l-Fikri'l-Arabi, 1996); Muhammed Ğallab, *El-Mezahibu'l-Felsefiyyeti'l Uzmâ fi'l Usuri'l Hadiseti* (Mısır: Daru İhiyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1948); Fevz Abdullatif Kürdî, *el-Mezahibu'l Felsefiyyeti'l-İlhadiyyeti'r-Ruhiyyeti ve tatbikatühâ el-Muâsıra* (Suudi Arabistan: Merkezi't-Ta'sil, 2015).

⁶ Eyyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*, ; (İstanbul : Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 5-48; Nail Okuyucu, *Şafii Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İfav Yayınları, 2015), 26-57; Osman Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı Hanefi Mezhebi Örneği* (Maarif Mektepleri, 2018), 17-34; Seyit Mehmet Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü* (İfav Yayınları, 2019), 29-35; Murat Şimşek, “Fikhî Mezhep -Teori ve Pratik Arasında-”, *Gerilim ve Çatışma Arasında Mezhep*, ed. Mustafa Tekin (Eskiyeni Yayınları, 2017), 241-281; Osman Güman (ed.), *Modern Çağda Fıkıhın Anlam ve İşlevi* (Ensar Neşriyat, 2020).

⁷ Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü*, 29.

⁸ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Üm*, thk. Muhammed Zühdi Neccar (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983), 2/101.

bu dönemde teknik anlamda bir mezhepten bahsetmek pek isabetli değildir.⁹ Mezheplerin teşekkülünden sonraki dönemde mezhebin, bağlama göre değişen ve farklı muhtevaları içeren bir kavram olduğu söylenebilir. Şâfiî fakih Sem‘ânî (ö. 562/1166) ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044) mezhebin “bir insanın belirli bir meseledeki kesin kanaati”¹⁰, Hanbelî fakihlerden Takıyyüddin İbn Teymiye (ö. 728/1328) ve Merdâvî (ö. 885/1480) gibi âlimler, mezhebin, “müctehidin belirli bir meselede bir delile dayanarak belirttiği ve rücu etmediği görüş”¹¹ anlamına geldiğini belirtmişlerdir. Malikî fakih Karâfi (ö.684/1285), ayrıntılarıyla izah etmeye çalıştığı mezhebin, “imama has olan şer‘î-fer‘î-ictihâdî hükümler ve o imama has olan bu hükümlerin, sebep, şart, mânî ve delilleridir” şeklinde olduğunu belirtir.¹² Hanefî fakih Hamevî (ö.1098/1687) ise, Karâfi’nin tanımına benzer bir şekilde mezhebin, “bir müctehide has olan ve zannî delillerden elde edilen ictihâdî, fer‘î ve şer‘î hükümler” olduğunu belirtmiştir.¹³ Hanefî fakih Kâfiyeci (ö.879/1474) mezhebin, “müctehidin zannî delillerden elde ettiği kendisine has şer‘î, fer‘î ve ictihâdî hükümler”¹⁴ olduğunu belirttikten sonra, ikinci bir tanımla mezhebi açıklar ve Karâfi’nin tanımına iki açıdan itiraz eder.¹⁵ Kâfiyeci’nin ikinci tarifine göre mezhep, “müctehidin, zan elde etmek için kesbiyle elde ettiği, kendisine has zannî şer‘î meselelerdir.”¹⁶ İkinci tarifinin dikkat çeken yönü, hüküm yerine mesele kavramının kullanılmasıdır. Bu tarife göre mezhebin temelinde hükümler kümesi değil de meseleler bulunmaktadır. Eyüp Said Kaya’nın tespitiyle bu durumda, bu hükümleri ihtiva eden meseleler ekseninde gelişen bütün faaliyetleri (âlimlerin ve metinlerin arasında teşekkül eden ilişki ağları, kaza, fetva, tedris, fakihlerin biyografileri ve fikhın tatbikine yönelik

⁹ H. Yunus Apaydın, “Fıkıh Üretiminde Meşruiyet Ölçüsü: Ekol Sistematiği”, *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu*, (2017), 88.

¹⁰ Ebü'l-Muzaffer Mansûr Sem‘ânî, *Kavâti‘u’l-edille fi’l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1999), 2/337; Ebu’l-Hüseyin Basrî, *el-Mu‘temed fi usûli’l-fikh*, thk. Halil el-Meys (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1982), 2/313.

¹¹ Ebu’l-Hasen Alâüddîn Ali Merdâvî, *et-Tahbîr fi şerhi’t-Tahrîr*, thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn vd. (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2000), 8/3963; Mecdüddin İbn Teymiyye vd., *el-Müsevvede fi usûli’l-fikh*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Matba‘atu’l-Medenî, ts.), 533.

¹² Ebu’l-Abbas Şihâbüddin Ahmed b. İdris Karâfi, *el-İhkâm fi temyîzi’l-fetâvâ ‘ani’l-ahkâm ve tasarrufâti’l-kâdî ‘ani’l-imâm*, thk. Abdülfettah Ebû Ğudde (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1995), 195.

¹³ Ebu’l-Abbas Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed Hamevî, *Ğamzû ‘uyûni’l-besâir şerhu Kitâbi’l-eşbâh ve’n-nezâir* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1985), 1/30.

¹⁴ Ebü Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleymân Kâfiyeci, *Kitâbü’l-ferah ve’s-sürûr fi beyâni’l-mezâhibi’l-erbe‘ati ve’l-usûr*, thk. Hasan Özer (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011), 145.

¹⁵ Kâfiyeci, *el-Ferah ve’s-Sürûr*, 148; Eyyüp Said Kaya, “Mezhep İlmi: Kâfiyeci’nin Fıkıh İçin Yeni Bir Alt-Disiplin Teklifi”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 26/50 (2021), 27.

¹⁶ Kâfiyeci, *el-Ferah ve’s-Sürûr*, 146.

toplumsal kurumlar) ihtiva etmesinin mümkün olacağı inittbâını verse de Kâfiyeci'nin hüküm yerine mesele kelimesini tercihinin ardında yatan sebebin, mezhebin muhtevasını yeniden belirlemek olmadığı anlaşılmaktadır. Kâfiyeci'nin amacının, kavramları mantık ilmine göre doğru kullanmak olduğu görülmektedir.¹⁷ Karâfi ve Kâfiyeci, mezhebi tanımlarken, mezhebin kat'î nas olan hükümler -örneğin, namazın vacip olması- için değil de icthadî hükümler için kullanıldığına dikkat çekmişlerdir.¹⁸ Buraya kadar zikredilen âlimlerin, mezhep ile kendisine mezhep nispet edilen imamların görüşlerini aynileştirdikleri görülmektedir.

Hanbelî fakih İbn Hamdân (ö. 695/1295) ve Malikî fakih Adevî'nin (ö. 1189/1775) yaklaşımları ise mezhebin, mezhep imamının görüşleriyle sınırlı olmadığı şeklindedir. İbn Hamdân mezhebi, "İmamın açıkça beyan ettiği, işaret ettiği veya sonraki alimlerin o beyan veya beyanın ta'lilinden tahric yoluyla elde ettikleri görüşler"¹⁹ olduğunu belirtir. İbn Hamdân, zikredilen önceki yaklaşımlardan farklı olarak, mezhepte diğer âlimlerin tahric yoluyla elde ettikleri fikhî görüşü mezhebin tarifine dahil etmiştir. Adevî, mezhebin sadece mezhep imamının görüşlerinden ibaret olmadığını belirtir. Ona göre mezhep hem mezhep imamının görüşleri hem de onun metodunu izleyen ashâbının görüşlerinden müteşekkildir. Ashâbının görüşlerini mezhepten saymanın nedeni ise, bu görüşlerin mezhep imamının kâide ve usullerine göre elde edilmiş olmasıdır.²⁰

Hanefî fakih İbn Âbidîn (ö.1252/1836), Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed'in (ö. 189/805) Ebû Hanîfe'ye ait birbirinden farklı olan görüşleri benimseyip aralarında tercih yaptıklarını ifade eden ibareyi şerh ederken, İmâmeyn'in görüşlerinin aslında tamamen Ebû Hanîfe'nin görüşleri olduğunu ve İmâmeyn'in bu konuda yemin ettiklerini ifade eden nakillere yer verir.²¹ İbn Âbidîn'in bu bağlamdaki ifadeleri, onun Hanefî mezhebini Ebû Hanîfe'nin benimsediği şer'î hükümler bütünüyle aynileştirdiğini göstermektedir. Fakat bu ifadeleri, onun mezhebe olan yaklaşımının bu şekilde olduğuna

¹⁷ Kaya, "Kâfiyeci, Mezhep İlmi", 24.

¹⁸ Karâfi, *el-İhkâm*, 194; Kâfiyeci, *el-Ferah ve's-Sürûr*, 146.

¹⁹ Ebû Abdullah Necmeddin İbn Hamdân, *Sıfatü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*, thk. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1977), 113.

²⁰ Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed es-Saîdî Adevî, *Hâşîye 'alâ Şerhi Muhtasari Halîl* (Beyrut: Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1900), 1/35.

²¹ Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el- Halebî, 1966), 1/67; Ayrıca bkz. Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidîn, *Şerhu 'Ukûdi resmi'l-müftî*, thk. Şah el-Mensûr Ebû Lübâbe (Karaçi: Er-Reşîd, 2005), 94-97 İbn Âbidîn'in bu görüşü daha sonra değerlendirilecektir.

hükmetmek için yeterli değildir. Çünkü İbn Âbidîn, daha önce ifade edilen klasik dönem alimleri gibi, mezhep kelimesini farklı anlamlarda kullanmaktadır.²² Ayrıca İbn Âbidîn, meşâyihin tercihi durumunda İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muhalif olan görüşlerini, örf, fesad-ı zaman veya zaruret gerekçeleriyle meşâyihin Ebû Hanîfe'ye, hatta zâhiru'r-rivâyeye muhalif olan görüşlerinin mezhep muhtevasına dâhil olduğunu açıkça zikretmektedir. Ona göre bunun sebebi, bu görüşlerin hepsinin Ebû Hanîfe'nin usûl ve kaidelerine dayanmış olmasıdır.²³ Bu bağlamda Seyit Mehmet Uğur'un tespitiyle İbn Âbidîn'in ve genel olarak fukahânın, mezhebi biri dar, diğeri geniş olmak üzere iki şekilde tasavvur ettikleri söylenebilir. Dar anlamıyla mezhep, mezhep imamının fikhî görüşler bütünüdür. Geniş anlamıyla mezhep ise, mezhep imamının, ashabının ve mezhep imamının usûl ve kaidelerine göre sonraki alimlerin ulaştığı fikhî görüşleridir.²⁴

Daha önce ifade edildiği gibi fukahâ, mezhep kelimesini farklı anlamlarda kullanmışlardır. Modern dönemin aksine o dönemde mezhepler, en temelde hukukî hayatı düzenlemekle birlikte, hayatın sosyal ve kültürel yönlerini etkilemiştir. Mezheplere intisap, mezhepler arasındaki ihtilaflar ve bu bağlamda yazılan icihad risaleleri canlı bir tartışma zemini oluşturmuştur. Bu sebeplerden dolayı klasik dönem literatüründe mezhep kavramına yönelik tariflere yer verilmemekle birlikte söz konusu kavramın ne olduğu konusu o dönemdeki alimler tarafından net bir şekilde bilinen bir husustur. Nitekim klasik fikhî usûlü literatüründe, mezhebe intisabın beraberinde getirdiği meseleler tartışma konusu iken mezhep kavramının tanımı hakkında bir tartışma geleneği gelişmemiştir.²⁵ Onların mezhep kavramına yönelik yaklaşımlarındaki ifadeleri, mezhebin had şeklinde tanımını yapmak için değil, açıklamak ve dikkat çekmek istedikleri hususa göre değişmektedir. Bu husus, yukarıda zikredilen farklı yaklaşımlarda açık bir şekilde görülmektedir. Fukahânın mezhep telakkilerinin temelinde her ne kadar “fikhî hükümler bütünü” yatsa da bu durum, onların mezhebi yalnızca “Fikhî hükümler bütünü” şeklinde gördükleri anlamına gelmez. Öyle ki, bu şer'î hüküm, kendiliğinden ortaya çıkmamıştır. Siyakından da anlaşılacağı üzere ondan kastedilen şey, sadece dar manada bilinen şer'î hüküm değildir. Şer'î hüküm, bu hükmün kaynağı olan, nasları rasyonel bir zemine oturtan fakihleri, onların nasların düzenliliklerini araştırma sonucunda ortaya koydukları

²² İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, 59,61,62.

²³ İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, 99-102.

²⁴ Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü*, 32, 339.

²⁵ Kaya, “Kâfiyeci, Mezhep İlmi”, 11.

külli kaideler/kıyas ve usulü, bu hükümlerle ilgili -her mezhebe has olan- ıstılahları, bütün bunları aktaran furû, usûl, tabakat kitapları ve ilgili literatürü de zorunlu olarak içermektedir.²⁶

Modern dönemde -özellikle Arap dünyasında- yapılan çalışmalarda mezhebi “Fıkhî görüşler”den sayan telakkilerin benzer bir şekilde devam ettiği görülmektedir. Çalışmalarında mezhep tarifinin yapıldığı bölümlerde araştırmacılar, bir yandan mezhebin, fikhî görüşlerden ibaret olduklarını kabul ederken,²⁷ öte yandan mezheplerin doğup gelişen, müesseseleri ve literatürü olan bir yapı olarak değerlendirirler.²⁸ Klasik dönemde fikhî ve hukukî hayatı düzenleyen yapının mezhep olduğundan, dönemin alimleri mezhep kelimesini birbirinden farklı manalarda kullansalar dahi, mezhep kelimesi farklı/hatalı bir şekilde anlaşılmayacaktır. Fakat modern dönemde, mezhep temelli fikhî anlayışının zayıfladığı, çeşitli nedenlerden dolayı -tabiri caizse- mezhebin “aforoz” edildiği dönemde²⁹ durum böyle değildir. Bu nedenle modern dönemde Arap dünyasında yapılan çalışmalar, mezhep kavramına yönelik açıklamaların yetersiz kalması ve söz konusu kavrama yönelik muğlaklık içermesi cihetiyle tenkit edilebilir. Bu bağlamda mezhep kavramı çalışmalarında büyük katkıya sahip Eyüp Said Kaya, Arap ve Batı dünyasında mezhep kavramına yönelik yapılan çalışmaları/yaklaşımları geniş bir şekilde inceleyip her birini farklı yönlerden tenkit etmiştir.³⁰ Kaya, mezhebin tarifini yapabilmek için en uygun hareket noktasının “Fıkhî istidlâl”in olduğunu belirterek mezhebi şöyle tanımlamaktadır: “Fıkhî mesaî, mezhep içi istidlâl ve bu ikisi çerçevesinde gerçekleşen ilmî ilişki ağı açısından devamlılık arz eden fikhî tarihidir.”³¹ Kaya, istidlâl, fakih ve geçmiş mesaî şeklindeki üç unsurdan hareketle tanımını yapmaktadır.³² Mezhebi

²⁶ Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü*, 32.

²⁷ Hâlid b. Müsaid b. Muhammed Rûveyti`, *et-Temezühüb* (Riyad: Dârü't-Tedmuriyye, 2013), 1/73; Ahmed b. Muhammed Nakîb, *el-Mezhebü'l-Hanefî* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 1/39.

²⁸ Muhammed İbrahim Ahmed Ali, *el-Mezheb 'inde'l-Hanefiyye* (Vizaretü'l-Evkaf ve'-ş- Şuûni'l-İslâmiyye, 2012) Mezhebin geçirdiği merhalelerden bahsetmekle birlikte mezhep kelimesini farklı anlamlarda kullanır. Mesela mukaddimenin sonunda mezhebi, müfta bih görüşler bütünü olarak zikretmekle birlikte mezhebi, bir fakihin görüşlerinden ibaret olduğunu söyler. bkz. s.51; en-Nakîb, *el-Mezhebü'l-Hanefî* kitabının alt başlığında da olduğu gibi o, mezhebin geçirdiği aşamaları, ıstılahları, özellikleri ve literatüründen bahsetmektedir ; er-Rûveyti`, *et-Temezühüb* Bir mezhebe intisab (temezhub) konusunu incelerken fetva, kaza ve mezhebin coğrafi bölgelere yayılması ve fakihlerin tabakatı gibi konuları incelemektedir. Tüm bunlar bu üç yazarın, mezhebi “fikhî görüşleri bütününden” ibaret saymadıklarını göstermektedir.

²⁹ Apaydın, “Fıkıh Üretiminde Meşruiyet Ölçüsü”, 90.

³⁰ Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl*, 19-31.

³¹ Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl*, 45.

³² Kaya, *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl*, 43.

teorik ve pratik bakımdan açıklayan Murat Şimşek ise, Kaya'nın mezhebi bütüncül bir şekilde tanımlayamadığını ifade etmektedir. Şimşek'e göre mezhep, fakihler topluluğu, fikhî meseâler toplamı ve müntesip fakihlerin istidlâl ettiği fıkıh tarihinden ibaret değildir. Ona göre en isabetli tanım, bunların hepsini ihtiva eden tanımdır.³³ Mezhebi, fıkıh üretiminin bilimsel çerçevesini teşkil eden sistem olduğunu kabul eden ve bu fikirden hareket eden Şimşek'e göre mezhep, icihadın sistemli hale gelmesini ifade eden, geriye doğru inşa edilen, görüş ve uygulamalarıyla gelenek halini alan, eğitim metodu geliştiren, kendini tutarlı biçimde izah eden ve muhalife karşı savunma refleksiyle tutarlı bir düşünme kümesidir.³⁴

Wael B. Hallaq, mezhep kavramının tarih boyunca hem birbiriyle bağlantılı hem de birbirinden farklı anlamlarda kullanıldığına vurgu yaparak söz konusu kavramı farklı açılardan incelemiştir.³⁵ Kolektif hukuk doktrini, mezhebin temel unsurunu teşkil ettiğine vurgu yaparak mezhep için “ekolün karakterini kendisiyle kazandığı büyük fakihe atfedilen müstakil ve daha önemlisi kolektif hukuk doktrinine bağlı olan fakihler gurubudur” şeklinde bir tarif verir. Ona göre, mezheplerin teşekkülünden sonra artık fakihler, kuramsal anlamda bir mezhebe bağlılıklarını ifade eden Hanefî, Malikî, Şâfiî veya Hanbelî şeklinde bilineceklerdir. Hallaq, bu bağlılığın bir büyük fakihin münferit mezhebine değil, önde gelen fakihlerin katkılarıyla inşa edilen kolektif yapıya/mezhebe olduğuna vurgu yapar. Artık bu durumda kolektif doktriner ekoller anlamına gelen mezhepler kemâle ermiştir.³⁶

Yukarıda zikredilen ve modern dönemde yapılan mezhep tarifleri, doğal olarak her araştırmacının yaptığı çalışmanın bağlamına göre şekillendiği için her tarifin belli bir odak noktası olduğu görülmektedir. Bu tariflerin ortak noktası ise, mezhebin sürekli olarak gelişen ve zenginleşen bir yapı olduğudur. H. Yunus Apaydın'ın tespitiyle, mezhep fıkıh üretiminin aracıdır, söz konusu üretim mezhep çerçevesinden yani teorik kurgudan hareketle yapılmıyorsa fıkıhtan bahsetmek pek mümkün değildir.³⁷ Mezhebin ne olduğunu, bilhassa onun fıkıh üretiminin aracı ve sürekli olarak gelişen bir yapı olduğu

³³ Şimşek, “Fikhî Mezhep -Teori ve Pratik Arasında-”, 262.

³⁴ Şimşek, “Fikhî Mezhep -Teori ve Pratik Arasında-”, 263.

³⁵ Wael B. Hallaq, *es-Sultatü'l-mezhebiyye, et-taklîd ve't-tecdîd fi'l-fikhi'l-islâmî*, çev. Abbas Abbas (Libya: Dâru'l-Medâr el-İslâmî, 2007), 222-228; Wael B. Hallaq, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Necmettin Kızılkaya (İstanbul: Pınar Yayınları, ts.), 61-71.

³⁶ Wael B. Hallaq, *Medhalün ile's-Şeriatî'l-İslamiyye*, çev. Tahire Âmir (Merkezu Nema, 2017), 68-69.

³⁷ Apaydın, “Fıkıh Üretiminde Meşruiyet Ölçüsü”, 92.

hususlarını anlamak, özellikle modern dönemde mezhebe intisabın azaldığı ve mezhep eleştirisi mahiyetindeki iddialar göz önünde tutulduğunda büyük önem arz etmektedir.

Mezhep kavramı aynı zamanda tercih edilen, kendisiyle fetva verilen (müftâ bih) ve dolayısıyla mezhebin resmî ve itibar edilen görüşü anlamında da kullanılmaktadır.³⁸

2. İMÂMEYN'İN EBÛ HANİFE'YE MUHALEFETİNİN ORANI VE SEBEPLERİ

2.1. İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye Muhalefedinin Sebepleri

Daha önce zikredilen değerlendirmeler, İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye olan muhalefetin boyutunun geniş olduğunu göstermektedir. Bu muhalefetin ele alınması ve muhalefetin arkasında yatan sebeplerin üzerine durulması önemli bir konu haline gelmektedir. İmâmeyn ile Ebû Hanîfe arasındaki ihtilafın sebepleri arasında usûldeki ihtilaf, delillerin değerlendirilmesi ve zaman/örfün değişmesi gibi temel nedenler zikredilebilir. Her biri ayrı başlık altına ele alınacaktır.

2.1.1. Usûldeki İhtilaf

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, İmâmeyn ile Ebû Hanîfe arasında usûl açısından bir ihtilafın olup olmaması, onların mutlak müctehid olup olmamalarıyla doğrudan alakalıdır. Öyle ki, en temelde mezhebin sadece Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden müteşekkil olduğunu savunanlar, İmâmeyn'in büyük oranda muhalif -özellikle müftâ bih hale gelen görüşlerini problem telakki ederek mezhep kapsamına dahil etmek için birtakım argümanlar öne sürmüşlerdir.³⁹ Bu argümanların en güçlü olanı, İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'nin usûlüne bağlı kaldıklarını ve bundan dolayı aralarında hakiki bir muhalefetin olmadığı şeklindeki iddiadır.⁴⁰ Bu argüman ve ona yöneltilen eleştiriler daha sonra incelenecektir.

Daha önce zikredilen Debûsî'nin *Te'sîsü'n-nazar* adlı eserinde, üç imamın ihtilaf ettikleri meselelerin dayandıkları asıllar zikredilmektedir.⁴¹ Şâfiî fakih Râfiî (ö. 623/1226), bir hul' meselesinde, İmam Şâfiî'nin önde gelen öğrencilerinden Müzenî'nin (ö. 264/878)

³⁸İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/17, 213, 220.

³⁹ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü*, 260, 261.

⁴⁰ Burhanüddin İbrahim b. Hüseyin b. Ahmed b. Muhammed b. Bîrî Pîrîzâde, "Risâle fi mezhebi'l-İmâmî'l-A'zam Ebî Hanîfe içinde", ed. Hasan Özer, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 10/19 (2012), 331.

⁴¹ Ebû Zeyd 'Abdillâh b. Muhammed b. 'Ömer b. İsâ Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar fi'htilâfi'l-e'imme*, thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî ed-Dimeşkî (Beyrut: Dâru İbn Zeydün, ts.).

bir tahriciyle alakalı şöyle der: “Müzenî'nin her tercihini birer tahric olarak kabul ederim. Çünkü o, Ebû Hanîfe'nin usûllerine çokça muhalefet eden Ebû Yûsuf ve Muhammed gibi, Şâfiî'nin usulüne muhalefet etmemektedir.”⁴²

Kerderî, -Leknevî'nin ondan yaptığı nakle göre- yukarıda işaret edilen Gazzâlî'nin *el-Menhûl* adlı eserine cevaben ele aldığı risalede şöyle der: “İmam Ebû Hanîfe, o ikisinin (İmâmeyn'in) ictihad mertebesine ulaştıklarını biliyordu. Müctehidin görevi ise başkasının değil, kendi ictihadıyla amel etmektir. Bundan dolayı Ebû Hanîfe, İmâmeyn'in onun delilini bilmedikleri meselelerde, onun görüşüyle amel etmeyi terk etmelerini emretmiştir.”⁴³

İbn Âbidîn, *Şerhu 'Ukûdi resmi'l-müftî* isimli eserinde şöyle der: “Tahric edilmiş meselelerin Ebû Hanîfe'nin mezhebine nispet edilmesi, Ebû Yûsuf veya Muhammed'in görüşlerinin nispet edilmesinden daha isabetlidir. Çünkü tahric edilmiş meseleler, Ebû Hanîfe'nin kaide ve usûlüne göre bina edilmiştir. Ebû Yûsuf gibi İmam'ın diğer ashabının Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettikleri meselelerin ise çoğu, ashabının ona muhalif olan kendilerine ait kaidelerine göre bina edilmiştir. Zira usûl kitaplarına vâkıf olanlar bilir ki, ashabı, Ebû Hanîfe'nin kaidelerinin hepsini bağlayıcı kabul etmemişlerdir.”⁴⁴

Ebû Zehrâ, İmâmeyn'in, Ebû Hanîfe'yi hiçbir şekilde taklit etmediklerini, onların istinbat yöntemleri Ebû Hanfe'ninki ile ittifak etse de bu durum onların Ebû Hanîfe'yi taklit ettikleri anlamına gelmediğini ifade etmiştir.⁴⁵ Ebû Zehrâ, fıkıh kitaplarında İmâmeyn ile Ebû Hanîfe arasındaki ihtilafları inceleyen kimsenin, ihtilafın aslında usûl ve yöntemde olduğunu göreceğini kaydetmektedir.⁴⁶

2.1.2. Delillerin Değerlendirilmesi

Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasındaki ihtilaf durumunda hangi görüşün tercih edilmesi gerektiği konusunu ele alan Gaznevî, meşâyih'ten iki görüş naklettikten sonra üçüncü bir görüşe yer vererek bunun doğru olduğunu kaydetmektedir. Birinci görüşe göre, mutlak

⁴² Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm Râfi, *Fethu'l-'azîz fî Şerhi'l-Vecîz (eş-Şerhu'l-kebîr)*, thk. Ali Muhammed Avaz - Âdil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 8/423.

⁴³ Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *'Umdetü'r-ri'âye 'ala şerhi'l-Vikâye*, thk. Salah Muhammed Ebu'l-Hâc (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 1/34.

⁴⁴ İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, 102.

⁴⁵ Muhammed Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe: hayâtuhu ve asruhu, arâ'uhu ve fikruh* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1947), 499.

⁴⁶ Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, 495.

olarak Ebû Hanîfe'nin görüşü tercih edilmelidir. İkinci görüşe göre, müftî, iki taraftan birinin görüşünü seçme yetkisine sahiptir. Gaznevî'nin doğru olarak kabul ettiği üçüncü görüşe göre ise müftî, delilin kuvvetine göre tercih yapmalıdır.⁴⁷ Bu görüş Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasındaki ihtilafın farklı delillere dayanmaktan kaynaklandığını göstermektedir. Hanefî fakihler, Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasındaki -delillerin kuvvetine dayanan- ihtilafı meseleleri ele alırken, doğrudan veya dolaylı olarak Gaznevî'nin bu ibarelerine atıf yaparak hangi tarafın delilinin daha kuvvetli olduğunu belirtmişlerdir.⁴⁸

Muhammed Bahît el-Mutiî (ö. 1854-1935), müctehid fakihin, takvâ ve fıkıh bakımından kendisinden üstün addettiği fakihî taklit etmemesi konusunu ele alırken, Ebû Yûsuf, Muhammed eş-Şeybânî ve Züfer gibi fakihlerin birçok yerde Ebû Hanîfe'den farklı bir şekilde delilleri değerlendirdiklerinden dolayı ona muhalefet ettiklerini kaydetmiştir.⁴⁹ Muhammed Bahît el-Mutiî, aynı bağlamda Ebû Yûsuf'un öğrencilerinden olan İsam b. Yûsuf'un (ö. 210/825), İbn Ömer'in hadisini esas alarak rükûdan kalktıktan sonra ellerini kaldırdığını ve bununla Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettiğini de belirtmiştir.⁵⁰ Ayrıca Mutiî, fakihlerin mutlak olarak Ebû Hanîfe'nin görüşünün tercih edilmesini gerektiğine dair ifadelerinin mukallid müftî için geçerli olduğunu ve Ebû Hanîfe'ye muhalif olan müftâ bih görüşlerin, fakihlerin deliller arasındaki tercihinden kaynaklandığını ifade etmiştir.⁵¹

İsam b. Yûsuf'a Ebû Hanîfe'ye çok muhalefet ettiği söylenince, "Ebû Hanîfe'ye bize verilmeyen fıkıh verilmiştir. Onun fikhıyla anladıklarını biz idrak edemeyiz, o nedenle idrak etmediğimizle fetva verme yetkimiz yoktur." demiştir.⁵² Bu, delillerin değerlendirilmesi neticesinde Ebû Hanîfe'den farklı olarak bir görüş belirtmenin, sadece İmâmeyn veya genel olarak Ebû Hanîfe'nin ashâbına has bir durum olmadığını da göstermektedir.

⁴⁷ Cemâlüddîn Ahmed b. Muhammed b. Mahmûd Gaznevî, *el-Hâvî'l-Kudsî*, thk. Salih el-Ali (Suriye, Lübnan, Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2011), 2/562; Şunu belirtmek gerekir ki, bu üç görüş müctehit olan müftî için geçerlidir. Bkz. Mehmed Fıkhî Aynî, *Risâle fî edebi'l-müftî*, thk. Osman Şahin (İstanbul - Beyrut: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 65.

⁴⁸ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik fî şerhi Kenzi'd-dekâ'ik*, thk. Zekeriyya Umeyrât (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/362, 2/93, 178; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/484.

⁴⁹ Muhammed Bahît Mutiî, *İrşâdü ehli'l-mille ilâ isbâti'l-edille* (Mısır: Matbaatu Kürdistan el-İlmiyye, 1921), 307.

⁵⁰ Mutiî, *İrşâdü ehli'l-mille*, 307.

⁵¹ Mutiî, *İrşâdü ehli'l-mille*, 308.

⁵² Yûsuf b. Ömer Kadûrî, *Câmi'u'l-muzmerât ve'l-müşkilât*, thk. Semîr Subhi Hudabahş Hicazi (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018), 1/79.

2.1.3. Zaman/Örfün Değişmesi

Zamanın/örfün değişmesi, İmâmeyn ile Ebû Hanîfe arasındaki görüş ayrılıklarının temel sebeplerindendir. Ebû Hanîfe, örfün tesir ettiği bir meselede görüş bildirdiği zaman, İmâmeyn örfün değişmesi sebebiyle Ebû Hanîfe'den farklı bir görüş benimsemişlerdir. Bununla birlikte aşağıda görüleceği gibi birçok fakih, bu tür meselelerde hakiki bir ihtilafın olmadığını ileri sürmüştür.⁵³ Fakat sonuç itibariyle zamanın/örfün değişmesi, görüş ayrılıklarına sebep olduğu için, bu tür görüş ayrılıklarına ve fakihlerin bunu nasıl değerlendirdiklerine temas edilecektir.

İbn Âbidîn, örf ve âdetin birçok meselede etkili olduğunu ifade edip buna dayanan küllî kaidelere yer verdikten sonra şöyle der: “Bil ki, mezhebin sahibi olan müctehidin, kendi örf ve zamanına binâen bildirdiği görüşlerin çoğu, zaruretin genel olması veya zaman ehlinin fesadı sebebine dayanan zamanın değişmesiyle değişmiştir.”⁵⁴

İbn Âbidîn zamanın/örfün değişmesi sebebiyle ilgili bazı mezhep içi ihtilaflara yer vermiştir. Sultan dışındaki kişilerin ikrahının geçerli olup olmaması, adet veya tartıya göre hamur ve ekmek borç almak ve İmam Muhammed'in müşteriden zararı defetmek amacıyla mülk edinme talebinin bir ay geciktirilmesi halinde şüfa hakkının sona ereceği şeklindeki görüşü, zamanın/örfün değişmesi sebebiyle İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muhalefet örneklerindedir.⁵⁵

İbn Âbidîn örf/zamanın değişmesi sebebiyle ilgili mezhep içi ihtilaflara yer verirken, zaruret ve belvâ -ki bu, genellikle Hanefî fıkıh kitaplarında zikredilecek konularla alakalı insanların ihtiyacı şeklinde de tabir edilir- sebebiyle fakihlerin “müzaraa, muamelât ve vakıf meselelerinde müftâ bih görüş, İmâmeyn'in görüşüdür” dediklerini zikretmiştir.⁵⁶

Ayrıca İbn Âbidîn şahitlerin adaleti konusuna da temas etmiştir.⁵⁷ Ebû Hanîfe hâkimin şahitlerin durumlarını araştırmaksızın onların zahir halleriyle iktifa ederek âdil olduklarına hükmedebileceği görüşündedir. İmâmeyn bu meselede ona muhalefet

⁵³ Bu durum Hanefî fıkıh literatüründe (هذا اختلاف زمان لا اختلاف برهان) şeklinde ifade edilir. Bkz. Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Ebû Dakîka Mahmûd (Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937), 3/107; Ahmed Şemseddin İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr* (Beyrut: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1970), 1/125; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 1/149.

⁵⁴ İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, 176-178.

⁵⁵ İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, 178-184.

⁵⁶ İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, 182.

⁵⁷ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/178.

etmişlerdir. Onlara göre hâkim, her türlü davada şahitlerin hallerini araştırmalıdır.⁵⁸ Fakat şunu belirtmek gerekir ki, Cessâs, İbn Kutluboğa ve İbn Âbidîn gibi fakihler, bu meseledeki ihtilafın sebebinin zamanın değişmesi olduğunu ileri sürseler de⁵⁹ Kâsânî, Mergînânî ve Mevsilî gibi fakihlerin meşâyihden yaptıkları nakillere göre ihtilafın iki sebebi olabilir. Birincisi zamanın değişmesi, ikincisi ise delillerin değerlendirilmesidir.⁶⁰ İbn Kemâl, *Risâletün fî menşei'l-ihtilâfi beyne'l-e'imme* isimli risalesinde, meşâyihin ihtilafın sebebine yönelik söyledikleri iki ihtimale yer verdikten sonra, ihtilafın delillerin değerlendirilmesinden kaynaklandığı görüşünün doğru olduğunu ifade etmiştir.⁶¹

İbn Âbidîn, zamanın/örfün değişmesi sebebiyle mezhep içi ihtilaflara yer verdikten sonra, Ebû Hanîfe veya zâhiru'r-rivâye'nin hilafına zikredilen görüşlerin mezhebin dışında olmadığını ifade etmiştir. Çünkü ona göre, mezhep sahibi bu zamanda (Ebû Hanîfe'den sonraki dönemler kastedilmiştir) yaşasaydı aynı bu muhalif görüşleri ileri sürerdi.⁶²

İbn Âbidîn, zamanın/örfün değişmesi sebebiyle ilgili mezhep içi ihtilaf örneklerine yer verirken, belli meselelerde zaruret, fesad-ı zaman ve zamanın şartları gibi sebepleri de zikretmektedir. Bu durum, söz konusu sebeplerin zamanın/örfün değişmesinin kapsamına dahil olduğunu göstermektedir.

2.2. İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye Muhalefetinin Oranı

İnsan ve nasların doğası gereği, doğal olarak fakihler arasında ihtilaflar ortaya çıkabilir. İhtilaflar, mezhepler arasında olduğu gibi, bir mezhep içinde de meydana gelebilir. Hanefî mezhebinde, aralarında en fazla görüş ayrılığı olan fakihler şüphesiz Ebû Hanîfe ile İmâmeyn'dir. Bununla birlikte, İmam Muhammed'in ele aldığı kitaplardan, yani Hanefî fikhının ilk tedvin edildiği eserlerden itibaren, tarih boyunca Hanefî mezhebinin çeşitli kaynaklarında, bu üç imamın görüşleri beraber zikredilmiştir. İmâmeyn ile Ebû Hanîfe

⁵⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, thk. Sâid Bektaş (Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslamiyye; Dâru's-Sirâc, 2010), 8/30-31; Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye bi-şerhi'n-Nukâye*, thk. Muhammed Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm (Beyrut: Dâru'l-Arkam, 1997), 3/131-132.

⁵⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, 8/30; Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım İbn Kutluboğa, *et-Tashîh ve't-tercîh 'alâ Muhtasari'l-Kudûrî*, thk. Ziya Yunus (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 437; İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, 178; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/293.

⁶⁰ Ebû Bekir b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 6/270; Burhâneddin Mergînânî, *el-Hidâye*, thk. Talâl Yusuf (Beyrut: Dâru İhiyâi't-Turâs, 1997), 3/118; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/141.

⁶¹ Şemseddîn Ahmed İbn Kemâl, *Mecmû'u resâili'l-'allâme İbn Kemâl Paşa*, thk. Ahmed Fuâd Humeyyir (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018), 3/12, 13.

⁶² İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, 184-185.

arasında hem fûrû‘ hem usûlde çok sayıda ihtilafın olduğu dile getirilmiştir.⁶³ Debûsî’nin *Te’sîsü’n-nazar* adlı eserinde, üç imam arasındaki ihtilafların dayandıkları asıllar yer almaktadır. Hanefî mezhebinde fakih ve araştırmacıların, İmâmeyn’in Ebû Hanîfe’ye usûlde de muhalefetine ilişkin değerlendirmeleri ve bundan dolayı onların ictehad seviyelerine dair tartışmalar daha sonra incelenecektir.

Tahtâvî (ö. 1231/1816) ve Tahtâvî’den naklen İbn Âbidîn, İmâmeyn’in Ebû Hanîfe’ye görüşlerinin üçte biri kadar muhalefet ettiklerini kaydetmişlerdir.⁶⁴ Bayder’in tespitiyle İbn Âbidîn’den önce Kadı İyaz (ö. 544/1149) da bunu ileri sürmüştür.⁶⁵ Kadı İyaz’ın bu iddiasının amacı, bağlamdan da anlaşılacağı üzere Ebû Hanîfe’yi eleştirmektir. Kadı İyaz’ın iddiasına göre Ebû Hanîfe, kıyası âsara/haberelere tercih ettiği için İmâmeyn onun görüşlerinin üçte birine muhalefet etmişlerdir.⁶⁶

Leknevî, *‘Umdetü’r-ri’âye ‘ala şerhi’l-Vikâye* adlı eserinde, Şâfiî fakih Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) *el-Menhûl* adlı eserinden nakille, İmâmeyn’in Ebû Hanîfe’ye görüşlerinin üçte ikisi oranında muhalefet ettiklerini ifade etmiştir.⁶⁷ Aslında, Gazzâlî’nin yaptığı değerlendirmenin siyakından anlaşılacağı üzere, onun amacı Ebû Hanîfe’yi eleştirerek İmam Şâfiî’yi üstün tutmaktır.⁶⁸ Gazzâlî, bu değerlendirmesinden önce ve sonra, genel olarak *el-Menhûl* adlı eserinin sonunda, Ebû Hanîfe ve Hanefî mezhebini ağır bir şekilde eleştirmiştir.⁶⁹ Leknevî’nin belirttiğine göre, Hanefî fakih Kerderî (ö. 642/1244), Gazzâlî’nin *el-Menhûl* isimli eserine cevaben bir risale kaleme almıştır. Kerderî, her ne kadar Gazzâlî’nin Ebû Hanîfe’ye yönelttiği ağır ithamlara nazaran hafif olsa da İmam Şâfiî’ye (ö. 204/820) yönelik ağır eleştirilerde bulunmuştur. Tüm bu hususlar dikkate

⁶³ Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn Dihlevî, *el-İnsafî beyani esbabî’l-ihtilaf*, thk. Abdülfettah Ebû Ğudde (Beyrut: Dâru’n-Nefâ’is, 1986), 40; İbn Âbidîn, *Resmü’l-müftî*, 101-102.

⁶⁴ Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl ed-Dûkâtî Tahtâvî, *Hâşiye ‘ale’d-Dürri’l-muhtâr*, thk. Ahmed Ferîd el-Merîdi (Lübnan: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 1/321-322; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 1/67.

⁶⁵ Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı Hanefî Mezhebi Örneği*, 110.

⁶⁶ Ebû’l-Fazl b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kadı İyaz, *Tertîbü’l-medârik ve takrîbü’l-mesâlik li-ma’rifeti a’lâmi mezhebi Mâlik*, thk. İbn Tâvit et-Tancı (Fas: Matbaatu Fuzale-el-Muhammedyye, 1), 1/90.

⁶⁷ Leknevî, *‘Umdetü’r-ri’âye*, 1/34.

⁶⁸ Bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Menhûl min ta’likâti’l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Hîtû (Beyrut-Şam: Dâru’l-fikri’l-muâsir- Dâru’l-Fikr, 1998), 608.

⁶⁹ Şâfiî fakih İbn Hacer el-Heytemî, *el-Menhûl* isimli eserin Gazzâlî’ye ait olmadığını ifade etmesi ve Hanefî âlimlerin Gazzâlî’nin bu sözlerinin olgunluk döneminden önce kaydettiğini öne sürmeleri sebebiyle bu kitabın Gazzâlî’ye aidiyeti tartışmalıdır. Bkz. Ahmet Özel, “Kerderî, Şemsüleimme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2022), 25/276.

alındığında, İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin üçte ikisinde ona muhalefet ettikleri şeklindeki tespitin, Ebû Hanîfe'ye yönelik ağır ithamlarda bulunan Gazzâlî'nin yukarıda işaret edilen ibarelerinden almanın pek sağlıklı olmayacağı anlaşılmaktadır. Nitekim Sırrı Fuat Ateş, *Hanefî Mezhebi Bağlamında Mezhep İçi İhtilaf* isimli kitabında, Debûsî'nin *Te'sîsü'n-Nazar*'ı, Neseî'nin *Manzûme*'si ve Mevsilî'nin *el-Muhtâr*'ı gibi eserlere bakarak Hanefî fıkıh literatüründe Gazzâlî'nin ve ondan nakille Leknevî'nin yukarıdaki iddiasının abartılı olduğunu ve İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muhalefetinin çok az olduğunu tespit etmiştir.⁷⁰ Ateş'in tespitinin ilk kısmına katılmakla birlikte, yani Gazzâlî'nin iddiasının abartılı olduğunu kabul etmekle birlikte, İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye olan muhalefetinin çok az olduğu şeklindeki kısmı ise pek isabetli gözükmemektedir.

Ateş'in ismini zikrettiği Debûsî'nin eseri, imamlar arasındaki ihtilafların dayandığı asılları ihtiva etmektedir. Bu da İmâmeyn ile Ebû Hanîfe arasındaki ihtilafların sadece bir yönünü yansıtmaktadır. Debûsî eserinin mukaddimesinde, eserin yazılış amacını açıklarken, fıkıh öğrencilerinin meseleleri ezberlemesini kolaylaştırmak ve görüş ayrılıklarının dayandığı asılları bilmelerine yardımcı olmakla birlikte diğer ihtilaflı meselelerin eserde zikredilen meselelere kıyas edilerek bilinmesini sağlamak olduğunu kaydetmiştir.⁷¹ Bu, Debûsî'nin ismi geçen eserinin tüm ihtilaflı asıl veya meseleleri kapsamadığını göstermektedir. Mevsilî'nin *el-Muhtâr* adlı eseri için de benzer şeyler söylemek mümkündür. Zira İbn Kutluboğa'nın *et-Tashîh ve't-Tercîh*'i veya İbn Âbidîn'in *Reddül-muhtâr*'ı gibi eserlere bakıldığında aradaki farkın boyutu anlaşılacaktır. Neseî'nin *Manzûme*'sine gelince, aynı müellife ait olan *Hasru'l-mesâil ve kasru'd-delâil* isimli şerhine bakıldığında, kitabı't-talak bahsinde İmâmeyn'in ittifak ederek Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettikleri meselelerin 30; Ebû Yûsuf'un diğer iki imama muhalefet ettiği meselelerin 10; İmam Muhammed'in diğer iki imama muhalefet ettiği meselelerin ise 13 tane olduğu görülmüştür.⁷² Sadece Kitabı't-Talak bahsinde toplam 53 ihtilaflı meselenin bulunması, muhalefetin az olmadığını göstermektedir. Ayrıca yukarıda belirtildiği gibi Tahtâvî ve İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muhalif görüşlerini mezhep

⁷⁰ Sırrı Fuat Ateş, *Hanefî Mezhebi Bağlamında Mezhep İçi İhtilaf* (Konya-İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2023), 231-232.

⁷¹ Debûsî, *Te'sîsü'n-Nazar*, 9.

⁷² Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed Neseî, *Hasru'l-mesâil ve kasru'd-delâil*, thk. İmad Kadri el-İyazi (Dimaşk: Mektebetu Dari'l-Fecr, 2019), 1/304-326, 584-590, 697-706.

kapsamına dahil etmek için yoğun çaba sarf eden İbn Âbidîn,⁷³ İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye görüşlerinin üçte biri kadar muhalefet ettiklerini ifade etmişlerdir. Yine Kureşî ve Kefevî'nin naklettiklerine göre, Kâsânî'nin Şam'a olan ziyaretindeki fakihlerle diyalogu da İmâmeyn ile Ebû Hanîfe arasındaki ihtilafların az olmadığını göstermektedir. Şöyle ki, Şam'daki fakihler ondan bir meseleyi anlatmasını istedikleri zaman Kâsânî "Ashabımızın ihtilaflı olduğu meseleler hakkında konuşmam" dedi. Bunun üzerine, fakihler Kâsânî'ye birden fazla mesele sormaya başladılar. Kâsânî de kendisine sorulan her meselenin Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasında ihtilaflı olduğunu belirtti.⁷⁴

İmâmeyn ile Ebû Hanîfe arasındaki ihtilafların miktarından ziyade mahiyetinin daha önemli olduğunu kaydetmekle birlikte, ihtilaf boyutunun tespiti müstakil bir çalışmayı gerektirmektedir.

3. MÜFTÂ BİH KAVRAMI VE ŞAHİS MERKEZLİ TERCİH İLKELERİNİN MÜFTÂ BİH GÖRÜŞÜ BELİRLEMEDEKİ ETKİSİ

Hanefî mezhebinde hangi görüşün tercih edildiğini ifade etmek için birden fazla lafız kullanılmıştır. Bu başlık altında müftâ bih kavramıyla irtibatlı başlıca tercih lafızlarına değinilecektir.⁷⁵ Ayrıca şahıs merkezli tercih ilkelerinin Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasındaki ihtilaflı meselelerde müftâ bih görüşün tespitindeki etkisi ele alınacaktır.

İbn Âbidîn'in ifade ettiğine göre, icma olduğuna işaret ettiği için tercih lafızların en güçlüsü "aleyhi amelü'l-ümme" lafzıdır.⁷⁶ Fakat, Uğur'a göre, bunu tercih lafızları arasında değerlendirmek pek mümkün değildir. Çünkü bu lafız icmayı ifade etmektedir. Bundan dolayı ihtilafın ve tercihten bahsetmek mümkün değildir. Mezhep içi veya mezhepler arasında bir ihtilafın olmadığı yerde bir tercihten bahsetmek uygun değildir.⁷⁷

İbn Âbidîn'in tespitiyle yukarıda zikri geçen lafızdan sonra en güçlü olanlar "fetvâ" kökünde türeyen lafızlardır. Uğur'un yukarıdaki lafza yönelik değerlendirmesi dikkate

⁷³ İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, 101-103.

⁷⁴ Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakati'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hilu (Kahire: Dâru Hecr, 1993), 4/27; Mahmûd b. Süleyman Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, thk. Saffet Köse vd. (İstanbul: İrşâd, 2017), 2/488.

⁷⁵ Tercih lafızlarıyla alakalı detaylı bilgi için bkz. Meryem Muhammed Salih Zufeyrî, *Mustalahâtü'l-mezâhibi'l-fikhiyye* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002), 111-125; Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü*, 272-284.

⁷⁶ İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, 153.

⁷⁷ Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü*, 278.

alındığında, fetvâ sözcüğünün kullanıldığı kelimeler, en güçlü tercih lafızları olarak kabul edilebilir. Bu lafızlar, “bihi yüftâ”, “aleyhi’l-fetvâ”, “el-fetvâ aleyh” ve “müftâ bih” şeklinde zikredilebilir.⁷⁸

Fetvâ kökünden türeyen lafızların ardından gelen en kuvvetli tercih kavramları “sahîh” ve “esahh”tır. Bu gibi lafızlar, her ne kadar tercih edilen görüşün sahih olduğunu ifade etse de her zaman o görüş fetvaya elverişli olduğunu ifade etmez. Zaruret veya örf/zamanın değişmesi gibi sebeplerle bu “sahîh” veya “esahh” lafızlarıyla tercih edilen görüşler terkedilebilir. Bu terimlerin fetvâ kökenli lafızlardan sonra gelme sebebi de budur.⁷⁹

Müftâ bih görüşün tespitinde şahıs merkezli tercih ilkelerinin etkisini, başka bir ifadeyle hangi görüşün müftâ bih olacağı bakımından İmâmeyn’in Ebû Hanîfe’yle ittifak ve ihtilaf durumlarına temas edelim.

Hanefî mezhebinde, Ebû Hanîfe ile İmâmeyn’in ittifak ettikleri zâhiru’r-rivâye meselelerinde, mutlak olarak ittifak edilen görüşle fetva verilir.⁸⁰ Hanefî fakihler, “Çünkü hakikat bunların dışında değildir” diyerek bu ilkeyi temellendirmişlerdir.⁸¹ Bayder ve Uğur’un tespitiyle, bu ilkenin temellendirilmesi, icmâin temellendirilmesine olan benzerliği bakımından dikkat çekicidir.⁸² Bununla birlikte ehl-i tercih olan fakihlerin, üç imamın ittifak ettikleri görüşü terk edip başka bir görüşü açık bir şekilde tercih etmeleri durumunda tercih edilen bu görüş esas alınır.⁸³

Ebû Hanîfe ile İmâmeyn’in ihtilafı halinde ise, üç durum söz konusudur. Birinci durum, İmâmeyn’den birisinin Ebû Hanîfe ile aynı görüşte olmasıdır. Bu durumda Ebû Hanîfe’nin görüşü esas alınır.⁸⁴

⁷⁸ İbn Âbidîn, *Resmü’l-müftî*, 152, 153.

⁷⁹ İbn Âbidîn, *Resmü’l-müftî*, 152.

⁸⁰ İbn Âbidîn, *Resmü’l-müftî*, 65.

⁸¹ Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî Sadruşşehîd, *Şerhu Edebi’l-kâdî li’l-Hassâf*, thk. Muhyî Hilâl Serhân (Bağdat: Matbaatu’l-İrşâd, 1977), 191; Ebû’l-Feth Abdürreşîd b. Ebû Hanîfe Velvâlicî, *el-Fetâva’l-Velvâlicîyye*, thk. Mikdad b. Musâ Krevî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 4/33; Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz Buhârî, *el-Muhîtu’l-Burhânî*, thk. Abdulkerim Sâmi el-Cundî (Beyrut: Daru’l Kütübi’l-İlmiyye, 2004), 8/10.

⁸² Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı Hanefî Mezhebi Örneği*, 50-52; Bu ilke hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü*, 250.

⁸³ İbn Âbidîn, *Resmü’l-müftî*, 65.

⁸⁴ Sadruşşehîd, *Şerhu Edebi’l-Kâdî*, 192; Velvâlicî, *el-Fetâva’l-Velvâlicîyye*, 4/33; Muhammed Bedreddîn Şuhâvî, *et-Tirâzu’l-müzheb fi tercihi’s-sahîhi mine’l-mezheb*, thk. Hakku’n-Nebî es-Sindî Ezherî (Kuveyt: Dâru’z-Ziyâ, 2013), 62.

İkinci durum, Ebû Hanîfe'nin bir tarafta, İmâmeyn'in başka tarafta olmasıdır. Bu durumda üç farklı görüş zikredilmiştir. İlkine göre, mutlak olarak Ebû Hanîfe'nin görüşü esas alınır.⁸⁵ Bu görüşü benimseyen fakihler, genellikle Abdullah b. Mübarek'i (ö. 181/797) referans gösterirler.⁸⁶ İkinci görüşe göre, müftî görüşlerden dilediğini esas almakta muhayyerdir.⁸⁷ Bu görüş meşâyihden nakledilmiştir.⁸⁸ Üçüncü görüşe göre ise, müftî/hâkimin tercih ve ictihad ehliyetine sahip olması şartıyla, delili daha güçlü olan görüş esas almalıdır.⁸⁹ Gaznevî, üçüncü görüşün daha doğru olduğunu kaydetmiştir.⁹⁰ Gaznevî'nin bu görüşü, İbn Nüceym, Şeyhîzâde, Haskefi ve İbn Âbidîn gibi fakihler tarafından benimsenmiştir.⁹¹ İbn Âbidîn, yukarıda zikri geçen üç görüşü aktardıktan sonra, üçüncüsünün ilk ikisini uzlaştıran bir görüş olduğunu kaydetmektedir. Şöyle ki, bu üçüncü görüşle, ilk görüşün ictihad ehliyetine sahip olmayan müftî için, ikinci görüşün ictihad ehliyetine sahip olan müftî için söylendiğine işaret edilmektedir.⁹²

Üçüncü durum ise, üç imamdan her birinin farklı görüş bildirmesi veya Ebû Hanîfe'nin görüşünün bulunmamasıdır. Bu durumda, Ebû Hanîfe-Ebû Yûsuf-Muhammed eş-Şeybânî-Züfer-Hasan b. Ziyad sıralaması takip edilir.⁹³

Daha önce ifade edildiği gibi bu ilkeler, birbirine zıt düşen tercihler veya tercihin hiç yapılmadığı durumlara mahsustur. Bu hususu göz ardı ederek yukarıda sayılan ilkeleri ön planda tutmak, mezhepte müftâ bih görüşün yanlış bir şekilde tespit edilmesinin yanı sıra, Ebû Hanîfe'ye muhalif görüşlerin mezhepte müftâ bih olması gibi konularda doğru olmayan değerlendirmelere yol açmaktadır.

Bu bağlamda Bayder'in "Mezhep kitapları dışındaki eserlerde fetvanın İmâmeyn'in görüşlerine göre olduğunun kaydedilmesi, onların görüşlerinin mezhep görüşü olarak

⁸⁵ İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, 106.

⁸⁶ Ebû'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî Kâdîhân, *Fetâvâ Kadîhân*, thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî (Beirut: Daru'l Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/9; İbn Kutluboğa, *et-Tashîh*, 126; Ebû'l-Velîd Lisânüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sekafî el-Halebî İbnü's-Şihne, *Lisânü'l-hükkâm fî ma'rifeti'l-ahkâm* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1973), 218.

⁸⁷ Kâdîhân, *Fetâvâ Kadîhân*, 1/9.

⁸⁸ Gaznevî, *el-Hâvî'l-Kudsî*, 2/562.

⁸⁹ Sadruşşehîd, *Şerhu Edebi'l-Kâdî*, 192; Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâliciyye*, 4/33.

⁹⁰ Gaznevî, *el-Hâvî'l-Kudsî*, 2/562.

⁹¹ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 3/293; Aburrahman b. Muhammed b. Süleyman Şeyhîzâde (Damad Efendi), *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur* (Beirut: Daru İhiyai't-Turâs, 1911), 1/375; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/210.

⁹² İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, 107.

⁹³ Gaznevî, *el-Hâvî'l-Kudsî*, 2/526; İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, 105, 106.

kabul edildiği anlamına gelmez” şeklindeki değerlendirmesi zikredilebilir.⁹⁴ Bayder’in bu yorumunu değerlendirebilmek için onun çıkış noktasını ele almak gerekir. Şöyle ki Bayder, İbn Âbidîn’i referans gösterip mezhep görüşü ile müftâ bih görüşü birbirinden tefrik etmektedir. Bayder, İbn Âbidîn’i referans gösterip -Bayder’in tabiriyle- mezhep kitapları (kutubu’l-mezheb) olarak kabul edilen eserlere bakıldığında, İmâmeyn’in görüşlerinin çok az olduğunu ve bu nedenle -kendi tabiriyle kastettiği- mezhep kitapları dışındaki eserlerin tercihlerinde fetvanın İmâmeyn’in görüşlerine göre verilmesine rağmen, bu görüşlerin mezhep görüşü olmadığını ifade etmektedir. Hatta sonrasında, İmâmeyn veya Züfer’in görüşlerinin müftâ bih olarak kabul edildiği yerlerin, Hanefî fakihlerinin genel görüşünün olmadığını, bireysel ve yerel bazdaki tercihleri yansıttığını da ileri sürmektedir.⁹⁵

Bayder’in referans gösterdiği İbn Âbidîn’in ifadelerine bakıldığında, onun ifadelerini bağlamından koparıp yanlış sonuca ulaştığı görülmektedir. Şöyle ki, İbn Âbidîn, Bayder’in ifade ettiği gibi mezhep kitaplarından değil, muteber metinlerden bahsetmektedir. Mezhebin kitapları ile mezhebin metinleri birbirinden farklı şeylerdir. İbn Âbidîn metin, şerh ve fetavâ türü eserler arasındaki hiyerarşiden bahsetmektedir. Bununla birlikte bu hiyerarşi, genel bir değerlendirme olup, ondan bahsedilirken birçok yerde “aksine bir tercih yoksa veya sarîh tercihlerin çelişmesi halinde” şeklinde bir kayıt zikredilmektedir⁹⁶ ki, bu kayıt göz ardı edildiğinde yanlış sonuçlara ulaşılabacaktır. Öyle ki, bu açık tercihler genellikle -Bayder’in mezhep kitapları şeklinde ifade ettiği- mezhep metinlerinde değil, şerh ve haşiye türü eserlerde yer almaktadır. İbn Âbidîn yukarıda zikredilen kayıtlarla birlikte mezhepte muteber olan metinleri sıraladıktan sonra muteber olmayan Molla Hüsrev’in *el-Gurer*’i ve Timurtaşî’nin *et-Tenvîr* isimli metinlerini zikretmektedir. Dolayısıyla bu muteber metinlerin karşısında diğer mezhep kitapları değil, yukarıda ismi geçen iki metin zikredilmektedir. İbn Âbidîn mezhepte metin kategorisinde muteber olanları ele almaktadır. Nitekim İbn Âbidîn de bu metinleri zikrettikten sonra onlar dışındaki eserlerin de muteber olduğunu açıklamaktadır.

Ayrıca İbn Âbidîn, Bayder’in referans gösterdiği ifadelerinden hemen önce, metinlerdeki görüşlerin tashih-i iltizâmî yoluyla tercih edildiğini, tashîh-i sarîhin tashih-i iltizâmîye

⁹⁴ Bkz. Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı Hanefî Mezhebi Örneği*, 66.

⁹⁵ Bkz. Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı Hanefî Mezhebi Örneği*, 66-67.

⁹⁶ Bkz. İbn Âbidîn, *Resmü’l-müftî*, 125, 142, 156-157, 159.

tercih edildiğini açıkça zikretmektedir.⁹⁷ Zira Bayder'in mezhep kitapları dediği, İbn Âbidîn'in ismine yer verdiği *Bidâye, Muhtasarü'l-Kudûri, Vikâye* ve *Kenz* gibi metinlerde İmâmeyn'in müftâ bih görüşlerinin az olması, İmâmeyn'in müftâ bih görüşlerinin mezhep görüşü anlamına gelmediğini ileri sürmeyi gerektirmez. Fakat muhtemelen Bayder'in bu yorumunun sebebi, onun müftâ bih ile mezhep görüşünü birbirinden tefrik etmesidir.⁹⁸ Nitekim "fetva" kökenli lafızların "sahih, esahh" gibi lafızlardan daha güçlü olduğu ve bu son olanların sahih olmasına rağmen fetvaya elverişli olmadığı için terkedilebildiği daha önce ifade edilmiştir. Ayrıca İbn Âbidîn'in ifade ettiği gibi, müftâ bih kavramı veya "fetva" kökenli lafızları, aynı zamanda iki şey ifade etmektedir. Birincisi, fetvaya uygun olması. İkincisi ise, görüşün sahih olmasıdır. Dolayısıyla bir görüşün müftâ bih olması hem fetvaya elverişli hem de onun mezhebin görüşü olduğu anlamına gelmektedir.⁹⁹

Bayder'in Ebû Hanîfe'ye muhalif ashabın müftâ bih görüşlerinin, Hanefî fakihlerin genel görüşünü değil de bireysel tercihleri yansıttığını ifade etmesi¹⁰⁰ de pek dakik görülmemektedir. Nitekim ikinci bölümde de açık bir şekilde görüleceği üzere, bir kısım meselelerde Ebû Hanîfe'nin görüşleri erken dönemden itibaren terkedilip İmâmeyn'in görüşlerinin tercihinden sonra Kâdîhân, Mergînânî veya İbnü'l-Hümâm gibi fakihlerin katkılarıyla bu görüşlerin, zikri geçen fakihlerden sonrakiler tarafından da mezhepte müftâ bih olduğu kaydedilmektedir.

İbn Kutluboğa ve İbn Âbidîn, mezhepte müftâ bih görüşün bağlayıcılığı konusundaki ifadeleri, Ebû Hanîfe'nin mezhepte müftâ bih sayılmayan görüşlerinin değil mezhebin görüşü kabul etmek, onlarla amel etmenin bile caiz olmadığını göstermektedir.¹⁰¹ Bu bağlamda, resmü'l-müftâ ilkelerine göre racih/müftâ bih görüşün bağlayıcılığı konusu açık iken, İbn Âbidîn'in tercihte kıyas istihsan ilişkisinde mercuh görüşle amel etmeye yönelik zikrettiği iki görüşten birini esas alarak mercuh olanla amel etme veya fetva

⁹⁷ İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftâ*, 142.

⁹⁸ Sadece bazı fakihler tarafından kabul edilen ve bu nedenle mezhepte müftâ bih hale gelmeyen görüş ile mezhep görüşü arasında bir ayrım yapılabilir. Ancak burada, mezhepte müftâ bih olarak kabul edilen kavram üzerinde durulduğundan, müftâ bih kavramı ile mezhep görüşü arasında bir ayrım yapılmamaktadır. Ayrıca bkz. Mustafa Ateş, *Hanefî Mezhebinde Meşayih* (Son Çağ Yayınları-akademik, 2023), 161-162.

⁹⁹ İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftâ*, 152-153.

¹⁰⁰ Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı Hanefî Mezhebi Örneği*, 66-67.

¹⁰¹ Ayrıca bkz. İbn Kutluboğa, *et-Tashîh*, 121-122, 131; İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftâ*, 140-144.

verme konusunda bir ihtilafın olmadığını ileri sürmek pek isabetli görülmemektedir.¹⁰² Bu yorumu eserlerinde veren Nakîb ve Osman Şahin, temelde İbn Âbidîn'i referans göstermektedirler. İbn Âbidîn, istihsanın kıyasa tercih edildiği ile ilgili ifadelerine bakıldığını birbirinden farklı iki görüşe yer verdiği görülmektedir. Birincisi, rüchan ile kastedilenin racih ile amel etmenin ve mercuhu terk etmenin gerekliliğidir. İkinci görüş ise, Pezdevî'nin (ö. 482/1089) sözlerinin zahirinden anlaşıldığı üzere, buradaki rüchanın öncelik anlamına geldiği, dolayısıyla istihsan karşısında mercuh olan kıyasla amel etmenin caiz olduğu şeklindedir.¹⁰³ İbn Âbidîn'in istihsanı kıyasa önceleme konusundaki görüşlerden birini esas alıp diğerini göz ardı etmek, bunu genel bir ilke şeklinde göstermek pek isabetli görülmemektedir. Nitekim İbn Âbidîn, zikrettiği iki görüşten ilkinin sahih olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁴ Ayrıca *Usûlü'l-Pezdevî*'ye şerh yazan Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330), Pezdevî'nin sözlerinden ilk bakışta her ne kadar istihsan karşısında mercuh olan kıyasla amel etmenin caiz olduğu anlaşılrsa da bunun böyle olmadığını, mercuh olanla amel etmenin caiz olmadığını ifade etmiştir.¹⁰⁵

4. İMÂMEYN'İN GÖRÜŞLERİNİ MEZHEP KAPSAMINDA DEĞERLENDİRME PROBLEMİ

Yukarıda zikri geçen ilkeyi de içeren resmü'l-müftî ilkeleri ve genel olarak fûrû-ı fıkıh kitaplarına bakıldığında, mezhepte Ebû Hanîfe'nin belirgin üstünlüğü ve ilmî otoritesi açıkça görülmektedir. Şöyle ki, asıl olan Ebû Hanîfe'nin görüşüdür. İkinci bölümde, tahliline yer verilecek meselelerdeki fakihlerin yaklaşımları da bunu açık bir şekilde göstermektedir. Öte yandan Ebû Hanîfe'nin görüşünün terk edilip İmâmeyn'in görüşlerinin müftâ bih hale geldiği meselelerin varlığı da bilinen bir husustur. İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muhalefeti başlığı altında bu muhalefetin boyutu ve sebeplerine de temas edilmiştir.

İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muhalif görüşleri, özellikle bunlardan bir kısmının mezhepte müftâ bih hale gelmesi, bazı Hanefî fakihler tarafından problemlili bir durum olarak telakki edilmiştir. Bu durumu problem olarak gören Hanefî fakihler, aynı zamanda İmâmeyn'in

¹⁰² Bkz. Nakîb, *el-Mezhebü'l-Hanefî*, 2001, 1/266; Osman Şahin, *Fetvâ Âdâbı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanları Yayınları, 2016), 90.

¹⁰³ İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, 139-140.

¹⁰⁴ İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, 139.

¹⁰⁵ Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli'l-Pezdevî* (Beyrut: Dâru Kitâbi'l-'Arabî, 1890), 4/4.

Ebû Hanîfe'ye muhalif görüşlerini mezhep sınırları içinde tutma yönünde büyük çaba göstermişlerdir.¹⁰⁶

Uğur'a göre Ebû Hanîfe'nin görüşünün terk edilip İmâmeyn'in görüşlerinin müftâ bih hale gelmesinin bazı Hanefî fakihler tarafından problemlili bir durum olarak telakki edilmesi, doğrudan bu fakihlerin mezhep tasavvurlarıyla alakalıdır.¹⁰⁷ Daha önce mezhep kavramı başlığı altında görüldüğü üzere bazı fakihler, mezhebi kurucu imamın görüşleriyle aynileştirmektedirler. Dolayısıyla Hanefî mezhebini sadece Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden ibaret sayanlar, onun görüşünün dışında kalan, özellikle İmâmeyn'in müftâ bih görüşlerini, halledilmesi gereken bir problem olarak değerlendireceklerdir.

Bu başlık altında, Hanefî mezhebini sadece Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden müteşekkil olduğunu kabul edenlerin -problem olarak görülen- yukarıdaki durumu çözmek için ileri sürdükleri argümanlar ve modern dönemde bu argümanları kabul etmeyenlere yönelik yöneltilen eleştiriler incelenecektir. Ardından Hanefî mezhebini sadece Ebû Hanîfe'nin görüşleriyle sınırlamayanların yaklaşımları ve bu bağlamda İmâmeyn'in ictehad seviyesi konusu da ele alınacaktır.

Yukarıda problem olduğu düşünülen durumu çözenin en kolay yolu, İmâmeyn'in aslında Ebû Hanîfe'ye muhalefet etmediklerini savunmaktır. İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye gerçekte muhalefet etmediklerini savunabilmek için çeşitli argümanlar öne sürülmüştür. Bu argümanlar farklı eserlerde zikredilmiştir. Uğur'un tespitiyle bu argümanlar dört başlık altında toplanabilir.

4.1. İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye Muhalif Görüşleri, Aslında Ondan Aktarılan Birer Rivâyettir

Bu izaha göre, kesin olarak bilinmelidir ki İmâmeyn'in bile tercih edilen görüşleri, aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin de görüşleridir. Çünkü Ebû Hanîfe'nin ashabı, tüm görüşlerinin aslında Ebû Hanîfe'nin daha önce benimsediği görüşlerden ibaret olduğunu ileri sürmüş ve bu konuda ağır yeminler etmişlerdir. Buna göre, İmâmeyn aslında Ebû Hanîfe'ye

¹⁰⁶ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü*, 260.

¹⁰⁷ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü*, 260-261.

muhalefet etmemiş, bilakis onun söyledikleri görüşlerden birini seçerek ona muvafakat etmişlerdir. Bundan dolayı da bir görüşün onlara nispet edilmesi mecazidir.¹⁰⁸

Başka bir açıklamaya göre, İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muhalif görüşlerinin, aslında onun ilk başta dile getirip sonradan rücû ettiği görüşlerden ibaret olduğu ileri sürülmektedir.¹⁰⁹

İbn Âbidîn, bir müctehidin aynı meselede birden fazla görüşünün olabileceğine ilişkin zikrettiği görüşlerden sonra¹¹⁰ İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muhalif görüşlerinin gerçekte Ebû Hanîfe'nin görüşleri olduğunu savunmak için en başta bu argümana yer verir.¹¹¹ İbn Âbidîn, Ebû Hanîfe'nin takvasından ve ihtilafın bir rahmet oluşunu bildiğinden dolayı - Haskefi'nin *ed-Dürrü'l-muhtâr* isimli eserinden nakille¹¹²- Ebû Hanîfe'nin, ashabına "Size bir delil daha güçlü görünürse, onunla amel edin" dediğini ve bundan dolayı da ashabının onun görüşlerinden bir kısmını tercih ettiklerini ifade etmektedir.¹¹³ Kanaatimizce usûl ve fûrû-ı fikha ilişkin İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muhalefet örnekleri dururken, ilgili konuyu bu şekilde sübûtu kesin olmayan menâkıb türü rivâyetlerle açıklamak pek isabetli görülmemektedir.¹¹⁴

Bu iddiayı benimseyen Gaznevî, Şuhâvî ve Pîrîzâde gibi fakihler, İmâmeyn'in Ebû Hanîfe ile ihtilafı durumunda müftünün ne yapması gerektiği konusunu ayrıntılı bir şekilde ele almışlardır.¹¹⁵ Buna rağmen İmâmeyn'in görüşlerini aslında Ebû Hanîfe'nin daha önce söylediği görüşlerden ibaret saymak, Ebû Zehrâ'nın dediği gibi onların fikhî melekelerini ve ilimlerini yok saymak anlamına gelir ki bu, tarihî ve ilmî gerçekliklere ters düşen bir şeydir. Nitekim İmâmeyn'in Ebû Hanîfe ile olan tartışmaları ve bir meselede görüş bildirmek için Ebû Hanîfe'nin onlarla münazara yaptığı bilinen bir

¹⁰⁸ Gaznevî, *el-Hâvî'l-Kudsî*, 2/563; Şuhâvî, *et-Tırâzu'l-müzheb*, 94-95; Pîrîzâde, "Risâle fi mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe", 331-332.

¹⁰⁹ Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Samerkandî, *'Uyûnü'l-mesâil*, thk. Salahuddîn Nâhî (Bağdat: Matbaatu Es'ad, 1996), 288; Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâliciyye*, 5/311; Ayrıca Züfer'den de bir benzeri nakledilmiştir. Bkz. Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâm*, 1/408.

¹¹⁰ İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, 90-94.

¹¹¹ İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, 94.

¹¹² Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebâr ve câmi'i'l-bihâr*, thk. Abdül-mun'im Halil İbrahim (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 15.

¹¹³ İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, 94, 95.

¹¹⁴ Salah Muhammed Ebu'l-Hâc, *İs'âdü'l-müftî alâ şerhi 'Ukûdi resmi'l-müftî* (Amman-Ürdün: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslamiyye, 2013), 286.

¹¹⁵ Gaznevî, *el-Hâvî'l-Kudsî*, 2/562; Şuhâvî, *et-Tırâzu'l-müzheb*, 61-64; Pîrîzâde, "Risâle fi mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe", 332.

hususdur. Şuhâvî'nin benimsemiği görüşe yer verdikten sonra bunu ifade eden bir nakle yer vermesi de dikkat çekicidir.¹¹⁶ Ayrıca ilk önce Ebû Hanîfe'nin benimseyip terk ettiği görüşler, onun için mercuhtur. Bir fakihin mercuh gördüğü görüşü ona nispet etmek doğru değildir.¹¹⁷

Muhtemelen İbn Âbidîn bu izah tarzının beraberinde getirdiği problemleri gördüğü için, öncesinde bir fakihin aynı anda iki görüşe sahip olabileceğini ispatlamak için özel bir çaba sarf etmiştir.¹¹⁸ İbn Nüceym, zamanındaki bazı Hanefilerin “Meşâyih bir konuda fetva vermişse, bunun imamın kavli olduğunu biliriz” demelerini ilginç bulduğunu kaydettikten sonra şöyle der: “Bu yanlıştır. Çünkü onlar, zâhiru'r-rivâye'deki imamın görüşünü açıkladıktan sonra, fetvanın Ebû Yûsuf, Muhammed veya Züfer'in görüşü üzerine olduğunu ifade ederler”. Bir müctehidin aynı anda iki farklı görüşünün olabileceği konusuna değinen İbn Nüceym, usûl alimlerinin belirttiğine göre bunun mümkün olmayacağını, bir müctehidin rücû ettiği görüşün ona nispet edilemeyeceğini belirtmektedir.¹¹⁹

İmâmeyn'in görüşlerinin, Ebû Hanîfe'nin zamanında benimsemiş olduğu görüşlerden ibaret olduğu kabul edilse dahi, İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'nin rücû ettiği görüşü almaları aslında ona en büyük muhalefettir. Çünkü onlar hem onun yeni görüşünü almamakta hem de onun nezdinde mercuh olduğunu bildikleri görüşü benimsemektedirler. Ebû Hanîfe'ye bu şekilde muhalefet eden İmâmeyn'den nakledilen görüşlerinin onlara nispet edilmesinin mecazi olduğunu söylemek de pek değildir.¹²⁰ Sonuç olarak bu yaklaşım, problem olduğu düşünülen durumu çözmekte yetersiz kaldığı görülmektedir.¹²¹

¹¹⁶ Şuhâvî, *et-Tirâzu'l-müzheb*, 94.

¹¹⁷ Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı Hanefî Mezhebi Örneği*, 133.

¹¹⁸ İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, 90-94.

¹¹⁹ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/294.

¹²⁰ Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, 494.

¹²¹ Ayrıca bkz. Muhammed Mahrûs Abdüllatîf Müderris, *Meşâyihu Belh mine'l-Hanefiyye vemâ inferadû bihî mine'l-mesâili'l-fikhiyye* (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2020), 1/173-177.

4.2. İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye Muhalif Görüşlerinin Temelinde Onun Bu Konudaki İzni ve Talimatı Yatmaktadır

Var olduğu düşünölen problemi çözmek için zikredilen bu argümana göre, İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muhalif görüşleri, aslında onun izni ve talimatına dayanmaktadır. Çünkü Ebû Hanîfe onlara delilin kuvvetine göre hareket etmeleri gerektiğini emretmiştir.¹²²

Esasında bu izah yolu öncekiyle irtibatlıdır. Şöyle ki, İbn Âbidîn, bir önceki argümana yer verdikten sonra “Bir müctehid görüşünden vazgeçtiği zaman, artık o görüş ona atfedilmez. Çünkü böyle bir görüş, onun için mensûh hükmündedir. Dolayısıyla ashabin Ebû Hanîfe'ye muhalif kavilleri, onun mezhebi değildir. Hatta bu durumda onların kavilleri, onların kendi mezhepleri olur. Durum böyleyken, bu muhalif görüşler Ebû Hanîfe'ye nasıl nispet edilebilir? Zira Hanefî olan kişi, Ebû Hanîfe'yi taklid edendir. Onun için -o taklid eden kişi- başkasına değil de Ebû Hanîfe'ye -Hanefî diye- nispet edilir.” şeklinde muhtemel bir itiraza yer vermektedir. Yöneltilmesi muhtemel olan bu itiraza yer veren İbn Âbidîn, kendisinin de aslında bunu problemlili bir durum olarak telakki ettiğini ifade etmiş, meşhur haşiyesinde yukarıda “Ebû Hanîfe'nin izni ve talimatı” şeklindeki argümanla cevap vermiştir.¹²³

Görüldüğü üzere İbn Âbidîn, bir önceki argümanın problemlili olduğunu kabul etmektedir. Yöneltilmesi muhtemel olan itiraza daha zayıf bir argümanla cevap vermesi de dikkat çekicidir. Zira bir hocanın öğrencilerini böyle bir şekilde yönlendirmesi gayet doğaldır. Öte yandan, müctehidin daha kuvvetli olan delili araştırıp ona göre ictehad etmesinden de daha doğal bir şey yoktur. Uğur'un tespitiyle bu argümanın söz konusu problemi çözmekte yetersiz kaldığı aşikârdır.¹²⁴

4.3. Örf ve Zaruret Nedeniyle İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye Muhalif Görüşleri Gerçek Bir Muhalefet Değildir

Bu izah tarzına göre, zaruret ve örf gibi nedenlerle İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muhalif görüşleri, aslında onun görüşlerinin dışında değildir. Çünkü Ebû Hanîfe, İmâmeyn'in

¹²² İbn Âbidîn, *Resmü'l-müfîî*, 95.

¹²³ İbn Âbidîn, *Resmü'l-müfîî*, 96-97; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/67.

¹²⁴ Ayrıca bkz. Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü*, 266-267.

zamanında yaşasaydı, onların zamanındaki örfün/zamanın değişimini görseydi onlardan farklı bir görüş benimsemezdi.¹²⁵

Bu yaklaşımla¹²⁶ İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muhalif görüşlerinin açıklanması mümkün değildir. Çünkü "örfün/zamanın değişimi sebebiyle Ebû Hanîfe'ye muhalif görüşlerin onunkilerin dışında değildir" şeklindeki bu yaklaşım, sadece İmâmeyn veya genel olarak Ebû Hanîfe'nin ashâbı için geçerli değildir. Esasında bu yaklaşım, Ebû Hanîfe'ye veya üç imamın görüşüne muhalif¹²⁷, hatta tamamen mezhep dışındaki görüşler için söz konusudur. İmâmeyn'in örfün/zamanın değişimine dayalı muhalif görüşleri de buna dahildir. Fakat İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muhalif görüşlerin tamamı, örf/zamanın değişimine dayalı değildir.

İbn Âbidîn, *Neşru'l-'arf* isimli risalesinde, örfün/zamanın sebebiyle zâhiru'r-rivâye görüşlerinin terk edilmesini temellendirip farklı örneklere yer verdikten sonra şöyle der: "Bu örnekler ve buna benzerlerin tamamı müftûnin zaman ve zamanın ehlini göz ardı ederek sadece zâhiru'r-rivâye kitaplarına bağlı kalmaması gerektiğine delalet etmektedir."¹²⁸ Örf-i hâs örneklerini zikreden İbn Âbidîn farklı bir yerde şöyle der: "Bu ve benzer nakiller, mezhep kitaplarındakilere muhalif olsa bile -şer'î bir nasla çelişmedikçe- örf-i hâssa itibar edilmesi gerektiğine delalet etmektedir."¹²⁹ Ayrıca zaruret nedeniyle mefkûdün eşinin iddet süresi gibi meselelerde Hanefî mezhebinin dışına çıkılarak başka mezheplerin görüşleriyle fetva verilmiştir.¹³⁰ Tüm bunlar, söz konusu yaklaşımın İmâmeyn'e has bir durum olmadığını göstermektedir. İmâmeyn'in görüşlerinin tamamı da örfün/zamanın değişimine dayalı olmadığı daha önce zikredilmiştir. Hatta İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muhalefet sebepleri incelenirken, şahitlerin adaleti meselesinde olduğu gibi, bazı fakihler ihtilafın örf/zamanın değişimi sebebiyle olduğunu söylemelerine rağmen başka fakihler bunu kabul etmemiş, ihtilafın

¹²⁵ İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, 185.

¹²⁶ Bu yaklaşım hakkındaki ayrıntılı bilgi için bkz. Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı Hanefî Mezhebi Örneği*, 193-198.

¹²⁷ Halîlî, zâhiru'r-rivâye görüşlerinin hangi nedenlerle terkedildiğini tespit etmiştir. Örf/zamanın değişimi nedeniyle söz konusu görüşlerin terk edilmesi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Lüey b. Abdurraûf Halîlî, *Esbâbü 'udûli'l-Hanefiyye 'ani'l-füyâ bi zâhiri'r-rivâye* (Amman-Ürdün: Dârü'l-Feth, 2014), 177-243.

¹²⁸ Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidîn, *Neşru'l-'arfî binâi ba'zi'l-ahkâm 'ale'l-'urf*, *Mecmû'atü resâilî İbn Âbidîn* (Beyrut: Daru İhiyai't-Turâsi'l-Arabi, ts.), 2/131.

¹²⁹ İbn Âbidîn, *Neşru'l-'arf*, 2/133.

¹³⁰ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Halîlî, *Esbâbü 'udûli'l-Hanefiyye*, 495-505.

delillerin değerlendirilmesinden kaynaklı olduğunu ifade etmişlerdir. Sonuç olarak, bu argüman, var olduğu düşünülen problemin çözümü hususunda öncekiler gibi yetersiz kaldığı görülmektedir.

4.4. İmâmeyn Ebû Hanîfe'nin Usûl ve Kâidelerini Esas Alarak İctihad Etmışlerdir

Bu izaha göre İmâmeyn, Ebû Hanîfe'nin usûl ve kâidelerine bağlı kalarak icthad etmişlerdir. Dolayısıyla onların görüşleri her ne kadar Ebû Hanîfe'ye muhalif gözüke de aslında gerçekte bir muhalefet yoktur.¹³¹ İbn Âbidîn, *el-'Ukûdü'd-dürriyye* isimli eserinde vakıfla alakalı bir meselede telfik konusunu ele alırken şöyle der: “Bir görüş, bir mezhep ashabının kavillerinin telfiki neticesinde sadır olursa o görüş batıl sayılmaz. Bu kaviller de mezhebin dışında değildir. Çünkü Ebû Yûsuf, Muhammed ve diğerlerinin kavilleri, Ebû Hanîfe'nin kâideleri üzerine bina edilmiş ya da ondan rivâyet edilmiştir. Bu kavillerin onlara nispet edilmesi ise, onların Ebû Hanîfe'nin kaidelerinden istinbat etmeleri ya da onun görüşlerin seçmeleri sebebiyledir.”¹³²

“İmâmeyn'in görüşleri aslında Ebû Hanîfe'den rivâyet edilen görüşlerdir” şeklindeki argüman, daha önce değerlendirilmiştir. İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muhalif görüşlerin aslında onun usûl ve kâidelerine dayanarak benimsendiği ve bu sebeple gerçekte bir muhalefetin olmadığı şeklindeki yaklaşıma gelince, öncelikle Ebû Zehrâ'nın da belirttiği gibi, İmâmeyn döneminde usûl ve kavâidin henüz kaydedilmediği, o usûl ve kavâidin ne olduğuna dair de bir eserin yazılmadığı dikkate alınmalıdır.¹³³ Bu konudaki bilgiler de üç imamın icthadından tahriç edilerek kaleme alınmıştır. Bu nedenle İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'nin usûl ve kavâidini esas alıp almadıklarını değerlendirirken, bu usûl ve kavâidin başka fakihler tarafından belirlenip üç imama atfedildiği göz ardı edilmemelidir.¹³⁴

İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'nin usûl ve kâidelerine bağlı kalarak icthad ettikleri konusu, aslında onların mutlak müctehid olup olmamalarıyla irtibatlıdır. Bu bağlamda usûl ve kavâid ile tam olarak ne kastedildiği ortaya konmalıdır. Şayet usûl ile kastedilen şey fûrûdaki asıllar ise, Debûsî'nin *Te'sîsü'n-nazar* adlı eserinde bu konuda üç imam

¹³¹ Pîrîzâde, “Risâle fî mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe”, 331; İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, 97.

¹³² Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidîn, *el-'Ukûdü'd-dürriyye fî tenkihi'l-Fetâva'l-Hâmidîyye*, thk. Muhammed Osman (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 1/214.

¹³³ Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, 316.

¹³⁴ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü*, 263.

arasındaki ihtilaflar açık bir şekilde zikredilmiştir.¹³⁵ Usûl ve kavâid ile kastedilen şey, fıkıh usulü ise, modern dönemde fıkıh usulünde İmâmeyn ile Ebû Hanîfe arasındaki ihtilaflara temas eden birden fazla çalışma tespit edilmiştir.¹³⁶ Sonuç olarak, İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muhalif görüşlerinin aslında onun ortaya koyduğu usûl ve kavâide göre benimsendiğinden dolayı onların Ebû Hanîfe'ye muhalefet etmediği ve onların bu görüşlerinin gerçekte Ebû Hanîfe'nin birer görüşü olduğu şeklindeki yaklaşımın, mezkûr problemi çözmekte yetersiz kaldığı görülmektedir. Ayrıca bu yaklaşımdaki iddiaların kendisi ispatlanmaya muhtaçtır.¹³⁷

Görüldüğü üzere Hanefî mezhebini sadece Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden müteşekkil olduğunu tasavvur edenler, İmâmeyn'in müftâ bih görüşlerini sorun olarak telakki etmişlerdir. Öyle ki, İmâmeyn'in müftâ bih hale gelen görüşlerinin varlığı, Hanefî mezhebini sadece Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden ibaret olduğunu kabul eden yaklaşımla ters düşmektedir. Mezhebi bu şekilde tasavvur edenlerin problem olarak telakki ettikleri durumu çözmek için öne sürdükleri yaklaşımların tamamı yetersiz kaldığı görülmüştür.

Mezhep kavramı başlığı altında incelenen yaklaşımlarda da görüldüğü gibi, Uğur'a göre mezhebi yukarıdaki dar anlamıyla tasavvur etmek yerine geniş anlamıyla değerlendirmek

¹³⁵ Benzer bir değerlendirme için bkz. H. Yunus Apaydın, "Kemalpaşazâde'nin 'Tabakâtul'l-Fukahâ'sı Neyi Anlatıyor?", *Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları*, (2017), 104.

¹³⁶ Hakikat ve mecâz bahislerinde İmâmeyn'in tek kaldıkları konular için bkz. Hüsnî Mebrûk Delâin, "el-Usûlü'l-leti inferede fihâ's-Sahibân ani'l-imâm-i Ebî Hanîfete fi'l-hakikati ve'l-mecâz", *Mecelletü'l-camietü'l-İslamiyye*, (2020), 58-82; Hurûfu'l-meânîye ilişkin ihtilaflı meseleler için bkz. Fatih Orhan, *Hurûfu'l-meânî ve fikhî ihtilâflara etkisi* (Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2003); İmâm Muhammed'in mutlak müctehid olduğunu ispatlamaya çalışan Desûkî, İmâm Muhammed'in fıkıh usulündeki Ebû Hanîfe'ye muhalefetlerine değinmektedir. Bkz. Muhammed Desûkî, *el-İmâm Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ve eseruhû fi'l-fikhî'l-İslâmî* (Doha-Katar: Dârü's-Sekâfe, 1987), 194-195, 205-206, 211, 219-212, 224-225, 231-232; İmâmeyn'in usûlde Ebû Hanîfe'ye muhalefeti konusunda diğer inceleme ve tespitler için bkz. Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçeriği ve Usulü*, 263-266; Ticârî akitler meselelerindeki ihtilaflı meselelerin usûlî sebepleri için bkz. Burak Kızıldaş, *Ebû Hanîfe ile İmâmeyn'in Fikhî Konularındaki İhtilaflarının Usûlî Sebeplerinin Tespit ve Değerlendirilmesi (Ticârî Akitler Bağlamında)* (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

¹³⁷ Hanefî mezhebinde kurucu imama muhalefetin imkan ve sınırlarını inceleyen Bayder, Ebû Hanîfe'nin mezhebin kurucusu olduğunu ve dolayısıyla tüm meseleleri çözecek bir usûl geliştirdiğini savunmaktadır. Bayder'e göre, İmâmeyn'in de mezhep kurucusu olarak kabul edilmesi, mezhebin usûlünün Ebû Hanîfe tarafından tam olarak oluşturulmadığı ya da eksik bırakıldığı anlamına gelir ki bu kabul edilemez. Bkz. Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı Hanefî Mezhebi Örneği*, 74-75; Bayder'in yaklaşımını eleştiren Uğur, onun çalışmasında ispata muhtaç bir ön kabul hareket ettiğini ve İmâmeyn'in fıkıh usulü ilkeleri ve icthad metodu konusunda Ebû Hanîfe'ye muhalefet etme ihtimalini hiç sorgulamadığını belirtmektedir. Uğur'a göre, Bayder'in öne sürdüğü yaklaşıma karşı bir görüş bulunmaktadır. Ayrıca Uğur, incelemeleri sonucunda fıkıh usulündeki ihtilaf örneklerine de değinmiştir. Bkz. Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçeriği ve Usulü*, 264-265.

daha doğru olacaktır.¹³⁸ Hanefî mezhebini, sadece Ebû Hanîfe'nin görüşleriyle sınırlamaktan ziyade, başta İmâmeyn olmak üzere, sonraki fakihlerin katkılarını da içine alan daha kapsamlı bir yapı olarak değerlendirmek daha isabetlidir. Aksi takdirde İmâmeyn'in müftâ bih görüşlerinin varlığını anlamak için ilmî ve tarihî gerçekliklerle çelişen yukarıdaki argümanları benimsemek gerekecek ki bu, Hanefî fikhının anlaşılmasında büyük problemlere yol açmaktadır. Nitekim mezhebi geniş anlamıyla değerlendirenler, yukarıdaki durumu problemlili bulmayacaklardır.

5. İMÂMEYN'İN İCTİHAD SEVİYESİ

Daha önce ifade edildiği gibi son argüman başta olmak üzere, var olduğu düşünülen problemi çözmek adına yukarıda öne sürülen diğer argümanlar, doğrudan İmâmeyn'in mutlak müctehid olup olmadıklarıyla irtibatlıdır. Öyle ki, İmâmeyn'in mutlak müctehid olmadıklarını kabul edenler, onların Ebû Hanîfe'nin usulüne bağlı kaldıklarını da kabul edeceklerdir. Fıkıh tarihi boyunca İmâmeyn'in mutlak müctehid olmadıklarını savunanlar olduğu gibi, mutlak müctehid olduklarını kabul edenler de bulunmuştur. İmâmeyn'in mutlak müctehid kabul edilmesi, Hanefî mezhebinin geniş anlamıyla değerlendirilmesi ve bu konularla ilgili tartışmalar incelenecektir.

İmâmeyn'in mutlak müctehid olmadıklarını savunanlar, genellikle İbn Kemâl'in taksimini esas almışlardır. Şuhâvî, Pîrîzâde ve Nablusî gibi fakihler de İmâmeyn'in mutlak müctehid olmadıklarını savunmuşlardır.¹³⁹

İbn Kemâl, fakihleri yedi tabakaya ayırdıktan sonra İmâmeyn'e mezhepte müctehid tabakasında yer vererek onların Ebû Hanîfe'yi usûlde taklid ettiklerini ileri sürmektedir.¹⁴⁰ İbn Kemâl'in bu görüşüne ilaveten Şuhâvî, Pîrîzâde ve Nablusî, İmâmeyn'in icthadlarının, Ebû Hanîfe'den nakledilen birer rivâyetten ya da onun dile

¹³⁸ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü*, Bkz 260-261.

¹³⁹ İbn Kemâl, *Mecmû'u'r-resâil*, 3/121-126; Şuhâvî, *et-Tirâzu'l-müzheb*, 90; Pîrîzâde, "Risâle fi mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe", 331; Seyit Mehmet Uğur, "Abdülganî b. İsmail en-Nablusî'nin 'el-Cevâbü's-Şerîf li'l-Hazreti's-Şerîfe fi Enne Mezhebe Ebî Yûsuf ve Muhammed Hüve Mezhebü Ebî Hanîfe' İsimli Risalesinin Tahkik ve Tahlili", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 613-633; Bahaeddin Karakuş, Gaznevî ve Molla Hüsrev'in İmâmeyn'in müntesip müctehid olmalarını problemlili bulmadıklarını ileri sürmüştür. Bkz. Bahaddin Karakuş, *Ömer Nasuhi Bilmen'in Büyük İslam İlmihalindeki Hükümlerin Hanefî Tercih Usulü Açısından Değerlendirilmesi (Taharet ve Namaz)* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), VII, 94 y./18; Ancak Gaznevî için gösterilen kaynağa bakıldığında, onun İmâmeyn'in müntesip müctehid olduğunu söylemediği görülecektir. Bkz. Gaznevî, *el-Hâvî'l-Kudsî*, 2/563.

¹⁴⁰ İbn Kemâl, *Mecmû'u'r-resâil*, 3/121-122.

getirip vazgeçtiği görüşlerden ibaret olduğunu iddia ederek kendi görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır.¹⁴¹ İbn Kemâl, Şuhâvî Pîrîzâde ve Nablusî'nin benimsedikleri yaklaşımları da kapsayan diğer argümanların her biri yukarıda ele alınmıştır.

İbn Kemal, vakıfla alakalı bir mesele için kaleme aldığı risalesinin sonunda fakihleri yedi tabakaya taksim etmiştir. Sonraki alimler tarafından birçok açıdan eleştiri alan bu taksimin yazılış amacı hakkında da modern dönemde farklı görüşler dile getirilmiştir. Örneğin bu tasnif, fakihlerin tabakalarının belirlenmesi açısından değil, onların mesailerinin fetvâ ve kazada dikkate alınması açısından yazılmıştır.¹⁴² Buna benzer diğer bir açıklamaya göre ise, amaç, mukallit müftînin -tercih usulüne göre- en doğru hükme ulaşmasına yardımcı olmaktır. Fetva usulü ilkeleri, mukallit müftîleri yönlendirmek amacıyla yazıldığına göre, bazı müctehidlerin müstakil icthadları olsa bile, mukallid müftîlerin dikkate almaları gerektiği şey, fakihlerin mezhepteki konumudur.¹⁴³

Bu gibi yorumlar, söz konusu taksimi farklı cihetlerden değerlendirerek arttırılabilir. Ancak İbn Kemâl, “Rivâyet cihetiyle mertebesini, dirayet bakımından derecesini ve fakihler arasındaki tabakasının bilinmesi” diyerek tasnifin yazılış amacının, fakihleri taksim etmek olduğunu açıkça belirtmektedir.¹⁴⁴ Ayrıca yukarıda zikredilen yorumlara bakıldığında, onların söz konusu taksimin muhtevasıyla uygun düşmediği görülecektir. Şöyle ki, zikri geçen yorumların ortak noktası, fetva verirken mukallid müftînin işini kolaylaştırmaktır. Hanefî mezhebinde İmâmeyn ile Ebû Hanîfe arasındaki görüş ayrılıklarının boyutu oldukça geniştir ki bu konu, İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muhalefeti başlığı altında incelenmiştir. Bununla birlikte, mezhepte müftâ bih görüşlerin bir kısmı İmâmeyn'e aittir. Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasında fer'î meselelerdeki ihtilafların yanı sıra, usûlî bahislerde de ihtilaflar bulunmaktadır. Tüm bu ilmî ve tarihî gerçeklikler karşısında, İmâmeyn'in müntesip müctehid olduğunu iddia etmek veya mezhebin sadece Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden müteşekkil olduğunu öne sürmek problemlili olacaktır. Bu problemlili durumu çözmek için daha zayıf ve problemlili argümanlar savunulacaktır. Tüm

¹⁴¹ Şuhâvî, *et-Tırâzu'l-müzheb*, 93-97; Pîrîzâde, “Risâle fi mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe”, 331-332; Uğur, “el-Cevâbü's-Şerîf”, 624, 633.

¹⁴² Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı Hanefî Mezhebi Örneği*, 100-101.

¹⁴³ Karakuş, *Ömer Nasuhi Bilmen'in Büyük İslam İlmihalindeki Hükümlerin Hanefî Tercih Usulü Açısından Değerlendirilmesi (Taharet ve Namaz)*, 18; Benzer açıklamalar için bkz. Ateş, *Hanefî Mezhebi Bağlamında Mezhep İçi İhtilaf*, 44-46.

¹⁴⁴ İbn Kemâl, *Mecmû'u'r-resâil*, 3/121.

bunlar, mukallid müftünün fihî ve özellikle Hanefî mezhebini anlamasını zorlaştıracaktır. Ayrıca Uğur'un tespitiyle, İbn Kemâl'in bu taksimi, yukarıdaki yorumlarda işaret edilen amacın ötesinde, oldukça kapsamlı ve net hükümler içermektedir.¹⁴⁵

Nablusî, İbn Kemâl'in taksimini esas alıp yukarıda incelenen argümanlara yer vererek İmâmeyn'in mezhepte müctehid olduğunu ileri sürmüştür. Zira vitir namazıyla ilgili bir risale kaleme alan Nablusî, risalede ayrıntılı bir şekilde İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye olan muhalefeti üzerine durmaktadır.¹⁴⁶ Delillerin değerlendirilmesinden kaynaklanan bu ihtilafın da bir önceki risalesindeki argümanlara göre değerlendirilmesi pek mümkün gözükmemektedir.

İbn Âbidîn, ikinci tabakada İmâmeyn'in mezhepte müctehid olduğunu kabul eden İbn Kemâl'in taksimine aynen yer vermiştir.¹⁴⁷ Bu durum, onun İmâmeyn'i mezhepte müctehid olarak görenlerin arasında yer almasına neden olmuştur. Ancak İbn Âbidîn, Ebû Hanîfe'nin "Bizim neye göre görüş bildirdiğimizi bilmeyenin görüşümüzle fetva vermesi helal değildir" sözünü ele alırken, "mezhepte müctehid" tabiriyle kimlerin kastedildiğini açıklamış, bunların -İbn Kemâl'in taksimine göre- üçüncü tabakada yer alan fakihler olduğunu kaydetmiştir. Bununla birlikte ikinci tabakada yer alan İmâmeyn'in mutlak müctehid olduklarını, fakat Ebû Hanîfe'yi usûl ve kavâidinin çoğunda taklid ettiklerini belirtmektedir.¹⁴⁸ Böylece İbn Âbidîn, mezhepte müctehid olanların üçüncü tabakadan itibaren başladıklarını, İmâmeyn başta olmak üzere Ebû Hanîfe'nin ashabının mutlak müctehid olduklarını açıkça ifade ederek İbn Kemâl'in taksimine uymadığı görülmektedir. Ayrıca İbn Âbidîn, başka bir yerde meşâyihin tahrirlerinin, Ebû Hanîfe'nin görüşlerine İmâmeyn'in görüşlerinden daha yakın olduğunu temellendirirken, İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muhalif görüşlerinin, onların Ebû Hanîfe'ye muhalif kavâidlerine göre bina edildiğini açıkça zikretmektedir.¹⁴⁹ Zaman/örfün değişmesine dayanan İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muhalif görüşlerini ele alan İbn Âbidîn, bu görüşlerin Ebû Hanîfe'nin görüşleri dışında olmadığını savunduktan sonra, bu görüşlerle

¹⁴⁵ Bkz. Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü*, 258.

¹⁴⁶ Abdulganî Nablusî, *Keşfu's-setr 'an farziyyeti'l-vitr*, thk. Muhammed Zâhid Kevserî (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1949).

¹⁴⁷ İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, 44-45.

¹⁴⁸ İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, 123-124; Benzer bir değerlendirme için Bkz. Mustafa Ateş, "Taklid-İctihad Kavramları Bağlamında İbn Âbidîn'in Tabakâtü'l-Fukahâ'ya Dair Özgün Yaklaşımı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (30 Nisan 2019), 560-561.

¹⁴⁹ İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, 102.

fetva verilirken “Ebû Hanîfe şöyle dedi” denmesinin yanlış olduğunu, bu görüşlere onun mezhebi veya mezhebinin lazımı denmesinin daha doğru olduğunu kaydetmiştir. Böylece İbn Âbidîn, Ebû Hanîfe’nin mezhebi ile onun görüşünü birbirinden ayırmaktadır.¹⁵⁰

Uğur’a göre bu durum, İbn Âbidîn’in zihninde mezhep kavramının farklı katmanlarla anlaşıldığına işaret etmektedir.¹⁵¹ Benzer şekilde İbn Âbidîn’in görüşlerine değinen Ebu’l-Hâc’a göre ise, İbn Âbidîn, İbn Kemâl’in taksimini olduğu gibi almış, tahkik ettiği diğer konulardan farklı olarak onu tahkik etmemiştir.¹⁵² Mustafa Ateş ise, İbn Âbidîn’in, taklid ve icihad kavramları çerçevesinde tabakâtu’l-fukahaya özgün bir yaklaşımının olduğunu ifade etmektedir.¹⁵³

İmâmeyn’in mutlak müctehid olduğunu savunanlar arasında, Dihlevî, Leknevî Mercânî, Bahît el-Mutiî, Kevserî ve Ebû Zehrâ gibi âlimler zikredilebilir.¹⁵⁴ Bu âlimlerin görüşlerine yer verip değerlendirmeden, onların icihadın övüldüğü, taklidin olumsuz olarak karşılandığı son iki yüzyılda yaşadıklarını söyleyerek meseleye yaklaşmak, pek isabetli görülmemektedir.¹⁵⁵ Benzer şekilde Sırrı Fuat Ateş, Dihlevî ve Leknevî gibi fakihlerin görüşlerine yer vermekle birlikte, İmâmeyn’in mutlak müctehid olduklarını savunan âlimlerin, icihad ve taklid gibi konuların tartışıldığı dönemde yaşadıklarını, bundan da etkilenecek o görüşleri benimsediklerini ve son dönemlere kadar İmâmeyn’in icihad seviyelerinin bir problem teşkil etmediğini ileri sürmektedir.¹⁵⁶ Aslında ismi zikredilen alimlerin, icihadın övüldüğü, taklidin yerildiği son iki yüzyılda yaşadıkları şeklinde mülâhaza yabana atılır değildir. Öte yandan, İmâmeyn’in mutlak müctehid olduğunu söyleyenlerin hepsi bu nedenle görüşlerini ileri sürdüklerini, en azından bunun Kevserî için ileri sürülmesi pek isabetli görülmemektedir. Çünkü böyle konuların bu

¹⁵⁰ İbn Âbidîn, *Resmü’l-müftî*, Bkz. 100-101.

¹⁵¹ Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü*, 261.

¹⁵² Ebu’l-Hâc, *İs’âdü’l-müftî*, 287.

¹⁵³ Bkz. Ateş, “Taklid-İcihad Kavramları Bağlamında İbn Âbidîn’in Tabakâtu’l-Fukahâ’ya Dair Özgün Yaklaşımı”, 547, 559-560.

¹⁵⁴ Dihlevî, *el-İnsaf*, 40; Ebü’l-Hasen Şihâbüddîn Hârûn b. Bahâiddîn b. Sübhân el-Kazanî Mercânî, *Nâzüretü’l-hak fi farziyyeti’l-‘işâ’ ve in lem yegibi’ş-şafak*, thk. Orhan b. İdris Ancekar - Abdülkadir b. Selçuk Yılmaz (İstanbul-Amman: Dâru’l Feth, 2012), 198; Ebü’l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *el-Câmi’u’s-sağîr mea şerhihi en-Nâfi’u’l-kebîr* (Karaçi: Dâru’l-Kur’ân, 1990), 13; Muhammed Zâhid Kevserî, *Hüsnü’t-tekâdî fi sîreti’l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kadî* (Mısır: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Turâs, 2002), 59-60; Mutiî, *İrşâdü ehli’l-mille*, 368-370; Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, 499.

¹⁵⁵ Bkz. Karakuş, *Ömer Nasuhi Bilmen’in Büyük İslam İlmihalindeki Hükümlerin Hanefî Tercih Usulü Açısından Değerlendirilmesi (Taharet ve Namaz)*, 18.

¹⁵⁶ Ateş, *Hanefî Mezhebi Bağlamında Mezhep İçi İhtilaf*, 32-33.

dönemlerde ele alınması gayet doğaldır. Mezhep kavramı başlığı altından ifade edildiği gibi, klasik dönemde mezhepler hayatın merkezindeydi. Bu nedenle mezhep kavramı veya İmâmeyn'in mutlak müctehid olup olmamaları gibi konuların -Nablûsî'nin on sekizinci yüzyıldaki risalesi hariç- tartışılmadığı görülmektedir. Hanefî mezhebinde, mezhep içi tercih ve usûlüne ilişkin İbn Âbidîn'in *Şerhu 'Ukûdi resmi 'l-müftî*'si gibi ilk kapsamlı müstakil eserin geç denebilecek dönemde ele alınması da bu bağlamda örnek olarak zikredilebilir. Klasik dönemin aksine modern dönemde, mezhep kavramı, İmâmeyn'in ictihad seviyesi ve hatta tabakâtu'l-fukaha gibi konuların tartışılması gayet doğaldır. Dolayısıyla İmâmeyn'in ictihad seviyesinin son iki yüzyılda tartışılması, önceki dönemlerde söylenenlerin doğru olduğuna bir işaret olmadığı gibi, İmâmeyn'in mutlak müctehid olduğunu savunanların bu dönemde yapılan tartışmalardan etkilenecek söz konusu görüşlerini ileri sürmelerini de gerektirmemektedir.

Dihlevî, İmâmeyn'in Ebû Hanîfe gibi mutlak müctehid olmalarına rağmen neden bu üç imamın görüşlerinin tek mezhep olarak sayıldığı sorusuna sonraki müellifler tarafından haklı olarak eleştirilecek bir cevap vermektedir. Dihlevî'ye göre, İmâmeyn mutlak müctehid olup Ebû Hanîfe'ye usûlde ve fûruda muhalefet etmelerine rağmen onların görüşlerinin Ebû Hanîfe'nin görüşleriyle tek mezhepte sayılmasının sebebi, bu üç imamın İbrâhin en-Nehaî'nin (ö. 96/714) yönteminin (محنة) dışına çıkmamalarıdır. Ebû Hanîfe'nin derecesini yükseltmek için İmâmeyn'i hakkettikleri derecede göstermemek uygun olmadığı gibi, tam tersi de uygun değildir. Dihlevî'nin bu sözlerinden, üç imamın Nehaî'yi taklid ettikleri anlaşılabilir için, birçok müellif tarafından eleştirilmiştir.¹⁵⁷

Ebû Hanîfe'nin Nehaî ve Nehaî'nin öğrencisi olan Hammad'dan (ö. 120/738) istifade ettiği bilinen bir husustur. Ancak bu, Ebû Hanîfe'nin Nehaî'yi taklid ettiğini göstermez. Zira Serahsî, Ebû Hanîfe'nin bir meselede Nehaî'nin görüşüyle istidlalinin ardından şöyle der: “Bu, (İbrâhim'in görüşüne yer verilmesi) Ebû Hanîfe'nin görüşüne delil getirmek için söylenmemiştir. Çünkü Ebû Hanîfe, tâbiîni taklid etmeyi doğru bulmazdı. Şayet o, “Onlar birer insandır, biz de insanız” derdi. Fakat Ebû Hanîfe'ye göre İbrâhim'in görüşleri, Hz. Ali ve İbn Mesud'dan nakledilen rivayetlerdir. Çünkü Kûfe fikhî o iki sahabinin görüşlerinde saklıydı. İbrâhim de o iki sahabinin görüşlerini en iyi bilen kişiydi.

¹⁵⁷ Söz konusu eleştiriler için bkz. Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, 253-257; Muhammed Abdurreşîd Numânî, *el-İmam İbn Mâce ve kitabuhu es-Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslamiyye, 1998), 67-71; Ayrıca bkz. Sâid Bektaş, *Tekvînu 'l-mezhebi 'l-Hanefî* (Beyrut: Daru'l-Beşâ'iri'l-İslamiyye, 2015), 37-39.

Dolayısıyla İbrâhim'den nakli sahih olan görüşler, o iki sahabiden nakledilmiş sayılır. Bu nedenle de (Ebû Hanîfe) İbrâhim'in görüşlerine çokça yer vermiştir"¹⁵⁸

Bununla birlikte aslında Dihlevî, bu görüşü ileri sürerek çok önemli bir noktaya dikkat çekmektedir. Onun kastı, bu üç imamın, geniş anlamıyla aynı ekole mensup, aynı yöntemlere sahip müctehid olduklarına işaret etmek olabilir. Bu sebeple üç imamın görüşleri aynı mezhep olarak sayılmıştır. Nitekim Dihlevî, açık bir şekilde bu üç imamın görüşlerinin aynı mezhepten sayılmasının nedenini, onların görüşlerinin Nehaî'ninkiyle uygun olması, başka ifadeyle -geniş anlamıyla- aynı usûlü takip etmeleri ve üç imamın görüşlerinin aynı eserlerde tedvin edilmesi olarak göstermektedir.¹⁵⁹ Dolayısıyla, Dihlevî'nin yorumunun eleştirilecek yönlerinin olmasıyla birlikte, dikkat çekmek istediği düşünülen hususun oldukça önemli olduğu ifade edilmelidir.

Sırrı Fuat Ateş Dihlevî'nin açıklamasına yönelik "Mezhep neden Nehaî'ye değil de Ebû Hanîfe'ye nispet edilmiş ya da İmâmeyn neden Nehaî'nin ashabı diye anılmamış?" şeklindeki sorunun cevapsız kaldığını ileri sürmektedir.¹⁶⁰ Ancak bu itiraz, Dihlevî'nin sözlerinden "Ebû Hanîfe ve İmâmeyn, tamamen Nehaî'yi taklid etmişlerdir" şeklinde bir sonuç çıkarıldığında yöneltilebilir.¹⁶¹ Yukarıda zikredildiği gibi Dihlevî'nin sözlerinden, "Üç imam, Nehaî ve Kûfe fakihlerinin geniş anlamıyla yöntem ve usûllerini takip etmeleri ve üçünün görüşleri aynı eserlerde toplanması nedeniyle görüşleri tek mezhep olarak sayılmıştır" şeklinde bir sonucun çıkması halinde böyle bir soruya gerek kalmayacaktır. Zira Ebû Hanîfe, Nehaî, Hammad ve diğer Kûfeli fakihlerden farklı olarak, Kûfe fikhını ilk sistemleştiren kişi olarak bilinmektedir.¹⁶² İmâmeyn, Nehaî'nin değil de Ebû Hanîfe'nin ashab ve öğrencileri olduğu için doğal olarak Nehaî'nin ashabı değil Ebû Hanîfe'nin ashabı şeklinde anılacaklardır.

Ateş tarafından Dihlevî'nin açıklamasına yöneltilen ikinci itiraz ise şu şekildedir: "Üç imam, Nehaî'nin fikhını takip edip devam ettirdikleri için onların görüşleri Hanefî

¹⁵⁸ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l Ma'rife, 1989), 11/3.

¹⁵⁹ Dihlevî, *el-İnsaf*, 40-84.

¹⁶⁰ Ateş, *Hanefî Mezhebi Bağlamında Mezhep İçi İhtilaf*, 40.

¹⁶¹ Dihlevî'nin bu şekildeki görüşleri farklı eserde yer almaktadır. Bkz. Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn Dihlevî, *Hüccetullahi'l-Bâliga*, thk. Seyyid Sâbık (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 2005), 1/251 Ancak Ateş, bu esere atıf yapmamaktadır. Onun yönelttiği itiraz, Dihlevî'nin el-İnsaf isimli eserindeki ifadelerle ilgili olduğundan, tarafımızdan yapılan açıklamalar el-İnsafın isimli eserle irtibatlıdır.

¹⁶² Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, 255.

mezhebi kapsamında değerlendirildiğine göre, neden Nehâî ve Hammad'dan fıkıh tahsil eden İbn Şübrüme'nin (ö. 144/761) görüşleri Hanefî mezhebi kapsamında değerlendirilmemiştir?".¹⁶³ İbn Şübrüme veya İbn Ebî Leylâ (ö. 83/702) gibi Ebû Hanîfe'nin çağdaşı olan fakihlerin görüşlerinin, Hanefî mezhebi kapsamında değerlendirilmemesi doğaldır. Çünkü Ebû Hanîfe'nin, İbn Şübrüme ve İbn Ebî Leylâ gibi fakihlerle olan husumeti bilinen bir husustur.¹⁶⁴ Yukarıdaki açıklamalar ışığında bu durumun bilinmesiyle birlikte, İbn Şübrüme ve İbn Ebî Leylâ'nın görüşlerinin Hanefî mezhebine dahil edilmemesi gayet normal karşılanacaktır.¹⁶⁵

Yine Sırrı Fuat Ateş, Leknevî'nin bir yerde İmâmeyn'i mutlak müctehid olarak kabul etmesi¹⁶⁶, başka yerde ise, onları "müntesip mutlak müctehid" tabakasında zikretmesinin¹⁶⁷ çelişki olarak değerlendirilebileceğini ifade etmektedir.¹⁶⁸ Ancak Leknevî'nin zikrettiği ve ilk bakışta çelişkili gibi görünen iki görüşün bağlamına bakıldığında, bir çelişkiden ziyade, Leknevî'nin İmâmeyn'in ictihad seviyelerini iki farklı cihetle tespit ettiğinden bahsedilebilir. Şöyle ki, Leknevî, İmâmeyn'in "mezhepte müctehid" olarak zikredildikleri taksimi eleştirdiği yerde, onların mutlak müctehid olduklarını ifade etmiştir. Ayrıca Leknevî, onların mutlak müctehid olduklarını söylediği aynı cümlede, onların Ebû Hanîfe'nin mezhebine intisab ettiklerini de ifade etmektedir. Dolayısıyla Leknevî'nin ifadeleri arasında çelişki yoktur. Leknevî'nin İmâmeyn'i "mutlak müntesip müctehid" olarak kabul ettiği bağlama bakıldığında ise, kendisinin Dihlevî'den nakille sunduğu yeni taksimde İmâmeyn'i "müntesip mutlak müctehid" olarak zikrettiği görülecektir. Dolayısıyla Leknevî, İmâmeyn'i -ilk bakışta farklı gibi görünen- iki konumda zikrederek önemli bir noktayı vurgulamaktadır. Şöyle ki, İmâmeyn bir bakıma mutlak müctehid, bir bakıma ise mutlak müntesip müctehiddir. İmâmeyn döneminde -teknik anlamıyla- mezhep henüz teşekkül etmediğinden ve ıstılahî anlamda bir taklidden söz edilemeyeceğinden, İmâmeyn mutlak müctehid olarak değerlendirilir.

¹⁶³ Ateş, *Hanefî Mezhebi Bağlamında Mezhep İçi İhtilaf*, 41.

¹⁶⁴ Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, thk. Ebu'l Vefâ Afğânî (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1985), 66-67.

¹⁶⁵ Ateşin Hanefî mezhebinin niçin Ebû Hanîfe'ye nispet edildiğini ve İmameyn'in görüşlerinin neden Hanefî mezhebi kapsamında değerlendirildiği konusundaki açıklamaları için bkz. Ateş, *Hanefî Mezhebi Bağlamında Mezhep İçi İhtilaf*, 42-44.

¹⁶⁶ Leknevî, *'Umdetü'r-ri'âye*, 1/34.

¹⁶⁷ Leknevî, *en-Nâfi'u'l-kebîr*, 14-16.

¹⁶⁸ Ateşin Hanefî mezhebinin niçin Ebû Hanîfe'ye nispet edildiğini ve İmameyn'in görüşlerinin neden Hanefî mezhebi kapsamında değerlendirildiği konusundaki açıklamaları için bkz. Ateş, *Hanefî Mezhebi Bağlamında Mezhep İçi İhtilaf*, 37.

Ancak, mezhebin teknik anlamda teşekkülünden sonra, sonraki dönemlerde hiyerarşideki mertebelerini belirtmek için İmâmeyn, mutlak müctehid olarak kabul edilir.

Mercânî, İbn Kemâl'in taksimine ağır eleştiriler yöneltmiştir. Mercânî, İmâmeyn'in mutlak müctehid olduklarını ifade ettikten sonra, onların usûlde de Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettiklerini ileri sürmüştür. Ayrıca, Ahmed b. Hanbel'in fakih değil de muhaddis, mezhebinin de ictihaddan uzak olduğuna delalet eden nakillere yer vererek İbn Kemâl'in İmam Ahmed'i ilk tabakada, İmâmeyn'i ikinci tabakada zikretmesini eleştirmiştir. Mercânî'ye göre İmâmeyn'in görüşlerinin Hanefî mezhebi kapsamına dahil edilmesi, onların Ebû Hanîfe'yi taklid ettikleri anlamına gelmez. Ona göre İmâmeyn'in görüşlerinin Hanefî mezhebine dahil edilmesinin sebebi, onların yardımlaşarak Ebû Hanîfe'nin ilmi ve mezhebini yaymaya çalışmalarıdır. Mercânî'ye göre Züfer, Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin önde gelenlerden olmasına rağmen, İmâmeyn kadar öğrencisi olmaması, erken yaşta vefat etmesi, dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin mezhebini İmâmeyn kadar yayamadığından dolayı, müteahhirîn fakihler, onun görüşlerini mezhebe muhalif görüşler olarak zikretmişlerdir.¹⁶⁹ Görüldüğü gibi Mercânî, İmâmeyn'in mutlak müctehid olmalarına rağmen, görüşlerinin Hanefî mezhebi kapsamında değerlendirilmesi, onların Ebû Hanîfe'nin görüşlerini yaymalarıyla açıklamaktadır. Nitekim Hanefî mezhebinin günümüze kadar ulaşmasında, Ebû Yûsuf'un kâdılık görevinin ve İmâm Muhammed'in kaleme aldığı eserlerinin önemi ortadadır. Muhammed Bâhit el-Mutiî'nin bu konudaki görüşleri, büyük ölçüde Mercânî'nin yorumlarının aktarımına dayanır.¹⁷⁰

Kevserî, İmâmeyn başta olmak üzere Ebû Hanîfe'nin ashabının usûl ve fîrû' meselelerinde ona muhalefet ettiklerini, mezhepte bir yerde Ebû Hanîfe'nin, bir yerde ashabının görüşlerinin müftâ bih olduğunu ifade etmektedir.¹⁷¹ Kevserî, Nablusî'nin kaleme aldığı risalesinden bahsetmiş, özetle Nablusî'nin vardığı sonuçlarının yanlış olduğunu belirtmiştir. Kevserî, İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muhalefet etmediklerini yönündeki rivâyetlerin İbn Kemâl'in taksimiyle örtüştüğünü, İbn Âbidîn'in bunu kabul etmesine rağmen İbn Kemâl'in taksiminin doğru olmadığını zikretmektedir.¹⁷² Kevserî, "İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muhalif görüşleri aslında ondan nakledilen birer rivâyettir"

¹⁶⁹ Mercânî, *Nâzûretü'l-hak*, 197-198.

¹⁷⁰ Mutiî, *İrşâdü ehli'l-mille*, 367-371.

¹⁷¹ Kevserî, *Hüsnü't-tekâdi*, 59.

¹⁷² Kevserî, *Hüsnü't-tekâdi*, 60.

şeklindeki argümanın, Ebû Hanîfe'nin fıkıh öğretme metodundan kaynaklandığını zikretmektedir. Öyle ki, Ebû Hanîfe, ashabına fıkıh öğretmek için bir meselede bir görüş ortaya koyar ve ashabıyla bunun sıhhatini tartışarak bu görüşün doğru olduğunu ispatlar. Daha sonra bu görüşü nakzederek başka bir görüşü dile getirir, bu ikinci görüşün doğru olduğunu ispatlar. Sonrasında ise, her iki görüşü nakzeden üçüncü bir görüşe yer verir. Daha sonra meseledeki nihaî hüküm belirtilerek kaydedilir. Bunu ifade eden Kevserî'ye göre Ebû Hanîfe'nin ashabından bazıları -kendi icthadlarıyla- Ebû Hanîfe'nin dile getirip terk ettiği görüşü benimsemiş olabilirler.¹⁷³ İşte bu nedenle İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muhalif görüşlerinin onun görüşleri olduğu iddia edilmiştir. Nitekim bu iddia, bu çalışmada daha önce ele alınmış, doğru olmadığı ifade edilmiştir.

Ebû Zehrâ, Kevserî'nin ifadelerine benzer açıklamalara yer vererek İmâmeyn'in mutlak müctehid olduklarını belirtmektedir.¹⁷⁴ Ebû Zehrâ'ya göre Ebû Yûsuf, hocası Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra ehl-i hadis âlimleriyle görüşüp onlardan -belki de Ebû Hanîfe'nin ulaşamadığı- çok hadis almıştır. Ona göre, Ebû Yûsuf'un kadılıkudatlık görevi sürecinde hocasından öğrendiklerinin yanı sıra, kendi icthadıyla hüküm verdiği açıktır. Tüm bunların karşısında, Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe'yi taklid ettiğini ileri sürmek doğru değildir. Yine Ebû Zehrâ'ya göre, İmam Muhammed, ilmî hayatının başında Ebû Hanîfe'nin meclisine birkaç yıl katıldıktan sonra, İmam Mâlik'in (ö. 179/795) meclisine katılmış, ondan *Muvatta`*ı rivâyet etmiştir. Şayet İmam Muhammed mukallid olarak kabul edilecekse, bu durumda hangi imamı taklid ettiği savunulacak? Ebû Hanîfe mi Mâlik mi? Yoksa her ikisini mi?¹⁷⁵

Muhammed ed-Dusûkî, İmam Muhammed'in mutlak müctehid olduğunu gösteren sekiz delile yer vermektedir.¹⁷⁶ Daha önce ifade edildiği gibi, İmam Muhammed Ebû Hanîfe'ye birçok usûlî meselede muhalefet etmiştir. Desûkî'nin tespitiyle, Kur'an'da bir ayetten az olan kelamın muciz oluşu, mestûr râvinin haberini almak, muamelatta âdil olmayanın verdiği haberi kabul etmek, râvilerin kesretine göre rivâyeti değerlendirmek, âm lafzın has lafızla çelişmesi durumunda âm olanı öncelememek ve kıyası sedd-i zerâi'ye takdim etmek gibi birçok mesele bu bağlamda örnek olarak zikredilebilir.¹⁷⁷ Ayrıca Desûkî'ye

¹⁷³ Kevserî, *Hüsnü't-tekâdî*, 61-62.

¹⁷⁴ Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, 491-193.

¹⁷⁵ Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, 497-499.

¹⁷⁶ Desûkî, *el-İmâm Muhammed*, 287-295.

¹⁷⁷ Desûkî, *el-İmâm Muhammed*, 290.

göre, İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muvafık usûllerinin olması, onların Ebû Hanîfe'ye bu usûllerde taklid ettikleri anlamına gelmez. Şöyle ki, Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf, bir meselede aynı görüşü benimsemelerine rağmen, her biri görüşünü farklı şekilde temellendirmiştir.¹⁷⁸ Bu durum, imamların bir meselede aynı görüşte olmalarının, birbirlerini taklid ettikleri anlamına gelmediğini göstermektedir.¹⁷⁹

Sonuç olarak İmâmeyn'in icihad seviyesi hususunda şunlar söylenebilir: İmâmeyn'in mutlak değil, mezhepte müctehid olduğunu iddia etmek, birçok ilmî ve tarihî gerçeklikle çelişmektedir. İbn Kemâl, İbn Âbidîn gibi âlimlerin İmâmeyn'i mezhepte müctehid kabul etmesi bile bunun doğru olduğunu göstermez. Nitekim -daha önce ifade edildiği gibi- İbn Âbidîn de farklı yerlerde İmâmeyn'in mutlak müctehid olduklarını, onların Ebû Hanîfe'ye muhalif usûl ve kavâidinin olduğunu kaydetmektedir. Söz konusu meseledeki görüşleri değerlendirmeden ön kabullerle hareket etmek pek isabetli değildir. İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye usûlde taklid ettiklerini, onların mezhepte müctehid olduklarını savunanların, iddialarını sıhhati tartışmalı, yetersiz olduğu tespit edilen menâkıb türü rivâyetlerle değil, somut delillerle desteklemeleri gerekmektedir. Yukarıda İmâmeyn'in mutlak müctehid olduklarına delalet eden birçok somut örneğe yer verilmiştir.

Hanefî mezhebini sadece Ebû Hanîfe'nin görüşleriyle sınırlandırmaktan ziyade geniş anlamıyla tasavvur edildiğinde, İmâmeyn'in mutlak müctehid olmaları bir problem teşkil etmeyecektir. Ebû Hanîfe ve İmâmeyn, Kûfe fikhını tevarüs etmişlerdir. Dolayısıyla üçü de mutlak müctehid olan bu imamlar, geniş anlamda aynı ekole mensup sayılırlar. Fakat Ebû Hanîfe'nin fıkıh meclisi, onları diğer Kûfe fakihlerinden ayıran en önemli husustur. Hanefî mezhebinin Ebû Hanîfe'ye nispet edilmesinin ve Ebû Hanîfe'nin çağdaşlarından ayrılmasının en önemli nedenlerinden birisi, onun fikhı, hayatın tüm alanlarını kapsayacak şekilde sistemleştirip bölümlere taksim etmesi ve genel olarak re'yi maharetli bir şekilde kullanmasıdır.¹⁸⁰ Kûfe fikhının en önemli dönüm noktası, Ebû Hanîfe'nin fıkıh meclisidir. Ebû Hanîfe, fıkıh meclisiyle çağdaşlarından, ondan önce ve sonra gelenlerden temayüz etmiştir. Tahâvî, Kudûrî ve Kefevî gibi fakihlerden nakledilenler de buraya kadar ifade edilenleri destekler niteliktedir.

¹⁷⁸ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 8/62-63.

¹⁷⁹ Desûkî, *el-İmâm Muhammed*, 291.

¹⁸⁰ Bkz. Şimşek, "Fikhî Mezhep -Teori ve Pratik Arasında-", 247.

Kureşî'nin (ö. 775/1373) nakline göre, Tahâvî, Ebû Hanîfe'nin ashabından fikhî tedvin edenlerin sayısının kırk olduğunu belirtmiştir.¹⁸¹ Ebû Muhammed el-Hârisî (ö. 370/952), İbn Ebî Leylâ, İbn Şübrüme, İmam Evzâî (ö. 157/774), İmam Mâlik ve İmam Şâfiî, gibi isimleri zikrettikten sonra, Ebû Hanîfe'nin sahip olduğu ashab ve öğrenci topluluğuna bu isimlerin hiçbirinin sahip olmadığını zikretmektedir.¹⁸² Kudûrî, Hanefî mezhebinin şûrâ ile vazedildiğini, Ebû Hanîfe'ye özgü olan ashab topluluğunun, başka hiçbir imamda görülmediğini aktarmaktadır. Kudûrî, Ebû Hanîfe'nin meselelerin hükmünü tek başına belirtmediğini, her meselede ashabının görüşlerini dinledikten sonra kendi görüşünü dile getirip bir hüküm üzerine ittifak edilene kadar ashabıyla münazara ettiğini ifade etmiştir.¹⁸³ Hârizmî (ö. 665/1267), Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin sayısının bini aştığını ve en seçkinlerinin kırk kişiden oluştuğunu, bu kırk âlimin de icihad mertebesinde olduğunu kaydetmektedir.¹⁸⁴ Hârizmî ayrıca, Ebû Hanîfe'nin şeriat (fıkıh) ilmini ilk tedvin eden, onu bablara göre ilk tertip eden âlim olduğunu belirtmektedir.¹⁸⁵ Kefevî, Kudûrî'nin zikrettiklerine benzer ifadeler yer verdikten sonra, Ebû Hanîfe'nin fikhının Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed vasıtasıyla meşhur olup dünyanın dört bir tarafına yayıldığını kaydetmektedir.¹⁸⁶

Ebû Hanîfe'nin meclisindeki âlimlerin başka hiçbir imamda bulunmadığına işaret eden yukarıdaki ifadeler, Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in hem Kûfe fikhını tevarüs ettiklerini, dolayısıyla geniş anlamda aynı ekole mensup olduklarını hem de diğer fakihlerden ayrıldıklarını göstermektedir. Ayrıca bu ifadeler, teknik anlamda bir mezhepten bahsetmenin mümkün olmadığı dönemden itibaren, daha sonra Hanefî mezhebini teşkil edecek görüşlerin Ebû Hanîfe'nin meclisinde toplu bir şekilde belirtildiğini ortaya

¹⁸¹ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudıyye*, 3/586.

¹⁸² Bkz. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf es-Sâlihî Şâmî, *Ukudu'l-cuman fi menâkibi'l-imami'l-âzami'n-Numân* (Medine: Mektebetü'l-İmân, ts.), 89-90; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/56; İbn Hacer de "Bazı imamlar şöyle dedi" diyerek Hârisî'nin dediklerine benzer ifadeler yer vermiştir. Bkz. Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî İbn Hacer, *el-Hayrâtü'l-hisân fi menâkibi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, thk. Muhammed Âşık İlahî el-Bernî Medenî (Mısır: Matbaatu'l-Medenî, ts.), 60.

¹⁸³ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, thk. Abdullah Nezîr Ahmed Abdurrahman (Kuveyt: Esfâr, 2024), 1/55.

¹⁸⁴ Ebu'l-Mü'eyyed Muhammed b. Muhammed Hârizmî, *Câmiu'l-Mesânid* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/32-33; Tahtâvî bunu nakletmekte. İbn Âbidîn de bunu Tahtâvî'den aktarmaktadır. Bkz. Tahtâvî, *Hâşiyeye 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 1/321; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/67.

¹⁸⁵ Hârizmî, *Câmiu'l-Mesânid*, 1/34; Tahtâvî bunu nakletmekte. Bkz. Tahtâvî, *Hâşiyeye 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 1/302.

¹⁸⁶ Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâm*, 1/378-380.

koymaktadır. Hanefî fıkıh literatüründe Ebû Hanîfe ile üç imamın görüşlerinin beraber zikredilmesi ve yukarıda zikri geçen Kefevî'nin ifadeleri, İmâmeyn'in Hanefî mezhebindeki konumuna işaret etmektedir. Hanefî fakihler tarafından dile getirilen bu benzetmeye de burada yer vermek yerinde olacaktır. "Fıkıhı Abdullah b. Mes'ûd ekti. Alkame suladı, İbrahim en-Nehâî hasad etti, Hammâd öğüttü. Ebû Hanîfe un yaptı, Ebû Yûsuf hamur yaptı, İmâm Muhammed ekmek yaptı ve insanlar o ekmeği yiyorlar."¹⁸⁷

Ebû Hanîfe gibi Kûfe fıkıh ekolüne mensup olan Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed birer mutlak müctehiddir. Hanefî mezhebinin teşekkülünden sonra İmâmeyn'in görüşlerinin Ebû Hanîfe'nin görüşleriyle beraber zikredildiği, bunlardan bir kısmının müftâ bih hale geldiği ve Hanefî mezhebinin sadece Ebû Hanîfe'nin görüşleriyle sınırlı olmadığı dikkate alınmalıdır. Bu bağlamda, genel anlamda mutlak müctehid olarak kabul edilen İmâmeyn, özellikle Ebû Hanîfe'nin ilmî ağırlığı ve mezhebin adına nispet edilmesi göz önünde bulundurularak, hiyerarşi bakımından Hanefî mezhebi içerisindeki konumlarını belirtmek için mutlak müntesip müctehid olarak kabul edilebilirler.

¹⁸⁷ Ebû'l-Berekât en-Nesefî'den nakille. Bkz. Kefevî, *Ketâ'ibü'l-a'lâm*, 1/380-381.

İKİNCİ BÖLÜM
NIKÂH BÖLÜMÜNDE EBÛ HANÎFE'NİN HİLAFINA
İMÂMEYN'İN GÖRÜŞLERİNİN MÜFTÂ BİH OLDUĞU
MESELELER

Bu bölümde Münakehât bahisleri çerçevesinde İmâmeyn'in ittifak edip Ebû Hanîfe'ye muhalif görüşlerinin, mezhepte müftâ bih ve müftâ bih oluşu tartışmalı olan meseleler tespit edilerek tahlil edilmiştir. Bu hedefle ilgili meseleler -varsa Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in eserleri gibi- erken dönemden İbn Âbidîn'e kadar nasıl ele alındığı; Hanefî fakihlerin ihtilafli meselelere yaklaşımları, birbirlerine yönelttikleri eleştiriler, İmâmeyn'in görüşlerinin hangi nedenlerle ve kimler tarafından tercih edildiği ve bu bağlamda kırılma noktaları tespit edilmeye çalışılacaktır. Ardından bu tespitler değerlendirilecektir.

1. İMÂMEYN'İN İTTİFAK ETTİKLERİ GÖRÜŞLERİNİN MÜFTÂ BİH OLDUĞU MESELELER

1.1. Nikâhta Davalıya Yemin Teklif Edilmesi

Hanefî mezhebinde “altı veya yedi konudaki yemin” konusu, Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasındaki ihtilafli meselelerdendir. Nikâh konusu da bunlardan biridir.¹⁸⁸ Nikâhta davalıya yemin teklif edilmesi meselesi kitaplarda farklı örneklerle ele alınmıştır. İmam Muhammed'in zikrettiği örnek daha kapsayıcı olmakla birlikte Mergînânî ve Kudûrî gibi fakihler, meseleyi zikrederken erkeği davacı, kadını ise davalı olarak göstermektedirler. Meselenin anlaşılması için iki örneğe yer verilecektir.

İmam Muhammed'in zikrettiği örnek şöyledir: Bir adam bir kadının kocası veya bir kadın bir adamın karısı olduğunu iddia etse ve davalı, davacının iddiasını inkâr etse, davalı münkirdir ve davacının bir delil/beyyine getirmesi gerekir. Eğer getirmiyorsa Ebû Hanîfe'ye göre davalıya bu durumda yemin lazım gelmez. İmâmeyn'e göre ise bu durumda davalının yemin etmesi gerekir.¹⁸⁹ İmam Muhammed bu meseleyi “ed-deâva ve'l-beyyinât” başlığında zikretmiş, Kudûrî (ö. 428/1037), Serahsî (ö. 483/1090) ve Mergînânî (ö. 593/1197) gibi fakihler ise bu meseleye nikâh bahsinde yer vermişlerdir.¹⁹⁰

¹⁸⁸ Bu altı mesele: Nikâh, ric'î talâk vukuundan sonraki ric'atte zevceye yaklaşmamak için edilen yeminden geri dönme, kölelik, cariye çocuğu doğurmasını istemek, neseb ve velayet. Bkz. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/113.

¹⁸⁹ Muhammed b. Hasan Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 7/577.

¹⁹⁰ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed Kudûrî, *el-Muhtasar*, thk. Kâmil Muhammed Muhammed Avîza (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 146; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/5-6; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/193.

Mergînânî ve Kudûrî’de geçen örneğe göre ise mesele şöyledir: Koca karısına “Bakire iken benimle nikâhlandığını öğrendin ve sustun” der ve kadın da ona “Susmadım, reddettim” derse kadının sözüne itibar edilir. Erkek akdin sahih olduğunu, kadın ise sahih olmadığını iddia ettiği için erkek müddai (davacı), kadın ise münkirdir (davalı). Eğer erkek kadının duyup sustuğuna dair, yani nikâhı kabul ettiğine dair şahit getirirse, nikâh akdi sahih olur, çünkü davasının hak olduğunu bir delille ispatlamış durumdadır. Eğer erkek böyle bir delil getiremezse, Ebû Hanîfe’ye göre kadına yemin lâzım gelmez. İmâmeyn’e göre ise kadının yemin etmesi gerekir. Ebû Hanîfe’ye göre yemin lâzım gelmediği için erkek bir delil getirmezse kadının sözüne itibar edilir. İmâmeyn’e göre ise, kadının ancak yemin ettiği halde onun sözüne itibar edilir ve onun yemin etmesi durumunda söz konusu nikâh akdi feshedilir. Eğer yemin etmekten çekinirse, yani kadın nükûl ederse hâkim, akdin sahih olduğuna hükmeder.¹⁹¹

İmâmeyn ile Ebû Hanîfe arasındaki ihtilafın sebebi, yemin etmekten kaçınmak anlamına gelen nükûlün ne olduğu ile alakalıdır. Ebû Hanîfe’ye göre nükûl, bezl anlamındadır. Fakat fakihler Ebû Hanîfe’nin görüşünü açıklarken gerekçelerini iki farklı şekilde zikretmişlerdir. Birincisine göre bezl kelimesi yemin etmemek için ve ıvaz olarak mal feda etmek¹⁹² anlamına gelmektedir. Cessâs (ö. 370/981) ve Kudûrî’nin açıklamalarından anlaşıldığı üzere onlar da bezli o şekilde anlamışlardır.¹⁹³ Buna göre Ebû Hanîfe’nin gerekçesi şöyledir: Yemin etmekten çekinmek (nükûl) bezl anlamındadır, aralarında nikâhın da olduğu yukarıda sayılan bu altı konuda¹⁹⁴ bezlin gerçekleşmesi mümkün değildir. Zira kadın kendisini bir erkeğe ibaha edemez. Hüküm bakımından bu bezl mümkün değildir, yani bir kadın kendisini bir erkeğe bezl etse ve cinsî münasebette bulunsalar bu bezl geçersiz olduğu için ona had cezası gerekir. Nükûl bu anlamı taşıdığı için nükûl ile alınan şey batıldır, o nedenle o batıl şey için yemin lazım gelmez.¹⁹⁵

¹⁹¹ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari’l-Kerhî*, 9/438-439.

¹⁹² Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (Ensar Neşriyat, 2005), 59; Bazı kaynaklarda بَدَلٌ kelimesi, muhtemelen muhakkiklerden kaynaklanan hatalardan dolayı bedel anlamına gelen بَدَلٌ olarak yazılmış. Bkz. Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed Kudûrî, *et-Tecrîd*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc - Ali Cuma Muhammed (Kahire: Dârü’s-Selâm, 2006), 9/4374.

¹⁹³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahavî*, 8/93; Kudûrî, *et-Tecrîd*, 9/4374.

¹⁹⁴ Bu altı mesele: Nikâh, ric’î talâk vukuundan sonraki ric’atte zevceye yaklaşmamak için edilen yeminden geri dönme, kölelik, cariye den çocuk doğurmasını istemek, neseb ve velayet. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/113.

¹⁹⁵ Cessâs, *Şerhu Muhtasari’t-Tahavî*, 8/93-94.

Ebû Hanîfe'nin bezilden ne kastettiği ile alakalı fakihlerin öne sürdükleri gerekçelerin ikinci şekli ise, davalıyı haramdan korumak, yani ona yalan nispet etmekten kaçınmaktır. Şöyle ki davalının yemin etmekten çekinmesi ikrar kabul edilirse o bu ikrarında yalancı olur. Yalan ise haramdır. Fakat bu nükûl bezl, yani vazgeçmek anlamında kabul edilirse ona yalan nispet edilmiş olmaz. Davalı da “bu senin değil, seni de ondan alıkoymam, ben çekişmeden vazgeçtim” demiş gibi olur.¹⁹⁶ Gerekçeyi bu şekilde öne süren fakihlerin bezle yükledikleri anlam ise bir önceki şekilde yüklenen anlamla aynı değildir. Yani yemin etmemek için ve ıvaz olarak bir şeyi ibaha etmek değildir. Nitekim İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve Kadızâde (ö. 988/1580) gibi fakihler, bu meselede Ebû Hanîfe nezdinde bezlin manasının, münazaayı (çekişmeyi) terk etmek olduğunu, hibe veya bir şeyi temlik etmek olmadığını açıkça ifade etmişlerdir.¹⁹⁷ Bu bağlamda Ebû Hanîfe'ye göre kadın veya genel olarak davalı/münkire yemin lazım gelmemesinin sebebi, nükûlü bezl manasında kabul etmesidir.

İmâmeyn'in gerekçesi ise nükûlün, ikrar manasında oluşudur. Buna göre şayet davalı doğru söylüyorsa yemin etmekten çekinmez, eğer çekiniyorsa iddiasının yalan olduğu anlaşılır. Böyle bir yeminden çekinen şahıs, açıkça yalan olan bir yeminden çekinmekte ve delaleten davacının iddiasını kabul etmektedir.¹⁹⁸

Şunu belirtmek gerekir ki Ebû Hanîfe ve İmâmeyn görüşünü izah etmek ve temellendirmek için öne sürülen gerekçeler, sonradan gelen fakihlerin istidlalleridir. Bu izahların bizatihi Ebû Hanîfe veya İmâmeyn'in kendilerinden rivayet edilen deliller olup olmadığını kesin olarak bilmemiz mümkün değildir. Ebû Hanîfe'nin görüşünü iki şekilde gerekçelendirilmesinin sebebi de bu olabilir.

Erken dönem Hanefî fıkıh kitaplarına bakıldığında genel olarak fakihlerin -Tahavî (ö. 321/933) ve Ebû'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/983) hariç- tashih-i iltizâmî¹⁹⁹ ile Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih ettikleri görülür. Bununla birlikte Serahsî'nin *el-Mebsût*'u gibi müdellel eserlerde, her iki tarafın görüşleri nakledilir, açıklanır ve görüşlerin gerekçeleri zikredilir.

¹⁹⁶ Kâsânî, *Bedâ'i 'u's-Sanâ'i*, 8/433.

¹⁹⁷ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 7/353; Ahmed Şemseddin Kadızâde, *Netâ'icü'l-efkâr fî keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr* (Beyrut: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1970), 8/192.

¹⁹⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/112.

¹⁹⁹ Tashih-i iltizâmî hakkında daha fazla bilgi için bkz. Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü*, 243.

İmam Muhammed bu meseleye yer verirken iki tarafın görüşlerini aktarmakla yetinmektedir. Herhangi bir delil veya gerekçe zikretmemiştir.²⁰⁰ Tahâvî, muhtasarında gerekçeleri belirtmeden her iki tarafın görüşünü zikrettikten sonra İmâmeyn'in görüşünü tercih etmiştir.²⁰¹ Fakat şunu belirtmek gerekir ki -aşağıda zikredileceği üzere- İmâmeyn'in görüşünün müftâ bih hale gelmesinde Tahâvî değil, Maveraünnehir'de bulunan sonraki fakihlerin etkili olduğu görülmektedir. Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin *en-Nevâzil* adlı eserinin nikâh kitabına bakıldığında bu meseleyi üç farklı yerde zikrettiği görülmektedir. İlk yerde Ebû Bekr el-İşkâf'a (ö. 333/946) sorulan ve nikâh konusunda yemin meselesini içeren fetvaya yer verdikten sonra Ebü'l-Leys, bu fetvanın İmâmeyn'in görüşüne göre verildiğini zikretmiştir.²⁰² Nitekim naklettiği Ebû Bekr el-İşkâf'ın fetvasında, görüş sahiplerine yer verilmeksizin cevap verilmiştir. İkinci yerde Ebü'l-Leys, her iki görüşe yer verir ve fetvanın İmâmeyn'in görüşüne göre verilmesi gerektiğini açıkça zikreder.²⁰³ Üçüncü yerde, yine nikâhta yemin meselesiyle alakalı Nusayr b. Yahya el-Belhî'ye (v. 268/882) sorulan bir fetvada bir önceki fetvaya benzer bir durumun olduğu görülmektedir. Nusayr, yine Ebû Bekr gibi fetvayı verirken Ebû Hanîfe'nin görüşüne temas etmeden İmâmeyn'in görüşüyle cevap vermiştir. Fetva verirken ihtilafa ya da görüş sahiplerinin isimlerine yer vermemektedir. Nusayr'ın fetvasını naklettikten sonra Ebü'l-Leys şöyle der: "Bir benzerini daha önce Ebû Bekir'den naklettik. Bu da Ebû Yûsuf ve Muhammed'in görüşüne göredir. Biz de bunu tercih ederiz".²⁰⁴

Tahavî'nin muhtasarına şerh yazan Cessâs'ın, Tahavî'nin tercih ibaresine yer vermemekle²⁰⁵ birlikte tashih-i iltizâmî yoluyla Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih ettiği görülmektedir. Nitekim İmâmeyn ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerini açıklayıp gerekçelerini serdederken, Ebû Hanîfe'nin gerekçelerini daha uzun yazmasıyla ve gerekçelerin tabiatıdan anlaşılacağı üzere, tercihini zımnen ifade etmektedir. Kudûrî'de de benzer durumun olduğu söylenebilir. *Muhtasar*'ı müdellel olmadığı için iki tarafın gerekçelerine

²⁰⁰ Şeybânî, *el-Asl*, 7/577.

²⁰¹ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî Tahâvî, *Muhtasaru't-Tahâvî*, thk. Efgânî Ebü'l-Vefa (Haydarâbâd: Lecnetu İhyâi'l-Me'ârifî'n-Nu'mâniyye, 1951), 1/172 Tercih tabiri: *وبه تأخذ*. Tahâvî genellikle kendi tercihlerini ifade etmek için bu tabiri kullanır.

²⁰² es-Semerkandî Ebü'l-Leys, *En-Nevâzil (Ebü'l-Leys Es-Semerkandî'nin "En-Nevâzil" İsimli Eseri: Tenkitli Neşir ve İnceleme Taharet Bölümünden Bey' Bölümünün Sonuna Kadar içinde)*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022), 347.

²⁰³ Ebü'l-Leys, *En-Nevâzil*, 348.

²⁰⁴ Ebü'l-Leys, *En-Nevâzil*, 381.

²⁰⁵ Cessâs, Şerhu Muhtasaru't-Tahâvî adlı eserinde genel olarak Tahâvî'nin tercih ibarelerine yer vermemektedir.

yer vermeden onların görüşlerine yer vermektedir. Fakat Kerhî'nin muhtasarına yazdığı şerhte iki tarafın görüş ve gerekçelerine yer vermektedir.²⁰⁶ Kudûrî, tashîh-i iltizâmî yoluyla Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmektedir²⁰⁷. Debûsî (ö. 430/1039), *el-Esrâr* adlı eserinde bu meseleyi kitabü'd-dava bahsinde ele almaktadır.²⁰⁸ Her iki tarafın görüşlerine yer verip delillerini ayrıntılarıyla vermektedir. İki yerde Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmektedir.²⁰⁹ İlk yerde nükûlün bezl anlamında olmasının evla olduğunu, ikinci yerde ise İmâmeyn'in görüşünün daha kolay ve anlaşılır olmakla birlikte Ebû Hanîfe'nin görüşünün daha dakik ve daha doğru olduğunu kaydetmiştir. Serahsî, Kâsânî ve Mergînânî, Debûsî gibi tashîh-i sarîh yoluyla olmasa da tashîh-i iltizâmî yoluyla Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmişlerdir.²¹⁰

Kâdîhân, bu meselede meşayihin İmâmeyn'in görüşüyle amel ettiklerini ve müftâ bih görüşün İmâmeyn'inki olduğunu kaydetmiştir.²¹¹ Mevsilî *el-İhtiyâr* adlı eserinde bu meseleyi ele alırken Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin, İmâmeyn'in görüşünü tercih ettiğini zikretmiştir.²¹² İbn Kutluboğa, *Muhtasaru'l-Kudûrî* üzerine yazdığı *et-Tashîh ve't-tercîh* adlı eserinde, yine Ebü'l-Leys'in İmâmeyn'in görüşünü tercih ettiğini, aralarında Fahru'l-İslâm el-Pezdevî'nin, Nesefî (ö. 710/1310) ve Zeylaî'nin (ö. 743/1342) olduğu fakihlerin de müftâ bih olan görüşün İmâmeyn'inki olduğunu ifade ettiklerini belirtmiştir.²¹³ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), İbn Nuceym, Haskefî (ö. 1088/1677) ve İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) de bu meselede müftâ bih olanın İmâmeyn'in görüşü olduğunu ifade etmişlerdir.²¹⁴

Mevsilî, İbn Kutluboğa gibi yukarıda ismi sayılan fakihlerin belirttiği üzere İmâmeyn'in görüşünün müftâ bih kabul edilmesinin sebebi, umûmü'l-belvâdır. Yani, bu örnektekine benzer vakalar çok olduğu için Ebû Hanîfe'nin görüşüyle amel etmek, büyük güçlüğü

²⁰⁶ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 9/438-441.

²⁰⁷ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 146.

²⁰⁸ Ebû Zeyd 'Abdillâh b. Muhammed b. 'Ömer b. İisâ Debûsî, *Kitabu'l-Esrâr (Kitabü'd-Dava ve's-Şehadât min Kitabi'l-Esrar li'd-Debûsî içinde)*, (Medine: Medina İslam Üniversitesi, Yüksek Lisans, Tahkik Çalışması, 1988), 91-131.

²⁰⁹ Bkz. Debûsî, *Kitabu'l-Esrâr (Kitabü'd-Dava ve's-Şehadât min Kitabi'l-Esrar li'd-Debûsî içinde)*, 113, 127-128.

²¹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 17/172; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i'*, 1/193; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/193.

²¹¹ Kâdîhân, *Fetâvâ Kadîhân*, 2/360.

²¹² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/113.

²¹³ İbn Kutluboğa, *et-Tashîh*, 428, 429.

²¹⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 3/274; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 3/125; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/168.

sebeup olmaktadır. Siġnâkî (ö. 714/1314), Sadrüşşehîd'den (ö. 536/1141) nakille yine Ebû'l-Leys'in İmâmeyn'in görüşüyle fetva verdiğini belirtmekte ve bunun sebebinin, bu durumun çokça vuku bulması olduğunu kaydetmektedir.²¹⁵ Bu çekişmeler çok vuku bulduğundan dolayı fakihlerin, İmâmeyn'in görüşüyle amel ederek onu müftâ bih addettikleri görülmektedir. Şöyle ki bu çekişmelerin arttığı durumda her davalı yemin etmekten çekinerek davadan kurtulmuş olacaktır. Örneğin bir kadın, kocasıyla evli olduğunu iddia edip, erkek de bunu inkâr ettiği durumda, erkek için yeminin gerekli olmadığı kabul edilirse, insanlar böyle bir inkarla yetinip sorumluluklarından kaçmış olacaklardır. Yeminin lazım geldiğini kabul etmekle ise, böyle çekişmelerin önüne geçilmeye çalışılmaktadır.

İmâmeyn'in görüşünün müftâ bih hale gelmesi sürecinde, kırılma noktasının Kâdîhân olduğu anlaşılmaktadır. Bunun sebebi, ondan sonra gelen fakihlerin, İmâmeyn'in görüşünü tercih etmekte onu takip etmeleridir. Nitekim ondan önce Nusayr el-Belhî, Ebû Bekr el-İskâf ve Ebû'l-Leys es-Semerkandî gibi meşâyih, İmâmeyn'in görüşünü tercih etmelerine rağmen, onlardan sonra gelen fakihler, onları bu meselede takip etmemekle birlikte Ebû Hanîfe'nin görüşünü tashîh-i iltizâmî yoluyla tercih etmişlerdir. Ebû'l-Leys'ten önce yaşamış olan Tahâvî, her ne kadar İmâmeyn'in görüşünü tercih etse de bu, onun kendi tercihi olarak algılanmıştır. Cessâs'ın, Tahâvî'nin muhtasarına yazdığı şerhte, Tahâvî'nin tercih ibaresine yer vermemesi ve tashîh-i iltizâmî yoluyla Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmesi, buna işaret etmektedir.²¹⁶ Nitekim Kâdîhân'dan sonra gelen ve yukarıda ismi zikredilen fakihler, Tahâvî'nin tercihinine atıf yapmadan Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin tercihinin esas alarak İmâmeyn'in görüşünü müftâ bih addetmişlerdir. Kâdîhân da İmâmeyn'in görüşünün müftâ bih olduğunu belirtirken herhangi bir isim zikretmemekle birlikte ondan önceki meşâyih referans göstermektedir.²¹⁷ Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin *en-Nevâzil* adlı eserinde görüldüğü gibi bu meselede İmâmeyn'in görüşüyle fetva veren meşâyihden, -kendisi yani Ebû'l-Leys de başta olmak üzere- Nusayr b. Yahya el-Belhî ve Ebû Bekr el-İskâf isimleri bilinmektedir.²¹⁸ Bununla birlikte İmâmeyn'in görüşünü sarîh bir şekilde tercih eden ve müftâ bih hale getiren yukarıda

²¹⁵ Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî Siġnâkî, *en-Nihâye fî Şerhi'l-Hidâye (min bidayeti fasli't-tevkil bişirai'l-abdi min kitabi'l-vekalâ ilâ nihâyeti babi mâ yeddeihî'r-reculan min kitabi'-dava içinde)*, (Mekke: Ummu'l-Kura, Yüksek Lisans, 2015), 218.

²¹⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, 8/93-95.

²¹⁷ Kâdîhân, *Fetâvâ Kadîhân*, 2/360.

²¹⁸ Ebû'l-Leys, *En-Nevâzil*, 347, 381.

sayılan fakihler, bunu yaparken Ebü'l-Leys es-Semerkindî'ye atıf yapmaktadırlar. Yapılan tespitlere göre İmâmeyn'in görüşüyle ilk fetva veren isim Nusayr b. Yahya el-Belhî'dir. Nusayr'ın hocası, İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'un talebesi olan Musa b. Süleymân el-Cüzcânî'dir (v. 200/816).²¹⁹ Yani İmâmeyn'in görüşünü tercih eden Nusayr ile İmâmeyn arasında sadece bir kişi bulunmaktadır. Bu da bize bu meselede tercihin erken dönemde yapıldığını göstermektedir.

Şunu belirtmek gerekir ki, müftâ bih olan görüş, hâkim ve müftüler için bağlayıcı olmakla beraber²²⁰ bu gibi meselelerde hâkim hüküm verirken, davanın şartlarını göz önünde bulundurmaktadır. Nitekim fakihler bu meseleyi ele alırken, davanın şartlarına göre bir yerde Ebû Hanîfe, farklı yerde İmâmeyn'in görüşüyle amel edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. İbn Kutluboğa ve İbn Nüceym, müteahhir meşâyihin tercihinde yer verirler. Onlara göre bu meselede hâkimin, davalının durumuna bakması gerekir, eğer davalı teannüt ederse (hasmın kötülüğünü isterse), İmâmeyn'in görüşüyle amel ederek ona yemin teklif eder, hâkim eğer davalıyı mağdur görürse, Ebû Hanîfe'nin görüşüyle amel ederek davalıya yemin teklif etmez.²²¹

Davanın sebebi para gibi bezle konu olabilecek bir şey ise, örneğin kadın mehir almak maksadıyla dava etse, ittifakla davalıya yemin lazım gelir. Bir kadın, bir erkekle evli olduğunu fakat zifaf olmadan erkeğin onu boşadığını iddia etse ve bu durumda hâkim de kadının amacının mehir almak olduğu yönünde bir galip zan oluşsa hem İmâmeyn'e göre hem de Ebû Hanîfe'ye göre kadına yemin lazım gelir. Erkek nükûl ettiği zaman ödemesi gereken mehir ona lazım gelir, fakat nikâh sabit olmaz.²²² Bu durumda Ebû Hanîfe'nin bu görüşünün sebebi, bezlin mehir için geçerli olmasıdır. Nitekim erkek nükûl ettiği zaman -ki ona göre nükûl bezl anlamındadır- mehri verebilir. Onun için İmâmeyn, Ebû Hanîfe ile ittifakla böyle bir durumda erkeğe yeminin lâzım geldiğini ifade belirtmişlerdir.

²¹⁹ Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed Karî, *el-Essmârü'l-ceniyye fî esmâ'i'l-Hanefiyye*, thk. Abdulmuhsin Abdullah Ahmed (Bağdat: Merkezu'l-buhusi ve'd-dirasâti'l-islâmîyye, 2009), 2/656, 666; Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Ahmed ez-Zu'bî (Beyrut: Dâru'l-Arkam, 1998), 363; İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, 70.

²²⁰ Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü*, 209.

²²¹ İbn Kutluboğa, *et-Tashih*, 429; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 7/208.

²²² İbn Kutluboğa, *et-Tashih*, 321.

1.2. Vekilin Müvekkilini Dengi Olmayan Bir Kadınla Evlendirmesi

Bir kimse, kendisi evlenebildiği gibi, kendisini evlendirmesi için başkasını da vekil kılabilir. Vekaleti verene müvekkil, vekalet alana vekil denir. İmam Muhammed'in *el-Asl*, Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eserinde olduğu gibi, erken dönem Hanefî fıkıh kitaplarında, fakihler bu meseleyi her ne kadar vekalet kitabında zikretseler de Kâsânî'nin *el-Bedâ'î*'sinde olduğu gibi, sonraki fakihler bu meseleyi nikâh kitabında da ele almışlardır. Bir adam, kendisini bir kadınla evlendirmesi için birini vekil kılrsa, fakat tevkili mutlak olsa, yani müvekkil nasıl bir kadınla evlenmek istediğini belirtmese, vekil de müvekkili, ona denk olmayan bir kadınla evlendirse Ebû Hanîfe'ye göre bu geçerli olur. İmâmeyn ise bunun geçerli olmadığını ifade etmişlerdir.²²³

Bu meseledeki ihtilafın sebebi, Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasında asıllardaki ihtilafıdır. Debûsî, *Te'sîsü'n-Nazar* adlı eserinde bu ihtilafın kaynağı olan asla yer vermektedir. Asıl şöyledir: Ebû Hanîfe'ye göre mutlak izin ihanet ve töhmet içermediği zaman, örf ile tahsis edilmez. İmâmeyn'e göre ise tahsis edilir.²²⁴ Bu durumda müvekkil vekiline mutlak izin vermiştir, yani nasıl bir kadınla evlenmek istediğini söylememiştir. Vekil de töhmete mahal vereceği için örneğin kendi cariyesiyle evlendiremez. Ancak müvekkili başkasına ait bir cariyeyle veya genel olarak ona denk olmayan birisiyle evlendirse -burada töhmet bulunmayacağı için- bu nikâh Ebû Hanîfe'ye göre geçerlidir. İmâmeyn'e göre ise bu mutlak olan söz örfle göre anlaşılır, örfle tahsis edilir. Örf ve âdete göre ise denk biriyle evlenir.²²⁵ Fakat İmâmeyn'in bu gerekçesine şöyle cevap verilebilir: Örf ve âdet, evlenme konusunda denk olanlarla olmayanlar arasında müşterektir. Yani töhmetten âri olan mutlak sözün örf ile tahsis olunduğu kabul edilse dahi, örfle göre "adam kendisine denk olan biriyle evlenir" şeklindeki iddia doğru değildir. Zira erkeklerden kendilerine denk kadınlarla evlenenler olduğu gibi, denk olmayanlarla evlenenler de çoktur. Fakat İmâmeyn'in bu meseledeki asıl gerekçeleri istihsandır. Onlar -kıyasa- göre- yukarıda söylenenleri doğru saymaktadırlar. Onlar da örfün evlenme konusunda müşterek olduğunu kabul etmektedirler. Yani örfle bakıldığında onlar da erkeklerin kendilerine denk olanlarla evlendikleri gibi, kendilerine denk olmayanlarla evlendiklerini kabul etmektedirler. Bunu kabul etmekle beraber İmâmeyn bu durumda istihsan etmişlerdir.

²²³ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 3/151.

²²⁴ Debûsî, *Te'sîsü'n-Nazar*, 34,35.

²²⁵ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/95.

İstihsanın gerekçesi ise şudur: Genellikle kişi bu konuda başkasını vekil kılarken bununla, kendisine denk birisiyle evlendirmeyi kasteder. Çünkü kendisine denk olmayan biriyle evlenmeye razı olsa, kendisi başkasını vekil kılmadan öyle birini bulup evlenebilir.²²⁶ Bu da örf sebebiyle istihsandır. Erkeğin denk veya denk olmayan biriyle evlenmesi örfte müşterek olmakla beraber özellikle bu meselede örf denk biriyle evlendirmeyi gerektirir.

Meselenin ilgili literatürde nasıl ele alındığına, fakihlerin İmâmeyn ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerine yer verirken nasıl gerekçelendirdiklerine ve yine fakihlerin birbirine yönelttikleri tenkitlere bakmak, meselenin anlaşılması açısından önemlidir. Erken dönem Hanefî fıkıh kitaplarına bakıldığında fakihlerin meseleyi ele alırken tashîh-i iltizâmî yoluyla Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih ettikleri anlaşılmaktadır.

İmam Muhammed, *el-Asl* adlı eserinde meseleyi şöyle zikretmektedir: “Bir adam, kendisini bir kadınla evlendirmesi için başka bir adamı vekil kılarca, vekil de müvekkili kendisine denk olmayan birisiyle evlendirse kıyasa göre bu geçerlidir. Ancak ben bu durumda kıyası terk eder istihsan yaparım. Kocanın (vekil) kabulü olmadan böyle bir akdi geçerli saymam. Bu da Yakûb²²⁷ ve Muhammed'in görüşüdür. Ebû Hanîfe'ye göre ise bu geçerlidir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed dediler ki: Böyle bir durumda koca Kureyş'ten olduğu halde vekilin onu bir cariye, zimmî Hristiyan, Habeşli veya Sindli biriyle evlendirdiğini düşünürsek bunu ben geçerli sayar mıydım?”²²⁸. Görüldüğü üzere İmam Muhammed burada böyle bir nikâhın geçerli olmasını kıyasa göre uygun olduğu, fakat onun kıyası terk edip istihsan ettiğini ifade etmektedir. Ona göre böyle bir nikâh, vekilin onayını bekleyen mevkuף bir nikâhtır.

Serahsî bu meseleyi ele alırken Ebû Hanîfe'nin gerekçesini tevkilin mutlak söz oluşu olarak göstermektedir. Serahsî, “bu meselede kıyasa göre İmâmeyn için de böyle bir tevkilde nikâh geçerli olur. Çünkü o mutlak sözü tahsis etmek örfte aittir. Onlar örfün burada müşterek olduğunu kabul etmektedirler. Öyle ki çocukların nesebi babaya bağlı olduğu için kadında denklik aranmaz. Hal böyleyken örfte erkeğin ona denk olmayan bir kadınla evlenmesi geçerlidir. Dolayısıyla örf delilinin tearuzu durumunda vekillik mutlak olarak kalır, kıyas da bunu gerektirir. Ancak İmâmeyn burada istihsan etmişlerdir. Çünkü

²²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 19/117; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/95.

²²⁷ İmam Muhammed genellikle bir yerde hem Ebû Hanîfe'nin hem de Ebû Yûsuf'un görüşüne yer verirken Ebû Yûsuf'u ismiyle yani Yakûb diye ifade eder. Aynı yerde Ebû Hanîfe'nin görüşüne yer vermiyorsa Ebû Yûsuf diye ifade eder. Bkz. İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, 104.

²²⁸ Şeybânî, *el-Asl*, 11/391.

kişinin kendisine denk olmayanla değil, kendisine denk olanla evlenmesi menduptur.” demekle birlikte tashîh-i iltizâmî yoluyla Ebû Hanîfe’nin görüşünü tercih etmektedir.²²⁹

Kâsânî, bu meseleyi zikrederken, tashîh-i iltizâmî yoluyla Ebû Hanîfe’nin görüşünü tercih etmekle birlikte, ondan önceki meşâyih’in bu meseleden çıkardıkları sonucu eleştiriye tabi tutmaktadır. Ondan önceki meşâyih, “İmâmeyn’e göre kefâet /denklik kadında aranır.” şeklinde bir sonuç çıkarmışlardır. Hatta meşâyih, bunu İmâmeyn için bir asıl addetmişlerdir. Kasâni ise böyle bir sonucu reddeder ve meşâyihî, İmam Muhammed’in *el-Asl* adlı eserinde açıkça kıyas ve istihsanı zikretmesine rağmen böyle bir sonucu çıkarmalarını eleştirmiştir. Ona göre denkliğin kadında aranma şartı, örf sebebiyle istihsana dayanarak sadece bu örneğe has bir durumdur.²³⁰

Kâdîhân *el-Fetâvâ* adlı eserinde bu meseleyi zikrederken yine tashîh-i iltizâmî yoluyla Ebû Hanîfe’nin görüşünü tercih etmektedir.²³¹ Fakat Bedreddin el-Aynî *el-Binâye fi şerhi’l-Hidâye* adlı eserinde Kâdîhân’dan nakille bu meseleden dolayı İmâmeyn için denkliğin kadında arandığını öne sürmektedir.²³² Dolayısıyla Kâsânî’nin yukarıda zikredilen eleştirisi Bedreddin el-Aynî için de geçerlidir.

İbnü’l-Hümâm, Bu meseleye yer verirken iki görüşün gerekçelerine yer verdikten sonra, İsbîcâbî’nin (ö. 535/1140), İmâmeyn’in görüşünü fetva için daha doğru bulduğunu ve Ebü’l-Leys es-Semerkindî’nin tercihinin de bu yönde olduğunu ifade etmiştir. İbnü’l-Hümâm, *el-Hidâye*’nin ibaresinden yola çıkarak Mergînânî’nin de -her ne kadar açıkça zikretmese de- İmâmeyn’in görüşünü tercih ettiğini kaydetmektedir. Mergînânî burada her ne kadar açık bir şekilde bir görüşü tashih etmese de İbnü’l-Hümâm, Mergînânî’nin ibaresini tashih-i iltizâmî addetmiştir. Yani dolaylı olarak İmâmeyn’in görüşünü tahsîh etmiştir. Çünkü İbnü’l-Hümâm’a göre istihsanın kıyastan daha güçlü olduğu bilinen bir husustur. Mergînânî’nin de Ebû Hanîfe’nin görüşünün kıyasa, İmâmeyn’in görüşünün de istihsana dayandığını zikretmesi ve bundan sonra herhangi bir açıklama yapmaması, İmâmeyn’in görüşünü tercih ettiğine işaret etmektedir. Fakat İbnü’l-Hümâm, Ebû Hanîfe’nin görüşünün kıyas olduğunu kabul etmez. Çünkü Ebû Hanîfe lafzın tabiatına bakarak görüşünü bildirmiştir. İbnü’l-Hümâm’a göre Ebû Hanîfe bu meseledeki

²²⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 19/117.

²³⁰ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-Sanâ’i*, 2/320.

²³¹ Bkz. Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-Sanâ’i*, 2/320; Kâdîhân, *Fetâvâ Kadîhân*, 1/533.

²³² Ebû Muhammed (Ebü’s-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi’l-Hidâye*, thk. Eymen Sâlih Şaban (Beyrut, 2000), 5/128.

görüşünün dayanağı istihsandır. İstihsanın gerekçesi ise şudur: Vekilin gerçekleştirdiği satış işleminde gabn-i fâhiş²³³ söz konusuysa, vekilin bu işlemi -Ebû Hanîfe ile İmâmeyn-ittifakla geçersizdir. Çünkü bu durumda vekil, ilk önce kendisi için satın alması fakat daha sonra -zarar ettiğini görünce- satın aldığı şeyi müvekkiline nispet etmesi mümkündür. Bu durumda vekilin aleyhine bir töhmet söz olabilir. Nikâhta ise böyle bir durum olmadığı için töhmet söz konusu değildir. İbnü'l-Hümâm'a göre Ebû Hanîfe bu meseledeki görüşünün dayanağı kıyas olsaydı satış vekaletine kıyas etmesi gerekirdi. Ancak İbnü'l-Hümâm'a göre Ebû Hanîfe bu konuda lafzın tabiatına bakarak istihsan etmiştir. O halde hem Ebû Hanîfe hem İmâmeyn istihsan etmişlerdir, tercih ise iki istihsan arasındadır.²³⁴ Nitekim İmam Muhammed Ebû Hanîfe'nin görüşünü naklederken, onun görüşünün kıyas olduğunu zikretmez.

İbn Nüceym de İbnü'l-Hümâm'ı takip ederek İmâmeyn'in görüşünü tercih etmiştir.²³⁵ Haskefî ve İbn Âbidîn de yukarıda ismi geçen fakihleri takip ederek İmâmeyn'in görüşünü tercih etmişlerdir. Ayrıca İbn Âbidîn burada Haskefî ve önceki fakihlerin kullandıkları ibareyi eleştirmektedir. Onlar nikâhta vekaletin geçerli olduğunu ifade etmek için جاز (caiz olur) fiilini kullanmakta, İbn Âbidîn ise ihtilafın işlemin caiz olup olmamasında değil nâfiz olup olmamasında olduğunu ifade etmektedir.²³⁶

Yapılan tespitlere göre, İmâmeyn'in görüşüyle fetva veren ilk isim Ebü'l-Leys es-Semerkindî, görüşün müftâ bih hale gelmesindeki kırılma noktasının Mergînânî ve İbnü'l-Hümâm olduğunu ifade etmek gerekir. Çünkü her ne kadar İsbîcâbî, Ebü'l-Leys'in fetvasına dayanarak müftâ bih görüşün İmâmeyn'inki olduğunu zikretse de ondan sonra gelen fakihler, onları takip etmemişlerdir. İmâmeyn'in görüşünün müftâ bih olduğunu belirten fakihler ise, İsbîcâbî'den yaptıkları nakille Ebü'l-Leys'in tercihini zikretmişlerdir. Bu bağlamda İsbîcâbî'nin de önemli rolü olduğu söylenebilir.

²³³ Gabn-i fâhiş, birlikşilerin takdirlerinin dışında kalan ölçüde bir aldanma manasına gelmektedir. Bkz. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî Tehânevî, *Keşşâfî istilâhâti 'l-fünûn ve 'l-ulûm*, thk. Ali Dahrûc, çev. Abullah el-Halidî (Lübnan: Mektebetu Nâşirûn, 1996), 2/1246; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 151.

²³⁴ İbnü'l-Hümâm, *Fethu 'l-Kadîr*, 3/314-315.

²³⁵ İbn Nüceym, *el-Bahrü 'r-râ'ik*, 3/151.

²³⁶ İbn Âbidîn, *Reddü 'l-muhtâr*, 3/95.

İmâmeyn ile Ebû Hanîfe arasındaki ihtilafın kaynağı, -yakarıda açıklandığı gibi- vekalet lafzında yatmaktadır. İmâmeyn'in görüşünün müftâ bih hale gelmesindeki sebep ise, istihsan delilidir.²³⁷

1.3. Meslek ve Zanaat Cihetinden Denklik

Denklik diye aşağıda tabir edilecek kefâet, sözlükte “benzerlik, eşitlik, yeterlik” gibi anlamlarına gelir. Istilahta ise, evlenecek eşler arasında “dindarlık, soy ve mal gibi hususlarda erkeğin kadına denk olması” şeklinde ifade edilir.²³⁸ Denklik erkekte aranır, dolayısıyla bu mesele incelenirken, denklik aranır/denkliğe itibar edilir veya aranmaz/itibar edilmez denildiğinde, erkek tarafında itibar edilip edilmediği anlaşılmalıdır.

Erkeğin kadına denk olması konusu, dindarlık, nesep ve zenginlik gibi birden fazla cihet bakımından değerlendirilir. İtibarı düşük bir meslek sahibi olan erkeğin, itibarı yüksek bir meslek sahibinin kızına denk olup olmaması İmâmeyn ile Ebû Hanîfe arasında ihtilaflı bir meseledir. Ebû Hanîfe'ye göre meslek cihetinden denklik aranmaz. Buna göre düşük meslek sahibi olan bir erkek, yüksek meslek sahibi bir kimsenin kızına denktir. İmâmeyn'e göre ise böyle bir erkek, itibarı yüksek olan meslek sahibinin kızına denk değildir. Yani meslek cihetinden denklik aranır.²³⁹ Denklik/kefâet meselesi, velinin kızının nikâh akdini feshetme yetkisi, nikâh akdinin ön şartı olarak addedilmesi gibi birden fazla konuyla irtibatlıdır.

Şunu belirtmek gerekir ki, muteber kaynaklarda genel kabul gören rivayetler, her ne kadar Ebû Hanîfe'ye göre meslek bakımından denkliğin aranmadığı, İmâmeyn'e göre ise arandığı şeklinde olsa da Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un farklı şekilde görüş belirttiklerine dair başka rivayetler de bulunmaktadır. Örneğin Fâhrü'l-İslâm el-Pezdevî ve Sadrüşşehîd gibi fakihler, Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed'e göre meslek cihetinden denklik aranır,

²³⁷ Kâsânî, *Bedâ'i 'u's-Sanâ'i'*, 2/320.

²³⁸ Kasım b. Abdullah b. Mevlânâ Hayruddîn Emîr Ali Konevî, *'Enîsü'l-fukaha fî ta'rîfâti'l-elfâzi'l-mütedâvile beyne'l-fukaha'*, thk. Yahyâ Murad (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 52; Münâvî, *et-Tevkîf alâ Muhimmâti't-Ta'rîf*, 282; Hamza Aktan, “Kefâet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2022), 25/166.

²³⁹ Kâdîhân, *Fetâvâ Kadîhân*, 1/309.

Ebû Yûsuf'a göre ise aranmaz demişlerdir.²⁴⁰ Keza Velvâlicî (ö. 540/1146), “Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre erkek ile kadının ailesi arasındaki meslek cihetinden farkın fazla olduğu durumda itibar edilir. Ebû Hanîfe'den iki farklı rivayet nakledilmiş” şeklinde bir açıklama yapmaktadır.²⁴¹ Molla Ali el-Kârî (ö. 1013/1505) de *Fethu Bâbi'l-Înâye* adlı eserinde muteber eserlerde genel kabul gören rivayetleri zikrettikten sonra Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre meslek cihetinden denkliğin aranmadığını zikretmiştir. Serahsî, bu konudaki üç imamın rivayetlerini zikrederken şöyle der: “Ebû Hanîfe'den buna (denkliğe) asla itibar edilmeyeceği rivayet edilmiştir”.²⁴² Görüldüğü gibi her ne kadar yukarıda ismi sayılan fakih/kaynaklarda Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'tan nakledilen rivayetlerde farklılık olsa da -aşağıda görüleceği üzere- genel kabul, İmâmeyn'e göre meslek cihetinden denklik aranacağı, Ebû Hanîfe'ye göre ise aranmayacağı yönündedir. İhtilafın sebebinin zamanın değişmesi olduğu anlaşılmaktadır.²⁴³ Arapların Ebû Hanîfe dönemindeki tartışma konusu olan meslekleri yapmadıkları, mevâlilere bu işleri yaptırdıkları ve bununla da ayıplanmadıkları için Ebû Hanîfe, meslek cihetinden denkliğe itibar edilmeyeceğini ifade etmiştir. Nitekim iyi bir meslek sahibi olan kimse bir müddet sonra kötü bir meslek de edinebilir. Yani bu sabit olmayan bir şeydir. İmâmeyn ise, Araplara değil, buldukları şehirlere kıyas etmişlerdir. Öyle ki, İmâmeyn'in buldukları şehirlerde, insanlar belli bir meslek edinmektedirler. Zira insanlar yaptıkları işler ve edindikleri mesleklerin şeref ve itibarıyla iftihar etmektedirler. İnsanların meslekleri farklılaşınca sosyal statüleri de farklılaşmaktadır. Bu sebeple İmâmeyn'e göre meslek cihetinden denkliğe itibar edilir.²⁴⁴

Tahâvî, Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in isimlerini zikretmeden Ebû Yûsuf'a göre birbirine yakın olan mesleklerin birbirine denk olduğunu, birbirinden seviye itibarıyla çok farklı olan mesleklerin birbirine denk olmadığını kaydeder ve bu görüşü tercih ettiğini söyler.²⁴⁵ Görüldüğü gibi Tahâvî her ne kadar İmam Muhammed'i Ebû Yûsuf'la beraber

²⁴⁰ Kıvâmüddin Emîr Kâtib b. Emîr Ömer b. Emîr Gazi Fârâbî İtkânî, *Şerhu'l-Hidâye el-müsemma gayetü'l-beyân, nâdiretü'z-zemân fî âhiri'l-evân*, thk. Abdulâtî Muhyî ahmed eş-Şerkâvî (Kuveyt: Daru'z-Ziyâ, 2023), 4/632.

²⁴¹ Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâlicîyye*, 1/322-323.

²⁴² Serahsî, *el-Mebsût*, 5/25.

²⁴³ Velvâlicî, *el-Fetâva'l-Velvâlicîyye*, 1/323; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 3/301.

²⁴⁴ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-Sanâ'î*, 2/320; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 3/301; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/90.

²⁴⁵ Tahâvî, *el-Muhtasar*, 1/171.

zikretmeye de meslek cihetinden denkliğin arandığını kabul etmekte ve bu görüşü tercih etmektedir. Bu bölümde zikredilen ilk meselede olduğu gibi Tahâvî'nin bu tercihi sonraki fakihler için yönlendirici olmamıştır.

Cessâs *Şerhu Muhtasaru't-Tahâvî* adlı eserinde, Tahâvî'nin tercih ibaresini hafzetmekle birlikte İmam Muhammed'den haseb ve mal cihetinden denkliğe yer verdikten sonra Kerhî'nin görüşüne yer vermektedir. Kerhî'ye göre neseb ve meslek cihetinden denklik aranmaz.²⁴⁶ Bu eserde Cessâs, Ebû Hanîfe'nin görüşüne yer vermemiştir.

Kudûrî, Kerhî'nin muhtasarına yazdığı şerhte, Ebû Hanîfe'ye göre meslek cihetinden denkliğe itibar edilmeyeceğini, Ebû Yûsuf'a göre ise itibar edileceğini kaydederek iki görüşün gerekçelerine yer verir. Ona göre, Ebû Hanîfe bu durumda Arapların örfüne göre hüküm vermiştir. Nitekim onların mevâlileri dönemin işlerini yaparlardı ve bundan dolayı da Araplar ayıplanmazlardı. Ebû Yûsuf ise beldelerin ahalisine göre hüküm verdiğini, onların meslek edindiklerini ve düşük itibarlı mesleklerden dolayı ayıplandıklarını söyler.²⁴⁷ Yani Ebû Hanîfe'ye göre meslekler insanlar arasında sosyal farklılığa sebep değilken Ebû Yûsuf'a göre, insanların sosyal statüleri mesleklerinden ötürü farklılaşmaktadır. Kudûrî, muhtasarında denklik konusunda neseb, din (dindarlık), mal ve meslek şeklinde dört madde zikretmiştir.²⁴⁸ Kerhî'nin muhtasarına yazdığı şerhte her iki görüşe yer verip muhtasarında Ebû Hanîfe'nin görüşüne yer vermemesi, Kudûrî'nin tashih-i iltizâmî yoluyla İmâmeyn'in görüşünü tercih ettiği intibai vermektedir.

Debûsî, *el-Esrâr* adlı eserinde kefâet bahsinde denkliğin hangi cihetlerden itibar edileceğine yönelik açıklamalarda bulunmaktan ziyade Süfyan b. Uyeyne gibi denkliğe - sadece meslek cihetinden değil- hiç itibar edilmeyeceğini söyleyenlere cevap vermektedir. Nikâhta denkliğe itibar edileceğine dair farklı naklî ve aklî delilleri öne sürmektedir. Bununla birlikte Debûsî, meslek veya diğer hususlara yer vermeden neseb cihetinden denkliğe itibar edileceğini ifade etmiştir.²⁴⁹

Serahsî, *el-Mebsût* adlı eserinde iki görüşe yer verdikten sonra tashih-i iltizâmî yoluyla Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmektedir. Gerekçeleri öne sürerken meslek cihetinden

²⁴⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/254.

²⁴⁷ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/453.

²⁴⁸ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 146, 147.

²⁴⁹ Ebû Zeyd 'Abdillâh b. Muhammed b. 'Ömer b. İsâ Debûsî, *el-Esrâr (el-Esrâr li-Ebî Zeyd ed-Debûsî, tahkiku kitabi'n-nikahi minhu içinde)*, (Medine: Medina İslam Üniversitesi, Yüksek Lisans, Tahkik Çalışması, 1985), 112-116.

denkliğe itibar edilir diyenlerin örfü esas aldıklarını zikretmiştir. Meslek cihetinden denkliğe itibar etmeyen Ebû Hanîfe'nin gerekçesine yer verirken de "İnsanlar denktir, dokumacılar ve kan alıcılar hariç"²⁵⁰ hadisini zikredip Ebû Hanîfe'nin bu hadise yönelik cevabına şöyle yer verir: "Ebû Hanîfe 'Bu hadis şâzıdır, çünkü umûmu'l-belvâ durumunda bu hadisle amel edilmez' dedi. Ayrıca meslek insandan ayrılmaz olan bir şey değildir. Kişi bir yerde itibarı yüksek bir iş yaptığı gibi, o işi bırakıp ondan çok daha düşük itibarlı bir iş yapabilir. Nesep ise böyle değildir, insandan ayrılmaz."²⁵¹

Tahâvî'nin Muhtasarına şerh yazan İsbîcâbî, herhangi bir isme yer vermeden, meslek cihetinden denkliğe itibar edileceğini zikrederek bu denkliğin mahiyetine yönelik sonraki fakihler için yönlendirici açıklamalarda bulunmuştur. Muhtemelen o dönemde meslek cihetinden denkliğe itibarın mahiyetine, daha çok denkliğe yüklenen anlama yönelik şöyle bir soru işaretini vardı: Erkeğin mesleği, kızın babasının mesleğiyle aynı mı olacak? Yani denklik demek aynı meslekler mi demek yoksa itibar bakımından birbirine yakın olan meslekler de birbirine denk midir? İsbîcâbî de muhtemel bu soruya yönelik bir açıklamada bulunur. İsbîcâbî'den sonra ilgili meseleyi ele alan fakihlerin de, bu açıklamayı esas aldıkları görülmektedir.²⁵² İsbîcâbî, meslek cihetinden birbirine yakın olan mesleklerin birbirine denk olduğunu, birbirinden uzak olan mesleklerin ise birbirine denk olmadığını kaydetmektedir. Bununla beraber İsbîcâbî, meslek cihetinden denkliğe itibar edilmeyeceği yönündeki Ebû Hanîfe'nin görüşüne yer vermemektedir.²⁵³ Görüldüğü gibi İsbîcâbî meslek cihetinden denkliğe itibar edildiğini ifade etmiş ve Ebû Hanîfe'nin görüşünü de zikretmemiştir. İsbîcâbî'nin meseleyi bu şekilde ele alması, - aşağıda görüleceği gibi- sonraki fakihlerin İmâmeyn'in görüşünü tercih etmelerinde etkili olmuş, meslek cihetinden denkliğin mahiyetine ilişkin de referans teşkil etmiştir.²⁵⁴ İmâmeyn'in görüşünün müftâ bih olduğunu belirten fakihler, genellikle İsbîcâbî'yi referans gösterdikleri için onun İmâmeyn'in görüşünü tercih ettiği anlaşılmaktadır.

²⁵⁰ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî, *Nasbü'r-râye fî tahrîci ehadîsi'l-Hidâye*, thk. Eymen Sâlih Şaban (Kahire: Daru'l-Hadis, 1995), 3/363.

²⁵¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/25.

²⁵² İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 3/301.

²⁵³ Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed İsbîcâbî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî (Şerhu Muhtasari't-Tahâvî li'l-İsbîcâbî min evveli kitabî's-şerike ilâ nihâyeti bâbi'z-zevceyni yehtelifâni fî metai'l-beyt içinde)*, (Medine: el-Camiatü'l-İslâmiyye fi'l-Medineti'l-Münevvera, külliyyetü's-Şeria, Yüksek Lisans, Tahkik Çalışması, 2014), 480.

²⁵⁴ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i'*, 2/320.

Kâsânî, Kerhî'den nakille -İmam Muhammed'in ismine yer vermeden- Ebû Yûsuf'a göre meslek cihetinden denkliğe itibar edildiğini, Ebû Hanîfe'ye göre ise itibar edilmediğini ifade etmekte, her iki görüşün -yukarıda zikredilen- gerekçelerine yer vermektedir. Kâsânî, İsbîcâbî'nin, meslek cihetinden denkliğe itibar edildiğini ve "meslek cihetinden denkliğe itibar edilmez" şeklindeki -Ebû Hanîfe'nin- görüşüne yer vermemesi gerekçesiyle meslek cihetinden denkliğe yine İsbîcâbî'nin anlattığı şekilde itibar edilmesi gerektiğini ifade eder.²⁵⁵

Mergînânî, *el-Bidâye* adlı eserinde meslek cihetinden denkliğe itibar edildiğini zikretmekte, fakat bu eserin şerhi *el-Hidâye*'de, genel kabul gören rivayetlere ve görüş farklılıklarına temas etmektedir. İmâmeyn'e göre meslek cihetinden denkliğe itibar edildiğini, Ebû Hanîfe'den nakledilen iki rivayetten birine göre ise itibar edilmediğini ifade etmekte, daha sonra gerekçesine yer vererek tashih-i iltizâmî yoluyla Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmektedir.²⁵⁶

Kâdîhân, bu meseleyi ele alırken yine İmâmeyn'göre meslek cihetinden denkliğe itibar edileceğini, Ebû Hanîfe'den nakledilen iki rivayetten doğru olan rivayete göre itibar edilmeyeceği şeklindeki genel kabul gören rivayetleri aktararak doğru olan görüşün İmâmeyn'in görüşü olduğunu ifade etmektedir. Kâdîhân, Ebû Hanîfe dönemindeki insanların mesleklerden dolayı ayıplanmadıkları, İmâmeyn döneminde ise ayıplandıkları gerekçesiyle ihtilafın sebebi olarak zamanın değişmesini göstermektedir. İfade edildiği üzere Kâdîhân, sarahaten İmâmeyn'in görüşünü tercih etmektedir.²⁵⁷

Burhânüddîn el-Buhârî (ö. 616/1219), *el-Muhîtu'l-Burhânî* adlı eserinde Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'den nakledilen genel kabul gören rivayetlere yer vermektedir. İmâmeyn'in görüşünü gerekçelendirirken yukarıda Serahsî'nin zikrettiği -Ebû Hanîfe'nin cevap verdiği- hadisi delil olarak öne sürmektedir. Burhanüddin el-Buhârî İmâmeyn'in görüşünü tercih ettikten sonra meslek cihetinden denkliğin mahiyetine yönelik İsbîcâbî'ye atıf yapmadan onun yaptığına benzer bir açıklamaya yer vermektedir. Ebû Yûsuf'tan nakledilen rivayete göre, birbirine benzer mesleklerin birbirine denk olduğunu

²⁵⁵ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i*, 2/320.

²⁵⁶ Merginânî, *el-Hidâye*, 1/196.

²⁵⁷ Kâdîhân, *Fetâvâ Kadîhân*, 1/309.

ifade ederek Şemsüleimme el-Halvânî'nin Ebû Yûsuf'un denkliğin mahiyetine ilişkin bu görüşü için "aleyhi'l-fetvâ" dediğini kaydetmektedir.²⁵⁸

Nesefî, *Kenzü'd-deka'ik* adlı eserinde görüş farklılığına temas etmeden meslek cihetinden denkliğe itibar edileceğini zikretmiştir. Nesefî'nin *Kenzü'd-deka'ik*'ine şerh yazan Zeylaî'nin, meslek cihetinden denkliğe itibar edileceği konusunda Nesefî'yi takip ettiği görülmektedir.²⁵⁹

İbnü'l-Hümâm, yine genel kabul gören rivayetleri aktardıktan sonra farklı rivayetlere yer verir. İbnü'l-Hümâm, Ebû Hanîfe'den nakledilen iki rivayetten sahih olana göre meslek cihetinden denkliğe itibar etmediğini kabul etmektedir. İmâmeyn'den nakledilen rivayetlere göre ise, meslek cihetinden denkliğe, ancak mesleklerin itibarları arasında çok fark olduğunda itibar edileceğini ifade etmektedir.²⁶⁰ İbnü'l-Hümâm'ın İmâmeyn'in görüşünü bu şekilde nakletmesinin sebebi onun denkliğe yüklediği anlamdır. Nitekim ona göre gerçek anlamda denklik, ancak aynı mesleklerde olabilir. Bu nedenle de İbnü'l-Hümâm, İsbîcâbî'nin naklettiği açıklamayı esas almaktadır. İbnü'l-Hümâm, İsbîcâbî'nin Ebû Hanîfe'nin ismini zikretmemesinden hareketle, daha doğrusu meslek cihetinden denkliğe yer verirken herhangi bir ihtilafın olduğunu zikretmemesine binâen Ebû Hanîfe'ye göre de meslek cihetinden denkliğe itibar edileceği sonucuna varmaktadır. Fakat -az önce temas edildiği gibi- Kudûrî, *el-Muhtasar*'da ihtilafa yer vermediği halde Kerhî'nin muhtasarına yazdığı şerhte ihtilafa yer vermektedir. Bundan dolayı İbnü'l-Hümâm'ın, İsbîcâbî'nin ihtilafa yer vermemesini gerekçe göstererek Ebû Hanîfe'ye göre de meslek cihetinden denkliğe itibar edileceği şeklindeki iddiası tartışmaya açıktır. Zira kendisi de Ebû Hanîfe'den nakledilen iki rivayetten doğru olana göre meslek cihetinden denkliğe itibar edilmeyeceğini belirtmiştir. İbnü'l-Hümâm'a göre ihtilafın sebebi, zamanın değişmesidir. Meslek cihetinden denkliğe itibar konusunda örfün esas alınacağını ifade etmiştir.²⁶¹ Netice itibarıyla İbnü'l-Hümâm da İmâmeyn'in görüşünü tercih etmiştir.

²⁵⁸ Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 3/24.

²⁵⁹ Ebû'l-Berekât Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, thk. Sâid Bektaş (Medine: Daru'l-Beşa'iri'l-İslamiyye; Dâru's-Sirâc, 2011), 256; Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus Zeylaî, *Tebyînü'l-haka'ik Şerhu Kenzi'd-Deka'ik ve Haşiyetü's-Şelebî* (Kahire: Bulak: el-Matbaatü'l-Emiriyetü'l-Kübra, 1897), 2/130.

²⁶⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 3/301.

²⁶¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 3/302.

İbn Kutluboğa, genel kabul gören rivayetlere ve *Hidâye*'nin bu konudaki ibaresine yer verir. İsbîcâbî'ye atfla onun meslek cihetinden denklîğe yönelik açıklamasını zikrederek Sadrüşşerîa el-Mahbûbî'den (ö. 630/1233) yaptığı nakille İmâmeyn'in görüşüne göre fetva verileceğini kaydeder.²⁶²

İbn Nüceym, el-İtkânî'nin *Gayetü'l-beyân* adlı eserinde zikrettiği birden fazla görüşten birine temas ederek İtkânî'nin bu meseledeki tahkikinin, Ebû Hanîfe'den nakledilen doğru rivayete göre meslek cihetinden denklîğe itibar edileceği yönünde olduğunu ifade etmektedir. İbn Nüceym, İmâmeyn'in görüşü için Burhanüddîn el-Buhârî'nin *ez-Zehretu'l-Burhâniye* adlı eserine atıf yaparak -yukarıda zikredilen- Serahsî'nin yer verip Ebû Hanîfe'nin amel etmeyi kabul etmediği hadisi delil olarak zikretmektedir. İbn Nüceym, bu durumda yine Burhanüddîn el-Buhârî'ye atıf yaparak meslek cihetinden denklîğe itibar edileceğini ve fetvanın bunun üzerine verileceğini ifade etmektedir.²⁶³

Görüldüğü üzere İbn Nüceym İmâmeyn'in görüşünü tercih etmekle birlikte Ebû Hanîfe'nin görüşünün de İmâmeyn ile aynı olduğunu kaydetmektedir. Fakat İtkânî'nin *Gayetü'l-beyân* adlı eserine bakıldığında, İbn Nüceym'in bu iddiasının pek dakik olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim İtkânî, adı geçen eserinde İbn Nüceym'in zikrettiği görüşten farklı görüşlere de yer vermekte, İbn Nüceym'in iddiasında istinat ettiği görüşün tahkik olduğunu zikretmemektedir. Hatta İtkânî, İbn Nüceym'in itimad ettiği görüşe temas ettikten sonra, Ebû Hanîfe'ye göre meslek cihetinden denklîğe itibar edilmeyeceği, İmâmeyn'e göre ise itibar edileceği yönündeki görüşlerin gerekçelerine de yer vermektedir. Ayrıca İtkânî'nin zikrettiği görüşlerden İbn Nüceym'in itibar ettiği görüşe bakıldığında bile, İtkânî'nin bu görüşü İsbîcâbî ve Kudûrî'nin (muhtasarında) bu meseleyi ele alırken ihtilafın olduğunu zikretmemelerine dayandırdığı görülmektedir.²⁶⁴ Fakat İsbîcâbî'nin ifadeleri, başka bir ifadeyle ihtilafa yer vermemesi, İbn Nüceym'in bu iddiasını gerektirmez. İtkânî'nin bu çıkarımını Kudûrî'nin muhtasarında olan ibarelerine, yani ihtilafın olduğunu zikretmemesine dayandırması da dakik değildir. Çünkü yukarıda görüldüğü gibi Kudûrî, her ne kadar muhtasarında ihtilafa yer vermese de Kerhî'nin muhtasarına yazdığı şerhte ihtilafa ve gerekçelere yer vermektedir.²⁶⁵

²⁶² İbn Kutluboğa, *et-Tashîh*, 325.

²⁶³ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 3/143.

²⁶⁴ İtkânî, *Gayetü'l-Beyân*, 4/633-634.

²⁶⁵ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/453.

İbn Nüceym'in dakik olmayan bir başka iddiası ise, Halvânî'nin meslek cihetinden denkliğin mahiyetine yönelik yaptığı açıklamanın Neseffî'nin ibaresinden, başka bir ifadeyle İmâmeyn'in görüşünden farklı olduğunu zikretmesidir.²⁶⁶ Halvânî'nin denkliğe yönelik getirdiği açıklamaya yer verdikten sonra İbn Nüceym, "Bundan da müftâ bih olan görüşün metinde geçen görüşten farklı olduğu anlaşılır" demiştir. Ancak Halvânî'nin yaptığı bu açıklama, İmâmeyn'in görüşünden farklı değil, o görüşün bir açıklamasıdır. Yukarıda İbnü'l-Hümâm'ın katkıları değerlendirilirken buna temas edilmiştir. Ayrıca hiçbir Hanefî fakih İbn Nüceym'in yaptığı bu çıkarıma yer vermemiştir. Nitekim *Fetâvâ Kadîhân*, *el-Fetâva'l-Hindiyye* ve *Mecmeu'l-Enhur*'da müftâ bih olanın İmâmeyn'in görüşü olduğu açıkça zikredilmiştir.²⁶⁷ Halvânî ve İsbîcâbî'nin meslek cihetinden denkliğe yönelik söyledikleri ise birer açıklamadır.

İbn Âbidîn, genel kabul gören rivayetlere yer vererek -yukarıda zikri geçen- gerekçelere temas etmektedir. *Mültekâ*'dan müftâ bih olanın İmâmeyn'in görüşü olduğu şeklindeki nakle yer verdikten sonra Halvânî'nin meslek cihetinden denkliğe yönelik açıklamasına da yer vererek İbnü'l-Hümâm'ın mesleklerin itibarının örfe göre değişebildiği şeklindeki açıklamasına da yer vermektedir. Önceki fakihlerden yaptığı nakillerden sonra İbn Âbidîn şöyle der: "Bana öyle görünüyor ki, neseb ve ilim şerefi, meslek noksanlığını tamamlar, hatta tüm mesleklerin şerefinden üstündür. Buna göre cahil bir Acem aktar, Arap bir âlime denk değildir". İbn Âbidîn ilim ve neseb şerefinin meslek şerefinden üstün olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte İbn Âbidîn, müftâ bih olanın İmâmeyn'in görüşü olduğunu ifade etmektedir.²⁶⁸

Yapılan tespitlere göre Tahâvî'den sonra bu konuda İmâmeyn'in görüşünü sarahaten ilk tercih eden fakih Şemsüleimme el-Halvânî'dir. Yukarıda görüldüğü gibi onun hem İmâmeyn'in görüşünü tercih etmesi hem de meslek cihetinden denkliğe yönelik yaptığı açıklamalar, sonraki fakihler için yönlendirici olmuştur. Yaptıkları açıklamalarla yönlendirici olan diğer iki fakih ise İsbîcâbî ve Mahbûbî'dir. Halvânî ve İsbîcâbî'nin tercih ve açıklamaları her ne kadar yönlendirici olsa da onlardan sonra gelen Mergînânî gibi fakihler Ebû Hanîfe'nin görüşünü tashîh-i iltizâmî yoluyla tercih etmişlerdir.²⁶⁹

²⁶⁶ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 3/143.

²⁶⁷ Kâdîhân, *Fetâvâ Kadîhân*, 1/309; Şeyhîzâde (Damad Efendi), *Mecmeu'l-Enhur*, 1/342; Şeyh Nizâm Burhânpûrlu, *el-Fetâva'l-Hindiyye* (Mısır: Bulak: el-Matbaatü'l-Emiriyetü'l-Kübra, 1900), 1/292.

²⁶⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/91.

²⁶⁹ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/196.

İmâmeyn'in görüşünün müftâ bih hale gelmesi sürecinde kırılma noktasının ise Kâdîhân'da olduğu görülmektedir. Ondan sonra gelen fakihler her ne kadar onu değil de Halvânî veya İsbîcâbî'yi referans gösterecekler de ondan sonraki Hanefî fıkıh eserlerinde İmâmeyn'in görüşünün tercih edildiği görülmektedir. Söz konusu meseleyle ilgili fakihler, farklı görüşlerin gerekçelerine yer verirken yaptıkları açıklamalar ve İtkânî, İbnü'l-Hümâm ve İbn Âbidîn gibi fakihlerin açıkça zikrettikleri üzere ihtilafın ve aynı zamanda İmâmeyn'in görüşünün müftâ bih hale gelmesinin sebebi, zamanın değişmesi olduğu anlaşılmıştır.²⁷⁰

1.4. Haramlık Doğuran Süt Emme Süresi

Sözlükte insan veya hayvandan olsun “süt emmek, emzirmek” anlamlarına gelen radâ‘, ıstılahta “Bir kadının sütünün belli bir vakitte emzirme yoluyla ya da başka bir şekilde yutulması” anlamına gelmektedir.²⁷¹ Belli şart ve dönemlerde süt emen çocuk (radî‘) ile sütanne (murdi‘) ve ailesi arasında mahremiyet doğmaktadır. Buna süt akrabalığı da denebilir.²⁷² Buna binaen neseb yoluyla oluşan haramlık, süt emmekten dolayı da oluşmaktadır. Sürekli bir evlenme engeli teşkil ettiğinden süt emmenin müddetini, yani süt emen çocuğun kaç yaşa kadar süt emebildiğinin bilinmesi oldukça önemlidir. Bu konuda Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasında ihtilaf vardır. Bu mesele ele alınırken süt emme süresi denildiğinde, mahremiyet doğuran süt emme süresi kastedilmektedir.

Ebû Hanîfe'ye göre süt emme süresi otuz aydır, bazı fakihler bunu iki buçuk yıl şeklinde de ifade etmişlerdir.²⁷³ İmâmeyn'e göre ise süt emme süresi iki yıldır.²⁷⁴ Ebû Hanîfe'nin görüşünün otuz ay şeklinde değil de iki buçuk yıl olarak ifade edilmesi, aynı görüşün farklı şekilde ifade edildiğini yorumlamak mümkün olmakla beraber, özellikle Kerhî, Cessâs ve Debûsî'nin değerlendirmelerine bakıldığında Ebû Hanîfe'nin görüşünü bu şekilde ifade edilmesi, mutad olan emzirme süresinin iki yıl olduğunu, fakat bunun üzerine istihsanen veya ihtiyaten altı aylık bir sürenin eklendiği intibasını vermektedir.²⁷⁵

²⁷⁰ İtkânî, *Gayetü'l-Beyân*, 4/633; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 3/302; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/91.

²⁷¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 3/438; Konevî, *Enîsü'l-fukahâ*, 54; Tehânevî, *Keşşâfü'l-Istîlâhât*, 1/866; Osman Kaşıkçı, “Radâ‘”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007), 34/384.

²⁷² Orhan Çeker, “İslam Hukukunda Süt Akrabalığı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 342; Kaşıkçı, “Radâ‘”, 34/384.

²⁷³ Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 3/70; Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, 2/80.

²⁷⁴ Şeyhîzâde (Damad Efendi), *Mecmeu'l-Enhur*, 1/375.

²⁷⁵ Davut İltaş, “Ebû Hanîfe'nin Haramlık Doğuran Süt Emme Müddeti Konusundaki Görüşünün Temellendirilmesi”, *Bilimname : Düşünce Platformu* 25 (Şubat 2013), 19.

Nitekim aşağıda görüleceği gibi Kâsânî, iki yıla altı aylık bir sürenin eklenmesini istihsan, Debûsî ise ihtiyat olarak nitelemektedir.

İhtilafın sebebinin nasları farklı şekilde anlamak ve ihtiyat-kıyas ilişkisi olduğu anlaşılmaktadır. Aşağıda tarihî süreç içerisinde fakihlerin meseleye farklı bakış açıları ve görüşleri incelenirken, Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in gerekçelerine, onlara yöneltilen itirazlara ve bu itirazların cevaplarına yer verilecektir. Bu meselede muhtemelen istidlal doğrudan naslarla ilgili olduğu için önceki meselelere göre daha çok tartışılmıştır. Erken dönem Hanefî fakihler, Ebû Hanîfe'nin görüşünü temellendirmek için büyük çaba göstermişlerdir. Ebû Hanîfe'nin görüşlerini en geniş şekilde temellendirmeye çalışan fakih Cessâs'tır. Ondan sonra Ebû Hanîfe'nin görüşünü açıklayan fakihlerin temas ettikleri gerekçeler, belli ölçüde onun serdettiği gerekçelerle örtüşmektedir. Onun için ortak gerekçeleri -tekrara düşmemek için- Cessâs'ın ilgili açıklamaları incelenirken bir kez zikredilecek, bir müddet sonra istidlalin farklı şekilde yapıldığına temas edilecek ve ilgili değişikliklere değinilecektir.

İmam Muhammed bu meseleyi *el-Asl* adlı eserinde ele almaktadır. İmam Muhammed "*Emzirmeyi tamamlamak isteyenler için anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler...*"²⁷⁶ ayetini delil göstererek süt emmenin ancak iki yılda mümkün olduğunu zikrettikten sonra, "İki yıldan sonra altı aya kadar devam etmesi de Ebû Hanîfe'ye göre radâ'dır" der ve "Burada başka görüş de vardır o da Ebû Yûsuf ve Muhammed'in görüşüdür; iki yıldan bir gün sonrasında süt emmek yoktur." şeklinde bir ekleme yapmaktadır.²⁷⁷ İmam Muhammed'in, bir ayeti delil göstererek kendisi ve Ebû Yûsuf'un görüşüne yer verirken herhangi bir delil göstermeden Ebû Hanîfe'nin görüşüne temas ettiği görülmektedir.

Tahâvî bu meseleyi muhtasarında ele alırken gerekçelere yer vermeden iki farklı görüşe temas ederek İmâmeyn'in görüşünü tercih etmektedir.²⁷⁸ Önceki meselelerin aksine, bu meselede İmâmeyn'in görüşünü tercih eden fakihler, Tahâvî'nin de İmâmeyn'in görüşünü tercih ettiğini ifade etmektedirler.²⁷⁹ Bununla birlikte İbn Nuceym, İmâmeyn'in görüşünü tercih etmesine rağmen Tahâvî'nin tercihinin zikredilmesine yönelik belli mülahazalar

²⁷⁶ Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Bakara 2/233

²⁷⁷ Şeybânî, *el-Asl*, 10/282.

²⁷⁸ Tahâvî, *el-Muhtasar*, 1/220.

²⁷⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 3/440; Şeyhîzâde (Damad Efendi), *Mecmeu'l-Enhur*, 1/375.

zikretmiştir.²⁸⁰ Aşağıda İbn Nüceym'in meseleyle ilgili değerlendirmelerine yer verilirken bu mülâhazalar incelenecektir.

Cessâs, Tahâvî'nin muhtasarına yazdığı şerhte, önceki meselelerde olduğu gibi Tahâvî'nin tercih ibaresini hafifleterek meseleyi ele almaktadır. Radâ'/süt emme'nin müddeti konusunu fasl başlığı altında Ebû Hanîfe'nin görüşünü savunmakta ve delillerini serdetmektedir. Cessâs, bu meseleyi ele alırken iki temel görüşe cevap verdiğini ifade etmektedir. Birincisi: Süt emme müddetinin iki yıl ile sınırlı olmadığını, iki yıldan sonra da devam ettiğini ispatlamak üzere Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed'in görüşüdür. Cessâs'ın cevap verdiği ikinci görüş ise: "Süt emme müddeti otuz aydan fazladır" şeklindeki Züfer'in görüşüdür.²⁸¹ Cessâs, İmâmeyn'in görüşüne cevap verirken iki temel noktadan hareket etmektedir. Birincisi nasları delil göstererek süt emme müddetinin iki yıl ile sınırlı olmadığını ifade etmek, ikincisi süt emme müddetinin neden iki buçuk yıl olduğunu ispatlamaktır. Birincisini, başka bir ifadeyle süt emme müddetinin iki yıl ile sınırlı olmadığını ispatlamak için "...sizi emziren sütanneleriniz, süt kız kardeşleriniz de size haram kılınmıştır..."²⁸² ayetini delil olarak zikretmektedir. Cessâs, bu ayette iki yıldan sonraki süt emmenin de radâ' olarak ifade edildiğini, bundan dolayı da bu ayetin umum ifade ettiğini, yine bu ayetin herhangi bir süre ile tahsis edilmediğini ifade etmektedir. Cessâs, dil açısından yaptığı bu istidlali seleften nakledilen rivayet ve Arapların sözleriyle de desteklemeye çalışmaktadır. Cessâs'ın ifadesine göre radâ' ismi, iki yıl ile sınırlı değildir. Nitekim ona göre, seleftin büyük kimselerin süt emmesi konusunda ihtilaf etmeleri ve "Hz. Âişe'nin, birisinin yanına girmesine izin vermek istediğinde kız kardeşine onu on kere emzirmesini emretmesi" şeklindeki rivayet, radâ' kelimesinin -dil açısından bakıldığında- büyükler için de kullanıldığını göstermektedir. Cessâs, seleften nakledilen rivayetleri dil açısından değerlendirip onları delil göstererek iki yıldan sonraki süt emmenin de -haramlık doğuran- radâ' olarak isimlendirildiğini, dolayısıyla ayetin hükmüne dahil olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır.²⁸³

Cessâs, süt emmeyi küçüklerle sınırlayan nasları aktarıp büyüklerin süt emmesinin haramlık doğurmayacağını kabul etmekle birlikte²⁸⁴ Ebû Hanîfe'nin görüşünü

²⁸⁰ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 3/239.

²⁸¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, 5/263.

²⁸² Nisâ 4/23.

²⁸³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, 5/264.

²⁸⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, 5/268.

gerekçelendirmek için dil açısından büyüklerin süt emmesinin de radâ‘ kapsamında olduğunu zikretmektedir. Fakat bu durumda Cessâs’ın delili kabul edildiği halde, başka ifadeyle süt emmenin iki yıl ile sınırlı olmadığı farz edildiğinde bile, altı aylık sürenin neden eklendiği sorusu akla gelmektedir. Bunun cevabını her ne kadar daha sonra zikretse de -aşağıda görüleceği gibi- bu cevabı pek ikna edici değildir.

Cessâs, süt emmenin iki yıl ile sınırlı olmadığını ispatlamak için Bakara 2/233 ayetini de delil olarak zikretmektedir. Bu ayette *“Anneler, emzirmeyi tamamlamak isteyenler (babalar) için çocuklarını tam iki yıl emzirirler”* denildikten sonra *“Eğer anne-baba, karşılıklı rıza ve istişare sonucunda çocuğu süttten kesmek isterlerse kendilerine bir günah yoktur. Eğer çocuklarınızı (sütanneye) emzirtmek isterseniz size bir günah yoktur”* denilmektedir. Cessâs, bu ayetin süt emmenin iki yıldan sonra da vuku bulacağına dört cihetten delalet ettiğini ifade etmektedir. Nitekim -aşağıda görüleceği gibi- Kudûrî, Serahsî, Kâsânî ve Zeylaî gibi fakihler, Ebû Hanîfe’nin görüşünü gerekçelendirirken bu açıklamaya yer vermektedirler. Birincisi: “Eğer süttten kesmek isterlerse” anlamına gelen “fein erâdâ fisâlen” cümlesindeki “fâ” harfî, takip içindir. Bu da süttten kesmenin iki yıl sonra istenebildiğini, dolayısıyla süt emme müddetinin iki yıldan sonra devam ettiğini de gerektirir. İkincisi: “süttten kesmek” anlamına gelen “fisâlen” kelimesi nekire olarak geçmiştir. Şayet bu “fisal” iki yılın geçmesine müteallik olsaydı bu kelime “el-fisal” şeklinde marife olarak zikredilmesi gerekirdi. Bu kelime nekire olarak geldiğine göre, söz konusu iki yıllık sürenin değil, iki yıldan sonraki sürenin ifade edildiği anlaşılmaktadır. Üçüncüsü: çocuğun süttten kesilmesi, anne-babanın irade ve meşveretine bağlanmıştır. Şayet süttten kesilme durumu iki yıl ile sınırlı olsaydı, anne-babanın irade ve meşveretinin etkisi olmaması gerekirdi. Dördüncüsü: aynı ayette *“Eğer çocuklarınızı (sütanneye) emzirtmek isterseniz size bir günah yoktur”* cümlesiyle anne-babaya çocuklarını iki yıldan sonra da emzirtme izni verildiği anlaşılmaktadır. Bu da süt emmenin iki yıldan sonra vuku bulduğuna delalet etmektedir.

Cessâs’ın bu istidlalinin hareket noktası “fein erâdâ fisâlen” cümlesindeki “fâ” harfinin takip için olmasıdır. Buna göre Cessâs, birinci, üçüncü ve dördüncü cihetteki delaletlerden yola çıkarak süt emmenin iki yıldan sonra vuku bulduğu sonucuna varmıştır. Nitekim Kudûrî, Serahsî, Kâsânî ve -işareten de olsa- Mergînânî gibi fakihler, Ebû

Hanîfe'nin görüşüne temas ederken buna benzer bir gerekçe zikretmişlerdir.²⁸⁵ Ancak İbnü'l-Hümâm -aşağıda görüleceği gibi- anne-babanın irade ve meşveretiyle çocuğun süttten kesilmesinin iki yıl sonra değil, iki yıl içerisinde olma ihtimalinin daha uygun olduğunu ifade etmektedir.²⁸⁶ İbnü'l-Hümâm'ın bu delile yönelik verdiği cevap, İmâmeyn'in görüşünün müftâ bih olmasında etkili olmuştur.²⁸⁷ İkinci cihette Cessâs'ın "fisalen" kelimesinin nekire olduğunu zikretmesi ve bundan dolayı ilgili ayetle iki yıl sonrasının da ifade edildiğini söylemesi mahza ihtimaldir. Çünkü Cessâs, "fisalen" kelimesinin ayetin başında, daha önce anlam itibariyle geçtiği varsayımına dayanarak bu cihetteki delaleti açıklamaktadır. Hâlbuki ayetin başında geçen şey süttten kesme anlamına gelen "fisal" değil, emzirme anlamına gelen "radâ"dır. İkisi de birbirinden farklı şeylerdir.²⁸⁸

Cessâs, İmâmeyn'in görüşünün delili olan "*Anneler, emzirmeyi tamamlamak isteyenler (babalar) için çocuklarını tam iki yıl emzirirler*" ayeti delil olarak gösterilip "bu ayet süt emmenin iki yıl ile sınırlı olduğuna delalet etmektedir" denilmesi ihtimaline karşı ayeti farklı açılardan te'vil etmektedir. İlk olarak, bu ayette her ne kadar "emzirmeyi tamamlamak isteyenler" zikredilse de bu, emzirmenin iki yıldan fazla olabilmesi için engel teşkil etmez. Cessâs, "(Tamamlamak) fiilinin geçmesine rağmen tamlığı değil, tamlığa yakın olmanın ifade edilmesi naslarda vakîdir" şeklinde bir açıklama yapıp Hz. Peygamberin "Kim Arafât'a yetişirse haccı tamamdır" sözünü delil olarak zikretmektedir. Zira nasta Arafât vakfesiyle haccın tam olacağı zikredilmekle beraber sadece Arafât vakfesiyle haccın tam olmayacağı malumdur, çünkü ziyaret tavafı da haccın farzlarından. Cessâs, yukarıda zikredilen ayetin İmâmeyn'in delili olarak gösterilmesine daha farklı şekilde de cevap vermektedir. Cessâs ve sonraki fakihlerin itibar edeceği gerekçelerden birisi de "bu iki yıl, haramlık doğuran süt emmeye değil de babaya emzirme ücretinin vacip olması konusuna mütealliktir" şeklindedir. Buna göre

²⁸⁵ Kudûrî, *et-Tecrid*, 10/5356; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/136; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i'*, 4/6; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/217; İktânî, Merginânî'nin (وعليه يُحمل النص المقيد) sözüyle bu ayete işaret ettiğini zikretmektedir. Bkz. İtkânî, *Gayetü'l-Beyân*, 5/253.

²⁸⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 3/444.

²⁸⁷ Bkz. İbn Kutluboğa, *et-Tashîh*, 335; Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-el-Guneymî ed-Dımaşkî Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abulhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 3/31.

²⁸⁸ İltaş, "Ebû Hanîfe'nin Haramlık Doğuran Süt Emme Müddeti Konusundaki Görüşünün Temellendirilmesi", 21.

çocuğu iki yaşını tamamladıktan sonra boşanmış olan anne, ücret mukabilinde çocuğunu emzirmek istese, babaya hukuken ücret ödemek lazım gelmez.

Cessâs'ın bu açıklamalarından varılan sonuç şudur: Mahremiyet doğuran süt emmenin süresi otuz aydır. Fakat bu sürenin sadece ilk iki yılında baba, çocuğunu emziren anne hukuken ücret ödemek için zorlanır. Geri kalan altı ay için hukuken ücret ödemek için zorlanmaz. Nitekim Hanefî fakihler, babaya lazım gelen emzirme ücretinin iki yıl ile sınırlı olduğu konusunda İmâmeyn ile Ebû Hanîfe'nin aynı görüşte olduklarını bildirmişlerdir. Hatta Burhânüddîn el-Buhârî, fakihlerin bu meselede icmâ ettiklerini ifade etmektedir.²⁸⁹ İmâmeyn, bu ayete dayanarak babaya lazım gelen ücretin iki yıl ile sınırlı olduğunu kabul ederken, mahremiyet doğuran süt emmenin de bu ayetten yola çıkarak iki yıl ile sınırlı olduğunu anlamışlardır. Fakat -Cessâs'ın belirttiği açıklamalara göre- Ebû Hanîfe, babaya lazım gelen süt emme ücretinin hükmünü bu ayetten çıkarmakla birlikte, mahremiyet doğuran süt emme süresinin iki buçuk yıl olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda “şayet süt emme süresi iki yılı aşıyorsa, çocuğun hala süt emmeye ihtiyacı var ve mahremiyet hükmü bu nedenle iki yıldan sonra devam ediyorsa, bu altı aylık süre içerisinde babaya neden emzirme ücreti lazım gelmez?” itirazı yöneltilebilir.²⁹⁰ Nitekim az önce zikredilen Burhânüddîn el-Buhârî, emzirme ücretiyle ilgili olan fakihlerin icmasını nakletmeden önce Halvânî'nin, babaya lazım gelen emzirme ücreti ile süt emme süresinin Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasındaki ihtilafa göre olduğunu beyanı ettiğini zikretmektedir.²⁹¹ Buna göre babaya lazım gelen emzirme ücreti, Ebû Hanîfe'ye göre iki buçuk yıl, İmâmeyn'e göre ise iki yıllık süre ile sınırlıdır. Bu da Cessâs'ın söz konusu ayetteki “iki yıl” ifadesinin emzirme ücretiyle alakalı olduğu şeklindeki görüşü ile çelişmektedir.

Cessâs, Ebû Hanîfe'nin “süt emme süresi iki buçuk yıldır” şeklindeki görüşünü temellendirirken temelde hocası Kerhî'nin istidlaline yer vermektedir. Cessâs'a göre iki yıldan sonra altı aylık sürenin eklenmesi ictihad yoluyla sabit olmuştur. Çünkü mekâdirin hükmü (miktarla ilgili konular) kıyas yoluyla elde edilmez. Mahremiyet doğuran süt emme süresi de mekâdirden olduğuna göre, bunu bilmek ya tevkifen ya da ictihaden

²⁸⁹ Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 3/70.

²⁹⁰ İltaş, “Ebû Hanîfe'nin Haramlık Doğuran Süt Emme Müddeti Konusundaki Görüşünün Temellendirilmesi”, 24.

²⁹¹ Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 3/70.

mümkündür. Tevkif, başka bir ifadeyle bu konuda müddeti belirleyen bir nas olmadığı için ictihada başvurmak gerekir. Bu süt emme süresi, icihad ile elde edildiğinde, miktarı belirlenmemiş organ diyetleri ve mehr-i misle benzer miktarla ilgili konularda olduğu gibi müctehid, galip zannına göre bir miktar belirlediği zaman ona neden bu miktar değil de şu miktarı belirledin gibi bir soru sorulmaz. Cessâs, iki yıla neden altı aylık bir sürenin eklendiğini açıklamak için Kerhî'nin şu değerlendirmesine yer vermektedir: Kerhî'ye göre bu konuda mutad süt emme süresi iki yıldır. Fakat yukarıda zikredilen delillerin ışığında süt emme süresi iki yıldan fazla olabildiğine göre bu iki yıla eklenen sürenin altı ay olması en uygundur. Çünkü hamileliğin asgari süresi altı ay ve bu altı aylık süre, çocuğun nutfe halinden, yani kan ile gıdalandığı halinden süt ile gıdalanacağı hale geldiği süre ile aynıdır. Kerhî'den yaptığı nakil bittikten sonra Cessâs şöyle bir ekleme yapar: “Buna şu ayetin şu ciheti de delalet etmektedir, “..Onun taşınması ve süttten kesilmesi, otuz aydır..”²⁹². Bu ayette hem hamilelik hem de süt emmek için iki ayrı müddet zikredilmektedir. Fakat “onun süttten kesilmesi iki yıl içinde olur” şeklindeki ayet geldiğinde, hamileliğin altı ay olduğu anlaşılmıştır. Böylelikle hamilelik için altı ay, çocuğu süttten kesmek için iki yıllık bir sürenin ayrıldığı anlaşılmıştır. Hamileliğin azamî süresi iki yıl olduğuna göre, süt emme süresine eklenecek süre aynı ayette hamilelik için zikredilen müddeti aşmamalıdır. O da altı aydır.”²⁹³

Cessâs'ın Kerhî'ye atıfla yaptığı bu temellendirmelerine birtakım itirazlar yöneltilebilir. Öncelikle bu konuda herhangi bir nassın olmadığı varsayımına dayanarak altı aylık sürenin icihad ile ekleneceğini savunulmuştur. İmâmeyn'in görüşü için delil olarak gösterilen ayetler ve hadisler olmasına rağmen bu konudaki nasları te'vil ederek bir nassın olmadığını varsayıp ictihada başvurmak pek sağlıklı bir yöntem gibi gözükmemektedir. Ayrıca Cessâs'ın bu konuda -nassları yukarıda olduğu gibi te'vil ederek- nassın olmadığını zikretmesi, sonraki fakihlerin Ebû Hanîfe'nin görüşünü gerekçelendirirken nasslara dayanmalarıyla çelişmektedir.²⁹⁴ Cessâs, bu konuda miktarlarla ilgili hükümlerin kıyas ile değil, tevkif veya icihadla belirleneceğini zikretmesine rağmen “çocuğun nutfe halinden süt ile gıdalanacağı hale gelmesinin altı ay sürdüğünü, dolayısıyla bu sürenin iki yıla eklenmesi gereken süredir olduğunu” söylemesi bir tür kıyas yapmaktadır. Zira

²⁹² Ahkâf 45/15.

²⁹³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, 5/267-268.

²⁹⁴ Bkz. Kudûrî, *et-Tecrîd*, 10/3555; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/136; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-Sanâ'î*, 4/6; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 3/118.

İbnü'l-Hümâm, Ebû Hanîfe'nin görüşünü temellendirmek için zikredilen delillerin “iki yıla altı aylık sürenin eklenmesi gerekir” sonucunu gerektirmediğini, şer'in, iki yıl dolmadan çocuğu süt dışında bir gıdaya alıştırmamanın yasaklamadığını, hatta örf'e göre iki yıl dolmadan çocuğun süttten başka bir gıdaya alıştırıldığını zikretmektedir.²⁹⁵ Görüldüğü gibi Cessâs, Ebû Hanîfe'nin görüşünü temellendirmek için büyük çaba göstererek onun görüşünü tashih-i iltizâmî yoluyla tercih etmiştir.

Kudûrî, muhtasarında gerekçelere yer vermeden Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in görüşlerine yer vermektedir.²⁹⁶ Kerhî'nin muhtasarına yazdığı şerhte Kudûrî, Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in görüşüne yer verirken, Ebû Hanîfe'nin görüşü için Bakara 2/233 “*Eğer anne-baba, karşılıklı rıza ve istişare sonucunda çocuğu süttten kesmek isterlerse*” ayetini zikredip Cessâs'ın yaptığı açıklamalara benzer açıklamalar yapmaktadır. İmâmeyn'in görüşü için “*Anneler, emzirmeyi tamamlamak isteyenler (babalar) için çocuklarını tam iki yıl emzirirler*” ayetini ve “İki yıldan sonra radâ' yoktur” hadisini zikretmektedir.²⁹⁷ Kudûrî bu gerekçeleri zikretmekle beraber İmâmeyn'in görüşüne cevap vermemektedir. Kudûrî, *er-Tecrid* adlı eserinde bariz bir şekilde Ebû Hanîfe'nin görüşünü temellendirmiş, İmâmeyn'in görüşüne cevap vermiştir. Bunun sebebi, *et-Tecrid* adlı eserinin hilafa dair olması ve onun İmâmeyn'in görüşüne katılan Şâ

fi'ye cevap vermesi olabilir. Kudûrî Ebû Hanîfe'nin görüşünün gerekçesi olarak “*..Onun taşınması ve süttten kesilmesi, otuz aydır.*”²⁹⁸ ayetini zikretmektedir. Bu otuz aylık sürenin hem hamilelik hem de süt emme müddeti olduğunu ifade etmiştir. Kudûrî'den sonraki fakihler, Ebû Hanîfe'nin görüşünü temellendirirken bu ayeti delil olarak göstermişlerdir. Kudûrî ayrıntılı bir şekilde Ebû Hanîfe'nin görüşünü gerekçelendirmiştir. Bu da onun tashih-i iltizâmî yoluyla Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih ettiğini göstermektedir.

Debûsî, *el-Esrâr* adlı eserinde bu meseleyi ele alırken Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in görüş ve gerekçelerine yer verir.²⁹⁹ Debûsî, Cessâs ve Kudûrî'nin aksine Ebû Hanîfe'nin görüşünü temellendirmek ve İmâmeyn'in görüşüne cevap vermek için nasları ayrıntılı bir şekilde te'vile tabi tutmamıştır. Ebû Hanîfe'nin görüşünü herhangi bir nasla gerekçelendirmeye çalışmamış, İmâmeyn'in nasslardan olan delillerini zikredip onlara

²⁹⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 3/444.

²⁹⁶ Kudûrî, *el-Muhtasar*, 152.

²⁹⁷ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 4/197.

²⁹⁸ Ahkâf 45/15.

²⁹⁹ Debûsî, *el-Esrâr*, 86.

kısaca cevap vermiştir.³⁰⁰ Cessâs ve Kerhî gibi Debûsî de mutad olan süt emme süresinin iki yıl olduğunu zikretmiştir. Fakat ona göre bu âdet/süre bir anda veya bir saatte değişecek değildir. Debûsî'ye göre bundan dolayı süt emme süresi iki yıldan sonra da devam eder. Devam ettiğine göre mahremiyet doğurması hükmü de devam eder. Debûsî bunu ispatlamak için şöyle der: “Ebû Hanîfe, bu süreyi altı ay olarak takdir etmiştir. Çünkü Allah'ın bizi sıcak mevsimden soğuk mevsime nakletmesi altı aylık süre ile olur. Keza ceninin annesine bağlılığı ve onun gıdası (kan) ile büyüyüp gıdalanması halinden kendi gıdasıyla (süt) gıdalanacağı hale geçmesi doğum ile gerçekleşir. Hamileliğin de asgarî süresi altı aydır. Ebû Yûsuf ve Muhammed'in görüşü kıyastır. Ebû Hanîfe ise ihtiyata göre görüş bildirmiştir. Çünkü -haramlık doğuran- illet mevcuttur ve bu durumda ihtiyata göre görüş bildirilmesi gerekir.”³⁰¹ Görüldüğü gibi Debûsî, Ebû Hanîfe'nin görüşünü ihtiyat olduğu için tashih-i iltizâmî yoluyla tercih etmiştir. Her ne kadar Cessâs gibi açık bir şekilde “süt emme müddeti ile alakalı bir nass yok” demese de onun İmâmeyn'in görüşüne verdiği cevaplardan ve Ebû Hanîfe'nin görüşünü temellendirmesinden bu konuda Cessâs ile aynı fikirde olduğu anlaşılmaktadır.

Serahsî, gerekçeleriyle birlikte Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in görüşüne yer vermektedir. İmâmeyn'in delili olarak “*Anneler, emzirmeyi tamamlamak isteyenler (babalar) için çocuklarını tam iki yıl emzirirler*”³⁰² ve “*onun süttten kesilmesi iki yıl içinde olur*”³⁰³ ayetlerini zikretmektedir. Serahsî, İmâmeyn'in bu ayetlerin zahiriyle istidlal ettiklerini söyler. Çünkü -birinci ayetle ilgili olarak- bir şey tamam olduktan ve kemâle erdikten sonra ona ekleme yapılmaz ve -ikinci ayetle ilgili olarak- süt kesildikten sonra emzirme yoktur. Ebû Hanîfe'nin görüşünün delili ise Kudûrî'nin zikrettiği gibi “*..Onun taşınması ve süttten kesilmesi, otuz aydır..*”³⁰⁴ ve “*Eğer anne-baba, karşılıklı rıza ve istişare sonucunda çocuğu süttten kesmek isterlerse kendilerine bir günah yoktur. Eğer çocuklarınızı (sütanneye) emzirtmek isterseniz size bir günah yoktur*”³⁰⁵ ayetleridir. Serahsî, yukarıda Cessâs ve Kudûrî'nin öne sürdükleri aynı gerekçelere yer vermiştir.

³⁰⁰ Debûsî, *el-Esrâr*, 87, 88.

³⁰¹ Debûsî, *el-Esrâr*, 88.

³⁰² Bakara 2/233

³⁰³ Lokman 31/14

³⁰⁴ Ahkâf 45/15.

³⁰⁵ Bakara 2/233

Tekrara düşmemek adına Serahsî'nin açıklama ve gerekçelerine yer verilmeyecektir. Serahsî tashih-i iltizâmî yoluyla Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmektedir.

Kâsânî, İmâmeyn'in görüşünün gerekçelerine yer verirken yine önceki fakihlerin zikrettikleri gibi Bakara 2/233, Lokman 31/14 ve Ahkâf 45/15 ayetlerini zikretmektedir. Kâsânî bu ayetlerin süt emmenin iki yıl ile sınırlı olmasını gerektirmediğini zikretmiş ve Ebû Hanîfe'nin görüşünü iki cihetten savunmuştur. İlk olarak Cessâs'ın verdiği cevap gibi “Eğer anne-baba, karşılıklı rıza ve istişare sonucunda çocuğu süttten kesmek isterlerse kendilerine bir günah yoktur. Eğer çocuklarınızı (sütanneye) emzirtmek isterseniz size bir günah yoktur”³⁰⁶ ayetinden yola çıkarak, iki yıl zikredildikten sonra süttten kesmeyi anne-baba için caiz göstermiştir. Bu da süt emme süresinin devam ettiğini göstermektedir. İkincisi: Süttten kesmeyi anne-babanın irade ve meşveretine bırakılmıştır. Kâsânî'nin yer verdiği gerekçeler yukarıda ismi geçen fakihlerin öne sürdükleri gerekçelerle aynıdır. Fakat onlardan farklı olarak Kâsânî, iki yıla altı aylık bir sürenin eklenmesi konusunda Ebû Hanîfe'nin istihsan ettiğini zikretmiştir.³⁰⁷ Cessâs'ın icthad, Debûsî'nin ihtiyat şeklinde isimlendirdikleri Ebû Hanîfe'nin görüşünün dayanağını Kâsânî istihsan olduğunu kaydetmektedir. Delilleri ve gerekçeleri zikrettikten sonra Kâsânî'nin “Ayetlerde zahiren tearuzun olduğu farz edildiğinde bile bizim istidlalimiz hazr, sizin istidlaliniz ise ibahayı gerektirir. Oysa hazrı ifade eden istidlalle amel etmek ihtiyaten daha uygundur” sözleri, Debûsî'nin yaptığı açıklamalarla örtüşmektedir.³⁰⁸ Kâsânî yine önceki fakihler gibi tahsîh-i iltizâmî yoluyla Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmiştir.

Mergînânî, İmâmeyn'in görüşünü gerekçelendirirken, Ahkâf 45/15 ayetini ve “İki yıldan sonra süt emme yoktur” hadisini delil olarak göstermekte, Ebû Hanîfe'nin görüşünü gerekçelendirirken yine İmâmeyn'in görüşü için zikredilen aynı ayeti delil olarak göstermektedir. Hadisi de babaya ücretin vacip gelmesi konusunda iki yıldan sonra süt emme yoktur şeklinde te'vil etmiş, işaretten Kur'an'da zikredilen ayetin de bu şekilde te'vil edileceğini ifade etmiştir. Kastettiği ayet Bakara 2/233 ayetindeki “iki tam yıl”

³⁰⁶ Bakara 2/233

³⁰⁷ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i'*, 4/6.

³⁰⁸ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i'*, 4/7.

cümlesidir.³⁰⁹ Mergînânî, tashih-i iltizâmî yoluyla Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmektedir.

Nesefî, ihtilafa yer vermeden sadece Ebû Hanîfe'nin görüşünü zikretmiş, dolayısıyla onu tercih etmiştir.³¹⁰ İsbîcâbî, Kâdîhân ve Sadrüşşerîa el-Mahbûbî gibi fakihler ihtilafa yer vermekle birlikte gerekçelere yer vermeden tashih-i iltizâmî yoluyla Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmektedirler.³¹¹ Burhanüddîn *el-Buhârî*, Zeylaî ve Bedreddin el-Aynî gibi fakihler, ihtilafa ve önceki fakihlerin öne sürdükleri gerekçelere yer verdikten sonra, tashih-i iltizâmî yoluyla Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmişlerdir.³¹²

İbnü'l-Hümâm önce İmâmeyn'in sonra Ebû Hanîfe'nin gerekçelerine yer verdikten sonra Ebû Hanîfe'nin görüşü için zikredilen delillere cevap vererek İmâmeyn'in görüşünü tercih etmektedir. Tespit edildiği kadarıyla -Tahâvî hariç- İbnü'l-Hümâm'dan önce hiçbir Hanefî fakih İmâmeyn'in görüşünü tercih etmemiştir.

İbnü'l-Hümâm'a göre İmâmeyn'in en güçlü delili, “*Anneler, emzirmeyi tamamlamak isteyenler (babalar) için çocuklarını tam iki yıl emzirirler*”³¹³ ayetidir. Çünkü süt emmenin tamamını iki yıl ile sınırlandırılmıştır ki bir şey tam olduktan sonra ona ilave yapılmaz.

Daha önce Ebû Hanîfe'nin görüşü için Mergînânî, “...*Onun taşınması ve süttten kesilmesi, otuz aydır...*”³¹⁴ ayetini delil olarak göstermiştir.³¹⁵ İbnü'l-Hümâm, ondan önceki fakihlerin ve özellikle *Hidâye* şarihlerinin Ebû Hanîfe'nin görüşü için yaptıkları gerekçelendirmelere yer verirken şöyle der: “Bu ayetle, iki şey zikredilmiş ve her biri için tam bir müddet -otuz ay- verilmiştir. Aynı iki kişinin iki borcu için verilen süre gibidir. Meselâ biri ‘falanca ve falanca kişiye olan alacağımı bir sene erteledim’ dediğinde her bir borç için tam bir sene süre verildiği anlaşılır. Dolayısıyla bu verilen süre bitince iki borç da ayrı ayrı lazım gelir. Fakat -ayette zikredilen- iki süreden birisi yani hamileliğin süresi

³⁰⁹ İtkânî, *Gayetü'l-Beyân*, 5/253.

³¹⁰ Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 267.

³¹¹ Kâdîhân, *Fetâvâ Kadîhân*, 1/261; Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd Mahbûbî, *Şerhu'l-Vikâye*, thk. Salah Muhammed Ebu'l-Hâc (Amman-Ürdün: Dâru'l-Verrâk, 2006), 3/51; İsbîcâbî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 701.

³¹² Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 3/69-70; Zeylaî, *Tebyînu'l-Haka'ik*, 2/182, 183; Aynî, *el-Binâye*, 5/260-263.

³¹³ Bakara 2/233

³¹⁴ Ahkâf 45/15.

³¹⁵ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/217.

noksandır”. Zira rivayetlerde hamileliğin azamî süresinin iki yıl olduğu belirtilmiştir. Dolayısıyla ayetle iki şey -çocuğu sütten kesmek ve hamilelik- zikredilmiştir. Her biri için tam otuz ay verilmiştir. Fakat hamileliğin azamî süresinin iki yıl olduğunu ifade eden naslardan dolayı ayetin zahiri terkedilmiş, sütten kesme süresi ise ayetin zahirine göre otuz ay olarak kalmıştır.³¹⁶ İbnü'l-Hümâm, yaptığı bu açıklamalarından sonra bu istidlalin aslında iki cihetten problemliliğini zikreder. Birincisi: Bu istidlale göre otuz anlamına gelen “selâsûne” kelimesi, biri otuz, diğeri yirmi dört olmak üzere iki medlûl için kullanılmıştır. Bu da aynı anda bir lafızla hem hakiki hem de mecazi anlamın kastedilmiş olmasıdır ki lafzın bu şekilde kullanılması problemlidir. İkincisi ise: Bu istidlal, bir sayı isminin diğeri sayı ismi için kullanılmasını gerektirir, bu durum da problemlidir. Çünkü sayı isimlerinden herhangi biri, mecaz yoluyla diğeri sayı ismi için kullanılmaz.

İbnü'l-Hümâm, bu açıklamalarıyla, yukarıda zikredilen “...Onun taşınması ve sütten kesilmesi, otuz aydır...”³¹⁷ ayetinin Ebû Hanîfe'nin görüşü için delil olmayacağına işaret ederek Ebû Hanîfe'nin görüşü için “*Anneler, çocuklarını emzirirler*”³¹⁸ ayetinin delil olarak gösterilmesinin mümkün olduğunu ifade etmektedir. Öyle ki anneler ile kastedilen -ayetteki karinelere yola çıkarak- boşanmış anneler olduğuna göre, ayette zikredilen iki yıllık sürenin, emzirme ücretiyle alakalı olduğu anlaşılmaktadır. Emzirme ücretinin iki yıllık süre için lazım gelmesi ise süt emmenin de iki yıl ile sınırlı olmasını gerektirmez. Nitekim ayette geçen “*eğer sütten kesmek isterlerse*” anlamına gelen “fein erâda fisâlen” cümlesi, süt emme süresinin iki yıldan sonra devam ettiğine delalet etmektedir. Çünkü “fâ” harfi “emzirirler” anlamına gelen “yurdi'ne” kelimesine atfedilerek sütten kesmeyi anne-babanın irade ve meşveretlerine -iki yıldan sonrasına- bırakmış olur. Fakat İbnü'l-Hümâm Ebû Hanîfe'nin görüşünü gerekçelendirdikten sonra yaptığı bu açıklamaların, onun görüşünün tercih edilmesi için neden yeterli olmadığına yer vermektedir. İbnü'l-Hümâm, bu açıklamalarından hemen sonra şöyle bir itirazın yöneltilebileceğini ifade eder: “Şayet mahremiyet doğuran süt emmenin iki yıldan sonra devam edeceğine delil

³¹⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 3/442-443.

³¹⁷ Ahkâf 45/15.

³¹⁸ Bakara 2/233

bulunmuşsa, bu süt emme süresinin iki yıla ile edilen altı ay ile biteceğine dair herhangi bir delil bulunuyor mu?”³¹⁹

İbnü'l-Hümâm, İmâmeyn'in görüşünü tercih ederken şöyle der: “Bu altı aylık sürenin eklenmesine dair ‘çocuk bir anda süttten kesilmez, onun için altı aylık bir süre takdir edilmiştir’ şeklindeki gerekçeye gelince, çocuğun bu şekilde alıştırılması, ayette zikredilen iki yıldan sonra olmasını, dolayısıyla şer’an mahremiyet doğuran süt emmenin de iki yıldan sonra altı ay daha devam edeceğini hiçbir delil gerektirmez. Nitekim Şer’, iki yıllık süre bitmeden çocuğa süt dışındaki gıdaların verilmesini yasaklamamıştır ki söz konusu iki yıldan sonra çocuğun yemeğe alışması için ek süre verilsin. Bu halde çocuğun bu iki yıllık süre zarfında süt dışında başka gıdalarla alıştırılması mümkün olduğundan, iki yıl bitince çocuk süttten kesilebilir. Dolayısıyla ne âdeten ne de şer’an iki yıllık sürenin üzerine bir sürenin eklenmesi gerekmez. Onun için İmâmeyn'in görüşü daha doğrudur. Tahâvî de bu görüşü tercih etmiştir”³²⁰

İbn Kutluboğa, *et-Tashîh* adlı eserinde Ebû Hanîfe'nin görüşünü zikrederken, Mahbûbî ve Neseî'nin bu görüşü tercih ettiklerini ifade etmiş, İmâmeyn'in görüşüne yer verirken onu tercih etmenin evlâ olduğunu kaydetmiştir. Bunun gerekçesi ise -İbn'ül-Hümâm'a işaret ederek- Hidâye'deki istidlale cevap verilmesi ve İbn Abbas, Said b. Müseyyib ve İbn Mesud'dan nakledilen rivayetler olduğunu kaydetmektedir.³²¹

Burhanüddîn Trabulsî (ö. 922/1516), *Mevâhibu'r-Rahmân fî Mezhebi Ebî Hanîfete'n-Numan* adlı eserinde, görüş farklılıklarına temas ederek İmâmeyn'in görüşünü tercih etmektedir.³²²

İbn Nuceym, görüşlerin delil ve gerekçelerine önceki fakihler kadar yer vermemekle birlikte İbnü'l-Hümâm'ı referans göstererek İmâmeyn'in görüşünü tercih etmiş, delillerini kısaca zikretmiştir.³²³ Fakat burada İbn Nuceym'in açıklamalarıyla alakalı üzerine durulması gereken iki konu bulunmaktadır:

³¹⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 3/443-444.

³²⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 3/444.

³²¹ İbn Kutluboğa, *et-Tashîh*, 335.

³²² Burhanüddîn Ebî İshak İbrahim b. Musa Trablusî, *Mevâhibu'r-Rahmân fî mezhebi Ebî Hanîfete'n-Numan*, thk. Yala Kahtan ed-Dûrî (Beyrut: Kitap-Nâşirün, 2018), 573.

³²³ İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 3/239.

Birincisi: İbn Nüceym'in, İbnü'l-Hümâm'dan yaptığı nakilde, İmâmeyn'in görüşünü tercih ederken Tahâvî'nin zikredilmesine yönelik mülâhazalarıdır. İbn Nüceym, İbnü'l-Hümâm'ın "Tahâvî de bu görüşü tercih etmiştir" ibaresi üzerine şöyle bir mülâhaza kaydeder: "Tahâvî'nin kastı delile bakarak bir tercih yapmaktır, oysa mezhep İmam-ı Âzam'ındır. İmamın delili bilinmese dahi mukallide vacip olan, delile bakmaksızın İmamın görüşüyle amel etmektir ki buna *Hâniyye*³²⁴ adlı eserin başında işaret edilmiştir. Fakat *el-Hâvi'l-Kudsî*'nin sonunda şöyle zikredilmiştir: 'İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettikleri durumda, bazıları Ebû Hanîfe'nin görüşü tercih edileceğini, bazıları İmâmeyn'in görüşünün tercih edileceğini ifade etmişlerdir. Yine bu durumda müftî, ikisinden birini seçebilir de denilmiştir. Fakat en doğrusu, delilin kuvvetine göre tercih yapmaktır.' İmâmeyn'in delilinin daha güçlü olduğu ise aşikârdır." İbn Nüceym bunu söyledikten sonra İmâmeyn'in delili olarak "*Anneler, emzirmeyi tamamlamak isteyenler (babalar) için çocuklarını tam iki yıl emzirirler*"³²⁵ ayetini zikredip "bu da iki yıldan sonra emzirmenin olmadığına delalet etmektedir" deyip aynı ayette geçen "*Eğer anne-baba, karşılıklı rıza ve istişare sonucunda çocuğu süttten kesmek isterlerse kendilerine bir günah yoktur.*" cümlesiyle de anne-babanın irade ve meşveretine bağlandığı için çocuğun süttten kesilmesinin ancak iki yıl tamamlanmadan önce olacağını ifade etmiştir.

İbn Nüceym'in Tahâvî ile ilgili bu açıklaması incelendiğinde birkaç yönden problemli olduğu görülmektedir. İlk olarak *Hâniyye*'ye işaret ederek yaptığı açıklama, mukallid ile alakalıdır, halbuki Tahâvî mukallid değildir. Ayrıca İbn Nüceym açıklamasında "mezhep, İmam-ı Âzam'ındır" demekte, buna karşın İmâmeyn'in görüşünü tercih etmektedir. Dahası İbn Nüceym, "Tahâvî'nin kastı delile bakmaktır, oysa mezhep, İmam-ı Âzam'ındır" dedikten sonra "velâkin" şeklinde bir istidrak yaparak *el-Hâvi'l-Kudsî*'den Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasındaki ihtilâflı meselelerde en doğru tavrın delilin kuvvetine göre tercih yapmak olduğu şeklinde bir nakilde bulunmuş ve İmâmeyn'in delilinin daha güçlü olduğunu zikretmiş ve onların görüşünü tercih etmiştir. Bu durumda İbn Nüceym'e "Kendisi delilin kuvvetine göre tercih yapmasına rağmen neden Tahâvî delile bakarak tercih yapmasın?" şeklinde bir itiraz yöneltilebilir. Bununla birlikte, İbn Nüceym'in kastı, resmü'l-müftîye, başka ifadeyle mezhep içi tercih usulüne vurgu yapmak ve tercihin Tahâvî'ye göre değil, resmü'l-müftîye göre yapılması gerektiğine işaret etmek olabilir.

³²⁴ Kâdîhân, *Fetâvâ Kadîhân*, 1/9.

³²⁵ Bakara 2/233

Nitekim Tahâvî'nin Hanefî mezhebinin ilerleyen süreçte müftâ bih olacak görüşlerine muhâlif pek çok tercihi vardır. Hatta *el-Muhtasar* adlı eserindeki ihtilaflı meselelerin takriben %75'inde Ebû Hanîfe'nin hilafına tercih yapmaktadır.³²⁶ Eğer Tahâvî tercihte referans zikredilecekse o zaman diğer tercihlerini de esas almak gerekir. Halbuki müftâ bih görüş resmü'l-müftî'ye göre belirlenir. Fakat İbn Nüceym, bu ifadelerinden bunu kastetmiş ise bunu daha açık ve kastını yansıtacak bir şekilde belirtmesi uygun olurdu. Öyle ki, İbn Nüceym'in sözlerinden kastedilmiş olduğu düşünülen açıklamaya benzer ifadeler bulunmaktadır. İbn Nüceym, öğle namazıyla ilgili bir meselede, İmâmeyn'in hilafına Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih ettikten sonra şöyle der: “Yukarıda yaptığımız açıklamalarla anlaşıldı ki, Tahâvî'nin ‘İmâmeyn'in görüşünü tercih ederiz’ ibaresi, mezhebi temsil etmemektedir”.³²⁷

İbn Nüceym'in ilgili meselede yaptığı açıklamalarla alakalı üzerine durulması gereken ikinci konu ise, onun Ebû Hanîfe'nin görüşünü “..Onun taşınması ve süttten kesilmesi, otuz aydır.”³²⁸ ayetiyle gerekçelendiren Mergînânî'nin, nesebin sübutu babında ayeti farklı şekilde yorumlamasından dolayı görüşünden döndüğünü ifade etmesidir. İbn Nüceym, İmâmeyn'in görüşünü tercih ettikten sonra Mergînânî ile alakalı şöyle der: “*Hidâye* sahibinin, Ebû Hanîfe'nin görüşü için -her birine dair iki ayrı müddetin olduğuna dayanarak- “..Onun taşınması ve süttten kesilmesi, otuz aydır.”³²⁹ ayetini delil gösterip, hamileliğin müddetinin -bir delille- azaltıldığı, bu durumda süttten kesme müddetinin ayetin zahirine üzere kaldığı şeklindeki istidlaline gelince, Mergînânî, nesebin subûtü babında bu otuz aylık sürenin hamilelik için altı ay, çocuğun süttten kesilmesi için iki yıl olduğunu kabul ederek hakka dönmüştür.”

İbn Nüceym'in Mergînânî'nin istidlali hakkındaki bu değerlendirmesinin muhtemel iki anlamı vardır. İlk olarak İbn Nüceym, “hakka dönmüştür” ifadesiyle Mergînânî'nin İmâmeyn'in görüşünü tercih ettiğini kastetmiş olabilir. Öyle ki daha sonra gelen İbn Âbidîn, İmâmeyn'in görüşünü gerekçelendirirken İbn Nüceym'in Mergînânî'ye yönelik yaptığı bu açıklamaya yer vermiştir.³³⁰ Bu da bu ihtimali destekler mahiyettedir. Ancak,

³²⁶ Abdurrahman Bulut, *Ebu Ca'fer et-Tahavi'nin Muhtasar'ındaki tercihleri*, ; (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2014) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)), 108.

³²⁷ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 1/258.

³²⁸ Ahkâf 45/15.

³²⁹ Ahkâf 45/15.

³³⁰ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/310-311.

Mergînânî'nin bu ayette zikredilen sürenin, sütten kesme ve hamileliğe bölündüğünü kabul etmesi, İmâmeyn'in görüşünü tercih ettiği anlamına gelmez. Nitekim -yukarıda görüldüğü gibi- Cessâs, “..Onun taşınması ve sütten kesilmesi, otuz aydır..”³³¹ ayetin, hamilelik ve çocuğu sütten kesmek için iki ayrı süre olduğuna delalet ettiğini, ancak “onun sütten kesilmesi iki yıl içinde olur”³³² ayetiyle hamileliğin asgari süresinin altı ay, çocuğu sütten kesme süresinin ise iki yıl olduğuna delalet ettiğini kabul etmesine rağmen Ebû Hanîfe'nin görüşünü savunmuştur.³³³ Ayrıca İbnü'l-Hümâm'a kadar aralarında Serahsî, Kâsânî ve Zeylai gibi fakihler, nesebin sübûtu hususunda, bu ayetleri Cessâs'ın anladığı şekliyle anlamışlar. Başka ifadeyle ismi zikredilen bu fakihler, Ebû Hanîfe'nin görüşünü gerekçelendirirken söz konusu “otuz aydır” ayetini delil olarak göstermelerine rağmen nesebin sübûtu babında hamileliğin en kısası süresinin altı ay, sütten kesilme süresinin ise iki yıl olduğunu kabul etmişlerdir. O halde İbn Nüceym'in Mergînânî'ye yönelik bu açıklaması, ismi zikredilen fakihlerin de Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmiş olmalarını gerektirir. Bu ise dakik bir izah değildir. İbn Nüceym'in Mergînânî'ye yönelik ifadeleriyle kastedebileceği ikinci muhtemel anlam ise Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmekle birlikte ifadenin bu ayetin açıklamasına yönelik olmasıdır. Bu, ilk olarak makul bir açıklama görünmekle birlikte yukarıda zikredilen fakihlerin bu ayeti nesebin sübûtu babındaki açıklamalarına göre, onların da hepsi Mergînânî gibi hakka dönmelerini, dolayısıyla rada' ile nesebin sübutu konularında yaptıkları açıklamaların çelişkili olmasını gerektirir. Onun için bu pek dakik bir açıklama değildir.

Şeyhîzâde (Damad Efendi (ö. 1078/1667)), *Mecmeu'l-enhur fi Şerhi Mülteka'l-ebhur* adlı eserinde İmâmeyn'in görüşünü tercih etmektedir. Şeyhîzâde, İmâmeyn'in görüşünü tercih ederken *el-Mevâhib* adlı esere ve Tahâvî'ye atıf yapmıştır. Şeyhîzâde, İbn Nüceym'e atıfla, *el-Hâvî'l-Kudsî*'deki nakle yer vererek İmâmeyn'in delilinin daha güçlü olduğunu zikretmiştir. Şeyhîzâde, üzerine şerh yazdığı *Mülteka* sahibinin ise ihtiyaten Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih ettiğini kaydetmiştir.³³⁴

Timurtaşî'nin *Tenvîrü'l-Ebsâr* adlı eserine *ed-Dürri'l-Muhtâr*'da adında bir şerh yazan Haskefî, İmâmeyn'in görüşünü tercih etmişlerdir. Bu son üzerine hâşiye kaleme alan İbn

³³¹ Ahkâf 45/15.

³³² Lokman 31/14

³³³ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, 5/267-268.

³³⁴ Şeyhîzâde (Damad Efendi), *Mecmeu'l-Enhur*, 1/375.

Âbidîn ise İbn Nüceym'i referans göstererek İmâmeyn'in görüşünü tercih etmiştir. Bununla birlikte İbn Âbidîn'in Haskefi'nin bir ifadesine yaptığı bir açıklama üzerine durulması gerekir. Haskefi, İbn Kutluboğa ve İbnü'l-Hümâm'ı referans göstererek İmâmeyn'in görüşünü tercih ettikten sonra "lâkin" edatıyla başlayan bir cümle kurup *el-Cevheretü'n-Neyyire*'ye atıf yaparak "iki buçuk yıl içinde süttten kesilmiş olsa dahi haramlık doğar, fetva buna göre verilir" demiştir. İbn Âbidîn de Haskefi'nin şerhine hâşiyeye yazan Tahtâvî'den alıntı yaparak "velâkin" ile başlayan cümlenin, daha önce Haskefi'nin İmâmeyn'in görüşünü tercih etmesine bir istidrak olduğunu belirterek şöyle der: "Hâsılı, burada iki kavil vardır, ikisiyle de fetva verilmiştir".³³⁵ Buna göre 'hem Ebû Hanîfe'nin hem de İmâmeyn'in görüşüyle fetva verilmiştir' şeklinde bir sonuç çıkar ki, bu aşağıda görüleceği gibi pek dakik değildir.

İhtilafı olup İmâmeyn'in görüşü tercih edilen tüm meselelerde, önce tashih-i iltizâmî yoluyla Ebû Hanîfe'nin görüşünün, sonra İmâmeyn'in görüşünün sarahaten tercih edilmesinden dolayı Tahtâvî'nin buradaki kastı, sarahaten iki görüşle fetva verildiği şeklinde olmalıdır. Bu bağlamda şerhte ve her iki hâşiyede *el-Cevheretü'n-Neyyire*'ye atıf yapılmakta ve bundan dolayı Ebû Hanîfe'nin görüşüyle de fetva verildiğini zikredilmektedir. Fakat *el-Cevhere*'deki açıklamalar incelendiğinde, böyle bir şeyin söz konusu olmadığı görülmektedir. Nitekim *el-Cevhere*'de süt emme süresi konusunda Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in görüşleri zikredildikten sonra herhangi bir tercih yapılmamaktadır. Ancak *el-Cevhere*'de "süt emme süresi içerisinde çocuğun süttten kesilmiş olması durumunda çocuk tekrar süt emerse haramlık doğar mı doğmaz mı?" meselesinde tercih yapılmakta ve müftâ bih görüş zikredilmektedir. Buna örnek teşkil etmesi bakımından Ebû Hanîfe'nin görüşüyle zikredilmiş "fetva buna göre verilir" ifadesi, çocuğu süttten kestikten sonra tekrar süt emme süresi içerisinde emzirilmesi durumu için söylenmiştir. Nitekim bu durum, sözün siyak ve sibakından da anlaşılmaktadır. *el-Cevhere* sahibi Haddâd (ö. 800/1398), bu sözlerinden önce açık bir şekilde konunun, çocuğu süttten kestikten sonra tekrar süt emme süresi içinde emzirilmesi olduğunu zikretmekte, "fetva buna göre verilir" dedikten sonra ise buna muhalif olan Hasan b. Ziyâd'dan nakledilen diğer rivayete yer vermektedir.³³⁶ Tüm bunlar, Haddâd'ın süt emme süresi konusunda

³³⁵ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/209.

³³⁶ Ebû Bekir b. Ali b. Muhammed Haddâd, *el-Cevheretü'n-Neyyire*, thk. Sâid Bektaş (Amman-Ürdün: Ervika Li'd-Dirasât, 2015), 4/374, 375.

değil, süt emme süresi içinde çocuğu süttten kestikten sonra tekrar emzirmenin evlenme engeli doğurup doğurmayacağı konusunda tercih yaptığını göstermektedir. Buna göre Tahtâvî, İbn Âbidîn ve daha sonra gelecek Meydânî'nin³³⁷ de el-Cevhere'ye atıf yaparak 'bu meselede iki görüşle fetva verilmiştir' şeklindeki açıklamalarının doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Fakat bununla birlikte Meydânî, bu açıklamaya yer verdikten sonra İbn Kutluboğa'ya atıfla, İmâmeyn'in görüşünü tercih etmenin evlâ olduğunu zikretmekte, İbn Âbidîn'in de benzer bir şekilde İmâmeyn'in görüşünü tercih ettiği anlaşılmaktadır. İbn Âbidîn, yukarıda yer verilen ifadelerinden sonra İmâmeyn'in görüşünün delillerini ayrıntılı bir şekilde zikretmiş, İbnü'l-Hümâm'ın Mergînânî'ye olan cevaplarına, İbn Nüceym'in de açıklamalarına, İbnü'l-Hümâm ve İbn Nüceym'in İmâmeyn'in görüşünü tercih ettiğine dair ibarelerine yer vermiştir.³³⁸

Görüldüğü üzere bu meseleyi ele alan fakihlerin yaptıkları tartışma, açıklama, gerekçelendirme ve itirazlar incelendiğinde, başta Cessâs olmak üzere İbnü'l-Hümâm'a kadarki Hanefî fakihler, Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmek için büyük çaba sarfetmişlerdir. İhtilafın sebebinin doğrudan nasları anlamakla alakalı olduğu anlaşılmaktadır. Bundan dolayı da bu mesele uzun bir şekilde tartışılmıştır. Ebû Hanîfe'nin görüşünü temellendirmeye çalışan Hanefî fakihler, bunu en kapsamlı şekilde yapan Cessâs'tan istifade etmekle birlikte onun izlediği yöntemden farklı bir yöntem izlemişlerdir. Aynı naslar, aynı fakihler tarafından hem Ebû Hanîfe'nin görüşü hem de İmâmeyn'in görüşü için delil olarak gösterilmiştir. İmâmeyn'in görüşünü ilk tercih eden fakih Tahâvî'dir. İbnü'l-Hümâm'dan önce gelen ve Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih eden fakihler, Tahâvî'nin görüşüne her ne kadar yer vermeseler de İbnü'l-Hümâm'dan sonraki fakihler, İmâmeyn'in görüşünü tercih ederken -önceki meselelerin aksine- Tahâvî'nin İmâmeyn'in görüşünü tercih ettiğini zikretmemişlerdir. İbn Nüceym'in, Tahâvî'nin tercih ibaresine yer verilmesine yönelik yaptığı açıklamalar ise önceki meselelerde İmâmeyn'in görüşünü tercih etmelerine rağmen, fakihlerin Tahâvî'nin tercihinine yer vermemeleri konusunda bir ipucu barındırmaktadır. İmâmeyn'in görüşünün müftâ bih hale gelmesinde kırılma noktasının ise, İbnü'l-Hümâm olduğu görülmektedir. Ondan sonra gelen fakihler büyük ölçüde onu referans göstererek, özellikle *Hidâye*'de Ebû Hanîfe'nin görüşü için

³³⁷ Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, 3/31.

³³⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/310-311.

zikredilen delile cevap vermesinden dolayı İmâmeyn'in görüşünü tercih etmişlerdir. İmâmeyn'in görüşünün tercih edilme sebebi, onların delilinin daha güçlü olmasıdır.

1.5. Eşlerin Vefatı Durumunda Varisler Arasında Mehrin Belirlenmesindeki İhtilaf

Sözlükte “ücret” manasına gelen mehir (mehr), ıstılahta, “nikâh akdinde kocanın eşine vermesi gereken para, eşya (mütekavvim olan mal) veya ekonomik değeri olan menfaat” anlamına gelmektedir.³³⁹ Karı-kocanın anlaşarak belirledikleri mehre mehr-i müsemma, bu mehri belirlemeye ise “tesmiye” denir. Bu mesele incelenirken mehrin belirlenmesi anlamına gelen “tesmiye” kelimesi kullanılacaktır. Kocanın mehri karısına hizmet şeklinde ödemesi tarafeyn ile İmam Muhammed; mehri almadığı gerekçesiyle kadının kendini kocasına teslim etmeme hakkı ise Ebû Hânîfe ile İmâmeyn arasında ihtilaflı meselelerdir.³⁴⁰

Eşlerden biri veya her ikisinin vefatından sonra, varisler arasında mehriyle ilgili ihtilaflar meydana gelebilir. Bu bağlamda eserlerde genellikle aynı yerde zikredilen ve birbirine benzeyen iki mesele bulunmaktadır. Biri tesmiyenin varlığı konusundaki ihtilaf, diğeri ise, belirlenen mehrin miktarı konusundaki ihtilaftır. İmâmeyn'in görüşünün müftâ bih olduğu ve çalışmamızda incelenecek olan ise, birinci meseledir. Eşler vefat ettikten sonra eğer koca karısına mehri tesmiye etmişse, kadının varisleri mehri erkeğin mirasçılarında alabilirler. Koca, karısına mehri tesmiye etmemişse, iki taraf da bunu kabul ettikleri halde kadının varisleri, mehri kocanın terekesinden almak için davacı olsa, kocanın varisleri de bunu reddetseler Ebû Hanîfe'ye göre -tesmiyeye dair bir delil getirilmediği müddetçe- kadının varislerine hiçbir şey verilmezken İmâmeyn'e göre kadının varislerine mehr-i misil verilir. Nitekim İmâmeyn'in bu görüşü mutlak değil, karı-kocanın evli olmalarının aşikâr olması durumundadır. Yine İmâmeyn'e göre, kadının mehri aldığını gösteren bir delil, onun veya varislerin bunu ikrar etmeleri durumunda mehr-i misil verilmez.³⁴¹

İmam Muhammed ve Serahsî gibi fakihler Ebû Hanîfe'nin bu meseledeki görüşünün kaynağının istihsan olduğunu ifade etmişlerdir.³⁴² Hanefî fakihler Ebû Hanîfe'nin

³³⁹ Tehânevî, *Keşşâfû'l-İstulâhât*, 2/1664; Mehmet Âkif Aydın, “Mehir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003), 28/389; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 356.

³⁴⁰ Merginânî, *el-Hidâye*, 1/201, 206.

³⁴¹ Zeylaî, *Tebyînü'l-Haka'ik*, 2/158.

³⁴² Şeybânî, *el-Asl*, 10/228; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/67.

görüşünü temelde iki şekilde gerekçelendirmişlerdir.³⁴³ Birincisi zaman aşımı nedeniyle mehr-i mislin düşmesi, ikincisi ise eşlerin her ikisinin vefatı sebebiyle mehr-i mislin düşmesidir. Zaman aşımıyla kastedilen, eşlerin yaşlılarının vefatıyla mehr-i misli belirlemenin imkânsız olmasıdır.³⁴⁴ Hanefî fakihler eşlerin ikisinin vefatıyla mehrin düşmesine ilişkin olarak ise, sahabe arasındaki eşlerden birisinin vefatıyla mehr-i mislin lazım gelip gelmediği konusundaki ihtilafların, ikisinin ölmesiyle mehr-i mislin lazım gelmeyeceğini gerektirdiğini ifade etmişlerdir. İmâmeyn'in görüşünün müftâ bih hale geliş süreci ve Hanefî fakihlerin belirttikleri açıklamalar incelenerek, mesele daha iyi anlaşılacaktır.

İmam Muhammed bu mesleyi *el-Asl* adlı kitabında ele almaktadır. Bu meselede Ebû Hanîfe'nin istihsan ederek kadının varislerine -mehr-in tesmiyesine dair bir delil getirmedikleri müddetçe- hiçbir şeyin verilmeyeceği yönünde bir görüş bildirdiğini zikretmiştir. İmam Muhammed, Ebû Hanîfe'nin görüşünü şöyle ifade etmektedir: "Ali'nin mirasçıları Ömer'in mirasçılarından Ümmü Külsûm'un mehrini dava etseler, onlara Ömer'in mirasından hiçbir şeyin verilmeyeceğini hükmederdim, ancak mehrin tesmiyesine dair bir delil getirirler ona göre hüküm veririm."³⁴⁵ İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'un görüşü ise, kadının varislerine mehr-i mislin verilmesi yönündedir.³⁴⁶ Hanefî fakihler, Ebû Hanîfe'nin bu görüşün izahını iki farklı şekilde yapmışlardır. Aşağıda bu iki izaha ayrıntılı bir şekilde yer verileceği için ona işaret etmekle yetinilecektir. İlk izah, bu istidlalin zamanın aşımına işaret ettiği, dolayısıyla mehr-i mislin takdir edilmesinin mümkün olmayacağı şeklindedir. İkinci izah yolu ise, varislere bu şekilde mehr-i mislin verilmesinin, sonraki nesillerde de varislere tekrar tekrar mehrin verilmesini gerektireceği şeklindedir.³⁴⁷

³⁴³ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/67.

³⁴⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, 4/417.

³⁴⁵ Şükrü Şirin, "İslâm Hukukunda Mehir Davaları", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/2 (30 Aralık 2015), 306 Bu makalede Ebû Hanîfe'nin görüşünün gerekçeleri zikredilirken bu örneğe de yer verilmiştir. Fakat makalede Hz. Ali ve Hz. Osman'ın varisleri zikredilmiştir. Nitekim Hz. Ali'nin kızıyla evlenen sahabe Hz. Ömer'dir. Ayrıca makalede bu örnek verilirken Hz. Ali'nin varisleri, Hz. Osman'ın varislerinden mehri talep ettikleri, onlara ise hiçbir şeyin verilmeyeceği zikredilmiştir. Bu, tespit edilen kaynakların hiçbirisinde bu şekilde geçmemektedir. Oysa, Ebû Hanîfe zaman aşımına işaret ederek böyle bir şeyin olması ihtimalinde Hz. Ali'nin varislerine hiçbir şeyin verilmeyeceğini bildirmiştir.

³⁴⁶ Şeybânî, *el-Asl*, 10/228.

³⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/67; Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 3/106; Şemsüddîn Ebi'l-Abbâs Ahmed b. İbrahim b. Abdulgani Serûcî, *el-Gâye fi Şerhi'l-Hidâye*, thk. Ahmed b. Abdullah b. Muhammed el-Fureyh (Kuveyt: Esfâr, 2021), 11/187; Zeylâî, *Tebyînü'l-Haka'ik*, 2/158.

Tahâvî, Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in görüşlerine yer vererek İmâmeyn'in görüşünü tercih etmiştir.³⁴⁸ İmâmeyn'in görüşünü tercih eden fakihler, Tahâvî'nin bu tercihinin zikretmemişlerdir. Daha önce temas edildiği gibi bu meseledeki ihtilaf, mehrin belirlenmesindedir. Eserlerde genellikle bu meseleyle birlikte zikredilen mehrin miktarında ihtilaf meselesinde ise, Ebû Hanîfe'nin görüşü tercih edilmiştir.³⁴⁹ Tahâvî ise, her iki meselede İmâmeyn'in görüşünü tercih etmiştir. İncelenen meselede İmâmeyn'in görüşünü tercih eden fakihler, muhtemelen bu nedenle Tahâvî'ye atıf yapmamışlardır.

Cessâs, Tahâvî'nin muhtasarına yazdığı şerhte, Tahâvî'nin tercih ibaresini hafifleterek Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in görüşlerini ama daha çok Ebû Hanîfe'nin görüşünün gerekçelerini zikretmektedir. Cessâs, Ebû Hanîfe'nin görüşünün dayanağının zaman aşımı olduğunu ifade etmektedir. Bunu zikrederken de Kerhî'ye atıf yapmaktadır. Dolayısıyla bunu zikreden ilk fakih tespit edebildiğimiz kadarıyla Kerhî'dir. Cessâs, "Bu durumda neden -mehr-in asgari miktarı olan- on dirhem-in lazım geldiğini hükmetmiyorsun?" şeklinde olası bir itiraza cevap vermektedir. Ona göre bu on dirhem-in sübutu konusunda mehr-i misil ile mehr-i müsemma arasında fark vardır. Dolayısıyla bu meselede on dirhemle hükmetmek caiz değildir. Cessâs, İmâmeyn'in görüşünün gerekçesine ise şöyle temas etmektedir: Eşlerin ölmesiyle mehrin lazım geldiği kesinleştiği için kesinleşmiş olanın verilmesi gerekir. Cessâs, -İmam Muhammed'in *el-Asl* adlı eserinde yer alan- Ebû Hanîfe'nin Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin mirasçılarından verdiği örneğe yer vermemekte, o istidlalden çıkarıldığı düşünülen zamanın aşımı şeklindeki gerekçeyi genel bir şekilde zikretmektedir.³⁵⁰ Cessâs tahsîh-i iltizâmî yoluyla Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmiştir.

Serahsî, Cessâs ve İmame Muhammed'in zikrettiklerini daha sistematik bir şekilde ifade etmiş, onlardan farklı olarak Ebû Hanîfe'nin görüşü için ikinci bir izah yolu öne sürmüştür. İlk olarak, *el-Asl*'da zikredilen örnekle birlikte Cessâs'ın zikrettiği zamanın aşımı şeklindeki gerekçeye yer vermiştir. Cessâs'tan farklı olarak ilk gerekçeyi zikrettikten sonra şöyle der: "Bu halde eşlerin yaşlıları ölmemişlerse mehr-i misle hükmedilir". *el-Asl*'da ise böyle bir açıklama yer almamaktadır. Serahsî'nin Ebû Hanîfe'nin görüşü için öne sürdüğü bu sonucun problemliliği görülmektedir. Nitekim

³⁴⁸ Tahâvî, *el-Muhtasar*, 1/185.

³⁴⁹ Kâdîhân, *Fetâvâ Kadîhân*, 1/348; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 3/150.

³⁵⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, 4/417.

daha sonra gelen Kâsânî, Ebû Hanîfe'nin görüşü için bu şekildeki istidlalinin problemliliğini zikredecektir.³⁵¹ Muhtemelen Serahsî de bunu gördüğü için ikinci bir izah yolu zikretme ihtiyacı duymuştur. Serahsî ikinci gerekçeyi ise şöyle açıklar: “Nikâhta hak edilen üç şey vardır: mehr-i müsemma ki o en güçlüsü; nafaka, ki bu da en zayıfıdır ve mehr-i misildir. Mehr-i misil de ortasıdır. Mehr-i müsemma bunların en kuvvetlisi olduğu için eşlerden birinin veya ikisinin vefatıyla düşmez. Nafaka da en zayıfı olduğu için eşlerden ikisinin veya birinin vefatıyla düşer. Mehr-i misil ise bu ikisi arasında gidip gelmektedir. Eşlerden ikisinin vefatıyla düşer, birisinin vefatıyla ise düşmez. Çünkü iki asıl arasında gidip gelen şey, her ikisinden de pay alır. Öyle ki eşlerden birinin ölümüyle mehr-i müsemmanın düşüp düşmeyeceği konusunda sahabenin ihtilaf ettiklerini bilmiyor musun? Bu ise, eşlerin her ikisinin vefatı durumuna mehr-i müsemmanın düşeceği konusunda onların ittifak ettiklerini gösterir”.³⁵² Serahsî'nin bu ikinci izahı, sonraki Hanefî fakihler tarafından da benimsenecektir. Ancak sahabenin eşlerden birisinin vefatıyla mehr-i mislin lazım gelip gelmemesi konusundaki ihtilafları, Serahsî'nin vardığı sonucu gerektirmez. Şayet çıkarılan bu sonuç, diğer bir ifadeyle sahabenin bu konuda icmâi sabit olsaydı daha sonraki fakihler İmâmeyn'in görüşü tercih etmezlerdi. Serahsî, İmâmeyn'in görüşünü gerekçelendirirken onların mehr-i misli, mehr-i müsemmaya kıyas ettiklerini ifade etmektedir. Buna göre mehr-i müsemma, nasıl ki eşlerden ikisinin vefatıyla lazım geliyorsa, mehr-i misil de öyledir. İmâmeyn'in görüşünün dayanağı kıyas olduğunu ifade eden Serahsî, Ebû Hanîfe'nin görüşünün dayanağının istihsan olduğunu kaydetmektedir.³⁵³ Dolayısıyla Serahsî tashih-i iltizâmî yoluyla Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmektedir.

Kâsânî, İmâmeyn'in delili olan kıyasa şöyle cevap vermektedir: “Bu durumda tesmiyeye dair bir delil gelmediği müddetçe mehr-i misil ile hüküm verilmez”. Kâsânî, İmâmeyn'in “tesmiye olmayınca mehr-i misil lazım gelir” şeklindeki kavillerine iki cihetten cevap verileceğini ifade etmiştir. Birincisi tesmiye olmayınca mehr-i misil lazım gelir fakat ikisinin vefatından sonra bu mehr-i misil lazım gelmez. Çünkü adete göre kocalar, mehirlere ölmeden önce karılarına verirler. Âdet böyle olduğuna göre, -aksine bir delil getirilmediği müddetçe- İmâmeyn'in görüşü kabul edilmez. Fakat *Hidâye* üzerine şerh

³⁵¹ Kâsânî, *Bedâ'î 'u's-Sanâ'î*, 2/308.

³⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, 5/67.

³⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/67.

yazan Serûcî, Kâsânî'nin bu istidlaline itiraz etmektedir. Serûcî'ye göre Kâsânî'nin bu istidlali doğru değildir. Çünkü bu durumda kocanın varisleri, kocanın mehri ödemediğini ve onu da tesmiye etmediğini zaten kabul etmektedirler.³⁵⁴ Kâsânî'nin İmâmeyn'in görüşüne verdiği cevabın ikinci ciheti ise şöyledir: Mehr-i mislin eşlerin vefatından sonra da lazım geldiği farz edildiğinde bile, onu belirlemek güçtür. Çünkü kadının vefatı, akranlarının da vefat ettiğini gösterir. Bu halde mehr-i mislin takdir edilmesi mümkün değildir. Kâsânî bu şekilde İmâmeyn'in görüşüne cevap verdikten sonra Ebû Hanîfe'nin istidlalinin zaman aşımı şekliyle açıklanmasının problemlili olduğunu zikretmektedir.³⁵⁵

Mergînânî, Ebû Hanîfe ve İmaemyn'in görüşlerine yer verdikten sonra, İmâmeyn'in görüşü için yukarıda zikredilen gerekçeyi zikretmiş. Ebû Hanîfe'nin görüşünü gerekçelendirirken Serahsî'nin zikrettiği zaman aşımı şeklindeki izaha yer vermiştir.³⁵⁶ Mergînânî, tashih-i iltizâmî yoluyla Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmektedir.

Kâdîhân, meseleyi ele alırken ihtilafa yer verip “Dediler ki, fetva o ikisinin kavline göre verilir” diyerek İmâmeyn'in görüşünü tercih etmiştir.³⁵⁷ Kâdîhân'ın birilerinden nakille İmâmeyn'in görüşünü tercih ettiği görülmekle birlikte, kendisinden önce İmâmeyn'in görüşünü tercih edenlerin kim olduğunu zikretmemiştir. Kâdîhân'dan sonra İmâmeyn'in görüşünü tercih eden Hanefî fakihler, Kâdîhân'ı referans göstermişlerdir.

Kâdîhân İmâmeyn'in görüşünü tercih etse de ondan sonra gelen Hanefî fakihlerin hepsinin İmâmeyn'in görüşünü tercih ettikleri söylenemez. Mesela Burhanüddîn el-Buhârî, İtkânî, Bedreddîn el-Aynî gibi fakihler, Serhasî'ye benzer bir şekilde ihtilafa ve gerekçelere yer vererek İmâmeyn'in görüşünü tercih etmemişlerdir.³⁵⁸

Kâdîhân'dan sonra gelen Serûcî ve Zeylayî de İmâmeyn'in görüşünü tercih etmemişlerdir. Onlar, Ebû Hanîfe'nin, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin varislerinden verdiği örneğe ilişkin önceki fakihlerin yaptığı açıklamalara yer vermekle birlikte onlardan farklı bir açıklama da yapmışlardır.³⁵⁹ Onlara göre varislere mehr-i mislin verilmesi, varislerin varislerinin varislerine de verilmesini gerektirir. Bu şekilde varislere mehr-i misil verilecekse bu, daha sonra gelecek nesillerdeki varislere tekrar tekrar mehrin verilmesi anlamına gelir.

³⁵⁴ Serûcî, *el-Gâye*, 11/186.

³⁵⁵ Kâsânî, *Bedâ'î 'u's-Sanâ'î*, 2/308.

³⁵⁶ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/207.

³⁵⁷ Kâdîhân, *Fetâvâ Kadîhân*, 1/348.

³⁵⁸ Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 3/106; İtkânî, *Gayetü'l-Beyân*, 5/116-117; Aynî, *el-Binâye*, 5/197.

³⁵⁹ Serûcî, *el-Gâye*, 11/185-188; Zeylâî, *Tebyînü'l-Haka'ik*, 2/158.

Zeylaî'nin değerlendirmesi şöyledir: “Çünkü nikâh şöhretle sabit olur, başka bir ispat şekline gerek yoktur. Bu halde mehr-i misil verilecekse, daha sonraki nesil de gelecek, kocanın varislerinden mehir dava edecek, aynı şekilde onlara verilmesi de gerekecektir. Yine daha sonraki nesiller mehir isteyecek... bu böyle zamanın sonuna kadar devam eder”.³⁶⁰ Daha önce temas edildiği üzere Kâsânî, Ebû Hanîfe'nin istidlaline yönelik yapılan “yaşıtların ölmesiyle mehr-i mislin belirlenmesi güçtür” şeklindeki açıklamanın problemli olduğunu zikretmiştir. Hanefî fakihler de bu konuda farklı gerekçeler sunma ihtiyacı hissetmişlerdir. Serûcî ve Zeylaî'nin Ebû Hanîfe'nin istidlaline yönelik yaptıkları açıklama ise, önceki açıklamadan daha uygun olduğu görülmektedir. Serûcî ve Zeylaî'nin yaptıkları açıklamadan Ebû Hanîfe'nin bu görüşle hukukî istikrarını gözettiği anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Hümâm bu meseleyi ele alırken Kâdîhân veya Tahâvî'ye atıf yapmadan İmâmeyn'in görüşünü zikrettikten sonra “fetvâ bunun üzerine verilir” diyerek İmâmeyn'in görüşünü tercih etmiştir.³⁶¹ İbnü'l-Hümâm, İmâmeyn'in görüşünü tercih etmekle birlikte onların görüşünün gerekçesine yer vermemiş, Ebû Hanîfe'nin görüşünün gerekçelerine yer vermiştir. Ebû Hanîfe'nin görüşü için Serahsî'den itibaren zikredilen iki izah yolunu ve - isimlerini zikretmeden- Serûcî ve Zeylaî'nin yaptıkları açıklamalara da yer vermiştir. İbnü'l-Hümâm, önceki Hanefî fakihlerin Ebû Hanîfe'nin görüşü için zikrettikleri gerekçelere yer vermekle birlikte, -nedenini açıklamadan- *Hidâye*'deki açıklamanın daha doğru olduğunu zikretmiştir.³⁶² Bu konu aşağıda açıklanacağı için bu kadarıyla yetinilecektir.

Molla Hüsrev (ö. 885/1480), *Gureru'l-ahkâm* adlı eserinde ihtilafa yer vermeden İmâmeyn'in görüşünü tercih etmiştir. *Dürerü'l-hükkâm* adlı şerhte ise, görüş farklılıklarına yer vermiştir.³⁶³

İbn Nuceym, Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in görüşlerine yer verdikten sonra İmâmeyn'in görüşü için yukarıda zikri geçen gerekçeye yer vermekle birlikte Ebû Hanîfe'nin görüşüne ilişkin Hanefî fakihlerin bir açıklamasını eleştirmekte, *Hidâye*'deki gerekçenin ondan daha doğru olduğunu ifade etmektedir. Serahsî'den itibaren devam eden iki temel

³⁶⁰ Zeylaî, *Tebyînü'l-Haka'ik*, 2/158.

³⁶¹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 3/387.

³⁶² İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 3/388-389.

³⁶³ Mehmed b. Ferâmurz b. Ali Muhyiddin Hüsrevî Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Ğureru'l-ahkâm* (Beyrut: Dâru İhiyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), 1/348.

gerekçenin olduğu zikredilmişti. İbn Nüceym, Serahsî'den itibaren ve meşâyih tarafından zikredilen “Nikâhta hakkedilen üç şey vardır. Mehr-i misil de ortadadır, o halde iki eşin vefatıyla mehr-i misil düşer” şeklindeki gerekçeyi tenkit etmektedir. Çünkü Ebû Hanîfe, varislere mehir verilmeyeceği yönündeki görüşü bildirirken bunu, tesmiyeye dair bir delilin bulunmamasına bağlamaktadır. Meşâyihin yaptıkları açıklama ise, davanın hâkime ulaşmadan mehr-i mislin mutlak surette düşmesini gerektirir. Bu da Ebû Hanîfe'den nakledilen istidlalle çelişmektedir. İbn Nüceym'in bu tenkidi makul görülmekle birlikte *Hidâye*'de zikredilen zaman aşımı şeklindeki gerekçeye yaptığı açıklama tenkit edilebilir. Öyle ki, İbn Nüceym'in, *Hidâye*'deki bu açıklamadan çıkardığı sonuç “Şayet hükmün zaman aşımına göre verildiği bu meselede zaman fazla geçmemişse ve mehr-i misil belirlenebilirse karının varislerine mehr-i misil verilir” şeklindedir. Ebû Hanîfe'den nakledilen istidlal ise bunu gerektirmemektedir. Nitekim yukarıda zikredildiği gibi Serûcî ve Zeylaî gibi fakihler Ebû Hanîfe'den nakledilen istidlali farklı şekilde gerekçelendirmişlerdir. İbn Âbidîn'in meseleyle ilgili yaptığı nakil ve açıklamalar benzerlik arz etmektedir. İbn Nüceym, “Bu nedenle İbnü'l- Hümâm, *Hidâye*'deki açıklamayı daha doğru bulmuştur” dedikten sonra “Kâdîhân'ın *Fetâvâ*'sında, fetva o ikisinin görüşüne göre verilir” diyerek İmâmeyn'in görüşünü tercih etmiştir.³⁶⁴

Kâdîhân, İbnü'l-Hümâm ve İbn Nüceym gibi fakihler, İmâmeyn'in görüşünü tercih etmelerine rağmen Molla Ali el-Kârî'nin, İmâmeyn'in görüşünü tercih etmediği, tashih-i iltizâmî yoluyla Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih ettiği görülmektedir.³⁶⁵

İbrahim el-Halebî (ö. 956/1549), *Mülteka'l-ebhur* adlı eserinde gerekçelere yer vermeden önce İmâmeyn'in görüşüne yer verip “fetva buna göre verilir” diyerek onların görüşünü tercih etmiştir. Şeyhîzâde (Damad Efendi) *Mülteka*'ya yazdığı *Mecmau'l-Enhur* adlı eserinde gerekçelere özet şeklinde yer verip Halebî'yi takip ederek İmâmeyn'in görüşünü tercih etmektedir. Şeyhîzâde, Halebî'nin tercih ibaresine şöyle bir ekleme yapar: “Muteber olan eserlerin çoğunda olduğu gibi (fetva buna göre verilir)”.³⁶⁶ *el-Fetâva'l-Hindiyye*'de ise Kâdîhân'ın *Fetâvâ*'sına atıf yapılarak gerekçelere yer verilmeden İmâmeyn'in görüşü tercih edilmiştir.³⁶⁷ Haskefî ve İbn Âbidîn de İmâmeyn'in görüşünü

³⁶⁴ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 3/197.

³⁶⁵ Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, 2/63.

³⁶⁶ Şeyhîzâde (Damad Efendi), *Mecmeu'l-Enhur*, 1/361.

³⁶⁷ Burhânîpûrlu, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1/321.

tercih etmektedirler. İbn Âbidîn, Haskefi'nin "fetva buna göre verilir" şeklindeki ifadesinden sonra Kâdîhân ve Halebî'ye atıf yapmaktadır.³⁶⁸

Yapılan bu tespitlere göre Hanefî fakihler, Ebû Hanîfe'nin görüşünü gerekçelendirmek için büyük çaba sarfetmekle birlikte, öne sürdükleri üç izah yolunun tamamı problemliliği görünmektedir. İlk olarak Ebû Hanîfe'den nakledilen istidlal Hz. Ali ve Hz. Ömer'in varislerinden gelebilecek dava şeklindedir. Hanefî fakihler, bu örnekten iki farklı gerekçe çıkarmışlardır. Serahsî'den itibaren zikredilen "eşlerin ölmesiyle mehr-i misli belirlemek güçtür" şeklindeki gerekçe ve Zeylaî, Serûcî gibi fakihlerin sonraki nesillerde varislerin tekrar tekrar mehir istemelerini gerektirmesi şeklindeki gerekçedir. Zaman aşımıyla ilgili "eşlerin ölmesiyle mehr-i misli belirlemek güçtür" şeklindeki gerekçe, doğrudan Ebû Hanîfe'nin zikrettiği bir gerekçe değildir. Aralarında Serahsî, Kâsânî, Kâdîhân, Burhanüddîn el-Buhârî, İbnü'l-Hümâm, İbn Nüceym ve İbn Âbidîn'in olduğu fakihler, Ebû Hanîfe'nin bu istidlalinden "bu hüküm zamanın aşımına göre verildiği için eğer zaman, mehr-i mislin belirlenebileceği kadar fazla geçmemişse, karının varislerine mehr-i misil verilir" şeklinde bir sonuç çıkarmışlardır.³⁶⁹ Fakat Ebû Hanîfe'den nakledilen örnek bu fakihlerin çıkardıkları gerekçeyi gerektirmez. Nitekim Kâsânî söz konusu gerekçenin problemliliğini ifade etmiş, Serûcî ve Zeylaî gibi fakihler Ebû Hanîfe'den nakledilen örnekten bu gerekçeyi zikretmekle birlikte farklı bir gerekçe zikretmişlerdir. Serûcî ve Zeylaî'nin, hukukun istikrarına yönelik zikrettikleri gerekçe de zayıf görülmektedir. Zira kadının varislerinin davası neticesinde hâkim onlara mehr-i misli hükmettikten sonra bu hüküm, şer'iyye sicillerinde kayıt altına alınacaktır. Hatta bu hükme dair şahitlerin de bu kayıta imzası olacaktır. Dolayısıyla sonraki nesildekilerin aynı şekilde mehri dava etmeleri halinde, mahkeme kaydı gösterilip talepleri reddedilecektir. Kaldı ki, Serûcî ve Zeylaî'nin bu istidlali kabul edilecek olursa, sabit olduğu kesin olan bütün borç ilişkilerinden benzer bir sakınca doğacaktır. Ebû Hanîfe'nin verdiği örnekten farklı bir gerekçe çıkarılabilmesine rağmen Hanefî fakihlerin çoğu, zamanın aşımıyla alakalı olan "eşlerin ölmesiyle mehr-i misli belirlemek güçtür" şeklindeki gerekçeye tutunmuşlardır. Nitekim yukarıda ismi zikredilen fakihler bu

³⁶⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/150.

³⁶⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/67; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i'*, 2/308; Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî Kâdîhân, *Şerhu'l-Cami'i's-Sağîr (Şerhu'l-Cami'i's-Sağîr li Kadîhân min evveli'l-kitab ilâ nihâyeti kitabi'l-itik içinde)*, (Ummu'l-Kura: Ummu'l-Kura, Yüksek Lisans Tezi (Tahkik Çalışması), 2003), 693; Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 3/106; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 3/378; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 3/197; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/150.

gerekçeyi zikrederlerken başka bir izah yolunun da olduğunu ifade etmişlerdir. Bu diğer izah yolu da İbn Nüceym'in yönelttiği tenkide göre pek dakik değildir. İbn Nüceym'in değerlendirmeleri zikredildiğine göre tekrara düşmemek için söz konusu tenkide burada yer verilmeyecektir.

Bu meseledeki ihtilafın Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in yargıya bakış açılarının farklı olmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Öyle ki, Ebû Hanîfe, verdiği örnekten ve Serûcî ve Zeylaî gibi fakihlerin açıklamalarından anlaşıldığı üzere karı-kocanın varislerinin alacağı mehirden çok genel olarak hukukun istikrarını gözetmiştir. İmâmeyn ise mehr-i misli mehr-i müsemmaya kıyas ederek kadının varislerine mehr-i mislin verilmesi gerektiğine hükmetmişlerdir. İmâmeyn'in görüşünü ilk tercih eden fakih Tahâvî olmakla birlikte, söz konusu görüşün müftâ bih hale geliş sürecinde Tahâvî'ye atıf yapılmadığı gözükmemektedir. Tahâvî'den sonra İmâmeyn'in görüşünü tercih eden ilk fakih ise Kâdîhân'dır. İmâmeyn'in görüşünü tercih eden fakihler, genellikle Kâdîhân'a atıf yapmışlardır. Kâdîhân'dan hemen sonra gelen fakihler, her ne kadar onu takip etmeseler de İbnü'l-Hümâm'dan sonra gelen fakihler -Molla Ali el-Kârî hariç- İmâmeyn'in görüşünü tercih etmişlerdir. Tercihin sebebi her ne kadar fakihler tarafından açık bir şekilde zikredilmese de Ebû Hanîfe'nin görüşü için serdedilen üç gerekçeden ikisinin problemli olduğu için muhtemelen İmâmeyn'in yargıya olan bakış açıları daha uygun görülmüştür.

2. İMÂMEYN'İN İTTİFAK ETTİKLERİ MESELELERDEN MÜFTÂ BİH OLUŞU TARTIŞMALI OLANLAR

2.1. Müslüman Erkeklerin Sâbiî Kadınlarla Evlenme Meselesi

Müslüman erkeklerin iffetli ehl-i kitap kadınlarıyla evlenmesi caizdir.³⁷⁰ Sâbiî kadınlarla evlenme konusu ise Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasında ihtilafı bir konudur. Sâbiî, Subbâ, Sabiîlik terimlerinin menşei hakkında farklı görüşler bulunmakta, Sâbiîliğin anlamına yönelik dönme/değişme, din değiştirme ve vaftiz olma gibi farklı anlamlar ileri sürülmektedir.³⁷¹ Sâbiîlerin kimliğine dair bir ayet olmadığı gibi, Hz. Peygambere de onların kimliği hakkında herhangi bir soru yöneltilmemiştir. Sâbiîlerin, Kur'an'da

³⁷⁰ Merginânî, *el-Hidâye*, 1/188.

³⁷¹ Şinasi Gündüz, "Sâbiîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)* (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008), 35/341.

Yahudiler, Hristiyanlar ve Mecusilerle bir arada zikredilmesi, Araplar tarafından onların dinî bir grup olarak bilindiklerini göstermektedir. Ancak Sâbiîlerin de ehl-i kitap kategorisine girip girmedikleri konusu ihtilaflıdır.³⁷² Ebû Hanîfe'ye göre Sâbiîler, ehl-i kitap olduklarından dolayı onların kadınlarıyla evlenmek caizdir. İmâmeyn ise, onları ehl-i kitap olarak kabul etmemiş, dolayısıyla onların kadınlarıyla evlenmeyi caiz görmemişlerdir.³⁷³

Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc* adlı eserinde herhangi bir görüş farklılığına yer vermeksizin Sâbiîleri şirk ehli olarak zikretmektedir.³⁷⁴ Tahâvî, muhtasarında Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in görüşlerine yer vererek İmâmeyn'in görüşünü tercih etmektedir.³⁷⁵

Tahâvî'nin muhtasarına şerh yazan Cessâs ise, Tahâvî'nin tercih ibaresini hazfetmekte, hocası Kerhî'yi referans göstererek meseleyi iki farklı yerde ele almaktadır. Nikâh babında, Kerhî'nin aslında Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasında bir ihtilafın bulunmadığı şeklindeki açıklamasına yer vermekle yetinmektedir.³⁷⁶ Zebâih babında ise Cessâs, yine hocası Kerhî'den nakille nikâh bahsinde yapılan değerlendirmeyi açmaktadır. Cessâs, Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasında mana bakımından bir ihtilafın olmadığını zikretmekte, Sâbiîlerin aslında iki farklı grup olduğunu ifade etmektedir. Cessâs'a göre birinci grup, İncil'i ve Hristiyanlığı kabul eden gruptur. O halde bu grubun kadınlarıyla ittifakla evlenilir. İkinci grup ise, herhangi bir kitaba inanmayan, yıldızlara ve putlara tapanlardır. Bunlar ise putperesttirler. Bunların kadınlarıyla ittifakla evlenilmez. Cessâs, bunları zikrettikten sonra, Tahâvî'nin aktardığı Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in görüşlerinin her ikisinin doğru olduğunu kaydetmektedir. Ebû Hanîfe'nin Hristiyan olan Sâbiîlere göre, İmâmeyn'in ise putperest olan Sâbiîlere göre hüküm verdiklerini belirtmektedir. Cessâs, iki tarafın görüşlerine dair yapılan bu açıklamanın, hocası Kerhî'ye ait olduğunu ifade etmiştir.³⁷⁷

Serahsî, bu meseleyi nikâh bahsinde ele alırken Cessâs'a benzer bir izah yapmaktadır. Serahsî, Sâbiîlerin Ebû Hanîfe'ye göre Hristiyanlardan bir grup oluklarını, Zebûr'u

³⁷² Şinasi Gündüz, *Sâbiîler, Son Gnostikler* (Vadi Yayınları, 1999), 28.

³⁷³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/88.

³⁷⁴ Ya'kûb b. İbrâhîm Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, thk. Tâhâ Abdurra'ûf Sa'd - Sa'd Hasan Muhammed (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.), 142.

³⁷⁵ Tahâvî, *el-Muhtasar*, 1/178.

³⁷⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, 4/336, 367.

³⁷⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, 7/247-248.

okuduklarını, Müslümanların kibleyi yücelttikleri gibi onların da yıldızları yücelttiklerini ifade etmekte, Yahudi ve Hristiyanlardan birkaç hususta farklı düşüncelerinin onları ehli-i kitap olmaktan çıkarmadığını zikretmektedir. Serahsî, İmâmeyn'e göre Sâbiîlerin Yahudi ve Hristiyanlardan farklı düşündüklerini, yıldızlara taptıklarını ve bu nedenle onların putperest olduklarını ifade etmiştir.³⁷⁸ Serahsî, zebâih bahsinde ise konuyu biraz daha açmaktadır. Kerhî'nin açıklamasına yer vermekle birlikte ona, Ebû Hanîfe'ye göre Sâbiîlerin Hz. İsa'yı peygamber olarak kabul ettikleri noktasında katılmamakta, Sâbiîlerin aslında sadece Hz. İdris'i peygamber olarak kabul ettiklerini ifade etmektedir. Serahsî, bu değerlendirmeleri yaptıktan sonra İmâmeyn'in görüşüyle amel etmenin ihtiyaten evla olduğunu zikretmekte, böylece İmâmeyn'in görüşünü tercih etmektedir.³⁷⁹ Muhtemelen Serahsî'nin Kerhî'ye yönelttiği eleştiriden dolayı, Serahsî'den sonra gelen fakihler, ilgili meseleyi ele alırken Sâbiîlerin hangi peygamberi kabul ettiklerini zikretmeden, genel olarak "Yıldızlara tapanlar, bir nebiye ve bir kitaba inananlar" şeklinde kayıt ve vasıflara yer vermişlerdir. Bununla birlikte Serûcî, Zeylaî, Bedreddîn el-Aynî gibi Sâbiîlerin menşesine ve kimliğine yönelik açıklama yapan fakihler, hangi peygambere veya hangi kitaba inandıkları, kaç grup oldukları konusunda çeşitli görüşlere yer vermektedirler.³⁸⁰

Serahsî, İmam Muhammed'in *es-Siyerü'l-Kebîr* adlı eserine yazdığı şerhte görüş farklılıklarına yer verdikten sonra farklı bir ihtilaf sebebi zikretmektedir. Serahsî'ye göre Sâbiîler, Bâtînîler gibi inançlarını açığa çıkarmayı caiz görmemektedirler. Onun için zahiren Hristiyanlardan bir grup ve Zebûr'u okudukları görünmektedir. Yıldızları ilah edinmelerini ise gizli tutmaktadırlar. Serahsî, Ebû Hanîfe'nin onların zahirine göre, İmâmeyn'in ise gizledikleri inançlarına göre hüküm verdiklerini zikretmektedir.³⁸¹ Şayet Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasındaki ihtilafın sebebi bu ise, aralarındaki ihtilafın lafzi olduğunu söylemek pek isabetli görülmemektedir. Sonraki Hanefî fakihler -Zeylaî ve Serûcî hariç-, Serahsî'nin *Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr*'deki bu açıklamasına yer vermemektedirler. Hanefî fakihler, genellikle Sâbiîlerin hangi nebiye inandıklarını zikretmeden yukarıda zikredilen Cessâs ve Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eserindeki açıklamalara yer vermektedirler.

³⁷⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/211.

³⁷⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/247.

³⁸⁰ Serûcî, *el-Gâye*, 10/227, 230; Zeylaî, *Tebyînü'l-Haka'ik*, 2/111; Aynî, *el-Binâye*, 5/46.

³⁸¹ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-Kebîr*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/105.

Mütûn-i selâse olarak bilinen ve mezhebin görüşünü nakletmek üzere yazılan *Muhtasarü'l-Kudûrî*, *Kenzü'd-deka'ik* ve *Vikâye*'de görüş farklılıklarına yer vermeden ilgili mesele ele alınmaktadır. Kudûrî ve Mahbûbî herhangi bir görüş farklılığına yer vermeden Sâbiî kadınlarla evlenmenin caiz olduğunu zikrederlerken “Bir nebi ve semâvî kitaba inanan, yıldızlara tapmayan kadınlar” şeklinde bir kayıt getirmektedirler.³⁸² Bu da ittifakla doğrudur. Neseî ise, herhangi bir kayıt getirilmeden Sâbiî kadınlarla evlenmenin caiz olduğunu zikretmektedir. Merginânî, Mevsilî ve Mahbûbî, sırayla *Bidâye*, *Muhtâr* ve *Vikâye* adlı eserlerine yazdıkları şerhlerde görüş farklılıklarına ve ihtilafın sebebine yer vermektedirler.³⁸³ İsbîcâbî, ehl-i kitabın, sadece Yahudî ve Hristiyanlardan ibaret olduğunu zikrettikten sonra görüş farklılıklarına yer vermektedir.³⁸⁴

ez-Zâhidî, Kudûrî'nin muhtasarına yazdığı şerhte Kudûrî'nin ibaresi için iki farklı görüşe yer vermektedir. Birincisi, Sâbiî kadınlar, bir kitaba inanmalarına rağmen eğer yıldızlara tapıyorlarsa onlarla evlenmek caiz değil şeklindedir. İkincisi ise, -ki bu, onun ifadesine göre bazı meşâyihin de görüşüdür- Sâbiî kadınlar, yıldızlara taparlarsa, bir kitaba inanmaları halinde onlarla evlenmek caizdir. Zâhidî, meşâyihin bu yöndeki görüşünün doğru olmadığını ifade etmekte, ona göre Ebû Hanîfe'nin görüşü, onların yıldızlara tapmadıkları, Müslümanların kibleyi yüceltmeleri gibi yüceltikleri şeklindedir.³⁸⁵ Zâhidî'nin meşâyih'e yönelik yaptığı bu eleştiri daha soran İbn Nüceym tarafından da zikredilmektedir.³⁸⁶ Nitekim Zâhidî'nin -daha sonra İbn Nüceym'in de kabul ettiği- bu eleştirisi için şöyle bir itiraz gelebilir: Serahsî'nin belirttiği gibi ehl-i kitap da müşriktir, ama Maide 5/5 ayetiyle onların iffetli kadınlarıyla evlenmenin caiz olduğu ifade edilmiştir.³⁸⁷ Şayet Sâbiîlerin, -bir kitaba inandıkları halde- şirk koşmaları ehl-i kitap olmaktan çıkarıyorsa, o zaman Yahudi ve Hristiyanların kadınlarıyla da evlenmemek gerekir. Öyle ki, onlar, Kur'an'ın ifadesine göre şirk koştukları halde ehl-i kitap kadınlarının iffetli olanlarıyla evlenmenin caiz olduğunu bildiren ayetten dolayı onların kadınlarıyla evlenmek caiz görülmüştür. Onun için Zâhidî'nin -daha sonra İbn Nüceym'in de itimad ettiği- bu açıklaması pek isabetli değildir. Nitekim İbn Âbidîn, İbn Nüceym'in

³⁸² Kudûrî, *el-Muhtasar*, 146; Mahbûbî, *Şerhu'l-Vikâye*, 3/12.

³⁸³ Merginânî, *el-Hidâye*, 1/188; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/88; Mahbûbî, *Şerhu'l-Vikâye*, 3/13.

³⁸⁴ İsbîcâbî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 505.

³⁸⁵ Ebû'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed Zâhidî, *el-Müctebâ*, *Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*, thk. Tevfik Muhammed Tükle (Amman-Ürdün: Dâr'ur-Reyahîn, 2023), 4/92.

³⁸⁶ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 3/111.

³⁸⁷ Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, 30/290.

bu görüşünü naklettikten sonra yukarıda zikredilen itiraza benzer bir açıklama yapmaktadır.³⁸⁸

Serûcî, konuyla ilgili çeşitli görüşlere yer verirken Serahsî'nin ihtiyaten İmâmeyn'in görüşünün tercihine ve yukarıda zikredilen Serahsî'nin *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*'deki açıklamasına yer vermektedir.³⁸⁹ Zeylaî ise Serahsî'ye atıf yapmadan *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*'deki açıklamayı zikretmektedir. Nitekim Zeylaî, Sâbiîlerin kimliği hakkında farklı görüşlere yer verdikten sonra Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasında hakiki bir ihtilafın olmadığını zikretmektedir.³⁹⁰ Oysa -yukarıda ifade edildiği gibi- *Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr*'deki açıklamaya yer vermesine rağmen ihtilafın hakiki olmadığını zikretmesi pek doğru görünmemektedir.

Yukarıda görüldüğü gibi, Kudûrî, Neseî ve Mahbûbî gibi fakihler Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmektedirler. Onların dışında Hanefî fakihlerin çoğu Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasındaki ihtilafın lafzi olduğunu, dolayısıyla aslında aralarında ihtilafın olmadığını zikretmekle birlikte, Tahâvî, Serahsî ve Serûcî gibi fakihler, ihtiyaten İmâmeyn'in görüşünü tercih etmiş, yine Serahsî -*Şerhu's-Siyer*'de-, Serûcî ve Zeylaî gibi fakihler, ihtilafın lafzi olmadığını gösteren açıklamalar yapmışlardır. Dolayısıyla belli bir müftâ bih görüşün ortaya çıkmadığı görülmektedir. Hanefî fakihler, Ebû Hanîfe'nin görüşünü gerekçelendirirken farklı açıklamalar yaptıkları görülmektedir. Bu da -diğer meselelerde olduğu gibi- Ebû Hanîfe'nin görüşüne yönelik zikredilen gerekçelerin onun tarafından değil, sonraki fakihler tarafından ileri sürüldüğünü göstermektedir. İhtilafın sebebi ise, genel kabul gören açıklamalara göre Sâbiîlerin mahiyetine ilişkin üç imamın farklı bakış açılarıdır. Serahsî, Serûc ve Zeylaî'nin yaptıkları açıklamalara göre ise, Ebû Hanîfe, Sâbiîlerin izhar ettikleri inançlarına göre, İmâmeyn, onların gizledikleri inançlarına göre hüküm vermişlerdir. Bu açıklama kabul edildiği halde Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasında ihtilafın olmadığını söylemek pek doğru değildir. Modern dönemde Sâbiîlerin kimliğine yönelik yapılan çalışmaların sonucunda, günümüzdeki Sâbiîlerin kadınlarıyla evlenmek caiz görülmemiştir.³⁹¹

³⁸⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/46.

³⁸⁹ Serûcî, *el-Gâye*, 10/229.

³⁹⁰ Zeylaî, *Tebyînü'l-Haka'ik*, 2/110.

³⁹¹ H. İbrahim Acar, "Evlenme Engeli Olarak Din Farkı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (30 Haziran 2002), 44.

2.2. Yalancı Şahitliğe Binaen Nikâh Hükümü Meselesi

Hanefî fıkıh literatüründe “Yalancı şahitlerin tanıklığına binaen hâkimin akitlerde ve fesihlerde verdiği hükmün geçerli olup olmayacağı”, Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasında ihtilafı bir asıldır. İşaret edilen konularda hâkimin hükmünün zâhiren geçerli olması konusunda Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasında ittifak vardır. İhtilafı konu ise bu hükmün uhrevî karşılığı olan, kul ile Allah arasında yani bâtinen geçerli olup olmayacağıdır. İlgili meselede kullanılan kavramlar zâhiren-bâtinen şeklinde geçmekle birlikte, genel olarak fıkıh kitaplarında bunların yerine diyâneten-kazâen kavramları da kullanılmıştır.³⁹² Genel kabul gören rivâyetlere göre, bu meseledeki ihtilafın her ne kadar Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasında olduğu zikredilse de -aşağıda görüleceği gibi- ihtilafın Ebû Yûsuf ile Ebû Hanîfe ve İmama Muhammed arasında olduğunu zikreden fakihler de olmuştur.

Ebû Hanîfe’ye göre – ki bu Ebû Yûsuf’un ilk görüşü ve bir rivâyete göre İmam Muhammed’in de görüşüdür- hâkimin yalancı şahitlerin şahitliğine binaen verdiği hüküm hem zâhiren hem de bâtinen geçerlidir. Buna göre bir kadın, bir erkek ile evli olduğunu iddia eder, bu iddiasını da yalancı şahitlerle kanıtlaya, hâkim de buna göre kadınla erkeğin evli olduklarına hükmetse, erkek ve kadın zâhiren evli oldukları gibi kadının kendini o erkeğe teslim etmesi, erkeğin de bu kadınla beraber olması helaldir. İmâmeyn’ göre ise, kadının ve erkeğin beraber olması helal değildir.³⁹³

İmam Muhammed *el-Asl* adlı eserinde Ebû Hanîfe’nin, Hz. Ali’den nakledilen rivâyete binaen yaptığı istidlaline yer vermektedir. Hanefî fakihler, Ebû Hanîfe’nin görüşünü gerekçelendirirken -çeşitli açıklamalar yaparak- bu rivâyete tutunmuşlardır. Hz. Ali’den nakledilen rivayet şöyledir: “Hz. Ali'nin huzurunda bir adam bir kadınla evli olduğuna dair bir delil (iki şahit) getirmiştir. Kadın da bunu inkâr etmiş, hâkim de bunların evli olduğuna hükmetmiştir. Bunun üzerine kadın, "O benimle evlenmedi, bu şekilde hükmedeceksen en azından benimle bu adam arasında nikâh akdimi yenile " demiştir. Hz. Ali de "Nikâhını yenilemem! O iki şahit seni evlendirmişlerdir." demiştir.”³⁹⁴ İmam

³⁹² Bâtinî/diyânî-Zâhirî/kazâî hüküm ayrımı hakkında bkz. Davut Yaylalı, “İslâm Hukukunda Kazâî-Diyânî Hüküm Ayrımı”, *Dinî Araştırmalar* V/15 (2003), 29-36; Talip Türcan, “İslâm Hukukunda İki Farklı Geçerlilik Alanı: Kazâî ve Diyânî Hüküm Ayrımı”, *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XIX/1 [İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu-I-] (2006), 159-167; Osman Güman, “İslam Hukukunda Diyânî Hüküm: Mahiyeti ve Çeşitleri”, *Hikmet Yurdu* XII/23 (2019), 11-49.

³⁹³ Merginânî, *el-Hidâye*, 1/191.

³⁹⁴ Şeybânî, *el-Asl*, 9/440.

Muhammed bu rivâyeti nakletmeden önce Ebû Hanîfe'nin bu yöndeki görüşüne yer vermiş, bu rivayeti naklettikten sonra “Biz de bunu tercih ederiz” demiştir.³⁹⁵ Hanefî fakihlerin çoğunluğu ihtilafın Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasında olduğunu zikretmelerine rağmen, diğer fakihlerin ihtilafın aslında Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed ile Ebû Yûsuf arasında olduğunu zikretmeleri, muhtemelen İmam Muhammed'in bu ibaresinden kaynaklanmaktadır.

Tahâvî, muhtasarında görüş farklılıklarına yer vermeden sadece Ebû Hanîfe'nin görüşünü zikretmekle yetinmekte, dolayısıyla onu tercih etmekle birlikte³⁹⁶ *Şerhu Meâni'l-Âsâr* adlı eserinde görüş farklılıklarına yer vermektedir. Tahâvî, meseleyle ilgili rivayetlere temas ettikten sonra Hanefî fıkıh literatüründe İmâmeyn'in görüşü olarak bilinen görüşü zikrederken bir grup fakihin bu görüşte olduğunu ifade ederek sadece Ebû Yûsuf'un ismini zikretmektedir. Buna muhalif görüşü naklederken de herhangi bir isim zikretmemektedir.³⁹⁷ Tahâvî'nin, Cessâs'ın ihtisarıyla elimize ulaşan *İhtilafî'l-Ulemâ* adlı eserinde ise isimleri zikrederek Ebû Hanîfe'nin hilafına İmâmeyn'in görüşlerine yer vermektedir.³⁹⁸ Şunu belirtmek gerekir ki, *İhtilafî'l-Ulemâ* adlı eseri Cessâs'ın ihtisarıyla elimize ulaştığı için içindeki -meseleyle ilgili- görüşün Tahâvî'ye mi Cessâs'a mı ait olduğunu tespit etmek pek mümkün görülmemektedir.

Cessâs, Tahâvî'nin meseleyle alakalı ibaresini şerh ederken, Tahâvî'nin zikrettiği görüşün Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu, İmâmeyn'e göre ise, hâkimin bu hükmünün hakikatte vakî değilse bâtınen geçerli olmayacağı olduğunu kaydetmiştir. Cessâs, Hz. Ali'den nakledilen rivayeti ve Şa'bi'nin o rivâyeti destekleyen görüşünü naklettikten sonra Ebû Hanîfe'nin görüşü için şöyle bir açıklama yapar. Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre, genel olarak yalancı şahitliğe binaen hâkimin vereceği hükmün iki durumu vardır. İlk olarak, mutlak olan mal,³⁹⁹ yalancı şahitliğe binaen hâkimin hükmüyle helal olmaz. İkinci olarak ise, hâkimin

³⁹⁵ Şeybânî, *el-Asl*, 9/440.

³⁹⁶ Tahâvî, *el-Muhtasar*, 1/350.

³⁹⁷ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, thk. Muhammed Zühri en-Neccar - Muhammed Seyyid Câdulhak (Beyrut: Âlemü'l-Kütub, 1994), 4/154.

³⁹⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Muhtasaru İhtilafî'l-ulemâ*, thk. Abdullah Nezâr Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslamiyye, 1997), 3/376.

³⁹⁹ Hanefî fıkıh literatüründe bu, genel olarak emlak-i mürsele şeklinde ifade edilmektedir. Emlak-i mürsele meselesi ise, mülkiyet sebebi beyan edilmeden mülk iddiasında bulunmaktır. Mülkiyet sebebi beyan edilmeksizin açılan bu gibi davalarda, hâkimin mülkiyet inşa etme yetkisi bulunmadığı için verdiği karar, -aralarında Ebû Hanîfe'nin de olduğu- fakihlere göre bâtınen geçerli değildir. Bkz. Güman, “İslam Hukukunda Diyânî Hüküm”, 26.

akit veya fesihle verdiği hüküm, iki tarafın kendilerinin yaptığı akit veya fesih mesabesinde. Bu durumda Ebû Hanîfe'ye göre hâkimin hükmü, zâhiren geçerli olduğu gibi bâtinen de geçerlidir. Cessâs Ebû Hanîfe'nin görüşünü temellendirirken dolaylı olarak hâkimin hükmünün Allah'ın hükmü olduğu şeklinde bir gerekçe öne sürmektedir. Öyle ki -Müslümanların ittifakıyla- zâhiren âdil olan şahitler, bir akit veya fesih konusunda şahitlik ederlerse hâkim bu durumda onların dediklerini esas alarak hüküm vermelidir. Hâkim, şahitliğin hakikatine vakıf olmak için hüküm vermekten imtina ederse Allah'ın hükmünü terk etmiş ve O'na karşı geldiği için günahkâr olmuş olur. Bu durumda Allah'ın emrettiği cihetle hüküm vuku bulmuşsa bu hüküm doğrudur. Hâkimin bu şekildeki hükmü ile, onların iki şahitle evlenmeleri arasında bir fark yoktur. Bu nikâh akdi doğrudur, böyle bir akdi feshetmek, kimsenin hakkı değildir. Cessâs bu şekildeki açıklamalara yer verdikten sonra, genel bir şekilde İmâmeyn'in gerekçelerinden birine cevap vermektedir. Cessâs, "Eğer şahitlerin kâfir veya köle olduğu anlaşılrsa, hâkimin bu şekildeki hükmü ittifakla geçersizdir" şeklindeki itiraza cevap verir. Ona göre şahitlerin kâfir veya köle olmaları, hâkim tarafından zâhiren -delillerle- bilinmesi mümkün olan bir şeydir. Şahitlerin -zâhiren âdil oldukları anlaşıldıktan sonra -yalancı olup olmadıklarının hakikatine vakıf olmak ise mümkün değildir. Onun için Ebû Hanîfe iddet bekleyen kadın hakkındaki hâkimin hükmünün bâtinen geçerli olmadığını söylemiştir. Çünkü kadının iddet içerisinde olması bilinebilmesi mümkün olan bir şeydir.⁴⁰⁰ Yukarıdaki izahlardan anlaşılacağı üzere Cessâs tashîh-i iltizâmî yoluyla Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmektedir.

Serahsî, "şahitlikten dönme" bahsinde bu meselenin Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasında ihtilafı olduğunu zikretmekte, Ebû Yûsuf'un ilk görüşünün Ebû Hanîfe'ninkiyle aynı olduğunu, daha sonra o görüşten rücu edip İmam Muhammed'in görüşüne katıldığını ifade etmektedir. İmâmeyn'in görüşünün delili olarak "*Aranızda birbirinizin mallarını haksız yere yemeyin...*"⁴⁰¹ ayetini ve "Siz, aranızdaki anlaşmazlıkları bana arz ediyorsunuz. Bir kısmınız, delilini ifade etme hususunda bir kısmınızdan daha güçlü olabilir. Buna göre, her kime kardeşinin hakkından bir şeyin verilmesine hükmetmişsem, ben ona ateşten bir parça vermişim demektir."⁴⁰² hadisini aktarır. Serahsî İmâmeyn'in

⁴⁰⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, 8/177-184.

⁴⁰¹ Bakara 2/188.

⁴⁰² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Mustada Dîb el-Boğa (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1993), 2/952.

görüşünü temellendirirken şu gerekçeleri öne sürer: Hâkimin bu hükmü tıpkı şahitlerin daha sonra kâfir veya köle olduklarının ortaya çıkmasında olduğu gibi bâtıl bir delile dayanmıştır. Bu sebeple hüküm bâtinen geçersizdir. Yalan töhmeti şahitliğin iptaline sebep oluyorsa yalancı şahitliğin -bâtinen- iptali evladır. Ayrıca hâkimin hükmettiği şeyin bir aslı yoktur, haliyle hüküm geçersiz olur. Tıpkı biriyle evli olan bir kadının başka bir erkekle evli olduğuna hükmetmesi gibi. Çünkü normalde hâkim, verdiği hükümle vuku bulan bir şeyi izhar eder. Kadın ve erkek arasında böyle bir nikâh yokken onu izhar etmesi düşünülemez. Diğer yandan hâkimin hükmünün inşâ olması caiz değildir. Zira hâkimin inşâ yetkisi -burada- yoktur. Hâkimin kastı, erkek ve kadın arasında yeni bir nikâh akdi yapmak değildir. Çünkü hâkim burada şahitliğe göre daha önce gerçekleşmiş bir akdin varlığına hükmetmektedir. Nitekim hâkim yeni bir nikâh akdinin kıyılması için – yeni şahitler, veli ve mehir gibi- gerekli olan şartları yerine getirmez. Var olan bir nikâha göre hüküm vermektedir.⁴⁰³

İmâmeyn'in gerekçelerini bu şekilde serdettikten sonra Serahsî, Ebû Hanîfe'nin görüşünü temellendirmek için büyük çaba sarf etmiştir. Ebû Hanîfe'nin görüşü için temel gerekçe olarak Hz. Ali'den nakledilen rivayete yer vererek onun delalet yönlerini açıklamıştır. Serahsî, Hz. Ali'nin “Şahitler seni evlendirdiler” ifadesini “Beni, aranızda nikâh olduğunu hükmetmeye mecbur bıraktılar” şeklinde açıklamakta, Hz. Ali'den nakledilen böyle bir rivayetin Hz. Peygambere isnat edilen merfu haber hükmünde olduğunu belirtmektedir. Serahsî'ye göre böyle bir hüküm re'y veya ictihad ile bilinecek bir hüküm değildir. Serahsî bu açıklamalara binaen İmâmeyn'in görüşüne delil olarak gösterilen ayet ve hadisin -sadece- emlak-i mürsele için geçerli olduğunu zikretmiştir. Serahsî'ye göre Ebû Hanîfe'nin görüşü şöyle de açıklanabilir: Hâkim inşâ yetkisi olan bir konuda Allah'ın emri ile hükmetmiştir. Allah'ın emri ile verdiği hüküm ise bâtinen de geçerlidir. Çünkü verilen hüküm bâtinen geçerli olmadığı halde Allah'ın böyle hükmedilmesini emretmesi muhaldir. Serahsî, bunu temellendirmek için, yukarıda Cessâs'ın temas ettiği yalancı şahitler ile kâfir ve köle olan şahitler arasındaki farka da yer vererek İmâmeyn'in görüşünü desteklemek için zikredilen delile cevap vermektedir.⁴⁰⁴

⁴⁰³ Serahsî, *el-Mebsût*, 16/180-181.

⁴⁰⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 16/181-182.

Serahsî, Kâsânî, Mergînânî, Kâdîhân, Burhânüddîn el-Buhârî, Mevsilî ve Mahbûbî gibi fakihler, tashîh-i iltizâmî yoluyla Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmektedirler.⁴⁰⁵ Tespit edildiği kadarıyla İbnü'l-Hümâm, Ebû Hanîfe'nin görüşünü sarîh bir şekilde tercih eden ilk fakihdir. Meseleyi ele alırken, farklı suret ve ihtimallere ayrıntılarıyla yer vererek Ebû Hanîfe'nin görüşünün daha sahih olduğunu ifade etmiştir.⁴⁰⁶

Kasım b. Kutluboğa, bu meseleyi, meselenin aslı için yazdığı *el-Kavlü'l-kâim fi beyâni tesiri hükmî'l-hâkim* adlı risalesinde ele almakta ve ayrıntılarıyla her iki tarafın görüşünün delillerine yer vermekle birlikte hem rivayet hem dirayet bakımından Ebû Hanîfe'nin görüşünü daha ayrıntılı ve uzun bir şekilde savunmaktadır.⁴⁰⁷ Daha sonra görüleceği gibi İbn Kutluboğa'nın, Ebû Hanîfe'nin görüşünü ayrıntılı ve uzun bir şekilde savunması, İbn Âbidîn için Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmek için bir sebep teşkil edecektir. Öyle ki İbn Kutluboğa bu risalede, Şâ

fî fakihlerden Beyhaki (ö. 458/1066), Râfî (ö. 623/1226) ve Hanbelî fakih İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) Ebû Hanîfe'nin hilafına serdettikleri gerekçelere ayrıntılı bir şekilde cevap vermektedir. İbn Kutluboğa, ihtilafın Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasında olduğunu zikretmekle birlikte, İmam Muhammed'in Ebû Hanîfe'nin görüşüne benimsediğine dair Tahâvî'nin rivayetine temas etmiştir.⁴⁰⁸ Fakat -yukarıda Tahâvî'nin görüşü incelenirken görüldüğü gibi- Tahâvî'nin böyle bir rivayet zikrettiği tespit edilmemiştir. Nitekim İbn Kutluboğa ve İbn Âbidîn hariç, Tahâvî'nin böyle bir rivayette bulunduğunu söyleyen başka bir fakih de tespit tarafımızca edilememiştir.

İbn Nüceym, bu meseledeki görüş farklılıklarına yer verdikten sonra Ebu'l-Leys'in İmâmeyn'in görüşünü -meselenin aslında- tercih ettiğini ve İbnü'l-Hümâm'ın, Ebû Hanîfe'nin görüşünün daha doğru olduğunu zikrettiğini ifade etmiştir. İbn Nüceym, böyle

⁴⁰⁵ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i'*, 7/15; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/191; Ebû'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî Kâdîhân, *Şerhu'z-Ziyadât*, thk. Kasım Eşref Nûr Ahmed, ts., 2/708, 717; Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 8/53; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/88; Mahbûbî, *Şerhu'l-Vikâye*, 4/112.

⁴⁰⁶ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 3/254.

⁴⁰⁷ Ebû'l-Adl Zeynüddîn Kâsım İbn Kutluboğa, *Mecmuetü resâili İbn Kutluboğa*, thk. Abdulhamîd Muhammed ed-Dervîş - Abdulalim Muhammed ed-Dervîş (Dimaşk-Beyrut-Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2013), 513-544.

⁴⁰⁸ İbn Kutluboğa, *Mecmuetü'r-Resâil*, 513.

bir meselede erkeğin kadınla beraber olmasının helal, fakat yalan bir davayı açtığı için günahkâr olduğunu kaydetmiştir.⁴⁰⁹

Trablusî görüş farklılıklarına yer vererek İmâmeyn'in görüşünü tercih etmiştir.⁴¹⁰ Molla Ali el-Kârî, görüş farklılıklarına yer verip Serahsî'nin her iki taraf için zikrettiği delilleri özetle zikremiş ve İmâmeyn'in görüşünün müftâ bih olduğunu kaydetmiştir.⁴¹¹ Molla Hüsrev, *ed-Dürer*'de görüş farklılıklarına ve her iki tarafın gerekçelerine yer vermekle birlikte sarahaten bir tercih yapmamıştır. Mezkûr esere haşiye yazan Şürünbülâlî ise, Trablusî'ye atıf yaparak İmâmeyn'in görüşünün müftâ bih olduğunu, İbn Nuceym'den nakille Ebu'l-Leys'in de İmâmeyn'in görüşünü müftâ bih olarak nitelediğini, İbnü'l-Hümâm'ın Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih ettiğini ifade etmiştir.⁴¹² Şürünbülâlî ve İbn Nuceym'in bu tavırları, meselede iki farklı görüşün müftâ bih olduğunu, başka bir ifadeyle müftâ bih görüşün Ebû Hanîfe'ninki mi İmâmeyn'inki mi olduğu konusunun ihtilafı olduğunu göstermektedir. Ondan önceki ve sonraki fakihlerin hilafına Şürünbülâlî ve İbn Nuceym'in, iki farklı görüşün tercih edildiğine temas ederek bu meseledeki görüşün tercihi ihtilaf edildiğini anlatmak istedikleri anlaşılmaktadır. Halebî, *el-Mülteka* adlı eserinde tashîh-i iltizâmî yoluyla Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih ederken, ismi zikredilen eserin üzerine şerh yazan Şeyhîzâde ise, İmâmeyn'in görüşünü tercih etmektedir. Şeyhîzâde, Ebû'l-Leys'in İmâmeyn'in görüşünü tercih ettiğini ifade etmiştir.⁴¹³

Haskefî, Şürünbülâlî'nin *Mevâhib*'den nakille İmâmeyn'in görüşünün müftâ bih olduğunu zikretmiştir. Bu meselede Ebû Hanîfe'nin görüşünün delillerini zikreden İbn Âbidîn, Haskefî'nin tercih ibaresi üzerine İbnü'l-Hümâm'ın da Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih ettiğini, İbn Kutluboğa'nın bu konuda ele aldığı risalede Ebû Hanîfe'nin görüşünü uzun ve ayrıntılı bir şekilde gerekçelendirdiğini zikretmiştir. İbn Âbidîn'e göre İbnü'l-Hümâm'ın Ebû Hanîfe'nin görüşü için zikrettiği delil ve İbn Kutluboğa'nın risalesi dururken Ebû Hanîfe'nin görüşü terkedilmez. İbn Âbidîn resmü'l-müftî manzûmesi ve şerhine atıf yaparak ancak zaruret yahut delil zayıflığı sebebiyle Ebû Hanîfe'nin

⁴⁰⁹ İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 3/116.

⁴¹⁰ Trablusî, *Mevahibu'r-Rahmân*, 551.

⁴¹¹ Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, 3/122.

⁴¹² Molla Hüsrev, *Dürerü'l-Hükkâm*, 1/334.

⁴¹³ Şeyhîzâde (Damad Efendi), *Mecmeu'l-Enhur*, 2/170.

görüşünün terkedilebileceğini ileri sürmüştür.⁴¹⁴ İbn Âbidîn nikâh bahsinde zikredilen bu meselede görüş farklılıkların İmâmeyn ile Ebû Yûsuf arasında olduğunu kabul etmekle beraber, “Yalancı şahitlikle hâkimin hükmünün durumu” bahsinde, İbn Kutluboğa'nın risalesinden bir alıntıya yer vermiştir. Yer verdiği alıntı ise, İmam Muhammed'in *el-Asl* adlı eserindeki ibareleridir. Yukarıda geçtiği gibi İmam Muhammed Ebû Hanîfe'nin görüşüne yer verdikten sonra “Biz de bununla amel ederiz” demiştir. İbn Âbidîn, İmam Muhammed'in bu ibarelerinin, Tahâvî'nin İmam Muhammed'in Ebû Hanîfe'ye katıldığı şeklindeki naklini desteklediğini ifade etmiştir.⁴¹⁵

Yapılan incelemelerden anlaşıldığı üzere, İmâmeyn'in görüşünü ilk tercih eden fakih Ebü'l-Leys'tir. İbn Nuceym ve Şürübülâlî, her ne kadar ona atıf yaparak İmâmeyn'in görüşünün müftâ bih olduğunu ifade etseler de İbnü'l-Hümâm'ın Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih ettiğini de zikretmişlerdir. Yine İbnü'l-Hümâm'dan önce Cessâs, Kâsânî, Mergînânî ve Kâdîhân gibi fakihler de Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmişlerdir. Ebü'l-Leys'ten sonra İmâmeyn'in görüşünü ilk tercih eden fakih ise Trablusî'dir. Şürübülâlî, Şeyhîzâde ve Haskefî gibi fakihler Trablusî'yi takip ederek İmâmeyn'in görüşünü tercih etmişlerdir. Bununla birlikte, İbn Âbidîn'in belirttiği resmü'l-müftî ilkelerine göre bu meselede müftâ bih olanın Ebû Hanîfe'nin görüşü olduğu söylenebilir. Şöyle ki, farklı iki görüşün tashihi durumunda bunlardan hangisinin tercih edileceğine yönelik zikredilen ilkelere göre, tercih ehlinin çoğunluğunun tercihi dikkate alınır.⁴¹⁶ İbn Kutluboğa, ilgili meselenin aslı için ele aldığı risalede her ne kadar açık bir şekilde Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmese de İmâmeyn ile aynı görüşte olan Rafî ve İbn Kudâme gibi fakihlere verdiği cevap ve Ebû Hanîfe'nin görüşünü uzun bir şekilde savunması, daha sonra İbn Âbidîn nezdinde onun Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmesi için bir dayanak teşkil etmiştir. İbn Âbidîn, Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih ederken söz konusu risaleye atıf yaptığı gibi İbnü'l-Hümâm'ın tercih ve istidlaline de atıf yapmaktadır.

Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasındaki ihtilafın sebebi, iki tarafın yargı kararına dair farklı bakış açılarıdır. Fakihlerin tarihî süreç içerisinde belirttikleri farklı gerekçelerden anlaşıldığı üzere Ebû Hanîfe, hukukî istikrarını gözetmiştir. Zira hâkimin her davada zâhiren âdil olan şahitlerin şahitliğiyle hüküm vermelidir. Hâkimin hükmü sabit olduktan

⁴¹⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/52.

⁴¹⁵ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/406.

⁴¹⁶ İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, 157-158.

sonra onun aksini esas almak, kaosa ve devletin egemenliğinin ihlaline sebep olabilir.⁴¹⁷ Hz. Ali'den nakledilen rivayet de -özellikle Serahsî'nin açıklamalarıyla- Ebû Hanîfe'nin görüşünü desteklemektedir. Ebû Hanîfe'ye göre kısas ve had cezaları hariç hâkim, -adaleti zedeleyen bir durum olmadığı müddetçe- şahitlerin adil olup olmadıklarını araştırmaksızın onların zâhir halleriyle iktifa ederek âdil olduklarını hükmeder.⁴¹⁸ İmâmeyn'e göre ise hâkim her türlü davada şahitlerin hallerini araştırmalıdır. Hanefî fakihlerin yukarıdaki meseleyi ele alırlarken ilişkisi olmasına rağmen bu ihtilafa yer vermedikleri görülmektedir. Bununla birlikte Ebû Hanîfe'ye göre, emlak-i mürsele hariç diğer akit ve fesihlerde hâkimin hükmü inşâi iken İmâmeyn'e göre ise inşâi değil izhâridir.⁴¹⁹

2.3. Mehri Almadan Kadının Kendini Kocasına Teslim Etmeme Hakkı Meselesi

Nikâh akdinin sonucu olan mehirin tamamı nikâh akdinin yapıldığı mecliste teslim edilebileceği gibi bir kısmı veya tamamı daha sonra da teslim edilebilir. Peşin olarak ödenen mehre mehr-i muaccel, daha sonra ödenen mehre ise mehr-i müeccel denir.⁴²⁰

Eşlerin, mehri tamamının muaccelen teslim edileceği hususunda anlaşmaları veya mehri teslimi konusunda bir müddet belirtmemeleri durumunda, ittifakla kadının mehri almadan kendini kocasına teslim etmeme ve kocasıyla başka bir şehre taşınmama hakkı vardır.⁴²¹ Eşler, mehri belli bir tarihte teslim edileceği hususunda anlaşsalar, söz konusu tarihten sonra mehri almadığı gerekçesiyle kadının kendini kocasına teslim etmeme ve buna bağlı olarak onunla başka bir şehre taşınmama hakkı Hanefî mezhebinde ihtilafli bir konudur. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre bu durumda -ister belirlenen tarihten önce olsun isterse sonra olsun- kadının kendini kocasına teslim etmeme hakkı yoktur. Çünkü kadının bu hakkı ertelemekle düşmüştür. Nitekim sâkıt olan şey geri gelmez. Ebû Yûsuf'a göre bu durumda kadının kendini kocasına teslim etmeme hakkı vardır. Nitekim ona göre belirlenen tarihten önce kadının bu hakkı düşmez. Belirlenen tarihten sonra bu hakkının düşmemesi ise evlâdır.⁴²² Yukarıda zikredilenler, zifafın gerçekleşmediği

⁴¹⁷ Seyit Mehmet Uğur, “Şer’î Hükmün Sübûtinun Yargı Kararına Bağlılığı Meselesi: Hanefî Mezhebi Örneği”, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* IX/18 (2022), 288.

⁴¹⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, 8/30-31; Kârî, *Fethu bâbi'l-'inâye*, 3/131-132.

⁴¹⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, 16/181-82.

⁴²⁰ Aydın, “Mehir”, 28/390.

⁴²¹ İtkânî, *Gayetü'l-Beyân*, 5/97.

⁴²² Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i'*, 2/289; Kâdihân, *Şerhul-Camii's-Sağîr*, 702; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/145.

durumlarda geçerlidir. Zifaf gerçekleştikten sonra, mehri almadığı gerekçesiyle kadının kendini kocasına teslim etmeme ve onunla başka bir şehre taşınmama hakkı ise İmâmeyn ile Ebû Hanîfe arasında ihtilafli bir meseledir. Ebû Hanîfe'ye göre, zifaf gerçekleşse bile mehri alana kadar kadının kendini kocasına teslim etmeme ve onunla başka bir şehre taşınmama hakkı vardır. İmâmeyn'e göre ise kadının böyle bir hakkı yoktur. Burada iki hususa temas etmek gerekir. İlk olarak kadın eğer küçük veya akıl hastası ise yahut zifafa zorla girmişse, Ebû Hanîfe ile İmâmeyn'in ittifakıyla bu durumda kadının mehri alana kadar kendini kocasına teslim etmeme hakkı vardır. Halvet durumunda da hüküm aynıdır.⁴²³ Diğer husus ise, Ebû Hanîfe'nin görüşüyle ilgilidir. Ebû Hanîfe kadının her ne kadar mehri almadan kendini kocasına teslim etmeme hakkının olduğunu belirtse de Hanefî fakihler, bu durumdaki mehrin mehr-i muaccel olduğunu kaydetmişlerdir.⁴²⁴ Mehr-i muaccel, eşler tarafından belirlenmemişse örfe bakılır. Çünkü örfle sabit olan şey şart kılınmış gibidir.⁴²⁵ Eğer örfle göre mehrin bir kısmı muaccel bir kısmı müeccel olarak ödeniyorsa, mehre ve kadının durumuna bakılır. Böyle bir kadına mehrin tamamından muaccel olarak verilmesi gereken miktar belirlenir. Kadının kendini kocasına teslim etmeme ve onunla başka bir şehre taşınmama hakkı ise, bu şekilde belirlenen mehr-i muacceli almaması durumunda sabit olur. Ancak eşler, mehrin tamamını -muaccel müeccel ayrımı yapmadan- peşinen teslim edileceği konusunda anlaşsalar, örfle bakılmaz. Çünkü açıkça söylenen şeyin delaleti örfün delaletinden güçlüdür.⁴²⁶ Bu mesele incelenirken bu iki husus göz önünde bulundurulmalı. Tekrara düşmemek için bu iki hususa temas edilmeyecektir.

Bu ihtilaf, kadının hangi durumlarda nâşize olacağı, erkeğe lazım gelen nafaka gibi önemli konularla da irtibatlıdır. Öyle ki, Ebû Hanîfe'ye göre kadın, mehri almadığı gerekçesiyle kendini kocasına teslim etmediği veya onunla başka bir şehre taşınmayı kabul etmediği zaman nâşize sayılmaz, koca da karısının nafakasını ödemekle yükümlüdür. İmâmeyn'e göre ise, kadının böyle bir hakkı olmadığı için bu durumda kadın nâşize olur ve kocasına nafaka lazım gelmez. Çalışmamızda incelenecek mesele, Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasındaki ihtilafli olan meseledir. Yani zifaf gerçekleştikten sonra, mehri almadığı gerekçesiyle kadının kendini kocasına teslim etmeme ve onunla başka bir

⁴²³ İtkânî, *Gayetü'l-Beyân*, 5/98.

⁴²⁴ Merginânî, *el-Hidâye*, 1/206; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 3/370.

⁴²⁵ Kâdîhân, *Fetâvâ Kadîhân*, 1/337.

⁴²⁶ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/144.

şehre taşınmama hakkı şeklindeki meseledir. Aşağıda görüleceği üzere bu meselede farklı fakihler tarafından bir yerde Ebû Hanîfe bir yerde İmâmeyn'in görüşü müftâ bih sayıldığı gibi üç imamın görüşlerinin terkedildiği durumlar da olmuştur.

İmam Muhammed, bu meseleyi *el-Câmi 'u's-Sağîr* adlı eserinde ele almaktadır. İmam Muhammed yukarıda zikri geçen farklı durumlara temas etmeden çalışmamızda incelenecek meseleye yer vermektedir. Ebû Hanîfe'nin ismini zikretmeden önce onun görüşüne yer vermekte, sonra "Ebû Yûsuf ve Muhammed şöyle dediler..." diyerek kendinin ve Ebû Yûsuf'un görüşünü zikretmektedir.⁴²⁷

Tahâvî, gerekçelere yer vermeden Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in görüşlerine yer vererek İmâmeyn'in görüşünü tercih etmektedir.⁴²⁸ Fakat şunu belirtmek gerekir ki, Tahâvî'nin bu tercihi -tespit edildiği kadarıyla- hiçbir fakih tarafından zikredilmemiştir. İmâmeyn'in görüşünü tercih eden sonraki fakihler Tahâvî'ye değil, başka fakihlere atıf yapacaklardır.

Cessâs, ilgili meseleyi şerh ederken Tahâvî'nin tercih ibaresini hafifederek tashih-i iltizâmî yoluyla Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmiştir. Cessâs şöyle der: "Ebû Hanîfe'ye göre mehir, nikâh akdi gereğince gerçekleşen her birlikteliğin bedelidir. Evlilik süresince sadece bir kısım birlikteliklerin bedeli olduğunu iddia etmek doğru değildir. Nitekim böyle olsaydı, koca ikinci birlikteliği bedelsiz bir şekilde gerçekleştirmiş olurdu. Bu ise fasittir. Mehir, birinci birlikteliğin bedeli olduğu gibi ikinci birlikteliğin de bedeli iken, bir kez gerçekleşen birliktelikten sonra kadının kendini kocasına teslim etmeme hakkı sabit olmuştur." Cessâs, Ebû Hanîfe'nin görüşünü bu şekilde savunduktan sonra olası itirazlara da cevap vermektedir.⁴²⁹ Ayrıca Cessâs, nafaka ve mehrin miktarı konusunda eşlerin ihtilafa düşmeleri bahislerinde delilleri serdederken "Tıpkı kadının mehri almadan kendini kocasına teslim etmemesi gibidir" demekte, bu konudaki ihtilafa yer vermeden sadece Ebû Hanîfe'nin görüşüne yer vermektedir.⁴³⁰

Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin *Nevâzil*'ine bakıldığında, onun ilgili meseleye üç farklı yerde temas ettiği görülmektedir. İlkinde Ebü'l-Kâsım es-Saffâr'dan (ö. 326/938) nakille, ikince yerde ise, herhangi bir fakihin fetvasına yer vermeden kadının bu hakkının

⁴²⁷ Muhammed b. Hasan Şeybânî, *el-Câmi 'u's-Sağîr*, thk. Mehmet Boynukalın (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2009), 106.

⁴²⁸ Tahâvî, *el-Muhtasar*, 1/188.

⁴²⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, 4/431.

⁴³⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, 4/415; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, 5/314.

düştüğünü ifade etmektedir.⁴³¹ Kadının kocasıyla başka bir şehre taşınmayı kabul etmeme hakkı meselesine yer verirken, Ebü'l-Leys, es-Saffâr'dan nakille, ister mehrin tamamını almış olsun isterse almamış olsun, kadının - fesad-ı zaman sebebiyle- kocasıyla başka bir şehre taşınmama hakkının olduğunu zikreder, kendisi de bu görüşü tercih ettiğini kaydetmektedir.⁴³² Görüldüğü gibi zikri geçen iki fakih, mehri almadığı gerekçesiyle kadının kendini teslim etmeme konusunda İmâmeyn'in görüşünü tercih ederken, kadının kocasıyla başka bir şehre çıkmama meselesinde ise, üç imamın görüşlerini terk ederek fesad-ı zaman sebebiyle yeni bir görüş bildirmişlerdir. es-Saffâr ve Ebü'l-Leys'in bu tercihleri sonraki fakihler için son derece yönlendirici olmakla beraber -aşağıda görüleceği gibi- fakihler tarafından farklı şekillerde anlaşılmış ve hakkında çeşitli açıklamalar yapılmıştır.

Kudûrî, *et-Tecrîd* ve Kerhî'nin muhtasarına yazdığı şerhte ilgili meseleye temas etmiş, her iki eserde Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in görüş ve gerekçelerini zikretmiştir. Kudûrî'nin belirttiği üzere, İmâmeyn'e göre mehre bedel olan şey, kadının kendini kocasına teslim etmesidir. Kadın bir kere kendini kocasına teslim ettikten sonra bir daha teslim etmeme hakkı düşmektedir. Bu mesele satıcının malı teslim etmesine benzemektedir. Satıcının malı teslim ettikten sonra bir daha geri alma hakkı yoktur. Ebû Hanîfe'ye göre mehre bedel olan şey kadının kendini teslim etmesi değil, kocanın istimtâ'dır. Zifafın bir kez gerçekleşmesiyle -mehr in tamamını almadığı gerekçesiyle- kadının kendini kocasına teslim etmeme hakkı düşmez. Bu durumu da satışa kıyas etmek doğru değildir. Nitekim satışta satıcı malını geri almak ister, bu hususun nikâhta olması ise düşünülmez.⁴³³ Kudûrî'nin, bu açıklamaları *Şerhu Muhtasari'l Kerhî*'de yer almaktadır. *et-Tecrîd*'de ise, Ebû Hanîfe'nin "mehre bedel olan şey istimtâ'dır" şeklindeki kanaatini şöyle açıklamaktadır: "Mehre bedel olan şey, nikâh akdi gereğince gerçekleşen her istimtâ'dır. Zira mehre bedel olan şey ilk zifaf olsaydı, o zaman ikinci seferde kadının kendini kocasına teslim etmemesi gerekir. Çünkü bu durumda kadın mehre bedel olan şeyi teslim etmiştir."⁴³⁴ Delilleri serdetme ve tartışma üslubundan da anlaşılacağı üzere Kudûrî her iki eserde tashih-i iltizâmî yoluyla Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmiştir.

⁴³¹ Ebü'l-Leys, *En-Nevâzil*, 340, 376.

⁴³² Ebü'l-Leys, *En-Nevâzil*, 366.

⁴³³ Kudûrî, *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*, 3/485, 486.

⁴³⁴ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 9/4696.

Kâsânî, ilgili meseleyi ele alırken Kudûrî'nin zikrettiği gerekçeleri zikretmekle birlikte, Ebû'l-Kâsım es-Saffâr'ın, kadının kendini teslim etmeme konusunda İmâmeyn'in görüşüyle, kocasıyla başka bir şehre taşınma konusunda ise Ebû Hanîfe'nin görüşüyle fetva verdiğini kaydetmektedir.⁴³⁵ Şunu belirtmek gerekir ki Kâsânî'nin bu açıklaması sonraki fakihler tarafından da benimsenecektir. Ancak bu açıklama, pek dakik değildir. Bu açıklamaya aşağıda temas edileceği için burada bu kadarı ile yetinilmektedir.

Mergînânî görüş farklılıklarına ve kısmen gerekçelere yer vermektedir.⁴³⁶ Mergînânî, tashih-i iltizâmî yoluyla Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmektedir.

Kâdîhân -*Şerhu'l-Cami'i's-Sağîr* adlı eserinde- ve Burhanüddîn el-Buhârî, Kâsânî gibi görüş farklılıklarına ve gerekçelere yer vermekle birlikte Ebû'l-Kâsım es-Saffâr'ın, kadının kocasıyla başka bir şehre çıkmaması hususunda Ebû Hanîfe'nin görüşüyle, kendini kocasına teslim etmeme hususunda ise İmâmeyn'in görüşüyle fetva verdiğini ifade etmişlerdir.⁴³⁷ el-Buhârî buna ilave olarak bazı meşâyihin es-Seffâr'ın görüşünü güzel bulduklarını zikretmiştir.⁴³⁸ Kâdîhân, Ebû'l-Kâsım görüşünü *Şerhul-Camii's-sağîr*'de bu şekilde zikrederken, *el-Fetâvâ* adlı eserinde Ebû'l-Kâsım ve Ebû'l-Leys'in görüşlerine farklı şekilde temas etmektedir. Kâdîhân *el-Fetâvâ*'da, zâhiru'r-rivâye'ye göre kocanın mehri teslim ettikten sonra eşiyle başka bir şehre çıkabileceğini, fakat fesad-ı zaman sebebiyle Ebû'l-Kâsım ve Ebû'l-Leys'in kocanın karısıyla -kadınının istememesi halinde- başka bir şehre taşınma hakkının olmadığı görüşünde olduklarını nakletmektedir.⁴³⁹ *Şerhul-Camii's-sağîr*'deki açıklamalarından ayrı olarak Kâdîhân *el-Fetâvâ*'da, zikri geçen iki fakihin görüşlerinin zâhiru'r-rivâyeden farklı olduğunu -zımnen- ifade etmektedir.

Mevsîlî, ilgili meselede Ebû Hanîfe'nin görüşünü tashih-i iltizâmî yoluyla tercih etmekle birlikte kadının ister mehri almış olsun isterse almamış olsun kocasıyla başka bir şehre taşınmama hakkının olduğu yönündeki görüşün -kime ait olduğunu söylemeden- müftâ bih olduğunu kaydetmektedir. Mevsîlî'nin, kadının kocasıyla başka bir şehre taşınmaması mevzusundaki müftâ bih olan görüşe yer verirken Kâsânî ve Burhanüddîn el-Buhârî gibi

⁴³⁵ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i*, 2/289-290.

⁴³⁶ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/206.

⁴³⁷ Kâdîhân, *Şerhul-Camii's-Sağîr*, 700-701.

⁴³⁸ Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 3/100.

⁴³⁹ Kâdîhân, *Fetâvâ Kadîhân*, 1/337, 339.

önceki fakihlerden ve kendisinden sonra gelecek fakihlerden daha dakik bir tavır sergilediği görülmektedir.⁴⁴⁰

Nesefî, görüş farklılıklarına temas etmeksizin sadece Ebû Hanîfe'nin görüşüne yer vermektedir.⁴⁴¹ Zeylaî, İtkânî ve Bedreddîn el-Aynî, görüş farklılıklarına ve gerekçelere yer vermekle beraber Kâsânî ve Burhânüddîn el-Buhârî'nin naklettikleri şekilde Ebü'l-Kâsım es-Saffâr ve Ebü'l-Leys'in görüşlerini nakletmişlerdir.⁴⁴² İtkânî ve Bedreddîn el-Aynî -Zeylâî ve diğer fakihlerden farklı olarak- Ebü'l-Kâsım ve Ebü'l-Leys'in görüşlerine yer verirken Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî'nin adı geçen iki fakihten nakille bu görüşü benimsediği, fetva için bu görüşün daha uygun olduğunu kaydetmektedirler. Böylelikle Ebü'l-Kâsım ve Ebü'l-Leys'in görüşlerini olduğundan farklı bir şekilde nakleden ilk fakihin Pezdevî olduğu anlaşılmaktadır.

İbnü'l-Hümâm, Mergînânî'nin ibaresini şerh ederken Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in görüşlerini açıklamakta, -diğer fakihlerden farklı olarak- Ebü'l-Leys'in “Kadın, mehri almış veya almamış olsun, kocasının onu kendi memleketinden başka memlekete çıkarma hakkı yoktur” şeklindeki görüşünün Ebü'l-Leys'in kendisine ait olduğunu ifade etmektedir. İbnü'l-Hümâm, Ebü'l-Leys'in bu görüşüne yöneltilen bir itiraza da cevap vermektedir.⁴⁴³ İbnü'l-Hümâm'ın meseleyi bu şekilde ele almasıyla ilgili şunlar söylenebilir: İbnü'l-Hümâm, kadının kendini teslim etmeme konusunda Ebû Hanîfe'nin görüşünü, kadının kocasıyla başka bir şehre taşınması konusunda ise Ebü'l-Leys'in görüşünü tercih etmiştir. Kadının kocasıyla başka bir şehre taşınması hususundaki tercihinin yer verirken tercih ettiği görüşün Ebü'l-Leys'in kendi görüşü olduğunu açıkça söyleyerek -birçok fakihin aksine- Ebü'l-Leys'in görüşünü doğru bir şekilde nakletmiştir.

İbn Nüceym, birçok fakihin naklettiği şekliyle, Pezdevî'ye atıf yaparak “Ebü'l-Kâsım ve Ebü'l-Leys, kadının kocasıyla başka bir şehre taşınma konusunda Ebû Hanîfe'nin görüşüyle, kadının kendini teslim etmemesi konusunda İmâmeyn'in görüşüyle fetva vermişlerdir” şeklindeki açıklamaya yer vermiştir. Ancak daha sonra kadının kocasıyla başka bir şehre taşınmama hakkı meselesinde, Ebü'l-Leys'in görüşünün zâhiru'r-

⁴⁴⁰ İsmi geçen fakihlerin, Ebu'l-Kâsım es-Seffâr ve Ebü'l-Leys'ten naklettikleri görüşle alakalı açıklamaya aşağıda temas edildiğine Mevsilî'nin neden bu fakihlerden daha dakik olduğu anlaşılacaktır. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/108.

⁴⁴¹ Nesefî, *Kenzü'd-dekâ'ik*, 260.

⁴⁴² Zeylaî, *Tebyînü'l-Haka'ik*, 2/156; İtkânî, *Gayetü'l-Beyân*, 5/98-99; Aynî, *el-Binâye*, 5/188, 189.

⁴⁴³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 3/372, 377.

rivâyedeki görüşten farklı olduğunu kaydetmiştir. İbn Nüceym bu son açıklamasından sonra kadının kocasıyla başka bir şehre taşınmama hakkı meselesinde Ebü'l-Leys'in görüşüyle fetva vermenin daha doğru olduğunu ifade etmiştir.⁴⁴⁴ İbn Nüceym, İbnü'l-Hümâm'a benzer bir tavır sergilemiştir.

el-Fetâvâ'l-Hindiyye'de ilgili meseleye temas edilirken, görüş farklılıkları zikredilmiş, Burhânüddîn el-Buhârî'den "Ebü'l-Kâsım ve Ebü'l-Leys, kadının kocasıyla başka bir şehre taşınma konusunda Ebû Hanîfe'nin görüşüyle, kadının kendini teslim etmeme konusunda İmâmeyn'in görüşüyle fetva vermişlerdir. Bazı meşâyih de bu iki fakihin görüşünü güzel bulmuşlardır" şeklindeki nakle yer verilmiştir.⁴⁴⁵

Haskefî görüş farklılıklarına yer vermeden Ebû Hanîfe'nin görüşüne yer vermiştir. İbn Âbidîn ise görüş farklılıklarına yer vererek meseleyi ele almış, sarahaten bir tercih yapmamıştır.⁴⁴⁶

Konuyla alakalı müftâ bih görüşlere yer veren fakihlerin, Ebü'l-Kâsım ve Ebü'l-Leys'ten yaptıkları nakiller üzerine durulması gerekir. Ebü'l-Leys'ten sonra gelen ve İmâmeyn'in görüşünü tercih eden fakihler, "Ebü'l-Kâsım ve Ebü'l-Leys, kadının kocasıyla başka bir şehre taşınması konusunda Ebû Hanîfe'nin görüşüyle, kendini teslim etmeme konusunda ise İmâmeyn'in görüşüyle fetva vermişlerdir" şeklinde pek de isabetli olmayan bir nakle yer vermişlerdir. Zira Ebü'l-Leys'in *Nevâzil*'ine bakıldığında, kadının kendini kocasına teslim etmeme konusunda İmâmeyn'in görüşüyle fetva verdikleri doğru ise de kadının başka bir şehre taşınması konusunda Ebû Hanîfe'nin görüşüyle fetva verdikleri kısmın yanlış olduğu görülmektedir. Çünkü Ebü'l-Kâsım ve Ebü'l-Leys, kadın ister mehri almış olsun isterse almamış olsun -fesad-ı zaman sebebiyle- onun kocasıyla başka bir şehre taşınmama hakkının olduğunu zikretmektedirler.⁴⁴⁷ Ebû Hanîfe ise, kadının bu hakkını mehri almamasına bağlamıştır. Fesad-ı zaman sebebiyle kadının -ister mehri almış ister almamış olsun- kocasıyla başka bir şehre taşınmama hakkının olduğu yönündeki görüş ile mehri almadığı gerekçesiyle bu hakkın sabit olduğu yönündeki görüş birbirinden farklıdır. Pezdevî, Kâsânî, Burhanüddîn el-Buhârî, Zeylaî, İtkânî ve Aynî gibi fakihler, az

⁴⁴⁴ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 3/191-192.

⁴⁴⁵ Burhânüddîn, *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, 1/317.

⁴⁴⁶ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/143-144.

⁴⁴⁷ Ebü'l-Leys, *En-Nevâzil*, 366.

önce zikredilen yanlış nakle yer vermişlerdir.⁴⁴⁸ Kâdîhân ve İbn Nüceym her ne kadar bu nakle yer verseler de Ebü'l-Kâsım ve Ebü'l-Leys'in belirttikleri görüşlerin kendi tercihleri olduğunu açıkça söylemişlerdir. Bununla birlikte bu nakille alakalı doğrudan bir açıklama yapmamışlardır.⁴⁴⁹ Mevsilî ve İbnü'l-Hümâm ise, bu yanlış nakle hiç yer vermemekte ve Ebü'l-Kâsım ile Ebü'l-Leys'in kadının kocasıyla başka bir şehre taşınma konusuyla alakalı görüşlerini tercih etmektedirler. Bu görüşün zâhiru'r-rivâyeden farklı olduğuna da işaret etmişlerdir.⁴⁵⁰ Tespit edildiği kadarıyla Ebü'l-Kâsım ve Ebü'l-Leys'in -kadının kocasıyla başka bir şehre taşınma konusuyla alakalı- görüşlerinin yanlış bir şekilde nakledilmesine yönelik hiçbir eleştiri yapılmamıştır. Yaptığımız inceleme sonucundaki tespitimize göre bu nakildeki yanlışlığın ilk kaynağı Pezdevî'dir. Pezdevî ilgili görüşü bu şekilde naklettikten sonra muhtemelen diğer fakihler ilk kaynak olan *Nevâzil*'e bakmadan Pezdevî'nin bu nakline itimat ederek aynı şekilde nakletmişlerdir. Nitekim İbn Âbidîn *Şerhu 'Ukûdi resmi 'l-müftî* adlı eserinde mezhepte bu şekilde yapılan yanlış nakillere temas etmiştir. İbn Âbidîn'in ifade ettiği gibi birçok eserde yanlış bir görüş nakledilebilir. Bu yanlış görüşün nakline ilk yer veren kimse yanlış ve görüşü yanlış bir şekilde naklettikten sonra ondan sonra gelenler onu takip etmiş olabilirler.⁴⁵¹

Görüldüğü üzere bu meseleyle irtibatlı olan iki durum bulunmaktadır. İlki, mehri almadığı gerekçesiyle kadının kendini kocasına teslim etmemesi, ikincisi ise, aynı gerekçeyle kadının kocasıyla başka bir şehre taşınmayı kabul etmemesidir. İlk durumda Tashîh-i iltizâmî yoluyla Kudûrî, Cessâs, Neseî ve İbnü'l-Hümâm gibi Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih eden fakihler olduğu gibi Ebü'l-Kâsım es-Saffâr, Ebü'l-Leys, -bu iki fakih referans göstererek- Pezdevî, Kâsânî, Burhanüddîn el-Buhârî, Zeylâ ve İtkânî gibi İmâmeyn'in görüşünü tercih eden fakihler de olmuştur. İkinci durumda ise, üç imamın görüşü terkedilmiş, Ebü'l-Kâsım ve Ebü'l-Leys'in görüşüyle fetva verilmiştir. Pezdevî'den itibaren birçok fakihin yer verdiği nakil ise doğru değildir. Muhtemelen bu meselenin iki durum şeklinde ele alınması nedeniyle İmâmeyn'in görüşünü tercih eden fakihler Tahâvî'ye hiç atıf yapmamışlardır. Çünkü Tahâvî, her iki durumda da İmâmeyn'in görüşünü tercih etmektedir.

⁴⁴⁸ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i*, 2/290; Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 3/100; Zeylâ, *Tebyînü'l-Haka'ik*, 2/156; İtkânî, *Gayetü'l-Beyân*, 5/98; Aynî, *el-Binâye*, 5/188, 189.

⁴⁴⁹ Kâdîhân, *Fetâvâ Kadîhân*, 1/337; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 3/191-192.

⁴⁵⁰ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/108; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 3/372, 377.

⁴⁵¹ İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, 53.

Bu meseledeki ihtilafın sebebi Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in mehre birbirinden farklı anlamlar yüklemeleridir. İmâmeyn, mehri kadının kendini kocasına teslim etmesinin bedeli kabul ederken, Ebû Hanîfe, mehri istimtâ'ın bedeli olarak görmektedir. Ebû Hanîfe'nin görüşünü temellendiren fakihler, temelde Cessâs ve Kudûrî'nin açıklamalarına dayanmışlardır. İmâmeyn'in görüşünü tercih eden fakihler ise bu tercihin sebebine yer vermemektedirler. Fakihler, genellikle İmâmeyn'in görüşünü tercih ederken -tercih sebebini zikretmeden- Ebü'l-Kâsım ve Ebü'l-Leys'in tercihlerine atıf yapmaktadırlar. Bu iki fakihin tercihinin bakıldığında da, İmâmeyn'in görüşünü tercih etmelerinin nedenini zikretmedikleri görülmektedir. Bu iki fakihin, kadının kocasıyla başka bir şehre taşınmayı kabul etmeme hakkı meselesinde üç imamın görüşünün hilafına verdikleri fetvanın sebebi olarak ise açıkça fesad-ı zaman kaydedilmektedir.

Müftâ bih görüşün -fesadı zaman gibi- şartlara göre nasıl değiştiği ve zâhiru'r-rivâyeye muhâlif olabileceği konusundaki İbn Âbidîn'in açıklamaları oldukça önemlidir. İbn Âbidîn müftâ bih görüşün zâhiru'r-rivâyenin hilafına olması konusunda şöyle der: “Bu durumda ‘fetvada ihtilaf olursa zâhiru'r-rivâyedeki görüşler terk edilmez’ denilmez. Çünkü bu, zamanın değişmesine dayanmayan durumlarda geçerlidir. Velvâlicî'nin ibareleri de yaptığımız bu açıklamaya işaret etmektedir.” İbn Âbidîn söylediklerini ücret mukabilinde Kur'an öğretme örneğiyle açıklamaktadır. Öyle ki, üç imam Kur'an'ı ücretle öğretmeye cevaz vermemişlerdir. Fakat zaruretten dolayı meşâyih, üç imama muhâlefet ederek farklı bir görüş benimsemişlerdir. Bu meselde müftâ bih olan da meşâyihin görüşüdür. İbn Âbidîn bu durumu şöyle açıklar: “Bu öyle bir zarurettir ki, İmamın (Ebû Hanîfe) zamanında olsaydı o da buna cevaza verirdi. Dolayısıyla meşâyihin verdikleri görüş de hükmen İmamın mezhebi sayılır.” Daha sonra İbn Âbidîn, Bezzâzî'den nakille⁴⁵² her ne kadar ismiyle değil de “Kadı” şeklindeki lakabıyla zikretse, Zahîrüddîn el-Mergînânî'nin (ö. 506/1112) Ebü'l-Leys'e yönelik itirazına⁴⁵³ cevap verir.⁴⁵⁴ Ayrıca Haskefî'nin el-Bezzazî'nin (ö. 827/1424) görüşünü yanlış bir şekilde naklettiğini kaydettikten sonra fesad-ı zamana gibi sebeplerle fetvanın değişmesine yönelik bir açıklama yapar. İbn Âbidîn'in, bu durumda fetvanın mutlak olarak Ebü'l-Leys veya zâhiru'r-rivâyeye göre olmayacağını, müftinin takdirine bırakılması gerektiğini ifade

⁴⁵² Bkz. Hâfızüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî Bezzâzî, *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, thk. Sâlim Mustafa Bedrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 1/118-119.

⁴⁵³ İtkânî, *Gayetü'l-Beyân*, 5/103; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 3/376.

⁴⁵⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/146-148.

etmiştir. Haskefi, bazı eserlerde kadının kocasıyla başka bir şehre taşınabilmesi için kocanın güvenilir biri olmasını şart koşulduğunu ifade etmiştir⁴⁵⁵. İbn Âbidîn ise, müftinin fetva vermeden önce kocanın durumuna bakması gerektiğine vurgu yapmıştır. İbn Âbidîn'e göre koca eğer güvenilir değilse müftinin zâhiru'r-rivâyeye göre fetva vermesi helal değildir. Çünkü İmamın mevcut durumda aynı görüşle fetva vermeyeceği kesindir. Nitekim kocanın amacı ailesinden ve şehrinden uzaklaştırarak karısına eziyet etmek veya onun parasına el koymak olabilir. Bu eziyetin bir örneği olarak İbn Âbidîn, başka bir şehre taşındıktan sonra kocanın karısını köle olarak sattığına dair yaşanmış bir olaya yer verir. Diğer yandan koca, geçimini sağlayabilmek için başka bir şehre taşınmak zorunda kalabilir. Bu durumda eğer koca güvenilir ise, zâhiru'r-rivâyenin hilafı olan Ebü'l-Leys'in görüşüyle fetva vermek caiz değildir. Öyle ki, bu görüşün illeti olan zarar bu durumda yoktur. Yine bu durumda zâhiru'r-rivâye'nin hilafına görüş bildiren Ebü'l-Kâsım ve Ebü'l-Leys'in belirttikleri görüşle fetva vermeyecekleri de kesindir.⁴⁵⁶

Bu bölümde son olarak, münakehat bahislerinde Ebû Yûsuf'un Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e muhalif müftâ bih olan iki, İmam Muhammed'in Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'a muhalif iki görüşünün mezhepte müftâ bih hale geldiğini ifade etmek gerekir. Çalışmamız İmâmeyn'in ittifak ettikleri ve Ebû Hanîfe'ye muhalif müftâ bih görüşleri olduğu için, İmâmeyn'den her birinin görüşlerinin müftâ bih olduğu meselelerin tahliline yer verilmeyecektir.

Ebû Yûsuf'un tek başına görüşlerinin müftâ bih olduğu meseleler şunlardır: Zenginlik cihetinden denklik. Ebû Yûsuf'a göre zenginlik cihetinden denklik aranmaz. Müftâ bih olan da bu görüştür.⁴⁵⁷ Diğer mesele ise, hâkimin diğer hâkime gönderdiği mektubun şahitlere okumasıdır. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre mektup gönderen hâkim, mektubunun içeriğini şahitlere okuyup teslim etmesi gerekir. Ebû Yûsuf'a göre ise, bu şart değildir. Şahitlerin mektup gönderen hâkimden aldıklarına şahitlik etmeleri yeterlidir. Müftâ bih olan Ebû Yûsuf'un görüşüdür.⁴⁵⁸

İmam Muhammed'in görüşünün müftâ bih olduğu iki mesele şunlardır: Çocuğun nesebeinin sübutu meselesi. Evlendikten altı ay sonra dünyaya gelen çocuğun nesebi sabit

⁴⁵⁵ Haskefi, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 193.

⁴⁵⁶ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/147.

⁴⁵⁷ Mahbûbî, *Şerhu'l-Vikâye*, 3/24; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 3/301; İbn Kutluboğa, *et-Tashîh*, 325.

⁴⁵⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 7/292; İbn Kutluboğa, *et-Tashîh*, 446.

olur. Altı aydan az bir müddet içerisinde dünyaya gelen çocuğun nesebi ise sabit olmaz. Tarafeyn'e göre bu altı aylık sürenin başlangıcı eşlerin nikâh tarihidir. İmam Muhammed'e göre ise ilk birlikteliktir. Müftâ bih olan İmam Muhammed'in görüşüdür.⁴⁵⁹ Diğeri ise, iki kadının sütünün karışması halinde iki kadınla hısımlık olup olmamasıdır. Ebû Yûsuf ve Ebû Hanîfe'den nakledilen iki rivayetten birine göre, sütün çoğu hangi kadına aitse o kadınla hısımlık olur. İmam Muahammed'e göre ise, mutlak olarak iki kadınla hısımlık olur. Müftâ bih olan İmam Muhammed'in görüşüdür.⁴⁶⁰

3. DEĞERLENDİRME

Münakehât bahisleri çerçevesinde İmâmeyn'in görüşlerinin müftâ bih olduğu meselelerin tahlili sonucunda şunlar söylenebilir: Hanefî mezhebinde bazı meselelerde erken dönemden itibaren Ebû Hanîfe'nin görüşü terkedilmiş, İmâmeyn'in görüşleri tercih edilmiştir. Örneğin "Nikâhta davalıya yemin teklif edilmesi" meselesinde İmâmeyn ile arasında bir kişi bulunan Nusayr el-Belhî, Ebû Hanîfe'nin görüşünü terk edip İmâmeyn'in görüşüyle fetva vermiştir. Yine "Meslek ve zanaat cihetinden denklik" meselesinde Ebü'l-Leys İmâmeyn'in görüşünü tercih etmiş, "Vekilin müvekkilini dengi olmayan bir kadınla evlendirmesi" meselesinde ise Halvânî, yine İmâmeyn'in görüşünü tercih etmiştir. Fakat şunu belirtmek gerekir ki, ismi geçen fakihler İmâmeyn'in görüşlerini tercih etmelerine rağmen, bu görüşler hemen bu fakihlerden sonra mezhepte müftâ bih hale gelmemiştir. Mezhepteki müftâ bih görüşün belirlenmesinde her ne kadar ismi zikredilen fakihlerin etkisi olsa da onlardan sonra gelen fakihler yine tashih-i iltizâmî yoluyla Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih etmişlerdir. İmâmeyn'in görüşleri mezhepte müftâ bih olarak kabul edilmesi, Kâdîhân ve İbnü'l-Hümâm gibi fakihlerin tercihiyle birlikte olmuştur.

Muhtasarındaki meselelerin %75'inde Ebû Hanîfe'ye muhalif görüşleri tercih eden Tahâvî⁴⁶¹, ilgili meselelerin çoğunda İmâmeyn'in görüşlerini tercih etmesine rağmen, Ebü'l-Leys, Ebu'l-Kâsım es-Saffâr gibi meşâyih kadar etkili olmamıştır. "Eşlerin vefatı durumunda varisler arasında mehrin belirlemedeki ihtilaf" meselesinde olduğu gibi birbiriyle irtibatlı iki farklı meselede İmâmeyn'in görüşünü tercih etmesi nedeniyle

⁴⁵⁹ Merginânî, *el-Hidâye*, 1/205; Mahbûbî, *Şerhu'l-Vikâye*, 3/36; İbn Kutluboğa, *et-Tashîh*, 334.

⁴⁶⁰ Merginânî, *el-Hidâye*, 1/219; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 3/454-455; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 3/245.

⁴⁶¹ Bulut, *Ebu Ca'fer et-Tahavi'nin Muhtasar'ındaki tercihleri*, 108.

muhtemelen onun tercihinine hiç atıf yapılmamıştır. Zira ilgili iki meseleden sadece birinde İmâmeyn'in görüşü müftâ bih olarak kabul edilmiştir. İbn Nüceym, "Haramlık doğuran süt emme süresi" meselesinde kendisi de İmâmeyn'in görüşünü tercih etmesine rağmen, ondan önce İmâmeyn'in görüşünü tercih eden İbnü'l-Hümâm'ın Tahâvî'ye atıf yapmasını eleştirmektedir. Bu durum, fakihlerin ilgili meselelerde İmâmeyn'in görüşünü tercih etmelerine rağmen, bazı meselelerde Tahâvî'nin tercihinine yer vermemeleri konusunda bir ipucu barındırmaktadır.

Tahâvî'nin muhtasarına şerh yazan Cessâs ise, meseleleri ele alırken izlediği üslubundan da anlaşıldığı üzere, Tahâvî'nin aksine kendini Ebû Hanîfe tarafında konumlandırarak tahsih-i iltizâmî yoluyla onun görüşünü tercih etmektedir. Mevsilî'nin, Cessâs'ın bir mesele hariç tüm meselelerde Ebû Hanîfe'nin görüşlerini tercih ettiğini ifade etmesi⁴⁶² de yapılan bu değerlendirmeyi destekler mahiyettedir. Aynı durumun bir benzerinin de Kudûrî'de görüldüğü söylenebilir. Özellikle İmâm Şâfiî'nin görüşlerini zikrederek meseleleri ele aldığı *et-Tecrîd* isimli hilaf eserinde bu durum açık bir şekilde görülmektedir. Tahlil edilen meselelerin çoğunda Şâfiî İmâmeyn ile aynı görüştedir. Kudûrî, muhtemelen bu nedenle kendini Ebû Hanîfe tarafında konumlandırmıştır. Aynı şekilde Cessâs, Ebû Hanîfe'ye muhalif görüşlerin çokça tercih edildiği Tahâvî'nin muhtasarına şerh yazdığı için de kendini Ebû Hanîfe tarafında konumlandırmış olabilir. Şunu belirtmek gerekir ki, Ebû Hanîfe'nin görüşünü gerekçelendiren fakihler, temelde Cessâs, Kudûrî ve Serahsî'nin zikrettikleri gerekçeleri esas almışlardır. Bununla birlikte, özellikle Cessâs'ın zikrettikleri tüm gerekçeler sonraki fakihler tarafından zikredilmeyebilir. Örneğin Mergînânî, *el-Hidâye* isimli eserinde özellikle gerekçelerin sayısı bakımında Cessâs ve Kudûrî'den farklı bir yöntem izlemektedir. Mergînânî genellikle bir delile yer verir. Ancak onun zikrettiği delil, sonraki Hanefî fakihler tarafından esas alınmaktadır. Dolayısıyla Cessâs ve Kudûrî'nin zikrettikleri delillerden hangisinin sonraki fakihler tarafından benimseneceği konusunda Mergînânî önemli bir rol oynamıştır.

Mergînânî, Kâdîhân ve İbnü'l-Hümâm, İmâmeyn'in nikâhla ilgili görüşlerinin mezhepte müftâ bih olarak kabul edilmesinde belirleyici olmuşlardır. Daha önce ifade edildiği gibi, İmâmeyn'in görüşlerinin müftâ bih olduğunu kaydeden Hanefî fakihler, her ne kadar

⁴⁶² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/142; Ayrıca bkz. Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü*, 259.

meşâyihin tercihlerine atıf yapmış olsalar da kırılma noktası genellikle Mergînânî ve Kâdîhân'da olmuştur. Mergînânî, *el-Bidâye* isimli eserinde Kudûrî'nin muhtasarında olduğu gibi, Ebû Hanîfe ve İmâmeyn'in görüşlerine yer vermiştir. Fakat ismi geçen eserin şerhi olan *el-Hidâye*'de ise, delillerine yer vererek görüşler arasında tercih yapmıştır. Mergînânî'nin tercihleri sonraki Hanefî fakihler için oldukça yönlendirici olmuştur. Tercihleri sonraki Hanefî fakihler için yönlendirici olan diğer fakih ise, Kâdîhân'dır. İbn Kutluboğa, *et-Tercih ve t-Tashîh* isimli eserin mukaddimesinde, görüşler arasında tercih yapanlardan en itimad edilenin Kâdîhân olduğunu kaydetmiştir.⁴⁶³ İbn Âbidîn de bunu İbn Kutluboğa'dan naklederek “Çünkü o (Kâdîhân) fakihu'n-nefs⁴⁶⁴” der.⁴⁶⁵ Hatta İbn Âbidîn, bir meselede Kâdîhân'ın tercihini, Kâsânî, Mergînânî ve Haddâd'ın tercihlerinden üstün tutmuştur.⁴⁶⁶

İmâmeyn'in bazı görüşlerinin, erken dönemden itibaren tercih edilip hicri altıncı yüzyıldan sonra mezhepte müftâ bih hale geldiği daha önce ifade edilmiştir. Ancak örneğin “Haramlık doğuran süt emme süresi” meselesinde olduğu gibi, İmâmeyn'in delili daha kuvvetli olmasına rağmen, görüşleri hicri dokuzuncu yüzyıldan sonra mezhepte müftâ bih olarak kabul edilmiştir.⁴⁶⁷ Bu meseledeki ihtilaf, delillerin değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim İbn Nüceym gibi fakihler, bu meselede İmâmeyn'in delilinin daha güçlü olduğunu kaydetmişlerdir⁴⁶⁸. Bu bağlamda Hanefî fakihlerin Ebû Hanîfe'nin görüşünü farklı şekillerde gerekçelendirmek için büyük çaba sarfetmeleri ve delillerinin daha kuvvetli olmasına rağmen İmâmeyn'in görüşleri geç denebilecek dönemde müftâ bih hale gelmesi, Ebû Hanîfe'nin mezhepteki ilmî ağırlığını göstermektedir. Bu durum, tercihin delillere mi yoksa görüş sahiplerine göre mi yapıldığı sorusunu akla getirmektedir.

⁴⁶³ İbn Kutluboğa, *et-Tashîh*, 134.

⁴⁶⁴ Abdulfettah Ebû Ğudde'ye göre, “fakihu'n-nefs” veya “fakihu'l-beden” şeklindeki sıfat, fikhın fakihin canına ve kanına nüfuz ederek meleke haline gelmesi anlamındadır. Bkz. Abdulfettah Ebû Ğudde, *Terâcimu sittetin min fukahai'l-alemi'l-islami fi'l-karni'r-rabi' aşer ve asâruhümü'l-fikhiyye* (Halep: Mektebetü'l-Mabûâti'l-İslamiyye, 1997), 84; Ayrıca bkz. Yakub b. Abdulvehhab Bâhüseyin, *et-Tahrîc inde'l-fukaha ve'l-usûliyyîn* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1993), 324-325.

⁴⁶⁵ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/80; Leknevî İbn Kutluboğa'nın bir önceki ifadesine ilaveten onun “Çünkü o fakihu'n-nefs” dediğini ifade etmektedir. Fakat son zikredilen cümle İbn Kutluboğa'ya değil İbn Âbidîn'e aittir. Bkz. Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-Behiyye*, 111.

⁴⁶⁶ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/695.

⁴⁶⁷ Benzer bir tespit için bkz. Ateş, *Hanefî Mezhebinde Meşâyih*, 202.

⁴⁶⁸ Bkz. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 3/239; Şeyhîzâde (Damad Efendi), *Mecmeu'l-Enhur*, 1/375; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/210.

İncelenen meselelerde İmâmeyn ve Ebû Hanîfe arasındaki ihtilafın sebepleri farklılık göstermektedir. Vaka/kavramlara yüklenen anlam farklılığı, asıllardaki ihtilaflar, örf/zamanın değişmesi, hukukun istikrarını gözetme ve delillerin farklı değerlendirilmesi gibi sebepler bu bağlamda zikredilebilir. Doğal olarak yine aynı meselelerde İmâmeyn'in görüşlerinin mezhepte müftâ bih hale gelmesinde gösterilen sebepler de birbirinden farklıdır. İmâmeyn'in görüşlerinin mezhepte müftâ bih hale gelmesinde umûmu'l-belvâ, istihsan, örf/zamanın değişmesi ve delilin daha kuvvetli olması gibi nedenler etkili olmuştur.

Resmü'l-müftî konularını ihtiva eden eserlerde ifade edilen “Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasındaki ihtilaflarda delilin kuvveti dikkate alınır” şeklinde zikredilen ve özellikle “Haramlık doğuran süt emme süresi” meselesinde İmâmeyn'in görüşünün müftâ bih hale gelmesine esas alınan ilke dikkate alındığında, bu delillerin gerçekten Ebû Hanîfe'ye mi ait olduğu yoksa meşâyih tarafından onun görüşünü desteklemek için ileri sürülen deliller mi olduğu sorusu akla gelmektedir. Zira Ebû Hanîfe'nin delilleri, hoca-talebe ilişkisi aracılığıyla sonraki fakihlere aktarılmış olabilir.⁴⁶⁹ Ancak onun delillerinin çoğunun zâhiru'r-rivâye eserlerinde belirtilmediği de bilinen bir husustur.⁴⁷⁰ Tahlil edilen meselelerde de görüldüğü gibi fakihler, Ebû Hanîfe'nin delillerini farklı şekillerde zikretmişlerdir. Hatta bazı meselelerde fakihlerin Ebû Hanîfe'nin görüşü için zikrettikleri gerekçeler birbiriyle çeliştiği gibi Ebû Hanîfe'nin görüşüyle de çelişmektedir. Bu bağlamda Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden bahsedilirken, delilin ondan aktarıldığı kesin bir şekilde bilinmiyorsa, “Ebû Hanîfe'nin delili” demek yerine “Ebû Hanîfe'nin görüşü için ileri sürülen delil” gibi daha ihtiyatlı cümlelerin kullanılmasının daha isabetli olacağı görülmektedir. Nitekim Hanefî fakihler, Ebû Hanîfe'nin görüşüne yönelik zikrettikleri gerekçeleri “vechu kavlih - وجه قوله”⁴⁷¹ veya “li Ebû Hanîfe - لأبي حنيفة”⁴⁷² gibi ifadelerle belirtilmektedir.

Modern dönemde yapılan çalışmalarda Hanefî mezhebinin görüşünün nakledilmesi konusunda yukarıdaki durumun bir benzeri de dikkate alınmalıdır. Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasındaki ihtilafların sayısının az olmadığı, mezhepte müftâ bih görüşlerin bir

⁴⁶⁹ Uğur, *Hanefîlerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü*, 114.

⁴⁷⁰ Ebû Zehrâ, *Ebû Hanîfe*, 11.

⁴⁷¹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, 3/390, 4/130; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i'*, 2/67, 73; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, 5/409; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 6/618.

⁴⁷² Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, 2/166, 269, 330; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/126, 168.

kısının Ebû Hanîfe'ye ait olmadığı gibi hususlar göz önünde bulundurularak modern iki konuya dikkat etmek gerekir. Birincisi, Hanefî mezhebinin görüşünü belirtirken iki veya üç eserle yetinmek yerine birden fazla kitaba bakmak gerekir. Dikkat edilmesi gereken ikinci husus ise, Hanefî mezhebindeki müftâ bih görüşün Ebû Hanîfe'ye aidiyeti kesin değilse Ebû Hanîfe'ye nispet edilmemelidir.

Modern dönemde Hanefî mezhebiyle alakalı çalışmalarda dikkat edilmesi gereken diğer bir husus ise, resmü'l-müftî/mezhep içi tercih ve usulü ilkelerine bütüncül bir şekilde ele almama veya sadece onlara bakarak mezhepte müftâ bih görüşü nakletmeye çalışmanın isabetli olmamasıdır. Giriş bölümünde işaret edilen bazı lisansüstü çalışmalarda olduğu gibi sadece resmü'l-müftî ilkelerine ve birkaç esere bakarak Hanefî mezhebinin görüşü yanlış bir şekilde nakledilmiştir. Şöyle ki, “Metinlerde zikredilenler, şerh ve haşiyelerdekilere tercih edilir”⁴⁷³ veya “İmâmeyn'den biri Ebû Hanîfe ile aynı görüşte ise o görüş esas alınır”⁴⁷⁴ şeklindeki ilkeler önde tutulup iki veya üç esere bakarak mezhepte müftâ bih görüş yanlış bir şekilde gösterilmektedir. Kaldı ki bu iki ilkenin uygulanacağı yer göz ardı edilmektedir. Zikredilen ilk ilkenin, herhangi bir tercihin olmadığı veya tercihlerin birbirine zıt düştüğü meselelerde, ikinci ilkenin ise, yine tercihin yapılmadığı durumlarda olduğu açıkça belirtilmiştir.⁴⁷⁵ Nitekim İbn Âbidîn birçok yerde bu gibi ilkelerin sarıh bir tercihin olmaması durumunda dikkate alınması gerektiğini ifade etmiş, mezhepte İmam Ebû Hanîfe'ye muhalif bile olsa tercih edilen görüşlerin esas alınması gerektiğini vurgulamıştır.⁴⁷⁶ Resmü'l-müftî/mezhep içi tercih ve usulü ilkeleri doğru bir şekilde anlaşılmadığı zaman, örneğin zikredilen ilk ilkeyi “mutlak olarak metinlerde zikredilenler şerh ve haşiyelere tercih edilir” şeklinde yanlış bir değerlendirmeye mezhepte birçok müftâ bih görüş yanlış bir şekilde nakledilecektir. Nitekim -yukarıdaki açıklamalar ışığında- mezhepte müftâ bih görüşlerin bir kısmının tespitinde belirleyici olan metinler değil, şerh ve hâşiye türü eserlerdir.

⁴⁷³ İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, 156.

⁴⁷⁴ İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, 156-157.

⁴⁷⁵ İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, 156-157, 159.

⁴⁷⁶ İbn Âbidîn, *Resmü'l-müftî*, 125, 142.

SONUÇ

Hanefî mezhebinde Ebû Hanîfe ve İmâmeyn arasında birçok meselede ihtilafın olması, üç imamın çeşitli görüşlerinden hangisinin müftâ bih olduğunu tayin etmeyi zorunlu kılmıştır. Mezhebin adına nispet edilmesine rağmen Ebû Hanîfe'ye muhalif İmâmeyn'in görüşlerinin mezhep kapsamında değerlendirilmesi ve çeşitli gerekçelerle erken dönemlerden itibaren bu görüşlerin müftâ bih olarak kabul edilmesi konusu, Hanefî fakihler tarafından tartışılmıştır.

Resmü'l-müftû/mezhep içi tercih usûlü ilkelerinin açıklandığı eserler, kısmen de olsa yukarıda zikri geçen konuların ele alındığı kitaplardır. Bu konuları ele alan âlimlerin vardıkları sonuçlar, doğrudan onların zihinlerindeki mezhep tasavvuru, İmâmeyn'in ictehad seviyesi ve üç imam arasında ihtilafın mahiyeti konularıyla irtibatlıdır.

Klasik dönemde mezhep, dinî ve hukukî açıdan hayatın merkezinde olduğundan, modern dönemin aksine o dönemdeki fakihlerin mezhep kavramına yönelik yaptıkları açıklamalar, had şeklinde bir tanım yapmaktan ziyade her birinin dikkat çekmek istediği hususa göre değişiklik göstermiştir. Modern dönemde, mezhep kavramına yönelik açıklamaları bulunan yazarlar da dikkat çekmek istedikleri hususa veya hareket noktalarına göre farklı tanımlar ortaya koymuşlardır.

Fakihler, mezhepleri, özellikle Hanefî mezhebini biri dar diğer geniş olmak üzere iki farklı şekilde tasavvur etmişlerdir. Dar anlamıyla değerlendirildiğinde, mezhep kavramı, mezhep imamının (Ebû Hanîfe'nin) fikhî görüşlerinin bütününe ifade eder. Bu tasavvuru benimseyenler, İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muhalif müftâ bih görüşlerini problemlili bir durum olarak telakki ederek söz konusu görüşleri mezhep kapsamına dahil etmek için büyük bir çaba göstermişlerdir. Var olduğu düşünülen bu problemi çözmek için öne sürülen argümanlar ise, birçok fakih ve araştırmacı tarafından eleştirilmiş olup söz konusu problemi çözmek için yetersiz kaldığı tespit edilmiştir. Geniş anlamıyla değerlendirildiğinde ise, mezhep kavramı, mezhep imamının (Ebû Hanîfe'nin), ashabının ve mezhep imamının ilke ve metodolojisini izleyen sonraki âlimlerin ulaştığı fikhî görüşleridir. Bu tasavvuru benimseyenler doğal olarak, İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muhalif müftâ bih görüşlerini problemlili bir durum olarak telakki etmemişlerdir. Mezhebi geniş anlamıyla değerlendirmek daha isabetlidir.

İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muhalif görüşlerinin az olmadığı tespit edilmiştir. Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasındaki görüş ayrılıkları, usûldeki ihtilaf, delillerin değerlendirilmesi ve zaman/örfün değişmesi sebepleriyle açıklanmıştır.

İmâmeyn'in Ebû Hanîfe'ye muhalif müftâ bih görüşlerini bir problem olarak telakki edenlerin bu problemi çözmek için öne sürdükleri en güçlü argüman, İmâmeyn'in aslında mutlak müctehid olmadıklarını, dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin usûl ve kâidelerine bağlı kalarak hüküm bildirdikleri için, onların bu görüşlerinin mezhep dışında kalmadığı şeklindeki argümandır. Bu varsayımın temel dayanak noktası İbn Kemâl'in tabakâtu'l-fukahâsıdır. İmâmeyn'in mutlak müctehid olmadıkları şeklindeki tasavvur, birçok fakih ve yazar tarafından eleştirilmiştir. Yapılan değerlendirmeler sonucunda, İmâmeyn'in mutlak müctehid olduklarını söylemek daha doğrudur.

Münakehât bahisleri çerçevesinde Ebû Hanîfe'ye muhalif İmâmeyn'in ittifak ettikleri müftâ bih görüşlerinin beş mesele ve İmâmeyn'in ittifak ettiği, ancak müftâ bih oluşu tartışmalı olan üç mesele tespit edilmiştir.

Yapılan tahliller sonucunda, İmâmeyn'in görüşlerinin müftâ bih hale gelmesinde başta Ebû'l-Leys es-Samerkandî olmak üzere meşâyih, Kâdîhân, Mergînânî İsbîcâbî ve İbnü'l-Hümâm gibi fakihlerin önemli bir etkiye sahip olduğu görülmüştür.

Ebû Hanîfe ile İmâmeyn arasındaki ihtilafların; hukukî vaka/kavramlara yüklenen anlam farklılığı, asıllardaki ihtilaflar, zamanın değişmesi, hukukun istikrarını gözetme, fesad-ı zaman ve delillerin farklı değerlendirilmesi gibi sebeplerden kaynaklandığı tespit edilmiştir.

İncelenen meselelerde İmâmeyn'in görüşlerinin müftâ bih olarak kabul edilmesi; umûmu'l-belvâ, istihsan, örf/zamanın değişmesi ve delilin daha kuvvetli olması gibi sebeplerle açıklanmıştır.

Ebû Hanîfe'nin görüşünü desteklemek için öne sürülen gerekçeler, istisnalar dışında, genellikle Cessâs, Kudûrî ve Serahsî gibi erken dönem fakihlerin eserlerine dayanmaktadır.

Ebû Hanîfe'nin kendi delillerinin çoğu eserlerde nakledilmediği için, fakihler onun görüşlerini savunmak amacıyla yoğun çaba sarf etmişlerdir. Fakihlerin öne sürdükleri gerekçelerin bir kısmı hoca-talebe silsilesiyle nakledilmiş olabilir. Bununla birlikte Ebû

Hanîfe'nin görüşlerini temellendirmek için öne sürülen gerekçeler kimi zaman birbiriyle, kimi zaman da Ebû Hanîfe'nin kendi görüşüyle çelişmektedir. Bu durum, Hanefî fıkıh literatüründe Ebû Hanîfe'nin görüşünü temellendirmek için öne sürülen delilleri değerlendirirken, doğrudan onları Ebû Hanîfe'ye nispet etmeden dikkatli davranmanın gerekliliğini göstermektedir.

Haramlık doğuran süt emme süresinde olduğu gibi bazı meselelerde delili daha kuvvetli olmasına rağmen İmâmeyn'in görüşlerinin geç dönemde müftâ bih hale gelmesi, Ebû Hanîfe'nin ilmî otoritesini yansıtmaktadır. Müftâ bih görüş bağlayıcı olmakla birlikte, hâkim veya müftî, meselenin şartlarını göz önünde bulundurarak bu müftâ bih görüşün hilafına bir görüşle hüküm verebilir. Bununla birlikte tarih boyunca birçok meselede Ebû Hanîfe'nin görüşünün terkedilip İmâmeyn'in görüşlerinin müftâ bih hale gelmesi, Hanefî mezhebinin canlı ve dinamik bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

- Absî El-Ferrâ', Ebû Zekerıyyâ Yahya b. Ziyâd el-. *Me'ân 'i'l-Şur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf Necâtî Vd. Mısır: Dâru'l-Mısriyye.
- Acar, H. İbrahim. "Evlenme Engeli Olarak Din Farkı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (30 Haziran 2002).
- Adevî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed es-Saîdî. *Hâşiye 'alâ Şerhi Muhtasari Halil*. 8 Cilt. Beyrut: Matba'atü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 2. Basım, 1900.
- Aktan, Hamza. "Kefâet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 25/166-168. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2022.
- Ali, Muhammed İbrahim Ahmed. *el-Mezheb 'inde'l-Hanefiyye*. Vizaretü'l-Evkaf ve Ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2012.
- Apaydın, H. Yunus. "Fıkıh Üretiminde Meşruiyet Ölçüsü: Ekol Sistematiği". *Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu*, 87-95.
- Apaydın, H. Yunus. "Kemalpaşazâde'nin 'Tabakâtul'l-Fukahâ'sı Neyi Anlatıyor?" *Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları*, 99-104.
- Ateş, Mustafa. *Hanefî Mezhebinde Meşayih*. Son Çağ Yayınları-akademik, 2023.
- Ateş, Mustafa. "Taklid-İctihad Kavramları Bağlamında İbn Âbidîn'in Tabakâtü'l-Fukahâ'ya Dair Özgün Yaklaşımı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (30 Nisan 2019), 547-570.
- Ateş, Sırrı Fuat. *Hanefî Mezhebi Bağlamında Mezhep İçi İhtilaf*. Konya-İstanbul: Çizgi Kitabevi, 1. Basım, 2023.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Mehir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 28/389-391. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2003.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebü's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. thk. Eymen Sâlih Şaban. 13 Cilt. Beyrut, 1. Basım, 2000.
- Aynî, Mehmed Fıkhî. *Risâle fî edebi'l-müftî*. thk. Osman Şahin. İstanbul - Beyrut: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Bâhüseyin, Yakub b. Abdulvehhab. *et-Tahrîc inde'l-fukaha ve'l-usûliyyîn*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1993.
- Basrî, Ebu'l-Hüseyin. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. thk. Halil el-Meys. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.
- Bayder, Osman. *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı Hanefî Mezhebi Örneği*. Maarif Mektepleri, 2018.
- Bektaş, Sâid. *Tekvînu'l-mezhebi'l-Hanefî*. Beyrut: Daru'l-Beşâ'iri'l-İslamiyye, 1. Basım, 2015.
- Bezzâzî, Hâfızüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Hârizmî. *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*. thk. Sâlim Mustafa Bedrî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2009.

- Buhârî, Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Kitâbi'l-'Arabî, 1. Basım, 1890.
- Buhârî, Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz. *el-Muhîtu'l-Burhânî*. thk. Abdulkerim Sâmi el-Cundî. 9 Cilt. Beyrut: Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2004.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Mustada Dîb el-Boğa. 6 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 5. Basım, 1993.
- Bulut, Abdurrahman. *Ebu Ca'fer et-Tahavi'nin Muhtasar'ındaki tercihleri*. ; İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2014. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi). <http://ktp.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=331429&wKitaplar=Ebu+Caf+er+et+Tahavinin+Muhtasar%C4%B1ndaki+tercihleri+>
- Burhânpûrlu, Şeyh Nizâm. *el-Fetâva'l-Hindiyye*. 6 Cilt. Mısır: Bulak: el-Matbaatü'l-Emiriyetü'l-Kübra, 2. Basım, 1900.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ*. thk. Abdullah Nezîr Ahmed. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslamiyye, 2. Basım, 1997.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-. *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*. thk. Sâid Bektaş. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslamiyye; Dâru's-Sirâc, 1. Basım, 2010.
- Çeker, Orhan. "İslam Hukukunda Süt Akrabalığı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019).
- Debûsî, Ebû Zeyd 'Abdillâh b. Muhammed b. 'Ömer b. İsa. *el-Esrâr (el-Esrâr li-Ebî Zeyd ed-Debûsî, tahkiku kitabi'n-nikahi minhu içinde)*. Medine: Medina İslam Üniversitesi, Yüksek Lisans, Tahkik Çalışması, 1985.
- Debûsî, Ebû Zeyd 'Abdillâh b. Muhammed b. 'Ömer b. İsa. *Kitabu'l-Esrâr (Kitabü'd-Dava ve's-Şehadât min Kitabi'l-Esrar li'd-Debûsî içinde)*. Medine: Medina İslam Üniversitesi, Yüksek Lisans, Tahkik Çalışması, 1988.
- Debûsî, Ebû Zeyd 'Abdillâh b. Muhammed b. 'Ömer b. İsa. *Te'sîsü'n-nazar fi'htilâfi'l-e'imme*. thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî ed-Dımeşkî. Beyrut: Dâru İbn Zeydün, 1. Basım, ts.
- Delaîn, Hüsnî Mebrûk. "el-Usûlü'l-leti inferede fihâ's-Sahibân ani'l-imâm-i Ebî Hanîfete fi'l-hakikati ve'l-mecâz". *Mecelletü'l-camietî'l-İslamiyye*, 58-82.
- Desûkî, Muhammed. *el-İmâm Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ve eseruhû fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Doha-Katar: Dârü's-Sekâfe, 1. Basım, 1987.
- Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn. *el-İnsaf fi beyani esbabî'l-ihtilaf*. thk. Abdülfettah Ebû Ğudde. Beyrut: Dâru'n-Nefa'is, 3. Basım, 1986.
- Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn. *Hüccetullahi'l-Bâliga*. thk. Seyyid Sâbık. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 2005.
- Ebû Ğudde, Abdülfettah. *Terâcimu sittetin min fukahai'l-alemi'l-islami fi'l-karni'r-rabi'aşer ve asâruhümü'l-fikhiyye*. Halep: Mektebetü'l-Mabûâtî'l-İslamiyye, 1. Basım, 1997.

- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm. *Kitâbü'l-Harâc*. thk. Tâhâ Abdurra'ûf Sa'd - Sa'd Hasan Muhammed. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, ts.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *Ebû Hanîfe: hayâtuhu ve asruh, arâ'uhu ve fikhuh*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 2. Basım, 1947.
- Ebû Zehrâ, Muhammed. *Târihü'l-mezâhibi'l-islâmiyye fi's-siyâse ve'l-akâid ve târihi'l-mezâhibi'l-fikhiyye*. Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1996.
- Ebu'l-Hâc, Salah Muhammed. *İs'âdü'l-müftî alâ şerhi 'Ukûdi resmi'l-müftî*. Amman-Ürdün: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslamiyye, 1. Basım, 2013.
- Ebü'l-Leys, es-Semerkandî. *En-Nevâzil (Ebü'l-Leys Es-Semerkandî'nin "En-Nevâzil" İsimli Eseri: Tenkitli Neşir ve İnceleme Taharet Bölümünden Bey' Bölümünün Sonuna Kadar içinde)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. 2 Cilt. Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2005.
- Gaznevî, Cemâlüddîn Ahmed b. Muhammed b. Mahmûd. *el-Hâvî'l-Kudsî*. thk. Salih el-Ali. 2 Cilt. Suriye, Lübnan, Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 1. Basım, 2011.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Hîtû. Beyrut-Şam: Dâru'l-fikri'l-muâsır- Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1998.
- Güman, Osman. "İslam Hukukunda Diyânî Hüküm: Mahiyeti ve Çeşitleri". *Hikmet Yurdu* XII/23 (2019), 11-49.
- Güman, Osman (ed.). *Modern Çağda Fıkıhın Anlam ve İşlevi*. Ensar Neşriyat, 2020.
- Gündüz, Şinasi. *Sâbiiler, Son Gnostikler*. Vadi Yayınları, 2. Basım, 1999.
- Gündüz, Şinasi. "Sâbiilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 35/341-344. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008.
- Ğallab, Muhammed. *el-Mezâhibu'l-felsefiyyeti'l-uzmâ fi'l-usuri'l-hadise*. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1948.
- Haddâd, Ebû Bekir b. Ali b. Muhammed. *el-Cevheretü'n-Neyyire*. thk. Sâid Bektaş. 6 Cilt. Amman-Ürdün: Ervika Li'd-Dirasât, 1. Basım, 2015.
- Halîlî, Lüey b. Abdurraûf. *Esbâbü 'udûli'l-Hanefiyye 'ani'l-fütüyâ bi zâhiri'r-rivâye*. Amman-Ürdün: Dâru'l-Feth, 2. Basım, 2014.
- Hallaq, Wael B. *es-Sultatü'l-mezhebiyye, et-taklîd ve't-tecdîd fi'l-fikhi'l-islâmî*. çev. Abbas Abbas. Libya: Dâru'l-Medâr el-İslâmî, 2007.
- Hallaq, Wael B. *İslam Hukukuna Giriş*. çev. Necmettin Kızılkaya. İstanbul: Pınar Yayınları, 4. Basım, ts.
- Hallaq, Wael B. *Medhalün ile's-Şeriatü'l-İslamiyye*. çev. Tahire Âmir. Merkezi Nema, 1. Basım, 2017.
- Hamevî, Ebu'l-Abbas Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed. *Ğamzü 'uyûni'l-besâir şerhu Kitâbi'l-eşbâh ve'n-nezâir*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

- Hârizmî, Ebu'l-Mü'eyyed Muhammed b. Muhammed. *Câmiu'l-Mesânid*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *ed-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-epsâr ve câmi'i'l-bihâr*. thk. Abdül-mun'im Halil İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2002.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. *el-'Ukûdü'd-dürriyye fî tenkîhi'l-Fetâva'l-Hâmidîyye*. thk. Muhammed Osman. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2008.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. *Neşru'l-'arf fî binâi ba'zi'l-ahkâm 'ale'l-'urf Mecmû'atü resâili İbn Âbidîn*. 2 Cilt. Beyrut: Daru İhiyai't-Turâsi'l-Arabi, ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1966.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. *Şerhu 'Ukûdi resmi'l-müftî*. thk. Şah el-Mensûr Ebû Lübâbe. Karaçi: Er-Reşid, 2. Basım, 2005.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn. *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luğa*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Mısır: Dâru'l-Fikr, 2., 1399.
- İbn Hacer, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî. *el-Hayrâtü'l-hisân fî menâkibi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*. thk. Muhammed Âşık İlahî el-Bernî Medenî. Mısır: Matbaatu'l-Medenî, 1995. Basım, ts.
- İbn Hamdân, Ebû Abdullah Necmeddin. *Sıfatu'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*. thk. Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 3. Basım, 1977.
- İbn Kemâl, Şemseddîn Ahmed. *Mecmû'u resâili'l-'allâme İbn Kemâl Paşa*. thk. Ahmed Fuâd Humeyyir. 8 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 1. Basım, 2018.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım. *et-Tashîh ve't-tercîh 'alâ Muhtasari'l-Kudûri*. thk. Ziya Yunus. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım. *Mecmuetü resâili İbn Kutluboğa*. thk. Abdulhamîd Muhammed ed-Dervîş - Abdulalim Muhammed ed-Dervîş. Dimaşk-Beyrut-Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 1. Basım, 2013.
- İbn Manzûr, Ebû Fadl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahrü'r-râ'ik fî şerhi Kenzi'd-dekâ'ik*. thk. Zekeriyya Umeyrât. 8 Cilt. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- İbn Teymiyye, Mecdüddin vd. *el-Müsevvede fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Matba'atu'l-Medenî, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Ahmed Şemseddin. *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr*. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1. Basım, 1970.
- İbnü's-Şihne, Ebü'l-Velîd Lisânüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sekafî el-Halebî. *Lisânü'l-hükkâm fî ma'rifeti'l-ahkâm*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1973.

- İltaş, Davut. “Ebû Hanîfe'nin Haramlık Doğuran Süt Emme Müddeti Konusundaki Görüşünün Temellendirilmesi”. *Bilimname : Düşünce Platformu* 25 (Şubat 2013), 7-48.
- İsbîcâbî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî (Şerhu Muhtasari't-Tahâvî li'l-İsbîcâbî min evveli kitabi's-şerike ilâ nihâyeti bâbi'z-zevceyni yehtelifâni fî metai'l-beyt içinde)*. Medine: el-Camiatü'l-İslâmiyye fî'l-Medineti'l-Münevvera, külliyetü's-Şeria, Yüksek Lisans, Tahkik Çalışması, 2014.
- İtkânî, Kıvâmüddin Emîr Kâtib b. Emir Ömer b. Emîr Gazi Fârâbî. *Şerhu'l-Hidâye el-müsemma gayetü'l-beyân, nâdiretü'z-zemân fî âhiri'l-evân*. thk. Abdulâtî Muhyi ahmed eş-Şerkâvî. 19 Cilt. Kuveyt: Daru'z-Ziyâ, 1. Basım, 2023.
- Kadızáde, Ahmed Şemseddin. *Netâ'icü'l-efkâr fî keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr*. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1. Basım, 1970.
- Kadi İyaz, Ebü'l-Fazl b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. thk. İbn Tâvit et-Tancı. 8 Cilt. Fas: Matbaatu Fuzale-el-Muhammedyeye, 1. Basım, 1.
- Kâdîhân, Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî. *Fetâvâ Kadîhân*. thk. Sâlim Mustafa el-Bedrî. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2009.
- Kâdîhân, Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî. *Şerhu'l-Cami'is-Sağîr (Şerhu'l-Cami'is-Sağîr li Kadîhân min evveli'l-kitab ilâ nihâyeti kitabi'l-itk içinde)*. Ummu'l-Kura: Ummu'l-Kura, Yüksek Lisans Tezi (Tahkik Çalışması), 2003.
- Kâdîhân, Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî. *Şerhu'z-Ziyadât*. thk. Kasım Eşref Nûr Ahmed. 6 Cilt, ts.
- Kadûrî, Yûsuf b. Ömer. *Câmi'u'l-muzmerât ve'l-müşkilât*. thk. Semîr Subhi Hudabahş Hicazi. 5 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2018.
- Kâfiyeci, Ebû Abdullah Muhyiddîn Muhammed b. Süleymân. *Kitâbü'l-ferah ve's-sürûr fî beyâni'l-mezâhibi'l-erbe'ati ve'l-usûr*. thk. Hasan Özer. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011.
- Karâfî, Ebu'l-Abbas Şihâbüddin Ahmed b. İdris. *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî 'ani'l-imâm*. thk. Abdülfettah Ebû Ğudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1995.
- Karakuş, Bahaddin. *Ömer Nasuhi Bilmen'in Büyük İslam İlmihalindeki Hükümlerin Hanefî Tercih Usulü Açısından Değerlendirilmesi (Taharet ve Namaz)*. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Karî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *el-Essmârü'l-ceniyye fî esmâ'i'l-Hanefiyye*. thk. Abdulmuhsin Abdullah Ahmed. 2 Cilt. Bağdat: Merkezi'l-buhusi ve'd-dirasâti'l-İslâmîyye, 1. Basım, 2009.
- Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Fethu bâbi'l-inâye bi-şerhi'n-Nukâye*. thk. Muhammed Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Arkam, 1. Basım, 1997.

- Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd. *Bedâ'i u's-sanâ'i fî tertîbi's-şerâ'i*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Kaşıkçı, Osman. "Radâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 34/384-386. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007.
- Kaya, Eyyüp Said. *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fıkhî İstidlâl*. ; İstanbul : Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Kaya, Eyyüp Said. "Mezhep İlmi: Kafiyeci'nin Fıkıh İçin Yeni Bir Alt-Disiplin Teklifi". *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 26/50 (2021), 1-43.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*. thk. Saffet Köse vd. 4 Cilt. İstanbul: İrşad, 1. Basım, 2017.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *Hüsni't-tekâdi fî sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kadî*. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2002.
- Kızıldaş, Burak. *Ebû Hanife ile İmâmeynin Fıkhî Konularındaki İhtilaflarının Usûlî Sebeplerinin Tespit ve Değerlendirilmesi (Ticârî Akitler Bağlamında)*. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Konevî, Kasım b. Abdullah b. Mevlânâ Hayruddîn Emîr Ali. *'Enîsü'l-fukaha fî ta'rîfâti'l-elfâzi'l-mütedâvile beyne'l-fukaha'*. thk. Yahyâ Murad. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2004.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Muhtasar*. thk. Kâmil Muhammed Muhammed Avîza. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1997.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *et-Tecrîd*. thk. Muhammed Ahmed Sirâc - Ali Cuma Muhammed. 12 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2. Basım, 2006.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*. thk. Abdullah Nezâr Ahmed Abdurrahman. 9 Cilt. Kuveyt: Esfâr, 1. Basım, 2024.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-. *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakati'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettah Muhammed el-Hilu. 5 Cilt. Kahire: Dâru Hecr, 2. Basım, 1993.
- Kürdî, Fevz Abdullatif. *el-Mezâhibü'l Felsefiyyeti'l-İlhâdiyyeti'r-Rûhiyyeti ve tatbîkâtühâ el-Muâsıra*. Suudi Arabistan: Merkezu't-Ta'sîl, 2015.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Câmi'u's-sağîr mea şerhihi en-Nâfi'u'l-kebîr*. Karaçi: Dâru'l-Kur'ân, 1990.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Ahmed ez-Zu'bî. Beyrut: Dâru'l-Arkam, 1. Basım, 1998.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *'Umdetü'r-ri'âye 'ala şerhi'l-Vikâye*. thk. Salah Muhammed Ebu'l-Hâc. 7 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2009.

- Mahbûbî, Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd. *Şerhu'l-Vikâye*. thk. Salah Muhammed Ebu'l-Hâc. 5 Cilt. Amman-Ürdün: Dâru'l-Verrâk, 1. Basım, 2006.
- Mercânî, Ebü'l-Hasen Şihâbüddîn Hârûn b. Bahâiddîn b. Sübhân el-Kazanî. *Nâzûretü'l-hak fî farziyyeti'l-'işâ' ve in lem yegibi's-şafaq*. thk. Orhan b. İdris Ancekar - Abdülkadir b. Selçuk Yılmaz. İstanbul-Amman: Dâru'l Feth, 1. Basım, 2012.
- Merdâvî, Ebu'l-Hasen Alâüddîn Ali. *et-Tahbîr fî şerhi't-Tahrîr*. thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cibrîn vd. 8 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000.
- Merginânî, Burhâneddin. *el-Hidâye*. thk. Talâl Yusuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhiyâi't-Turâs, 1. Basım, 1997.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîlî'l-Muhtâr*. thk. Ebû Dakîka Mahmûd. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1. Basım, 1937.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-el-Guneymî ed-Dımaşkî. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. thk. Muhammed Muhyiddin Abulhamid. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz b. Ali Muhyiddin Hüsrevî. *Dürrü'l-hükkâm fî şerhi Ğureri'l-ahkâm*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhiyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Mutiî, Muhammed Bahî. *İrşâdü ehli'l-mille ilâ isbâti'l-edille*. Mısır: Matbaatu Kürdistan el-İlmiyye, 1921.
- Müderriş, Muhammed Mahrûs Abdüllatîf. *Meşâyihu Belh mine'l-Hanefiyye vemâ inferadû bihî mine'l-mesâili'l-fikhiyye*. 2 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2020.
- Münâvî, Muhammed Abdürraûf. *et-Tevkîf alâ Muhimmâti't-Ta'rîf*. thk. Celal el-Esyûfî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Nablusî, Abdülganî. *Keşfu's-setr 'an farziyyeti'l-vitr*. thk. Muhammed Zâhid Kevserî. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 1. Basım, 1949.
- Nakîb, Ahmed b. Muhammed. *el-Mezhebü'l-Hanefî*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- Nakîb, Ahmed b. Muhammed. *el-Mezhebü'l-Hanefî*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *Hasru'l-mesâil ve kasru'd-delâil*. thk. İmad Kadri el-İyazi. 2 Cilt. Dımaşk: Mektebetu Dari'l-Fecr, 1. Basım, 2019.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Kenzü'd-dekâ'ik*. thk. Sâid Bektaş. Medine: Daru'l-Beşa'iri'l-İslamiyye; Dâru's-Sirâc, 1. Basım, 2011.
- Numânî, Ğulâm Kâdir. *Tercihü'r-râcih bi'r-rivâye fî mesâili'l-Hidaye, yani beyanü'l-kavl'r-râcih*. Akora Hattak, 2004.
- Numânî, Muhammed Abdurreşîd. *el-İmam İbn Mâce ve kitabuhu es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Beşa'iri'l-İslamiyye, 6. Basım, 1998.
- Okuyucu, Nail. *Şafî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İfav Yayınları, 2015.

- Orhan, Fatih. *Hurûfu'l-meânî ve fikhî ihtilâflara etkisi*. Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2003.
- Özel, Ahmet. “Kerderî, Şemsüleimme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 25/276-277. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2022.
- Pîrîzâde, Burhanüddin İbrahim b. Hüseyin b. Ahmed b. Muhammed b. Bîrî. “Risâle fi mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe içinde”. ed. Hasan Özer. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 10/19 (2012), 327-341.
- Râfî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm. *Fethu'l-'azîz fi Şerhi'l-Vecîz (eş-Şerhu'l-kebîr)*. thk. Ali Muhammed Avaz - Âdil Ahmed Abdulmevcud. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Rüveytî, Hâlid b. Müsâid b. Muhammed. *et-Temehhüb*. 3 Cilt. Riyad: Dâru't-Tedmuriyye, 1. Basım, 2013.
- Sadrüşşehîd, Ömer b. Abdilazîz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî. *Şerhu Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf*. thk. Muhyî Hilâl Serhân. 4 Cilt. Bağdat: Matbaatu'l-İrşâd, 1. Basım, 1977.
- Samerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *'Uyûnü'l-mesâil*. thk. Salahuddîn Nâhî. Bağdat: Matbaatu Es'ad, 1996.
- Saymerî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*. thk. Ebu'l Vefâ Afgânî. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1985.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr. *Kavâtu'u'l-edille fi'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l Ma'rife, 1. Basım, 1989.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Şerhu's-Siyeri'l-Kebîr*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan. 5 Cilt. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, ts.
- Serûcî, Şemsüddîn Ebi'l-Abbâs Ahmed b. İbrahim b. Abdulgani. *el-Gâye fi Şerhi'l-Hidâye*. thk. Ahmed b. Abdullah b. Muhammed el-Fureyh. 17 Cilt. Kuveyt: Esfâr, 1. Basım, 2021.
- Şiğnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc el-Buhârî. *en-Nihâye fi Şerhi'l-Hidâye (min bidayeti fasli't-tevki'l-bişirai'l-abdi min kitabi'l-vekale ilâ nihâyeti babi mâ yeddeihî'r-reculan min kitabi'-dava içinde)*. Mekke: Ummu'l-Kura, Yüksek Lisans, 2015.
- Şâfî, Muhammed b. İdris eş-. *el-Üm*. thk. Muhammed Zühdi Neccar. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983.
- Şahin, Osman. *Fetvâ Âdâbı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanları Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Şâmî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf es-Sâlihî. *Ukudu'l-cuman fi menâkibi'l-imami'l-âzami'n-Numân*. Medine: Mektebetü'l-İmân, ts.
- Şener, Abdulkadir. “İslamda Mezhepler ve Hukuk Ekolleri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1-4 (1983), 371-406.

- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2012.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Câmi 'u's-Sağîr*. thk. Mehmet Boynukalın. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 1. Basım, 2009.
- Şeyhîzâde (Damad Efendi), Aburrahman b. Muhammed b. Süleyman. *Mecma 'u'l-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-ebhur*. 2 Cilt. Beyrut: Daru İhiyai't-Turâs, 1. Basım, 1911.
- Şimşek, Murat. "Fıkhî Mezhep -Teori ve Pratik Arasında-". *Gerilim ve Çatışma Arasında Mezhep*. ed. Mustafa Tekin. 241-281. Eskiyei Yayınları, 2017.
- Şirin, Şükrü. "İslâm Hukukunda Mehîr Davaları". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 15/2 (30 Aralık 2015), 297-320.
- Şuhâvî, Muhammed Bedreddîn. *et-Tırâzu'l-müzheb fî tercihi's-sahîhi mine'l-mezheb*. thk. Hakku'n-Nebî es-Sindî Ezherî. Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 1. Basım, 2013.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî. *Muhtasaru't-Tahâvî*. thk. Efgânî Ebû'l-Vefa. 2 Cilt. Haydarâbâd: Lecnetu İhyâi'l-Me'ârifî'n-Nu'mâniyye, 1. Basım, 1951.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî. *Şerhu Meâni'l-Âsâr*. thk. Muhammed Zühri en-Neccar - Muhammed Seyyid Câdulhak. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütub, 1. Basım, 1994.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl ed-Dûkâtî. *Hâşiye 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. thk. Ahmed Ferîd el-Merîdî. 12 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, ts.
- Tehânevî, Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî. *Keşşâfü İstulâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. çev. Abullah el-Halidî. thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Lübnan: Mektebetu Nâşîrûn, 1. Basım, 1996.
- Trablusî, Burhanüddîn Ebî İshak İbrahim b. Musa. *Mevâhibu'r-Rahmân fî mezhebi Ebî Hanîfete'n-Numan*. thk. Yala Kahtan ed-Dûrî. Beyrut: Kitap-Nâşîrûn, 1. Basım, 2018.
- Türcan, Talip. "İslâm Hukukunda İki Farklı Geçerlilik Alanı: Kazâî ve Diyânî Hüküm Ayırımı". *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XIX/1 [İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu-I] (2006), 159-167.
- Uğur, Seyit Mehmet. "Abdülganî b. İsmail en-Nablusî'nin 'el-Cevâbü's-Şerîf li'l-Hazreti's-Şerîfe fî Enne Mezhebe Ebî Yûsuf ve Muhammed Hüve Mezhebü Ebî Hanîfe' İsimli Risalesinin Tahkik ve Tahlili". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 29 (2017), 601-633.
- Uğur, Seyit Mehmet. *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü*. İfav Yayınları, 2019.
- Uğur, Seyit Mehmet. "Şer'î Hükümün Sübûtunun Yargı Kararına Bağlılığı Meselesi: Hanefî Mezhebi Örneği". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* IX/18 (2022), 295-321.
- Velvâlicî, Ebû'l-Feth Abdürreşîd b. Ebû Hanîfe. *el-Fetâva'l-Velvâliciyye*. thk. Mikdad b. Musâ Krevî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- Yaylalı, Davut. "İslâm Hukukunda Kazâî-Diyânî Hüküm Ayırımı". *Dinî Araştırmalar* V/15 (2003), 29-36.

Zâhidî, Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed. *el-Müctebâ, Şerhu Muhtasari'l-Kudûri*. thk. Tevfik Muhammed Tûkle. 5 Cilt. Amman-Ürdün: Dâr'ur-Reyahîn, 1. Basım, 2023.

Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-. *Nasbü'r-râye fi tahrîci ehadîsi'l-Hidâye*. thk. Eymen Sâlih Şaban. 6 Cilt. Kahire: Daru'l-Hadis, 1. Basım, 1995.

Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus. *Tebyînü'l-haka'ik Şerhu Kenzi'd-Deka'ik ve Haşiyetü'ş-Şelebî*. 6 Cilt. Kahire: Bulak: el-Matbaatü'l-Emiriyetü'l-Kübra, 1. Basım, 1897.

Zufeyrî, Meryem Muhammed Salih. *Mustalahâtü'l-mezâhibi'l-fikhıyye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2002.

